

نقد اقتصاد سیاسی

فصلنامه نقد اقتصاد سیاسی، شماره بیست و سوم، تابستان ۱۴۰۱



با مقالاتی از:

خسرو پارسا، سعید رهنما، احمد سیف، کامران متین، حسن آزاد، اردشیر مهرداد، تقی روزبه، رضا جاسکی، شیرین کریمی، سایرا رفیعی، علیرضا عسگری، پژمان عبدالمحمدی، محمدامین عسکری، بهناز امانی، هانا آرنه، اما گلدمن، الکساندر برکمن، مایکل رابرتز، دانیل لابوتز، بوریس کاگاریستکی، هنری ژيرو، مائوریتزیو لاتزاراتو، کاترین مالابو، آندرو کولیر، یاشا لوین، مارک ایمس، میشل لووی، کریستین استاچ، بری گرویسمن، باب جسوپ، دینش وادیول، دایانا استوارتا، رایان گاندرسون

چرا در کشور شما هیچ آدمی نمی‌خندد؟

| نزار قبانی |

ترجمه از یدالله گودرزی



دوست صمیمی‌ام
که تراژدی و اندوه و غربت را
در چشمانت می‌خوانم
ما مردمی هستیم که شادی را نمی‌دانیم!
بچه‌های ما تاکنون رنگین‌کمان ندیده‌اند
اینجا کشوری است
که درهای خود را بسته است
و اندیشیدن و احساس را لغو کرده است!
کشوری که به کیبوتر شلیک می‌کند،
و به ابرها و ناقوس‌ها.
اینجا پرنده پروای پریدن ندارد
و شاعر
هراس از شعر خواندن!

اینجا کشوری است
که راهی برای پیمودن ندارد
حتی مگس از پریدن می‌ترسد
و شب شعری برگزار نمی‌شود!
اینجا کشوری است

که نیمی از آن سیاهچال است

نیمِ دیگر نگهبان!

مُردگان با همسرانِ یکدیگر

ازدواج کرده‌اند

و روشن نیست مردمانش کجا رفته‌اند!

گردشگرِ مو طلایی فرانسوی به من می‌گوید

کشورِ شما

زیباترین کشوری است که من دیده‌ام!

اینجا باران می‌خندد

گل‌ها می‌خندند

هلو و انار می‌خندد

بوته‌های یاسمن

از دیوارها آویزانند

پس چرا در کشورِ شما

هیچ آدمی نمی‌خندد؟

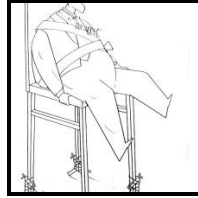
۱۷

جریان‌شناسی سیاسی در ایران امروز
سعید رهنما



۲۷

سراب وحدت بر سر ناخواسته‌ها
احمد سیف



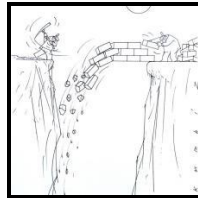
۴۱

ایرانی بودن یا نبودن؟
احمد سیف



۴۹

به کجا می‌رویم؟
احمد سیف



۵۵

**انترناسیونالیسم، ضدامپریالیسم و
خاستگاه اردوگاه‌گرایی**
دانیل لابتز / ترجمه‌ی هومن کاسبی



۷۷

پوتین در آخر خط
گفت‌وگو با بوریس کاگارلیستکی



۹۱

در میانه‌ی بدینی آخرالزمانی
گفت‌وگو با هنری ژيرو
ترجمه‌ی محمد محمدی



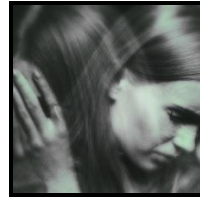
۱۰۳

دگرگونی تفاوت‌ها به مخالفت
گفت‌وگو با مائو.یتزیو لاتزاراتو
ترجمه‌ی ساسان صدقی‌نیا



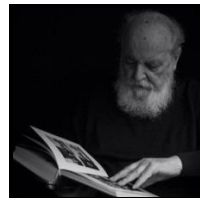
۱۲۱

ما همه بسیار مضطرب هستیم
مؤسسه‌ی آگاهی بی‌ثبات‌کاران
ترجمه‌ی هیمن رحیمی



۱۳۷

سایه‌ای که رفت
خسرو پارسا



آفریده‌های اردشیر: داستان بزرگ

۱۴۵

انسان

اردشیر مهرداد



تاریخ در قالب: نگاهی به آثار

۱۵۵

تاریخ‌نگاران شوروی درباره‌ی ایران

احمد سیف



انقلاب مشروطه‌ی ایران و تأثیر اندیشه‌ی

۱۷۱

سیاسی میرزا آقاخان کرمانی

پژمان عبدالمحمدی / ترجمه‌ی عرفان آقایی



والی مشروطه‌خواه

۱۸۹

شیرین کریمی

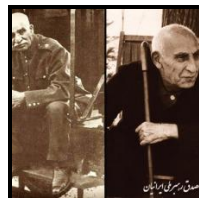


ناسیونالیسم بدون ملت

۲۱۵

کامران متین

ترجمه‌ی هیمن رحیمی



۲۷۹

زندانیانِ خاموش

علیرضا عسگری

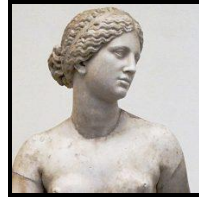


۳۳۹

معنای امر زنانه

کاترین مالابو

ترجمه‌ی نگین صنیعی



۳۵۳

جنسیت زنانه و تجربه‌ی عرفانی

محمدامین عسکری



۳۸۱

وصل و هجر به روایت «نسل من»

بهناز امانی



۳۹۱

نولیبرالیسم به عنوان پروژه‌ی طبقاتی

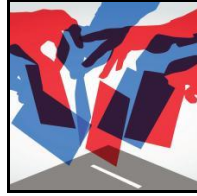
حسن آزاد



۴۲۷

نولیبرالیسم و دموکراسی

احمد سیف



۴۳۹

آزادی‌ها بدون لیبرالیسم

آندرو کولیر

ترجمه‌ی فرید صابری



۵۰۵

مکاتبات خصوصی فردریش هایک و

چارلز کک

یاشا لوین و مارک ایمس

ترجمه‌ی ماندانا افتخاری



۵۱۷

از دموکراسی در دولت نام کیفی چه

می‌ماند؟ / بازخوانی آرای کارل اشمیت

ترجمه و شرح: مهسا اسداله‌نژاد



۵۴۷

بحثی جدید در تئوری و عمل

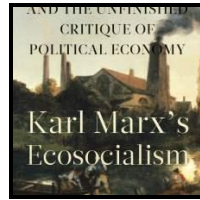
اکوسوسیالیسم مارکسیستی

میشل لووی / ترجمه‌ی محمدرضا جعفری



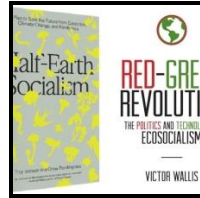
۵۵۳

مارکسی اکوسوسیالیست
گزینش و ترجمه: محمدرضا جعفری



۵۶۷

بررسی دو کتاب در زمینه
اکوسوسیالیسم
کریستین استاچ



۵۸۵

سوسیالیسم در قرن بیست و یکم
تقی روزبه



۶۱۷

سوسیالیسم بدون ماتریالیسم
رضا جاسکی



۶۶۳

ارزیابی توسعه‌ی اقتصادی سوسیالیستی
مایکل رابرتز
ترجمه‌ی رسول قنبری



۶۷۹

سقراط

هانا آرنٹ

ترجمه‌ی هستی رسولی و فاطمه آزمون

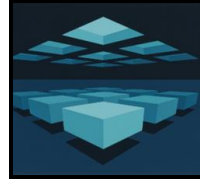


۷۱۱

دیالکتیک چیست؟ ملاحظاتی درباره‌ی

نقد پوپر

بری گرویسمن / ترجمه‌ی فرزاد فرهمند



۷۳۱

درباره‌ی سرمایه‌داری دانشگاهی

باب جسوپ

ترجمه‌ی حامد سعیدی



۷۴۵

آیا دولت اخلاقی دورکیمی پاسخی به

بحران‌های امروز است؟

سایرا رفیعی



۷۵۹

بلشویک‌ها به آفارشیت‌ها شلیک

می‌کنند

اما گلدمن و الکساندر برکمن

ترجمه‌ی سولماز اسکندری



۷۶۵

با نئین به سوی آزادی حیوانات

دانیل هسه از اتحاد برای مارکسیسم و

آزادی حیوانات



۷۷۳

همچون کسی که پوست خویش را به

بازار آورده است

دینش وادیول



۸۰۹

مناسبات انسان - حیوان در عصر

سرمایه

دایانا استوارتا / رایان گاندرسون





نقد اقتصاد سیاسی

۱۳۹۱-۱۴۰۲

کلیه حقوق محفوظ است

PECRITIQUE.COM



همکاران این شماره: سعید رهنما، خسرو پارسا، احمد سیف، کامران متین، حسن آزاد، اردشیر مهرداد، تقی روزبه، رضا جاسکی، شیرین کریمی، سایرا رفیعی، علیرضا عسگری، پژمان عبدالمحمدی، محمدامین عسگری، بهناز امانی، سولماز اسکندری، حامد سعیدی، فرزاد فرهمند، هستی رسولی، فاطمه آزمون، رسول قنبری، محمدرضا جعفری، ماندانا افتخاری، فرید صابری، مهسا اسداله‌نژاد، نگین صنیعی، عرفان آقایی، ساسان صدقی‌نیا، هومن کاسبی، محمد محمدی، هیمن رحیمی،

با آثاری ترجمه‌شده از: کامران متین، پژمان عبدالمحمدی، هانا آرنت، اما گلدمن، الکساندر برکمن، مایکل رابرتز، دانیل لاپوتز، بوریس کاگاریستکی، هنری ژيرو، مائوریتزیو لاتزاراتو، کاترین مالابو، آندرو کولیر، یاشا لوین، مارک ایمس، میشل لووی، کریستین استاچ، بری گرویسمن، باب جسوپ، دینش وادیول، دایانا استوارتا، رایان گاندرسون

خوانندگان فصلنامه می‌توانند دیدگاه‌ها و پیشنهادهای خود را با پست الکترونیک

critiquep@gmail.com با ما در میان بگذارند.

نقد اقتصاد سیاسی

فصلنامه نقد اقتصاد سیاسی، شماره بیست و سوم، تابستان ۱۴۰۱



با سقایی از:

خسرو پارسا، سعید زهنا، احمد سیف، کفران مبین، حسن آزاد، ارشیر مهران، نقی روزبه، رضا چاشکی، شیرین کریمی، ساپرا رفیعی، علیرضا عسگری، پژمان عبدالمجید، محمدحسین عسگری، بهادر لاهی، هفا آرنت، نانا گنمن، کتسهدار برکن، میکل ریگرتز، فیول لولاز، بورس کاکاریستی، هنری زیرو، ماکوریتزیو لئوزانو، کاترین مالو، آندرو کویپر، یسکا لئون، فرانک ایس، میشل لویی، کریستین استاج، بری گروسمن، باب چسوپ، دینش وانبول، دیانا استوارت، رایان گلدسون

طرح روی جلد: قتل عام در گره، پابلو پیکاسو، ۱۹۵۱

فصلنامه نقد اقتصاد سیاسی

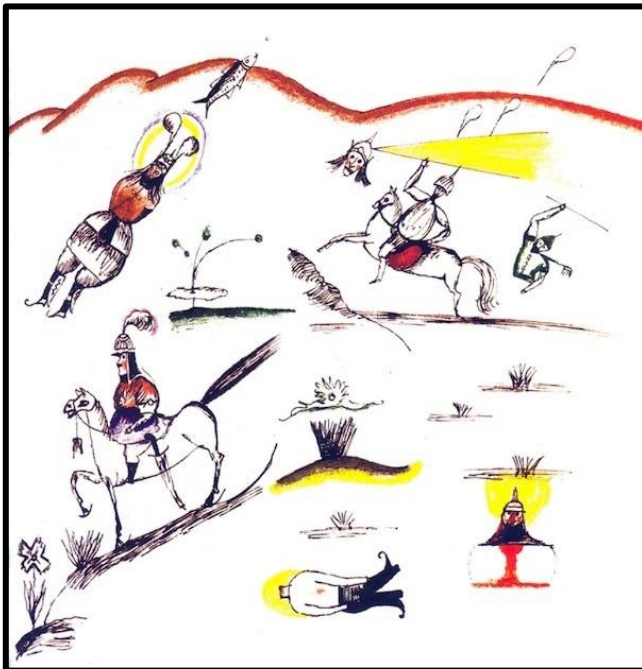
شماره بیست و سوم، تابستان ۱۴۰۱

PECRIQUE.COM

جریان‌شناسی سیاسی در ایران امروز

چشم‌اندازها و تنگناهای همکاری و اتحاد عمل

سعید ره‌نما



به دنبال شدت گرفتن بحران‌های چندگانه‌ی اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، زیست‌محیطی، مشروعیتی و روابط خارجی، مشاهده می‌کنیم که بخش‌هایی از اپوزیسیون به هیجان آمده و برای جایگزینی اعلام آمادگی می‌کنند. از جمله به دنبال قرائت عجلانه‌ی یک متن توسط ولیعهد سابق آقای رضا پهلوی، جنجال‌های فراوانی از سوی بخش‌های مختلف اپوزیسیون به پا شد. خانم مریم رجوی، همسر رهبر «غیب‌شده»ی مجاهدین خلق، هم با عجله ترتیب سفر چند نفر از رهبران شکست‌خورده‌ی حزب جمهوری‌خواه آمریکا را فراهم آورد که امیدوار است در انتخابات بعدی آمریکا به قدرت بازگردند و به مجاهدین کمک کنند.

در عکس‌العمل به این حرکت‌ها، بسیاری از افراد و جریان‌های سیاسی بر ضرورت وحدت عمل و همکاری و همزمان مقابله با رهبر تراشی تأکید کرده‌اند. آنچه که در تمامی این بحث‌ها نامشخص باقی مانده، تعریف و برخورد دقیق به «اپوزیسیون» است و این که کدام بخش از این مجموعه‌ی ناهمگون می‌توانند از پتانسیل همکاری با یکدیگر برخوردار باشند. من حدود ده سال پیش در یک نوشته^۱ و سخنرانی سعی کردم که پراکندگی تمام جریان‌های سیاسی آن دوره را در یک ماتریس چندبعدی نشان دهم. پس از گذشت این سال‌ها و افزوده شدن جریان‌های جدید به اپوزیسیون، کماکان باور دارم که این ماتریس به‌روزرسانی شده (ماتریس ۲) می‌تواند مبنای دقیق‌تری از بحث‌های پراکنده و انتزاعی در این زمینه باشد، که در بحث حاضر همراه با خلاصه‌ای از بحث‌های مقاله‌ی پیشین ارائه می‌شود.

در نوشته‌ی قبلی اشاره کرده بودم که یکی از محورهای قدرت حکومت، برکنار از دستگاه‌های قدرتمند اقتصادی، ایدئولوژیک، و سرکوب (که اکنون دو مورد نخست بسیار تضعیف شده) ترکیب و کیفیت ضعیف اپوزیسیونی است که در برابر آن قرار گرفته است. از آغاز نیز یکی از مهم‌ترین دلایل استقرار نظام سیاسی پساانقلابی، خطاهای نظری و سیاسی اپوزیسیون سکولار بود که با انواع توهم‌ها در خصوص مردمی بودن، ملی بودن، و «ضد امپریالیست» بودن حاکمیت مستقر، گام‌به‌گام عقب‌نشینی

۱. سعید رهنما، «اپوزیسیون ناتوان ایران» اخبار روز،

کرد و قدرت‌گیری انحصاری نظام حاکم را امکان‌پذیر ساخت. پیش از هر چیز باید بر این واقعیت تأکید کرد که هیچ یک از جریان‌های سیاسی ایران به‌تنهایی قادر به چالش کشیدن وضعیت حاکم نیستند، چنین چالشی نیاز به اپوزیسیونی قوی، همبسته، متشکل، با خواسته‌های مشخص دارد و در شرایط موجود اپوزیسیون ایران از چنین ویژگی‌هایی بی‌بهره است.

ابعاد چندگانه‌ی «اپوزیسیون» ایرانی

«اپوزیسیون» در معنای واقعی خود در کشورهای دموکراتیک نیروهایی هستند که در انتخابات و در پارلمان حضور دارند، رسانه‌های خود را دارند، و به‌طور علنی و آزادانه به نقد و مقابله با سیاست‌های دولت حاکم می‌پردازند. در کشورهای غیر دموکراتیک و دیکتاتوری، اپوزیسیون واقعی، یا در اصطلاح درست‌تر مخالفان یا در زندان‌اند، یا در تبعید و یا خانه‌نشین شده‌اند. البته همین رژیم‌ها گاه اجازه‌ی فعالیت به پاره‌ای مخالفین را در میان خودی‌ها می‌دهند، که در اصطلاح علوم سیاسی آن را اپوزیسیون «اهلی» یا «رام‌شده» می‌نامند. گاهی هم در شرایط خاصی مشاهده می‌شود بخشی از همین اپوزیسیون اهلی و خودی هم به اپوزیسیون واقعی می‌پیوندد.

طیف متنوع و وسیع اپوزیسیون امروز ایران را از زوایای مختلف می‌توان تقسیم‌بندی کرد. از زاویه‌ی **موضع سیاسی**: چپ و راست، از زاویه‌ی **ایدئولوژی**: مذهبی و سکولار، و از زاویه‌ی **تاکتیکی**: میانه‌رو و تندرو. البته هر کدام از این‌ها بُعدهای **طبقاتی**، **جنسی** و **سنی** نیز دارند. این همان زوایایی است که از دوران انقلاب وجود داشته است. اما در حال حاضر زوایای دیگری به آن‌ها اضافه شده، از جمله زاویه‌ی **جغرافیایی**: داخل و خارج از کشور، و از زاویه‌ی **زمانی**: قدیم و جدید. این زوایای مختلف در رابطه با یکدیگر مطرح‌اند و در واقع یک ماتریس چندبُعدی بسیار پیچیده را تشکیل می‌دهند. معمولاً برحسب موضوع تحلیل تنها بر یک بُعد تأکید می‌شود — مثلاً نیروهای فعال اپوزیسیون به‌عنوان چپ یا راست، یا مذهبی و غیرمذهبی، و یا تندرو و میانه‌رو تقسیم‌بندی می‌شوند. اما روش درست آن است که این ابعاد را، همان‌طور که در ماتریس ۲، «جریان‌های سیاسی ایران» نشان داده شده، در ارتباط با هم مورد تجزیه و تحلیل

قرار دهیم. با آن که مبنای اصلی تفکیک اپوزیسیون، چپ/راست و سکولار/مذهبی است، تفکیک داخل/خارج به خاطر شرایط کاملاً متفاوتی که اپوزیسیون ایرانی در آن قرار دارد، نیز بسیار مهم است. در این مقاله تأکید من بر اپوزیسیون خارج از کشور است.

ماتریس مورد بحث توزیع و پراکندگی جریانات سیاسی نظام و اپوزیسیون را حول چند محور چپ/راست، سکولار/مذهبی، و میانه‌رو/تندرو با درجات مختلف نشان می‌دهد. بُعد خارج/داخل به‌طور ضمنی در آن گنجانده شده است. در نمودار مربوطه موقعیت هر جریان در درون چهار گروه سکولار چپ (SL)، سکولار راست (SR)، مذهبی چپ (RL)، و مذهبی راست (RR)، در حد فاصل بین «مرکز» و انتها، یا حد فاصل بین صفر و یک، که بیانگر بی‌عملی/میانه‌روی/تندروی است، نشان داده شده است. هر یک از بخش‌های این ماتریس خود از طیف مرکبی تشکیل می‌شود که در نمودار ماتریس ۱ نشان داده شده و در ماتریس شماره ۲ نام و محل نسبی جریانات سیاسی طرح شده است. واضح است که تعیین محل جریانات مختلف در این نمودار، تقریبی و نسبی است و نمی‌تواند دقت ریاضی داشته باشد. می‌توان اسامی جریانات دیگر را اضافه و یا موقعیت آن‌ها را جابه‌جا کرد. بودن یا نبودن یک یا چند جریان و یا تغییر محل دقیق آنها در ماتریس، نتیجه‌گیری اصلی را که در زیر اشاره خواهد شد، تغییر نمی‌دهد. «راست» و «چپ» هم بر مبنای موضع اقتصادی و هم سیاسی و فرهنگی قابل تعریف است و در این جا عمدتاً مواضع سیاسی مد نظر قرار گرفته است.

اپوزیسیون خارج از کشور، علی‌رغم پاره‌ای تغییرات، در واقع همان اپوزیسیونی است که در سال‌های نخست پس از انقلاب شکل گرفت و شامل طیف وسیع جریانات چپ، لیبرال و سلطنت‌طلب و جریانات مذهبی از جمله مجاهدین خلق می‌شود که همگی شکست‌خوردگان انقلاب‌اند. بسیاری از این‌ها کمابیش همان ویژگی‌های آن دوران را از نظر فکری و تاکتیکی حفظ کرده و بار و بُنه‌ی آن دوران را با خود حمل می‌کنند. تفاوت عمده در سن است. یعنی ۲۰ و ۳۰ و ۴۰ ساله‌های آن‌زمان، ۶۰ و ۷۰ و ۸۰ ساله‌های امروزی‌اند. پاره‌ای از این جریانات و افراد، تلاش‌هایی را در جهت همکاری‌های فراگروهی و فراسازمانی کرده‌اند، اما اغلب فرقه‌گرایی و ناشکیبایی سنتی خود را ادامه می‌دهند.

در جوارِ اپوزیسیون داخل کشور و مخالفان سیاسی در جامعه‌ی مدنی، جنبش‌ها و حرکت‌های مبارزان صنفی از جمله کارگران، معلمان، رانندگان، نویسندگان و روشنفکران، وکلا، بازنشستگان، مال‌باختگان، زارعین، صدمه‌دیدگان و فعالان محیط زیست، و نیز عدالت‌جویان هویتی به‌ویژه زنان، اقلیت‌های جنسی، جوانان، و همچنین اقلیت‌های ملی و مذهبی را شاهدیم. با بحرانی‌تر شدن اوضاع و ناتوانی در پاسخ‌گویی به خواست‌های این مخالفین و معترضین، این جنبش‌های خودانگیخته هرچه بیشتر نقش سیاسی به خود گرفته و می‌گیرند. این حرکت‌ها انبوه و در عین حال پراکنده‌اند، رهبری هماهنگ و سازماندهی واحد ندارند، و با آن‌که این امر از یک نظر و در کوتاه‌مدت، نقطه‌ی قوت آن است، در بلندمدت بدون ایجاد رهبری و سازمان‌دهی متناسب نمی‌تواند کل جامعه‌ی مدنی را در مصافی جدی به‌طور مؤثر هدایت کند.

اپوزیسیون خارج از کشور پراکنده است، و برکنار از پاره‌ای روابط فردی و گروهی، رابطه‌ی ارگانیکِ جدی نیز با داخل ندارد. اگر اپوزیسیون داخل تحت سخت‌ترین شرایط قرار گرفته است و امکان سازماندهی محدودی دارد، اپوزیسیون خارج در کمال آزادی می‌تواند با ارتباط با اجزای خود سازماندهی کند، اما به‌جز مواردی محدود شاهد چنین حرکت‌هایی نیستیم. در بیش از چهار دهه زندگی در تبعید، گرایش کلی در میان اغلب سازمان‌های اپوزیسیون تفرقه‌ی بیشتر و انشعاب بوده است. البته، تلاش‌هایی نیز در جهت همگرایی و همکاری از سوی پاره‌ای جریان‌های سیاسی در خارج از کشور صورت گرفته، و جالب آنکه در فرایند همین همکاری‌ها با دیگر جریان‌ها، باز هم انشعاب‌هایی صورت گرفته است.

با گذشت زمان گروه‌ها و افرادی که مستقیم یا غیرمستقیم بخشی از حاکمیت بوده و به‌دلایل مختلف از آن جدا شده بودند نیز به صف اپوزیسیون پیوستند. پاره‌ای از آنها در نهادهای غرب به‌ویژه امریکا مشغول به فعالیت شدند، و پاره‌ای به‌طور مستقل و یا در رابطه با طیف‌های مختلف اپوزیسیون به فعالیت پرداختند. تحول عمده در میان برخی مصلحین مذهبی وجود معدودی از شخصیت‌هایی است که برخلاف اصلاح‌طلبان مذهبی وابسته به حاکمیت، آشکارا مدافع سکولاریسم‌اند و با همکاری با نیروهای سکولار چپ و لیبرال مسئله‌ای ندارند.

اپوزیسیون اثرگذار

روشن است که در هر نظام سیاسی ایجاد یک اپوزیسیون کارآمد و اثرگذار برای استقرار رژیمی سکولار، مبتنی بر دموکراسی، حقوق بشر و عدالت، به نزدیکی و همسویی نیروهای سیاسی حول یک سلسله خواست‌های مشخص و مرحله‌ای نیاز دارد. در شرایط امروز ایران هیچ جریان سیاسی وجود ندارد که به‌تنهایی بتواند چنین تحول سیاسی عمده‌ای را به وجود آورد، و تنها مجموعه‌ای از جریانات سیاسی می‌توانند شرایطی را به‌وجود آورند که با برقراری ارتباط نزدیک با جامعه‌ی مدنی ایران و جنبش‌ها و حرکت‌های سیاسی، و در ارتباط با خواسته‌های مشخص و ملموس آنها به چنین موفقیتی دست یابند. نیازی به تاکید نیست که اپوزیسیون داخل با توجه به تنگناهایی که با آن روبروست، شرایط کاملاً متفاوتی دارد.

اما سؤال اصلی این است که کدام جریانات سیاسی می‌توانند با هم همکاری کنند، و واضح است که نمی‌توان انتظار داشت که تمامی جریانات سیاسی در چنین جبهه یا اتحاد عملی شرکت داشته باشند. با نگاه به ساختار ماتریس شماره ۱، می‌توان دو دایره‌ی فرضی را متصور شد؛ یک دایره‌ی کوچک در «مرکز» و دایره‌ی بزرگ‌تری که «چهار گوشه‌ی نمودار» را از بقیه تفکیک می‌کند. در دایره‌ی کوچک نزدیک به «صفر»، حرکت چندانی صورت نمی‌گیرد. در این محدوده جریانات و افراد ناراضی بی‌عمل قرار دارند. رادیکال‌های منفرد و بی‌عملی نیز که در نقاط دیگر این مدل پراکنده‌اند و تعدادشان هم در خارج کم نیست، در همین مقوله می‌گنجند. در مقاطعی که جنبش جامعه‌ی مدنی در ایران خیزش‌هایی جدی داشته باشد، بسیاری از همین افراد نیز به حرکت درمی‌آیند.

اما افراد و جریاناتی که خارج از دایره‌ی بزرگ‌تر در چهار گوشه‌ی نمودار قرار می‌گیرند، نمی‌توانند در حرکت و سازماندهی یک جبهه‌ی فراگیر و مرحله‌ای نقشی داشته باشند. در منتهی‌الیه هر سه گوشه جریانات اپوزیسیون جریاناتی هستند که نظام سیاسی مورد نظر خود را بی‌آن‌که حاضر به همکاری با جریانات غیرخودی باشند، پی‌گیری می‌کنند. جریانات دیگر نیز حاضر به همکاری با آنها نیستند:

در منتهی‌الیه حوزه‌ی سکولار راست (SR)، سلطنت‌طلبان تندرو طرفدار استقرار نظام سلطنتی قرار دارند، و عامدانه با برداشت متوهمانه از شعار «رضاشاه روح‌ت شاد»

که گهگاه در تظاهرات مردم در ایران طرح می‌شود، مردم را هوادار بازگشت نظام شاهنشاهی قلمداد می‌کنند، و امیدوارند با کمک امریکا، قدرت سیاسی را به دست آورند. آقای رضا پهلوی با آن که گاه بر جمهوری‌خواهی خود تأکید کرده، با سخنرانی اخیر خود موضع نامشخصی را در این زمینه طرح کرده است.

در منتهی‌الیه حوزه‌ی چپ مذهبی (RL)، مجاهدین خلق هستند، که به شکل فرقه‌ای خواستار استقرار نوع دیگری از حکومت مذهبی‌اند، و آنها نیز آشکارا امیدوارند با کمک امریکا و متحدان منطقه‌ای آن به این هدف دست یابند.

در منتهی‌الیه حوزه‌ی سکولار چپ (SL)، جریان‌ات سنتی تندروی چپ، با برداشتها و تحلیل‌های متفاوت قرار دارند که امیدوارند از طریق یک انقلاب قهرآمیز توسط طبقه‌ی کارگر یک دولت سوسیالیستی و دیکتاتوری پرولتاریا برقرار شود. پاره‌ای گروه‌ها و افراد چپ که به خودگردانی طبقه‌ی کارگر بدون دولت باور دارند، نیز در همین مقوله می‌گنجند. بر خلاف دو جریان تندرو که در بالا اشاره شد (سکولار راست تندرو و چپ مذهبی تندرو) که نوعی هم‌بستگی درونی دارند و رهبر خود را هم تعیین کرده‌اند (یکی شاه و دیگری رهبر/رئیس جمهور)، جریان‌ات متعدد سکولار چپ تندرو، فاقد همبستگی هستند و امکان اتحاد و وحدت عمل بسیار محدودی دارند، و هر یک از آنها به‌رغم نداشتن پایه‌ی مردمی و کارگری ادعای رهبری جنبش را دارند. پاره‌ای از آنها گهگاه بیانیه‌های مشترکی با دیگر جریان‌ات چپ صادر می‌کنند، اما جای تعجب این‌جاست که این‌ها جریان‌اتی هستند که خود در درون دچار انشعاب شده و هر یک از بخش‌های منشعب شده نام سازمان اصلی را با تغییری یدک می‌کشد، و حاضر به همکاری با دیگر بخش‌ها جدانشان هم نیستند.

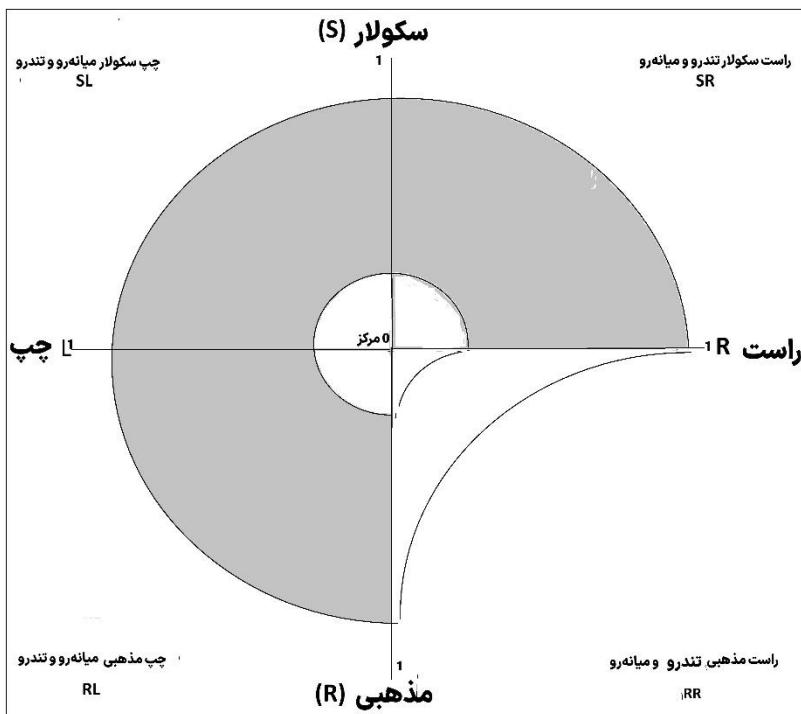
در منتهی‌الیه راست مذهبی (RR) نظام سیاسی قرار دارد که واضح است که خواهان حفظ وضع موجود و نابودی اپوزیسیون است. اپوزیسیون خودی نیز با وجود فاصله‌هایی با رژیم، در مخالفت با اپوزیسیون واقعی با آن هم‌جهت است. بخشی از اپوزیسیون خودی که فاصله‌ی بیشتری با آن دارد، در شرایط خاصی پتانسیل هر چند بسیار محدودی به نزدیک شدن به اپوزیسیون واقعی را می‌تواند داشته باشد.

در این میان، اگر امکانی جدی و عملی برای همکاری و وحدت عمل طیف‌های مختلف اپوزیسیون وجود داشته باشد، چنین امری تنها می‌تواند شامل پاره‌ای از آن دسته از جریاناتی شود که ما بین دو دایره‌ی فرضی کوچک و بزرگ قرار می‌گیرند. هر چند که همین احتمال هم در شرایط موجود محدود است، اما تنها پتانسیل چنین وحدت عملی است. این همکاری البته به هیچ‌وجه به معنی کنار گذاشتن تفاوت‌های سیاسی و ایدئولوژیک نمی‌تواند باشد. یعنی جریانات سیاسی با حفظ ایده‌آل‌های خود حول یک خواست مرحله‌ای مشخص، یعنی گذار به یک نظام دموکراتیک سکولار و عدالت‌خواه، به توافق می‌رسند. پلت‌فرم اصلی چنین جبهه‌ای محتوای ایدئولوژیک معین، اعم از لیبرالیسم، سوسیال‌دموکراسی، یا سوسیالیستی ندارد، و لیبرال‌دموکرات‌ها، لیبرال‌های مذهبی‌ها، سوسیال‌دموکرات‌ها، و سوسیالیست‌ها حول شعار استقرار یک نظام سکولار دموکراتیک عدالت‌خواه در آن همکاری می‌کنند. پس از استقرار چنین نظام دموکراتیکی است که هر یک از طرفداران این ایدئولوژی‌ها، و همچنین سایر جریانات سیاسی ایران که به نظام دموکراتیک باور دارند، برای جلب آرای مردم و پیشبرد سیاست‌های آرمانی خود با هم به رقابت می‌پردازند.

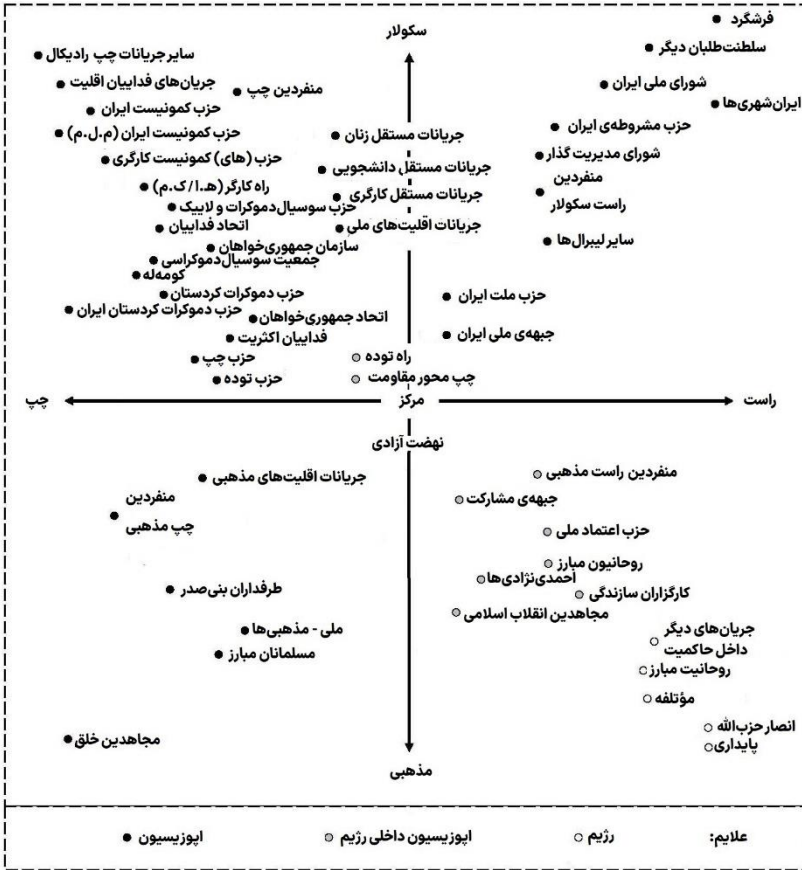
تردید نیست که ایجاد چنین جبهه‌ای کار ساده‌ای نیست و با موانع بسیار روبروست. سوءظن و بدبینی‌های تاریخی بین لیبرال و چپ، و مذهبی و سکولار ادامه دارد. به‌علاوه با آن‌که همه‌ی این جریانات از دموکراسی دم می‌زنند و بر ضرورت آن تأکید دارند، به‌خاطر نداشتن تجربه‌ی دموکراتیک فاقد رواداری نسبت به یکدیگرند. لیبرال‌های ما، اعم از سکولار و مذهبی، به همان اندازه‌ی چپ‌ها، اگر نه بیشتر، دچار سردرگمی نظری و سیاسی‌اند. اما سؤال این است که برکنار از آنها که منتظر کمک امریکا و متحدانش برای تغییر رژیم‌اند، یا جریاناتی که در انتظارند که رژیم خود را از درون اصلاح کند، یا آنها که در رؤیای یک انقلاب سریع به رهبری طبقه‌ی کارگرنند، آیا راه‌حل دیگری وجود دارد؟

فرایند ایجاد جبهه و ساختار آن از این بحث خارج است، اما نکته این‌جاست که شکل‌گیری یک جبهه‌ی متحد در خارج از کشور می‌تواند امکانات وسیع منابع انسانی، فکری و مالی میلیون‌ها ایرانی خارج از کشور را بسیج کند. این جبهه با کمک شخصیت‌های مورد اعتماد و معتبر ایرانی در غرب می‌تواند، به‌جای انواع رهبران خود

گمارده و چشم‌انتظار کمک دولت‌های خارجی، صدای مؤثری در نهادهای بین‌المللی باشد و با همکاری جریان‌های مترقی دیگر در این کشورها، هم‌زمان با پیگیری مطالبات دموکراتیک و عدالت‌جویانه، با توطئه‌های کشورهای امپریالیستی و جنگ‌افروزی و حمله‌ی نظامی به ایران مبارزه کند.



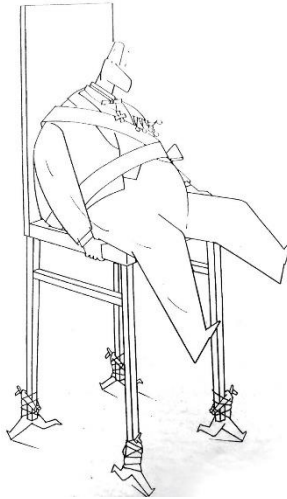
ماتریس یک - ساختار پراکندگی جریان‌های سیاسی ایران



ماتریس دو - پراکندگی جریان‌های سیاسی در ایران امروز

سراب وحدت بر سر ناخواسته‌ها

احمد سیف



طرح: کامبیز درم‌بخش

به حد انفجار رسیدن ناهنجاری‌های گوناگون در داخل ایران و رنج سال‌ها زیستن در پراکندگی برای ما ایرانی‌های دربه‌در از خانه و کاشانه شرایطی فراهم آورده است که شیفته‌ی وحدت‌ایم. و البته که این به خودی خود اشکالی ندارد و بسیار هم خوب است. و اما پیش از وحدت باید مبانی وحدت را شناخت و پس آن گاه برای رسیدن به وحدت کوشید.

با همه‌ی این سختی‌ها و مرارت‌ها و دربه‌دری‌ها دونوع «وحدت» است که نمی‌تواند حلال مشکلات ما باشد و نیست و بهتر است وقت و عمرمان را برای رسیدن به آن به هدر ندهیم.

یکی همان وحدتی که در انقلاب ۵۷ از آن سخن می‌گفتند. این وحدت در بهترین حالت، یعنی بدترین نوع دیکتاتوری و قلدرمآبی. مبنای وحدت در این جا نه منافع و دورنمای مشترک بل که توزیع قدرت در جامعه است. یعنی آن که «قدرت» دارد دیگران را به «وحدت» با خویش فرا می‌خواند و از بطن آن، همان می‌تراود که در اوست. یعنی یک‌سالاری در عرصه‌ی اندیشه. نمونه‌ی دست به نقد می‌خواهید به تجربه خود ما در ایران بنگرید.

دوم اما، وحدت برسر آن چه که نمی‌خواهیم، یعنی وحدت بر سر گذشته و حال به قیمت نادیده گرفتن آینده. در این جا هم، همان نمونه‌ی قبلی گویاست. گفتم وحدت برسر نخواستن‌ها، وحدت بر سر گذشته‌ی ما است و اما آحاد یک جامعه‌ی گرفتار، باید برای بهتر ساختن آینده وحدت کنند. و این جاست که پراکندگی سربر می‌زند. گفتن دارد اما که این وحدت اگر چه بر سر آینده است ولی باید ضرورتاً و به‌ناچار از گذشته‌مان آغاز شود، از حال بگذرد و به آینده برسد. ضرورت آغاز کردن از گذشته، منبعث از ماهیت وحدت بر سر خواستن‌ها است. با این حساب، نمونه‌وار می‌گویم چگونه می‌توان با نگرشی که انقلاب ایران را نتیجه‌ی توطئه‌ای می‌داند بر علیه سلطنت، به توافق رسید و بر سر چی؟ از سوی دیگر، با دیدگاهی که به جای نگرستن به خویش در آینده، همه‌ی داستان را به فریبکاری شخصی محدود می‌کند - بدون این که به این سؤال ساده جواب دهد که چه شد و چه پیش آمد که ۳۳ میلیون آدم فریب چنین کسی را خورده است؟ - چه توافقی می‌توان داشت؟ همین نمونه‌ی ایران، نمونه‌ی خوبی است. فعلاً کاری ندارم که هستند کسانی که امروزه طوری سخن می‌گویند که انگار از همان آغاز

همه چیز را می‌دانستند ولی واقعیت تلخ تاریخی‌مان این است که در مقطعی، بخش قابل‌ملاحظه‌ای از نیروهای اجتماعی و مردم ایران بر سر آن چه که نمی‌خواستند به «وحدت» رسیدند. هم چپ ایران خودکامگی شاه را بر نمی‌تابید و هم جناح مذهبی انقلاب. هم ملیون خودکامگی شاه را نمی‌خواستند و هم مجاهدین و خیلی‌های دیگر. «وحدتی» بر سر این نخواستن‌ها شکل گرفت و در میان حیرت همگان خودکامگی قدر قدرت شاه فروریخت. از داستان‌های جذابی که از مردم‌دوستی شاه گفته می‌شود می‌گذرم. راویان چنین داستان‌هایی کمی زیادی به بی‌حافظه‌گی ملی ما دل بسته‌اند. شاه سابق تا آخرین دقیقه‌ای که می‌توانست بدون کوچک‌ترین توجهی به خواسته‌های مردم با قدری تمام بر آن مملکت حکومت کرد و تنها زمانی «صدای انقلاب» را شنید که دیگر دیر شده بود. از خودکامگی حکومت به جز خرابه چیزی باقی نمانده بود. بررسی رابطه بین شیوهی حکومت شاه و شیوه‌ای که مردم برای تغییر آن در پیش گرفتند، از پیش‌فرض‌های لازم برای اجتناب از همان ندانم‌کاری‌ها است.

همین پیش‌فرض کار وحدت با پهلوی‌طلبان را غیرممکن می‌کند چون این حضرات، حاضرند همه را در این قضیه مقصر بدانند به‌غیر از حکومت خودکامه‌ای که محمدرضاشاه با منطق‌گریزی خاص خویش بر تارک آن بود. برخلاف تهمت‌های که شماری از پهلوی‌طلبان رسمی و خجالتی می‌زنند صحبت بر سر «خون» طلبیدن نیست. ولی اگر می‌خواهیم دوباره رفتار همان مصیبت‌ها نشویم، حقایق مربوط باید به گسترده‌ترین حالت روشن شود. چنین چیزی بدون انتقاد بی‌رحمانه و بی‌گذشت از هر آن چه که بود و تا مغز استخوان فاسد و عهد دقیانوسی بود، غیر ممکن است.

این نوع وحدت- یعنی وحدت بر سر نخواستن‌ها- به یک معنا تازه اول بدبختی ما بود. یعنی کسانی شاه را نمی‌خواستند چون دوست داشتند خودشان «شاه» شوند، اما چپ‌ها و ملیون و دیگران اگرچه در نخواستن شاه با رهبران مذهبی هم‌داستان بودند ولی چیز دیگری می‌خواستند. بخش عمده‌ای از بدبختی این بود که به‌واقع نمی‌دانستند چه می‌خواهند؟ در ذهن خویش به‌نادرستی به این نتیجه رسیده بودند که «هر چه بشود، وضع از این بدتر نمی‌شود»، یعنی با اختلافی نزدیک به ۴۵ سال، وضعیتی که شماری از مخالفان امروز اکنون به همان رسیده‌اند. کاری که اکنون می‌کنند این که به

جای سلطنت، در این مباحثات، حاکمیت کنونی را گذاشته‌اند و به همان صورت اندر ناخواستنی بودن این وضع - که در آن تردیدی نیست- داد سخن می‌دهند. آقای رضا پهلوی «جمهوری اسلامی» را نمی‌خواهد چون خودش می‌خواهد شاه باشد. اما دلایل دیگران متفاوت است. عبرت آموز این که هرکس هم که بگوید آزموده را دوباره آزمودن نادرست است، به این متهم می‌شود که حامی و هوادار وضع موجود است. دقیقاً به همان صورتی که ۴۵ سال پیش هم اگر کسی می‌گفت ای مردم! آیا می‌دانید چه می‌خواهید؟ همین اتهام را بر او می‌بستند. از شعارهایی که برای دموکراسی داده می‌شد در می‌گذرم. بیان اهداف همیشه بیان هدف است. یک جریان سیاسی و حتی می‌گویم اجتماعی باید برای رسیدن به آن اهداف برنامه داشته باشد که کسی نداشت و اکنون هم ندارد. اما بخش مهم‌تر این بود که به وحدت بر سر نخواستن‌ها دل بسته بودند. همان سرانجامی که اکنون نیز می‌خواهند چنین کنند.

در این تجربه‌ی اول، در واقعیت زندگی وحدت بر سر نخواستن‌ها بخش عمده‌ای از نیروهای ترقی‌خواه ما را به تباهی کشاند. لازم نیست ذکر مصیبت کنم، ولی بازار «اختراعات» رونق گرفت. در ذهن شماری از نیروهای سیاسی ما روحانیت به حکومت رسیده دوشاخه و چندشاخه شد. دستگاه‌های محیرالعقول اندازه‌گیری به کار افتاد و این حاکمیت چندشاخه شده، «ضدامپریالیست» هم شد. حتی امروز نیز همین دستگاه‌های اندازه‌گیری در جریان است. مدافعان سلطنت خودکامه در ایران بدون نقد گذشته‌ی شرم آور خود، هم «دموکرات» و «مدافع حقوق بشر» شده‌اند و هرکس نیز جز این بگوید، دارد برای «۲۸ مرداد» روضه وانی می‌کند و هنوز «خون» می‌طلبد! تو گویی که ما هنوز به این حداقل رشد سیاسی نرسیده‌ایم که دریافته باشیم که کار ما با افترا و پاپوش‌دوزی به سامان نمی‌رسد. می‌شود تاریخ را دوباره نویسی کرد ولی دهن کجی کردن به تاریخ روا نیست چون تاریخ، قاضی بی‌رحمی است. حتی اگر در کوتاه‌مدت تاریخی، بتوانیم گروه‌هایی را با خود همراه کنیم ولی به قول معروف، همگان را نمی‌شود برای همیشه فریب داد. دیر یا زود، رازها از پرده برون می‌افتد و هر که در او غش باشد، روسپاه خواهد شد. امروز نیز فقط کافی است با کسی در نخواستن وضع موجود به توافق برسیم - همچنان این که به جایش چه می‌خواهیم، قرار است در این مرحله مهم نباشد. باری جالب این که نه فقط بر سر نخواستن خودکامگی شاه وحدت

انجام گرفت، یعنی همین توافق فعلی بر سر نخواستن وضع موجود، بل که با دنیایی تقلب و دورویی بر سر نخواستن حضور امپریالیسم امریکا در ایران هم توافق به دست آمد. گروگان‌گیری سفارت امریکا اگر برای ایران مصیبت بزرگی بود برای دولت برآمده از انقلاب بهمن «خیر و برکت» داشت. هم چپ سطحی‌اندیش ما خلع سلاح ایدئولوژیک شد و هم میلیون «دوراندیش» ما کارش به بی‌آبرویی کشید. حاکمیت اما در این میان بارش را بست. «شراب» وحدت بر سر نخواستن‌ها هم چنان مستی آور بود.

از این جریان‌اندکی کم‌تر از ۴۵ سال می‌گذرد. ولی ما هنوز که هنوز است هم درباره‌ی خودمان گرفتار توهم هستیم و هم درباره‌ی مذهب حاکم بر جامعه و هم در پیوند با مقوله‌ی سلطنت‌طلبی در ایران. به همین خاطر است که کارمان به همین صورت فعلی‌اش زار است. بر سرآینده که وحدت نداریم، هیچ. با همان ذهنیت ماقبل بهمن ۵۷ و با همان دیدگاه است که دنیای دوروبرمان را ارزیابی می‌کنیم و دید می‌زنیم.

اما منظورم از این توهم چیست؟

با خودمان صادق باشیم. ما هنوز به عصر مدرنیته نرسیده‌ایم. و قصدم ادای روشن‌فکرانه درآوردن نیست. ما هنوز به «شایعات» به‌ویژه اگر مطابق خواسته‌های ما باشد طوری برخورد می‌کنیم که انگار «اطلاعات» دست‌اول و انکارناپذیرند. ما هنوز به اندازه‌ی کافی نگران روشن شدن حقیقت نیستیم و حقیقت در میان ما، بسیار آسیب‌پذیر و شکننده شده است. ما هنوز، فردیت خود و دیگران را به رسمیت نمی‌شناسیم و به همین دلیل است که برای خودمان نیز حق و حقوقی و به تبع آن، مسئولیتی در هیچ رویدادی قائل نیستیم. در این که در دنیا توطئه هست تردیدی نیست ولی آیا در دویست سال گذشته واقعه‌ای و یا تحولی در ایران اتفاق افتاده است که مای ایرانی، آن را نتیجه‌ی توطئه‌ی کسی ندانیم! چون نیک بنگری واقعیت این است که ما در ذهنیت خویش و در پیوند با آن چه بر سر ما آمده است خود را مفعول تاریخ می‌دانیم نه فاعل تاریخ. اگر برای خودمان ارزش و اعتباری قائل بودیم، از جمله باید می‌کوشیدیم نقش و مسئولیت‌های خود را در این رویدادها و حوادث مشخص کنیم و برای اجتناب از تکرار اشتباهات، درس‌های لازم را بیاموزیم. کاری که باید نه فقط درباره‌ی کودتای ۲۸ مرداد بکنیم بلکه حتی در پیوند با انقلاب بهمن ۵۷ و حتی

سال‌های بعد از آن. ولی چه کرده‌ایم و چه می‌کنیم! اگرچه «هنر نزد ایرانیان است و بس» ولی هر بلایی که به سر ما آمده نتیجه‌ی توطئه این یا آن بوده است! و این زیاده‌روی به جایی رسیده است که نمی‌توانیم حتی در مواردی که به‌راستی مصیبت ما نتیجه‌ی توطئه‌ی دیگران بوده است، نقش خودی و بیگانه را مشخص کنیم. مثال دست‌به‌نقدی که می‌توانم ارایه کنم این است که پهلوی‌طلبان گرامی، بدون ارایه‌ی سند و شاهد، اگرچه معتقدند انقلاب بهمن ۵۷ نتیجه‌ی «توطئه‌ی غرب» بر علیه سلطنت در ایران بوده است ولی، با وجود همه‌ی اسناد و مدارکی که منتشر شده است هم‌چنان از «قیام ملی» ۲۸ مرداد سخن می‌گویند و باتمسخر آن را عاشورا و سخن گفتن از آن را روضه‌خوانی می‌خوانند!! البته حاکمیت مگر از مخالفان خود چه کم دارد. ۴۵ سال است که با بگیروبیند و قتل و کشتار کوشیدند مملکت را کنترل کنند ولی روز و هفته‌ای نیست که «توطئه‌ی تازه‌ای را کشف نکنند! تأسف‌بار است ولی مای ایرانی مستقل از دیدگاه سیاسی، زندگی‌مان بدون باور عمیق و همه‌جانبه به توطئه نمی‌گذرد. چون در غیر این صورت باید با خودمان برخورد کنیم و ما به تجربه‌ی زندگی‌مان این‌کاره نیستیم. و این به گمان من، عمده‌ترین دلیل واپس‌ماندگی ما از زمان و زمانه است.

از دهه‌ی سوم قرن بیست‌ویکم، دوسالی می‌گذرد و در زمانه‌ای که با اینترنت و ماهواره مشخص می‌شود ما هنوز به این دست «اطلاعات» دل‌خوش می‌داریم و در ۴۵ سال گذشته براساس «تحلیل‌هایی» که براساس «همین اطلاعات» انجام دادیم هزار بار وضع حاکم را در «۶ ماه آینده» سرنگون کردیم! البته تا همین چندسال پیش، عامل دیگری نیز اضافه شده بود. آقای جورج بوش و بعد اوباما و ترامپ و نومحافظه‌کاران امریکائی در حالیکه شکنجه را قانونی کرده و به دموکراسی در جوامع غربی ضربات کاری وارد کرده بودند، قرار بود برای جوامع گرفتاری چون ما، «آزادی و دموکراسی» به ارمغان بیاورند! البته آقای تونی بلر نیز در این مأموریت تاریخی به همراه آقای بوش رکاب می‌زد. همان‌گونه که در عراق زده بود. این که در داخل انگلیس، سنت چندین صد ساله‌ی برائت شهروندان تا اثبات گناه را زیر پا گذاشته بودند و هرکس هم از این مسایل سخن بگوید، اگر «خشک‌مغز» نباشد، حتماً هوادار «تروریست‌ها» است! این هم از کیفیت بگومگوهای سیاسی ما!

با این مقدمات برگردیم بر سر حرف و سخن اصلی. پیش‌تر گفتیم وحدت ما باید بر سر خواستن‌ها باشد و نه نخواستن‌ها چرا که نخواستن‌ها برای سازندگی و آینده‌ی ما راه‌گشا نیست. ولی سازندگی بدون انتقاد بی‌رحمانه از گذشته و حال غیر ممکن است. این انتقاد بدون پذیرش تام و تمام فردیت و آزادی فردی و البته که مسئولیت‌پذیری ممکن نیست. لازمه‌ی این مهم نیز پذیرش مطلق این اصل بدیهی است که میزان اندازه‌گیری باور و اعتقاد به آزادی و آزاداندیشی، دامنه و عمق آزادی دگراندیشان در هر جامعه و هر فرهنگ است. در تمام طول و عرض تاریخ یک حکومت استبدادی نشانم بدهید که در آن همسان‌اندیشان با حکومت از حد‌اعلای آزادی برخوردار نباشند!

اما این انتقادها به‌خودی‌خود کفایت نمی‌کند. باید صداقت انتقاد از گذشته با عملکرد کنونی عناصر و نیروهای درگیر هم‌خوانی داشته باشد. در غیر این صورت گرهی از کار کسی گشوده نمی‌شود. این انتقاد از خود باید به گسترده‌ترین صورت ملی و همگانی شود چرا که فاجعه‌ی زندگی ما به همین صورت ملی و همگانی شده است. خودبرگزیدگان خیره‌سر و نادان را باید به حال خویش رها کرد که هم‌چنان در عوالم هیپروت سیر و گمان می‌کنند که همه چیز را از همان روز ازل می‌دانستند.

به‌عنوان مثال، عناصر و نیروهای پهلوی‌طلب که به‌غلط خود را «مشروطه‌خواه» می‌نامند نمی‌توانند بیش از این از وارسیدن نقش سلطنت در طول تاریخ و به‌ویژه در عصر پهلوی‌شانه‌خالی کنند. واقعیت تاریخی این است که ما در ایران هرگز حکومت مشروطه نداشتیم که کسی اکنون خواستار دوباره سازی آن باشد. پیش از مشروطه که استبداد مطلقه داشتیم و پس از آن نیز. حتی اعتقاد ایرانی‌ها به مطلقیت حکومت به حدی است که اکنون هم اگرچه انقلاب کرده‌ایم ولی هم‌چنان اندر فواید حکومت مطلقه هر روزه داستان‌سرایی می‌کنند. اگر به ناصرالدین شاه قاجار نمی‌توان ایراد گرفت که قانون‌شکنی کرده است ولی همین نکته را درباره‌ی شاهان پهلوی نمی‌توان گفت. استبداد ۳۷ ساله‌ی محمدرضا شاه از این دیدگاه حائز اهمیتی فراوان است. چراکه در این دوره گذشته از همه‌ی ستمگری‌ها بر علیه مردم ایران، توطئه‌ی خائنانه‌ی دربار - کاشانی - مکی و شماری دیگر از مرتجعین به همراهی و با مساعدت دلارهای امریکا و انگلیس بر علیه حکومت دکتر مصدق با تثبیت حکومت خودکامه‌ی شاه راه تکامل

سیاسی و فرهنگی ایران را مسدود کرد. برخلاف تبلیغات سراپا دروغ پهلوی پرستان، حتی فرصت‌های طلایی اقتصادی نیز از دست رفت و اقتصاد ایران، بیش‌تر و بسی عمیق‌تر از همیشه اقتصادی نفتی و بیمار باقی ماند. این که جانشین بلافصل آن حکومت در بسیاری از زمینه‌ها بسی بدتر عمل کرده است، دلیل قابل‌قبولی برای تیره‌ی آن حکومت خودکامه نیست. مبلغان فراموش‌کار حکومت پهلوی باید به گزارش‌هایی که از سوی «بازرسان شاهنشاهی» از عملکرد اقتصادی در آن «سال‌های رونق» در روزنامه‌های شدیداً تحت کنترل آن سال‌ها چاپ شد رجوع کنند تا اگر ریگی به کفش و ماری در آستین ندارند واقعیت اقتصادی ایران برایشان روشن شود. با این همه، به رسمیت نشناختن واقعیت‌های ایران در آن سالها و دعوت به «وحدت کلمه» چیزی به غیر از وحدت‌ستیزی در پوشش وحدت‌طلبی نیست. مگر به‌عنوان یک ملت در بند چند بار باید «وحدت کلمه» را تجربه کنیم!

در دوره‌ی سلطنت، یعنی پهلوی دوم، محدودیت‌های شورای نگهبان وجود نداشت. ولی گرازهای ساواک نمی‌گذاشتند انتخابات معنی‌داری در مملکت انجام بگیرد. شاه هم عملاً بر کشور ولایت مطلق داشت. اگر تفاوتی باشد این که شاه در قانون اساسی این قدرت نامحدود را نداشت ولی قانون اساسی کنونی این قدرت نامحدود را داده است. در آن موقع نیز، به گفته‌ی زنده‌یاد داریوش همایون در کتابی که سال‌ها پیش منتشر کرده بود، نزدیک به ۷۰ درصد از بودجه‌ی مملکت با تصمیم مستقیم شاه خرج می‌شود و مجلس و دولت ول معطل بودند. اکنون اگر مطبوعات را به‌طور فله‌ای تعطیل می‌کنند، آن موقع به دستور آقای هویدا چنین کرده بودند. الان وزارت‌خانه‌ی گل و گشادی برای «ارشاد» داریم آن موقع هم وزارت «فرهنگ و هنر» بود که همین عملکرد را داشت. محرملی‌خان‌های کنونی سیمای ظاهری‌شان متفاوت است ولی مثل همان قبلی‌ها که کراوات داشتند و مینی‌ژوپ می‌پوشیدند، وظیفه‌ی اصلی‌شان کنترل فکر و عقیده در مملکت است. برای من ایرانی چه فرقی می‌کند که کسانی که می‌خواهند همه‌ی زندگی مرا کنترل کنند، چه ظاهری داشته باشند. در یکی از سفرها به ایران از کسی شنیده بودم که در آن موقع، عرق را در رستوران می‌خوردیم و نماز را در خانه می‌خواندیم و اکنون، نماز را در خیابان می‌خوانیم و عرق را در پستوی خانه می‌خوریم. این است تلخی سرنوشت مای ایرانی!

با این همه، بدون نقد هر آن چه که هست و بود، چگونه امکان دارد آینده‌ای داشت که مثل گذشته و حال مان نباشد؟

هم‌وطنان مسلمان ما نیز باید به جد با این نگرش منحط که «یا با منی و یا دشمن دین و آیین من» وداع کنند و بپذیرند دین و آیین مقوله‌ای کاملاً شخصی و درونی است. برخلاف تبلیغات متولیان دین، برای یک دین هیچ تحولی مهلک‌تر از سیاست‌زدگی آن نیست. در این ۴۵ سال گذشته اگر دین‌ستیزان ایرانی میلیاردها دلار برای ضربه زدن به باورهای ایمانی مردم هزینه می‌کردند باز نمی‌توانستند به میزانی که مسئولان حکومت دینی در این مهم موفق شده‌اند، موفقیتی به دست بیاورند. به همان گونه که برای نهاد سلطنت نیز هیچ خصلتی زیان‌بارتر از قانون شکنی وجود ندارد. حتی اگر در کوتاه‌مدت تاریخی به نفع مستبدین تمام شود.

اگر پهلوی‌طلبان این حداقل را نیاموخته باشند که کارشان به راستی بسی زارتر از آن است که گمان می‌کنند.

پس عده‌ای در ایران سلطنت‌طلب‌اند. باشند. ولی توأم کردن سلطنت‌طلبی با پهلوی‌پرستی، آن‌هم با شانه‌خالی کردن از بار مسئولیت عظیم تاریخی حکومت خودکامه‌ی پهلوی و در پوشش بی‌قواره‌ی «مشروطه طلبی»، ترکیبی دل‌پسند نیست و نمی‌توان آن را جدی گرفت. اگر سلطنت‌طلبان می‌خواهند از سوی دیگران – البته منظورم مشاوران دولت امریکا نیست – جدی گرفته شوند باید نشان بدهند از گذشته‌ی این نهاد دانشی هم‌خوان با واقعیات تاریخی جامعه‌ی ما دارند، و نه مجعول‌نامه‌هایی که به نام تاریخ چه در گذشته و چه اکنون به‌خورد مردم داده می‌شود. آن‌چه برای آینده می‌خواهند متأثر از این درس آموزی‌ها، نهادی است شایسته‌ی حفظ و پاسداری در هزاره‌ی سوم. مصایب متعدد و بی‌شمار ما در عرصه‌های گوناگون نه با ظهور یعقوب لیث دیگری حل‌وفصل می‌شود و نه با پیدا شدن هزار رضاشاه دیگر. دیگران را نمی‌توان فریب داد، پس برای فریب خویش نکوشیم. اگر قرار است نهاد سلطنت مشروطه باشد، مختصات آن کدام است؟ دخیل بستن به قانون اساسی برآمده از انقلاب ناکام مشروطه، اگرچه حتی آن قوانین نیز هرگز در ایران اجرا نشدند – خبط خطرناکی است که برای ما در آستین یا «رضاشاهی» دیگر می‌تراشد یا شیخ فضل‌الله‌ای دیگر. هر دو را در میان

دریایی از خون و کثافت آزموده‌ایم. زمینه‌ی عقلی و دلیل قابل قبول ما برای آزمودن آزموده‌ها چیست؟ پس نقطه، برویم سر سطر.

این وارسیدن نقش خویش باید در پیوند با دیگر گروه‌ها و جریانات نیز اتفاق بیفتد. چون نکته‌ی مشترک عناصر و نیروهای سیاسی-اجتماعی ما مسئولیت‌گریزی ریشه‌دار و مزمن‌شان است در وارسیدن همین مقوله.

ملیون ما بدون این که حتی نیم‌نگاهی به خویش بیندازند هم‌چنان گناه شکست «نهضت» را یا به گردن «توده‌ای‌ها» می‌اندازند و یا به گردن دیگر عناصر و گروه‌های سیاسی. می‌خواهد بقایی باشد یا کاشانی و حتی در تجربه‌ی تازه‌ترشان، چریک‌های فدایی و ... مجاهدین. گروه‌ها و سازمان‌های چپ‌اندیش ما نیز هر چه گفته و کرده‌اند با همه‌ی کمبودها و ضعف‌ها هم‌چنان «وارسیدنی مشخص» بود از «وضعیت مشخص» و مولای درزش هم نمی‌رفت. منتقدین غیر چپ به کنار، منتقدین چپ نیز یا «عوامل بورژوازی» بودند و یا «حقوق‌بگیران» حکومت‌های خارجی. هم انتقاد از «فرم‌های» شاه در اوایل دهه‌ی ۴۰ درست بود و هم حمایت از آن. شورش ۱۵ خرداد هم ارتجاعی بود و هم در مقطعی دیگر ترقی طلبانه.

تردیدی نیست کارنامه‌ی هیچ کدام از این گروه‌ها و جریانات درخشان نیست. ولی تداوم این نگرش - گریز از دیدن خویش و نقش خویش - پرسش‌هایی را که برای برون‌رفت از بحران همه‌جانبه‌ی کنونی روی دست و دل ما مانده، پاسخ‌گو نیست. ما، یعنی مای ایرانی امروزه گرفتار یک برزخیم. نه می‌خواهیم به خودمان بنگریم و نه بدون آن می‌توانیم قدمی به پیش برداریم. نتیجه آن این است که بلا تکلیف مانده‌ایم. واقعیت تلخ و گزنده آن است که ما و فرهنگ ما دوباره و هزار باره شده‌ایم. در مقطعی ساده‌لوحانه گمان می‌کردیم که گرفتار مهاجرتی کوتاه شده‌ایم ولی این «مدت کوتاه» کش آمده است. بدبختانه ما هنوز انگار بیدار خوابیم. نسل دوم مهاجرین به جوانی می‌رسد و نسل اول مهاجرین هم پیر و بی‌رمق شده است. اگر چه برای پیشرفت و پیشبرد فرهنگ ایرانی‌مان در مهاجرت کم کوشیده‌ایم ولی حتی اکنون نیز این رشادت را نداریم که کم‌کاری خویش را بپذیریم تا شاید با پذیرش کاستی‌ها، راه برای رفع آن هموار شود. ما هم‌چنان درباره‌ی دست آوردهای فرهنگی خویش غلو می‌کنیم. اما طبیعتاً نسل دوم مهاجرین در وجوه عمده مختصات همان جوامعی را گرفته است که

در آن زندگی می‌کند. «فرهنگ ایرانی» اش ملغمه‌ای است که نه ایرانی است و نه فرنگی. و ما به خصوص نسل اول مهاجرین در این راستا خطاکاریم. به اعتقاد من، مهم‌ترین وظیفه‌ای که در مهاجرت داشتیم و در انجامش نیز موفق نشدیم این بود که در برابر فرهنگ بگیر و ببند حاکم بر ایران و بر ذهنیت شماری از ایرانیان در بیرون از ایران، فرهنگی بدیل عرضه نکردیم که علاوه بر آن که وجوه مثبت فرهنگ ایرانی‌مان را ارج نهد، جنبه‌های مثبت و کارساز فرهنگ غیرایرانی را، بسته به این که در کدام گوشه‌ی این جهان پناه جسته باشیم، نیز «ایرانی» کرده است. پرسش اساسی اما این است که در این زمینه‌ها چه کرده‌ایم؟

مهاجرت و تبعیدمان ۴۵ ساله شد ولی نه نشر داریم و نه ناشر و از آن بسی بدتر نه کتاب می‌خوانیم و نه نشریه. اگر بخشی از جمعیت داخل ایران سواد خواندن و نوشتن ندارند همین نکته را در خصوص ایرانیان مقیم بیرون از ایران و به‌ویژه نسل اول مهاجران نمی‌توان گفت. اغلب شهرهای بزرگ اروپا و امریکا میزبان چندین ده هزار ایرانی‌اند. ولی در همین شهرها و مادرشهرها نشریه و کتاب در ۱۰۰ نسخه به فروش نمی‌رود و روی دست نویسنده و ناشر می‌ماند. گرچه شماری از ایرانی‌ها مشکل مالی و اقتصادی دارند ولی به اعتقاد من، مشکل اصلی مشکلی فرهنگی است. یعنی می‌توان روزی یک عدد سیگار کم‌تر کشید و هفته‌ای یک بطر آبجو کم‌تر نوشید و به این ترتیب ماهی ۲ یا ۳ کتاب خرید. بدبختانه نه تمایلیش را داریم و نه هنوز نیازش را احساس می‌کنیم.^۱ به جای فرستنده‌ی تلویزیونی، چیزی داریم که اگر نمی‌داشتیم بهتر بود. یک مشت فحاش حرفه‌ای و لومپن‌های هنری و رانت‌خواران پسامدرن که نمی‌توانند در عرصه‌ی اطلاع‌رسانی به کسی مفید باشند. فرستنده‌های رادیویی، اگر باشند، طبالان توخالی نگرش‌های استبدادسالارند و تظاهرات «دموکراتیک‌شان» هم در بهترین حالت، پخش ترانه‌ها و موسیقی پنجاه سال پیش ایران است. نشریات ما نیز متأسفانه چنگی به دل

^۱ متأسفانه در ایران هم وضع به همین صورت است. برای یک مملکت ۸۵ میلیونی تیراژ کتاب در ۳۰۰ یا ۴۰۰ نسخه به‌واقع شرم‌آور است. البته دوستان گناه کتاب نخواندن ایرانی‌ها را به گردن سانسور در داخل می‌اندازند که اگرچه بی‌تأثیر نیست ولی اگر حتی علت اصلی باشد، آن‌گاه کتاب نخواندن دوستان مقیم خارج از ایران هم‌چنان به صورت یک معما باقی می‌ماند.

نمی‌زنند. اگر گرفتاری چاپ و توزیع نداشته باشند که اغلب دارند و به همین علت، بیشتر گاه‌نامه‌اند تا ابزاری برای مبادله‌ی مستمر و ادامه‌دار افکار و عقاید. بخش بزرگی از این نشریات در بهترین حالت نشریاتی تک‌بعدی‌اند (از نشریات تک‌یاخته‌ای سخن نمی‌گویم). اگرچه پای‌بندی به سیاست اصل محترم و مقدسی است ولی سیاست‌زدگی همیشه بد است و محل اندیشیدن درست و اغلب این نشریات به بدترین صورت سیاست‌زده‌اند تا سیاسی. برنامه و دورنما ندارند. از تبادل و تقابل ایده و اندیشه مثل جن از بسم الله می‌ترسند. اگرچه نشریات سازمانی به آن مفهوم سنتی نیستند (چون سازمانی نیست تا نشریه‌ای باشد) ولی اغلب، قبیله‌پرست و ایل‌باورند. همین جا بگویم که منظورم از آزادی و تبادل و تقابل ایده اصلاً این نیست که هر کس آزاد است هر چه دل تنگش می‌خواهد بگوید. این درک، درکی مخدوش از آزادی است که با همه‌ی تظاهر به آزادی از ذهنیت و نگرشی استبدادسالار ریشه می‌گیرد. آزادی بدون مسئولیت اجتماعی و اخلاقی، یعنی جوازی ارزان و مفت برای هرز رفتن قابلیت‌ها.

پس بیاییم از این مرگ‌خواب تاریخی‌مان بیدار شویم. مسئولیت‌های‌مان را بشناسیم و پس آن گاه به آزادی عمل کنیم. در برابر جماعتی که ما را از «تهاجم فرهنگی» می‌ترساند آگاهانه و مسئولانه مدافع «تداخل فرهنگی» باشیم. فرهنگ نه تهاجم می‌کند و نه تهاجم‌پذیر است. ولی واژگانی احساسات‌برانگیز چون «تهاجم» به‌واقع در نهایت امر ترفندی است برای تهاجم و تجاوز به ذهنیت و حق و حقوق مردم. نه همه چیز فرهنگ ایرانی‌مان خوب است و قابل دفاع و نه همه‌ی اجزای فرهنگ غیرخودی بد است و مضر. آن کس که با کلی‌گویی و سوءاستفاده از کم‌آگاهی دیگران «دروازه‌های» فرهنگی را می‌پاید برای ذهن در حال قفس‌سازی است. هوشیار باشیم و هوشیارتر. در مقابل هم‌وطنانی که در ایران زندگی می‌کنند از قبیله‌پرستی و ایل‌شیفتگی که در واقع اشکال کوچک‌شده‌ی همین نگرش است به‌جد دست برداریم. بپذیریم که کوچک‌ترین، ولی در عین حال عمده‌ترین، واحد اجتماعی فرد است نه گروه، طبقه و یا ملت. در نگرشی که فرد حق و حقوقی ندارد تردید نکنیم نه طبقه حق و حقوقی خواهد داشت و نه ملت. ضمن اعتقاد عملی به برابری، تفاوت‌ها را بپذیریم. در کنار مسئولیت اجتماعی و فرهنگی، قبول کنیم که فرد و فردیت و آزادی‌های کامل فردی

مستقل از جنس و نژاد و مذهب باید اساس آینده‌ی فرهنگی ما باشد. در هیچ کتاب آسمانی و زمینی آیه‌ای نیست که همگان می‌بایست در وارسیدن همه چیز اتفاق نظر داشته باشند. پس اگر اختلاف نظر داشتن طبیعی است توان شنیدن دیدگاه دگراندیشان از پیش‌مقدمات است تا از همان آغاز با بحران و تناقض در خویش و با خویش روبرو نشویم.

پس روی یک نکته حداقل به‌عنوان نقطه‌ی شروع توافق کنیم. برابریم، اگرچه متفاوت، و می‌خواهیم از قیدوبند به هر شکل و صورتی که درآید آزاد و رها باشیم.

اگر قرار است خسته‌جان از ستم‌های این دوران به ستم‌های شاه دل‌خوش کنیم تا در مرحله‌ی بعدی، دوباره زیر علم شیخ دیگری سینه بزنیم همان گونه که یک بار این کار را کرده‌ایم. می‌پرسم، چرا؟ مگر مریض‌ایم؟

اگر قرار است آینده‌مان بهتر از حال‌مان باشد، بدون نقد گذشته‌ای که به این چنین حالی فراوریده است، چگونه چنین چیزی امکان‌پذیر می‌شود؟ پس بر می‌گردیم به پرسش اول: آیا به وحدت نیازمندیم؟ بدون تردید.

آیا می‌توانیم فقط بر سر نخواستن‌ها وحدت کنیم؟ پاسخ من به این پرسش این است: هرگز چنین مباد.

این «وحدت» وحدت‌شکنی در پوشش وحدت‌طلبی است و اگر پی‌آمدش تداوم همین مصیبت نباشد، بدون تردید، دوباره آفرینی همین مصیبت ولی در پوششی دیگر است.

هرگز چنین مباد.

ژوئن ۲۰۲۲

ایرانی بودن یا نبودن؟

احمد سیف



بدون این که بخواهم خود را درگیر بحث‌های مربوط به «هویت ملی» بکنم می‌خواهم بگویم که با همه‌ی اختلاف‌نظرها و بگومگوها، چیزی داریم تحت عنوان «ایرانی بودن». ممکن است هرکس از آن تعبیری مشخص داشته باشد و تعبیر یکی با تعبیر دیگری با هم نخواند. ولی کار که بیخ پیدا می‌کند، رگ‌های گردن در دفاع از همین «ایرانی بودن» ماست که چون ماری خشمگین متورم می‌شود.

گرچه زبان یکی از تجلیات «هویت ملی» ماست ولی هویت ملی و ایرانی را تنها زبان فارسی دانستن، به گمان من فقط به کارسانی می‌آید که از تمایلات شووینستی خود باخبر نیستند. این جماعت به گمان من، یا نادان‌اند و یا فریب‌کار که از سویی، «هویت ملی» را با زبان فارسی برابر می‌دانند و از سوی دیگر دون کیشوت‌وار بر علیه شووینسیسم شمشیر می‌کشند. با این همه «ایرانی بودن» بسی بیشتر از به فارسی سخن گفتن و نوشتن است.

چندی است که «ایرانی بودن» مقوله‌ی بسیار جالبی شده است. در گذشته‌ای نه چندان دور، «ایرانی بودن» چنگی به دل نمی‌زد، چون استبداد سلطنتی بد بود و امروز به گمان این جماعت، وضع از گذشته بسی بدتر شده است، چون علاوه بر استبداد، دیگر آن تظاهرات شبه‌مدرنیستی هم وجود ندارد. مشکل اما این است که این دوستان از تضاد و تناقض ظریفی که در گفتار و کردار خویش دارند، ظاهراً بی‌خبرند.

این درست که در تاریخ درازدامن ایران، استبداد همیشه بر جامعه حاکم بوده است، ولی استبدادسالاری حاکم بر جامعه را با خود جامعه یک‌سان گرفتن نه درست است و نه منصفانه. با خودمان صادق باشیم: آیا تا به حال خود نگفته و یا با گوش‌های خودمان شنیده‌ایم (به خصوص در میان ایرانیان مقیم خارج از کشور و حتی در میان ایرانیان ساکن ایران که خود را به هر آب و آتشی می‌زنند تا از ایران خارج بشوند) که «ایران که جای زندگی کردن نیست»، یا «ایران گرفتار بحران ارزشی شده است»، «در ایران همه می‌دزدند»، «در ایران همه دروغ می‌گویند» و از این قبیل.

نتیجه این می‌شود که بسیاری از ما در ذهن خود از ایران، این سرزمین دوست‌داشتنی و زیبا جهنمی ساخته‌ایم که در آن خشک و تر با هم خواهند سوخت. و چون در وجدان ناخودآگاهمان متقاعد نشده‌ایم، و البته که این امر طبیعی است، نتیجه این شده است که به جای مبارزه با هر آنچه که نفرت‌انگیز است (یعنی با مدافعان

علنی و خجالتی استبداد در ایران) از ایران به‌طور کلی ابراز تنفر می‌کنیم. نتیجه این که اگر قبیله‌ی خاصی داشته باشیم که خب، تا آن‌جا که هم‌عقیده‌گی ادامه می‌یابد، به سر یکدیگر قسم هم می‌خوریم ولی از محدوده‌ی قبیله که خارج می‌شویم بدمان نمی‌آید که سر به تن کسی نباشد. این نگرش هم نه تازه است و نه ابهامی دارد. قرن‌هاست که جهان را خيروشری دیده‌ایم که نام دیگرش، شاید سفید و سیاه دیدن باشد. مثال می‌زنم: شما چند ایرانی می‌شناسید که با مواضع سیاسی متفاوت با یکدیگر دوستی داشته باشند؟ چند ایرانی می‌شناسید که به محض بروز اختلاف عقیده به یکدیگر فحش‌های چارواداری ندهند! ممکن است این رفتار ما بازتاب سلطه‌ی درازدامن استبداد بر ایران باشد ولی در آن صورت علت وجودی چنان استبداد ریشه‌داری ماستمالی می‌شود. اجازه بدهید با ذکر نمونه‌ای بحثم را ادامه بدهم.

تردیدی نیست که ایران امروز مثل اغلب جوامع بشری گرفتار بحران همه‌جانبه است. اقتصادش به خرابی فرهنگش و فرهنگش به شکنندگی نظم و نظام اجتماعی آن شده است. کم نیستند کسانی که از میان انبوه ایرانی‌های خارج‌نشین که امیدوارند در آینده، وقتی که اوضاع بهبود پیدا بکند (حالا چگونه؟ البته روشن نمی‌شود) به ایران برگردند.

تا اینجایش حرفی نیست خیلی هم خوب است. پرسش اما این است که برای رسیدن به آنچه که مطلوب است چه کرده‌ایم و چه می‌کنیم؟ در این‌جا با جماعتی که «آزادی» و «استقلال» ایران را از بمب‌افکن‌های امریکایی و مأموران مخفی و علنی سازمان سیا‌گدایی می‌کنند و منتظرند تا دری به تخته‌ای بخورد و به همت سربازان امریکایی در گورستان ویرانه‌ای که برجا خواهد ماند، به قدرت برسند کار ندارم. این جماعت در بهترین حالت تنها قابل‌ترحم‌اند. دعوای این جماعت از قماش دعوای من و میلیون‌ها ایرانی دیگری که در ایران و بیرون از ایران خانه‌به‌دوش و دربدریم، نیست. ما آزادی و برابری می‌خواهیم و این جماعت تشنه‌ی امتیاز و قدرت‌اند.

باری اجازه بدهید این جماعت ایران‌ستیز بی‌وطن و قدرت‌طلب را به حال خودشان واگذاریم و برگردیم سر حرف‌های خودمان.

از هر زاویه‌ای که به ایران کنونی بنگرید، اقتصادش خراب است. ولی با این همه ایرانی اقتصاددانی که در اروپا و امریکا پراکنده‌اند، چند نفر را می‌شناسید که برای شناخت بهتر از دامنه‌ی بحران و راه‌های احتمالی برون‌رفت از آن پژوهش کند؟ چند تا را می‌شناسید که برای حال و آینده‌ی اقتصادی ایران خطوط کلی برنامه‌ای را در ذهن داشته باشد و یا در جهت رسیدن به آن کار بکند؟ این که اوضاع اقتصادی ایران باید بهتر باشد که صرفاً بیان خواسته و آمال آدم است نه سیاست و یا برنامه‌ای برای رسیدن به آن. اختلاف دیدگاه‌های سیاسی به جای خود محفوظ، با اقتصاد مقروض و بی‌بنیه‌اش چه باید کرد؟

- برنامه‌تان برای نفت چیست؟
- برای کشاورزی ایران چه برنامه‌ای دارید؟
- صنایع مونتاژ را چه باید کرد؟
- باید مشوق سرمایه‌گذاری خارجی شد یا باید جلوی آن را گرفت؟
- مناطق آزاد تجاری مفیدند یا مضر؟
- برنامه‌های نیم‌بند و تمام‌بند خصوصی‌سازی را چه باید کرد؟
- آیا به یک نظام رفاه اجتماعی نیازمندیم، یا این که پیران و معلولان، بیکاران و فقرا را باید به امان خدا رها کنیم؟ اگر به یک نظام رفاه اجتماعی نیازمندیم، این نظام از چه منبع یا منابعی باید تأمین مالی شود؟ معترضه بگوییم که نمی‌شود هم به هزار و یک حیل از پرداخت مالیات در رفت، هم از دولت - هر دولتی می‌خواهد باشد- دو قورت و نیم هم طلبکار بود!
- استراتژی اقتصادی‌تان چیست؟
- آیا باید درون‌نگر بود و بعد، وقتی امکان‌پذیر شد، درهای اقتصادی مملکت را باز کرد؟ یا از همان ابتدا باید برون‌نگری کرد؟
- امکانات بالقوه‌ی اقتصادی ایران چیست؟
- ۵۰ درصد جمعیت ایران پایین ۳۳ سال سن دارند. برای این خیل عظیم جوانان چه برنامه‌ای دارید؟

- آیا استراتژی جانشینی واردات برای ایران مناسب است یا باید در راستای بهره گرفتن از مزیت‌های احتمالی‌اش برای یک استراتژی صادرات‌گرا کوشید؟ اگر قرار است ابتدا به اقتصاد داخلی سامان بدهیم، چگونه و اگر می‌خواهیم با صادرات بیشتر خودی در جهان نشان بدهیم، با پرداختن به کدام بخش؟ این که شیر نفت را بیشتر باز کنیم و یا مس خام و آهن خام بیشتر صادر کنیم که شق القمر نکرده‌ایم!
- در زمینه‌های فرهنگی برنامه‌تان چیست؟ برای مقابله با استبداد سخت‌جان و گسترده و برای گسترش دموکراسی چه باید کرد؟ شعار دادن که مسئله‌ای را حل نمی‌کند.
- ایران کشور کثیرالمله‌ایست. ساختار سیاسی ایران در خصوص اقوام و ملیت‌های مختلف چه باید باشد؟ مسئله‌ی زبان‌های مختلف و فرهنگ‌های متفاوت چه می‌شود؟

پیشاپیش این را هم بگویم که حرفم این نیست که ایرانی مقیم خارج می‌تواند و یا باید برای همه‌ی این پرسش‌ها پاسخ شایسته داشته باشد. ولی پرسش‌ام این است که در پیوند با کدام یک از این همه معضل به خود زحمت اندیشیدن داده و می‌دهیم و برای برداشتن باری هر چند ناچیز قدمی به جلو برمی‌داریم؟

یکی می‌گفت هر وقت ورزشکاران ایرانی در مسابقات بین‌المللی مدال می‌گیرند، عصبانی می‌شوم، چون «این پیروزی‌ها به حساب حکومت‌ها واریز می‌شود». از آن طرف، کم نیستند کسانی که به دوباره‌نویسی تاریخ رو کرده‌اند و می‌کوشند عنصر «ایرانی بودن» را در آنچه که می‌نویسند، کم‌رنگ کنند. اغراق می‌کنم اگر بگویم که این دو گروه، با همه‌ی اختلافات ظاهری همزاد یک‌دیگرند. ما نه حق داریم در پوشش مخالفت با حکومت از پیروزی‌های ایرانی‌ها در عرصه‌های بین‌المللی ناخشنود باشیم، و نه این که تاریخ درازدامن ما، به این صورتی است که عده‌ای سرگرم «بازسازی» آن هستند. به بسیاری دیگر، همین که می‌گویی در کنار هزار و یک ناهنجاری و کمبود، در ایران فلان کار مثبت شده است و یا می‌شود، بدون لحظه‌ای مکث، می‌خواهد نادرستی این

سخن را نشان بدهد و یا در آن رگه‌های توطئه‌ی حکومتی می‌بیند و یا می‌کوشد دست‌آورد موردنظر را بی‌ارزش کند. و من پرسش‌ام این است که چرا؟ از سوی دیگر، کم نیستند کسانی در داخل ایران که غیر از خود و قبیله‌ی خودشان، دیگران را نوکر و مزدور اجانب می‌خوانند. و هنوز انگار از خواب و خماری درنیامده‌اند که با همین کارها، چه تیشه‌ای به ریشه‌ی مملکت زدند و می‌زنند.

من برآنم که قدر شناختن دست‌آوردهای هنری، علمی ایرانی‌هایی که در ایران هستند، از پیش‌فرض‌های ضدیت جدی داشتن با همه‌ی چیزهایی است که نامطلوب است و زشت. لازم و کارساز نیست که آدم «زیادی انقلابی» باشد و یا فکر کند که هست و برای راضی نگه داشتن خود مجبور باشد و یا بشود که بر همه چیز خط بطلان بکشد. تردیدی نیست که در ایران هزارویک مشکل داریم. ولی با همه‌ی این مشکلات، ندیدن پیشرفت‌های ایران در عرصه‌های گوناگون، با ادعای حقیقت‌طلبی تناقض دارد. از آن گذشته، فراتر رفته و می‌گویم در زمینه‌های هنری و ادبی، با همه‌ی بی‌مهری‌هایی که نویسندگان و هنرمندان ساکن ایران با ایرانی‌های مقیم خارج از کشور می‌کنند، مقابله به مثل کردن با ایشان در دام بدخواهان افتادن است. چرا که این نادیده گرفتن‌ها و این نوع دهن‌کجی کردن‌ها تنها و تنها به نفع کسانی تمام می‌شود که درد ایران ندارند و دردشان، اگر دردی باشد، دردی صددرصد خصوصی و شخصی شده است. ایرانیانی که به هر دلیل ترک وطن کرده و در جهان پهناور پراکنده‌اند، در عرصه‌های علمی و دانشگاهی و حتی اقتصادی، اگر سرآمد دیگر اقلیت‌های قومی در این جوامع نباشند، که اغلب هستند، دست‌آوردهایی داشته‌اند که به‌راستی برای هر کسی که درد ایران دارد، غرورآفرین و افتخارآمیز است. چشم بستن بر روی واقعیات، اگر نشانه‌ی کوری باطن نباشد، بی‌گمان، واقعیت را تغییر نخواهد داد. از سوی دیگر، ایران امروز بیش از ۸۰ میلیون جمعیت دارد که اکثریت قریب به اتفاق کار و زندگی‌شان را می‌کنند و نه پیرو عمرواند ونه دنباله‌روی زید. و در روند همین زندگی‌شان است که هر روزه برای بقا و بهبود روزگار خویش درگیر مبارزه‌ای پایان‌ناپذیرند و آینده را می‌سازند. از منظری که من به دنیا می‌نگرم، حرفم این است که به این ۸۰ میلیون وفادار باشیم، حتی اگر شمار اندکی از این ۸۰ میلیون به ما بی‌مهری کنند.

این که نتیجه‌ی این نگرش متفاوت چه می‌شود؟ نمی‌دانم. ممکن است هیچ چیز پیش نیاید. ولی حرفم این است که باید بین این بلا تکلیفی هراس‌انگیز ایرانی بودن و ایرانی نبودن هم‌زمان انتخاب کرد. اگر به‌جد می‌خواهیم کماکان ایرانی باشیم که انبوهی کار روی دست‌های ما مانده است. و اگر هم نمی‌خواهیم ایرانی باشیم که آن‌هم در نهایت، مسئله‌ای نیست. حداقل کوشش کنیم در هر جامعه‌ای که هستیم عنصر و عضو مفیدی باشیم.

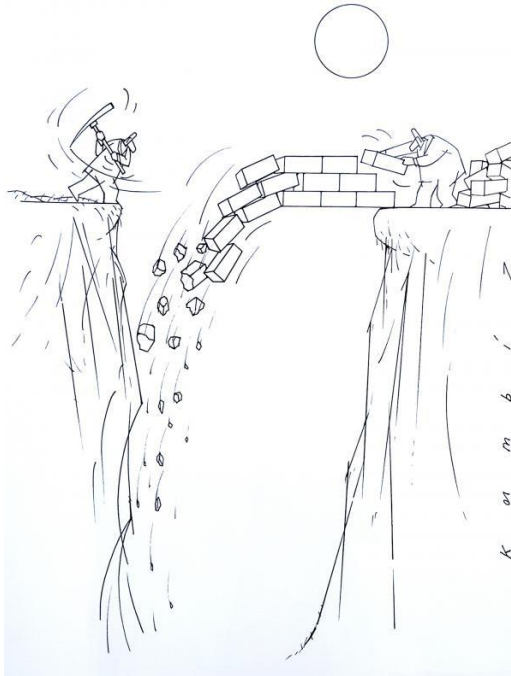
اما به کسانی در داخل ایران که شامه‌ی خوبی برای یافتن «مزدور» و «جاسوس» و «تهاجم فرهنگی» و «توطئه» و... دارند، ولی چشم خود را هم چنان بر واقعیت‌های زندگی بسته‌اند، باید گفت که اگر تجربه‌ای هم لازم بود، بیش از ۴۰ سال کافیتست. اگر درد ایران را ندارید، لاقلاً خودتان را دریابید.

با توجه به آن چه در کنار گوش‌مان در منطقه و در جهان می‌گذرد، مخاطراتی که ایران را تهدید می‌کند، جدی‌تر از آن است که به همان روال گذشته رفتار کنیم. اگر این مسایل را می‌دانیم ولی اهمیت نمی‌دهیم که پناه بر خدا، و اگر نمی‌دانیم و به همین خاطر به فکر چاره نیستیم، که باز پناه بر خدا!

شاید فردا خیلی دیر باشد!

به کجا می‌رویم؟

احمد سیف



طرح: کامبیز درم‌بخش

اگرچه در وهله‌ی اول به نظر باور نکردنی می‌آید ولی در کم‌تر از چهار دهه چهره‌ی اقتصادی جهان دگرگون شده است. عمده‌ترین رویداد این چهار دهه بی‌گمان سقوط و فروپاشی «سوسیالیسم روسی» بود که در میان هلهله و دست‌افشانی مدافعان نظام سرمایه‌سالاری با انهدام «دیوار برلین» تحقق یافت. البته مدت زمان زیادی از این هلهله و دست‌افشانی نگذشت که سرمایه‌سالاری نیز به دست‌انداز افتاد. اگرچه بخش عمده‌ای از زیان بخش خصوصی از کیسه‌ی عموم اجتماعی شد ولی حالا نوبت آن رسیده است تا این «عموم» بقیه‌ی «اقساط» را به صورت کاهش چشمگیر هزینه‌های دولتی در حوزه‌های بهداشت و آموزش کارسازی کنند. کمی پیش‌تر اما، شاهد بی‌اعتبار شدن دو دیدگاه دیگر هم بوده‌ایم که اگرچه بر زندگی بشر در نیمه‌ی دوم قرن بیستم تأثیرات پر دامنه‌ای داشته‌اند ولی به اندازه‌ی سقوط «سوسیالیسم روسی» توجهی بر نینگیخته و واری نشده‌اند. سال‌های پایانی دهه‌ی ۱۹۷۰ شاهد مرگ اقتصاد کینزی هم بود که برای چند دهه برای کشورهای سرمایه‌سالاری صنعتی خیر و برکت فراوان داشت. بهبود ادامه‌دار سطح زندگی، تورم مهارشده، اشتغال نزدیک به کامل از جمله دست‌آوردهای این دیدگاه برای این جوامع بود. تا بحران بزرگ مالی سال ۲۰۰۸ و مصیبت ناشی از همه‌جاگیری ویروس کرونا - تقریباً برای سی سال دست‌آوردهای اقتصاد کینزی از همه سو زیر ضرب قرار داشت. کار به جایی رسیده بود که در زمینه‌سازی برای حذف پرداخت‌های بیمه‌ی بیکاری، شماری از اقتصاددانان ادعا کردند که علت بیکاری، وجود این بیمه‌های بیکاری است. و بعد روایت‌های جذاب‌شان را درباره‌ی مخالفت با ذهنیت وابستگی پیش کشیدند و کسی هم نبود تا بپرسد - و اگر هم می‌بود، جوابی درخور نمی‌گرفت - آخر این چه نظام نکبتی است که آدمی که کار نمی‌کند، وضع‌اش از کسی که در هفته ۴۰ ساعت کار می‌کند بهتر است؟ اگر جز این باشد که باید پذیرفت این تعداد آدمیان مختلف‌العقیده باید دیوانه بوده باشند که وابستگی و زندگی توأم با فقر را به زندگی اندکی بهتر و غیر وابسته به نظام رفاهی ترجیح می‌دهند. البته هر کسی که در یک جامعه‌ی نمونه‌وار غربی زندگی می‌کند می‌داند که بیکاران و کسانی که به این پرداخت‌های رفاهی وابسته‌اند چگونه و با چه محدودیت‌هایی زندگی می‌کنند. آن چه قابل ذکر است این که گذشته از عقب‌گردهای ایدئولوژیک، در شرایط کنونی، پیاده کردن سیاست‌های اقتصادی کینزی نیز، عملاً ناممکن شده است. با تحولات پیش آمده،

دست‌وپال دولت‌ها در وضع و جمع‌آوری مالیات‌های مستقیم – به‌خصوص بر سود شرکت‌ها – بسته است. مالیات‌های غیر مستقیم نیز، در وجه عمده فقر‌آور است و به‌طور ذاتی مشوق نابرابری، در نتیجه، دولت‌ها مانده‌اند با هزینه‌هایی که روز‌به‌روز بیشتر می‌شود و زمینه‌های کسب درآمد که هرروزه بیشتر تحلیل می‌رود. یکی از پی‌آمدهای هراس‌آور این تحول تازه، گذشته از هزینه‌های انسانی‌اش، این است که دموکراسی در این جوامع دارد رفته‌رفته بی‌معنی می‌شود. منظورم این که اگر برای نمونه، در انگلیس دولت انتخاب شده‌ی حزبی نتواند در پیوند با مسایل اجتماعی برنامه‌ی خاص خود را داشته باشد و یا بودجه‌ی دولتی را براساس نگرش و دیدگاه‌های ویژه‌ی خود تنظیم کند، در آن صورت چه تفاوتی می‌کند که در انتخابات عمومی مردم به حزب کارگر رأی می‌دهند یا به محافظه‌کاران! پس همین جا اشاره کنم به رؤیا در بیداری شماری از نولیبرال‌های وطنی که گمان می‌کنند با خصوصی‌کردن گسترده در ایران و با باز کردن کشور به روی شرکت‌های فراملیتی، ایران به دموکراسی و انتخابات آزاد خواهد رسید. اگر بخواهیم خوش‌بین باشیم دلیل این حمایت از این برنامه‌ها، به‌واقع کج‌فهمی ریشه‌دارشان درباره‌ی ریشه‌های استبداد در ایران است. یعنی بسیاری از این دوستان، تنها عاملی که برای استبداد می‌شناسند «اقتصاد دولتی» است و اگر این فرضیه درست باشد که به گمان من نیست، در آن صورت در هم شکستن اقتصاد دولتی می‌تواند حرکت در مسیری باشد که احتمالاً به دموکراسی خواهد رسید. ولی اگر در نظر گرفته شود که استبداد در ایران علاوه بر علل اقتصادی، علل فرهنگی و سیاسی و حتی اجتماعی هم دارد در آن صورت، هیچ دلیل منطقی وجود ندارد که با درهم شکستن اقتصاد دولتی، جامعه‌ی ایران به دموکراسی و آزادی برسد. آن‌چه به‌عوض خواهیم داشت، گسترش نابرابری در توزیع درآمدها و ثروت است و با توجه به فقدان نظام‌های رفاهی، پی‌آمدش نیز در نهایت ظهور نظام‌هایی است که به شکل‌های گوناگون به واقع کاریکاتورهای نظام آپارتاید افریقای جنوبی خواهند بود که در آن‌ها تفکیک نه براساس رنگ پوست، که بر مبنای اندازه‌ی جیب است. هم‌اکنون در اغلب شهرهای عمده‌ی جهان شما شاهد رشد این مجموعه‌ها – به‌اصطلاح واحدهای دروازه‌دار- هستید که به‌واقع عکس‌العملی است به گسترش نابرابری درآمدها و ثروت و از جمله، رشد و گسترش

نامنی اجتماعی. طبیعی است که کسانی که دست‌شان به دهان‌شان می‌رسد و می‌توانند با نگهبان و داخل نرده‌های برقی و... زندگی کنند، اگرچه زندگی شان زندان را تداعی خواهد کرد ولی همان‌طور که یکی از ساکنان یکی از این واحدها در لندن در یک برنامه‌ی تلویزیونی می‌گفت، «حداقل در درون این نرده‌ها، آدم احساس امنیت می‌کند».

باری، از سوی دیگر، در سال‌های اولیه‌ی دهه‌ی ۱۹۸۰، آنچه که ذهنیت شمار بسیاری از اقتصاددانان و دولتمداران را در سه دهه قبل به خود مشغول داشته بود، «اقتصاد توسعه» نیز به مرگی نابهنگام گرفتار آمد. آنچه که مدتی بعد نام بی‌مسمای «تعدیل ساختاری» گرفت، اگرچه در ابتدا کوششی برای نجات قرض‌دهندگان بین‌المللی، بانک‌ها و مؤسسات مالی چندملیتی بود، ولی در تکامل «منطقی» خویش فرمان مرگ «اقتصاد توسعه» را نیز صادر کرد. قدرتمندان و نظریه‌پردازان اقتصادی انگار که خواب‌نما شده باشند به یک‌باره کشف کردند که کشورهای جهان مستقل از تاریخ، فرهنگ و حتی اقتصادشان مشکلات و مصایب مشابه دارند که درمان مشابهی می‌طلبد. اگر زیربنای عقیدتی این جماعت جز این باشد، دلیلی ندارد که سیاست‌های پیشنهادی‌شان به «جمهوری اسلامی ایران» همانی باشد که به جمهوری «سوسیالیستی» شوروی و یا به آرژانتین و غنا و ماداگاسکار ارایه می‌شود.

گفتنی است که آنچه که در آن سال‌های دور «اقتصاد توسعه» نامیده می‌شد، خود به‌واقع، چیزی بیش از کاریکاتوری از سیاست‌های اقتصادی کینزی نبود. اگر در کشورهای سرمایه‌سالاری صنعتی، دولت‌ها موقتی بودند و پاسخ‌گو و اگر شهروندان این جوامع نه فقط به حق و حقوق دموکراتیک خویش آگاه بودند، بلکه به درجات گوناگون از آن حقوق بهره‌مند نیز می‌شدند. ولی در جوامع توسعه‌نیافته، دولت‌های خود برگزیده، ابدمدت، حتی به پاسخ‌گو بودن در برابر شهروندان به تظاهر هم ادعایی نداشتند. انتخاباتی نبود و اگر هم بود تأثیری در اداره‌ی امور نداشت. و اگر به صاف، رهبری چون مصدق فقید به حکومت می‌رسید و برای بهبود اوضاع می‌کوشید، پاسداران نظام عهد دقیانوسی، دلقکان و معرکه‌گیران و فاحشگان سیاسی با راهنمایی و مساعدت غارت‌گران غیر بومی، «قیام ملی» سازمان می‌دادند تا در این جوامع هم‌چنان بر همان پاشنه‌ی قدیمی بچرخد. دولت ایران دوست مصدق به این ترتیب همان سرنوشتی را

یافت که دهه‌های بعد حکومت گولارت در برزیل و حکومت اربنز در گواتمالا، و دولت قانونی آئنده در شیلی،... پیدا کردند.

این تغییرات و تحولاتی که در چهار دهه‌ی گذشته چهره اقتصادی جهان را دگرگون کرد، بدون تبلیغ و ادعا نبوده است. گرچه پیروان عقیدتی خانم تاجر در بریتانیا و آقای ریگان در امریکا برای خویش در این «تحول ایدئولوژیک» سهمی عظیم قائلند و به آن افتخار می‌کنند، ولی واقعیت انکارناپذیر تاریخی این است که از منظر نگرش به مسائل و مشکلات اقتصادی، بشریت پایان قرن بیستم و دهه‌های آغازین هزاره‌ی سوم به همان جایگاهی رجعت کرده است که بیش از یک قرن پیش‌تر، در پایان قرن نوزدهم بود. آنچه امروز داریم چیزی غیر از دوباره آزمودن دیدگاهی نیست که بحران بزرگ ۱۹۲۹ را به دنبال داشت و به جنگ خانمان‌سوز جهانی دوم فراروید. به همین خاطر است که مرگ سیاست‌های اقتصادی کینزی اهمیتی تاریخی پیدا می‌کند. سخنی به گزاف نمی‌گوییم اگر ادعا کنیم که سرمایه‌سالاری چهار دهه‌ی اخیر به دست خویش یکی از قابل‌ترین و موثرترین و در عین حال هوشمندترین منجیان خویش را به خاک سپرده است و باز در این راستاست که بررسی اقتصاد جهان در شرایط فقدان این منجی بزرگ اهمیتی دو چندان می‌یابد.

به اشاره می‌گوئیم و می‌گذریم که رجعت به اقتصاد پیشاکینزی، کشورهای سرمایه‌سالاری را، به ویژه در اروپا، با مخاطرات پیشاکینزی [رشد فاشیسم] روبرو ساخته است.

اما، اوضاع در کشورهای توسعه‌نیافته به مراتب نگران‌کننده‌تر است. اگر در گذشته کاریکاتوری از اقتصاد مختلط کینزی بر این جوامع تحمیل شد، در سال‌های اخیر، بدون اینکه ساختار سیاسی در این جوامع تحول چشمگیری کرده باشد، خشونت گوه‌رین نظام سرمایه‌سالاری «بازار آزاد» در این جوامع «ملی» و سراسری شده است. در نگاه اول، حیرت‌آور است. ولی بازاری که به معنای سرمایه‌سالارانه وجود ندارد، قرار است حلال مشکلات اقتصادی این جوامع باشد. و نتیجه اما، در عمل این شده است که شمار اندکی بار خود را بسته‌اند و اکثریت قریب به اتفاق شهروندان نیز سرخورده از حال و ناامید از آینده، با تحریف گذشته غبطه‌ی گذشته‌ای را می‌خورند که اتفاقاً آتش دهن‌سوزی نبود. در هر دوره‌ای و در هر شرایطی، تحریف گذشته اولین و مهم‌ترین نشانه‌ی بحران در عرصه‌ی اندیشگی اجتماعی و

ترجمان استیصال و درماندگی در مناظر عقیدتی است. این دست بحران‌زدگان ناتوان از درک حال و بی‌جان و بی‌رمق برای برنامه‌ریزی برای پیشرفت و پیشروی دل را به وارسیدنی مخدوش از گذشته خوش می‌دارند.

با این همه، گفتنی است که قرار بود در کشورهای توسعه‌نیافته ساختار اقتصاد سرمایه‌سالاری بشود، ولی نظام «اقتصادی مافیایی» سر بر آورده است. نمونه می‌خواهید؟ به روسیه بنگرید. پاکستان هم نمونه‌ی مناسبی است.. آلبانی، کلمبیا... کستاریکا، غنا و... ممکن است سخن گفتن علیه طاعون نولیبرالیسم به گفته‌ی بعضی از نولیبرال‌های وطنی، «قدیمی» شده باشد، ولی چه باک! مشکلات و مصایب این جوامع نیز، با همه‌ی تحریف‌های نولیبرال‌ها، همچنان قدیمی‌اند!

انترناسیونالیسم، ضد امپریالیسم و خاستگاه اردوگاه گرای

دانیل لابتوز



ترجمه‌ی هومن کاسبی



این مقاله به بررسی ایده‌های افرادی می‌پردازد که از جناح چپ برآمده‌اند و خودشان را «ضدامپریالیست» مسطی‌نامند، اما مدافع حکومت‌های دیکتاتوری شده‌اند - که برخی از این حکومت‌ها خودشان را کمونیستی یا سوسیالیستی می‌خوانند - که به اقلیت‌های ملی ستم می‌ورزند، جنبش‌های دموکراسی‌خواه را سرکوب می‌کنند و مبارزات کارگران برای زندگی بهتر را درهم می‌شکنند. کسانی که از این حکومت‌های اقتدارگرا حمایت می‌کنند یا «تانکی» نامیده شده‌اند، کنایه از آن کمونیست‌هایی که از سرکوب انقلاب مجارستان در سال ۱۹۵۶ توسط اتحاد جماهیر شوروی حمایت کردند، یا «اردوگاه‌گرا»، با رجاع به این تصور که جهان اساساً به دو اردوگاه تقسیم شده است، یکی امپریالیست و دیگری ضدامپریالیست. آن‌ها همچنین و اخیراً «چپ‌های اقتدارگرا» خوانده شده‌اند، زیرا اگرچه ادعا می‌کنند در جناح چپ هستند، به حامیان رژیم‌های اقتدارگرا بدل گشته‌اند. این افراد اغلب با عنوان «ضدامپریالیست» از خودشان یاد می‌کنند، اگرچه اصطلاح «شبه-ضدامپریالیست» را ترجیح می‌دهم، زیرا این متفکران و سازمان‌ها در واقع مخالفت منسجمی با هرگونه امپریالیسم ندارند. باین‌همه، از اصطلاح «اردوگاه‌گرا» در اینجا استفاده کرده‌ام صرفاً به این دلیل که کوتاه‌تر و سهل‌تر است.

سعی خواهم کرد در اینجا توضیح دهم که چگونه «اردوگاه‌گرایی» به وجود آمد و چرا ما سوسیالیست‌ها باید آن را رد کنیم. ما سوسیالیست‌ها اومانیت هستیم. به مبارزه برای ارزش‌های اومانیتی، یعنی بهبود زندگی تمام انسان‌ها، اعتقاد داریم و از آن حمایت می‌کنیم. جهانی آزاد از ستم و استثمار می‌خواهیم، جهانی که در آن همه‌ی انسان‌ها بتوانند در مورد آینده‌ی خود حق اظهار نظر و رأی داشته باشند. ما حقوق مدنی و آزادی‌های مدنی - آزادی مذهب، اجتماعات، بیان و مطبوعات، آزادی از ستم نژادی و جنسیتی - را لازمه‌ی مبارزه برای سوسیالیسم و آفرینش جامعه‌ی سوسیالیستی راستین می‌دانیم.

خاستگاه انترناسیونالیسم و ضدامپریالیسم

انترناسیونالیسم نخستین بار در قرن نوزدهم در اروپا ظهور کرد، زیرا دموکرات‌ها (حامیان دموکراسی) و سوسیالیست‌ها (که می‌خواستند کاپیتالیسم را با نوعی از اقتصاد تعاونی جایگزین کنند) شروع به پشتیبانی از مبارزات یکدیگر برای این آرمان‌ها کردند. این انترناسیونالیسم ابتدا به شکل حمایت از حقوق مردم برای تعیین سرنوشت درآمد. به‌عنوان مثال، بسیاری از دموکرات‌ها و سوسیالیست‌ها، از جمله مارکس و انگلس، از حق لهستان - که در فواصل گوناگون از نقشه حذف و در پروس، اتریش یا روسیه ادغام می‌شد - برای حق تعیین سرنوشت و دولت مستقل حمایت کردند. به همین ترتیب، مارکس از حق استقلال ایرلند از امپراتوری بریتانیا حمایت کرد و از کارگران بریتانیایی خواست تا از استقلال ایرلند پشتیبانی کنند. مردم ستم‌دیده نیز از یکدیگر حمایت می‌کردند. در آمریکای لاتین، هائیتی که با شورش بردگان به استقلال از فرانسه دست‌یافته بود، به سیمون بولیوار در نبرد مشترک علیه امپریالیسم اروپا کمک کرد. انترناسیونالیسم به‌عنوان حمایت از مردمی آغاز شد که تحت ستم ملت یا امپراتوری دیگری بودند. ظهور انترناسیونالیسم دموکراتیک را می‌توان سرآغاز ضدامپریالیسم نیز دانست، هرچند که هنوز به آن نام خوانده نمی‌شد.

هنگامی که در سال ۱۸۴۸ انقلاب دموکراتیکی در سراسر اروپا رخ داد که در فرانسه با مبارزه برای سوسیالیسم همراه شد، دموکرات‌ها در همه جای قاره علیه استبداد و اقتدارگرایی شاه و امتیازات نجیب‌زادگان متحد شدند. دموکرات‌ها و سازمان‌های کوچک سوسیالیستی و کارگری همه از سرنگونی پادشاهان و مبارزه برای جمهوری حمایت کردند. مارکس و انگلس در «مانیفست کمونیست» که خطاب به آن جنبش انقلابی نوشته شده بود، اعلام کردند: «کارگران جهان متحد شوید!» آن‌ها باور داشتند که کارگران و ستم‌دیدگان می‌توانند از مرزهای ملی پا فراتر بگذارند و در مبارزات برای حق تعیین سرنوشت ملی و برای دموکراسی و سوسیالیسم دست‌به‌دست هم دهند.

دومین جلوه‌ی انترناسیونالیسم زمانی پدیدار شد که کارگران یک کشور هنگام مبارزه علیه کارفرمایان خود در پی حمایت کارگران کشورهای دیگر بودند. این جریان در دهه‌های ۱۸۵۰ و ۱۸۶۰ به‌عنوان مبارزه علیه اعتصاب‌شکنی و ممانعت از عبور

کارگران بریتانیا و اروپای غربی از مرزها و شکستن اعتصاب‌ها در کشورهای یکدیگر آغاز شد. این جنبش ضداعتصاب‌شکنی به کارزار برای همبستگی بین‌المللی کارگران تبدیل شد و به تأسیس اتحادیه‌ی بین‌المللی کارگران یا بین‌الملل اول ره برد که مارکس عضو شورای رهبری آن بود. مارکس کار بین‌الملل را در کشورهای مختلف، اعم از پادشاهی و جمهوری، هماهنگ می‌کرد و در زمان کمون پاریس ۱۸۷۱، همانند سال ۱۸۴۸، دوباره از نبرد برای سوسیالیسم در فرانسه حمایت کرد.

مارکس همچنین معتقد بود که چپ و طبقه‌ی کارگر می‌توانند و باید در قبال مسائل کشورهای دیگر موضع‌گیری کنند. او بسیاری از مطالبات بین‌الملل را برای بهبود شرایط کار در ملل مختلف اروپایی، صرف‌نظر از شکل حکومت آن‌ها، به رشته‌ی تحریر درآورد. طی جنگ داخلی ایالات‌متحده، مارکس بین‌الملل را هدایت کرد که از محاصره‌ی بنادر کنفدراسیون توسط ایالات‌متحده حمایت کند تا از حمل‌ونقل پنبه به کارخانه‌های نساجی انگلستان جلوگیری شود. او در نامه‌ی معروف خود به آبراهام لینکلن رئیس‌جمهور ایالات‌متحده استدلال کرد که طبقات کارگر اروپا درک می‌کنند که پیروزی برده‌داری معادل با پیروزی مالکیت و شکست کارگران به‌طور کلی خواهد بود و بنابراین طبقه‌ی کارگر اروپا به شکست برده‌داری علاقه‌مند است.

مارکس از ابتدا با امپریالیسم روسیه در اروپای شرقی و امپریالیسم بریتانیا در ایرلند مخالفت کرد. او ابتدا معتقد بود که گسترش کاپیتالیسم به آسیا، آفریقا و آمریکای لاتین مرفی است، زیرا شاید توسعه‌ی اقتصادهای کاپیتالیست مولدتری را ممکن کند که می‌تواند وفور لازم را برای استقرار سوسیالیسم بیافریند. اما مارکس بعداً به انتقاد از امپریالیسم اروپا پرداخت و با مبارزات مردم مستعمره همذات‌پنداری کرد.

همان‌طور که می‌توان دید، بین انترناسیونالیسم طبقه‌ی کارگر و ضدامپریالیسم در اروپا ارتباط قوی وجود داشت. مردم یک ملت در مبارزات خود برای کسب دستمزدهای بالاتر، زمین، حق رأی و نامزدی، صحبت کردن، نشریات، تجمع، اعتراض و دادخواست، و همچنین در مبارزات علیه استبداد یا سلطه‌ی خارجی، با افرادی در کشورهای دیگر هماهنگ می‌شدند. سوسیالیست‌ها این موارد را مبارزه‌ی واحد علیه پس‌مانده‌های فئودالیسم و سلطنت و نظام کاپیتالیستی هنوز در حال توسعه می‌دانستند.

محوریت دموکراسی

مبارزه علیه استبداد سلطنتی بین قرن‌های شانزدهم و نوزدهم از پیش به یک سلسله از انقلاب‌های جمهوری خواهانه در هلند (۱۵۵۶-۱۶۴۸)، انگلستان (۱۶۴۰) و فرانسه (۱۷۸۹) منجر شده بود، گرچه نمی‌توان جمهوری‌ها را دموکراتیک نامید زیرا عموماً حق رأی دادن محدود به مالکان و ثروتمندان بود. بین انقلاب فرانسه در سال ۱۷۸۹ و سقوط ناپلئون بناپارت از قدرت، ایده‌ی دموکراتیک برابری در پیش قانون به پدیده‌ای در سراسر اروپا تبدیل شد. حتی قبل از ظهور جنبش سوسیالیستی اروپا در اواسط قرن نوزدهم، چپ از پیش به‌مثابه جنبشی وجود داشت که برای آوردن دموکراسی، حق رأی (در ابتدا حق رأی برای مردان) و حقوق مدنی به جوامع تحت سلطه‌ی سلطنت‌ها یا جمهوری‌های بورژوازی می‌جنگید؛ جوامعی که دست کارگران را از پارلمان کوتاه می‌کردند. بنا به استدلال منتقدان، بدیل برای سلطنت و جمهوری‌های بورژوازی، آفرینش جمهوری‌های دموکراتیک بود که شهروندان حق انتخاب نمایندگان برای پارلمان را داشته باشند، حقی که ضرورتاً مستلزم حق وکالت برای احزاب و نامزدهای سیاسی همراه با حقوق مدنی بود: آزادی بیان، آزادی مطبوعات، آزادی تجمعات.

در انگلستان این مبارزه برای دموکراسی در دهه‌ی ۱۸۴۰ به شکل مبارزه‌ی جنبش چارتیستی برای حق رأی کارگران درآمد. مارکس و انگلس از مبارزه‌ی چارتیست‌ها برای دموکراسی حمایت کردند و مبارزه برای دموکراسی را آغاز مبارزه برای سوسیالیسم می‌دانستند. اگر کارگران حق رأی داشتند، به سوسیالیست‌ها و سیاست‌های سوسیالیستی رأی می‌دادند. نوشته‌های مارکس در باب کمون پاریس ۱۸۷۱ نیز به روشنی نشان داد که برای او دموکراسی محور مبارزه برای سوسیالیسم است.

در طول تاریخ سوسیالیسم مدرن، تا ظهور استالینیسم در دهه‌ی ۱۹۲۰، اکثریت قریب به اتفاق سوسیالیست‌های مدرن دموکراسی و سوسیالیسم را بخشی از یک مبارزه‌ی مشترک می‌دانستند و به این باور رسیدند که یکی بدون دیگری غیرممکن است. هیچ دموکراسی راستینی بدون سوسیالیسم و هیچ سوسیالیسمی بدون دموکراسی نمی‌توانست ممکن باشد.

امپریالیسم و مبارزه با آن

البته واژه‌ی امپریالیسم که از کلمه‌ی لاتین *imperium* به معنای «حکومت» برگرفته شده است، به حکومت روم که بر امپراتوری روم حکم می‌راند، اشاره داشت. امپراتوری‌های باستان - چین، یونان و روم، آرتک‌ها و اینکا- دارای چندین ویژگی مشترک بودند: فتح نظامی، تصرف قلمرو، انقیاد سیاسی، بهره‌کشی اقتصادی از مردمان تابع و همچنین سلطه‌ی فرهنگی بر آن تبعه. وقتی امپراتوری‌های جدید در دوران مدرن به وجود آمدند - روسیه، عثمانی، اسپانیا، پرتغال، فرانسه و انگلستان - طبیعی بود که خودشان و دیگران همان نام -امپراتوری- را بر آن‌ها بگذارند، زیرا در همان خصوصیات اشتراک داشتند. با ظهور کاپیتالیسم صنعتی در قرن نوزدهم، امپراتوری‌های اولیه‌ی ۱۵۰۰-۱۷۵۰ به قدرت‌های بزرگ کاپیتالیستی و امپریالیستی تبدیل شدند که در مبارزه برای تسلط بر جهان با یکدیگر رقابت می‌کردند. سپس قدرت‌های امپریالیست جدیدی نیز در اوایل قرن بیستم وارد صحنه شدند: آلمان، ژاپن و ایالات متحده.

درحالی‌که امپراتوری‌های مختلف در دوره‌های مختلف مسلط می‌شدند، با ظهور این امپراتوری‌های مدرن، منتقدان برای اشاره به مبارزه میان قدرت‌های گوناگون کاپیتالیستی که به دنبال تسلط بر جهان بودند، از مفهوم امپریالیسم استفاده کردند. زمانی که رزا لوکزامبورگ، نیکلای بوخارین و ولادیمیر لنین به امپریالیسم اشاره کردند، همین را در ذهن داشتند: نه یک قدرت بزرگ، بلکه نزاع میان قدرت‌های بزرگ. بر اساس نوشته‌های رودولف هیلفردینگ، لنین شاهد تمرکز کاپیتالیسم در دستان مالیه‌ی رده‌بالا و گرایش امپریالیسم برای کمک به افزایش عمر کاپیتالیسم از طریق صدور سرمایه بود که با گرایش بلندمدت «افزایش ترکیب ارگانیک سرمایه» (دخالتم بیشتر سرمایه نسبت به نیروی کار در تولید) و در نتیجه کاهش سود مقابله می‌کرد. به این طریق، مستعمرات به امپراتوری‌ها مجال زیستن بیشتری دادند.

سوسیالیست‌های انقلابی اوایل قرن بیستم دریافتند که انگلستان، فرانسه، آلمان، ژاپن و ایالات متحده (و همچنین سایر کشورها) قدرت‌های امپریالیستی هستند که همه برای سلطه بر سیاره‌ی زمین می‌جنگند. اگرچه انگلستان کشور غالب بود، اما پس از جنگ جهانی اول ایالات متحده شروع به پیشی گرفتن از آن در قدرت اقتصادی و نظامی کرد. با این حال، سوسیالیست‌های انقلابی دهه‌های ۱۹۱۰ و ۱۹۲۰ در آن زمان

به حمایت از آلمان یا ژاپن علیه ایالات متحده نمی‌اندیشیدند و همچنین نمی‌خواستند از انگلستان و فرانسه علیه آلمان پشتیبانی کنند.

جنگ جهانی دوم، استمرار آن نبرد امپریالیستی بود. اما ظهور فاشیسم در ایتالیا، نازیسم در آلمان و دولت نظامی ژاپن (نیروهای محور)، سوسیالیست‌های انقلابی، سوسیال‌دموکرات‌ها و کمونیست‌ها را به بازاندیشی در مسائل ائتلاف‌های بین‌المللی واداشت. استالین برای دفاع از طبقه‌ی کمونیست حکمروای رژیم خود و اتحاد جماهیر شوروی که بر آن حکم می‌راند، پیمانی را در سال ۱۹۳۹ با هیتلر امضا کرد، اما وقتی اتحاد جماهیر شوروی در ژوئن ۱۹۴۱ مورد حمله‌ی آلمان قرار گرفت، وارد ائتلاف با قدرت‌های متفقین شد: بریتانیای کبیر، فرانسه و ایالات‌متحده - آن‌ها همه قدرت‌های امپریالیستی بودند که به مبارزه‌ی آغازشده در جنگ جهانی اول برای کنترل جهان ادامه می‌دادند. سوسیال‌دموکرات‌ها نیز که در تلاش برای تبدیل‌شدن به مدیران دولت‌های کاپیتالیست بودند، از متفقین حمایت کردند. اما برخی از سوسیالیست‌های انقلابی با هر دو اردوگاه جنگی مخالفت ورزیدند و از جنبش‌های مقاومت اروپایی و همچنین شورش‌های استعماری حمایت کردند. ائتلاف استالین با متفقین به او این امکان را داد که پس از شکست نیروهای محور، در پایان جنگ جهانی دوم با وینستون چرچیل و فرانکلین روزولت بنشیند تا ملت‌های اروپا را به معنای واقعی کلمه تقسیم کنند. تقریباً بلافاصله پس از تقسیم غنائم، جنگ سرد به دنبال آمد: آفرینش دو اردوگاه - کاپیتالیستی و کمونیستی - و ظهور اردوگاه سوم بدیل کارگران و مردمان ستمدیده‌ی جهان.

خاستگاه «اردوگاه‌گرایی» در جنبش سوسیالیست

آنچه امروز «اردوگاه‌گرایی» می‌نامیم، ریشه در تاریخ انقلاب روسیه دارد. حزب بلشویک به رهبری ولادیمیر لنین، انقلابی را در اکتبر ۱۹۱۷ در روسیه رهبری نمود که قدرت را به سوویت‌ها، شورا‌های کارگران، سربازان و دهقانان، تحمیل کرد. روسیه‌ی شوروی (بعدهاً اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی یا USSR)، نخستین حکومت کارگری، حمایت میلیون‌ها کارگر را در سراسر جهان به دست آورد. بسیاری از کارگران

و چپ‌گراها اتحاد جماهیر شوروی را جایی می‌دانستند که کارگران قدرت را گرفته و در فرایند آفرینش سوسیالیسم بودند.

هم‌زمان، روسیه‌ی شوروی یک سلسله جنگ‌های داخلی، تهاجم بیش از ده‌ها قدرت خارجی، ویرانی عظیم کشاورزی و صنعت، و سپس انزوای اقتصادی و سیاسی را به دلیل شکست انقلاب‌ها در اروپا، به‌ویژه در آلمان، تجربه کرد؛ انقلابی که بلشویک‌ها روی آن حساب کرده بودند. در چنین شرایطی که بلشویک‌ها «کمونیسم جنگی» می‌نامیدند، در اوایل دهه‌ی ۱۹۲۰ قدرت کارگران تنزل یافت، زیرا شوراها از بین رفتند و اتحادیه‌های کارگری ضعیف شدند. در همان زمان، بلشویک‌ها که اکنون خودشان را حزب کمونیست می‌نامیدند، همه‌ی احزاب دیگر را غیرقانونی اعلام یا به شکل دیگری حذف کردند. رهبری حزب کمونیست همچنین جناح‌ها را برچید و به هرگونه دموکراسی درون دولت کمونیست پایان داد. روسیه‌ی شوروی به یک دولت تک‌حزبی تبدیل شد.

در چنین شرایطی بود که در اواسط دهه‌ی ۱۹۲۰، جوزف استالین یک ضدانقلاب را هدایت کرد و تا سال ۱۹۲۹ عملاً به قدرت دیکتاتوری دست یافت. در طول دهه‌ی بعد، او قدرت رژیم بوروکراتیک خود را تحکیم کرد، ده‌ها هزار بلشویک قدیمی را به قتل رساند و از طریق فرآیند کلکتیویزاسیون کشاورزی موجب مرگ پنج میلیون دهقان شد؛ درحالی‌که صنعتی‌سازی کشور شبیه تاریخی فشرده از کاپیتالیسم اولیه بود و به‌شدت از طبقه‌ی کارگر برای احداث نیروگاه‌های برق آبی و کارخانه‌ها بهره‌کشی می‌کرد.

حزب کمونیست در سال ۱۹۱۹ بین‌الملل سوم یا کمونیستی را برای هماهنگ کردن تلاش‌ها برای انقلاب‌های کارگری در سراسر جهان تأسیس کرده بود. بین‌الملل کمونیستی، به رهبری لنین و حزب کمونیست اتحاد شوروی، در بسیاری از احزاب کارگری و مبارزات آن‌ها در سراسر جهان مداخله کرد و کوشید که احزاب سوسیالیست سابق را در امتداد خطوط بلشویکی بازسازمان‌دهی کند و آن‌ها را به استقرار حکومت‌هایی به سبک شوروی ترغیب نماید. اگرچه انترناسیونالیسم روند غالب بود، اما زمانی که پای منافع روسیه‌ی شوروی به میان می‌آمد، مانند نمونه‌ی ترکیه، لنین و

کمونیست‌های روسی حاضر بودند برای حفظ ائتلاف استراتژیک با حکومت ترکیه، کمونیست‌های ترک را قربانی کنند.

زمانی که استالین نه‌تنها فرماندهی اتحاد جماهیر شوروی بلکه بین‌الملل کمونیستی را نیز به دست گرفت، همه‌چیز تابع منافع طبقه‌ی کمونیست حکمروای جدید و دفاع و گسترش اتحاد جماهیر شوروی شد. با این حال، انقلاب روسیه از احترام زیادی بهره‌مند بود و احزاب کمونیست در سراسر جهان به سازمان‌دهی کارگران برای دفاع از «میهن کارگران» ادامه دادند. هنگامی که استالین پیمان عدم تجاوز متقابل را در اوت ۱۹۳۹ با هیتلر امضا کرد، از جمله تقسیم لهستان و اشغال آن توسط نیروهای آلمانی و شوروی، اعضای حزب کمونیست در بسیاری از کشورها استعفا دادند، اما این احزاب در کنار اتحاد جماهیر شوروی ایستادند. به همین ترتیب، کمونیست‌ها از جنگ اتحاد جماهیر شوروی علیه فنلاند در نوامبر ۱۹۳۹ حمایت کردند. با این حال، با حمله‌ی هیتلر به اتحاد جماهیر شوروی در ژوئن ۱۹۴۱ و به دنبال آن حمله‌ی ژاپن به پرل هاربر، اتحاد جماهیر شوروی و قدرت‌های متفقین (بریتانیا، فرانسه و ایالات متحده) در ابتدا به شرکای ضمنی و به‌زودی متفقین واقعی تبدیل شدند.

با پایان جنگ، ارتش سرخ اتحاد جماهیر شوروی هم‌زمان کشورهای اروپای شرقی را از دست نازی‌ها «آزاد» کرد و آن‌ها را تحت انقیاد اتحاد جماهیر شوروی قرار داد؛ به طوری که نظام کمونیستی و امپراتوری شوروی به شدت گسترش یافتند. برای کمونیست‌ها و هم‌قطاران‌شان، نه‌تنها اتحاد جماهیر شوروی، بلکه دولت‌های اروپای شرقی نیز اکنون به «میهن کارگران» یا آنچه کمونیست‌ها و هم‌قطاران‌شان «اردوگاه سوسیالیستی» می‌نامیدند، تبدیل شدند. سپس چین، کره‌ی شمالی، ویتنام شمالی و کوبا نیز بین سال‌های ۱۹۴۹ تا ۱۹۵۹ جزئی از این اردوگاه شدند. کمونیست‌ها و هم‌قطاران‌شان، حتی اگر «جنايات استالین» را به رسمیت می‌شناختند، همه‌ی این‌ها را مساوی با گسترش سوسیالیسم می‌دانستند. آن‌ها از اردوگاه بزرگ کمونیستی علیه اردوگاه کاپیتالیستی حمایت کردند.

همان‌طور که می‌توان دید، از طریق فرایندی که در اواسط دهه‌ی ۱۹۲۰ آغاز شد، مفهوم همبستگی طبقه‌ی کارگر بین‌المللی با مفهوم وفاداری به اتحاد جماهیر شوروی

و سپس پایبندی به کل اردوگاه کمونیستی جایگزین شد. در سراسر جهان، حمایت کمونیست‌ها از اتحاد جماهیر شوروی به‌مثابه میهن کارگران نیز به‌منزله‌ی حمایت از اردوگاه ضدامپریالیستی تعبیر شد. جنگ سرد، اتحاد جماهیر شوروی و اردوگاه کمونیستی را در نگاه بسیاری از طرفداران و مخالفان به بدیل ضدکاپیتالیستی و ضدامپریالیستی کاپیتالیسم تبدیل کرد. اردوگاه‌گراهای کمونیست از اردوگاه خود دفاع کردند، حتی هنگامی که جنایات استالین به‌طور گسترده‌ای شناخته شد، حتی با اینکه میلیون‌ها نفر به گولاگ‌ها (اردوگاه‌های کار اجباری) فرستاده شده بودند، حتی اگر هیچ حقوق سیاسی یا دموکراتیکی در اتحاد جماهیر شوروی وجود نداشت، حتی اگر اتحاد جماهیر شوروی به یک قدرت امپریالیستی بزرگ در اروپا تبدیل شده بود. وفاداری به اردوگاه کمونیستی، تمام اعتراضات به اوضاع درون اتحاد جماهیر شوروی را در ذهن حامیان آن تحت‌الشعاع قرار داد. اینجا زایش نخستین اردوگاه‌گرایی بود.

این وفاداری به این معنا بود که وقتی انقلاب کارگری علیه کمونیسم در مجارستان در سال ۱۹۵۶، انقلاب دموکراتیک در چکسلواکی در سال ۱۹۶۸، یا شورش عظیم کارگری در لهستان در سال ۱۹۸۰ رخ داد، اردوگاه‌گرایان کمونیست از اتحاد جماهیر شوروی یا سایر دول کمونیست هنگامی که تانک‌های خود را برای سرکوب آن جنبش‌ها به خیابان آوردند، حمایت کردند. (اصطلاح «تانکی» از همین‌جا آمده است)

مائوئیسم و جهان‌سوم‌گرایی

با این حال، اردوگاه‌گرایی معاصر احتمالاً بیشتر مدیون مائوئیسم و جهان‌سوم‌گرایی است تا کمونیسم شوروی. جنبش کمونیستی پس از جنگ جهانی دوم شروع به فروپاشیدن کرد: یوگسلاوی در سال ۱۹۴۸ به دولت کمونیست مستقلی تبدیل شد، درحالی‌که مهم‌تر از آن، در اوایل دهه‌ی ۱۹۶۰، رقابت بین پکن و مسکو آغاز شد. کمونیسم دیگر یک جنبش جهانی متحد نبود. با ملل کمونیست رقیبی که به دنبال گسترش نفوذ و قدرت خود بودند، چندمحوری شد.

هم‌زمان، جنبشی برای پایان دادن به امپراتوری‌ها، استقلال مستعمرات و آزادی خلق‌هایشان درست پس از جنگ آغاز شد، با مقداری حمایت اولیه از سوی هر دو

ایالات‌متحده^۱ و اتحاد جماهیر شوروی^۲ که هرکدام مدعی بودند این جنبش ضدامپریالیست است و هر یک به دلایل خودش علاقه‌مند به سقوط امپراتوری‌های عظیم بریتانیا و فرانسه و سایر امپراتوری‌های اروپایی بود.^۳ با سست شدن چنگال سلطه‌ی امپراتوری‌ها، ده‌ها ملت جدید تأسیس شدند و صدها میلیون نفر به شهروندان کشورهای جدید تبدیل شدند، آزاد از حکمروایان خارجی. در آسیا، این تحول بسیار چشمگیر بود: فیلیپین در ژوئیه‌ی ۱۹۴۶ مستقل شد؛ هند در اوت ۱۹۴۷؛ اندونزی در اوت ۱۹۴۹؛ چین در سال ۱۹۴۹ به موقعیت نیمه-مستعمره‌ی خود پایان داد - بیش از نیمی از مردم جهان. بین سال‌های ۱۹۵۷ و ۱۹۹۰، تقریباً همه‌ی ملل استعماری آفریقا مستقل شدند (تعدادی قبلاً به استقلال اسمی دست‌یافته بودند). به‌طور مشابه در دریای کارائیب بین دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۸۰، ملل جزایر استعماری سابق بریتانیا مستقل شدند. تحول بنیادینی در تاریخ جهان به وقوع پیوست: جهان سوم ظهور کرد. جهان سوم یک امر واقع بود، اما به یک ایدئولوژی نیز تبدیل شد. اصطلاح و مفهوم «جهان سوم» که برای نخستین بار در فرانسه در سال ۱۹۵۲ به کتاب‌ها راه یافت، به آن مللی ارجاع می‌داد که رسماً بخشی از حوزه‌ی کاپیتالیستی یا کمونیستی نبودند، یعنی به دو سوم بشریت ساکن در آسیا، آفریقا یا آمریکای لاتین که استعمار یا نیمه-استعمار را تجربه کرده بودند و جمعیتشان را افراد رنگین‌پوستی تشکیل می‌دادند که اکثراً دهقان بودند. این تحولات در اجلاس باندونگ^۴ در سال ۱۹۵۵ تجلی یافت که ۲۹ ملت آسیایی و آفریقایی از جمله چین را گرد هم آورد و «امپریالیسم در همه‌ی مظاهر آن» را رد کرد؛ یعنی امپریالیسم هر دو کشورهای کاپیتالیست غربی و اتحاد جماهیر

^۱ برای مثال، ایالات‌متحده از اندونزی در مبارزه‌ی آن برای پایان دادن ابتدا به سلطه‌ی ژاپن و سپس هلند بر آن مستعمره حمایت کرد.

^۲ اتحاد جماهیر شوروی از جنبش استقلال ویتنام حمایت کرد.

^۳ هم ایالات‌متحده و هم اتحاد جماهیر شوروی از ایجاد دولت‌های مستقل سوریه و لبنان در سال ۱۹۴۴ پشتیبانی کردند؛ و ایالات‌متحده، اتحاد جماهیر شوروی و فرانسه همگی از ایجاد اسرائیل که برآمده از فلسطین تحت قیمومیت بریتانیا بود، حمایت کردند.

^۴ Bandung Conference

شوروی. آن ۲۹ کشور اصلی که کشورهایی از آمریکای لاتین و بعداً ده‌ها کشور دیگر به آن‌ها پیوستند، بعداً جنبش عدم تعهد^۵ را ایجاد کردند.

با این حال دقیقاً غیرمتعهد نبود، بلکه به سوی کمونیسم تمایل داشت. هر دو حکومت کمونیستی یوسیپ بروز تیتو^۶ در یوگسلاوی و فیدل کاسترو در کوبا نقشی در جنبش عدم تعهد ایفا کردند. در سال ۱۹۶۶، کوبا «اجلاس سه قاره»^۷ را متشکل از ۸۰ کشور در هاوانا برگزار کرد که بار دیگر تلاش کرد شکل سیاسی به جهان سوم دهد. با ابراز حمایت از ضدامپریالیسم و ضداستعمار، «سازمان همبستگی خلق‌های آفریقا، آسیا و آمریکای لاتین»^۸ تأسیس شد. سه قاره از امپریالیسم ایالات متحده انتقاد کرد، اما با توجه به این که کوبا در برابر محاصره‌ی ایالات متحده مقاومت می‌کرد و با اتحاد جماهیر شوروی همسو بود، هیچ اشاره‌ای به امپریالیسم شوروی نشد. بنابراین جهان سوم به تدریج سروشکل سیاسی به خود گرفت.

اگرچه ایالات متحده در ابتدا پشتیبان انحلال امپراتوری‌های قدیمی بود، اما با گسترش جنگ سرد، به دلایل سیاسی و اقتصادی اغلب از قدرت‌های اروپایی در تلاش برای حفظ کنترل مستعمرات آن‌ها (مانند ویتنام) یا بعداً برای اعمال کنترل نواستعماری بر ملل جدید و اسماً مستقل (مانند غنا و کنگو) حمایت می‌کرد. از سوی دیگر، اتحاد جماهیر شوروی و چین که هیچ منفعت اقتصادی در مستعمرات نداشتند و از لحاظ سیاسی با غرب کاپیتالیست مخالف بودند، عموماً از جنبش‌های استقلال استعماری حمایت کردند، به نفع آن‌ها در سازمان ملل رأی دادند و به آن‌ها کمک نظامی رساندند. (البته، اتحاد جماهیر شوروی اعتراضات را به جذب اروپای شرقی در امپراتوری خود بین سال‌های ۱۹۴۵ و ۱۹۴۸ تاب نمی‌آورد و چین به هر انتقادی از تصرف تبت در سال ۱۹۵۱ اعتراض می‌کرد.) نکته اینجاست که جهان سوم جدید اغلب با جهان کمونیست پیوند داشت و همراه با مبارزه برای کمونیسم شناخته می‌شد.

⁵ Non-aligned Movement

⁶ Josip Broz Tito

⁷ Tricontinental Conference

⁸ Organization of Solidarity of the Peoples of Africa, Asia, and Latin America

جهان‌سوم‌گرایی به یک ایدئولوژی تبدیل شد. این ایده که جنبش‌های ضدامپریالیستی و ضداستعماری این خلق‌ها فرایند انقلاب سوسیالیستی را که در اتحاد جماهیر شوروی، چین یا بعداً کوبا آغاز شده بود، ادامه می‌دهند. انگاره‌ی جهان‌سوم‌گرا از جهانی تقسیم‌شده به ملل کاپیتالیست و ملل پرولتری-دهقانی، در ذهن بسیاری از چپ‌گرایان نفوذ کرد. در طول دهه‌ی ۱۹۶۰، این دیدگاه که مبارزات آزادی‌بخش مردم جهان سوم پیش‌تاز جنبش انقلاب جهانی بودند، بر چپ افراطی، مائوئیست‌ها، تروتسکیست‌ها و دیگران تأثیر گذاشت. محبوبیت مائوئیسم و گوارا‌یسم (از نام ارنستو «چه» گوارای کوبا) تا حدی از این چشم‌انداز ناشی می‌شد. درحالی‌که پروژه‌ی جهان‌سوم‌گرایانه تا اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰ آشکارا شکست‌خورده بود، برخی از جهان‌سوم‌گراها اکنون پایبندی خود را از جنبش‌های انقلابی به حکومت‌های مختلف جنوب جهان منتقل کردند که هیچ‌کدام سوسیالیستی نبودند و تقریباً همه‌ی آن‌ها یک طبقه‌ی کاپیتالیست جدید را نمایندگی می‌کردند، حکومت‌های اقتدارگرا و اغلب دیکتاتوری‌های شخصی داشتند و به‌هیچ‌وجه مترقی نبودند.

اردوگاه‌گرایی امروز

رخداد اصلی که باعث ظهور اردوگاه‌گرایی معاصر شد، فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی بین سال‌های ۱۹۸۹ و ۱۹۹۲ بود. اگر کسی دیگر نمی‌تواند از اردوگاه کمونیست شوروی حمایت کند، پس از چه نیرویی علیه کاپیتالیسم می‌توان پشتیبانی کرد؟ نظریه‌ی جهان‌سوم‌گرا پاسخی به برخی از افراد ارائه می‌داد: می‌توان از مبارزه‌ی ملل فقیر و تیره‌پوست جنوب جهان علیه امپریالیسم ملل ثروتمند و سفیدپوست شمال جهان حمایت کرد.

اردوگاه‌گرایان استدلال می‌کردند که در این دنیای آشکارا دوشاخه، باید طرف حکومت‌هایی را گرفت که بر جهان پرولتری-دهقانی حکم می‌رانند؛ جهانی از کارگران با پوست قهوه‌ای و سیاه که علیه قدرت‌های کاپیتالیست جهان ثروتمندتر سفیدپوست می‌جنگند. ملل کاپیتالیست و امپریالیست در شمال جهان، شامل استرالیا و نیوزیلند، جملگی سفیدپوست به‌جز ژاپن، کره‌ی جنوبی، سنگاپور و تایوان، ملل دهقانی-پرولتری

در جنوب جهان را تحت ستم و استثمار قرار می‌دادند که همگی از رنگین‌پوستان تشکیل شده بودند. اردوگاه‌گرایان استدلال می‌کردند که قدرت‌های کاپیتالیست سفیدپوست بنا به تعریف امپریالیست هستند و ملل پرولتری-دهقانی که از رنگین‌پوستان تشکیل شده‌اند، ذاتاً ضدامپریالیست هستند. به این طریق، ملتی نظیر ایران که هرگز حکومت سوسیالیستی نداشته است، یا دیکتاتوری خانواده‌ی اسد در سوریه، می‌توانند به جرگه‌ی ملل ضدامپریالیست راه یابند. بدیهی است که این دیدگاه تمایل داشت شکاف طبقاتی را درون هر دو جهان کاپیتالیستی و به‌اصطلاح پرولتری-دهقانی کم‌اهمیت جلوه دهد یا کاملاً نادیده بگیرد. بنابراین برای اردوگاه‌گرایان، اردوگاه از طبقه مهم‌تر بود.

بسیاری از چپ‌گرایان قدیمی‌تر و سابق که امروزه اردوگاه‌گرا هستند، این ذهنیت را با خاستگاهش در انگاره‌های مائوئیست یا جهان‌سوم‌گرا پذیرفتند. برخی از تحلیلگران و فعالان سیاسی امروز که هنوز خودشان را چپ می‌پندارند، تمایل دارند همه‌ی سؤالات را ذیل مسئله‌ی امپریالیسم قرار دهند و ادعا کنند که مهم‌ترین و تقریباً محوری‌ترین مسئله است. اگر دولتی با ایالات‌متحده مخالفت کند، پس بنا به تعریف ضدامپریالیست است، انگار که نظام سیاسی، اقتصادی و اجتماعی خود حکومت آن به تضاد اصلی در جهان یعنی امپریالیسم بی‌ارتباط است. علاوه بر این، مشکلات هر یک از دولت‌های به‌اصطلاح ضدامپریالیست هر چه باشند، نباید مورد واکاوی یا انتقاد قرار گیرند، زیرا ممکن است پشتیبانی از اردوگاه ضدامپریالیست و مبارزه‌ی آن علیه ایالات متحده و متحدانش تضعیف شود. بنابراین، اردوگاه‌گرایان امروز در مورد قدرت‌های سیاسی اقتدارگرا و ستمگر یا نظام‌های اقتصادی استثمارگر در آنچه «ملل ضدامپریالیست» می‌دانند، مانند روسیه، چین، کوبا، ایران یا سوریه، هیچ بحثی نمی‌کنند. اردوگاه‌گرایان با این انگاره که سرشت طبقاتی، نظام حکومتی و رژیم اقتصادی ملل تحت محاصره مانند ونزوئلا یا نیکاراگوئه را باید بررسی کرد، حتی عداوت بیشتری دارند. آن‌ها استدلال می‌کنند که زیر سؤال بردن این حکومت‌ها کمک به امپریالیسم ایالات‌متحده است. بنابراین، مارکسیسم سنتی بر اساس تحلیل اقتصاد سیاسی، طبقات اجتماعی، نبرد طبقاتی و ستم در یک کشور و همچنین روابط بین‌المللی آن، کنار گذاشته می‌شود.

همین افراد نیز عموماً تمایل دارند که امپریالیسم را فقط مساوی با امپریالیسم ایالات متحده تعریف کنند و اقدامات سایر ملل امپریالیستی را نادیده بگیرند یا کنار بزنند. از آنجاکه در نگاه این فعالان، ایالات متحده تنها قدرت امپریالیستی یا تا حد زیادی مسلط در همه جا است، پس ملل مخالف ایالات متحده -مانند روسیه، چین، ایران یا سوریه- را به عنوان کشورهای ضدامپریالیست تعریف می‌کنند. و با تعریف آن کشورها به عنوان ضدامپریالیست، سپس اغلب توجه‌گر حکومت آن ملت‌ها می‌شوند، حتی اگر حکومت‌های اقتدارگرای حکمروا بر کشورهای کاپیتالیست باشند. آن‌ها حتی به این ملل خصوصیات «سوسیالیستی» یا «دموکراتیک» نسبت می‌دهند که حکومت‌هایشان در واقع ندارند.

منطق آن‌ها چیزی شبیه این است: X دشمن ایالات متحده است، بنابراین X ضدامپریالیست است، بنابراین از آن حمایت می‌کنیم؛ و چون ضدامپریالیست است، باید مترقی باشد. در نتیجه، هرگونه انتقاد از کشور X ارتجاعی است. افرادی که از هر ملت ضدامپریالیستی مانند X انتقاد می‌کنند، باید طرف امپریالیسم باشند. بنابراین، به عنوان مثال، از آنجایی که ایالات متحده یک قدرت امپریالیستی است و چین با ایالات متحده مخالفت می‌کند، پس چین باید مترقی (حتی برخی می‌گویند سوسیالیست) باشد. استدلال چنین ادامه می‌یابد: بنابراین کسانی که از چین به خاطر انداختن حدود ۱/۵ میلیون اویغور به اردوگاه‌های کار اجباری یا سرکوب جنبش دموکراتیک در هنگ کنگ انتقاد می‌کنند، باید متحد با حکومت ایالات متحده باشند و به طور عینی طرفدار امپریالیسم هستند. منطق اردوگاه‌گرا همین است.

بنا به استدلال اردوگاه‌گرایان، کسانی که از ملل به اصطلاح ضدامپریالیست (روسیه، چین و غیره) انتقاد می‌کنند، خودشان را در کنار امپریالیسم ایالات متحده قرار می‌دهند. با این حال، احزاب و حکومت‌های کاپیتالیست و امپریالیست غالباً طرف‌های متفاوتی می‌گیرند و تغییر جناح می‌دهند؛ و این امور چیزی است که چپ در این زمان نمی‌تواند تأثیر زیادی بر آن داشته باشد. برای مثال، به نظر می‌رسید که ترامپ به حامی ولادیمیر پوتین، دیکتاتور روسیه، تبدیل شده و شی جین پینگ را تحسین می‌کند؛ اتخاذ موضعی یکسان با کسانی که خودشان را ضدامپریالیست می‌نامند. با این حال،

همین ضدامپریالیست‌ها وقتی انترناسیونالیست‌ها به دفاع از مردم اویغور استان سین‌کیانگ^۹ می‌آیند اعتراض می‌کنند، زیرا هم دولت ترامپ و هم بایدن گفته‌اند که از اویغورها حمایت می‌کنند.

حقیقت این است که انترناسیونالیست‌های سوسیالیست علی‌رغم این واقعیت که حکومت ایالات‌متحده می‌گوید پشتیبان اویغورها است، از آن‌ها حمایت می‌کنند. ما این کار را به دلایل خودمان و در عین مخالفت با امپریالیسم ایالات‌متحده انجام می‌دهیم. ما به این دلیل چنین می‌کنیم که اویغورها، مانند لهستانی‌ها و ایرلندی‌ها در زمان مارکس، حق تعیین سرنوشت دارند و نباید از لحاظ سیاسی، اقتصادی و فرهنگی تابع دولت اقتدارگرای چین و ناسیونالیسم‌هان^{۱۰} آن قرار گیرند.

امروزه اگر می‌خواهیم بدانیم که آیا کشور امپریالیست است، باید ببینیم که آیا به هر یک از پنج معیار فوق‌الذکر، یعنی فتح نظامی، تصرف قلمرو، انقیاد سیاسی، استثمار اقتصادی و سلطه‌ی فرهنگی، دست می‌زند یا خیر. ایالات‌متحده یقیناً همه‌ی این‌ها را انجام داده است و در امپریالیست بودنش شکی نیست. همین را می‌توان درباره‌ی کشورهای اروپای غربی و ژاپن نیز گفت. هم‌زمان، چین تبت را از طریق نظامی فتح کرد و سپس قلمرو آن را به تصرف خود درآورد، آن را تحت انقیاد سیاسی قرار داد و سعی کرده است تا فرهنگ آن را تا حدودی از طریق استعمار ریشه‌کن کند. امروزه چین با ایجاد جزایر کوچک در دریای چین جنوبی، قلمرو -در این مورد حقوق دریاها- را به تصرف خود درمی‌آورد و همسایگان خود نظیر فیلیپین را تهدید می‌کند. در سال ۲۰۱۴، روسیه قلمرو کریمه‌ی اوکراین را به‌طور نظامی تصرف و به خاک خود ضمیمه کرد که نخستین توسعه‌طلبی از این دست در اروپا از زمان جنگ جهانی دوم بود.

پس چگونه این ایده در میان اردوگاه‌گرایان شکل گرفت که ایالات متحده یگانه قدرت امپریالیستی است؟ بار دیگر می‌توانیم ریشه‌های این را در مائوئیسم جستجو کنیم. مائوئیست‌ها استدلال می‌کردند که در تحلیل هر مشکل سیاسی باید «تضاد عمده» را که تمام مسائل دیگر تابع آن هستند، یافت و برای غلبه بر آن تناقض اولیه

⁹ Xinjiang

¹⁰ Han

جنگید. اردوگاه‌گراها این انگاره را پذیرفتند و آن را در سیاست جهانی به کار بردند، با این استدلال که امپریالیسم مسئله‌ی اصلی است و ایالات متحده قدرت مسلط است. پس مبارزه باید علیه امپریالیسم ایالات متحده باشد و نه بر سر مسائلی در کشورهای دیگر که به دموکراسی، اصلاحات اقتصادی، حقوق زنان یا حتی مبارزه برای سوسیالیسم مربوط می‌شود. بنابراین، این ایده‌ی تضاد عمده به حذف مبارزه برای انترناسیونالیسم طبقه‌ی کارگر تمایل دارد. اردوگاه‌گرایان استدلال می‌کنند که نباید از افرادی که برای دموکراسی می‌جنگند، کارگرانی که برای اتحادیه‌های کارگری مبارزه می‌کنند، یا زنانی که به دنبال برابری در کشورهایی مانند ایران یا سوریه هستند - حتی زمانی که این افراد به زندان می‌افتند - حمایت کرد، زیرا باعث انحراف حواس از تضاد عمده می‌شود که نقش آن کشورها به‌عنوان قدرت‌های ضدامپریالیستی در مبارزه علیه ایالات متحده است.

تقارن ظاهری مواضع کاپیتالیستی و سوسیالیستی

به‌اصطلاح ضدامپریالیست‌هایی که پشتیبان کشورهایمانند چین، روسیه، سوریه و ایران هستند، استدلال می‌کنند که وقتی ما از اپوزیسیون‌های دموکراتیک یا سوسیالیستی در آن کشورها حمایت می‌کنیم، خودبه‌خود حامی ایالات متحده می‌شویم. آن‌ها استدلال می‌کنند که پشتیبانی ما از دموکراسی ضرورتاً متضمن حمایت از تحریم‌ها یا مداخله‌ی نظامی ایالات متحده است؛ حتی هنگامی که از چنین اقداماتی حمایت نکرده یا حتی صریحاً با آن‌ها مخالفت کرده‌ایم.

نمونه‌ی فوق‌العاده پیچیده‌ی سوریه را در نظر بگیرید که در سال ۲۰۱۱ در زمان بهار عربی، سوسیالیست‌های انترناسیونالیست دموکراتیک از جنبش اولیه‌ی زارعان و سپس برخی از شهریان در مبارزات آن‌ها علیه دیکتاتوری بشار اسد حمایت کردند. ما از آن جنبش بدون درخواست مداخله‌ی ایالات متحده، اروپا یا خاورمیانه در کشور حمایت کردیم. نیروهای دموکراتیک در سوریه تلاش داشتند که مبارزه علیه رژیم اسد را بدون خشونت نگه دارند تا بتواند بیشترین تعداد شرکت‌کنندگان را شامل شود. با این حال، اسد تصمیم گرفت مخالفان را به‌شدت سرکوب کند، حتی شهرهای سوریه

را بمباران و عملاً ویران کرد و ده‌ها هزار نفر جان خود را از دست دادند. سپس قدرت‌های محلی با جاه‌طلبی‌هایشان برای اعمال نفوذ منطقه‌ای -عربستان سعودی، ترکیه، و قطر- با تأمین سلاح برای متحدان محلی خود مبارزه را بیشتر نظامی و تشویق کردند. درحالی‌که روسیه، ایران و حزب‌الله لبنان، تسلیحات و پرسنل نظامی برای دفاع از رژیم اسد فراهم می‌کردند، ما سوسیالیست‌های بین‌المللی بر حق مردم سوریه به تأمین سلاح برای جنگیدن در هرکجا که می‌توانستند، درست مانند سایر ملل در جریان جنبش‌های ضداستعماری قرن بیستم، تأیید کردیم.

اسد عملاً به مردم خودش اعلان جنگ داده و به‌صراحت اعلام کرده بود که برای حفظ قدرت حاضر است شهرهای استانی را به تلی از اجساد بدل سازد. اسد در سال ۲۰۱۵ از روسیه برای انجام حملات هوایی در سوریه دعوت کرد. به‌زودی، برخی از مخالفان سوری در داخل و خارج طالب حمایت یا حتی مداخله از سوی حکومت‌های ایالات‌متحده یا اروپا شدند؛ تحولی که ما انترناسیونالیست‌ها از آن حمایت نکردیم. داعش، دیگر قدرت ارتجاعی، هم‌زمان شروع به گردآوری و بسیج نیروهای خودش در آنجا کرد. ایالات‌متحده از نیروهای دموکراتیک سوریه که تحت سلطه‌ی قدرت‌های بزرگ قرار گرفتند، حمایت کرد. در همین حال، ۵/۶ میلیون سوری از کشور گریختند و امکان انقلاب دموکراتیک دیگر وجود نداشت. متعاقباً، روس‌ها و ایرانی‌ها درحالی‌که با اسد متحد بودند، منافع امپریالیستی منطقه‌ای خودشان را دنبال می‌کردند.

اگرچه راست است که هم قدرت‌های کاپیتالیستی غربی و هم چپ انترناسیونالیست سوسیالیست ظاهراً از انقلاب دموکراتیک در سوریه حمایت کردند، اما درواقع از گروه‌های سیاسی متفاوت در مقاطع متفاوت و نیروهای متفاوت به دلایل متفاوتی حمایت کردیم. غرب کاپیتالیست تصمیم گرفت که می‌خواهد اسد را با حکومت رام‌تری جایگزین کند -اسدیسم بدون اسد- درحالی‌که ما انترناسیونالیست‌ها از خیزش اولیه از پایین و میل آن به ایجاد یک حکومت دموکراتیک منتخب مردم برای نمایندگی منافع آن‌ها حمایت کردیم.

انترناسیونالیسم، ضدامپریالیسم واقعی است

کسانی که از رژیم‌های اقتدارگرا به نام ضدامپریالیسم حمایت می‌کنند، نه تنها به همه‌ی آن مردمی ضرر می‌رسانند که در کشورهایی مانند روسیه، چین، ایران، سوریه، ونزوئلا و نیکاراگوئه برای دموکراسی و در برخی موارد همچنین برای سوسیالیسم مبارزه می‌کنند؛ بلکه اصول بنیادین سوسیالیسم را نیز نقض می‌کنند و مبارزه‌ی بالفعل علیه امپریالیسم ایالات متحده را تضعیف می‌کنند.

بگذارید نمونه‌ی چین را در نظر بگیریم. امروزه چین و ایالات متحده، در عین حال که رقبای اقتصادی هستند، در نظام کاپیتالیست و امپریالیست جهانی با هم پیوندی تنگاتنگ نیز دارند. چین ۱/۱ تریلیون دلار طلب از ایالات متحده دارد، درحالی که سالانه ۴۴۳/۴۵ میلیارد دلار محصول به ایالات متحده صادر می‌کند و ایالات متحده ۱۰۶/۴ میلیارد دلار به چین می‌فروشد. این روابط اقتصادی یکی از بزرگ‌ترین و قوی‌ترین روابط را در اقتصاد جهانی نشان می‌دهند، نظامی که در آن هر دو کشور نقش اصلی را بازی می‌کنند. به همین دلیل است که جمهوری خواهان و دموکرات‌ها هر دو در نگرش خود نسبت به چین دچار تزلزل شده‌اند، گرچه رئیس‌جمهور جوزف بایدن اکنون مواضع سختی را در پیش گرفته است.

آن‌هایی که در جناح چپ هستند، باید بدانند که نمی‌توان سرنگونی امپریالیسم ایالات متحده را بدون نابودی هم‌زمان نظام اقتصادی چین تصور کرد، زیرا هر دو کشور بخشی از همان مناسبات اقتصادی جهانی را شکل می‌دهند. فراسوی روابط ایالات متحده و چین، در آنچه واقعاً امپریالیسم کلاسیک است، چین تریلیون‌ها در توسعه‌ی معادن زغال‌سنگ و مواد معدنی، نفت و گاز و سایر منابع در کشورهای آسیا، آفریقا و آمریکای لاتین و «جاده‌ی ابریشم جدید» یا «ابتکار کمربند و جاده‌ی چین»^{۱۱} -بزرگراه‌ها، راه‌آهن‌ها و خطوط لوله- سرمایه‌گذاری کرده است که اروپا را به چین متصل می‌کند و موجب تقویت پیوندهای آن با آفریقا و آسیا می‌شود. همه‌ی این‌ها درباره‌ی گسترش مالیه، صنعت و تجارت چین است، یعنی شالوده‌های اقتصادی امپریالیسم چین. مثل همیشه در تاریخ امپریالیسم می‌توان انتظار داشت که بر این

¹¹ China's Belt and Road Initiative

بنیان‌های اقتصادی، چین یک نیروی نظامی برای دفاع از آن‌ها بسازد؛ همان‌طور که از پیش در دریای چین جنوبی می‌بینیم.

امپریالیسم اقتصادی چین احتمالاً در آینده‌ای نه‌چندان دور به درگیری نظامی با ایالات‌متحده یا متحدان آسیایی آن منجر خواهد شد که می‌تواند به یک جنگ هسته‌ای تبدیل شود و نسل بشر را نابود کند.

اجازه دهید که مورد کاملاً متفاوت دیگری را در نظر بگیریم: نیکاراگوئه. لاقلاً از سال ۲۰۰۶، نیکاراگوئه یک دیکتاتوری بوده است که توسط دانیل اورتگا^{۱۲} اداره می‌شود؛ رژیم کاملاً کاپیتالیستی که حزب فرنته ساندینیستای^{۱۳} او در آن با احزاب محافظه‌کار و لیبرال متحد شده بود. اورتگا ریاست‌جمهوری، قوه‌ی مقننه، دیوان عالی و تمام رسانه‌های خبری مهم کشور را کنترل می‌کند. حکومت او با سازمان اتحادیه‌ی کارگری در ماکیلادوراها^{۱۴} مخالف است، حق زنان برای سقط‌جنین را انکار می‌کند و مخالفان سیاسی خود را به زندان می‌اندازد.

می‌توان دید که نیکاراگوئه علی‌رغم ادعای خود مبنی بر این‌که یک حکومت سوسیالیستی است، کشوری کاملاً کاپیتالیست و سرکوبگر بود. هنگامی که زارعان و دست‌آوردان محیط‌زیست در سال ۲۰۱۴ علیه پیشنهاد احداث کانال ماوراء‌اقیانوسی اعتراض کردند، به‌شدت مورد ضرب‌وجرح قرار گرفتند. هنگامی که در سال ۲۰۱۸، سالمندان و سپس دانشجویان به اصلاحات ارتجاعی نظام بازنشستگی اعتراض کردند، مورد ضرب‌وجرح قرار گرفتند یا به ضرب گلوله کشته شدند. این اتفاق در سال ۲۰۱۸ به یک شورش ملی تمام‌عیار تبدیل شد که با خشونت شدید و صدها قتل به‌دست پلیس و اراذل و اوباش اورتگا روبرو شد. به‌اصطلاح چپ ضدامپریالیست از پشتیبانی این جنبش دموکراتیک خودداری کرد. این قیام ملی را به ایالات‌متحده نسبت داد، حکومتی که سال‌ها شادمانه با اورتگا همکاری کرده است. نیکاراگوئه در سال ۲۰۱۹ حدود ۴۴

¹² Daniel Ortega

¹³ Frente Sandinista Party

¹⁴ Maquiladoras - ماکیلادورا یک کارخانه‌ی ارزان‌قیمت در مکزیک است که به یک شرکت خارجی تعلق دارد. تأسیسات معمولاً در نزدیکی مرز ایالات‌متحده و مکزیک قرار دارند. این کارخانه‌ها محصولات را مونتاژ کرده و به ایالات‌متحده و دیگر کشورها صادر می‌کنند.

میلیون دلار کمک از حکومت ایالات متحده و بین ۱۰۰ تا تقریباً ۲۰۰ میلیون دلار از بانک جهانی در سال ۲۰۱۷ دریافت کرد؛ اتحادیه‌ی اروپا ۱۶۹ میلیون دلار از سال ۲۰۱۴ تا ۲۰۲۰ در اختیار آن گذاشت؛ و اورتگا با آژانس مبارزه با مواد مخدر ایالات متحده، فرماندهی جنوبی ارتش زمینی ایالات متحده (با دریافت تجهیزات نظامی ایالات متحده) و سیاست مهاجرتی ایالات متحده (با توقف مهاجرت از نیکاراگوئه یا از طریق آن) همکاری کرد. اردوگاه گرایبان شکایت دارند که نیکاراگوئه‌ای‌ها گاهی برای کمک به حکومت ایالات متحده روی آورده‌اند که درست است. با این حال، اردوگاه گرایبان گزینه‌ی بدیل را نادیده می‌گیرند؛ یعنی ایجاد یک جنبش همبستگی نیکاراگوئه‌ای از سوی مردم آمریکا (نه حکومت ایالات متحده) و مردم سراسر جهان برای حمایت از اپوزیسیون دموکراتیک (مانند زمانی که مردم نیکاراگوئه با دیکتاتوری سوموزا^{۱۵} مورد حمایت ایالات متحده روبرو شدند).

ضدامپریالیسم باید با انترناسیونالیسم و با حمایت از جنبش‌های کارگران در سراسر جهان آغاز شود. مخالفت با امپریالیسم نیازمند تقویت جنبش‌های کارگران، دهقانان، فقرای شهری و همچنین لایه‌های پایینی طبقات متوسط تباه‌شده در سراسر جهان است. باید مبارزه علیه امپریالیسم را بر اساس بسیاری از جنبش‌های اجتماعی دموکراتیک، جنبش‌های کارگری و در برخی موارد جنبش‌های سوسیالیست در کشورهای بی‌شماری ببینیم که تحت حکومت‌هایی زندگی می‌کنند که خودشان را کاپیتالیست یا سوسیالیست می‌نامند. ما در مقام سوسیالیست باید تلاش کنیم از این جنبش‌ها حمایت کنیم - چه در آرژانتین یا ونزوئلا، در ایران یا الجزایر، در ژاپن یا چین، در فرانسه یا اوکراین، در آلمان یا روسیه - و در عین حال نیز ابتدا در نظریه و سپس در عمل به گرد هم آوردن آن‌ها در یک جنبش بین‌المللی برای آزادی کمک کنیم.

منبع:

https://newpol.org/issue_post/internationalism-anti-imperialism-and-the-origins-of-campism/

پوتین در آخر خط

گفت‌وگو با بوریس کاگارلیستکی



واکنش عمومی در روسیه به تهاجم به اوکراین با سرکوب سریع اعتراضات ضدجنگ خاموش شد. اما پیشرفت کند جنگ به سلسله‌ای از سایر بحران‌ها دامن می‌زند و باند متنفذ ولادیمیر پوتین را هرچه منزوی‌تر می‌کند.

در حالی که حمله‌ی روسیه به اوکراین به پنجمین ماه خود می‌رسد، جنگ با خطر از دست دادن توجه عمومی بین‌المللی مواجه است و - حداقل در اروپا - به افزایش قیمت مواد غذایی و گاز، مارپیچ تورمی، و تابستانی دیگر با رکوردشکنی دما جای سپرده است. مانند تمامی جنگ‌ها از افغانستان تا یمن، هرچه بیشتر طول بکشد، عادی‌تر و پذیرفته‌تر می‌شود. با این حال، برای مردم اوکراین، تهاجم یک واقعیت گریزناپذیر است، زیرا نیروهای روسی در شرق کشور پیشتر می‌روند و تلفات غیرنظامیان افزایش می‌یابد.

در مقابل، اخبار روسیه از آغاز تهاجم به طرز محسوسی بی‌سروصداتر شده است. گزارش‌های اولیه از تظاهرات ضد جنگ، تظاهرات جنگ‌طلبانه‌ی طرفداران دولت و تعطیلی شعبه‌های مک‌دونالد از عناوین خبری ناپدید شده‌اند. حمایت از جنگ ممکن است خاموش شود، اما نشانه‌های چندانی از مخالفت عمومی در ماه‌های اخیر پدیدار نشده است. آیا روس‌ها تسلیم سرنوشت خود شده‌اند؟ لورن بالهون، دبیر ژاکوبین با بوریس کاگارلیتسکی، جامعه‌شناس ساکن مسکو و میزبان برنامه‌ی گفت‌وگوی پرتعدادر یوتیوب روسی *رابکور*، گفت‌وگو کرد تا درباره‌ی تأثیر جنگ و میزان تسلط ولادیمیر پوتین بر قدرت بیشتر بدانند.

در آغاز تهاجم به اوکراین، گزارش‌های زیادی از تظاهرات ضد جنگ در سرتاسر روسیه منتشر شد. به نظر می‌رسد از آن زمان اوضاع آرام شده است و رسانه‌های بیشتری مدعی می‌شوند که اکثر روس‌ها مدافع پوتین هستند. شما در مسکو زندگی می‌کنید - وضعیت آن‌جا چگونه است؟

در ابتدا اعتراضات بسیار زیادی وجود داشت، اما به روشی بسیار وحشیانه سرکوب شدند. حداقل به ظاهر، این جنبش از نظر مادی سرکوب شد. تقریباً هر روز مردم به زندان می‌روند - به عنوان مثال، الکسی گارینوف به دلیل صدور بیانیه‌ی ضدجنگ در جلسه‌ی شورای شهرداری کراسنوسلسکی در مسکو به هفت سال زندان محکوم شد.

این راهی برای ارباب مردم است و تا حدی جواب می‌دهد. از زمان آغاز به‌اصطلاح «عملیات ویژه» دست‌کم چهار میلیون نفر کشور را ترک کرده‌اند. اوکراین گزارش داد که حدود هفت تا هشت میلیون نفر کشور را ترک کردند، اما حدود نیمی از آنها تاکنون بازگشته‌اند. از این نظر، تعداد افرادی که از روسیه مهاجرت کرده‌اند با تعداد افرادی که از اوکراین فرار کرده‌اند تقریباً برابر است. با توجه به اینکه کسی در این‌جا بمباران نمی‌شود، این مهاجرت تصویری از نگرش عمومی به شما ارائه می‌دهد.

بنابراین، فکر نمی‌کنید که اکثریت مردم حامی جنگ هستند؟

این جالب‌ترین مسأله‌ی جامعه‌شناختی و سیاسی است: مردم روسیه نه موافق جنگ‌اند و نه مخالف آن. آنها به جنگ واکنشی نشان نمی‌دهند.

البته نظرسنجی‌هایی نیز رسانه‌های طرفدار کرملین منتشر کرده‌اند که منابع غربی و برخی منابع هوادار اوکراینی‌ها با شور و شوق از آن نقل می‌کنند و می‌کوشند ثابت کنند که همه‌ی روس‌ها از پوتین حمایت می‌کنند و فاشیست‌اند. اما این ربطی به واقعیت ندارد. در مقام جامعه‌شناس، می‌توانم تأیید کنم که، از آغاز جنگ، تعداد افرادی که موافقت می‌کنند به نظرسنجی‌ها پاسخ دهند به سطحی کاهش یافته که اصلاً معرف جامعه نیست. قبل از جنگ زیر ۳۰ درصد بود که اصلاً کفاف نمی‌داد. اکنون، زمانی که ۱۰ درصد موافق پاسخ دادن باشند، موفقیت بزرگی محسوب می‌شود. الان معمولاً ۵ تا ۷ درصد در نظرسنجی‌ها مشارکت می‌کنند.

از این ۵ درصد، حدود ۶۵ تا ۷۰ درصد از جنگ حمایت می‌کنند. دو تفسیر از این داده‌ها وجود دارد. یکی از آنها که اکثراً در اپوزیسیون لیبرال به اشتراک گذاشته می‌شود، این است که مردم صرفاً از پاسخ دادن می‌ترسند. فکر می‌کنم که قضیه دقیقاً این نیست. در میان آن ۹۵ درصدی که از پاسخ دادن امتناع می‌کنند، ممکن است بسیاری باشند که مخالف جنگ‌اند اما جرات نمی‌کنند آن را بیان کنند. با این حال، گمان من - که البته نمی‌توانم آن را اثبات کنم - این است که اکثر مردم اصلاً نظری ندارند.

اصلاً نظری ندارند؟

ممکن است شوکه شده باشید اما، تا همین اواخر، بیشتر روس‌ها نمی‌دانستند که جنگی در اوکراین درگرفته. در تلویزیون از اصطلاح «عملیات ویژه» استفاده می‌شود. دال بر این که نیروهای خاصی در جایی درگیر نوعی اقدام محدود هستند. این اصطلاح اصلاً دشمنی‌های واقعی و تانک‌ها و توپخانه‌ها و جز آن را تداعی نمی‌کند و تلفات غیرنظامی اوکراینی را گزارش نمی‌کنند.

این امر مرا به نکته‌ی دوم می‌رساند: بیشتر مردم نه برنامه‌های سیاسی تلویزیون را تماشا می‌کنند و نه برنامه‌ی رسانه‌های مخالف را در اینترنت. آنها اصلاً علاقه به هیچ نوع سیاستی ندارند. مجموع دیدگاه‌های سیاسی - از جمله وفاداران به حکومت و مخالفان، خواه چپ باشند یا فاشیست، لیبرال باشند یا محافظه‌کار - شاید ۱۵ تا ۲۰ درصد جمعیت و احتمالاً کمتر از ۱۰ درصد مردم را تشکیل می‌دهند. بقیه‌ی مردم کاملاً غیر سیاسی هستند.

از یک سو، این مزیت بزرگی برای رژیم است، اما در عین حال بزرگترین مشکل رژیم هم است. هیچ کس علیه دولت کاری نمی‌کند، اما کسی هم به نفع آن حرکت نمی‌کند. به همین دلیل است که کارزار واکسیناسیون کرونا شکست خورد و از این روست که پوتین نمی‌تواند بسیج عمومی اعلام کند. ولودیمیر زلنسکی دیروز اعلام کرد که می‌خواهد یک میلیون نفر را بسیج کند. روسیه نمی‌تواند دویست هزار نفر را بسیج کند زیرا همه فرار می‌کنند.

چندین رسانه‌ی مستقل از زمان شروع جنگ تعطیل شده‌اند و اکنون دادستان دولتی درصدد ممنوع کردن اتحادیه‌ی روزنامه‌نگاران و کارگران رسانه‌ها است. آیا از سپهر عمومی چیزی در روسیه باقی مانده تا اصلاً گفت‌وگو در آن امکان‌پذیر باشد؟

به طور کامل تعطیل نشده است. آنها تمام تلاش خود را می‌کنند، اما به سادگی شکست می‌خورند. خوبی این کشور این است که همه چیز شکست می‌خورد، فرقی نمی‌کند چه باشد. از همین روست که ما به شوخی می‌گوییم که فاشیسم هرگز نمی‌تواند در روسیه عملی شود - زیرا هیچ چیز در این‌جا عملی نمی‌شود.

کانال یوتیوب ما، ریکور، حدود نود هزار مشترک دارد و تقریباً روزانه پخش می‌شود. اما [یکی دیگر از کانال‌های چپ‌گرای یوتیوب] وستنیک بوری، برای مثال، حدود دویست هزار مشترک دارد - بگذریم از پروژه‌های رسانه‌های لیبرال. کانال‌های تلگرام نیز بسیار پرطرفدارند، من بسیاری از اطلاعاتم را از آن‌جا به دست می‌آورم و بحث‌ها در آنجا اتفاق می‌افتد.

برخی از افرادی که ویدیو می‌سازند مهاجرت کردند، و درست است هنوز در عمل مشکلاتی برای ما وجود دارد. به‌عنوان مثال به من برچسب «عامل بیگانه» می‌زنند، بنابراین وقتی برای عموم صحبت می‌کنم، مجبور می‌شوم جملات احمقانه‌ی تکراری در مورد عامل بیگانه بگویم یا جریمه‌ای بپردازم. اما مردم همچنان به مقامات می‌خندند، که این یکی دیگر از خوبی‌های روسیه است. مردم را به زندان می‌اندازند، دستگیر می‌کنند و جریمه می‌کنند، اما مردم کماکان به آنها می‌خندند.

جالب است که ببینیم دولت با ایگور استرلکوف، یکی از چهره‌های اصلی سال ۲۰۱۴ در دونتسک و طرفدار امپریالیسم و نظامی‌گری بسیار تهاجمی روسیه، چه می‌کند. او اهداف «عملیات ویژه» را به اشتراک می‌گذارد، اما به سرسخت‌ترین منتقد دولت تبدیل شده است، به همین دلیل است که نظرات او اغلب در رسانه‌های اوکراین بازنشر می‌شود. اگر او را دستگیر کنند، دقیقاً در میان بخشی از جامعه که از جنگ حمایت می‌کنند، خشم زیادی ایجاد می‌شود.

شما در زمان [لئونید] برژنف به دلیل انتشار نشریات زیرزمینی و سپس در زمان پوتین به دلیل شرکت در تظاهرات غیرقانونی دستگیر شدید. به نظرتان امروز سرکوب بیشتر از حدی است که در اتحاد شوروی بود؟

مقایسه‌اش دشوار است، زیرا برخی از جنبه‌ها بدتر و برخی دیگر بهتر هستند. از این نظر که افراد را به خاطر جرایم جزئی دستگیر می‌کنند که در زمان برژنف اصلاً به آن توجه نمی‌شود، قطعاً بدتر است. اتحاد جماهیر شوروی وضعیت باثبات داشت. دوست نداشتند کسی آن را تضعیف کند. از سوی دیگر، خشن بودن بیش از حد نیز نتیجه‌ی معکوس داشت، بنابراین سرکوب عادی بود اما نه خیلی شدید.

در حال حاضر، تعداد زندانیان سیاسی از دوران برژنف بیشتر است. همچنین، اکنون مردم جریمه باید بپردازند که زمان شوروی این رویه نبود. جریمه یک روش کاملاً سرمایه‌دارانه برای مجازات مخالفان است. اما یک چیز که اکنون قطعاً بهتر است این است که ما اینترنت داریم که ظرفیتی هزار برابر بیشتر از سامیزدات [نشریات زیرزمینی در شوروی] به ما می‌دهد.

اگر اکثر روس‌ها موضعی در قبال جنگ نمی‌گیرند، چه نوع نگرانی‌هایی دارند؟ قطعاً نگران تأثیر تحریم‌های اقتصادی هستند؟

وضعیت اقتصادی رو به وخامت است و ما از اواخر اوت یا سپتامبر به طور جدی این وخامت را حس خواهیم کرد. این روندی تدریجی است. یک شرکت تعطیل می‌شود، مردم باید به دنبال شغل جدید باشند، سپس دیگری تعطیل می‌شود و به همین ترتیب. برخی اجناس ناپدید می‌شوند، اما نه همه‌ی اجناس.

همانطور که گفتم، اکثر روس‌ها غیرسیاسی هستند. آنها دل‌مشغول کار، خانواده، نزدیک‌ترین دوستان و شاید خانه و حیوانات خانگی خود هستند. روس‌ها خیلی مذهبی هم نیستند، اگرچه کلیسا به عنوان یک نهاد سیاسی نقش مهمی ایفا می‌کند. آنچه مهم است این است که زندگی خانوادگی شما دست‌نخورده باشد، آن‌گاه می‌توانید بقیه‌ی چیزها را تحمل کنید.

مشکل اینجاست که این وضع تا ابد ادامه نخواهد داشت. جنگ بر خانواده، کار و حتی حیوانات خانگی شما تأثیر می‌گذارد. و وقتی شروع به تأثیرگذاری بر زندگی خصوصی افراد کند، اوضاع می‌تواند بلافاصله تغییر کند. من فکر می‌کنم زمانی که دولت کاری انجام دهد که زندگی خانواده‌ها را تحت تأثیر قرار دهد، مقاومت می‌تواند خیلی سریع شروع به افزایش کند. به همین دلیل است که دولت آشکارا اعلام جنگ نکرده است.

بحث‌های زیادی در این مورد می‌شود که آیا تحریم‌ها ابزاری مؤثر برای کند کردن ماشین جنگی روسیه و ایجاد مشکلات برای پوتین در داخل هستند یا خیر. به نظر می‌رسد که شما می‌گویید تحریم‌ها مؤثرند.

خب، تحریم داریم تا تحریم. برخی از آن‌ها به نفع پوتین است، مانند ابتکاراتی برای «لغو» برگزاری مراسم فرهنگی روسیه و مانند آن زیرا این انزوا دقیقاً ایدئولوژی رژیم است و افزایش آن تنها می‌تواند به نفع آنها باشد.

تحریم‌های اقتصادی مثل تحریم گاز چطور؟

تاکنون مؤثرترین ابزار خروج شرکت‌های خارجی از روسیه بوده است، زیرا این امر منجر به مشکلات دیگری، به‌ویژه تحریم کالاهای خاص مانند لوازم یدکی می‌شود. به عنوان مثال، صنعت خودرویی روسیه متوقف شده است. دیگر چیزی تولید نمی‌کند، زیرا به قطعات آلمانی، ژاپنی و کره‌ی جنوبی بسیار وابسته است. مجتمع نظامی-صنعتی نیز به علت کمبود قطعات یدکی وضعیت بدی دارد. در هوانوردی نیز همین امر صادق است: بسیاری از شرکت‌های داخلی در حال حاضر ورشکسته شده‌اند و اکنون دارن لقمه شرکت‌های حمل‌ونقل بزرگ‌تری مانند آئروفلوت و اس ۷ می‌شوند.

به نظر تان اقتصاد روسیه تا کی می‌تواند دوام بیاورد؟

بسته به این که از چه صنعتی حرف می‌زنیم می‌تواند دو یا شاید سه ماه دیگر دوام یابد. اما نکته‌ی مهم این است که حضراتی که واقعاً مالک همه‌چیزند شروع به ضرر دیدن می‌کنند. صنعت یا مردم اصلاً عین خیال حضرات نیست، همه‌شان به فکر سودند. برخی بخش‌های بورژوازی به‌طور فزاینده‌ای از آنچه رخ می‌دهد ناراضی‌اند و واقعاً علاقه‌مند به نوعی مصالحه برای صلح هستند. مشکل این است که آنها صدای سیاسی پرقدرتی ندارند، چون تصمیمات را یک تیم بسیار محدود از اطرافیان پوتین می‌گیرند. حتی همه‌ی الیگارش‌ها به او دسترسی ندارند.

من این را «تمرکز غیرمنطقی قدرت» می‌نامم. این مدت زمانی طولانی است که ادامه داشته و تاندازه‌های ناشی از ناکارآمدی دولت است. بوروکراسی محلی به قدری ناکارآمد و فاسد است که برای انجام هر کاری باید بر اختیارات مرکز افزود. این مرکز به بوروکرات‌های محلی اعتماد ندارد، به این دلیل که به‌طور سیستماتیک مرکز را تضعیف می‌کنند. این یک فرایند خودتداوم‌بخش است که کاملاً غیرعقلانی شده و دست دوره‌ی شوروی را از پشت بسته.

اگر، همان‌طور که می‌گویید، نارضایتی بورژوازی از جنگ فزونی می‌گیرد، آیا این امر به ایجاد شکاف در الیت روسیه یا خود دولت می‌انجامد؟

پوتین یگانه تصمیم‌گیرنده است، اگرچه این روزها به شدت منزوی شده است. اطراف پوتین گروه کوچکی است که حتی درون الیت نیز به‌شدت منزوی‌اند. به نظر نمی‌رسد که ارتش دل‌خوشی از قضایا داشته باشد. احتمالاً در ارتش اختلاف‌هایی وجود دارد، ما نمی‌دانیم، اما نشانه‌هایی از شکاف‌های بزرگ وجود دارد.

آنچه کماکان پای پوتین ایستاده است عمدتاً نیروی پلیس و گروهی از ممتازترین الیگارش‌ها هستند. این گروه بسیار کوچکی در طبقه‌ی سرمایه‌دار است، و به همین دلیل است که فکر نمی‌کنم خیلی طولانی دوام بیاورند، چون با منطق درازمدت جامعه‌ی سرمایه‌داری در تناقض‌اند. شما، حداقل درون طبقه‌ی حاکم، برای اداره‌ی کشور به پایگاه وسیع‌تری نیاز دارید.

دلیل فلج شدن دولت در چهار ماه اخیر همین است. این گروه بسیار محدود، که دیگر حتی الیت را نیز نمایندگی نمی‌کنند، در مورد هیچ ابتکاری نتوانسته‌اند اجماع ایجاد کنند و تصمیمی بگیرند.

برنامه‌شان چیست؟ آیا هدف، حل و فصل‌نهایی و ادغام مجدد با غرب از موضعی قدرتمندانه‌تر است یا شاهد آغاز چرخش درازمدت به سمت آسیا هستیم؟

مسئله دقیقاً این است: هیچ برنامه‌ای وجود ندارد. آنها می‌دانند که اشتباه وحشتناکی مرتکب شده‌اند که می‌تواند هلاک‌شان کند، و مسئله همین است. توی کت پوتین و تیمش نمی‌رود که اشتباهی رخ داده باشد. دولت هرگز به طور علنی یا حتی غیررسمی به اشتباه خود اعتراف نمی‌کند، اما بدون اذعان به اشتباه نمی‌توانید جلو بروید. هیچ استراتژی‌ای را نمی‌توان به پیش برد.

در تحلیل‌های غربی فرض می‌شود که ما با افراد منطقی که انتخاب‌های منطقی انجام می‌دهند، یا حداقل با افرادی که انتخاب می‌کنند، سروکار داریم. اما انتخابی در کار نیست، هیچ‌کس انتخاب نمی‌کند! حتی اگر پیشنهادی وجود داشته باشد، هیچ

پیشنهادی عملی نیست، زیرا هیچ کدام از پیشنهادها از سوی شماری کافی از الیت قابل پذیرش نیست.

اگر برنامه‌ای وجود ندارد، چه چیزی پوتین را واداشت تا پس از هشت سال بن‌بست در دونباس، از روبیکون عبور و به اوکراین حمله کند؟

این یکی دیگر از اشتباهات رایج، اما قابل درک در تحلیل‌های غربی است: تصور می‌کنند جنگ ریشه در ژئوپلیتیک دارد. به گمان من، سیاست بین‌الملل نقشی بسیار فرعی در این تصمیم ایفا کرد، اگر اصلاً نقشی ایفا کرده باشد پیش شرط این تصمیم عمدتاً شرایط داخلی روسیه بود، که توضیح می‌دهد که چرا این‌طور ناگهانی اتفاق افتاد و به این شدت شکست خورد. از قبل مہیای این جنگ نبودند، دیپلماسی پشت آن نبود، چون بر سر سیاست خارجی نبود، بلکه به دلیل سیاست داخلی بود.

در طول به اصطلاح «کساد بزرگ» ۲۰۰۸ تا ۲۰۱۰، اقتصاد روسیه سریع‌تر از همه‌ی دیگر اقتصادهای توسعه‌یافته منقبض شد. روسیه کاملاً به نفت و گاز وابسته بود. زمانی که اقتصاد جهانی دچار رکود شد، تقاضا برای نفت و گاز نیز سقوط کرد و این به فروپاشی اقتصادی روسیه منجر شد.

با این حال، تا سال ۲۰۱۱ یکی از سریع‌ترین بهبودی‌ها را داشت. زمانی که فدرال رزرو برنامه‌ی تسهیل کمی خود را آغاز کرد، سطوح بالای سوداگری مالی در بازار نفت، پول را بر سر شرکت‌های روسی و الیت این کشور سرازیر کرد و به بحران کلاسیک اضافه‌انباشت منجر شد. آنها پول زیادی داشتند، اما جایی برای سرمایه‌گذاری نداشتند. این تنها در صورتی امکان‌پذیر می‌شد که ساختار اقتصاد روسیه را تغییر دهید، که به معنای تغییر ساختار اجتماعی روسیه نیز می‌شود و این چیزی است که با دولت و الیتی تا این حد محافظه‌کار شدنی نیست.

این امر به تضادهای داخلی دامن زد، زیرا همه دیدند که شکاف بین فقیر و غنی حتی در مقایسه با دوره‌ی قبل بسیار سریع در حال افزایش است. همچنین برسر نحوه‌ی تقسیم این پول بین گروه‌های مختلف درون الیت نیز شکاف‌هایی پدید آورد. نتیجه عبارت بود از پروژه‌های بزرگ زیرساختی، مانند پل کریمه، گران‌ترین پل تاریخ.

در این وضعیت، گسترش نظامی راه دیگری برای استفاده از پول مازاد است. سخت‌افزارهای نظامی زیادی می‌سازید که باید به نحوی از آنها استفاده کنید، بنابراین به سوریه می‌روید. اساساً شما فقط برای سوخت رساندن به اقتصاد خود پول می‌سوزانید. این توسعه‌طلبی سپس با جنبه‌ی سومی همراه شد، یعنی این که پوتین به شدت بیمار است.

از نظر جسمی بیمار است؟

او سرطان و بیماری‌های دیگری دارد. البته این‌ها شایعه است، اما همگان از آن می‌گویند. حتی اگر بیمار نبود، برای همیشه زنده نخواهد ماند - او تاکنون بیش از بیست سال است که در قدرت بوده است. و وقتی به نقطه‌ای می‌رسید که باید تصمیم بگیرید حاکم بعدی چه کسی باشد، باید برسید: چگونه می‌خواهید انتقال را مدیریت کنید؟

پوتین بارها وعده کرد که روند انتقال را آغاز کند، اما هرگز به این کار دست نزد، زیرا وقتی جانشینی را معرفی کند، دیگر کنترلی بر اوضاع نخواهد داشت. طرح اولیه‌ی تغییر قانون اساسی در سال ۲۰۲۰ که خود پوتین تصویب کرد، در مورد سازماندهی دوره‌ی انتقال به گونه‌ای بود که پوتین مانند ایران به‌نوعی آیت‌الله‌العظمی بدل می‌شود. سپس ناگهان در همان روزی که دوما قصد داشت به این اصلاحیه رای دهد، والتینا ترشکووا [نماینده‌ی طرفدار پوتین در دوما] ناگهان خواستار طولانی شدن دوره‌ی ریاست جمهوری پوتین شد و البته همه در عرض بیست دقیقه نظر خود را تغییر دادند و به چیز دیگری رأی دادند.

آنها نهادهایی را که برای مدیریت دوره‌ی انتقال طراحی شده بود، نابود کردند، بنابراین اکنون آنها انتقالی بدون هیچ قانون و قاعده‌ای دارند که خود پوتین مدیریت می‌کند. برای این کار به اختیارات فوق‌العاده نیاز دارید. چگونه اختیار فوق‌العاده به دست می‌آورید؟ با جنگ.

این‌گونه بود که آنها به نقطه‌ای رسیدند که جنگ نیا داشتند، اما نه چنین جنگی. فکر می‌کردند یک نبرد سریع دارند و اعلام پیروزی می‌کنند، و سپس به نحوی که

می‌خواهند انتقال را مدیریت می‌کنند. پس از پایان این روند، شاید رئیس‌جمهور بعدی مصالحه با غرب را انجام دهد.

آنها ۱۰۰ درصد مطمئن بودند که همه چیز در اوکراین ظرف بیست و چهار ساعت فرومی‌ریزد. شاید این طرح می‌توانست در سال ۲۰۱۴ عملی شود، اما در سال ۲۰۲۲ عملی نبود. آنها شکست خوردند.

در شرایطی که الیت درگیر چنین بحرانی است، چه قدر در میان چپ روسیه برسر جنگ اختلاف وجود دارد؟ از دور به نظر می‌رسد که حزب کمونیست و اکثر اتحادیه‌های کارگری عملاً از جنگ حمایت می‌کنند.

جنبش مستقل اتحادیه‌ای در روسیه بسیار ضعیف است. اتحادیه‌های رسمی صرفاً بخشی از دولت‌اند و ربطی به جنبش کارگری ندارند.

در مورد حزب کمونیست فدراسیون، اساساً سه گرایش وجود دارد. اول، رهبران حزب کمونیست. آنها کاملاً در سیستم ادغام شده‌اند و هر کاری که به آنها گفته شود انجام می‌دهند. سپس شما اعضای عادی حزب را دارید که عمدتاً با جنگ مخالف‌اند - افرادی مانند آندری دانیلوف. و مثل همیشه نوعی جناح میانه وجود دارد، سیاستمدارانی که خاموش و منتظرند ببینند چه کسی برنده می‌شود.

دیگر حزب سوسیال دموکرات، روسیه‌ی عادلانه، حتی بدتر است. آن‌ها اظهارات فوق‌العاده جنگ‌طلبانه و تقریباً فاشیستی می‌کنند، اما تعداد زیادی از افراد حزب را ترک کرده‌اند، و بدنه‌ی این حزب عملاً از دست رفته است. من اعضای را می‌شناسم که بسیار منتقدند، اما ترجیح می‌دهند سکوت کنند. فراتر از آن، البته چپ مستقلی هم وجود دارد که بیشتر در یوتیوب و تلگرام فعال است.

آیا هیچ یک از گروه‌های کوچک‌تر و مستقل پایه‌ی واقعی در جامعه دارند؟

فکر می‌کنم بله. شاید حاشیه‌ای به نظر برسند، اما هر نوع فعالیت سیاسی واقعی در روسیه در حال حاضر حاشیه‌ای است. آرایش مجددی دارد سر برمی‌آورد، و از این

نظر، حضور قدرتمندانه برای ایجاد ریشه‌های واقعی در جامعه ضروری است. فکر می‌کنم با توجه به شرایط فعلی، عملکرد نسبتاً خوبی داریم.

چه اتفاقی در آینده می‌افتد؟ آیا شاهد گشایشی برای یک جنبش

ضدجنگ یا ترقی‌خواه در جامعه‌ی روسیه خواهیم بود؟

فکر می‌کنم نیروی ارتش دارد ته می‌کشد. تحویل تجهیزات غربی وضعیت نظامی را به شکل بسیار جدی تغییر می‌دهد. خیلی شبیه جنگ کریمه است، وقتی انگلیسی‌ها و فرانسوی‌ها سلاح‌های برتری داشتند. اگر با افراد نزدیک به دستگاه نظامی روسیه صحبت کنید، به شدت نگران و گاهی حتی هراسان‌اند.

فکر می‌کنم اگر شکست‌های بیشتری در اوکراین رخ دهد، بله، اتفاقی می‌افتد. نمی‌دانم چه چیزی، اما رویدادهای مهمی قرار است رخ دهد. نمی‌گوییم که آنها به کودتا دست می‌زنند، زیرا این با سنت نظامی روسیه هیچ خوانایی ندارد، اما می‌تواند به شکلی در جریان امور مداخله کنند.

اگر بخواهند به بسیج عمومی دست بزنند، یا مشمولان سربازی را گسترش دهند، آن وقت با یک شورش مواجه خواهیم شد. نمی‌دانیم دقیقاً شاهد چه واکنشی خواهیم بود، اما بسیار منفی خواهد بود.

همین دیروز داشتم با گریگوری یودین، یکی دیگر از جامعه‌شناسان چپ‌گرا در مسکو صحبت می‌کردم که به تازگی از خارج بازگشته است، او گفت: «ببین، اگر در اطراف مسکو بگردی، چه می‌بینی؟ همه‌جا حصارهای بزرگ. هیچ کشور اروپایی دیگری این همه حصار ندارد.» مردم پشت حصار به آنچه در آن سو می‌گذرد اهمیتی نمی‌دهند، آنها صرفاً حصار دور دنیای کوچک خود کشیده‌اند.

دولت از جامعه‌ی فعلی کاملاً راضی است. اما اگر مجبور شوند همه‌ی این حصارها را پایین بکشند، چیزی پدیدار می‌شود که کل بازی را تغییر می‌دهد. این جامعه‌ای متشکل از گروه‌های کوچک است که از یکدیگر جدا شده‌اند، اما در مقطعی خواه ناخواه با یکدیگر تلاقی می‌کنند. و این لحظه‌ی فرصت برای چپ، و برای همه‌ی کسانی است که خواهان تغییر اجتماعی‌اند. مردم باید یاد بگیرند که چگونه ارتباط برقرار کنند،

چگونه سازمان‌دهی کنند و چگونه علایق جمعی خود را شناسایی کنند. این دقیقاً همان لحظه‌ای است که به یکدیگر نزدیک می‌شوند و این فرصتی برای ماست.

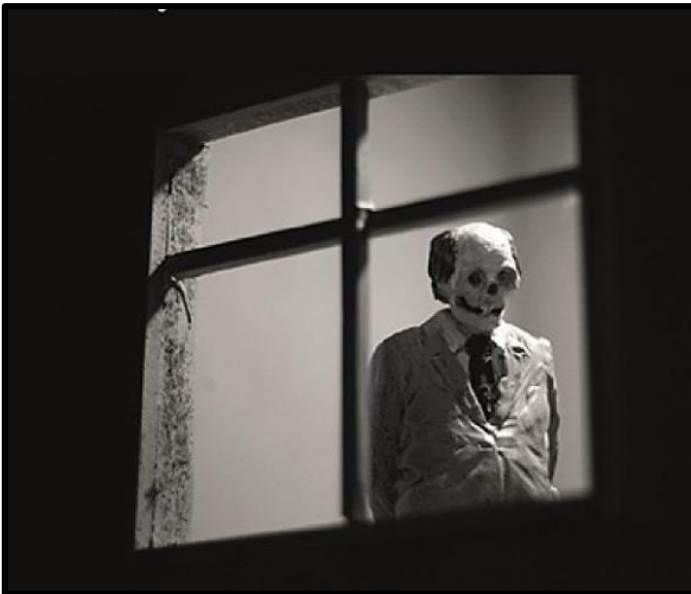
بوریس کاگارلیتسکی استاد جامعه‌شناسی در دانشکده‌ی علوم اجتماعی و اقتصادی مسکو و سردبیر *رابکور* است. کتاب‌هایش عبارتند از: *میان طبقه و گفتمان: روشنفکران چپ در دفاع از سرمایه‌داری* (راتلج، ۲۰۲۰)، *امپراتوری پیرامون: روسیه و سیستم جهانی* (پلوتو، ۲۰۰۷) و *بازسازی در روسیه: چرا سرمایه‌داری شکست خورد* (ورسو، ۱۹۹۵).

پیوند با منبع اصلی:

<https://jacobin.com/۰۷/۲۰۲۲/russia-ukraine-war-media-public-apolitical-vladimir-putin>

در میانه‌ی بدینی آخرالزمانی امید رادیکال را در آغوش بگیریم

گفت‌وگو با هنری ژيرو
همراه با یادداشتی از او
ترجمه‌ی محمد محمدی



اشاره

«هنری ژيرو» استاد دانشگاه مک‌مستر، بنیان‌گذار نظریه‌ی آموزش‌گری (پداگوژی) انتقادی، و از روشنفکران تأثیرگذار معاصر در سپهر عمومی است. در سال‌های اخیر تحقیقات و تألیفات زیادی از وی در زمینه‌ی مطالعات فرهنگی سرمایه‌داری متأخر و بدیل‌های ممکن در حوزه‌ی آموزش و تربیت انتقادی منتشر شده است.

آنچه می‌خوانید گفت‌وگویی با وی به مناسبت انتشار جدیدترین کتاب او «نژاد، سیاست و پداگوژی^۱ (آموزش‌گری) فراگیر: آموزش در زمان بحران» است و در ادامه نیز یادداشتی از او را می‌خوانیم که به مناسبت آغاز سال ۲۰۲۲ نگاشته بود. (نقد اقتصاد سیاسی)

بازاندیشی در رابطه بین آموزش، سیاست و قدرت

در عصر بیماری همه‌گیر

مصاحبه سارا لاو با هنری ژيرو

کمی درباره‌ی کتاب برایمان بگوئید.

این کتاب را نوشتم زیرا بیماری فراگیر همواره به‌عنوان یک موضوع پزشکی سخت در نظر گرفته می‌شد. در حالی که چنان شوکی در شکل‌گیری دوباره‌ی زندگی همگان وجود داشت که فکر می‌کردم چیزی در این روایت گم است. این تنها یک بحران پزشکی نیست؛ بلکه بحران‌های سیاسی و ایدئولوژیک هم است. چراکه شروع به افشای برخی از نیروهای ضد دموکراتیک در سطح جهان کرد که بحران را بدتر کردند و همچنین نشان‌دهنده‌ی حرکت به سمت جوامع اقتدارگراتر در جاهایی مانند ایالات متحده، چین،

^۱ منظور از پداگوژی علم و هنر یاددهی و یادگیری است. داریوش آشوری معادل آموزش‌گری را برای آن پیشنهاد کرده و در برخی متون به تعلیم و تعلم ترجمه شده است. در این جا ترجیح دادیم از همان کلمه‌ی پداگوژی استفاده کنیم.

در میانه‌ی بدبینی آخرالزمانی امید رادیکال را در آغوش بگیریم

ترکیه، مجارستان و برزیل بود. این بیماری فراگیر پیش از این هراس‌های عظیمی را برانگیخته بود - و هراس‌ها سپس به تعصب، ضدیت با روشنفکری، ناسیونالیسم لگام‌گسیخته و نظامی‌گری، به ویژه در رژیم‌های ترامپ و بولسونارو^۲ تبدیل شد.

همچنین نگران گسترش مفهوم «ویروس» و نیز مسئله‌ی چگونگی تاثیر عینی آن هم بر بدن به معنای دقیق کلمه و هم بر بدنه‌ی سیاست بودم. برای من، ویروس صرفاً یک عنصر عفونی نبود که انسان‌ها را بکشد یا منهدم کند، بلکه یک مقوله‌ی سیاسی و اخلاقی بود که آفت‌هایی از فقر، نابرابری، قطع بودجه‌های خدمات اجتماعی، گسترش منطق بازاری که بدنه‌ی سیاست را تعریف می‌کرد، جوامع به حاشیه رانده شده و خود-دموکراسی را ایجاد کرد.

بسط این مفهوم موضوعات آموزشی، سیاسی و ایدئولوژیک مورد بحث در کتاب را روشن می‌کند که می‌کوشد زبان جدیدی را برای یک لحظه‌ی تاریخی جدید پرورش دهد و همچنین در رابطه بین آموزش، سیاست و قدرت بازاندیشی کند.

آیا بیماری فراگیر را عامل تشدیدکننده‌ی حساسیت‌های جناح راست می‌دانید؟ یا این ایدئولوژی‌ها بیماری فراگیر را تشدید کردند؟

اقتدارگرایی، بیماری فراگیر را تشدید کرد و در ماندگی عظیم ابرسرمایه‌داری را در رسیدگی به این نوع از مشکلات و تحولات اجتماعی عمده نشان داد. بازار برای رسیدگی به مشکلاتِ مبرم اجتماعی مانند بحران سلامت عمومی که توسط نابرابری نظام‌مند، فقر و نژادپرستی شکل گرفته است، طراحی نشده است.

این وضعیت، مردم را در یک فرهنگِ ترس محصور کرد و هرچه بیشتر آنها را منزوی کرد: ما در جامعه‌ای زندگی می‌کنیم که پیش‌تر به مردم گفته شده بود که جدا شدن افراد از یکدیگر به شکل رادیکال چیز خوبی است - همان ذهنیت «هر شخصی در جزیره‌ای رها شود» - و سپس ما مجبور شدیم فاصله‌گذاری اجتماعی را رعایت کنیم. از یک طرف، شما یک ضرورت پزشکی برای جداسازی از افراد دیگر که ناقلان خطرناک و بالقوه‌ی ویروس به حساب می‌آمدند، داشتید و از سوی دیگر، شما یک

^۲ روسای جمهور ایالات متحده و برزیل.

سیستم اقتصادی و سیاسی/فرهنگی دارید که به مدت ۵۰ سال به مردم می‌گوید که تمامی مشکلات، فردی هستند و ما نمی‌توانیم مسائل خصوصی را به ملاحظات اجتماعی بزرگ‌تر تبدیل کنیم.

چنین چیزی کشنده است. بیماری فراگیر این تناقضات را آشکار کرد و آنها را بدتر کرد.

این بیماری فراگیر تا چه اندازه بر اعتراضات «جان سیاه‌پوستان مهم است» در تابستان امسال تأثیر گذاشت؟ آیا فکر می‌کنید آگاهی در حال رشد نسبت به نابرابری‌ها در نظام سلامت ما و سایر نهادهای فرهنگی بدون آن اتفاق می‌افتاد؟

کاری که بیماری فراگیر انجام داد نشان دادن میزان درهم‌تنیدگی ما به یکدیگر بود.

آنچه مشخص شد این بود که افرادی که معمولاً در جامعه آمریکا به حاشیه رانده می‌شوند، دیگر نمی‌توانند به حاشیه رانده شوند. آنها نه تنها برای اقتصاد ضروری بودند - اینها افرادی هستند که غذای شما را تحویل می‌دهند، افرادی هستند که تاکسی می‌رانند، کسانی که ساختمان‌ها را می‌سازند، کسانی که اجازه می‌دهند برق شما کار کند - بلکه این جمعیت‌ها اکنون قابل مشاهده هستند.

این نوع به‌هم‌پیوستگی دیدگاه جامع‌تری را ارائه می‌دهد که از طریق آن می‌توان مسائلی چون خشونت پلیس را که با نژادپرستی نهادی و سیستمی و با نابرابری، فقر و حمله به کره زمین مرتبط است، درک کرد.

بنابراین از یک طرف بیماری فراگیر ما را منزوی کرد اما از طرف دیگر ما به هم نزدیک‌تر شدیم.

بیماری فراگیر ما را به معنای واقعی کلمه منزوی کرد، اما از نظر فکری، سیاسی و نظری، مجموعه‌ی بزرگ‌تری از ملاحظات را برای ما گشود که دیگر نمی‌توان آنها را

در میانه‌ی بدبینی آخرالزمانی امید رادیکال را در آغوش بگیریم

نادیده گرفت. واضح بود که عدم سرمایه‌گذاری در سیستم سلامت عمومی به‌طور مستقیم به گسترش مرگ و میر و عفونت‌های گسترده در ایالات متحده کمک کرد. بیماری فراگیر تنها ویروسی نبود که از بیرون آمده باشد و اکنون مردم را آلوده کرده باشد- بلکه یک مسئله‌ی اجتماعی و سیاسی است.

شما به پداگوژی از دریچه‌ای گسترده نگاه می‌کنید - نه فقط آنچه در کلاس اتفاق می‌افتد، بلکه چگونه همه‌ی ما از فرهنگ پیرامون مان درس می‌آموزیم. منظور شما از «پداگوژی فراگیر» چیست؟

آموزش فقط در مدرسه تحصیل کردن نیست؛ منظور از پداگوژی قوای آموزشی یک فرهنگ است که قدرت عظیمی در شکل دادن به هویت افراد، شکل دادن به ارزش‌های آنها، شکل دادن به احساسات‌شان از آینده و نحوه‌ی ارتباط آنها با یکدیگر دارد.

بحث من این است که آموزش در کانون سیاست قرار دارد، زیرا اگر شما در مورد مسائلی که به آگاهی ختم شوند صحبت نکنید، هیچ زبانی برای فهم این که چگونه افراد می‌توانند باب میل افراط‌گرایان باشند، ندارید.

به یاد داشته باشید که مردم یاد می‌گیرند که نازی باشند. مردم یاد می‌گیرند از آسیایی‌ها متنفر باشند. مردم یاد می‌گیرند پیروی کنند و بخشی از فرقه‌هایی از نوع آنچه که ما با ترامپ می‌بینیم، شوند. مردم یاد می‌گیرند باور کنند که آزادی یعنی انجام ندادن کاری که مستقیماً به نفع شخصی شما نیست، حتی اگر زندگی دیگران را به خطر بیندازد - به عنوان مثال، امتناع از گذاشتن ماسک. این‌ها رفتارهای آموخته شده هستند.

این یک شکل ظالمانه از آموزش است که مردم را غیرسیاسی می‌کند، حس عاملیت را از آنها سلب می‌کند، به آنها اجازه می‌دهد به ارزش‌های کاملاً فرومایه و غیر دموکراتیک اعتقاد داشته باشند، قدرت استدلال‌شان را منقبض می‌کند، احساسات را بر عقل ترجیح می‌دهند، روابط‌شان با دیگران را به گونه‌ای شکل می‌دهد که ارزش‌های

دموکراتیک را سست کند، به گونه‌ای که آن‌ها را از مسیر دستیابی به شهروند آگاه شدن - شهروندانی که تا حدودی بر شرایط زندگی خود کنترل دارند - محروم می‌کند. من آن را پداگوژی فراگیر می‌نامم.

به علاوه شما شکل دیگری از پداگوژی هم دارید. وقتی از پداگوژی انتقادی حرف می‌زنم، در مورد شیوه‌ای صحبت می‌کنم که در آن درگیر مبارزه بر سر دانش، قدرت، عاملیت و روابط اجتماعی می‌شویم، و اینکه چگونه این فرم‌های پداگوژی نه فقط برای یادگیری، بلکه برای خودِ دموکراسی، مرکزیت می‌یابند.

پداگوژی در این مورد صرفاً در مورد روش‌ها نیست، بلکه یک پروژه‌ی اخلاقی و سیاسی است که هدف آن تجهیز دانش آموزان و دیگران به دانش، مهارت‌ها، ارزش‌ها و احساس مسئولیت اجتماعی است که آنها را قادر می‌سازد شهروندانی انتقادی و متعهد باشند.

از نظر من، آموزش آن قدر برای سیاست و دموکراسی بنیادی است که در تحلیل نهایی، واقعاً مبارزه‌ای بر سر عاملیت است. این مبارزه بر سر این است که ما در یک فرهنگ، در یک جامعه چه نوع شهروندانی را می‌خواهیم تولید کنیم، و نیروهایی که آن را محدود می‌کنند، آن را گسترش می‌دهند، طرد می‌کنند یا تضعیف می‌کنند کدام‌اند؟ به طور خلاصه، پداگوژی انتقادی در هسته‌ی خود این عقیده را جدی می‌گیرد که دموکراسی بدون شهروندان آگاه وجود ندارد.

در حال حاضر، با آگاهی بیشتر در مورد نابرابری‌های پهن دامنه از یک سو و افزایش جهانی پوپولیسم از سوی دیگر، به نظر می‌رسد که بر سر دوراهی قرار داریم. از این جا به کدام سمت می‌رویم؟

چیزهای زیادی در افق هست که به نظر می‌رسد بارقه‌ای از امید را عرضه می‌کند. شما جوانانی در سراسر جهان دارید که در برابر سرکوب عریان بسیج می‌شوند. شما این نهادهای اقتدارگرایی در حال افزایش را دارید اما در عین حال، انواع گروه‌هایی را دارید که اکنون برای اولین بار به شیوه‌هایی ظهور می‌کنند که نشان‌دهنده‌ی مبارزات جمعی در سراسر مرزهای ملی و بین‌المللی است، به‌ویژه علیه خشونت نژادی سیستمی و خشونت دولتی علیه مردمان بومی.

من فکر می‌کنم فهم جامع‌تری از سیاست و ضرورت آن وجود دارد، فکر می‌کنم استفاده‌ی بیشتری در آموزش فناوری‌های مورد استفاده جوانان وجود دارد، من فکر می‌کنم جوانان به شیوه‌هایی تجهیز می‌شوند که از پیش ندیده بودیم. بسیار روشن شده است که انتخاب دیگر میان لیبرال‌ها و محافظه‌کاران نیست؛ انتخاب میان دموکراسی و فاشیسم، یا اقتدارگرایی است. این انتخاب هرگز در آمریکای شمالی و در تعدادی از کشورهای دیگر بیشتر از آنچه امروز فکر می‌کنم قابل مشاهده نبوده است.

می‌خواهید مردم چه چیزی از کتاب شما بگیرند؟

ما واقعا در یک نقطه عطف تاریخی هستیم. ما در دل یک دوره‌ی بی‌اطمینانی، مأیوس‌کننده، هراس‌آور و در عین حال امیدبرانگیز عمل می‌کنیم. مردم دیگر نمی‌توانند در سایه‌ها پنهان شوند و نمی‌توانیم همه‌ی مسائل را مشکلات فردی فرض بگیریم. بسیار سرنوشت‌ساز است که گروه‌های مترقی متعدد را زیر لوای مبارزه برای دموکراسی جهانی گرد هم بیاوریم و همزمان مسائل اجتماعی مختلف را منزوی نکنیم، بلکه آنها را درون دریچه‌ی یک منظر سیاسی جامع ببینیم. ما باید نیازمان به بازاندیشی در ارتباطات خود را به رسمیت بشناسیم تا بگذاریم دموکراسی دوباره نفس بکشد. با اعتقاد به این‌که بازار باید تمام نموده‌های زندگی روزمره را شکل دهد، عمل فوق صورت نمی‌گیرد. پرسش‌های اخلاقی، مسئولیت اجتماعی، عدالت، آزادی، برابری، این اصطلاحات اکنون باید جان تازه‌ای به خود بگیرند و درک سیاسی نوینی را با انگیزه‌ی احساس ضرورت نوین ایجاد کنند.

این کتاب زبانی برای انجام این کار ارائه می‌دهد. در مورد آموزش به‌عنوان محوری برای سیاست صحبت می‌کند، از ظهور فاشیسم و معناهایش صحبت می‌کند، از نیاز جدید به حافظه‌ی تاریخی و فهم تاریخی صحبت می‌کند، از نیاز به آموزش به معنای نهادی حرف می‌زند تا به معنای واقعی، در این لحظه، خودش را مورد بازاندیشی قرار دهد.

در میانه‌ی بدبینی آخرالزمانی

بیاييد در سال جديد اميد را ديکال را در آغوش بگيريم

هرقدر سنم بيشتر می‌شود، در تعطيلات و به‌ویژه آغاز سال نو، هم‌زمان خاطرات [گذشته] و حسی فرح‌بخش مرا دربرمی‌گیرد. خاطراتی سرشار از آغازهای تازه و از دست دادن‌های دوباره بر من عرضه می‌کنند؛ ارزش عزیزان و دوستان صمیمی؛ آن زیبایی‌یگانه که در بخشش و به اشتراک گذاشتن ساخته شده بود؛ و امیدی که مبارزه، شور و عدالت را درهم می‌آمیخت.

سپیده‌دم سال نو نه تنها بر روایت‌های دیرینه تکیه می‌کند، بلکه زمانی را نیز برای بینش‌های بازسازی شده پیشنهاد می‌دهد. چنین لحظه‌ای همچنين، می‌تواند در مورد زایش باشد، یا ظهور فرصت‌های جدید، یا سنجیدن اشتباهات، یا حس از نو شکل گرفته‌ای برای مبارزه در برابر افراد منفور، دروغ‌گوها، و شرایط هولناکی که آن‌ها را تولید و پشتیبانی می‌کند. چنین لحظه‌ای می‌تواند در مورد بوسه و لمسی لطیف باشد که سحرگاه با کسانی که دوستشان دارید به سراغ‌تان می‌آید. چنین لحظاتی حاکی از افتادن در ورطه‌ی تسلی‌بخش میل است، آگاه‌تر شدن از آنچه که معنایش بی‌دفاع کردن خود است تا شاید بتوان به بیرون از زندان‌های خصوصی شده‌ای قدم گذاشت که یک سیستم اقتصادی بی‌رحم ما را در آن قرار داده است.

در عصر بدبینی آخرالزمانی، در دوره‌ی طبیعی‌سازی خشونت و عمق بخشیدن به یأس جمعی، اندیشیدن به سال نو چیزی بیش از یک گفتمان آرزوهای مرسوم است. برعکس، چنین اندیشیدنی یک وقفه و یک لحظه‌ی انتقادی جدی در جهت بررسی دهشت‌های موجودی است که به‌سرعت به درون فاشیسم سقوط می‌کند و ایجاد زبان، بینش و انگیزه‌های جدید برای در آغوش گرفتن آینده‌ای سرشار از عدالت، همدردی، برابری و دموکراسی چه معنایی می‌تواند داشته باشد.

اندیشیدن به سال نو یک عمل مقاومت‌ورزانه است و باید چنین باشد. سال نو فضایی برای اندیشیدن عرضه می‌کند، اندیشیدن به معنای بازپس‌گیری تاریخ به‌مثابه میدان مبارزه، مقاومت و شجاعت مدنی. چنین فضایی به حافظه‌ی تاریخی به‌عنوان محلی برای بازپس‌گیری یادگیری و مقاومت اشاره می‌کند؛ یعنی محوری کردن آموزش در سیاست؛ یعنی استفاده‌ی هم‌زمان از زبان انتقادی و گفتمان امید؛ یعنی

در میانه‌ی بدبینی آخرالزمانی امید رادیکال را در آغوش بگیریم

ایجاد یک جنبش توده‌ای با روابط بین‌المللی در راستای مبارزه برای عدالت اجتماعی و اقتصادی. در چنین شرایطی، خروش عدالت، برابری و آزادی ضرورت تازه‌ای می‌یابد و امکانات جدیدی را عرضه می‌کند. در چنین حالتی، زمان حال مشتاقانه و امیدوار و با شوری از بیداری، خلق زبان جدیدی را برای بازگرداندن احساس عاملیت‌مان، آگاهی‌مان و شجاعت‌مان که هرگز دیگر به دوردست‌ها نمی‌نگریم در ما برمی‌انگیزاند. امید، فضای ممکن را گسترش می‌دهد و راهی برای بازشناختن و نام‌گذاری سرشت ناقص زمان حال می‌شود. سال نو معنای جدیدی به وعده‌ی یک جهان بدون رنج، نابرابری و نیروهای ضد دموکراتیک که همچون علف‌های هرز خطرناک جوانه می‌زنند، پیشنهاد می‌کند. سال جدید باید فرصتی برای بازاندیشی در زندگی، کرامت، و برابری انسانی فراهم کند، چنان‌که آنها به‌طور کامل و همیشه در نسبت با دیگران آشکار می‌شوند. سال جدید باید در رؤیاهایی ریشه داشته باشد که تصور آینده به‌عنوان ادامه‌ی زمان حال را رد کند.

بیا بید سال ۲۰۲۲ را به سالی برای حاضر جوابی‌های گستاخانه تبدیل کنیم، هجوم جریان‌های فاشیستی را که در سرتاسر ایالات متحده و جاهای دیگر گسترده شده‌اند، سرکوب کنیم. بیا بید آن را به زمانی برای گردهم‌آوردن جنبش‌های از هم گسیخته‌ی چپ تبدیل کنیم تا یک جنبش توده‌ای و حزبی سیاسی بسازد که «با» مردم سخن بگوید نه علیه‌شان.

درک می‌کنم که چنین سخنانی در زمانی دشوار در ایالات متحده، کانادا و سراسر جهان امیدوارکننده به نظر می‌آید. شجاعت مدنی و قرارداد اجتماعی تحت محاصره‌اند. مربیان، هنرمندان و روشنفکران عمومی در افشای رابطه میان فاشیسم و سرمایه‌داری خوب عمل نکرده‌اند. دولت در مقابله با بحران کووید به‌طرز چشمگیری شکست خورده و ما با دورنمایی فرهنگی روبه‌روایم که رسانه‌های اصلی بر آن چیره‌اند که نه شجاعت رویارویی با تهدید فزاینده‌ی اقتدارگرایی را دارد و نه شهامت نام بردن از سرمایه‌داری نولیبرال و برتری سفیدپوستان به‌عنوان اصول سازمان‌دهنده‌ی سیاست آمریکا. ما در عصری زندگی می‌کنیم که آشوب و جهل ساختگی (توسط رسانه‌ها) در آن عادی شده است. همچنین بسیاری از آمریکایی‌ها آزادی را صرفاً به‌عنوان یک حق فردی می‌بینند؛

به علاوه آنان این واقعیت را که آزادی ماده‌ی خامی است برای احقاق مسئولیت اجتماعی نادیده می‌گیرند. بی‌سوادی مدنی امروزه دور یک میل کاذب به آزادی حلقه زده است. شجاعت مدنی زمانی که نتواند فروپاشی وجدان را به فروپاشی دولت رفاه ربط دهد، لنگرگاه‌های اخلاقی خود را از دست می‌دهد.

البته در جامعه‌ای که آسیب‌شناسی قدرت، خصوصی‌سازی و فزون‌خواهی، نفس انسان را تا حدی تغییر داده است که هر تصویری از تعهد اجتماعی و نزاع بر سر عدالت اجتماعی یا به‌عنوان ایده‌ای سست ظاهر می‌شود یا با اهانت با آن برخورد می‌شود، مبارزه برای جهانی بهتر تقریباً دور از فهم به نظر می‌رسد. آزادی تا حدی به درون یک نیهیلیسم اخلاقی سقوط کرده است که خط مستقیمی از سیاست به فاجعه و از فاجعه به آخرالزمان ایجاد می‌کند. آشوب، عدم اطمینان، تنهایی و ترس، مشخصه‌ی لحظه‌ی تاریخی کنونی است. در بسیاری از موارد، درماندگی آموخته شده منجر به ناامیدی آموخته شده می‌شود. این که چگونه احساسات سیاسی و اخلاقی، خشم، عصبانیت و احساسات محض جایگزین دفاع فکورانه از حقیقت، قرارداد اجتماعی، فرهنگ مدنی، فرهنگ پرشگری و نفس دموکراسی می‌شود، با فرهنگ مصرف‌گرایی، هیجان‌زدگی، بی‌درنگی، و جهل ساختگی مبهم می‌شود.

البته، نمونه‌های روشن و محکمی از شجاعت مدنی در میان جوانان وجود دارد؛ جنبش زندگی سیاه‌پوستان مهم است، معلمان، کارگران مراقبت‌های بهداشتی، سازمان‌دهندگان اتحادیه‌ها، و دیگرانی که در حین مبارزه با بی‌عدالتی‌های اجتماعی و نژادپرستی نظام‌مند، از بیماران، محرومان و فقرا مراقبت می‌کردند. عوامل الهام‌بخش و شجاع دموکراسی از این دست، تاریخ و احساسی از زمان حال را ارائه می‌دهند که به ما اجازه می‌دهد تا از سال جدید با بینشی از آنچه آینده متفاوت به نظر می‌رسد، استقبال کنیم. بینشی که برگرفته از شواهد اخلاقی، تخیل اجتماعی، شجاعت مدنی و مراقبت از دیگران است.

اگرچه این نکته درست است که در زمانی با سال نو روبرو می‌شویم که گسختگی‌های اجتماعی و شکاف‌های اقتصادی، سونامی ترس، خشم، فریبکاری، تئوری‌های توطئه و در برخی موارد سیاست‌های آمیخته با خشونت را تقویت می‌کند، اما ضروری است که شجاعتی را فرابخوانیم تا عادی‌سازی چنین رویدادهایی را رد کنیم.

به این ترتیب، هرگز نمی‌توانیم اجازه دهیم امید به نوعی آسیب‌شناسی بدبینی یا بدتر از آن تبدیل شود.

در قلب اقتدارگرایی پرتلاطم، ما زبانی نداریم که به‌طور کامل بحرانی را که آمریکایی‌ها از نظر سیاسی، اقتصادی و اجتماعی با آن روبرو هستند، درک کنیم. ما به زبانی نیاز داریم که سیاست را جامع‌تر ببیند، نقاط میان موضوعات متنوع را به هم ربط دهد و استراتژی‌های توانمندی برای خلق جنبش‌های توده‌ای عرضه کند. امیدواریم سال جدید فرصتی به ما بدهد برای برساختن زبانی خیالی به‌عنوان شرطی برای بازاندیشی در احتمالاتی که ممکن است در آینده پیش بیاید، زبانی که نوید یک دموکراسی پایدار را می‌دهد.

ارزش‌هایی مانند آزادی، همبستگی و برابری باید دوباره «نفس بکشند»، ریشه‌های عمیق‌تری بیوراند و معنای فردی و جمعی مسئولیت اجتماعی و اقدام مشترک را از نو احیا کنند. ما باید مفروضات مضر که آزادی را به اندیشه‌ای مسموم از خودخواهی، امید را به بدگمانی مخرب و سیاست را به محلی برای بی‌اعتنایی، ستمگری و فساد تبدیل می‌کند، کنار بگذاریم. سال جدید باید ما را به بازپس‌گیری فضایل کرامت، شفقت و عدالت سوق دهد؛ باید به ما یادآوری کند که ضروری است بار دیگر رؤیاپردازی کنیم؛ تصور کنیم هر آنچه را که غیرقابل تصور است و به شکل دیگری فکر کنیم تا بتوانیم به شکل دیگری عمل کنیم.

پیوند با متن انگلیسی گفت‌وگو

<https://brighterworld.mcmaster.ca/articles/rethinking-the-relationship-between-education-politics-and-power-in-an-age-of-pandemic/>

پیوند با متن انگلیسی مقاله:

<https://truthout.org/articles/amid-apocalyptic-cynicism-lets-embrace-radical-hope-in-the-new-year/>

دگرگونی تفاوت‌ها به مخالفت

گفت‌وگو با مائوریتزیو لاتزاراتو



ترجمه‌ی ساسان صدقی‌نیا



اشاره‌ی مترجم: مائوریتزیو لاتزاراتو، جامعه‌شناس و فیلسوف ایتالیایی و از چهره‌های شناخته شده‌ی چپ اتونومیستی است که در پاریس زندگی و کار می‌کند و در آنجا تحقیقاتی در مورد دگرگونی‌های کار و اشکال جدید جنبش‌های اجتماعی انجام می‌دهد. آنچه می‌خوانید ترجمه‌ی فارسی مصاحبه‌ی مجله‌ی اینترنتی Machina در ایتالیا با وی پیرامون برخی از مهم‌ترین نکات مطرح شده در آثار منتشر شده‌اش است.

پس‌این گفتگو با پس‌زمینه‌ای از جنگ از کتاب جدید مائوریتزیو لاتزاراتو با عنوان «حال غیرقابل تحمل، فوریت انقلاب، طبقات و اقلیت‌ها» (2022 ombre corte)، شروع می‌شود و به برخی از مسائل حل نشده‌ی کنش سیاسی-انقلابی می‌پردازد. به‌ویژه نیاز به بازنگری مفهوم طبقه در رابطه با موضوع نژاد و جنسیت را مورد بحث قرار می‌دهد. ایده‌هایی که از یک آرشیو نظری-سیاسی ناهمگون و غیرارتدوکس نشأت می‌گیرد و رابطه‌ی سیاست خُرد و سیاست زدایی (مرتبط با) تفاوت‌ها را مورد انتقاد قرار می‌دهد تا تفکر استراتژیکی را که می‌تواند تفاوت‌ها را به مخالفت تبدیل کند، به پرسش بکشد.

گفتگو با توجه به نکات و موضوعات مطرح شده در عنوان کتاب بسط می‌یابد و با بحث در مورد زمان حال آغاز می‌شود. چه چیزی حال ما را غیرقابل تحمل می‌کند؟

جنگ و انقلاب

در مجموعه‌ای از مقالات اخیر که در این مجله منتشر کرده‌اید، شما به جنگ پرداخته‌اید: مضمونی که در کتاب پیش‌زمینه‌ای برای «فاجعه‌ی آینده» عنوان شده است. چه رابطه‌ای (علاوه بر شواهدی از وضعیت اوکراین) بین جنگ و زمان حال وجود دارد؟

در سال ۲۰۱۶، همراه با اریک ال‌ی‌یز،^۱ کتاب «جنگ و سرمایه» را منتشر کردیم تا آنچه را که به نظر می‌رسید در پنجاه سال گذشته فراموش کرده بودیم به خاطر آورده و یادآوری کنیم: اینکه بدون نژاد و جنسیت، بدون دولت، بدون جنگ بین دولت‌ها و بدون جنگ طبقاتی، سرمایه وجود ندارد. با جنگ جهانی اول، ماهیت جنگ‌ها به‌طور بنیادی تغییر می‌کنند، زیرا با سرمایه در هم تنیده می‌شوند. در حالی که ادعا می‌شد جنگ داخلی در اروپا در قرن نوزدهم به یک «جنگ داخلی جهانی» تبدیل می‌شود که پس از چهار قرن استثمار، «مردم تحت ستم» را از استعمار رها خواهد کرد اما به جنگ مد نظر کلازویتس (به عنوان نتیجه تحمیل شده انقلاب فرانسه توسط ناپلئون) یعنی جنگ تمام و کمال و بدون فضای خالی در تمامی عرصه‌ها اعم از نظامی و غیرنظامی (شامل افراد نظامی و غیرنظامی، اقتصاد و جامعه، علم و فناوری) تبدیل شده و گسترش پیدا کرد.

لیبرالیسم قرن نوزدهم معتقد بود اقتصاد و جنگ در تقابل با یکدیگر نیستند و همانطور که در جنگ کنونی دیده می‌شود، دو روی یک سکه هستند. تمهیدات اقتصادی و اقدام مسلحانه مکمل یکدیگر و یکپارچه هستند. (مسدود کردن تمهیدات مالی، تحریم‌ها، عوارض، تحریم موادخام و واردات موادغذایی – که در عراق باعث کشته شدن ۵۰۰۰۰۰ کودک شد، عددی که شاید عراق آمیز باشد، اما مسئول این کشتار، "جنایتکار جنگی" مادلین آلبرایت است که هرگز آن را انکار نکرد).

«جنگ و سرمایه» تنها اولین بخش از اثری بود که به عنوان نقطه مقابل خود، انقلاب را شامل می‌شد. جنگ‌ها و انقلاب‌ها دو بخش نادیده گرفته شده و بزرگ جنبش‌های سیاسی پس از می‌شصت‌وهشت هستند که به غیر از اندک مواردی با تفسیری صلح‌طلبانه از سرمایه‌داری همراه بودند، با این توهم که این جنبش‌ها می‌توانند بدون رویارویی با ماهیت مخرب و جنگ طلب ماشین دولت-سرمایه گسترش پیدا کنند. منظورم تحلیلی متمرکز بر مفهوم «تولید» گسترده در تمام ابعادش (لیبیدویی، عاطفی، غریزی، شناختی، عصبی وغیره) است که به خودی خود ضروری و مفید اما

^۱ نویسنده و فیلسوف فرانسوی و استاد در دانشگاه پاریس ۹ است.

جدا از مساله‌ی مبارزات طبقاتی، امپریالیسم و جنگ بوده است. تحلیلی که با توجهی اغراق آمیز به اشکال زندگی، به مراقبت از خود (فردی و جمعی)، جدا از نیاز به مبارزه‌ی جهانی برای شکست ماشین دولت-سرمایه، ما را به ناتوانی فعلی سوق داده است. امتناع از درنظر گرفتن جنگ و توهمات ناشی از آن، نتیجه حذف مفهوم طبقه است که با «اقلیت‌ها»، «کثرت‌ها»، «جمعیت» و... جایگزین شده است. مفاهیمی که ضعف خود را در زمانی که آغاز و پایان چرخه‌ی سرمایه با جنگ و جنگ‌های داخلی است، نشان می‌دهد.

برای بحث در مورد فوریت انقلاب، در فصل اول کتاب به تیتیر یک سند سیاسی اشاره می‌کنید که پس از وقایع سیاسی دهه ۱۹۷۰ در ایتالیا درباره آن بسیار صحبت می‌شد: «آیا انقلاب را به خاطر دارید؟» و در جواب می‌گویید: «این سوال هیچ پاسخی نداشته است.» انقلاب از افق امکان سیاست ناپدید شده، در ضد انقلاب نئولیبرالی خفه شده، در بازی حاصل جمع صفر سرمایه‌داری معاصر دوباره جذب شده است. امروز چه اضطراری برای برگرداندن مساله‌ی انقلاب به دستور کار وجود دارد؟ این تغییر دیدگاه و مساله‌ی فوریت انقلاب در پاسخ به کدام مسائل حل نشده است؟

این انقلاب و پویایی جهانی آن بود که در شرق و جنوب کاشته شد و مبارزات بر سر دستمزد و رفاه در شمال را نیز ممکن کرد. در کتاب، شعار اوپرائیستی «اول طبقه بعد سرمایه»^۲ را با شعاری جایگزین می‌کنم که به نظرم دقیق‌تر و واقع بینانه‌تر است: «اول انقلاب بعد سرمایه».

این انقلابی بود که با حمله به سرمایه‌داری و نه به رابطه‌ای خاص از قدرت (طبقاتی، نژادی، جنسی)، به درگیری‌های خرد سیاسی نیز نیرو بخشید. هنگامی که این پویایی شکست خورد، همه مبارزات تضعیف شدند. فضا و امکانات بسیج شده در پزشکی،

^۲ روشی در بین مارکسیست‌های اتونومیست که معتقدند قوانین، دگرگونی‌ها و شیوه‌های انباشت سرمایه مشروط به مبارزات کارگران است که بطور خلاصه به «سرمایه به شرط کار» یا «اول مبارزه کارگر بعد سلطه سرمایه» معروف است.

روانپزشکی، در همه‌ی مناسبات خُرد سیاست در حال کوچک شدن و از بین رفتن است. فضای اشغال شده توسط این مبارزات خالی نماند بلکه توسط ضدانقلاب پُر شد. ماشین دولت-سرمایه هر آنچه را که تحت فشار انقلاب جهانی مجبور شده بود واگذار کند، پس گرفته است. و سپس جنگی فرا رسید که مسیر هرگونه امکان کنش سیاسی را بست و هذیان جنگجویانه‌ای را گسترش داد که می‌خواهد انرژی‌های روانی جامعه را بسیج کند (یکی دیگر از ویژگی‌های جنگ تمام و کمال که هنوز عمل می‌کند) تا ذهنیت‌های سازگار با جنگ را بسازد.

نمی‌دانم انقلاب دیگری ممکن است یا نه، اما اگر سیاستی را بازسازی نکنیم که این پویایی را بازیابی کند، همیشه در حالت دفاعی باقی می‌مانیم، حتی در حفظ همین مواضع دفاعی نیز ناتوان خواهیم بود.

فکر می‌کنم که در تقابل هم قرار دادن مبارزه‌ی کلی علیه ماشین دولت-سرمایه با مبارزات محلی و خُرد سیاسی، که به مناسبات خاصی از قدرت مربوط می‌شود و در دیدگاه میشل فوکو به خوبی نشان داده شده، یک اشتباه سیاسی بزرگ بود. فیلسوف فرانسوی ما را ترغیب کرد که «از همه‌ی آن پروژه‌هایی که ادعای جهانی و رادیکال دارند دور شویم» و برعکس، روی «دگرگونی‌های جزئی» تمرکز کنیم، «که به شیوه‌های بودن و تفکر ما، روابط قدرت، روابط بین دو جنس، نحوه درک ما از جنون یا بیماری» مربوط می‌شود. هنگامی که پروژه‌های جهانی و رادیکال نابود شدند، روش‌های خُرد و تفکر ما نیز به شدت مختل شد. در واقع به نظر نمی‌رسد که این امور حتی از «دگرگونی جزئی» نیز بهره‌ای برده باشند و فضای معرفت و زندگی را سازگاری، ابتدال و خودخواهی اشغال کرده است که پیوسته به اشکال جدید فاشیسم، نژادپرستی، تبعیض جنسی و جنگ منتهی می‌شود. بعد از یک قرن انقلاب که شرایطی را برای ریشه کنی فقر فراهم کرده بود، بیماری به موضوعی برای صنعت سلامت و جنون و دیوانگی به شرایطی برای حاشیه نشینی بدل شده است. تقابل میان دگرگونی‌های جزئی و دگرگونی‌های رادیکال و جهانی، بین انقلاب سیاسی و انقلاب اجتماعی، بین سیاست خرد و کلان، توهمی است که دیگر در پرتو تحولات تاریخ پنجاه سال اخیر دوام نمی‌آورد

و عامل اصلی بدبختی سیاسی و فکری عصر ماست. این مساله به نوعی به سیاست‌زدایی از سرمایه‌داری دامن زده و موضوع جنگ را ناپدید کرده است. اینجا موضع ضعف و ناتوانی شدید جنبش‌های سیاسی معاصر در سیاسی کردن خشونت جنگ آشکار می‌شود. مقایسه با مواضع سیاسی انقلابیون یک قرن پیش بی‌رحمانه است. برای آن‌ها، جنگ نقطه‌ی عزیمت و تحقق توسعه‌ی ماشین دولت-سرمایه به طور کلی و هر چرخه‌ی انباشت به طور خاص بود. سرمایه‌داری مجموعه‌ای از روابط قدرت است که هم در مقیاس جهانی و هم در مقیاس اجتماعی، هم در سطح خرد و هم در سطح کلان اعمال می‌شود. این بُعد کلی را نمی‌توان کنار گذاشت. برای کسانی که آن را فراموش کرده‌اند باید گفت که این جنگ است که سرمایه را به ما تحمیل می‌کند.

طبقات و اقلیت‌ها

عنوان فرعی کتاب حاوی چیزی است که بیش از هر چیز می‌خواهم درباره‌ی آن بحث کنیم: «طبقات» به صورت متکثر در رابطه با «اقلیت‌ها». طبقاتی که شما از آن‌ها صحبت می‌کنید، بورژوازی و پرولتاریای مارکس نیستند، بلکه طبقه‌ی زنان و مردان، طبقه‌ی سفیدپوستان و غیرسفیدپوستان هستند که در رابطه‌ای قرار می‌گیرند که فراتر از دیالکتیک سرمایه-کار است و در آن «اقلیت‌ها» - که همانطور که براساس مانیفست گروه رودخانه کومباهی^۲ "طبقات را حذف نمی‌کنند" - به شکل عارضه‌هایی طبقاتی عمل می‌کنند.

این ایده از رابطه بین طبقات به صورت متکثر به صراحت توسط یکی از ده فرضیه‌ی کتاب، یعنی «فرضیه‌ی شیوه‌های مختلف تولید» که پیشاپیش

^۲ نام سازمانی متشکل از فمینیست‌های سیاه‌ل‌زبین که در بین سال‌های ۱۹۷۴ تا ۱۹۸۰ در آمریکا فعال بود. نام سازمان برگرفته از رویدادی در قرن نوزدهم بود که در طی آن با مبارزه و حمله‌ی مسلحانه‌ی فمینیست‌های سیاه علیه برده‌داری در منطقه‌ای واقع در رودخانه‌ی کومباهی در کارولینای جنوبی، ۷۵۰ برده آزاد شدند. مانیفست این گروه یکی از متون مرجع فمینیسم سیاه در جهان محسوب می‌شود.

توسط «فرضیه‌ی بنیادگذاری مجدد مفهوم طبقه» مطرح شده، زیرسوال رفته است. کاملاً موافق هستیم که مفهومی از طبقه که از سنت مارکسیستی و کارگری (از جمله اوپرائیستی) به ارث برده‌ایم را به دلیل ناتوانی‌اش در خواندن اشکال استثمار سرمایه‌داری معاصر و مفصل‌بندی پیچیده‌تر فضاها، سوژکتیواسیون سیاسی-انقلابی، باز نگری کنیم. همانطور که نقد فمینیستی و اندیشه‌ی سیاه‌رادی‌کال نشان داده است. در عوض، اما زیاد با فرضیه‌ی کثرت شیوه‌های تولید موافق نیستیم، به ویژه اگر، همانطور که شما تأکید می‌کنید، عملکرد اقلیت‌ها یا سوژه‌هایی که اقلیتی بودن را تجربه می‌کنند بعنوان طبقه در نظر بگیریم. منظور شما از «شیوه‌های مختلف تولید» دقیقاً چیست و این «طبقات» چیستند؟

از دوران پس از جنگ جهانی، بزرگ‌ترین مشکلی که انقلاب‌ها با آن مواجه بوده، مسأله‌ی کثرت طبقات و موضوعات سیاسی حول آن بوده است. اگر این پرسش از قبل با فتح آمریکا مطرح شد، تنها در قرن بیستم است که فرآیندهای سوژگی زنان و استعمارشدگان، استقلال آن‌ها را از جنبش کارگری تأیید می‌کند. این کثرت در مرکز نظریه‌های انتقادی دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ قرار داشت (مانند بحث «اقلیت‌ها» در آثار دلوز و گاتاری، «ضد هنجار» در فوکو، تا کثرت‌تکنیکی‌های «انبوه خلق» در نگری و هارت) که در مقایسه با مارکسیسم گامی به جلو هستند اما گام‌هایی به عقب نیز برداشته‌اند، زیرا اینها حاکی از حذف مفهوم طبقه (و در نتیجه - تکرار می‌کنم - مفهوم جنگ بین دولت‌ها و جنگ‌های نژادی، جنسیتی، طبقاتی) است.^۴ در آن سوی این روند، فمینیست‌های ماتریالیست فرانسوی، در پی تعریفی مارکسیستی از سرمایه به عنوان یک رابطه‌ی اجتماعی بودند که به رابطه قدرت مردان بر زنان به عنوان یک رابطه‌ی طبقاتی، «رابطه اجتماعی جنسی» فکر کرده‌اند.

^۴ به نظر می‌رسد گوینده که خود از نظریه پردازان ایده‌ی «انبوه خلق» است، دست کم جوانب متعددی از مباحث مطرح در آثار نگری و هارت را که مربوط به دگرگونی در اشکال جنگ، طبقات، مالکیت، کار و تشریح مناسبات سرمایه‌داری معاصر می‌شود، نادیده گرفته است.

آن‌طور که فرانتس فانون می‌گوید، فقط بحث «گسترش» این مفهوم که شامل زنان و استعمارشدگان شود، نیست. بسط مفهوم طبقه، تجانس آن‌را تضعیف می‌کند، زیرا طبقات از اقلیت‌ها (از کثرت اقلیت‌ها) تشکیل شده‌اند. طبقات درعین حال وحدت و کثرت هستند: طبقه‌ی کارگر شامل اقلیت‌های جنسی و نژادی است، طبقه‌ی زنان نیز به نوبه خود دارای کثرت دیگری است (زنان ثروتمند و فقیر، سفیدپوست، سیاهپوست، بومی، دگرجنس‌گرا، لزبین و غیره).

اتحاد طبقات هرگز نمی‌تواند تام و کامل باشد زیرا همیشه بازی مخالفت‌ها و اتحاد با «اقلیت‌ها» است که در واحدهایی با ماهیت مشابه سازماندهی شده‌اند. اینجا تفاوت رادیکال با سایر اشکال فمینیسم بارز است: فمینیست‌های معتقد به دستمزد برای کارخانگی ادعای تعلق زنان به «طبقه کارگر» را دارند، از سوی دیگر فمینیست‌های ماتریالیست، وجود طبقات مختلفی را تأیید می‌کنند که هر کدام به شیوه‌ای خاص تحت استثمار و سلطه قرار می‌گیرند.

این مفهوم از «طبقه» به من اجازه می‌دهد تا سیاست‌هوی‌تی را که جنبش‌های سیاسی معاصر همیشه آماده‌ی سقوط در آن هستند نقد کنم: طبقه‌ی زنان، مانند طبقه کارگر مد نظر مارکس، تنها در صورتی در انقلاب خود موفق می‌شود که به الغای آن به عنوان یک طبقه منجر شود. موفقیت‌اش با ناپدیدشدن انقیاد تحت عنوان «زن» تضمین می‌شود. آینده‌ای که می‌بایست در نظر گرفته شود متضمن دانستن این مساله است که شیوه‌هایی از انقیاد زنان از طریق جنسی می‌گذرد، همانطور که انقیاد غیرسفیدپوستان از مسیر نژاد می‌گذرد و بنابراین به تولید سوپرکتیویته‌های ناهمگون نسبت به کارگران منجر می‌شود.

این فمینیسم، که بیانگر بیگانگی بزرگی از نظریه‌ی «تفاوت جنسی» ایتالیایی است، قصد تأیید ناهمگونی زنان را ندارد، بلکه قصد دارد رابطه‌ی زن و مرد را از بین ببرد و در نتیجه طبقه‌ی مردان را نیز سرکوب کند، بدیهی است نه از طریق نسل‌کشی بلکه سیاسی.

برای اینکه بخواهم چیزی را در این کثرت درک کنم، به جای اینکه آن را تعالی بخشم و مثل خیلی‌ها در دایره‌ای با یک مرکز بچرخم، سعی کردم مفاهیم طبقه و اقلیت را باهم بیان کنم و مواضع گروه رودخانه‌ی کومباهی را اتخاذ کنم که از این نظر

بسیار مهم به نظر می‌رسد. این فمینیست‌های سیاه‌پوست و لزبین، کنش طبقات و اقلیت‌ها را کنار هم نگه می‌دارند: دوگانه‌های سرمایه-کار، مردان-زنان، سفیدپوستان-رنگین پوستان، دوگانه‌های طبقاتی هستند، واقعی هستند و باید لغو شوند. آنها را نمی‌توان دور زد، بلکه باید موبه مو با آنها روبرو شد. آنچه تغییر می‌کند نحوه برخورد و مواجهه با آنها است.

در مورد «شیوه‌های» تولید، خود مارکس از روابط قدرت «باستانی» ناشی از شیوه‌های تولید قبلی - مانند کارخانگی و پدرسالاری - که توسعه‌ی سرمایه‌داری بر آنها غلبه خواهد کرد صحبت کرده (و همچنین انگلس ولنین). این‌ها هرگز اتفاق نیفتاده است، زیرا دوگانگی نژادی و جنسی، که به طور خاص روابط قدرت سرمایه‌دارانه نیستند، بازتولید و حتی عمیق‌تر شده‌اند. جنگ کنونی آنها را بیشتر تشدید می‌کند. در واقع، سرمایه‌داری ترکیب بندی کثرت روابط قدرت، شیوه‌های مختلف تولید و شیوه‌های مختلف انقیاد است. سرمایه‌داری یک رابطه قدرت محض (بین سرمایه-کار) نیست و حتی رابطه‌ای نیست که در مسیر توسعه‌اش خود را پالوده کند تا به تقابل قاطع بین دو طبقه برسد. این یک توهم مهلک مارکسیسم بود. حتی با وجود رشد بالای نیروهای مولده، روابط قدرت، زمانمندی و فرآیند سوژکتیواسیونی بازتولید می‌شود که مستقیماً به رابطه‌ی سرمایه قابل تقلیل نیستند، حتی اگر آنها را جذب و استثمار کرده و بر آنها مسلط شود.

مناسب‌ترین تعریف از این چندگانگی و کثرت توسط ارنست بلوخ^۵ ارائه شده است: «همزمانی ناهمزمان‌ها» (که در کتاب فقط نامش را می‌برم بدون اینکه آن‌طور که شایسته است آن را شرح و بسط دهم) که با این مفهوم می‌کوشد موفقیت نازیسم و شکست مارکسیسم در اروپا را توضیح دهد. ایده این است که گروه‌های اجتماعی مختلف در یک جهان زندگی می‌کنند (مانند آلمان بین دو جنگ جهانی) اما نه در یک زمان. همان جهان (سرمایه‌داری) شامل زمانمندی‌ها و مناسبات قدرت، شیوه‌های زندگی و کار (اما نه همزمان) است. زمان سرمایه، حتی در شرایط توسعه‌ی عظیم

^۵ فیلسوف مارکسیست آلمانی که عمده‌ی شهرت وی مربوط به بررسی هستی‌شناسانه، جوانب و صور تجلی امید در تاریخ است.

نیروهای مولد همانند آلمان در آن سال‌ها، نمی‌تواند و نمی‌خواهد همه زمان‌ها، همه اشکال زندگی، تخیلات و سوژه‌ها را در بر گرفته و همگن سازد. زیرا قدرت و سودآوری آن دقیقاً مبتنی بر همین «تفاوت‌ها» است. بلوخ سه گروه اجتماعی را مثال می‌زند (دهقانان، جوانان طبقه متوسط و گروه‌های اجتماعی در حال تنزل و تحقیر شده) که نمی‌توان با آن‌ها مشابه کارگران کارخانه صحبت کرد، زیرا آن‌ها «فرهنگ‌ها»، زبان‌ها، شیوه‌های زندگی و شیوه‌های کاری متفاوتی دارند، در این شرایط نازی‌ها، واژگان، نشانه‌ها و تصاویر خیالی برای راز آلود کردن و در عین حال سازماندهی «نارضایتی» آنها پیدا کردند.

ارنستو دی مارتینو،^۶ قوم‌شناس بزرگ و محقق ادیان، همین را در مورد شرایط در جنوب ایتالیا و تحولات جهانی می‌گوید. «فرهنگ»، شکل‌های زندگی، عادات، باورها و کار این طبقات قابل تقلیل به رابطه خالص و شفاف سرمایه-کار نیست.

در این کتاب سعی می‌کنم نشان دهم که چگونه انقلابیون در جنوب جهانی، در نیمه‌ی اول قرن بیستم، تئوری مارکسیستی را با وضعیت (دهقانی) خود، با موفقیت بزرگی تنظیم کرده و انقلاب‌های خود را انجام دادند. در نیمه‌ی دوم همان قرن، کار دشوارتر شد. استعمارشدگان و زنانی که انقیاد و شیوه‌های سلطه و استثمار آن‌ها مستقیماً قابل انتساب به رابطه سرمایه-کار نیست، مدعی استقلال کامل خود از جنبش کارگری شدند، دقیقاً به این دلیل که نه ویژگی استثمار و سلطه بر آن‌ها که از خلال نژاد و جنسیت می‌گذرد، و نه شیوه‌های سوژگی و سازماندهی‌شان، نمی‌توانست با شیوه‌های جنبش کارگری منطبق باشد.

ادعای استقلال از جنبش کارگری و مارکسیسم، همانطور که زنان و استعمارشدگان در نیمه دوم قرن بیستم انجام دادند، به این معنا نیست که خود را خارج از روابط سرمایه‌داری، یا بهتر است بگوییم فراتر از دیالکتیک سرمایه-کار قرار دادند (که تناقضات این موضوعات را حل نمی‌کند) اگر این

^۶ انسان‌شناس، فیلسوف و مورخ ادیان ایتالیایی بود. دی مارتینو ابتدا به مواضع ایدئولوژیک فاشیسم تمایل نشان می‌داد اما رفته رفته از آن فاصله گرفت و بعدها به ایده‌های چپ نزدیک شده و به یک هوادار حزب کمونیست ایتالیا در آن سال‌ها بدل شد.

درست است که کار [انتزاعی] دیگر برای توضیح طبقه کافی نیست اما به همان اندازه درست است که نادیده گرفتن طبقه به معنای گشودگی در برابر شکاف‌های هویتی و تسخیر شدن توسط سرمایه‌داری تفاوت‌ها است، همانطور که در این روزها می‌بینیم. در عوض، شما بر اساس انعکاس مواضع گروه رودخانه کومباهی می‌نویسید: «سرمایه‌داری با ادغام ستم‌ها عمل می‌کند». به ارنست بلوخ اشاره کردید، او به ما یادآوری می‌کند که سرمایه‌داری زمانمندی‌های مختلف را ادغام می‌کند، اما «شیوه‌های مختلف تولید» که شما از آنها صحبت می‌کنید (لزوما) زمانمندی‌های مختلف را به یاد نمی‌آورند، بلکه روابط اجتماعی متفاوتی را به یاد می‌آورند که در هر صورت در یک شیوه تولید یکسان هستند: سرمایه‌داری ...

من شیوه‌های تولید را جدا نکردم، این جنبش‌های پساچنگ هستند که گسست با جنبش کارگری، با احزاب کمونیستی را رقم زده‌اند. من سعی می‌کنم بفهمم ادعای استقلال سازمانی، تصمیم‌گیری و انتخاب‌های سیاسی از سوی زنان و استعمارشدگان به چه معناست. آن‌ها به دلیل محدودیت‌های نظری و سیاسی جنبش کارگری و مارکسیسم می‌خواستند از هم جدا شوند. گسست را باید به عنوان فرصتی برای غلبه بر شکستی که انقلاب جهانی بین دهه‌های شصت و هفتاد میلادی متحمل شد تفسیر کرد، زمانی که مفهوم مبارزه‌ی طبقاتی (رابطه سرمایه-کار) و طبقه در معنای مفرد آن، تمام محدودیت‌های خود را نشان داد.

از کار فمینیسم ماتریالیستی و گروه رودخانه کومباهی من این ایده را به دست می‌آورم که روابط طبقاتی هم دوگانه و هم چندگانه است و همگی توسط ماشین دولت-سرمایه به خدمت گرفته شده و استثمار می‌شوند. همچنین اضافه می‌کنم که دوگانه‌ی نژادی و جنسی از نظر اقتصادی و سیاسی به همان اندازه دوگانه‌ی سرمایه - کار اهمیت دارد. علاوه بر این، این دوگانگی‌ها تضاد بین طبقات را بیان می‌کنند و این طبقات متشکل از اقلیت‌هایی هستند که در همکاری-تضاد با یکدیگراند.

کثرت متضاد اقلیت‌ها در طبقه همیشه وجود داشته است. تفاوت‌های سیاسی و استراتژیک عمیقی بین فمینیست‌های سیاه‌پوست و فمینیست‌های سفیدپوست، بین زنان دگرجنس‌گرا و لزبین، در درون فمینیسم وجود داشته و دارد. امه سزر،^۷ در دهه ۱۹۵۰ حزب کمونیست را ترک کرد زیرا ادعای سازمانی و سیاست خود را در مورد سیاهان داشت. حتی امروز در فرانسه مبارزان ضداستعماری خود را از سازمان‌های چپ سفید جدا می‌کنند. این دیالکتیک است که برای من جالب است. طبقه کارگر بر اساس یک منطق دوگانه با سرمایه مخالفت می‌کند، اما برای اثر بخشی باید با کثرت تفاوت‌ها (نژادی، جنسی) ترکیب شود. به همین ترتیب، طبقه زنان به طور دوگانه با مردان مخالف است، اما این تقابل از کثرت و چندگانگی (زنان سفیدپوست، سیاهپوست، ثروتمند، پرولتر، لزبین، دگرجنس‌گرا) تشکیل شده است که باید درک و سازماندهی شود.

با این حال، همانطور که فمینیست‌های کومباهی استدلال می‌کنند، سرمایه مجموعه‌ای از روابط قدرت (مرد-زن، سفیدپوست-رنگین پوست، سرمایه-کار)، مجموعه‌ای از شیوه‌های تولید و مجموعه‌ای از روش‌های انقیاد است. هیچ طبقه‌ای نمی‌تواند ادعا کند که خودش را به تنهایی می‌تواند آزاد کند: انقلاب کارگران، انقلاب زنان، انقلاب رنگین‌پوستان غیرممکن است، زیرا هریک از این مبارزات تنها به یک بُعد از روابط قدرت (جنسیت، نژاد، اقتصاد) حمله می‌کنند. کثرت شیوه‌های استثمار و سلطه مستلزم مبارزات و اشکال خاص سازماندهی است که به هیچ وجه نمی‌تواند درها را به روی خود ببندد. اگر آن‌ها خود را به ویژگی‌ها و شرایط خود محدود کنند، حتی این خطر وجود دارد که دستاوردهای خود را از دست بدهند. (به دادگاه عالی ایالات متحده نگاه کنید که آزادی انتخاب زنان برای سقط جنین را لغو کرد). اگر تنها یک جبهه (سکسیسم، نژادپرستی، طبقه‌گرایی) مورد حمله قرار گیرد، ماشین دولت-سرمایه مقاومت می‌کند و به تدریج فضاها را آزادی و فتوحات به دست آمده توسط جنبش‌های مختلف را پس می‌گیرد. استقلال مبارزات زنان و مبارزات ضد نژادپرستی ضروری است، اما نباید به خودی خود یک هدف باشد.

^۷ شاعر و نویسنده سیاه پوست فرانسوی زبان که یکی از بزرگترین مبارزان سیاسی ضد استعمار شناخته می‌شود.

از طرف دیگر طبقات معاصر نمی‌توانند مانند طبقه کارگر در گذشته عمل کنند، زیرا باید سیاست‌ها و سازماندهی اقلیت‌ها را در نظر بگیرند. آن‌ها نه می‌توانند ادعا کنند که سوژه‌های [واحد] انقلابی جهانی هستند و نه می‌توانند یک سوپزکتیواسیون هژمونیک را تشکیل دهند. انقیادها، مانند سوپزکتیواسیون‌ها، متنوع هستند و هرگونه تلاشی برای ایجاد یک سوژه به نمایندگی از اکثریت را خنثی می‌کنند. افول حزب و شکل‌های متمرکز (و هویت‌گرایی) سازمان‌دهی جنبش کارگری ناشی از ظهور این طبقات و اقلیت‌ها است که مارکسیسم تنها می‌توانست آن‌ها را به عنوان تضادهای ثانویه و تابع مبارزه کار-سرمایه ببیند.

دوگانه‌ی مردان-زنان و سفیدپوستان-رنگین پوستان، مانع از بازتولید یک ساده‌سازی شبیه به نبرد «نهایی» بین سرمایه‌داران و کارگران می‌شود که قادر است تعارض را به نهایت برساند (دوگانگی قدرت). این ساده‌سازی، اگر چه برای شکست ماشین دولت-سرمایه ضروری بوده است، اما دیگر توسط یک طبقه به شکل‌هایی که مارکسیسم تئوریزه کرده بود، عملی و قابل دستیابی نیست.

نحوه عملکرد ماشین دولت-سرمایه با همگن‌سازی مشخص نمی‌شود، بلکه با تفاوت‌گذاری روابط قدرت، مشاغل و انقیاد مشخص می‌شود. این درست نیست که سرمایه با گذر سیستماتیک از تابعیت صوری (استثمار روابط تولید و قدرت پیشا سرمایه‌داری) به تابعیت واقعی (استثمار روابط تولید و قدرت که بر اساس روش‌های سرمایه مدلسازی می‌شوند) عمل می‌کند. برعکس، خودش توسعه نیافتگی، کار بدون مزد و کار رایگان تولید می‌کند. درعین حال که برای کار انتزاعی ارزش قائل است، لزوماً باید کار غیرانتزاعی ایجاد کند (یا بیابد). به نظریه‌ی کار آزاد جیسون دلیو مور^۸ بازگردیم: اگر فقط کار انتزاعی وجود داشت، اگر تابعیت واقعی به طور اجتناب‌ناپذیر و خطی پیش می‌رفت، نرخ سود محکوم به فنا بود.

فرآیند تمایزات و تفاوت‌گذاری چیزی است که جهانی شدن سرمایه تولید و بازتولید می‌کند تا نرخ سود را بالا نگهدارد. پدرسالاری، کارخانگی، دگرجنسگرایی توسط سرمایه

^۸ استاد جامعه‌شناسی و جغرافیای دان انگلیسی است. عمده کارهای وی مربوط به محیط زیست، تاریخ و بحران سرمایه‌داری است.

اختراع نشده‌اند، اما آن‌ها را در شیوه استثمار خود ادغام کرده و ترکیبی را ایجاد کرده که جنبه‌های خاصی را جرح و تعدیل اما شکل باستانی خود را حفظ می‌کند. به همین دلیل نژادپرستی و تبعیض جنسی مصائبی نیستند که روابط سرمایه‌داری بر آن‌ها غلبه کند بلکه ابزارهای اساسی در مدیریت یک تقسیم کار داخلی جدید بین شمال و جنوب هستند. ابزارهایی که برای کنترل کار رایگان و کنترل سوپرکتیویته‌ها فراهم شده‌اند. دولت فرانسه این واقعیت را زیر برگ انجیر سکولاریسم و تقابل تمدن‌ها پنهان می‌کند. در حقیقت، نژادپرستی و تبعیض جنسی ابزارهای طبقاتی هستند.

اکنون مشکل این است که این کثرت بیان شده در طبقات و اقلیت‌ها هنوز راهبردی برای اثبات خود به عنوان کثرتی که درعین حال ماشین دولت-سرمایه را نفی کند، پیدا نکرده است. از این درگیری و مبارزه ما یا برنده بیرون می‌آییم یا بازنده، حد وسطی بعنوان اصلاح‌طلبی وجود ندارد (پنجاه سال حاکمیت ضدانقلاب بر این مساله مهر تأیید زده است). جنگ اخیر به وضوح ضعف سیاسی جنبش‌ها را نشان می‌دهد. آنها در خطر خرد شدن هستند و هیچ نقشی در نظم نوپای جهانی ندارند، زیرا برخلاف جنبش‌های قرن بیستم، هیچ استراتژی جهانی برای شکست سرمایه ندارند.

تفاوت‌ها و مخالفت

در قسمت آخر کتاب، با نقل قولی معروف از کارلا لونزی،^۹ ایده‌ی یک «سوژه غیرمنتظره» را یادآوری می‌کنید که می‌داند چگونه خود را در این رابطه استراتژیک بین طبقات و اقلیت‌ها بسنجد. این سوژه‌ای «غیرمنتظره» است، زیرا می‌تواند به طور همزمان نفی و تأیید را زنده کند، می‌داند چگونه تفاوت بیان شده توسط اقلیت را به نیرویی مخالف و اپوزیسیون (فرا تر از تأیید) تبدیل کند. چیزی که تفاوت را بیان و درعین حال آن را رد می‌کند و تأیید یکی یا دیگری کافی نیست: «پس از بازشناسی مخالفان و «تفاوت‌ها»... آن‌ها باید به ائتلافی علیه دشمن مشترک خارجی تبدیل شوند.» این مساله‌ی بسیار

^۹ منتقد هنری ایتالیایی یکی از پیشگامان نظریه‌ی فمینیستی در دهه هفتاد میلادی محسوب می‌شد. او بنیانگذار و نویسنده‌ی مانیفست گروه فمینیستی «شورش زنانه» بود.

مهمی است. همانطور که در کتاب نشان می‌دهید، تفاوت‌ها، مانند اقلیت‌ها، همیشه یا لزوماً مخالف نیستند. اینکه چگونه اختلافات را به نافرمانی تبدیل کنیم، چگونه باید تفاوت‌ها را از ادغام شدن در سرمایه محافظت کنیم همچنان گره سیاسی امروز باقی مانده است...

تفاوت‌ها باید به مخالفت تبدیل شوند. شما باید از لحاظ سیاسی تلاش کنید تا آن‌ها را به نیروی آنتاگونیستی با وضعیت بدل کنید، در غیر این صورت آن‌ها ناتوان خواهند بود. در انتهای هر سوپژکتیویته سیاسی، مخالفت و نافرمانی قرار دارد. به دلیل کثرت ترکیب طبقات، به دلیل ناهمگونی آن‌ها، سوژه سیاسی از قبل داده نشده و مشخص نیست (کافی نیست مانند طبقه کارگر از در خود به برای خود تبدیل شود)، بلکه سوژه‌ای غیرمنتظره و غیرقابل پیش بینی است. این احساس که باید ایجاد شود و آن را باید ساخت و پیش از کنش و استراتژی که باعث ظهور آن می‌شود، وجود ندارد. دشواری کار در ترکیب این کثرت و درعین حال همزمان انجام مبارزه برای غلبه بر سرمایه‌داری است. یک تفکر استراتژیک مضاعف به دلیل کثرت و دوگانگی قدرتی که این دومی باید با ماشین دولت-سرمایه برقرار کند، ضروری است.

طبقات حاکم و همچنین طبقات تحت ستم از طریق استراتژی‌های سلطه یا رهایی با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند. محصور کردن کنش آنها در یک کل، یک سیستم، یک ساختار غیرممکن است، زیرا آن‌ها روابط قدرت اقتضایی، موقتی، متزلزل و برای ابتکار عمل سیاسی گشوده هستند. منظور از استراتژی نه یک پروژه است و نه یک برنامه، بلکه یک تکنیک ذاتی در مبارزه است. استراتژی توسط یک سوژه حکمرانی که مقدم بر اجرای آن باشد اعمال نمی‌شود، زیرا خودش شرط ظهور آن است. دینامیسم ساختاری آن با امتناع، توسط نافرمانی و با نفی سیاسی دشمن به دست می‌آید.

در سرمایه‌داری، تفاوت‌ها باعث ایجاد فرآیند تمایز از وضعیت نمی‌شوند (که به موجب آن تفاوت خود را یک نیروی مخالف معرفی کند) آن‌طور که یک فلسفه خاص ساده‌لوحانه معتقد است. برعکس، اختلافات با چنان شدتی دوقطبی شده و با یکدیگر مخالفت می‌کنند که در پایان چرخه‌ی انباشت، به جنگ منجر می‌شود.

ماندگاری سرمایه‌داری با توجه به نقد تعالی محوری توسط نظریه‌های انتقادی، مربوط به درک خاصی از تفاوت به عنوان یک آلترناتیو سیاسی و انتقاد از منفیت پس از آن است. یعنی تفاوتی که تأییدی مطلق است و نیازی به نفی ندارد. در عوض، به نظر من کنش سیاسی بدون نفی، بدون طرد، بدون مخالفت غیرممکن است. البته نفی را نباید از طریق عینک دیالکتیک هگلی دید، بلکه باید نفی را تأیید کرد. بحث جایگزینی تفکر دیالکتیکی با تفکری استراتژیک است که در آن هرگز نمی‌توان از طریق دیالکتیک بر چیزهای منفی غلبه کرد، بلکه از طریق یک درگیری، مبارزه‌ای که از پیش حکم خود را آنطور که فلسفه‌ی تاریخ بیان می‌کند، ندارد.

جنگ نمونه‌ی کاملی از یک رویارویی غیردیالکتیکی است، زیرا هیچ فلسفه‌ای از تاریخ وجود ندارد که بتواند پیروزی یا شکست را تعیین کند. نتیجه‌ی جنگ بستگی به شرایط و امکانات موجود در روابط قدرت و نیروها، به توانایی ایجاد، مدیریت و تحمیل آنها دارد.

همیشه این نافرمانی و تقابل است که پیشرفت ماشین دولت-سرمایه را قطع می‌کند، نه تفاوت. تفاوت‌ها به خودی خود هرگز قدرت‌های مستقر را تهدید نمی‌کنند. حتی می‌توان امروز عکس آن را گفت. سرمایه طرفدار تفاوت‌های «منفی» مانند نژادپرستی و تبعیض جنسیتی است و تولید تفاوت‌های «مثبت» لازم برای مصرف و تولید را تشویق می‌کند. آنچه همیشه سرمایه را تهدید می‌کند تبدیل تفاوت‌ها به تقابل و مخالفت است. اگر این مرحله انجام نشود، تفاوت‌ها با جنگ و فاشیسم از بین خواهند رفت.

منبع:

<https://www.machina-deriveapprodi.com/post/trasformare-le-differenze-in-opposizione-intervista-a-maurizio-lazzarato>

ما همه بسیار مضطرب هستیم

مؤسسه‌ی آگاهی بی ثبات کاران

ترجمه‌ی هیمن رحیمی



شش‌ت‌ز درباره‌ی اضطراب و این‌که چرا این مسئله به‌طور مؤثری مانع از مبارزه‌طلبی می‌شود و استراتژی احتمالی برای غلبه بر آن^۱

۱: هر مرحله از سرمایه‌داری تأثیرگذاری^۲ و واکنشی غالب خود را دارد.

هر مرحله‌ای از سرمایه‌داری تأثیرگذاری مشخصی دارد که بدان انسجام می‌بخشد. این موقعیتی ایستا نیست. اشاعه‌ی یک تأثیرگذاری مشخص^۳ تنها تا زمانی پابرجا می‌ماند که استراتژی‌های مقاومت قادر به درهم‌شکستن این تأثیرگذاری مشخص شوند و یا این‌که منابع اجتماعی این مقاومت صورت‌بندی شود. از این رو سرمایه‌داری دائماً دچار بحران می‌شود و حول تأثیرگذاری‌های غالب نوینی دوباره ترکیب‌بندی می‌شوند. یکی از جنبه‌های تأثیرگذاری غالب مربوط به هر مرحله یک پنهان‌کاری عمومی^۴ است، یعنی چیزی که همه می‌دانند اما هیچ‌کس بر آن اذعان و یا در مورد آن صحبت

۱- بحث مطرح شده در این‌جا با جنوب جهانی به‌طور کامل مرتبط نیست. شرایط خاص جنوب این است که اشکال اجتماعی سرمایه‌دارانه‌ی غالب در مراحل اولیه‌ی سرمایه‌داری و یا نظام‌های پیشاسرمایه‌دارانه قرار می‌گیرند و سرمایه‌داری به‌طور کامل جایگزین نظام قبلی نشده است. بنابراین مبارزه در راستای محورهای فلاکت و ملال در جنوب جهان مؤثرتر است. جنوب انواع خاصی از بی‌ثباتی‌های متفاوت مربوط به دوره‌های پیشین را تجربه کرده است: جداسازی اجباری گسترده در بخش‌های عظیم جهان از سرمایه‌داری جهانی (به‌ویژه در آفریقا)، و به‌طور متناظر رشد بالای بخش غیررسمی، که اکنون تقریباً بخش رسمی را تحت‌الشعاع خود قرار داده است، تقریباً در همه جا وجود دارد. بخش غیررسمی زمین حاصلخیز را برای سیاست‌های خودمختار فراهم می‌کند، همانطور که در مواردی نظیر شهر آل آلتو (شهری خودسازمان‌دهنده از حلبی آبادها که مرکز جنبش‌های اجتماعی در بولیوی است)، شورش زاپاتیستا (که منجر به اجتماعات خودمختار بومیان در چیپایاس شد) و جنبش‌هایی مانند آباهلالی مجنتو (جنبش خودمختار ساکنان سکونت‌گاه‌های غیررسمی در آفریقای جنوبی) مشاهده می‌شود. با این حال، این اجتماعات نیز اغلب در معرض نوعی بی‌ثباتی جمعی قرار دارند، زیرا دولت ممکن است (مثلاً کانکس‌ها را با بولدوزر تخریب کند، دستفروشان شهری را خلع‌ید کند و یا فعالیت‌های غیرقانونی را سرکوب کند) - و به‌طور دوره‌ای این کار را انجام می‌دهد. مشخصاً مشاهده شد که خودسوزی دستفروش خیابانی که در معرض نوعی سلب مالکیت دولتی بود، منجر به شورش در [شهر] سیدی بوزید [در تونس] شد و بعداً در بهار عربی گسترش یافت. به دلایل مشابه به‌طور فزاینده‌ای ناآرامی‌های گسترده در چین نیز رایج است. همچنین معمولاً جنوب جهانی تحت سلطه‌ی باندهای سلسله‌مراتبی یا شاخه‌های شبکه‌ی احزاب اقتدارگرا (مانند اخوان المسلمین) قرار دارند. (نویسنده)

۲- affect: نویسنده این کلمه را احساس، ترکیب بدنی و شیوه‌ی ارتباط ترجمه کرده است. در اینجا من تأثیرگذاری را برای این کلمه برگزیده‌ام. (م)

۳- هنگام استفاده از عبارت تأثیرگذاری غالب، بدان معنا نیست که این تنها شیوه‌ی ارتباط واکنشی در اجر است. تأثیرگذاری غالب نوین می‌تواند به‌صورت پویا با سایر تأثیرگذاری‌ها مرتبط باشد: یک کارگر مرکز تماس کسل است و دستمزد بدی دریافت می‌کند، اما اضطراب چیزی است که او را در این شرایط نگه می‌دارد و مانع استفاده‌ی وی از استراتژی‌های قدیمی مانند اتحادیه‌سازی، کارشکنی و ترک خدمت می‌شود. (نویسنده)

نمی‌کند. تازمانی که در مورد تأثیرگذاری غالب پنهان کاری عمومی شود، به شکل مؤثری دوام می‌یابد و استراتژی‌های علیه آن پدیدار نخواهند شد.

پنهان کاری عمومی معمولاً شخصی‌سازی می‌شوند. مشکل تنها در سطح فردی و روانی قابل مشاهده است و علت اجتماعی این مشکل ناپیداست. در هر مرحله قربانیان سیستم برای رنج‌هایی سرزنش می‌شوند که باعث و بانی آن خود سیستم است و طی آن بخشی بنیادی از منطق عملکردی خود را به صورت مشکلی مشروط و موضعی به نمایش می‌گذارد.

در دوران مدرن (تا زمان شکل‌گیری نظم پس از جنگ جهانی دوم)، تأثیرگذاری غالب به صورت فلاکت^۵ بود. روایت غالب در قرن نوزدهم این بود که سرمایه‌داری به رفاه عمومی منجر می‌شود. پنهان کاری عمومی این روایت، برسر فلاکت طبقه‌ی کارگر بود. انقلابیون دست به افشای این فلاکت زدند. نخستین موج از جنبش‌های اجتماعی مدرن در قرن نوزدهم ماشینی برای نبرد با فلاکت بود. تاکتیک‌هایی نظیر اعتصاب، مبارزه برسر دستمزد، سازمان‌دهی سیاسی، همیاری متقابل، تعاونی‌ها و صندوق اعتصاب راه‌های مؤثری برای شکست قدرت فلاکت با تضمین برخی حداقل‌های اجتماعی بودند. برخی از این استراتژی‌ها هنوز هم درهنگام نبرد با فلاکت مؤثر است.

هنگامی که فلاکت به‌عنوان یک استراتژی کنترلی از کار افتاد، سرمایه‌داری به ملال^۶ روی آورد. در میانه‌ی قرن بیستم روایت عمومی غالب این بود که استانداردهای زندگی - شامل دسترسی همگانی به مصارف عمومی، مراقبت‌های سلامتی و آموزش - در حال افزایش بودند. همه‌ی آحاد مردم در کشورهای ثروتمند خوشحال بودند و کشورهای فقیر به سبک خود در مسیر توسعه قرار داشتند. پنهان کاری عمومی برسر این بود که همه دلسرد بودند. این مسئله در نتیجه‌ی سیستم فوردیستی^۷ بود که تا دهه‌ی ۱۹۸۰ رواج داشت - سیستم فوردیستی براساس مشاغل

5- misery

6- boredom

7- Fordist

تمام‌وقت برای گذران زندگی، تضمین رفاه، مصرف‌گرایی انبوه، فرهنگ توده‌ای و مشارکت جنبش کارگری [در رفاه اجتماعی و احقاق حقوق کارگران] در نبرد علیه فلاکت ایجاد شده بود. وجود امنیت شغلی و تأمین رفاه، اضطراب و فلاکت را کاهش می‌داد، اما مشاغل ملال‌آور و برساخته از وظایفی ساده و تکراری بودند. سرمایه‌داریِ اواسط قرن بیستم هرچیز مورد نیازی را برای بقا ارائه می‌داد، اما هیچ فرصتی برای زندگی فراهم نمی‌کرد. این سرمایه‌داری، سیستمی مبتنی بر تغذیه‌ی اجباری بقا تا نقطه‌ی اشباع آن بود.

البته همه‌ی کارگرانی که در سیستم فوردیستی کار می‌کردند واقعاً امنیت و ثبات شغلی نداشتند - اما این شکل مدل اصلی کار بود و سیستم بزرگ‌تری حول آن تنظیم شده بود. اینجا درحقیقت سه گونه بده-بستان وجود داشت که بده-بستان کارگران «بی» (کارگران یقه آبی) - ملال در عوض امنیت - بهترین نمونه از انطباق دوره‌ی فوردیسم-ملال است. امروزه این سودای کارگران «بی» تا حد زیادی حذف شده است و شکاف بین کارگران «ای» و «سی» (خودی‌های جامعه‌ی مصرفی و خودمختاری و ناامنی برای حاشیه‌ای‌ترین کارگران) کنار گذاشته شده است.

۲. مقاومت معاصر از درون موج تحولات دهه‌ی ۱۹۶۰ و در پاسخ به تأثیرگذاری غالب به شکل ملال زاده شد.

اگر هر مرحله از سیستم غالب تأثیرگذاری غالب خود را دارد، بنابراین هر مرحله از مقاومت به استراتژی‌هایی برای درهم‌شکستن و یا اضمحلال این تأثیرگذاری‌ها نیاز دارد. اگر اولین موج از جنبش‌های اجتماعی نیروی محرکی برای مبارزه با فلاکت بود، موج دوم (دهه‌ی ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ و یا به‌طور کلی بازه‌ی سی ساله‌ی دهه‌ی ۱۹۶۰ تا دهه‌ی ۹۰) محرکی برای نبرد با ملال بود. این همان موجی است که جنبش‌های زمانه‌ی ما از درون آن زاییده شد و معطوف به کشورهایی است که همچنان بیشتر نظریات و عملکردهای ما را تحت‌شعاع خود قرار می‌دهند.

8- B-worker

9- A-worker and C-workers

بیشتر تاکتیک‌های مقاومتی در این دوران به شیوه‌ای در جهت فرار از چرخه‌ی کار-مصرف-مرگ طراحی شده بودند. موقعیت‌گرایان (سیتواسیونیست‌ها)،^{۱۰} پیشگامان مجموعه‌ای کلی از تاکتیک‌ها در نبرد علیه ملال بودند، آنها اعلام می‌کردند که «ما جهانی را نمی‌خواهیم که ضمانت کند از قحطی نمی‌میریم و در قبال آن خطر مرگ بر اثر ملال را بپذیریم». اتونومیست‌ها^{۱۱} (خودگردان‌ها) با امتناع از کار، هم همراه با کار (با استفاده از خرابکاری و کند پیش رفتن کار) و هم علیه کار (سست شدن و ترک کار) با ملال مبارزه می‌کردند. این اشکال اعتراضی با فرایند اجتماعی گسترده‌تری نظیر گسست پادفرهنگی از اشکال غالب کارهای ملال‌آور و نقش‌های اجتماعی ملال‌آور همراه بود.

در جنبش فمینیستی، «کسالت‌بار بودن کار خانگی» به شکل نظام‌مندی در دهه‌ی ۶۰ نظریه‌پردازی شد. بعدها، از طریق افزایش آگاهی، متون و فعالیت‌هایی (از «اسطوره‌ی ارگاسم واژن» [مقاله‌ی معروف Anne Koedt در سال ۱۹۶۸] تا نخستین جنبش‌های طرفداری از حق سقط جنین) نارضایتی‌های بیشتری که از آن سرچشمه می‌گرفت پدیدار شد. گرایش‌هایی نظیر این را می‌توان در تئاتر ستم‌دیدگان، فنون آموزش انتقادی، سبک‌های اصلی کنش مستقیم (به شکلی جشنواره‌ای، مبارز و صلح‌طلب) و در جنبش‌های اواخر دهه‌ی ۱۹۹۰ نظیر جنبش حزب آزاد، باز پس‌گیری خیابان‌ها، فرهنگ دی‌آی‌وای^{۱۲} و فرهنگ هکر مشاهده کرد.

جهت‌گیری مجدد در میانه‌های قرن بیستم از فلاکت به ملال، نقشی حیاتی در ظهور موج جدیدی از خیزش‌ها داشت. ما در دنباله‌ی انتهای این موج قرار داریم. از

^{۱۰} Situationists موقعیت‌گرایان بر این باور بودند که افکار، احساسات، تمایلات و تجربیات و رفتارهای گذشته مشخص نمی‌کند که فرد در یک موقعیت خاصی چه کاری انجام دهد، بلکه خود موقعیت، تعیین‌کننده انجام هر کنشی است. همچنین انترناسیونال موقعیت‌گرا (SI) یک سازمان بین‌المللی متشکل از انقلابیون اجتماعی با مبنای فکری مارکسیسم آزادی‌خواه و جنبش‌های هنری آوانگارد نظیر دادا و سوررئالیسم بود که از هنرمندان آوانگارد، روشنفکران و نظریه‌پردازان سیاسی تشکیل شده بود. این سازمان که در اروپا برجسته بود، در سال ۱۹۵۷ تشکیل و در سال ۱۹۷۲ انحلال یافت. (م)

11- Autonomia

^{۱۲} DIY culture. مخفف Do It Yourself اصطلاح «فرهنگ دی‌آی‌وای» به افرادی اطلاق می‌شود که برای خودشان کارهایی انجام می‌دهند و همچنین در جامعه‌ی غیرجریان اصلی، طیف وسیعی از فعالیت‌ها نظیر کنش‌های سیاسی و اجتماعی ابتدایی، موسیقی و هنر و فیلم مستقل را انجام می‌دهند. (م)

آنجایی که تاکتیک‌های موج اول، هنوز هم هنگام جنگیدن با فلاکت مؤثر هستند، بنابراین تاکتیک‌های موج دوم نیز هنگام جنگیدن با ملال کارآمد هستند. مشکل در این‌جاست که ما کمتر با ملال به‌عنوان دشمن اصلی خود مواجه می‌شویم. به همین دلیل مقاومت مبارزه‌طلبانه در بن‌بست کنونی خود گرفتار شده است.

۳. سرمایه‌داری به شکل گسترده‌ای مبارزه علیه ملال را [در خود] جذب کرده است.

بهبودی نسبی در مبارزه علیه ملال پدید آمده است. سرمایه‌داری مهاجرت به فضای فراسوی کار را پیگیری کرد و کارخانه‌ی اجتماعی^{۱۳} را ایجاد کرد- بستری که کل جامعه به‌مثابه یک محیط کار سازمان‌دهی شده است. بی‌ثباتی برای وادار کردن مردم در برگشتن به سر کار در یک زمینه‌ی کار گسترده که اکنون شامل کل کارخانه‌ی اجتماعی است، استفاده می‌شود.

موارد زیادی از این دنباله را می‌توان برشمرد. شرکت‌ها، مدل‌های مدیریتی مسطحی را در پیش گرفته‌اند که کارمندان را تشویق می‌کند تا نه‌تنها کارشان را مدیریت کنند، بلکه روح‌شان را روی آن نیز سرمایه‌گذاری کنند. جامعه‌ی مصرفی در حال حاضر طیف وسیعی از محصولات بسیار خاص و چیزهایی که دایم باعث حواس‌پرتی می‌شود را ارائه می‌کند که معیارهای آن مثل سابق با سلیقه‌ی جمعی تعیین نمی‌شوند. محصولات جدیدی نظیر بازی‌های ویدیویی و رسانه‌های اجتماعی، سطوح بالاتری از مشارکت فعال فردی و تحریک غیراجتماعی را شامل می‌شود. تجارب محل کاری به‌وسیله‌ی تفاوت‌های خُرد و مدیریت عملکرد و همچنین چندبرابر شدن موقعیت‌های کاری گاه‌به‌گاهی و نیمه خوداشتغالی در حاشیه‌ی سرمایه‌داری تنوع زیادی پیدا کرده است. سرمایه‌داری رشد هویت‌های ثانویه‌ی واسطه‌ای را ترویج کرده است - که در آن خود از طریق رسانه‌های اجتماعی، مصارف قابل مشاهده و یادگیری مادام‌العمر به تصویر کشیده می‌شود- که باید با وسواس خاصی حفظ شود. اشکال

^{۱۳} Social Factory: کارخانه‌ی اجتماعی مفهومی است که در اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ پدید آمد تا به تحلیل روابط اجتماعی سرمایه‌دارانه کمک کند. در این‌جا منظور روابطی است که در خارج از حوزه‌ی تولید به کل جامعه سرایت کرده است. (م)

مختلفی از مقاومت دوره‌ی قبلی جان تازه‌ای به خود گرفته و یا به محض خاموش شدن زمزمه‌های نسخه‌ی اصلی، به شکل ضعیف‌شده دوباره احیا شده‌اند: برای نمونه کلوب شبانه‌ی شرکتی و فستیوال موسیقی جایگزین ریو^{۱۴} می‌شوند.

۴. در سرمایه‌داری معاصر، تأثیرگذاری واکنشی غالب اضطراب است.

امروزه پنهان‌کاری عمومی برسر این است که همه مضطرب هستند. اضطراب از مکان‌های محلی قبلی خود (نظیر گرایش‌های جنسی) به کل بستر اجتماعی اشاعه پیدا کرده است. همه‌ی انواع توانایی‌ها، ابزار وجود، ارتباط احساسی، بی‌واسطگی و لذت بردن در حال حاضر با اضطراب آغشته هستند. این مسئله اکنون به نقطه‌ی محوری تبعیت تبدیل شده است.

یکی از بخش‌های اصلی پی‌ریزی اجتماعی اضطراب، شبکه‌ی نظارتی همه‌جانبه‌ی چندوجهی است. شبکه‌ای نظارتی که شامل آژانس امنیت ملی،^{۱۵} سامانه‌ی تصاویر مداربسته،^{۱۶} بررسی‌های مدیریت عملکرد،^{۱۷} دفاتر مرکزی شغلی،^{۱۸} سیستم مزیت‌ها در زندان‌ها، محک دائمی و طبقه‌بندی جوان‌ترین دانش‌آموزان هستند. اما این شبکه‌ی آشکار تنها نمای بیرونی [این سیستم] است. ما باید در مورد راه‌هایی بیندیشیم که ایده‌ی نولیبرالی موفقیت این مکانیسم‌های نظارتی را در ذهنیت‌ها و روایات زندگی غالب مردم تلقین می‌کند.

ما باید بدین بیندیشیم که چگونه خودآگاهی عامدانه و ظاهراً داوطلبانه‌ی افراد، از طریق رسانه‌های اجتماعی، مصارف مشهود و انتخاب جایگاه‌ها در حوزه‌ی عقاید مختلف، عملکردی در حوزه‌ی نگاه خیره و همیشگی دیگران مجازی را نیز به همراه دارد. ما باید در مورد راه‌هایی بیندیشیم که این نگاه بر روی ما به‌عنوان بازیگران این عرصه در نحوه‌ی یافتن، سنجش و شناخت هم‌دیگر اثر می‌گذارد و در یک اجرای

^{۱۴} - rave: یک مهمانی یا گردهمایی پر جنب و جوش شامل رقص و نوشیدنی. (م)

15- NSA (National Security Agency)

16- CCTV (Closed-circuit television)

17- performance management reviews

18- the Job Centre

همیشگی، بی‌نهایت بار نظاره شده است. موفقیت ما در این اجرا به نوبه‌ی خود بر همه چیز اثر می‌گذارد، از توانایی ما در دسترسی به عواطف بلافصل انسانی گرفته تا توانایی ما در دسترسی به وسایل امرار معاش؛ آن‌هم نه فقط در قالب دستمزد، بلکه همچنین در قالب اعتبار. به‌طور فزاینده‌ای خروج از محدوده‌ی نظارت رسانه‌ای امکان‌پذیر نیست، زیرا فضای عمومی بوروکراتیک و خصوصی شده است، و طیف گسترده‌ای از فعالیت‌های انسانی به دلایل خطر، امنیت، مزاحمت، کیفیت زندگی یا رفتارهای ضد اجتماعی جرم‌انگاری می‌شوند.

در این زمینه‌ی به‌شدت امنیتی‌شده و قابل رؤیت، به ما دستور داده شده که ارتباط بگیریم. امر رسانش‌ناپذیر طرد شده است. از آن‌جایی که همه یک‌بارمصرف هستند، سیستم این تهدید برای قطع ارتباط اجباری هرکسی در هر زمانی را نگه می‌دارد؛ آن‌هم در زمینه‌ای که پیش از آن امکان برای هرگونه بدیلی سلب شده است. بنابراین این قطع ارتباط اجباری مستلزم غیر اجتماعی شدن است - به یک عدم انتخاب مَهمل بین شمول و محرومیت غیراجتماعی شده منتهی می‌شود. این تهدید به طرق کوچکی در شیوه‌های انضباطی امروزی - از «اتمام زمان»^{۱۹} و ممنوعیت اینترنت گرفته تا اخراج و تحریم‌های سودمند- در قالب‌های سخت‌گیرانه‌ای که از سلول‌های انفرادی در زندان‌ها یافت می‌شود، به اوج خود می‌رسد. چنین رژیم‌هایی در درجه‌ی صفر کنترل توسط اضطراب قرار دارند: درهم‌شکستن همه‌ی مختصات اتصال در محیطی از خطر دائمی به منظور ایجاد فروپاشی شخصیت.

تأثیرگذاری غالب معاصر تحت عنوان بی‌ثباتی شناخته شده است. بی‌ثباتی نوعی از ناامنی است که با افراد به‌عنوان موجودات یکبارمصرفی رفتار می‌شود تا کنترل را بر آنها تحمیل کند. بی‌ثباتی با فلاکت متفاوت است، از آن‌رو که در آن ضرورت‌های زندگی به‌سادگی وجود ندارند. آنها در دسترس هستند، اما به شکل مشروطی متوقف می‌شوند. بی‌ثباتی به ناامیدی عمومی منجر می‌شود، و تحریک بدنی دائمی بدون رهایی است. شمار فزاینده‌ای از جوانان در خانه زندگی می‌کنند. نسبت قابل توجهی از جمعیت - بیش از ۱۰ درصد در بریتانیا - داروهای ضدافسردگی مصرف می‌کنند. نرخ

زادوولد در حال کاهش است، زیرا ناامنی مردم را نسبت به تشکیل خانواده بی‌رغبت می‌کند. در ژاپن میلیون‌ها جوان هرگز خانه‌شان را ترک نمی‌کنند (هیکیکوموری^{۲۰})، در حالی که سایرین به معنای واقعی کلمه در یک مقیاس ناتمام تا سرحد مرگ کار می‌کنند. بررسی‌ها حاکی از آن است که نیمی از جمعیت بریتانیا ناامنی درآمدی را تجربه می‌کنند. از لحاظ اقتصادی جنبه‌های سیستم اضطراب شامل تولید «کم سود»، مالی‌سازی و بردگی بدهی ناشی از آن، ارتباطات سریع و خروجی‌های مالی و در نهایت جهانی‌شدن تولید است. محل‌های کار نظیر مراکز تماس به‌صورت فزاینده‌ای رایج هستند، که در آن هرکسی خودش را نظاره می‌کند و سعی در برقراری «سمت‌وسوی خدمات» مورد نیاز دارد و به دلیل الزامات کمی در مورد تعداد تماس‌ها و فرایندی که اکثر کارگران را از یک شغل ثابت محروم می‌کند، به شکلی دائمی در معرض آزمون مجدد و شکست بالقوه قرار می‌گیرند (آنها باید شش ماه کار کنند تا حتی شغلی را بدون محیطی برای یادگیری دریافت کنند). مدیریت تصویر بدین معنی است که شکاف بین قوانین رسمی و آنچه به واقع اتفاق می‌افتد بیش از همیشه است. و حال و هوای پس از ۱۱ سپتامبر این اضطراب گسترده را به سیاست جهانی هدایت می‌کند.

۵: اضطراب یک پنهان‌کاری عمومی است

اضطراب و استرس مفرط یک پنهان‌کاری عمومی هستند. اصولاً هنگامی که مورد بحث قرار می‌گیرند، به‌عنوان مشکلات روان‌شناختی فردی درک می‌شوند و اغلب الگوهای فکری معیوب و یا با سازگاری ضعیف را عامل آن می‌دانند.

در واقع، روایت عمومی غالب پیشنهاد می‌کند که ما به استرس بیشتری نیاز داریم تا بتواند ما را «مطمئن» (از طریق تبدیل شدن به اوراق بهادار) و «رقابتی» (از طریق مدیریت عملکرد) نگه دارد. هر هراس اخلاقی، هر سرکوب جدید یا دور جدید قوانین سرکوبگر بر وزن انباشته‌ی اضطراب و استرسی که از این قاعده‌گذاری‌های عمومی بیش از حد برمی‌خیزد، می‌افزاید. ناامنی واقعی انسان در جهت کانال بورسی‌سازی تقویت

۲۰ - the hikikomori: به اجتناب غیرعادی برای تماس اجتماعی، معمولاً توسط پسران نوجوان، در ژاپن گفته می‌شود. (م)

می‌شود. این یک دور باطل است، زیرا تبدیل شدن به اوراق بهادار همین وضعیت را تشدید می‌کند (یکبار مصرف بودن، نظارت، مقررات فشرده) که سبب اضطراب اولیه می‌شود. در واقع، امنیت میهن به‌عنوان یک جانشین نیابتی برای امنیت خود مطرح می‌شود. بازهم، سابقه‌ی این مسئله به گذشته باز می‌گردد است: استفاده از عظمت ملی برای جبران فلاکت و استفاده از جنگ جهانی به‌عنوان کانالی برای سرخوردگی برخاسته از ملال.

اضطراب نیز به سمت پایین هدایت می‌شود. عدم کنترل مردم بر روی زندگی‌شان، آنها را به یک نبرد وسواس‌گونه وادار می‌کند تا با مدیریت در سطح خرد، کنترل‌شان را بر مسایل فردی بازپس بگیرند. برای مثال تکنیک‌های مدیریت والدین، به‌عنوان شیوه‌های کاهش اضطراب والدین از طریق ایجاد یک برنامه‌ی مشخص تبلیغ می‌شود که آنها می‌توانند آن را پیگیری کنند. در سطح اجتماعی گسترده‌تر، اضطراب‌های نهفته ناشی از بی‌ثباتی به پروژه‌های وسواسی مربوط به مقررات اجتماعی و کنترل اجتماعی دامن می‌زند. این اضطراب نهفته به‌طور فزاینده‌ای به اقلیت‌ها سرایت می‌کند.

اضطراب به طرق زیادی شخصی شده است - از گفتمان‌های راست جدید که فقرا را به‌خاطر فقر سرزنش می‌کنند [گویی به اندازه‌ی کافی تلاش نکرده‌اند و از این‌رو فقیر هستند] گرفته تا درمان‌های معاصر که با اضطراب به‌عنوان عدم تعادل عصبی و یا شیوه‌ی تفکر ناکارآمد برخورد می‌کنند. صدها گفتمان متنوع از «مدیریت» - مدیریت زمان، مدیریت خشم، مدیریت والدین، برندسازی از خود و بازی‌سازی^{۲۱} - به سوژه‌های مضطرب، توهم کنترل در ازای انطباق هرچه بیشتر با مدل سرمایه‌دارانه‌ی سوژکتیویته را القا می‌کند. و بسیاری دیگر از گفتمان‌های قربانی‌کردن و جرم‌انگاری، با بی‌ثباتی همچون موضوع انحراف شخصی، بی‌مسئولیتی، یا خود-طردی بیمارگونه رفتار می‌کنند. بسیاری از این گفتمان‌ها به دنبال حفظ روبنای فوردیسم (ناسیونالیسم، یکپارچگی اجتماعی) بدون زیرساخت آن (اقتصاد ملی، رفاه، شغل برای همه) هستند. دکترین‌های مسئولیت فردی در این واکنش متقابل نقش اساسی دارند و آسیب‌پذیری و دورریختنی بودن را تقویت می‌کنند. سپس صنعت عزت نفس وجود دارد که از طریق طغیان

21_ gamification

گسترده‌ی رسانه‌ها به مردم می‌گویند چگونه با مثبت‌اندیشی به موفقیت دست یابند - گویی که منابع اضطراب و سرخوردگی توهم صرف هستند. این‌ها نشان دهنده‌ی تمایل به خصوصی‌سازی مشکلات است، هم مشکلات مربوط به کار و هم مشکلات روان‌شناختی.

پیش‌تر ما بحث کردیم که مردم مجبورند از منظر اجتماعی منزوی شوند برای این‌که پنهان‌کاری عمومی مؤثر باشد. این در مورد موقعیت جاری نیز صدق می‌کند که ارتباطات معتبر به شکل فزاینده‌ای نادر هستند. ارتباطات بیش از هر زمانی فراگیرتر شده است، اما به شکلی گسترده ارتباطات تنها از طریق مسیرهایی که توسط سیستم میانجی‌گری می‌شود، اتفاق می‌افتد. از این‌رو، از بسیاری جهات، از ارتباطات واقعی مردم ممانعت به عمل می‌آید؛ حتی به‌رغم این‌که سیستم از افراد درخواست می‌کند که به همدیگر متصل و با هم در ارتباط باشند. مردم هم به‌جای ابراز وجود با تقاضای برقراری ارتباط خود را تطبیق می‌دهند و هم این‌که در فضاهای میانجی خودسانسوری می‌کنند. مشابه این مورد، تأثیرگذاری کار اضطراب را کم‌تر نمی‌کند، بلکه درد و رنج‌کشیدن کارگران را تشدید می‌کند و در عین حال به سادگی حواس مصرف‌کنندگان را نیز پرت می‌کند (محققین کشف کرده‌اند که ملزم کردن کارگران برای تظاهر به خوشحالی، در واقع سبب مشکلات جدی برای سلامتی می‌شود).

حجم ارتباطات مهم نیست. ترکیب‌بندی مجدد^{۲۲} - پیوند مجدد- نیروهای اجتماعی رهایی‌بخش اتفاق نخواهد افتاد مگر این‌که کانال‌هایی وجود داشته باشند که از طریق آن بتوان از پنهان‌کاری عمومی صحبت کرد. در این حالت، مردم اساساً تنها تر از هر زمانی هستند. برای بیشتر مردم (از جمله بسیاری از رادیکال‌ها) دشوار است تا واقعیت هرآنچه را که تجربه و احساس می‌کنند، تصدیق کنند. چیزی باید اندازه‌گیری یا میانجی شود (به‌صورت واقعی پخش شود) و یا برای ما که پیش‌تر به‌عنوان سیاسی تشخیص داده می‌شد، به‌عنوان واقعیت اعتبار پیدا کند. پنهان‌کاری عمومی این معیارها را رعایت نمی‌کند و بنابراین نامرئی باقی می‌ماند.

۶: تاکتیک‌ها و نظریه‌های فعلی دیگر جوابگو نیستند. ما به تاکتیک‌ها و نظریه‌هایی برای نبرد با اضطراب نیاز داریم.

در طول دوره‌ی بسیج و تغییرات مؤثر اجتماعی، مردم حس قدرتمندبودن، توانایی ابراز وجود، حس اصالت و سرکوب‌زدایی و یا ضدیت با از خود بیگانگی را دارند که می‌تواند نظیر درمان مؤثری برای افسردگی و مشکلات روانی عمل کند. یک نوع تجربه‌ی در رأس بودن. این همان چیزی است که فعالیت سیاسی را زنده نگه می‌دارد. چنین تجربه‌هایی در سال‌های اخیر بسیار نادرتر شده‌اند.

ما در این‌جا می‌توانیم روی دو نوع تحول مرتبط متمرکز شویم: پیشدستی و مجازات براساس فرایند. تاکتیک‌های پیشگیرانه‌ی آنهایی هستند که اعتراضات را پیش از آن‌که آغاز شوند و یا پیش از آنکه بتوانند بتوانند به موفقیتی دست پیدا کنند، متوقف می‌کنند. به میدان سرکوب کشاندن، دستگیری‌های دسته‌جمعی، توقف و جستجو، قرنطینه، یورش به خانه‌ها و دستگیری‌های پیشگیرانه مواردی از این نوع تاکتیک‌ها هستند. مجازات براساس فرایند مستلزم نگه‌داشتن مردم در موقعیت ترس، درد و یا آسیب‌پذیری از طریق سوءاستفاده از رویه‌های طراحی‌شده برای اهدافی دیگر است - نظیر نگه‌داشتن مردم در شرایط پیش از اتهام و یا قرار وثیقه پیش از محاکمه که فعالیت روزانه‌ی آنها را مختل می‌کند، استفاده از لیست‌های پرواز ممنوع و توقف مرزی برای آزار و اذیت مخالفان شناخته شده، انجام یورش‌های خشن در براساس ظرفیت [زندانی‌ها و تعداد افراد] صورت می‌گیرد، استفاده از پابرجایی انطباق با درد، و یا شناسایی بی‌سروصدای کسی که تحت نظارت قرار دارد. زمانی که ترس از دخالت دولت القا شود، این مسئله توسط شبکه‌ی نظارت مرئی که در فضای عمومی شبکه‌بندی شده است، تقویت می‌شود و به‌عنوان محرک استراتژیک آسیب و اضطراب عمل می‌کند.

حکایات بسیاری در این زمینه با داستان‌های ترسناک در مورد تأثیر چنین تاکتیک‌هایی به‌عنوان شاهد ماجرا ارائه شده است - برای مردم پس از سال‌ها انتظار برای محاکمه با اتهاماتی که به خاطر آن تبرئه شده بودند، اعصابی ویران‌شده برجا ماند و یا پس از ماه‌ها عدم ارتباط با دوستان و خانواده‌شان مرتکب خودکشی شدند، و یا بعد از حوادثی که در آن مورد اذیت و آزار واقع شدند، از بیرون رفتن می‌ترسند. تأثیرات

این‌ها به همان اندازه واقعی هستند که گویی دولت مردم را کشته و یا ناپدید کرده باشد، اما این مسائل تا حد زیادی نامرئی هستند. علاوه بر این، بسیاری از رادیکال‌ها می‌پندارند در پایان نظام‌های مبتنی بر استخدام بی‌ثبات و سود تنبیهی هستند. ما در فرار از تولید اضطراب عمومی‌شده شکست خورده‌ایم.

اگر موج اول، نیرویی برای نبرد جنگ با فلاکت و موج دوم نیرویی برای نبرد با ملال فراهم کرد، چیزی که اکنون بدان نیازمندیم، نیرویی برای نبرد با اضطراب است - و این همان چیزی است که ما هنوز نداریم. اگر از درون به اضطراب بنگریم، هنوز «معکوس دیدگاه»^{۲۳} - نگاه کردن از منظر میل به جای قدرت - را، همچنانکه موقعیت‌گرایان آن را نام‌گذاری کرده‌اند، اجرا نکرده‌ایم. امروزه اشکال اصلی مقاومت هنوز از مبارزه علیه ملال برمی‌خیزند و از آن جایی که ملال با اضطراب جایگزین شده است، دیگر کارایی خود را از دست داده‌اند.

مقاومت مبارزه‌طلبانه‌ی فعلی با اضطراب نه مبارزه می‌کنند و نه می‌تواند مبارزه کند. اغلب شامل کنکاش در مورد قرارگیری در معرض موقعیت‌های با اضطراب بالا می‌شود. شورشیان با تبدیل تأثیرگذاری‌های منفی به خشم و عمل کردن روی این خشم از طریق اثر پرتابی حمله بر اضطراب غلبه می‌کنند. از بسیاری جهات، این کار بدیلی برای اضطراب ایجاد می‌کند. با این حال، برای مردم گذرکردن از اضطراب به خشم کاری دشوار است و ساده‌تر این است که سایر روش‌ها را به دلیل تروما و آسیب به عقب برانند. ما از گرایش خاص شورشیان برای اجتناب از جدی‌گرفتن وجود محدودیت‌های روانی برای اقدامات مبارزه‌جویانه آگاه هستیم. [عموماً] آنها تمایل دارند، بگویند: «فقط این کار را انجام بده!». اما اضطراب یک نیروی واقعی و مادی است - نه صرفاً یک شیخ. مطمئناً، منابع آن اغلب ریشه در اشباح دارد، اما مسئله غلبه بر چنگ زدن‌های یک شیخ که آگاهانه آن را رد می‌کند به‌ندرت می‌تواند ساده باشد. مجموعه‌ای کلی از انسداد روانی وجود دارد که زمینه‌ی قدرت متوهم شیخ است و در نهایت ردی

23_ reversal of perspective

از تأثیر‌گذاری واکنشی برجا می‌گذارد. گفتن این‌که «فقط این کار را انجام بده» شبیه این است که به کسی که پایش شکسته بگوییم «فقط راه برو!»

موقعیت [کنونی] نومیدانه و اجتناب‌ناپذیر به‌نظر می‌رسد، اما چنین نیست. به‌دلیل تأثیر بی‌ثباتی چنین احساس می‌شود - استرس بیش از حد و مداوم، انقباض زمان به یک زمان حال ابدی، آسیب‌پذیری هر فرد به‌صورت جداگانه (یا به واسطه‌ی سیستمی) و تسلط سیستم بر همه‌ی جنبه‌های فضای اجتماعی. از منظر ساختاری، سیستم آسیب‌پذیر است. تکیه بر اضطراب یک معیار مستأصل است و در غیاب اشکال قدرتمند هم‌نوابی استفاده می‌شود. تلاش سیستم برای ادامه‌ی کار با ناتوان نگه‌داشتن مردم، گسیختگی‌های ناگهانی و وقوع ناگهانی قیام را در برابر ما باز نگه می‌دارد. پس چگونه ما به نقطه‌ای برسیم که دیگر احساس ناتوانی نکنیم؟

سبک جدیدی از افزایش آگاهی متمرکز بر بی‌ثباتی مورد نیاز است.

در عوض صورت‌بندی پاسخ‌های جدید به اضطراب، ما به ترسیم یک نقشه نیازمندیم. باید مجموعه‌ی نوینی از دانش‌ها و نظریات را از بنیان بسازیم. برای این منظور، ما به انبوهی از بحث‌ها نیازمندیم که تلاقی‌های مترامی بین تجارب وضعیت فعلی و نظریات تحول‌خواهانه ایجاد می‌کنند. ما باید چنین فرایندهایی را در میان کل اقشار محروم و تحت ستم آغاز کنیم - اما دلیلی وجود ندارد که از خودمان شروع نکنیم. در توضیح احتمال برای چنین رویکردی، مؤسسه به موارد پیشین عملکردهای مشابه‌ی انداخته است. با بررسی گزارش‌های افزایش آگاهی فمینیستی در دهه‌ی ۷۰-۱۹۶۰، ویژگی‌های محوری زیر را خلاصه کرده‌ایم:

- **تولید نظریه‌ی پایه‌ی جدید مبتنی بر تجارب.** باید از نو با تجربیات اکنون‌مان ارتباط برقرار کنیم - نه تئوری‌های مراحل پیشین. ایده در این‌جا این است که ادراکات خودمان از وضعیت‌مان توسط فرضیات غالب مسدود و یا تنگ شده است و نیازمندیم در این زمینه صریح باشیم. باید روی آن دسته از تجربیاتی متمرکز شویم که با پنهان‌کاری عمومی مرتبط هستند. این تجارب باید بازگو شوند و باهم ادغام شوند - ابتدا در گروه‌ها و سپس به‌طور عمومی.

- **شناخت واقعیت و ماهیت سیستمی تجارب ما.** اعتبارسنجی از واقعیت تجارب ما بخش مهمی از این امر است. ما باید تصدیق کنیم که دردهای مان واقعاً درد هستند و هر آنچه ما می‌بینیم و احساس می‌کنیم واقعی هستند و این که مشکلات ما تنها یک مسئله‌ی شخصی نیستند. گاهی اوقات این مسئله مستلزم مطرح کردن تجاربی است که ما آنها را ساده می‌انگاریم و یا سرکوب می‌کنیم. گاهی اوقات این مسئله مستلزم به چالش کشیدن شخصی سازی مشکلات است.
- **تحول احساسات.** احساسات بی نام‌ونشان و درک کلی از این که چیزی بیش از آشغال نیستیم، مردم را فلج می‌کند. لازم است این احساسات به درکی از بی‌عدالتی و گونه‌ای از خشم که دلخوری شخصی کم‌تری دارد و متمرکزتر است، تحول یابند. این حرکتی به سوی بازسازی و فعال‌سازی مجدد مقاومت است.
- **به صدا آمدن و بیان کردن.** فرهنگ سکوت پیرامون پنهان‌کاری عمومی را باید واژگون کرد. مفروضات موجود را باید غیرطبیعی دانست و به چالش کشیده شوند و پلیس‌ها را از کله‌ی خود بیرون کنیم. به صدا آمدن مرجعیت حقیقت و واقعیت را از سیستم می‌گیرد و به گوینده منتقل می‌کند و در معکوس کردن چشم‌اندازها مشارکت می‌کند- نگاه کردن به جهان از طریق چشم‌انداز و امیال خود و نه چشم‌انداز و امیال نظام. درهم‌تنیدن تجربیات و داستان‌های متفاوت شیوه‌ی مهمی برای بازیابی سخن گفتن است. انجام این فرایند یک بیانگری و همچنین تبیین است.
- **ایجاد فضای از خودبیگانه-زدایی شده.** جدایی اجتماعی با وجود چنین فضایی کاهش می‌یابد. این فضا فاصله‌ی مهمی در زندگی شخصی و نوعی شبکه‌ی امن عاطفی برای تلاش در زمینه‌ی تحولات و از بین بردن ترس فراهم می‌کند. این نباید صرفاً به‌عنوان اقدام خودیاری در جهت حفظ فعالیت‌های موجود تلقی شود، بلکه در عوض فضایی برای بازسازی دوباره‌ی چشم‌انداز رادیکال است.
- **تحلیل و نظریه پردازی منابع ساختاری براساس شباهت‌ها در تجربه.** مسئله صرفاً بازگویی تجارب نیست، بلکه انتقال و تجدید ساختار تجارب از طریق نظریه‌پردازی آن‌هاست. شرکت‌کنندگان معنای غالب تجارب‌شان را از طریق

ترسیم کردن آن با مفروضات متفاوتی تغییر می‌دهند. اینها اغلب از طریق یافتن الگوهایی در تجربیاتی صورت می‌پذیرد که با نظریه‌های رهایی‌بخش مرتبط هستند و مشکلات شخصی و بی‌عدالتی‌های کوچک را نشانه‌هایی از مشکلات ساختاری گسترده‌تر می‌داند. این انتقال و تجدیدساختار ما را به چشم‌اندازی جدید، واژگانی از انگیزه‌ها و افقی در مخالفت با ضد سیاسی بودن سوق می‌دهد. هدف ایجاد یک تلنگر^{۲۴} است- لحظه‌ای که منبع ساختاری مشکلات به‌ناگاه در رابطه با تجربیات معنا پیدا می‌کند. این تلنگر است که خشم را متمرکز و آن را متحول می‌کند. درک بیشتر ممکن است فشار روانی را تسکین دهد و پاسخ دادن به آن با خشم نه با افسردگی و یا اضطراب را ساده‌تر سازد. حتی ممکن است با ترویج آنها به‌عنوان شکلی از خودیاری، افراد را به ورود به چنین گروه‌هایی تشویق کند- حتی اگر آنها سوگیری منطبق با فرایندهای درمانی و ایجاد اعتماد به نفس را رد کنند. نتیجه نوعی از قرابت گروهی است، اما با سوگیری به چشم‌انداز و تحلیل و نه عمل. با این حال، باید به‌شکل گسترده‌ای تشخیص داد که این هشیاری جدید باید به گونه‌ای از عمل چرخش پیدا کند و در غیر این صورت تنها به طرز نومیذانه‌ای درون‌گرایانه باقی می‌ماند.

این استراتژی از چند وجه به تمرین ما کمک می‌کند. اولاً، این گروه‌ها می‌توانند مجموعه‌ای از همدستان بالقوه را فراهم کنند. ثانیاً، می‌توانند مردم را برای لحظات خیزش در آینده آماده کنند. ثالثاً، آنها پتانسیل تغییر سپهر عمومی، که به اصطلاح افکار عمومی نامیده می‌شود، را به شیوه‌هایی ایجاد می‌کنند که بستر آسان‌تری برای کنش فراهم سازد. این گروه‌ها همچنین به‌عنوان سیستم پشتیبان زندگی و به‌عنوان فضایی برای عقب‌نشینی از غوطه‌ور شدن در زمان حال عمل می‌کنند. آنها چیرگی مفاهیم رادیکال و مخالفت را به گونه‌ای فراهم می‌کنند که اکثر مردم امروزی فاقد آن هستند. اضطراب را این واقعیت تقویت می‌کند که هرگز مشخص نیست که «بازار» از ما چه می‌خواهد، و این که تقاضا برای انطباق با بازار به مجموعه‌ی مبهمی از معیارها مرتبط است که نمی‌توان آن را از قبل ایجاد کرد. حتی افرادی که هم‌رنگ جماعت

می‌شوند نیز امروزه با معرفی فناوری‌های جدید مدیریت و یا تولید، [موجوداتی] یکبار مصرف هستند. یکی از کارکردهای مباحثات گروهی کوچک و افزایش آگاهی، ایجاد چشم‌اندازی است که در آن هر کسی می‌تواند وضعیت را تفسیر کند.

یکی از مشکلات اصلی حفظ تعهدات زمانی منظم در بستر زمان ثابت و فشار برای برآوردن نیازها و خواسته‌ها خواهد بود. این فرایند، سرعتی کم‌تر و مقیاس انسانی بزرگ‌تری از آنچه امروزه پذیرفته شده است، دارد. با این حال، این واقعیت که گروه‌ها به مبارزه‌ی روزانه مهلت می‌دهند و شاید سبک آرام‌تری از تعامل و شنیدن را ایجاد می‌کنند که فشار برآوردن نیازها و خواسته‌ها را کاهش می‌دهد، نیز ممکن است جذاب باشد. شرکت‌کنندگان باید صحبت کردن با صدایی خودبیانگر و گوش‌دادن و تحلیل را یاد بگیرند (به‌جای عملکرد نولیبرالی که روی به‌اشتراک‌گذاری اطلاعات پیش‌پاافتاده اصرار دارد).

مشکل دیگر پیچیدگی تجربیات است. تبعیض‌های ظریفی که در آیین‌ها و نشانه‌های سرمایه‌دارانه جای گرفته‌اند، به‌شدت با هم متفاوت‌اند. این امر سبب می‌شود که بخش تحلیلی فرایند از اهمیت ویژه‌ای برخوردار باشد.

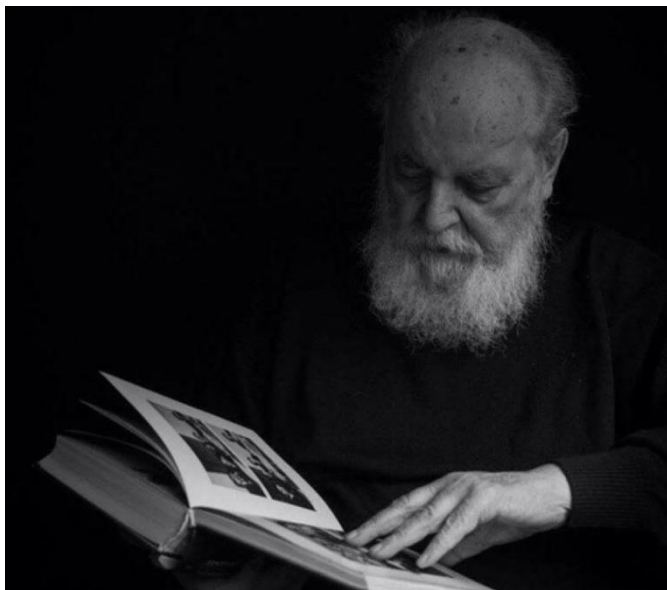
مهم‌تر از همه‌ی این موارد، این فرایند باید گزاره‌های جدیدی در مورد خاستگاه‌های اضطراب ایجاد کند. این گزاره‌ها می‌تواند مبنایی برای اشکال جدید مبارزه، تاکتیک‌های جدید، و احیای نیروی کنشگر از دل سرکوب کنونی باشد: نیرویی برای جنگ با اضطراب.

پیوند با متن انگلیسی

<https://www.weareplanc.org/blog/we-are-all-very-anxious/>

سایه‌ای که رفت

خسرو پارسا



تو می‌روی که بماند

که بر نهالک بی‌برگ ما ترانه بخواند؟

شفیعی کدکنی

پس از درگذشت سایه فضای رسانه‌های نوشتاری و تصویری و مجازی پر شد از ده‌ها و صدها مطلب. از اظهاراتی در حد عاشقانه تا مذمت‌های حیرت‌انگیز. من نه قادرم همه‌ی این مطالب را بررسی کنم و نه نیازی به آن می‌بینم. قلم‌به‌دستان دوست و دشمن حدی و حریمی باقی نگذاشته‌اند. صدها و بلکه هزاران نفر شایسته‌تر از من در حوزه‌ی ادبی و شناخت شعر و موسیقی وجود دارند که پرداختن من را به این مقولات زائد می‌کند. از این‌رو من مایل هستم از فراسوی مطالبی که نگاشته شده نگاهی به کل جریان بیندازم شاید نکته‌ای در آن باشد.

در این مطالب جز پرداختن به شعر سایه، پربسامدترین جدل دور مسئله‌ی چپ بودن و به‌ویژه توده‌ای بودن ابتهاج می‌چرخد و به تبع آن حمایت او از استقرار نظام جمهوری اسلامی. من به برخی از این نکات اشاره خواهم کرد. روی سخن من البته با کسانی که به‌طور هیستریک طرفدار نظام شاهنشاهی و علیه سوسیالیسم‌اند و نیز کسانی که باز به‌طور هیستریک ضد حزب توده هستند نیست. من به خود اجازه می‌دهم که چنین بگویم، چون سابقه‌ی من در مبارزه با رژیم گذشته و نیز در مخالفت با حزب توده پنهان نیست و بنابراین می‌دانم که از این لحاظ برچسبی به‌من نمی‌توان زد و نیز معلوم است که مخالفت با رهبری روحانیون در انقلاب ۵۷ و عوارض آن‌را به جان خریدم. روی سخن من عمدتاً با آزادیخواهان و چپ‌هایی است که، ولو انگشت‌شمار، به‌جای کمک به حل تناقضات و فهم مطلب، رویه‌ای پیش گرفته‌اند که به‌نظر من قابل دفاع نیست. توضیح می‌دهم.

برآورد می‌شود که حدود ۳ میلیون نفر یا بیشتر در انقلاب ۵۷ شرکت داشتند. نفرت از خفقان رژیم شاهنشاهی و امید به بهبود شرایط زندگی انگیزه‌های اصلی حرکت آنان بود. امروز عده‌ی زیادی از شرکت‌کنندگان در انقلاب زنده نیستند و لازم نیست به کسی توضیح بدهند که چرا شرکت کرده‌اند. عده‌ای از گذشته‌ی کار خود پشیمان‌اند

و عده‌ای هنوز پایبند به آن. از چپ و لیبرال تا اسلام‌گرا. گرچه ترکیب این طیف از آغاز تا کنون از لحاظ شدت رنگ‌ها تغییر کرده است، ولی همواره رنگارنگ بوده است. هرکس به جست‌وجوی خواست خود. آزادی، عدالت اجتماعی یا هردو، استقلال از سلطه‌ی بیگانه‌گان، و نیز استقرار نظام اسلامی به طریقی که خود می‌دیدند یا می‌خواستند.

من از جمله‌ی کسانی بودم که با اعتقاد به اتحاد نیروهای چپ، در عین خورسندی از انقلابی که در پیش بود نسبت به روند کلی آن منتقد بودم. جزو به‌اصطلاح نیم‌درصدی‌ها بودم و با شگفتی به هیجان مردمی که سر از پا نمی‌شناختند و رؤیاهای عجیب می‌دیدند می‌نگریستم. برای من رفتن بخش مهمی از چپ زیر پرچم اسلام‌گرایان قابل پذیرش نبود. و از این میان پرچمداری حزب توده و سازمان‌های هم‌سو با آن قابل محکوم کردن بود. حزب توده‌ای که در گذشته تا آن‌جا که توانست علیه مصدق مبارزه و کارشکنی کرد اکنون پرچمدار رفتن به زیر رهبری اسلام‌گرایان شده بود! و این را نه تنها از عجایب بازی‌های سیاسی بلکه نتیجه‌ی فرمانبرداری و حاکمیت ایده‌ئولوژی بر خردمندی می‌دیدم.

ابتهاج توده‌ای بود. او از جوانی تجسم سوسیالیسم را در حزب توده می‌دید و تا آخر چنین ماند. این تعلق خاطر پایدار نه صرفاً بر مبنای آرمانی بلکه به‌نظر من نوستالژیک هم بود. در آخرین مصاحبه‌اش با روزنامه‌نگار محمد قوچانی او در عین حال که از سوسیالیسم دفاع می‌کند و انتقاداتی را هم به حزب توده وارد می‌داند ولی این تعلق خاطر را کتمان نمی‌کند.

من در جای دیگر با تفصیل بیشتر به مسئله‌ی نوستالژی پرداخته‌ام. نوستالژی سایه نه تنها در مورد حزب توده و باورهایش بلکه حتی در مورد افراد و رفقای قدیمی هم‌حزبی‌اش هم بود. او مانند بسیاری از روشنفکران تراز اول مانند شاملو و نجف دریابندری و شاهرخ مسکوب، کسرابی و دیگران به‌معنای واقع‌گرمه شیفته‌ی مرتضی کیوان بود. شاید پرستش لغت مناسبی نباشد ولی چیزی از آن کم نداشت. شاهرخ مسکوب حتی پس از آن‌که مارکسیسم و حتی مبارزه را به‌کلی نفی کرد خود نتوانست

آرام بگیرد و کتابی به اسم «کتاب مرتضی کیوان» نوشت. البته حاج تا همین اواخر هر بار سخنی از مرتضی کیوان می‌شد، می‌خواند:

ساحتِ گورِ تو سرورستان شد

ای عزیز دل من، تو کدامین سروی

و به پهنای صورت اشک می‌ریخت. آخر گورستان محل دفن توده‌ای‌ها را تسطیح کرده و سرو کاشته بودند. برای ما که مرتضی کیوان را ندیده‌ایم این همه شیدایی عجیب است. قطعاً کیوان انسانی استثنائی بوده، به قول سایه ستاره بوده است. به قول کسرائی یک اتفاق بود. ولی بسیار خوب این همه شیفتگی را در انسان‌های مختلف چگونه می‌توان توضیح داد. او بیشترین سهم را در جلب روشنفکران و هنرمندان به حزب توده داشته است، گرچه سایر فعالیت‌های حزب و نیز جوّ جهانی و شکست فاشیسم که آمال سوسیالیستی را در همه‌ی جهان اعتلا می‌داد نقش عمده‌ای در این گرایش داشته است. ما ممکن است خود چنین نباشیم. یعنی به این درجه نوستالژیک نباشیم. حتی می‌توانم بگویم به این درجه لطیف نباشیم. هرچه هستیم به جای خود. ولی در داوری از این افراد — که هریک از خردمندترین افراد هم بودند — بایستی با تفاهم و مدارا و مهربانی روبرو شویم. اینان افراد کوچکی نیستند. ما بایستی قضاوت خود را نه بر مبنای باورهای خود بلکه بر مبنای رواداری عمومی استوار کنیم. سایه اهل رفاقت بود. او سال‌های سال معاشر هرروزه‌ی شهریار و سپس ایرج افشار و شفیعی کدکنی بود. شرح این رفاقت‌ها در کتاب «پیر پرنیان‌اندیش» آمده است.

نوستالژیک بودن سایه درست در مقابل کسانی که سنت‌گرا هستند در جهت حرکت به پیش و امید بود. امید محرک اصلی او بود.

ای فردا ای امید بی‌نیرنگ

دیربست که من پی تو می‌پویم

...

روزی که بازوان بلورین صبح‌دم

برداشت تیغ و پرده‌ی تاریک شب شکافت

...

من نیز باز خواهم گردید

سوی ترانه و غزل و بوسه‌ها

من با کسان بسیار از جمله چندین تن از کسانی که در گذشته و حال توده‌ای بوده‌اند، علی‌نقی منزوی، امیرحسین آریان‌پور، هوشنگ ابته‌اج، پرویز شهریاری و دیگران محشور بوده‌ام. هم آن‌ها گرایش سیاسی من را می‌دانستند و هم من باورهای آنها را. با این همه من از همه‌ی آنها چیزهایی آموختم که برایم گرانها بوده است. در بحث‌هایی که لاجرم پیش می‌آمد کسی به کسی امتیاز نمی‌داد ولی این مسئله باعث نمی‌شد که مانند شاگردی در مقابل منزوی زانو نهمم. این مانع تجلیل از فعالیت‌های آریان‌پور در رژیم گذشته که به‌طور شاخص مبلغ ایده‌های سوسیالیستی به‌خصوص در میان جوانان بود نمی‌شد. درحالی‌که رژیم سخنگویان اسلامی را تحمل می‌کرد این آریان‌پور بود که تا تبعیدگاه مازن پرچم را به‌دست داشت.

گاه وقتی دلم تنگ می‌شد پیش سایه می‌رفتم. در زیرزمین یک ساختمان. شعر می‌خواند. از دنیا و ادب ایران می‌گفت. از علاقه‌اش به رشته‌ها و حتی فنون مختلف، از این که چطور موسیقی را تا این درجه بدون معلم و صرفاً با شنیدن آموخته است. من از چندساحتی بودن او لذت می‌بردم و از خود ناراضی نیستم که وقتی شعرهای او — و یا هر شعر خوب دیگری — را می‌خوانم به عالم دیگری می‌روم، و برایم مهم نیست که این شعر یا قطعه‌ی موسیقی را چه کسی و با کدام گرایش سیاسی آفریده است. خیال می‌کنم اکثر افراد هم چنین باشند.

سیاسی بودن غیر از سیاست‌زدگی است. وقتی شما اشعار شعرای بزرگ تاریخ خود را می‌خوانید به احتمال زیاد به این فکر نمی‌کنید که این شاعر مداح چه حکمرانی بوده است. در آن لحظه شعر است، موسیقی است، نقاشی است، فیلم است و نوشته است... که سخن می‌گوید. اگر جز این باشد برای من شگفتی‌انگیز خواهد بود. نمی‌خواهم، و درست هم نیست که بگویم، که هنر را درک نکرده‌اید. صرفاً تأسف می‌خورم که چرا سیاست‌زدگی، بگویم سیاست‌بازی و عدم باور به خود این مجال را از ما می‌گیرد. ما نمی‌گوییم هر که با ما نیست برماست. از هفت میلیارد جمعیت جهان چند نفر مانند ما فکر می‌کنند. بین انتخاب برای فعالیت سیاسی، برای ازدواج و برای تعالی فرهنگ...

تفاوت‌های فاحش است. اگر بدین تفاوت‌ها توجه نکنیم جهان معطل ما نمی‌ماند. این ماییم که جهان را از دست می‌دهیم.

من به تز «هنر برای هنر» باور ندارم. هنری که به هیچ‌یک از احساس‌های مشترک انسانی ما و دردهای مشترک ما نپردازد برایم جذاب نیست. هنری که محتوای قابل دفاع نداشته باشد کششی برایم ایجاد نمی‌کند.

ما از غزل‌های حافظ لذت می‌بریم و کاری نداریم که در چه زمانی و در چه مرحله‌ای از تطور فکری خود آن‌را سروده است. بررسی پژوهشگرانه‌ی این ادوار عرصه‌ی دیگری است که کم‌اهمیت‌تر نیست ولی هر سخن جایی و هر نکته مقامی دارد. سایه خود پژوهشگر بود به‌ویژه در مورد حافظ. سال‌های طولانی عمر خود را صرف آن کرد. «حافظ به سعی سایه» حاصل این پژوهش است.

وصفی که سایه از زندان انفرادی و تبعید به‌دست می‌دهد کم‌نظیر است. همدردی او با فرودستان هنگامی که می‌گوید:

این فرش هفت رنگ که پامالِ رقص توست
از خون و زندگانی انسان گرفته رنگ

و این همدردی او با غم‌ها و شادی‌های مردم به‌حدی بود که شعرها و ترانه‌های او را مردم — مردم کوچک و بازار — و نه صرفاً روشنفکران، می‌خوانند و نقل می‌کنند. روی سخن من در این نوشته چپ‌ها و آزادیخواهان هستند. من از شاهنشاه‌پرستان، از کسانی که به‌طور کلی از سوسیالیست‌ها متنفرند انتظار توجه با این مسائل را ندارم، و نه از آنها که به دروغ می‌گویند سایه فقط کمونیست‌ها را به عرصه‌ی موسیقی آورد، نه از آنهایی که معتقدند حتی اشعار او مبتذل هستند هیچ انتظار عافیت ندارم. من از شاه‌پرست پر ادعایی مانند امیر طاهری که خود را شعر دوست می‌نامد ولی پس از تعریف از شاعرانه‌گی سایه، برای این که دیگران به اشتباه نیفتند یک دشنام سخیف به او می‌دهد و او را به خاطر افکارش نیرنگ‌باز و کلک می‌خواند هم انتظاری ندارم. بیچاره این پیرمرد خیال می‌کند هر که سوسیالیست است لابد کلک می‌زند. و بالاخره من از شعرشناس خودگمارده‌ای که مانند مکتب‌دارها در پی تاق و جفت کردن شعرا و پس و پیش کردن و درجه‌بندی‌های خود ساخته و شاگرد اول و دومی کردن آنها است نیز ابداً انتظاری ندارم.

من از چپ‌هایی هم که تلویحاً می‌گویند هر چه چپی در جهان بوده، هر چپی که قبل از اشاعه‌ی افکار دموکراتیک زیسته است، مهدورالدم است نیز علی‌الاصول انتظاری نباید داشته باشم، ولی رفیقانه می‌خواهم به گفته‌ها و نوشته‌های خود و دیگران با نظر روادارانه‌تری توجه کنند. ما دنیا را نیافریده‌ایم، نقطه‌ای هستیم از سیر تطور آزادی‌خواهی و عدالت‌خواهی. هر چه قبل از ما بوده است از فرنگی و ایرانی محکوم‌شدنی نیست. قبلاً هم گفته‌ام که تا اواخر قرن بیستم هر چه هنرمند — نویسنده و شاعر و نقاش... - در جهان بوده به گفته‌ی ویل دورانت چپی بوده است، سوسیالیست و کمونیست بوده است ولی می‌ترسم زیر تیغ برآی داوری کنونی ما هیچ‌یک از آنها تاب نیاورند.

خوب می‌دانم که آنچه نوشته‌ام در هر موقعیت و صورت درست نیست. می‌توان جستجو کرد و خلاف هر نکته‌ای را که نوشته‌ام نشان داد و استثنائاتی ارائه داد. ولی چه حاصل؟ من ادعای جامع و مانع بودن ندارم. تنها و تنها انتقال تجربه می‌کنم. شاید در مواردی مؤثر افتد.

ابتهاج به‌نظر من انسانی فرهیخته، شاعری بسیار توانا و موسیقی‌شناس و معلمی برجسته بود. با آن که بسیار نکته‌سنج و باهوش بود از این که آن قدر به حزب توده ایمان داشت و وفادار بود خوشحال نیستم، او حتی هشدار هم‌رزم خود کسرائی را در مورد مشاهداتش از شوروی نادیده گرفت، ولی این یک را هم مهم‌ترین ویژگی شخصیت او نمی‌دانم. از آن مهم‌تر به‌صراحت می‌گویم که من برای سکوت نسبی او در مقابل مسائل اجتماعی سال‌های اخیر توضیح و توجیهی ندارم. کسی که می‌توانست از نظر شخصی بهترین موقعیت را داشته باشد ولی در سال‌های آخر در یک زیرزمین می‌زیست، کسی که به‌دنبال منافع شخصی نبود. به زندان افتاد. از کانون نویسندگان به اتفاق به‌آذین و کسرائی ... اخراج شد و شاهد قتل هم‌زمانش بود. سکوتش را چگونه می‌توان فهمید. نمی‌دانم، ولی این امر صرفاً شامل سایه نمی‌شود. قاطبه‌ی هنرمندان و روشنفکران در داخل ایران در همین وضعیت بوده‌اند جز عده‌ای به‌راستی از خودگذشته که قابل تکریم‌اند. سایه گرچه از خلال شعرهایش و یکی دو نوشته‌ی اخیر در تأیید برخی از مخالفین حکومت موضع خود را آشکار می‌کند، موضعی که پیش از آن هم برای

محشورین او کوچکترین ابهامی نداشت، ولی برای کسی که می‌توانست بسیار مؤثر افتد به‌نظر من نوعی کوتاهی بود. چرا؟ در چند سال اخیر که او در خارج از کشور می‌زیست و ملاحظات خاصی هم وجود نداشت با آن که او کاملاً سالخورده شده بود ولی از انسانی به قامت سایه بیش از این انتظار می‌رفت. او نه تنها سکوت می‌کرد بلکه به‌اشتباه شاید بنا به خصلت مردمی بودن خود به برخی از باورهای غیر علمی مردم دامن می‌زد. من این ایراد بزرگ را به او دارم و از این که آن‌را با مهربانی و تساهل به‌عنوان مردمی بودن تفسیر می‌کنم اطمینان ندارم. این ایرادات همچون سایه‌هایی بر سایه می‌ماند. امیدوارم این ابهام را کسانی که خیلی نزدیک‌تر به او بودند و از کم و کیف حالات روحی او باخبرتر بودند، زمانی روشن کنند. بالاخره روزی توضیحی درخور داده خواهد شد. انسان پیچیدگی‌های خود را دارد.

من می‌دانم که کوشش حاکمیت در مصادره‌ی فرصت‌طلبانه‌ی ابتهاج از همین ایراد او نشأت می‌گیرد و همین موضوع نیز، به‌حق باعث رنجش عده‌ای شده است. اما ما نباید مواضع خود را بر مبنای مواضع طرف مقابل تعیین کنیم. خرد ما و بینش و بصیرت ما بیش از نظر کوتاه‌بینانه‌ی آنهاست. طرد رویِ دیگرِ سکه‌ی مصادره است. تا آن زمان که همه‌چیز روشن شود، و هر زمان، یاد شاعر ارغوان یکی از قله‌های رفیع فرهنگ این خطه را، از میدان‌های جنگ دره‌های پنجشیر تا هرجا و هر زمان که زبان و ادب فارسی جایی در زیر آفتاب دارد گرمی می‌داریم.

آفریده‌های اردشیر: داستان بزرگ انسان

اردشیر مهرداد



در توصیف کارهای اردشیر محمص نقد و بررسی فراوان است و اضافه کردن حرفی نا گفته و نا شنیده بسیار دشوار. با این وصف، با تشکر از فرصتی که به من داده شده، امیدوارم بتوانم برخی برداشت های خام از کار و هنر او را در میان گذارم.

۱

در کلی ترین خطوط شاید بتوان آنچه از اردشیر محمص هنرمند و انسانی بی همتا ساخته است را در **نگاه انتقادی، تعهد اجتماعی و خلاقیت هنری** او خلاصه کرد.

اردشیر هنرمند متعهدی است مطابق با تعریفی که سارتر از الگوی هنرمند متعهد به دست می دهد: کسی که معنی تاریخ را درک کرده و معتقد است اشکال بیانی باید در خدمت الزامات مبارزه جمعی قرار گیرد.

در نگاه خود به تاریخ، اردشیر، اما، از «شرح «آن فراتر می رود. او به «توضیح آنچه در تاریخ یافته می پردازد. در نقش هایش تنها نمی گوید چه می بیند، بلکه می گوید چگونه می بیند و از آنچه می بیند چه درکی دارد و بر آن چه توضیحی. اردشیر، در نقش هایش، از نظاره گر و گزارش گر تاریخ بسیار فراتر می رود؛ حتی فراتر می رود از افتخاری که به عنوان «مفسر زمان» به او داده می شود. او به چیزی کمتر از «نقد تاریخ» بسنده نمی کند. و به چیزی کمتر از شورش در برابر آن خرسند نمی شود. او با قلم و قلم موی خود به شورشی دست می زند که نزدیک نیم قرن به درازا می کشد و درون آن، خود را و هنر خود را تعریف و باز تعریف می کند و هویت می بخشد.

۲

درست است! اردشیر تاریخ را ورق می زد، اما او یک هنرمند ملی نبود! متعلق به یک جغرافیا محدود نبود. پرچم هیچ کشوری را بلند نکرد. اردشیر هنرمندی بود برای همه فصول؛ برای همه جهان. در پرده های خود، هیولاهایی چون ناپلئون و هیتلر را همان گونه نواخت که شاهان قاجار و پهلوی را و «امامان» و «والیان» و «فقیهان» پس از آنان را.

۳

اردشیر مردم راعاشقانه دوست داشت، اما هرگز نه هم‌رنگ جماعت شد و نه تسلیم فرهنگ مسلط. او تسلیم فرهنگی نشد که ابزار مهم بازتولید نظم بیداد بود. اردشیر، به تعریف گرامشی، «روشنفکری ارگانیک» نبود. هنرمندی نبود در همراهی با فرهنگی که مسئولیت فراهم ساختن هزمونی بلوک تاریخی حاکم را بر عهده دارد.

در نقش‌های اردشیر، آنچه جان می‌گیرد ترکیب‌ها و مجموعه‌هایی است از آرمان‌ها و آرزوهای پنهان جامعه. درون این نقش‌ها، کلان‌شهری بر پا می‌گردد که در آن بی‌نام و نشان‌ها خوش‌نشین‌اند و بی‌چهره‌ها صاحب‌چهره. کلان‌شهری که انسان‌دست‌های خالی، انسان‌درد، و انسان‌کار شهروند اصلی است؛ بی‌آنکه از او سند مالکیت و حساب بانکی خواسته شود یا گذرنامه و شناسنامه‌ای. مردم، لگد مال می‌شوند! اما، تسلیم نه! لگد مال می‌شوند، اما می‌ایستند! می‌ایستند و فریاد می‌زنند. حتی با گلوله‌هایی که در سینه دارند دست‌های مشت‌شده همچنان بر فراز سرشان در احتزاز است!

۴

در نگاه اردشیر به قدرت، دوگانه قدرت و ستم در هم آمیخته‌اند. هر جا صاحب قدرتی وجود دارد ستم و ستم‌پیشه‌ای نیز وجود دارد. قدرتمندان درنده‌خوایی هستند در کسوت پادشاهان، زراندوزان، اربابان، اخوندها، داروغه‌ها، مفتی‌ها و همه‌انهایی که از مردم فرو دست سواری می‌گیرند و حنجره‌شان را می‌درند و دو نیم‌شان می‌کنند و از چوبه‌دار می‌اویزند و خود در پناه لشکری از قداره‌بندها و نگاهبان‌ها و نوکرها و چاپلوس‌ها و پا اندازها نمایش سروری می‌دهند و حکم می‌رانند.

اردشیر در نقد قدرت سر از پا نمی‌شناسد و نگاره‌های خود را به خدمت‌نشان دادن و نقد درون مایه دوگانه و متضاد آن در می‌آورد. او درون ساختارهای نابرابرساز در جستجوی تضادی است میان قدرت واقعی و صوری آنانی که در موقعیت فرا دست قرار می‌گیرند. تضاد انهایی که می‌کوشند خود را تجسم واقعی آن قدرت‌نشان دهند و برتری خود بر دیگران را درونی خود جلوه دهند. نگارها، نقش‌ها و طرح‌های اردشیر، اما، این ادعاها را به چالش می‌گیرد و بر آنها مهر باطل می‌زند.

این گونه است که، صاحب قدرت و ثروتی به نقش های او راه نمی یابد مگر نقابش دریده شود و هیولای درونش بیرون افتد. و این گونه است که در پرده های او کمتر خدایی در عرش می ماند و به زیر نمی افتاد، پادشاه و سلطانی نیست که بر تخت بماند و تاجش تا گردنش فرو نرود؛ سپه سالار و سرداری که بزدلی اش از غلاف شمشیرش بیرون نزند؛ و آیت الله و حجت الاسلامی که آسمانش از سقف شکمش بالاتر رود .

این گونه است که طنز اردشیر در خدمت شکستن روانشناسی رعب و وحشتی عمل می کند که صاحبان قدرت می کوشند در فرو دستان درونی سازند و آنها را به تمکین و تسلیم وا دارند. این گونه است که طنز اردشیر، به سلاحی برای مقاومت تبدیل می شود؛ به سلاحی برای اعتراض. این گونه است که طنز اردشیر از دل خیزش مردمی معترض بر می خیزد، همراه آن روان می شود و خود به بلوغ می رسد.

۵

جستجو در ذات موضوع ها و پدیده ها مفاهیم جان مایه ی طرح های اوست. در این جستجوها است که او جهانی می یابد و در نگاره های خود باز می آفریند که قدرتمندان در ان حافظان تاریکی اند. در این جستجو، او در می یابد که نظام قدرت بر پایه رذالت معرفتی استوار است و رذالت معرفتی به تخیلات انسان و هدف فرهنگ آسیب می رساند. نگاره های او بیان جنگی بی وقفه اند در برابر این رذالت. بیان جنگی بی وقفه اند علیه نظام قدرتی که دشمن یادگیری است، دشمن آگاهی است و دشمن روشنایی است. نگاره های او بیان جنگی بی وقفه اند علیه مکانیزمی که در خدمت سرکوب ذهنیت مستقل است و اهرمی برای انتقال پروژه انسانی به پروژه فردی. اردشیر اما در آفریده های خود اجازه نمی دهد پروژه انسانی به پروژه فردی تقلیل یابد. منهای زمانی که برخی نام ها و چهره هایی به گونه مظاهر و نمود های رذالت و قساوت در می آیند؛ نظیر محمد رضا شاه و ناصرالدین شاه و هیتلر و ناپلئون و .. در کمتر مورد دیگری او «فرد» را به جای «نوع» مینشانند.

۶

نگاره هایش را نه هرگز برای تزئین آفرید و نه هرگز این نگاره‌ها خود می‌توانند در قاب تزئین جای گیرند. او نقش پردازی را از مرزهای امن سبزه زاران و حاشیه جویباران برچیده و در چهار راهها به چهار میخ کشید؛ در کوی برزن به زیر تازیانه گرفت؛ از دخمه‌های غل و زنجیر عبور دهد و از چوبه‌های دار بالا برد. به دیدار گل سرخ هم برد، اما در مراسم اعدام.

نه! اردشیر نقش پردازی را به خدمت تزئین در نیاورد.

۷

این همه را گفتم، اما، خطاست اگر در توصیف او این نکته مهم را اضافه نکنم که اردشیر بیزار از ستم و خشمگین از بیداد سرشار است از مهر و عشق. در بسیاری از پرده‌ها و نقش‌ها، همراه حاجی فیروزها و عمو نوروزها شادی می‌آفریند و شادی تقسیم می‌کند. در بسیاری نقش‌ها و طرح‌های بسیاری، اردشیر با چشمان «شیر» و «فیل» مهربان و سرشار از زندگی و عشق به دنیا نگاه می‌کند؛ در نقش‌ها و طرح‌های بسیاری همراه «اسب» «شتر» میدود و می‌رقصد و به پرواز در می‌آید. و در تابلوی «شیون سیاه» اردشیر می‌گرید و جهانی را می‌گریاند.

۸

جواد مجابی نوشت: قالب کار اردشیر محصص طنز است.

بسیار درست! اما پرسش این است:

کدام طنز؟ و کدام درون مایه؟

و جواب من: طنزی خلاف فرهنگ طنز حاکم بر جامعه. و حتی فراتر! طنزی که در نفی آن فرهنگ اثبات شود! طنزی که در شورش علیه آن فرهنگ معنی پیدا کند! و جواب من: طنزی که درون مایه اش نه «کنایی» است و نه «سخره آمیز». طنزی که درون مایه اش رنج است و همدردی انسانی.

طنز اردشیر کم‌دی نیست و نمی‌خنداند. سهل است، به جغرافیایی تعلق دارد بیرون از هجو و هزل؛ جغرافیایی که در آن هیچ چیز شوخی نیست؛ که در آن هر چه ظاهر می‌شود نه کمیک، که تراژیک است. طنز اردشیر در کاوش این جغرافیا اثری از سخره و کنایه نمی‌یابد. آنچه به تصویر او می‌نشیند بیان یک تراژدی است و بس.

طنز او تسکین دهنده نیست. برای رهایی از فشارهای جسمی و روانی و ذهنی نیست. بکار «بی خیالی» نمی‌آید! نه داروی آرام بخش است و نه «قصه شب»!

برای او طنز معادل لذت بردن از هزلیات و چرندیات و پوچی نیست. یک فرار موقت نیست از تمکین و سرسپردن به قواعد منطق و عقل. طنز اردشیر یک «زنگ تفریح» نیست!

طنز او پاسخی نیست به تمایلات سرکوب شده، انگونه که فروید می‌گوید. و راه فراری نیست از یوغ فرهنگ مدرن، و از ارزش‌ها و اتیکت‌های آن.

نه! اردشیر به فرهنگ جوک‌های جنسی چیزی اضافه نمی‌کند.

طنز محمص حافظ نظم نابرابر ساز اجتماعی نیست و قطعاً به بازتولید آن خدمت نمی‌کند. بعکس! خلاف نوعی از طنز است که ارسطو و افلاطون از آن تعریفی به دست می‌دهند: خلاف طنزی است که کارکرد اصلی اش خدمت به ایجاد نوعی حس برتری و پیروزی است برای گروهی و دسته‌ای. خلاف طنزی است که از درون ناهمخوانی‌های اجتماعی بیرون می‌آید و برتری جنسی یا نژادی و فرهنگی و زبانی را ارضاء می‌کند. در نگاه نجیب و مهربان محمص، انتظارات جایی ندارد. تنش جایی ندارد. ناسازگاری با انتظارات اکثریت جایی ندارد و موضوع خنده نیست. برای محمص لکنت زبان، نابینایی، ناشنوایی، نازیبایی، روان‌پریشی، مستمندی و ناسازگاری موضوع خنده نیست. به گفته شاملو: «او لودگی نمی‌کند و به شرف انسان بودن معتقد تر از آن است که به دست انداختن انسان وقت بگذراند یا هنرنامه‌ی کند».

اگر در طنز «برتری جو» که بالا به پایین است، فرو دستی انسان ضعیف موضوع خنده است و بالایی پایینی را تحقیر می‌کند؛ در طنز اردشیر که پایین به بالاست خنده یخ می‌زند و جای خود را به زهرخند می‌دهد؛ و اگر در طنزی که «برتری جو» است و

نگاهبان نابرابری، خنده و کم‌دی حاکم است، در طنز اردشیر که بر نابرابری می‌شورد، خشم است که زبانه می‌کشد.

در طنزی که بر نگاره های اردشیر نقش می‌شود سلسله مراتبی در اشکال نمادین وجود ندارد: نه در ملت، و نه در قوم و نژاد و دین و زبان و کشور سلسله مراتبی یافت نمی‌شود. هر می بنا نمی‌شود که در آن انسان بودن آنانی که در انتها رسوب کرده اند انکار شود.

۹

شاملو به درستی گفت: «قلم اردشیر محمص چاقوی جراحی است». اما، اردشیر قلم خود را به کار جراحی فردیت نمی‌گیرد؛ و نه بکار جراحی قومیت و ملیت و جنسیت. این سیستم‌ها هستند و ساختارها که در طنز او روی تخت جراحی دراز می‌شوند. این ستم پیشگی، جباریت، و انسان ستیزی است که هدف گرفته می‌شود و در کنار تسلیم، بردگی، حقارت و نوکری بی رحمانه به تیغ جراحی سپرده می‌شود.

خلاصه کنم:

محصص همه و هر موضوع تجربه‌ی زیسته را با عبارات خاص خود تفسیر می‌کند و طنز را به عنوان یک فرم نمادین در فرهنگ و زندگی ما تاسیس می‌کند. محمص طنز نگاری را به سطح طبقه‌ای ارتقاء می‌دهد از فعالیت‌های انسانی. آنرا در سطح عنصری اساسی در فرهنگ و زندگی جای می‌دهد و در قالبی نمادین هم‌ردیف با زبان و اسطوره عرضه می‌کند.

نگاره های اردشیر با نقش فرهنگی توانای خود، رذالت های معرفتی صاحبان قدرت را () از شاه و سلطان و سپهسالار تا آیات عظام و مراجع و حجج اسلام (به چالش می‌گیرد. او با نقش‌ها و پرده‌هایش با ما همراه می‌شود و به ما یاری می‌دهد تا برای امر رهایی مبارزه کنیم و برای برپایی دنیای بهتری بجنگیم.

با چنین چشم اندازی، به باور من، آنچه اردشیر آفرید بخش مهمی از داستان بزرگ‌تر انسان است.

در این حاشیه شاید بجا باشد نگاهی داشته باشیم به برخی از ابعاد شخصیت انسانی، عاطفی و اخلاقی اردشیر محمص؛ انهم از زبان چند تن از نزدیک ترین ها به او در مراسم خاکسپاری اش.

در این مراسم سارا نجومی گفت: "آنروز بعد از مدتها میرفتم به دیدارش، با دستی پر. نوزادم در آغوش و شاد از اینکه آقای محمص او را خواهد دید. دریغ! نمی دانستم که بی درودی باید به او بدرد بگویم و ساعتی دیگر خواهم شنید که او دیگر در میان ما نیست. کودک من به نسلی تعلق دارد که محمص را ندید، اما، در باره ی زندگی اش خواهد شنید و از کارهایش خواهد آموخت."

مری لوردز، یار و یاور سالیان، با چشمانی که شیر غمگین اردشیر در آن می‌گریست، از تلخی و درد لحظات آخر گفت. از پر و بالی که زده بود و از تلاش نا فرجامش. گفت، "باور نمی‌کنم که او رفته است؛ باور نمی‌کنم او را دیگر نخواهم دید." و گفت، "شما در دل ما جا دارید، در دل ما، آقای محمص!"

مددکار، دوست و همدم روزهای خوب و روزهای بد، رزمن تئوژن، از اردشیری گفت به زلالی آب چشمه ساران و شوخ چشمی کودکان؛ "یک روز طرحی از من کشید و نشانم داد. دیدم مرا خیلی پیرتر از خودم کشیده. گفتم، "محصص، من که اینقدر پیر نیستم! بده اون راه، بده به من." نداد! و زود جایی قایم‌ش کرد! بعدها، یک روز دیدم همان طرح را درآورده و دارد به کسی نشان میدهد. حیرت نکردم. محمص بود آخر! او برایم همه کس بود. پدر بود. برادر بود. دوست بود. او...روح من بود وجدایی از او هیئات."

"بیست سال با پارکینگسون دست و پنجه نرم کرد." این را استنلی فاهن پزشک معالج او گفت. "سالها بود بیماری پیش می‌آمد اما او عقب نمی‌نشست. دستش را از کار انداخته بود. انگشتانش دیگر در اختیارش نبودند. با این همه نه قلم را زمین گذاشت

و نه قلم مو را. عاشق کارش بود. فرصتی نبود که از دست بدهد و کاری نیافریند. او شگفت بود. اردشیر محمص اوج شجاعت بود."

ایراندخت محمص، خواهرش، در پیامی که فرستاده بود نوشت: "اردشیر دنیا را به گونه ای می‌دید که از چشم بسیاری از ما پنهان است. نگاه اردشیر نگاه دیگری بود. به واقعیت‌ها. مخاطب او و زبان او جهانی بود. او به انسان اندیشید و انسان باقی ماند. بی هوده نیست که او را مفسر زمان خوانده اند و بی سبب نیست که آثارش را اسنادی در بیان واقعیت‌های زمانه ما میدانند."

بهرروز معظمی دوست سالیان دراز گفت: "سرعت او در کشیدن طرح‌هایش شگفت‌آور بود؛ غیر قابل تصور، توصیف‌ناپذیر. روزی که آخرین کتابش را برای نمایشگاه انجمن آسیا امضاء میکرد، این شانس را داشتم که در خانه اش باشم. در دو ساعت، فقط دو ساعت، صد و هشت طرح کشید! طرح‌هایی یگانه، فوق‌العاده، و هر یک به گونه ای متفاوت از دیگری امضاء شده! نه! نه او را، و نه لبخندش را، هرگز فراموش نخواهم کرد، وقتی آنروز با موج طرح‌هایش میرفت و از شادی لبریز بود. معظمی گفت: اما میدانید آخرین کاری که از او روی صندلی اش صبح روز دهم اکتبر یافتیم چه بود؟! تصویر مردی تنها و نگران که روی زانوی راستش طرحی از چهره ی مردی دیگر بود: مردی که می‌خندید!"

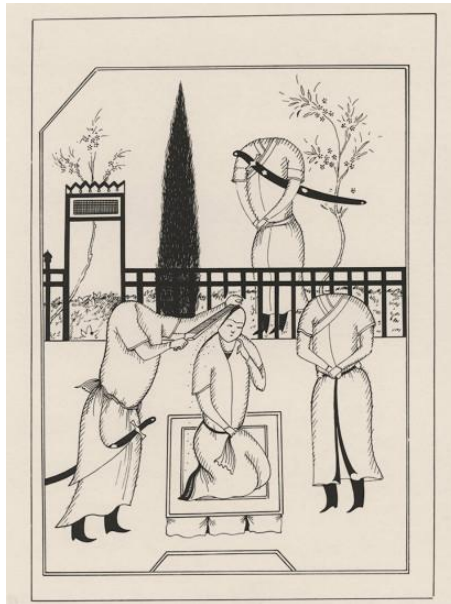
بر فراز تپه ای که اردشیر در آن منزلگاهی ابدی یافت، بهرام، همراه و یار دیرین، از اردشیری گفت پر از شگفتی: "نه برای مسجد، نه برای کلیسا، برای هیچ یک حرمتی خاص نمی‌شناخت. مکان مقدسی که برای او وجود داشت بیمارستان بود! می‌گفت، بیمارستان جایی است که در آن سلامت را به آدم باز میگردانند، برای درد انسان درمانی و برای رنجش چاره ای می‌جویند؛ تقدس مکان را باید در خاصیت آن برای انسان جست نه چیز دیگری. بهرام از روز دیگری گفت که شماری از کارهایش را که برای چاپ بیرون برده بودند و آنها را کسی دزدیده بود. وقتی شنید، اولین واکنشش حیت انگیز بود. گفت؟ عجب دزد هنر دوستی؟! خودش را برای کارهای من به خطر انداخته! به تنها چیزی که نه آنروز و نه هرگز فکر نکرد ارزش و قیمت کارهایی بود که به سرقت

رفته بود. دزد هنر دوست، اما، برای سالیان سال مشغله فکری او شد: که بود، چه میکرد، کجا بود؟ حکم دوست ندیده ای را پیدا کرد که گاهی به سراغش می‌آمد و از او یادی می‌کرد!

تاریخ در قالب

نگاهی به آثار تاریخ نگاران شوروی درباره‌ی ایران

احمد سیف



کامبیز درمبخش

مشکلات و مصایب اقتصادی و اجتماعی نه یک شبهه پدیدار می‌شوند و نه راه‌حل‌های معجزه‌آسا و یک شبهه دارند. هر کوششی برای تخفیف و حذف این مشکلات می‌بایستی با این پرسش آغاز شود که این مصایب چگونه به وجود آمده‌اند؟ در گذر زمان، چه تغییرات و پیچیدگی‌هایی یافته‌اند و اکنون در چه وضعیتی هستند؟ حسن این نگرش، به گمان من، این است که به درک واقع‌بینانه‌تری از مشکلات می‌انجامد و این درک واقع‌بینانه‌تر بدون شک، شرط لازم برای یافتن راه‌حل‌های احتمالی است. دست‌آورد دیگر این نگرش این است که از تک‌بعدی دیدن مصایب و مشکلات هم اجتناب می‌شود. چون دیدن و وارسیدن هر پدیده‌ای در روند تکاملی‌اش این حسن را دارد که جنبه‌های گوناگون از زوایای مختلف ارزیابی می‌شوند و تصویری هرچه نزدیک‌تر به واقعیت به دست می‌آید. یافتن تصاویری هرچه نزدیک‌تر به واقعیت، لازمه‌ی یافتن راه‌حل‌های مؤثر و مفید برای حل مشکلات هستند.

همین جا، پس این نکته را بگویم و بگذرم که اگرچه مشکلات و مصایب مربوط به توسعه، در کشورهای توسعه‌نیافته دارای جنبه‌های کلی و عمومی است ولی، بخش غالب این مشکلات و مصایب درونی‌اند. یعنی ویژه‌اند و به همین دلیل، راه‌حل‌های ویژه می‌طلبند. ناگفته روشن است که قصدم به‌هیچ‌وجه، نادیده گرفتن و یا کم بها دادن به نقش عامل و یا عوامل خارجی و برون‌ساختاری نیست. ولی درعین حال، بر این عقیده ام که عوامل برون‌ساختاری از کانال عوامل درونی است که بر تکامل و شیوه‌ی تحول یک نظام اقتصادی- اجتماعی تأثیر می‌گذارد. یعنی می‌خواهم بر این نکته تأکید کرده باشم که برای تحت سلطه درآمدن، نابرابری توان لازم است. یعنی آن که مسلط می‌شود، بایستی نسبت به آن که تحت سلطه درمی‌آید، دارای توان بیشتری باشد.^۱ یا به سخن

^۱ البته در سال‌های اخیر، گروهی از محققان و نویسندگان در راستای مقابله با ذهنیت توطئه‌پندار و توطئه‌سالار ایرانی‌ها، به خطای دیگری گرفتار آمده‌اند. اگرچه این هدف محترم را دارند تا ایرانیان را متوجه مسئولیت‌های خود بنمایند، ولی در عین حال، با این که خود نمی‌پذیرند و دادوبیداد نیز راه می‌اندازند، ولی از آنچه که نوشته‌اند و به شیوه‌ای که نوشته‌اند، غیر از برائت استعمار و امپریالیسم نتیجه‌ای به دست نمی‌آید. از یک نکته‌ی درست آغاز می‌کنند - که بریدگی اولیه در نتیجه‌ی عوامل داخلی پیدا شد- ولی همین نکته‌ی درست را آن قدر کش می‌دهند که مثلاً، به بازنویسی تاریخ قرن نوزدهم ایران دست می‌زنند (بنگرید به افاضات آقای صادق زیباکلام در ما چگونه ما، شدیم، و هم‌چنین و به‌خصوص در سنت و مدرنیسم).

دیگر، مقابله و رودررویی دو عنصر هم‌توان به وضعیتی که یکی بر دیگری سلطه یابد، منتهی نمی‌شود. پس دو نکته‌ی به‌هم‌پیوسته را باید در نظر داشت.

- برای درک بهتر آنچه که در جهان امروز می‌گذرد، بررسی و ارزیابی آنچه که در دیروز تاریخی‌مان گذشت، ضرورت حیاتی دارد.

- تاریخ این جوامع، از زمان پیدایش این بریدگی ایستا نبوده است. یعنی، اگرچه عوامل درون‌ساختاری منشاء و مبنای این بریدگی‌اند، ولی، مناسبات بین نظام‌هایی نابرابر، خود موجبات تشدید این نابرابری را فراهم کرده است. یعنی، سیاست‌پردازی‌های کنونی ما برای برون‌رفت از این وضعیتی که در آن هستیم، باید دربرگیرنده‌ی واری‌های همه‌جانبه‌ی این فرایند قهقرایی نیز باشد. به سخن دیگر، می‌خواهم این را گفته باشم که هم نادیدن نقش خود ما در کل این ماجرا، نادرست و گمراه‌کننده است و هم نادیدن نقش دیگران، چرا که حداقل در دو تا سه قرن گذشته، عوامل درون‌ساختاری جامعه‌ی ما در پیوند تنگاتنگی که با عوامل برون‌ساختاری داشته‌اند، از آن‌ها تأثیر گرفته و با همان تأثیرات بر عوامل داخلی جامعه تأثیر گذاشته‌اند.

اضافه کنم که منظورم از بررسی گذشته، تخفیف تاریخ و تاریخ‌گرایی به نیش قبر نیست. اگرچه شخص و شخصیت‌ها نیز در بعضی زمینه‌ها دارای اهمیت هستند، ولی تاریخ، بررسی شخصیت‌ها نیست. شخصیت‌ها را بر فراز تاریخ سوار کردن به همان مقدار نادرست است که کورکورانه به دنبال جبر تاریخ رفتن. شخصیت‌ها نه مفعولان تاریخ‌اند و نه فاعلان تاریخ. بلکه از ترکیب شخصیت‌ها و شرایط ویژه‌ی تاریخی در یک مقطع مشخص، تاریخ در جهت مشخصی متحول می‌شود. یعنی، شخصیت‌ها هم بر تاریخ تأثیر می‌گذارند و هم از آن تاریخ تأثیر می‌پذیرند.^۲

^۲ البته در میان مورخان خودی، کم نیستند کسانی که تاریخ را بازگویی حوادث و رویدادها می‌دانند و داستان‌های سرگرم‌کننده می‌نویسند که در آن نه منشاء رویدادها و حوادث تاریخی معلوم است و نه پی‌آمد بعدی آنها. آنچه را که تاریخ می‌نامند، اغلب با کندوکاوی در ذهن این یا آن «شخصیت» واری می‌کنند و چون ساختار نظری معلوم و مشخصی هم ندارند، نتیجه این می‌شود که این دست «تحلیل‌ها»ی تاریخی اغلب سرشار از تناقض و ناهمخوانی است. اگرچه برای تاریخ، این نوع تحلیل‌ها مثرثمر نیست و دستاورد قابل‌پذیرشی ندارد ولی برای این دست مورخین، که گاه با جنجال‌آفرینی دست به قلم می‌برند، همین تحلیل‌های ناهمخوان منشاء «خیر و برکت» شده است. به مصداق ضرب‌المثل عاقل را اشاره‌ای کافیست، ضرورتی به ذکر نام و نشان نیست.

برای این که تحلیل‌های تاریخی به مفهومی که در بالا گفته شد، کارساز باشند شرایطی لازم است.

- اگرچه نباید از شناخت تحولات تاریخی به طور کلی و یا در جوامع دیگر غافل ماند، ولی از کلیشه سازی و تحمیل مکانیکی مدل‌های تحول تاریخی باید به جد اجتناب نمود.

- تا آن‌جا که ممکن است بررسی تاریخی باید واقع‌بینانه و مستند به اسناد و مدارک قابل اعتماد باشد. منطق درونی یک بررسی تاریخی باید با منطق مفاهیم عام و پذیرفته‌شده‌ی تاریخ و جامعه‌شناسی و اقتصاد هم‌خوانی داشته باشد و با آن در تعارض نباشد. من در این‌جا بر اهمیت و ضرورت تعقل تاریخی تأکید می‌کنم. از جمله مختصات این تعقل تاریخی این است که هر آنچه که در اسناد دست‌نوشته می‌آید، ضرورتاً ارزش و اهمیت تاریخی ندارد و باید با این تعقل تاریخی هم‌خوان باشد

برای نشان دادن اهمیت بررسی تاریخی و ضرورت پای‌بندی به شرایطی که ذکرشان رفت، اجازه بدهید نمونه‌ای بدهم

تقریباً همه‌ی نوشته‌هایی که از ایران قبل از مشروطه در دست داریم بر این فرض عمده استوارند که ساختار تولیدی ایران در قبل از مشروطه فئودالی بوده است. تحلیل‌هایی که از نهضت مشروطه‌طلبی در دست داریم نیز بر اساس پذیرش همین فرض کلی استوارند. در ظاهر امر، مسئله اشکالی ندارد. مضافاً که برای درست درآمدن آن فرض اساسی، نهضت مشروطه‌طلبی هم نهضتی بورژوا - دموکراتیک ارزیابی شده است.^۳ ولی بر اساس اسناد ارائه شده در همین نوشته‌ها، می‌توان نشان داد که در ایران

^۳ جالب است که شماری از تاریخ‌نگاران ما، که ظاهراً هدف عمده‌ی خود را مقابله با آنچه که خود تاریخ‌نگاری «مارکسیستی» می‌نامند، گذاشته‌اند گمان می‌کنند اگر به‌جای «بورژوا دموکراتیک» از «تجددطلبی» و «رفرم» سخن بگویند، هم تحلیل درست‌تری ارائه کرده و هم «نادرستی» دیدگاه مارکسیستی را نشان داده‌اند. این نگرش آدم را به یاد روایتی می‌اندازد که جلال‌الدین خوارزمشاه در جنگ و گریزی که با سربازان مغولی داشت سرانجام به کلبه‌ی آسیابانی می‌رسد و می‌خواهد شب در آن‌جا بماند. مدتی بعد چون احساس سرما می‌کند، از آسیابان لحافی، یا بالاپوشی می‌طلبد. آسیابان اشاره می‌طلبد به پالانی که در گوشه‌ای افتاده است و می‌گوید که جز این چیزی ندارم. جلال‌الدین با عصبانیت آن را رد می‌کند. مدتی می‌گذرد و او هم چنان از سرما رنج می‌برد و مجدداً از آسیابان بالاپوشی می‌طلبد و آسیابان همان جواب قبلی را می‌دهد. باز جلال‌الدین با ناراحتی رد می‌کند. یک ساعتی بعد که سرما به‌راستی زیاد می‌شود، جلال‌الدین باز بالاپوشی می‌طلبد و آسیابان نیز همان جواب قبلی را می‌دهد. جلال‌الدین

قبل از مشروطه، موقعیت تولیدکنندگان مستقیم، موقعیت زمین‌داران، چگونگی تبدیل انواع بهره‌ی مالکانه (کاری، جنسی، پولی)، فرایند پیدایش و رشد شهرها، موقعیت اقتصادی شهرها و رابطه‌ی شهر و روستا در ایران با آنچه که در عصر فنودالیسم کلاسیک وجود داشت، فرق می‌کرده است. عده‌ای کوشیدند با تفکیک جغرافیایی مقولات مشخص تاریخی، مثلاً فنودالیسم و اطلاق «فنودالیسم شرقی» به ساختار اقتصادی - اجتماعی ایران و شماری از کشورهای دیگر این تفاوت‌های اساسی را نادیده بگیرند.^۴ شماری دیگر با کم‌اهمیت جلوه دادن نامعقولانه و بعضاً نادیده گرفتن نکات افتراق و برجسته کردن شباهت‌های ظاهری درباره‌ی «فنودالیسم ایران» قلم‌پردازی کرده‌اند.^۵ واقعیت این است که آنچه در این میان صدمه می‌بیند، بینش کارساز و مفید به تاریخ است که مسخ و سترون عرضه شده است.

برای این که روشن شود چه می‌گوییم، باید نمونه‌ای به دست بدهیم. برای این منظور، مورخ صاحب‌نام روسی، پتروشفسکی را در نظر می‌گیرم که برای علاقمندان به تاریخ ایران نامی است آشنا. تقریباً همه‌ی علاقمندان به تاریخ با بررسی‌های متعدد پتروشفسکی از تاریخ ایران آشنا هستند.

پتروشفسکی مدعی است که براساس بینش مارکس از تاریخ، تاریخ ایران را وارسیده است. به همین نکته‌ی ساده باید در دو سطح برخورد کرد:

- واری دیدگاه پتروشفسکی بدون توجه به این امر، کار بیهوده و غیر مفید و خود-گول‌زنی است. به سخن دیگر، سؤال این است که بین آنچه که تاریخ به روایت مارکس است و آنچه در تحلیل پتروشفسکی داریم چه میزان هم‌خوانی و چه قدر تناقض وجود دارد؟

- آیا اصولاً وارسیدن تاریخ با تکیه بر دیدگاه مارکس مفید است یا خیر؟

که دیگر طاقتش طاق شده بود، می‌گوید: «اسمش را نیار، بینداز روم...». حالا، حکایت این مورخان گران‌مایه‌ی ماست. اسمش را نیاور ولی...

^۴ برای نمونه نگاه کنید به فرهاد نعمانی: تکامل فنودالیسم در ایران، تهران ۱۳۵۹

^۵ برای مثال نگاه کنید به محمدرضا فشاہی: تحولات فکری و اجتماعی در جامعه‌ی فنودالی ایران، تهران ۱۳۵۴، مرتضی راوندی: تاریخ اجتماعی ایران، جلد سوم، تهران، ۱۳۵۶

مرکز ثقل بررسی مارکس از تاریخ، بررسی مبارزه‌ی طبقاتی است. وارسیدن این که آیا چنین نگرشی به تاریخ درست است یا خیر، از چارچوب این نوشته‌ی کوتاه فرامی‌گذرد. ولی، پتروشفسکی در نوشته‌هایش درک مغشوش و درهمی از ترکیب طبقاتی، و مبارزه‌ی طبقاتی در جامعه‌ی ایران عرضه می‌کند. برای نمونه، آنچه پتروشفسکی تحت عنوان «بهره‌ی فئودالی» بررسی می‌کند عمدتاً بررسی اخذ مازاد از تولیدکننده‌ی مستقیم به‌وسیله‌ی دولت است. برای این که چنین نگرشی در قالبی که برای تاریخ ایران تهیه دیده جا بگیرد، او می‌افزاید:

«از آنچه گفته شد چنین نتیجه گرفته می‌شود که لازم نبوده حتماً یک فرد فئودال مستقیماً مالک زمین و آب باشد بلکه در ادوار معینی به‌ویژه در دوران متقدم فئودالی... دولت، دولتی که توسط فئودالها رهبری می‌شده می‌توانست مالک اراضی و میاه باشد»^۶ ولی، «از آنچه گفته می‌شود»، در واقع گفتاوردی است از مارکس که در آن او می‌کوشد بین بهره و مالیات زمین تفکیک قائل شود ولی پتروشفسکی با وارونه کردن دیدگاه مارکس از آن معجونی درست می‌کند تا برای تاریخ ایران «فئودالی» پیدا کند که مستقیماً مالک زمین و آب نبودند بلکه دولتی را رهبری می‌کرده‌اند که «فئودالی» بوده است.^۷

به سخن دیگر، پتروشفسکی به جای این که با بررسی مختصات طبقات اجتماعی، به ترکیب طبقاتی دولت حاکم برسد، با فئودالی خواندن دولت و بهره‌ی فئودالی خواندن مازاد اخذ شده به‌وسیله‌ی همین دولت، ترکیب طبقاتی جامعه را فئودالی می‌داند. پتروشفسکی آن چنان به فئودالی خواندن جامعه متعهد است که حتی مالیات پرداختی به‌وسیله‌ی تجار و صنعت‌گران را نیز «بهره‌ی فئودالی» می‌خواند.^۸ چنین سهل‌انگاری‌هایی در تاریخ‌نویسی پی‌آمدهای ناگواری دارد:

^۶ پتروشفسکی: *کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول*، تهران، ۱۳۴۴، جلد دوم، ص ۶ (من‌بعد، مناسبات) ^۷ برای اصل گفتاورد مارکس، بنگرید به سرمایه، جلد سوم، مسکو ۱۹۷۷، ص ۷۹۱ (به انگلیسی).

^۸ پتروشفسکی، *کشاورزی...همان*، صفحات، ۲۶۸، ۲۷۵ و ۲۷۸. هم چنین بنگرید به پتروشفسکی و دیگران: *تاریخ ایران از دوران باستان تا پایان قرن هیجدهم*، تهران ۱۳۵۴، صفحات ۵۲-۲۵۰، ۲۸۴، ۶۴-۲۶۳ (منبع، تاریخ). دیگر مورخان روسی نیز هم، همین کار را کرده‌اند. اشرفیان - آرونوا: *دولت نادرشاه افشار*، ترجمه‌ی حمید مومنی، تهران، ۱۳۵۶، صفحات ۰۹-۱۰۲، (منبع، دولت).

- برخلاف آنچه به نظر می‌رسد و ادعا می‌شود، «بهره‌ی فئودالی» در نگرش او، بار و ماهیت طبقاتی ندارد. مقوله‌ایست بی‌دروپیکر که شامل همه چیز می‌شود. به همین دلیل، ارزیابی و بررسی ترکیب طبقاتی و در نتیجه، مبارزه‌ی طبقاتی در جامعه‌ی ایران را غیرممکن می‌سازد. به اشاره باید بگوییم که تجار به‌عنوان یک طبقه‌ی غیرمولد که در تولید نقش مستقیمی ندارند، نمی‌توانند موضوع «بهره‌کشی و استثمار»، آن‌هم از نوع فئودالی‌اش باشند. تجار با مازادی که در فرآورده‌های تولیدی مستتر است و در فرایند مبادله تحقق می‌یابد (به صورت نقد درمی‌آید) خود و زندگی مادی و فرهنگی خویش را تولید و بازتولید می‌کنند. حال اگر بخشی از این مازاد، به صورت مازاد و عوارض دولتی اخذ شود، هرچه باشد مناسبات بین دولت و تجار، مناسباتی مبنی بر بهره‌کشی نیست. آنچه که اتفاق می‌افتد این که بوروکراسی دولتی می‌کوشد در مازادی که تجار انباشت می‌کنند و یا در فرایند انباشت هستند، شریک شود.

- فئودالی خواندن مازاد اخذ شده در ایران، بررسی تاریخ را در چارچوب مورد قبول همین مورخان غیرممکن می‌سازد، مگر این که مفاهیم مشخص، به‌طور دل‌به‌خواه تعریف شوند.

بررسی‌های پتروشفسکی و دیگر مورخانی که بر فئودالی بودن ساختار جامعه‌ی ایران اصرار دارند، نشان می‌دهد که شکل عمده‌ی زمین‌داری در ایران مالکیت دولتی بوده است. ولی بلافاصله با فئودالی خواندن دولت و این نحوه‌ی مالکیت نتیجه‌ی دلخواه خود را می‌گیرند. نکته این است که وجود مالکیت دولتی گسترده نافی وجود مالکیت خصوصی (یعنی انحصار مالکیت زمین بوسیله‌ی یک طبقه‌ی معین) است. ممکن است حق بهره‌مندی سالیانه به اشخاص وابسته به بوروکراسی تفویض شود؛ چنان‌که می‌شده است. ولی در آن صورت، این متصرفان موقتی زمین، به‌خاطر ارتباطشان با بوروکراسی، و نه با زمین، از مازاد تولید بهره‌مند می‌شوند. در فئودالیسم اما، مالک زمین به‌خاطر مالکیت زمین، همه‌کاره‌ی زندگی اجتماعی و اقتصادی است. در ایران، آنچه که مناسبات فئودالی خوانده می‌شود، به‌واقع مناسبات همزمان وابستگان بوروکراسی حاکم و تولیدکنندگان مستقیم با بوروکراسی است. تأثیر این مناسبات در همه‌ی زمینه‌ها،

به‌ویژه در زندگی اقتصادی بخش کشاورزی بسیار مهم است. برای نمونه، به دو مورد اشاره می‌کنم.

- موقتی‌بودن حق بهره‌مندی، موجب کاهش سرمایه‌گذاری برای توسعه و گسترش قابلیت و توان تولیدی می‌شود که به‌نوبه تأثیرش را بر تولید و مازاد تولید خواهد گذاشت. از آن گذشته، ناامنی و بی‌اطمینانی مستتر در این وضعیت، موجب بروز فساد و تباه‌شدن فرهنگ بازرگانی نیز می‌شود، یعنی، فعالیت‌های باج‌طلبانه که دور نتیجه‌دهی بسیار کوتاهی دارند به فعالیت‌های تولیدی که بسی بیشتر طول می‌کشند، ترجیح داده می‌شوند. دفاینه‌سازی مازاد - که تازه چندان زیاد نیست - باب می‌شود. فرهنگ غالب به عبارتی، فرهنگی دست‌به‌دهان، فاقد دوراندیشی و بی‌اطلاع و بی‌خبر از برنامه‌ریزی برای آینده - آینده‌ای که در نتیجه‌ی بی‌اطمینانی گسترده وجود ندارد - می‌شود. به اعتقاد من، یکی از دلایل اساسی کندی تحولات در اقتصاد ایران در دورانی که مورد بررسی است، همین عدم‌امنیت گسترده است.

- وقتی بوروکراسی حاکم بر ایران «فئودالی» ارزیابی می‌شود و وقتی وابستگان به این دستگاه «فئودال» خوانده می‌شوند، یک مشکل لاینحل پیش می‌آید و آن هم توضیح جنگ و ستیز دائمی این «فئودال‌ها» با دولت «فئودالی» است که قاعدتاً باید حافظ و نماینده‌ی منافع طبقاتی‌شان بوده باشد.^۹ نه فقط علت این جنگ و جدال‌ها روشن نمی‌شود بلکه برای این سؤال هم پاسخی نیست که «فئودال‌ها» از تضعیف دولت حامی منافع طبقاتی خویش، چه نفعی می‌بردند؟

حتی اگر از این مسائل چشم‌پوشیم، بررسی آن‌چه که پتروشفسکی «بهره‌ی فئودالی» می‌خواند با دو مشکل اساسی دیگر مواجه است.

- مازاد اخذ شده در مراحل مختلف تکامل تاریخی، به اشکال گوناگون تظاهر کرده است. پتروشفسکی درباره‌ی شکل مازاد اخذ شده با قاطعیت نظر می‌دهد، ولی پی‌آمدهای دیدگاه خویش را در نظر نمی‌گیرد.

^۹ بنگرید به تاریخ، صفحات، ۲۵۹، ۲۷۰، ۳۶۸، ۴۸۲-۸۳، ۵۶-۵۴. هم چنین نگاه کنید به دولت، صفحات، ۱۶۵،

- مشکل دوم و حتی اساسی‌تر، ماهیت مازاد اخذ شده در ایران است که با طبقه‌بندی پتروشفسکی جور در نمی‌آید.

برای روشن کردن این مشکلات، اجازه بدهید نظریات پتروشفسکی را مرور کنیم. پتروشفسکی و دیگران، نویسندگان «تاریخ/ایران» در تحلیل‌شان از مراحل اولیه‌ی «فتودالیسم» در ایران (در قرن‌های سوم تا هفتم میلادی) معتقدند که مالیات منبع اصلی درآمد دولت و بزرگان بود و عمدتاً به «شکل بهره- مالیات گرفته می‌شد». مالیات ارضی «بخش معینی از محصول را تشکیل می‌داد که به ثلث مقدار آن سر می‌زد و خراگ نامیده می‌شد. و در زمان تسلط اعراب نیز این نام به شکل معرب، خراج، محفوظ می‌شد. خراج غالباً نقداً پرداخت می‌شد نه به جنس. مردم استثمارشونده دائماً برای انجام کارهای ساختمانی، دولتی از قبیل ساختمان حصار شهرها، و مجاری آبیاری و جاده‌ها و پل‌ها و نگهداری سیستم پیچیده ترعه‌های آبیاری جلب می‌شدند. بهره - مالیات را مأمورین اداره‌ی مالیات‌ها یا به‌قول انگلس «مأمورین اداره‌ی غارت اموال ملت از روستاییان وصول می‌کردند»^{۱۰} علاوه بر خراج، خراج سرانه‌ای نیز بود که اهالی ۲۰ ساله تا ۵۰ ساله به‌نسبت موقعیت مالی خویش بین ۴ تا ۱۲ درهم می‌پرداختند. اکثریت مالیات‌دهندگان رقم حداقل، یعنی ۴ درهم را می‌پرداختند. بزرگان و اعیان و روحانیان و کارمندان دولت و دبیران و سپاهیان از پرداخت مالیات سرانه معاف بودند.^{۱۱} در این بررسی‌ها می‌خوانیم که خزانه‌ی دولت نه‌تنها مالیات سرانه بلکه بخشی از مالیات اراضی را نیز به‌نقد دریافت می‌کرد. در بخشی که به «فتودالیسم» ایران در فاصله‌ی قرن‌های هشتم تا دهم میلادی پرداخته می‌شود، آمده است که مالکیت فتودالی دولت بر اراضی کماکان شکل غالب زمین‌داری در ایران بود و زمین عمدتاً بر اساس قواعد مزارعه کشت می‌شد. عمده‌ترین شکل بهره‌کشی «فتودالی» همانند گذشته خراج بود و بسته به این که صاحب زمین علاوه بر زمین چه ابزار کاری در اختیار مزارعه‌گر گذاشته باشد، سهمش بین نصف تا نهمدهم محصول نوسان داشت. به‌طور کلی، دو شکل خراج رواج

^{۱۰} تاریخ، ص ۸۰

^{۱۱} همان، ص ۱۰۵

داشت. یکی، «مقاسمه» و دیگری نیز «مساحت» نامیده می‌شد. مقاسمه عبارت بود از سهم معینی از محصول که به جنس اخذ می‌شد و مساحت نیز خراجی بود که از اراضی مساحت شده و ثبت شده در جزو جمع دولتی مأخوذ می‌گردید. این خراج بستگی داشت به جنس زمین و مزروع آن. میزان خراج مساحته بر اثر کمی یا زیادی محصول تغییر نمی‌کرد و به صورت جنسی و پولی پرداخت می‌شد.^{۱۲} در فاصله‌ی قرن‌های دهم و یازدهم با این که شکل زمین‌داری تغییر کرد و مقدار زمین‌های اقطاعی به زیان زمین‌های دولتی و زمین‌های شخصی افزایش یافت، ولی شیوه و شکل عمده‌ی اخذ مازاد دست‌نخورده باقی ماند. خراج یا مالیات - بهره به صورت نقدی و جنسی دریافت می‌شد و مزارعه شکل غالب مناسبات بین دولت [زمین‌دار عمده] و روستاییان بود. در قرن دوازدهم افزایش زمین‌های اقطاعی ادامه یافت و در عین حال تکامل کیفی هم پیدا کرد. به این معنا که از صورت زمینی که حق انتفاع آن موقتاً به کسی واگذار شده باشد درآمد و اگر هم از لحاظ حقوقی به تیول موروثی مبدل نشده بود، عملاً چنین بود^{۱۳} این تغییر «در درجه‌ی اول سرنوشت روستاییان را تحت تأثیر قرار داد. کسانی که اراضی اقطاعی را به‌ارث برده بودند برخلاف مأموران سابق [یعنی عمل‌داران مالیاتی در اراضی دولتی و مقطعان موقتی در دوران اول استقرار اقطاع که تنها در اندیشه‌ی اخذ حداکثر خراج بودند] از لحاظ منافع خویش می‌بایست به وضع کار و زندگی مادی روستاییان ساکن اراضی اقطاعی رسیدگی کنند تا از سطح قابل‌تحملی تنزل نکنند. در عین حال، در «تاریخ ایران» می‌خوانیم که «مع‌هذا تابعیت و وابستگی کامل رعایا به مقطعان موروثی به‌ناچار وضع روستاییان را بدتر می‌کرد» و باعث می‌شد که «یک سلسله عوارض و خراج‌های ویژه و تازه‌ی فئودالی متداول شود که روستاییان به‌نفع صاحبان اقطاع می‌پرداختند».^{۱۴} چون اطلاعات بیشتری در کتاب نیامده است، در نتیجه نمی‌دانیم که وضع روستاییان به‌واقع چگونه بود؟ بهتر شده بود و یا بدتر. ولی گذشته از این مسئله، عمده‌ترین انتقاد به شیوه‌ی استدلالی است که پتروشفسکی و دیگر

۱۲ همان، صص ۸۶-۱۸۵

۱۳ همان، ص ۲۸۳

۱۴ همان، صص ۸۴-۲۸۳

مورخان شوروی سابق برای توضیح عمده بودن مزارعه به کار گرفته و در موارد مکرر آن را «یکی از خودویژگی‌های فئودالیسم ایران» دانسته‌اند.

نظام مزارعه، اگرچه به مرحله‌ی پیشاسرمایه‌سالاری مربوط می‌شود ولی دقیقاً بهره‌ی فئودالی نیست و آن‌چه که تولیدکننده دریافت می‌کند، اشکال بدوی مزد است و از سوی دیگر، اگر تولیدکننده علاوه بر نیروی کار خویش، در تدارک عوامل دیگر تولید نیز مشارکت داشته باشد، به‌ازای آنها نیز سهمی دریافت خواهد کرد که به‌واقع اشکال بدوی سود است. در ضمن، آنچه که نصیب زمین‌دار می‌شود، تنها بهره‌ی زمین نیست. چون زمین‌دار نیز علاوه بر زمین در تدارک بخشی از سرمایه‌ی جاری هم سهم دارد و آن‌چه به‌ازای سرمایه‌ی جاری می‌گیرد، بهره‌ی زمین نیست بلکه سود سرمایه است. به عبارت دیگر، نظام متایر یا مزارعه را باید به تعبیری به‌عنوان یک مرحله‌ی گذار از بهره‌کشی پیشاسرمایه‌سالاری به اشکال بهره‌کشی سرمایه‌سالاری مورد بررسی و تدقیق قرار داد. همین‌جا اضافه کنم که نمی‌توان چنین تعبیری را درباره‌ی ایران در قرن دهم یا یازدهم میلادی به‌کار برد. اما، در بررسی‌های مورخان روسی به‌طور کلی و پتروشفسکی به‌طور خاص، نکات افتراق این نظام در ایران با آن‌چه که در فئودالیسم اروپا به‌عنوان مزارعه می‌شناسیم، بررسی و تحلیل نمی‌شود. از طرف دیگر، بر اساس این تحلیل‌ها می‌دانیم که عمده‌ترین شکل مازاد «بهره-مالیات» بود.^{۱۵} به این ترتیب، روشن است که عمده‌ترین شکل مالکیت زمین، مالکیت خصوصی زمین نبود بلکه مالکیت دولتی بوده است. اگر مالکیت خصوصی بر زمین شکل غالب زمین‌داری نبوده، پس مازادی که از دهقان اخذ می‌شده نمی‌توانسته بهره‌ی زمین مطلق باشد. از طرف دیگر، چون نظام سرمایه‌سالاری هم هنوز وجود ندارد، پس این مازاد را نمی‌توان بهره‌ی تفاضلی زمین دانست. بنابراین ما با وضعیتی روبرو هستیم که از دهقان بخشی از تولید به‌عنوان مازاد اخذ می‌شده است ولی این مازاد نمی‌تواند بهره‌ی زمین مطلق باشد [به علت سلطه‌ی مالکیت دولتی] و نه بهره‌ی زمین تفاضلی که پیش‌شرط وجود آن

۱۵ تا آن‌جا که می‌فهمم، ترکیب «بهره - مالیات» یعنی وقتی دولت زمین‌دار عمده است و آنچه که از تولیدکننده‌ی مستقیم دریافت می‌کند بخشی، «بهره‌ی زمین» است به‌عنوان مالک زمین، و بخشی دیگر نیز «مالیات» است که به‌عنوان دولت اخذ می‌کند.

مناسبات سرمایه‌سالاری است. ماهیت بهره‌ی زمین در ایران مقوله‌ای است که باید با تحقیق و پژوهش بیشتر روشن شود. ولی مسلم است که «فئودالی» قلمداد کردن آن، گرچه راه‌حل ساده و در عین حال مسئولیت‌گريزانه‌ای است ولی پاسخ‌گوی مشکل نیست. انتقاد دیگری که به پتروشفسکی و دیگران وارد است این است که این پژوهندگان پی‌آمدهای دیدگاه خود را درباره‌ی شکل عمده‌ی اخذ مازاد - این ادعا که عمدتاً به صورت نقدی پرداخت می‌شد - در نظر نگرفته‌اند. بعید نیست به خاطر مسئله‌زا بودن و دشواری قضیه از آن چشم پوشیده‌اند. در نظام اقتصادی فئودالی، بهره به شکل پول متکامل‌ترین شکل بهره و پیش‌درآمد فروپاشی اقتصاد فئودالی است. پیش‌شرط تبدیل بهره‌ی جنسی به بهره‌ی پولی گسترش تجارت، توسعه‌ی صنایع شهری و رشد و گسترش تولید کالایی به‌طور کلی است. وقتی که این تحولات و دگرگونی‌ها صورت می‌گیرد، رفته‌رفته شرایط برای دگرسان‌شدن کل نظام اقتصادی فئودالی آماده می‌شود. اما، درباره‌ی ایران سؤال این است که اگر از قرن سوم میلادی بهره‌ی پولی در «فئودالیسم» ایران غالب بوده، این شکل متکامل‌تر بهره چه نقشی در فروپاشی نظام اقتصادی حاکم بر ایران ایفا کرده است؟ اگر نقشی نداشته، چرا در ایران این چنین بوده است؟ در بررسی‌های شوروی‌ها - حداقل آن‌چه که من دیده و خوانده‌ام - برای این سؤالات جوابی نخواهیم یافت. به عوض، من بر آن سرم که نویسندگان روسی اگرچه از «ویژگی فئودالیسم» حرف زده‌اند، ولی به‌راستی برای جوامعی چون ایران «فئودالیسم ویژه‌ای» پیدا کرده‌اند که با آن‌چه از اقتصاد فئودالی می‌دانیم، ناهم‌خوان است. برای نمونه، در «تاریخ ایران» می‌خوانیم که پرداخت نقدی بهره - مالیات در قرون سوم و پنجم در طول قرون هشتم تا دهم میلادی با پرداخت عمدتاً جنسی بهره‌ی زمین جایگزین شد. تازه، این پس‌رفت تاریخی در شکل بهره‌ی زمین با تحولاتی در اقتصاد ایران همزمان شد که قاعدتاً می‌بایست تأثیری جز این بر شکل مازاد اخذ شده می‌گذاشت. به این قطعه توجه کنید.

«در قرن نهم و به‌ویژه در قرن دهم، زندگی شهری ترقی شایان کرد. در نتیجه‌ی اعتدالی عمومی نیروهای تولیدی در قلمرو خلافت و به‌ویژه در ایران، شهرها رشد و ترقی کردند. افزایش مبادله‌ی کالا میان شهر و روستا و بازرگانی با چادر نشینانی که تقریباً در تمام ایالات بزرگ ایران زندگی می‌کردند و هم‌چنین تجارت به وسیله‌ی کاروانها

که برای شهرهای بر سر راه بزرگ تجارتی اهمیت خاص داشت [همه‌ی این عوامل به رشد و ترقی شهرها کمک کرد].^{۱۶} بعید نیست که تز پژوهشگران روسی مبنی بر جهان‌شمولی نظام فئودالی، آنتی‌تز خود را در کاربرد محدود مقوله‌های عام اقتصاد سیاسی، برای نمونه پول و تأثیر مناسبات پولی در فروپاشی ساختارهای اقتصادی پیشاسرمایه‌سالاری یافته باشد. در غیر این صورت، چگونه امکان دارد که با این تحولات چشمگیر، شکل مازاد اخذشده از شکل نقدی به بهره به شکل جنسی عقب‌گرد کند؟

باور به یک نظام فئودالی ویژه از سوی این محققان نمی‌تواند آن قدرها که به نظر می‌رسد دور از ذهن باشد. وقتی در این نوشته‌ها دقیق می‌شویم، به فئودال‌های ویژه و تجار ویژه و سرمایه‌ی ربایی ویژه نیز برمی‌خوریم. با این همه ویژگی، البته، که هر تحلیل نامربوطی می‌تواند مربوط به نظر آید چون معیاری برای سنجش و محک زدن در دست نیست. به‌عنوان مثال، می‌خوانیم که درست بر عکس وضعیتی که در جوامع فئودالی دیگر وجود داشت، در «فئودالیسم ایران» این تجار بودند که از فئودال‌ها پول قرض کرده و بهره‌ی پول را به صورت کالاهای مصرفی علی‌الخصوص منسوجات می‌پرداختند.^{۱۷} در نتیجه، «برخلاف آن‌چه در دوران قرون وسطی در اروپای غربی جریان داشته - تجار قطب بزرگ مخالف فئودال‌ها نبوده و با ایشان مبارزه نمی‌کردند. و بر عکس به اتفاق فئودال‌ها علیه نهضت پیشه‌وران و بینوایان شهری به پیکار می‌پرداختند».^{۱۸} در این پژوهش‌ها، با کشفیات محیرالعقولی در اقتصاد سیاسی مواجه هستیم که در واقع ربطی به بررسی تاریخی ندارد. در کدام مقطع تاریخی و در کدام مقطع جغرافیایی، فئودال‌ها صاحبان سرمایه‌ی ربایی [آن‌چه که قرار است به تجار قرض داده شود] بودند، که ایران نمونه‌ی دومش باشد؟ منبع و منشاء سرمایه‌ی ربایی برای فئودال‌ها کدام است؟ همین‌جا، به این نکته نیز اشاره بکنم و بگذرم که اگرچه نظام اقتصادی فئودالی را به‌عنوان نظامی جهان‌شمول نمی‌پذیرم ولی بر این باورم که نظام

۱۶ همان، ص ۱۸۷

۱۷ همان، ص ۲۴۹

۱۸ همان، ص ۲۴۹

اقتصادی فنودالی دارای مشخصه‌هایی است که در چارچوب این نظام خصلت جهانشمولی دارند. به سخن دیگر، جوامع فنودالی ممکن است منشاء متفاوتی داشته باشند، ممکن است از جنبه‌های مختلف با هم اختلاف داشته باشند و یا برحسب شرایط تاریخی، سیاسی و اجتماعی به نظام‌های متفاوتی دگرسان بشوند، ولی ساختار اساسی و قانونمندی‌های توسعه‌ی جوامع فنودالی نمی‌تواند در جوامعی که در این مرحله هستند با یکدیگر اختلافات اساسی داشته باشد. از جمله این خصلت‌های مشترک، این است که قوانین عمومی تجارت و مبادله‌ی در بازار با اقتصاد فنودالی ناسازگاری دارد و گسترش تجارت و مبادله، زمینه‌ساز فروپاشی نظام فنودالی می‌گردد. به اعتقاد من، این رابطه‌ها همان قدر در «فنودالیسم ایران» باید صادق باشد که در فنودالیسم انگلستان یا هر جای دیگر.

نمونه‌ی دیگر را می‌توان از منشاء سرمایه‌ربایی و تأثیری که رشد و گسترش آن بر نظام فنودالی داشت ذکر کرد. علت این که بر این خصلت انگشت گذاشته‌ام، در کنار دیگر دلایل، این است که این دو در فروپاشی نظام اقتصادی فنودالی نقش مؤثری ایفا کرده‌اند. مناسبات پولی و مناسباتی که بر مبادله استوارند باعث اضمحلال و از بین رفتن مناسبات شخصی می‌شوند که یکی از عمده‌ترین وجوه مشخصه‌ی فنودالیسم است. درباره‌ی نقش سرمایه‌ربایی، گفتنی است که بررسی‌های تاریخی از سرانجام فنودالیسم در اروپا نشان داده است که سرمایه‌ربایی گذشته از تأثیری که بر کل نظام داشته، موجب نابودی و اضمحلال زمین‌داران بزرگ شد. به تعبیر مارکس، «نزول خواری که خون تولیدکننده‌ی کوچک را می‌مکد، دست در دست نزول خواری دارد که خون صاحبان ثروتمند زمین‌های بزرگ را می‌مکد».^{۱۹} به این ترتیب، در اروپای قرون وسطی، فنودال مقروض «بهره‌کشی‌اش را همزمان با بهره‌کشی بیشتر خود به وسیله‌ی سرمایه‌ربایی تشدید می‌کند»^{۲۰} ولی در ایران، مثل این که «فنودال‌ها» ذاتاً به بهره‌کشی وحشیانه اعتقاد دارند! چون با آن که درآمدهای خود، از جمله درآمدهای حاصله از نزول خواری را در تجارت کاروانی سرمایه‌گذاری می‌کنند، با این وصف، تا نهم تولید

^{۱۹} مارکس، سرمایه، جلد سوم، ص ۵۹۵

^{۲۰} همان، ص ۵۹۶

را از تولیدکنندگان مستقیم که با نظام مزارعه به کشت اشتغال داشتند اخذ می کردند.^{۲۱} این ادعا به این معنی است که تولیدکننده مستقیم با باقی مانده تولید، یعنی یک‌دهم آن، می توانست به زندگی بخورونمیر خویش ادامه بدهد. اما، وقتی قرار است تولید کننده مستقیم با یک‌دهم محصول کارش خود و خانواده اش را تولید و بازتولید کند، به عنوان پیش زاره‌ی چنین امکانی باید تکنیک‌های تولیدی کشاورزی پیشرفته بوده باشد. چون اگر فرض کنیم که غیر از این مازاد، چیز دیگری از سهم تولیدکننده کسر نمی‌شد، تولید باید به حدی بوده باشد که یک‌دهم آن نیز برای این منظور کفایت نماید.

ولی اوضاع در ایران چگونه بوده است؟ براساس آن چه که در همین پژوهش‌ها راجع به فناوری تولید و سطح تکامل ابزار کار خوانده‌ایم نه تنها تکنیک‌های تولیدی و ابزار کار بسیار بدوی بودند بلکه برای قرن‌ها به همان صورت باقی ماندند. در نتیجه بررسی که باقی می‌ماند این است، اگر فناوری تولید به همان حدی که در این پژوهش‌ها آمده است بدوی بود، پس چگونه اخذ نه‌دهم تولید و تداوم بقای فرودستان امکان‌پذیر می‌شد؟ آیا یک‌دهم آن چه که با این تفصیل، نمی‌توانسته زیاد بوده باشد، برای تولید و بازتولید روستایی و خانواده‌اش و شرایط موجودیت آنها کافی بود؟ توضیح پتروشفسکی درباره‌ی بدوی ماندن فناوری تولید در جوامعی چون ایران خواندنی است. «جامعه‌ی فئودالی ایران مانند دیگر کشورهای آسیای غربی و آفریقای شمالی در این زمینه [پیشرفت آلات کشاورزی] مشوق و محرک ترقی نبوده است».^{۲۲}

اگر این ادعا درست است، که پس، اخذ نه‌دهم تولید، نمی‌تواند امکان‌پذیر بوده باشد. از آن مهم‌تر، بیان یک واقعیت علت وجودی آن واقعیت را توضیح نمی‌دهد. پرسش اساسی کماکان بی‌پاسخ می‌ماند. پرسش اساسی این است که چرا ایران و جوامع دیگر این چنین بوده‌اند؟ با دیدگاهی که از ۱۹۳۱ به این سو، بر مورخان مارکسیست

^{۲۱} پتروشفسکی: مناسبات، تهران، ۱۳۴۴، جلد اول، ص ۷۵

^{۲۲} همان، ص ۲۵۸. برای یک بررسی مفصل از فناوری تولید در ایران بنگرید به صفحات ۶۷-۲۴۷

همچون پتروشفسکی تحمیل شد و در بررسی‌هایی که از آن تاریخ به بعد در دست داریم تجلی یافت، پاسخ به این پرسش غیرممکن است.

انقلاب مشروطه‌ی ایران و تأثیر اندیشه‌ی سیاسی میرزا آقاخان کرمانی

پژمان عبدالحمیدی



ترجمه‌ی عرفان آقایی



چکیده: این مقاله تأثیر اندیشه‌ی سیاسی میرزا آقاخان کرمانی بر انقلاب مشروطه‌ی ایران را تحلیل می‌کند. کرمانی یکی از برجسته‌ترین روشن‌فکران قرن نوزدهم در ایران است. اندیشه‌ی وی در باب حاکمیت قانون، جدایی میان دین و سیاست، و آزادی بیان تأثیر ویژه‌ای بر مشروطه‌خواهی ایرانی برجای گذاشت. اندیشه‌ی کرمانی، که مبتنی بر سکولاریسم و ناسیونالیسم بود، بر مبنای ایدئولوژیک جنبش مشروطه‌خواهی ایران در سال ۱۹۰۶ و اولین تلاش برای سکولاریزه کردن جامعه‌ی ایران تأثیر بسیاری داشته است.^۱

میرزا عبدالحسین بردسیری (۱۸۵۳-۱۸۹۶)، معروف به میرزا آقاخان کرمانی، یکی از حائزاهمیت‌ترین اندیشمندان سیاسی سکولار قرن نوزدهم در ایران است. زندگی فکری وی^۲ را می‌توان به دو مرحله‌ی اصلی تقسیم کرد: او بخش اول زندگی خود- از ۱۸۵۳ تا ۱۸۸۶- را در ایران گذراند؛ سپس در سن ۳۳ سالگی به استانبول رفت، جایی که تا سال ۱۸۹۶ در آن‌جا زندگی کرد. در آن سال، در واقع، به دنبال استردادش توسط دولت عثمانی به ایران، به فرمان وارث تاج و تخت محمد علی میرزا، در تبریز اعدام شد.^۳ کرمانی اولین بخش زندگی فکری خود را عمدتاً در شهرهای بردسیر، کرمان، اصفهان، و تهران گذراند (البته چند هفته‌ای نیز در مشهد و رشت زندگی کرد)؛ این اندیشمند ایرانی، در طول این دوره، دیدگاه انتقادی‌اش نسبت به اسلام شیعه‌ی امامی

^۱ این مقاله برگردان فصل پنجم کتاب *Iran's Constitutional Revolution of 1906: Narratives of the Enlightenment* است. م- (پس پانویس‌های اضافه شده توسط مترجم با -م مشخص شده‌اند).

^۲ در باب بیوگرافی سیاسی میرزا آقاخان کرمانی بنگرید به:

فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، تهران، ۱۳۵۷ (صص ۱۳-۴۸)

هما ناطق، نامه‌های تبعید، کزن، ۱۹۸۹ (صص ۱۳-۴۳)

میرزا آقاخان کرمانی، سه مکتوب (به کوشش و ویرایش بهرام چوبینه، اسن ۲۰۰۰. (صص ۲-۹۲)

میرزا آقاخان کرمانی، صد خطابه (به ویراستاری محمدجعفر محجوب)، تهران ۱۳۷۹ (صص I-XXXIII)

Bayat, P.M., 'The Concepts of Religion and Government in the Thought of Mirza Aqa Khan Kermani, A Nineteenth-Century Persian Revolutionary', in *International Journal of Middle East Studies*, vol. 5, no. 4, 1974, pp. 381-400.

^۳ در باب علل اعدام کرمانی و بازسازی تاریخی آن واقعه بنگرید به: نامه‌های تبعید به کوشش هما ناطق، صفحه‌ی

محافظه‌کارانه را با نزدیک شدن به جنبش دینی بابیه^۴ بسط داد. مرحله‌ی دوم زندگی وی در استانبول^۵ متمرکز خواهد شد، جایی که کرمانی در آن جا تبدیل به یک روشن‌فکر سکولار و ناسیونالیست می‌شود و دیدگاه دینی خود را کنار می‌گذارد.

کرمانی یکی از اولین اندیشمندان سیاسی ایرانی بود، که بعد از ارتباط با ایده‌های لیبرالی و مشروطه‌خواهانه‌ی اندیشمندان غربی، مشخصاً ایده‌های فرانسوی و بریتانیایی، و همچنین بعد از بازنگری‌ای تازه از تاریخ و فلسفه‌ی ایرانی، قادر به طرح یک شیوه‌ی جدید اندیشیدن شد که مبتنی بر سکولاریسم، ناسیونالیسم، و مشروطه‌خواهی بود. اندیشه‌ی کرمانی مشخصاً بر مبنای ایدئولوژیک جنبش مشروطه‌خواهی ایرانی ۱۹۰۶ و اولین تلاش برای سکولاریزه کردن جامعه‌ی ایران تأثیر گذاشته است. وی یکی از اولین روشن‌فکران ایرانی بود که اندیشه‌ی غربی، اسلامی و ایرانی را فهمید. این مسئله وی را به سوی هم نهاد منحصر به فرد هدایت کرد، که در یک سو روشنگری غربی و در سوی دیگر اسطوره‌ی «حکمرانی خیر» کوروش و فلسفه‌ی زرتشتی را ترکیب کرده بود. دیدگاه سیاسی وی نه تنها برای خاندان سلطنتی ایران بلکه برای امپراتوری عثمانی بیش از پیش دردسر آفرین شد. کرمانی همچنین خواستار برقراری یک سلطنت مشروطه در ایران بود، و استبداد^۶ قاجاریه را به عنوان یکی از مشکلات اصلی آن در نظر می‌گرفت؛ وی به گروهی از نخبگان باور داشت که جمعیت را به سوی طغیان در برابر دودمان حاکم رهبری می‌کند. نقش نخبگان منورالفکر^۷ فقط نباید محدود به مرحله‌ی انقلابی شده باشد، بلکه باید عاملی تعیین کننده در برقراری یک شکل مشروطه‌ی حکومت باشد، که مبتنی بر حقوق بشر است و قدرت سلطان را محدود می‌کند.

^۴ در باب جنبش بابیه و اندیشه‌های مرتبط به آن بنگرید به:

Browne, E. G., 'Catalogue and Description of 27 Bábí Manuscripts', in *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1892, pp. 433-499; Momen, M., *The Babi and Baha'i Religions, 1844-1944: Some Contemporary Western Accounts*, Oxford, 1981.

^۵ در طول فاز دوم زندگی‌اش او مدتی را در قبرس و سوریه‌ی امروزی گذراند.

^۶ despotism

^۷ enlightened elite

سه عنصر اصلی وجود دارد که وجه‌مشخصه‌ی اندیشه‌ی وی است: کرمانی اولین روشن‌فکر ایرانی است که اندیشه‌ی سیاسی وی در بازه‌ی مختصری در حدود ۱۰ سال (۱۸۸۶-۱۸۹۶)، از اسلام‌گرایی به سکولاریسم متحول شد. وی متحمل مجموعه‌ای از گام‌های فکری شد، که ابتدا وی را به نقد اسلام‌گرایی هدایت کرد و در نتیجه او را به جنبش اصلاح دینی آن ایام نزدیک‌تر کرد، جنبشی که علی محمد باب رهبری کرده بود. به هر حال، گام بعدی وی را نه فقط تبدیل به منتقد مذهب بابیه بلکه تبدیل به منتقد تمام ادیان ابراهیمی توحیدگرایانه کرد. در واقع کرمانی عقل‌گرایی دکارت را فرا گرفت و شروع به بسط اندیشه‌اش بر مبنای اصل عقل‌گرایانه و نه امر الهی کرد. سپس، وی که از اندیشمندان غربی تاثیر گرفته بود- به خصوص اندیشمندان متعلق به روشن‌گری فرانسه- بعدها اندیشه‌اش را ساخت و پرداخت، که به سوی قلمروی سیاسی حرکت می‌کرد و بر نیاز به بنیان نهادن یک دولت سکولار و مشروطه تأکید می‌کرد، که در آن حقوق مدنی و جزایی مبتنی بر علوم بشری و نه قوانینی دینی به مانند شریعت است. کرمانی سپس به یکی از مهم‌ترین اندیشمندان سکولار ایرانی تبدیل شد که ایده‌های سیاسی‌اش همچنین به وسیله‌ی اصل ناسیونالیسم ایرانی تقویت شده بود. کرمانی، در نظریه‌اش در باب یک دولت سکولار در ایران، اهمیت هویت ملی ایرانی را مجدداً گوش‌زد می‌کند، هویتی که به عنوان منبعی نمادین در نظر می‌گیرد که برای کسب ترقی مدنی در ایران ضروری است. بنابراین، یکتایی اندیشه‌ی وی با تجربه‌ی یک تحول عمیق صورت‌بندی شده است، که گام به گام از یک پیش‌زمینه‌ی مذهبی به یک تفسیر سکولاریستی می‌رسد. دومین ویژگی منحصر به فرد اندیشه‌ی وی قابلیت ساخت و پرداخت ترکیب هماهنگی میان روشن‌گری غربی و ناسیونالیسم ایرانی است. کرمانی موفق به ترسیم چشم‌گیرترین جنبه‌های اندیشه‌ی غربی قرن هجدهم و نوزدهم شد، که آن را با رنسانس ایرانی ترکیب می‌کرد، و حکمرانی خیر کوروش کبیر، فلسفه‌ی زرتشتی و اسطوره‌شناسی به روایت فردوسی را مجدداً یادآوری می‌کرد.^۸

^۸ در باب نقش اسطوره‌ی ناسیونالیسم در اندیشه‌ی سیاسی مدرن ایران و جنبش‌های سیاسی رجوع کنید به: Ansari, A. M., *The Politics of Nationalism in Modern Iran*, Cambridge, 2012.

سومین ویژگی متمایزکننده‌ی اندیشه وی در بینش سیاسی مشروطه‌خواهانه و ضد-استبدادی‌اش نهفته است. کرمانی که مشخصاً از مونتسکیو تأثیر پذیرفته بود، در استبداد منبع حقیقی عقب‌ماندگی ایران را می‌بیند و روحانیت و سلطنت را به عنوان مقصرین اصلی کهنه‌پرستی مسئول تشخیص می‌دهد. از این نظر کرمانی بر دو الگوی بزرگ ایدئولوژیکی ایران و خاورمیانه غلبه می‌کند؛ یعنی ناسیونالیسم^۹ و اسلام‌گرایی، که بزرگ‌ترین الگوهای ایدئولوژیک آن ایام بودند، و برقرار کردن یک دولت مشروط مبتنی بر حاکمیت قانون را ترویج می‌دهد.

چند تذکر در باب بستر تاریخی و اجتماعی

بسترهای فرهنگی، تاریخ و اجتماعی کماکان عوامل اصلی برای تجزیه و تحلیل یک اندیشمند سیاسی است. بستر سیاسی-اجتماعی‌ای که در آن کرمانی اندیشه‌ی خود را بسط داد، نقشی بسیار مهم در شکل‌گیری ایده‌های وی ایفا کرده است. در وهله‌ی اول رویدادهای اصلی‌ای بررسی خواهند شد، که بر شکل‌گیری ایده‌های کرمانی، مشخصاً در مرحله‌ی اول زندگی فکری وی در ایران، تأثیری به سزا داشتند. برخی از این رویدادها در ادامه می‌آیند: الف) ظهور جنبش دینی بابیه. اعدام سید علی محمد باب (۱۸۵۰) تنها چند سال پیش از تولد کرمانی رخ داد. این بدین معناست که کرمانی در محیطی فرهنگی رشد کرد که در آن مذهب بابی کماکان در بخشی از جامعه‌ی ایرانی مهم بود، به خصوص در میان طلبه‌های دینی که اسلام را برای پیروی از مذهب بابیه ترک گفته بودند. ایده‌های بابی میرزا آقاخان جوان را جذب کرد: کرمانی دوتا از حائز اهمیت‌ترین کارهایش در سطح سیاسی و دینی (رضوان و هشت بهشت) را تحت تأثیر مذهب بابی نگاشت؛ ب) شکست‌های ایران از روسیه در سه دهه‌ی اول قرن نوزدهم، هنگامی که ایران بخش اعظمی از قلمرواش در قفقاز (بنگرید به قراردادهای ترکمن‌چای و گلستان) را از دست داد. تولد کرمانی تقریباً سی سال بعد از آخرین شکست سخت در برابر امپراتوری تزاری است. فارغ از خسران قلمرویی برای ایران، این

^۹ گرچه کرمانی یکی از پدران ناسیونالیسم مدرن ایران است، در بخش پایانی اندیشه‌ی سیاسی‌اش، وی غلبه بر ایدئولوژی دینی و ناسیونالیستی به منظور کسب یک نظام سیاسی سکولار و تکثرگرا را پیشنهاد می‌کند.

رویدادهای تاریخی به لحاظ تحول اندیشه‌ی سیاسی ایرانی فرصتی را ارائه دادند: برخی از روشن‌فکران ایرانی قادر به یادگیری روسی شدند، و بدین ترتیب آن‌ها می‌توانستند به متون بسیاری که روشن‌فکران روسی یا ترجمه‌ی روسی آثار دیگر اندیشمندان غربی بود دسترسی داشته باشند. به عنوان مثال، میرزا فتحعلی آخوندزاده یکی از مهم‌ترین روشن‌فکرانی است که اندیشه‌ی سیاسی‌اش مشخصاً در نتیجه‌ی شکست ایران از روسیه شکل گرفته بود. کرمانی مشخصاً در توسعه‌ی ناسیونالیسم‌اش، نقدش بر اسلام و طرح سکولار وی برای ایران، تحت تاثیر ایده‌های آخوندزاده قرار داشت؛ (ج) سیاست‌های مترقی امیرکبیر. بنیان گذاشتن اولین مدرسه‌ی دارالفنون و مجموعه‌ای از سیاست‌ها به منظور گشودن [فضای] کشور، که امیرکبیر در خصوص آن تصمیم‌گرفته بود، اندکی به گشودگی فرهنگی ایران دوره‌ی قاجار یاری کرده بود. امیر کبیر در سال ۱۸۵۲ به قتل رسید، درست یک سال قبل از تولد کرمانی؛ (د) بحران امپراتوری عثمانی و ترور ناصرالدین شاه در ۱۸۹۶ نیز نقش مهمی در استرداد وی به ایران و اعدام وی در تبریز به فرمان محمد علی میرزا در همان سال ایفا کرد.

کرمانی در ایران و گرایش بایی‌گری وی

دوره‌ای که در آن کرمانی کماکان در ایران زندگی می‌کرد تا سه سال اول اقامت وی در استانبول (۱۸۸۰-۱۸۹۰) مرحله‌ای بود که در طول آن کرمانی کماکان به لحاظ دینی به مذهب بابیه و جنبش ازلی‌گرایش داشت و نزدیک بود. گرچه وی منتقد روحانیت اسلامی شیعه است، اما کماکان نسبت به اسلام سمپاتی دارد. به هر حال، به نقل از کرمانی، اسلام دیگر منطبق با تنظیم زندگی اجتماعی مدرن نیست و در نتیجه زمان پذیرش دین جدید بابیه توسط مردم فرا رسیده، که به گفته‌ی وی با عصر مدرن انطباق یافته است. دو کار ابتدایی وی *رضوان* و *هشت بهشت* تاثیرپذیرفته از گرایش بایی وی است.

کرمانی در استانبول: نقش عقل‌گرایی و نقد ادیان ابراهیمی

سپس کرمانی شروع به بسط عقل‌گرایی‌اش کرد، و به صورت فزاینده‌ای از تحصیلات دینی‌اش که در طول سی سال در ایران تجربه کرده بود فاصله می‌گرفت. در

واقع، کرمانی در فلسفی‌ترین متونش، حکمت نظری و تکوین و تشریح، گفتمان خود را حول ایده‌ی اهمیت علم در آفرینش صورت‌بندی می‌کند، و اظهار می‌کند به‌وسیله‌ی مجموعه‌ای از قوانین طبیعی بر جهان حکم‌رانده می‌شود، که مبتنی بر خرد عقلانی است و نه مداخله‌ی الهی.

در طول اولین سال‌های زندگی‌اش در استانبول، فلسفه رفته‌رفته جایگاه مهمی در اندیشه‌ی وی پیدا کرد، و دین بیش از پیش به حاشیه رانده شد. کرمانی، که تحت تاثیر افلاطون و دکارت بود، فلسفه را به منزله‌ی علمی تعریف می‌کرد، که انسان را قادر به رسیدن به خاستگاه چیزها و موجودات زنده می‌کند. هدف غایی فلسفه زدودن تاریکی جهل است و رسیدن به نور عقل. به عبارت دیگر، کرمانی، به مانند دکارت، شرح می‌دهد که چگونه استفاده از عقل سلیم^{۱۰} به منظور تمایز نهادن میان صحیح و غلط برای بشریت اساسی است.^{۱۱}

ناسیونالیسم و اسطوره‌ی کوروش

کرمانی، درست به مانند سلف خود آخوندزاده، در مرحله‌ی دوم زندگی فکری‌اش در استانبول و به طور به خصوص در شش سال پایانی زندگی‌اش (۱۸۹۰-۱۸۹۶)، با تمرکز بر مفاهیم ملت و ناسیونالیسم شروع به توسعه‌ی بیشتر اندیشه‌اش کرد. کرمانی دو هدف مهم را از طریق توسعه‌ی ناسیونالیسم ایرانی دنبال می‌کند: اولی غلبه بر عقب‌ماندگی سیاسی و فرهنگی در ایران و به‌دست آوردن ترقی نهادی و اجتماعی است؛ دومی میلی برای مبارزه کردن با استعمارگرایی غربی است. به بیان دیگر، کرمانی با

¹⁰ common sense

^{۱۱} میرزا آقاخان در مقدمه‌ی سه مکتوب به سان آخوندزاده واژه‌نامه‌ای مختصر برای آشنایی خواننده با واژه‌های غربی می‌آورد. وی فیلسوف را در این واژه‌نامه چنین تعریف می‌کند: «فیلسوف مقصود کسی است که علوم عقلیه را کاملاً دارا و سبب حکمت اشیا را بر وفق طبیعت دانا و در عمق طبیعت همه چیز آگاه و بینا بود و معجزات و خارق عادات و وحی و کرامات و رمل و جفر و جن و ملک و دیو و پری و شیطان و جنت و نار و پل صراط و نکیر و منکر و مس و سرب را طلا و نقره شدن و معراج و خواب را واقعی نگذارد و باور ننماید و جز موهومات و جعلیات و خرافات شمارد و هر کس را که به این اعتقاد معتقد است او را جاهل انگارد و سفیه و احمق خواند و از دایره‌ی آدمیت بیرونش داند بلکه از حیوانات هم پست‌تر و بی‌حس‌ترش گوید. به اصطلاح اهل فرنگستان از فیلسوف وجود کامل‌تر و آدمی عاقل‌تر نیست.»-م

بسط ناسیونالیسم می‌خواهد توسعه‌ی سیاسی را، به مانند روشنگری غربی، در ایران به دست آورد و در واقع جلوی دخالت غربی در کشور را بگیرد.

کرمانی، به مانند آنچه که آخوندزاده انجام داد، ایده‌ای رمانتیک از سرزمین مادری پارسی را بازسازی می‌کند. اندیشه‌ی وی مجدداً تمدن ایرانی پیشااسلامی را ارزیابی می‌کند، که آشکارا متمایز با تمدن عربی-اسلامی است. ارزیابی مجدد تاریخ باستان ایران، در کنار نقد تمام اشکال سلطه‌ی خارجی، وجه‌مشخصه‌ی ناسیونالیسم تئوریزه‌شده به‌وسیله‌ی کرمانی است. وی ایران پیشااسلامی را ستایش می‌کند، در حالی که ایران اسلامی را ناپسند می‌شمارد، عنصر قبلی را به عنوان نماد قدرت امپراتوری ایرانی در نظر می‌گیرد و مورد اخیر را به عنوان نمود ضعف و ناپایداری آن. کرمانی همچنین در اسطوره‌ی «حکمرانی آرمانی» کوروش راهی ممکن برای معرفی مفاهیم و اصول سیاسی لیبرال در جامعه‌ی سنتی سیاسی ایران آن زمان می‌بیند.

تاریخ ایران باستان (آینه‌ی اسکندری) و *نامه‌ی باستان* (سالارنامه) به صورت مشخص متمرکز بر گرایش ناسیونالیستی وی است.

تقابل با رفرمیسم اسلامی و وحدت خاورمیانه

در طول دوران کاری‌اش در استانبول، به‌خصوص در بازه‌ی زمانی ۱۸۹۲ تا ۱۸۹۵، کرمانی مجبور به سر و کله زدن با پروژه‌ی اسلامی جمال‌الدین افغانی [سید جمال‌الدین اسدآبادی] بود. این مسئله افکاری را برای وی به ارمغان آورد که مرتبط با وحدت اسلامی مردم خاورمیانه و رابطه‌ی میان دین و سیاست بود. به راستی که ایدئولوژی اسلامی افغانی از ایدئولوژی کرمانی در آن سال‌ها فاصله بسیاری داشت. علی‌رغم این که کرمانی، که پیش از آن نیز بر ایدئولوژی اسلامی غلبه کرده بود، به مذهب بابیه وفادار بود، احتمالاً به یکی از پیروان افغانی تبدیل شد، زیرا هدف سیاسی افغانی یعنی متحد کردن مردم مسلمان علیه قدرت‌های استعماری شده بود. بنابراین، از تاریخ ۱۸۹۲ تا ۱۸۹۳، کرمانی به لحاظ سیاسی متعهد به پروژه‌ی متحد ساختن جهان اسلام بود. نوشتن اثر *هفتاد و دو ملت* بیانگر این مقطع اندیشه‌ی وی است. در این کتاب کرمانی از طریق یک داستان کوتاه تلاش می‌کند تا یک دنیای جهان‌شهری را بازنمایی کند که

در آن مؤمنان مذهبی که به مذاهب مختلف تعلق دارند در کنار هم جمع می‌شوند و در یک قهوه‌خانه درباره‌ی همه‌چیز بحث می‌کنند.

بعد از حدود دو سال کارکردن با افغانی، کرمانی که روحی انقلابی داشت و نسبت به مسئله‌ی عدالت و آزادی حساس بود، شروع به مورد ملاحظه قرار دادن چندین عنصر انتقادی در افغانی و پروژه‌ی وی می‌کند، و تدریجاً از یک‌دیگر جدا می‌شوند. کرمانی افغانی را متهم به اهمیت ندادن به رفاه مردمان می‌کند، در واقع، متهم به این می‌کند که وی سیاست‌مدار عمل‌گرای است که فقط به منافع خود علاقه دارد.

سکولاریسم و حاکمیت قانون

مجموعه‌ای از سرخوردگی‌های مرتبط با اسلام‌گرایی، بابت‌گری و ازلی‌گری کرمانی را به صورت پیوسته به سمت در آغوش گرفتن یک مرحله‌ی جدید اندیشه‌ی سیاسی‌اش هدایت می‌کند. کرمانی در سه سال پایانی از آن جایی که می‌خواست تمام فعالیت‌های سیاسی شورمندان‌های که در بازه‌ای کوتاه اقامتش در استانبول تجربه کرده بود را مورد سنجش قرار دهد، در خود فرو رفت. ناامیدی وی از پروژه‌ی افغانی او را متقاعد کرد که مشکل اصلی مردم ایران دلبستگی مذهبی خرافی به اسلام یا به اصطلاح «اسلام‌زدگی» است. وی در ادامه ادعا می‌کند که داروی حقیقی برای مردم ایران نه دین اسلام، نه مذهب بابی و نه پروژه اصلاح‌طلبانه‌ی افغانی است، بلکه راه‌حل را می‌توان در یک سوی در رجوع به رنسانس ایرانی (که وجه‌مشخصه‌ی آن بازگشت به خاستگاه‌های ایران پیشاسلامی است) و در سوی دیگر در رجوع به روشن‌گری غربی یافت.

مرحله‌ی پایانی زندگی وی نمایانگر مهم‌ترین سهم وی در مشروطه‌خواهی ایرانی است: کرمانی اندیشه‌ای بسیار مهم برای خاورمیانه ساخت و پرداخت، که با مدرنیسم، سکولاریسم و ناسیونالیسم مشخص شده است. دوتا از حائز اهمیت‌ترین آثار سیاسی وی، یعنی *صد خطابه* و *سه مکتوب*، به صورت کامل این مرحله‌ی پایانی اندیشه‌ی سیاسی وی را شرح می‌دهند. در قرن نوزدهم کرمانی از پیش نیز بر اهمیت محدود ساختن نقش دین در سپهر عمومی و تمرکز بر ایدئولوژی سکولار به منظور کسب ترقی نه فقط برای ایران بلکه برای سایر کشورهای شرقی واقف بود.

رابطه‌ی میان دین و سیاست، ضدیت با استبداد، کثرت‌گرایی و نسبت دین مهم‌ترین عناصر اندیشه‌ی وی است، که بعدها بر تاثیر گذاری روشن‌فکران انقلاب مشروطه‌ی ایران در ۱۹۰۶ یاری می‌کند. در ساخت و پرداخت این بخش اندیشه‌ی وی مونتسکیو،^{۱۲} روسو،^{۱۳} هابز^{۱۴} و جان استوارت میل^{۱۵} نقشی مهم ایفا می‌کنند.

کرمانی و ضدیت با استبداد: مونتسکیو و ولتر

کرمانی می‌گوید استبداد همراه با دو نماد جباریت^{۱۶} (یعنی روحانیت و سلطنت) بدترین شرها است که موجب شر و بی‌عدالتی در جامعه‌ی ایران می‌شوند.^{۱۷} اولی به رها کردن مردم در جهل و گستراندن حس ترس از قدرت خدا در میان مردمان ادامه می‌دهد، در حالی که دومی مردم را با خلق وحشت از طریق استفاده از خشونت علیه مردمان در فقر نگه می‌دارد.^{۱۸} تاثیر اندیشه‌ی مونتسکیو آشکار به نظر می‌رسد. مشخص کردن وحشت به عنوان یک اصل استبداد ریشه در طبقه‌بندی مونتسکیو از اشکال گوناگون حکومت دارد، که آن‌ها را با اصول و مشخصات متفاوت‌شان طبقه‌بندی می‌کند.^{۱۹} کرمانی به مانند مونتسکیو نیز نسبت به استبداد بسیار حساس است، که وی آن را به عنوان بدترین شر برای یک جامعه در نظر می‌گیرد که بدین ترتیب باید با آن مبارزه شود. در یکی از دو اثر پایانی سیاسی‌اش، یعنی *صد خطابه*، وی اظهار می‌کند: «خلاصه این‌که هرگاه در ملتی سیاست و دین گرفتار استیلا‌ی فرمانروایان دیسپوت^{۲۰}

12 Montesquieu

13 Rousseau

14 Hobbes

15 John Stuart Mill

16 tyrannical

17. کرمانی، سه مکتوب، صفحه‌ی ۱۲۵.

۱۸ کرمانی صد خطابه، خطابه‌ی شماره ۴۱، سه مکتوب صفحه‌ی ۲۰۷.

۱۹ مونتسکیو این طبقه‌بندی حکومت‌ها را در روح‌القوانین مشخص کرده است.

۲۰ میرزا آقاخان کرمانی ترم دیسپوت را در واژه‌نامه‌ی سه مکتوب چنین شرح می‌دهد: «لفظ دیسپوت عبارت از آن پادشاهی است که در اعمال خود به هیچ قانون و قاعده‌ای متمسک نبوده و به مال و جان مردم بلاحد و انحصار تسلط داشته همواره مستبداً به رای و هوای نفس خویش رفتار کند، و مردم در تحت اختیار او مالک هیچ چیز حتی

و علمای فئاتیک^{۲۱} گردد مجرای تنفس طبیعی برای آن قوم باقی نمی‌ماند و غلبه‌ی آن دو قدرت مصنوعی نمو طبیعی جامعه را محصور و متوقف می‌گرداند و سرانجام کارش را به تباهی می‌رساند».^{۲۲}

افراطی‌گری مذهبی روحانیت یا آنانی که علاقه‌مند به قلمروی روحی جامعه‌اند، همراه با استبداد حکمرانان، توسط کرمانی به عنوان بدترین شرهای جامعه‌ی انسانی در نظر گرفته شده است.^{۲۳} در بحث وی در باب خاستگاه استبدادگرایی و رابطه‌ی آن با دین، کرمانی تحت تأثیر ولتر و روسو قرار دارد و میان ادیان توحیدی و چندخدایی تمایزی را برقرار می‌سازد.^{۲۴}

کرمانی می‌گوید، مردمی شرقی (اشاره به سامی‌ها، آریایی‌ها، چینی‌ها و مغول‌ها دارد) در تاریخ دینی‌شان اغلب یک ایده‌ی یکتا و مطلق از خدای‌شان ساخته‌اند: «آن‌ها همیشه گرایش به شناختن قدرت واحد مطلق داشته‌اند. یا پادشاه را پسر آسمان می‌خواندند و او را از سرشت دیگری غیر از سایر افراد بشر می‌پنداشتند، یا "خداتراشی" می‌کردند، و یا دامنه‌ی تصورات خود را به وجود ایزد یکتای لم‌یزل که جامع قدرت مطلق و صفات کمالی بود می‌رساندند».^{۲۵}

در برابر چنین قدرتی امکان هیچ گونه‌ی نقد یا اعتراضی وجود ندارد. کرمانی می‌گوید، این نوع رفتار منجر به برقراری حکومت‌های استبدادی در جهان می‌شود.

جان‌های خودشان نباشند، و مانند بنده ذلیل حقیر و زرخرد اسیر از حقوق بشریت و حظوظ آدمیت محروم و ممنوع باشند»-م

^{۲۱} میرزا آقاخان کرمانی ترم فئاتیک را در واژه‌نامه‌ی سه مکتوب چنین شرح می‌دهد: «فئاتیک عبارت از کسی است که در دین متعصب بوده و قیودات دینی و تعصبات مذهبی‌ی او به درجه‌ای رسیده باشد که نسبت به مخالفین مذهب و دین و مغایرین ملت و آئین خود از هر قسم، تعدی و درازدستی در مال و جان و عرض و ناموس ایشان مضایقه ننماید و ابداً باک نداشته بلکه این معنی را ثواب داند و اجر شمارد و هر طور زحمتی را که از دستش برآید درباره‌ی مخالفان مذهبش روا دارد»-م

^{۲۲} کرمانی، صدخطابه، خطابه‌ی شماره‌ی ۱۳.

^{۲۳} کرمانی، صد خطابه، خطابه‌ی شماره‌ی ۲۷.

^{۲۴} کرمانی در استدلالش در باب ادیان شرقی مسیحیت و یهودیت را نیز در این دسته می‌گنجاند.

^{۲۵} کرمانی، صدخطابه، خطابه‌ی شماره‌ی ۱۳.

بنابراین پیروان ادیان توحیدی نیاز به یک شبان برای هدایت آنان به سوی حقیقت دارند: این رهبر مصون از خطاست و کلامش غیرقابل بحث است. مردم در حاکمیت‌شان به دنبال «یک شبان سیاسی» می‌گردند که می‌خواهد آن‌ها را به شیوه‌ای مطلقه به سوی سعادت مادی هدایت کند. در نتیجه، حکمران مصون از خطا می‌شود: سیاست‌های‌اش، گرچه مطلق‌گرایانه است، نمی‌تواند به پرسش کشیده شود.^{۲۶}

کرمانی می‌گوید «ایده‌ی یک خدای واحد مطلق که عمدتاً در ادیان شرقی ظاهر می‌شود، این اجتماعات را به سوی بسط ایده‌ی قدرت سیاسی استبدادی و قادر نبودن به توسعه‌ی یک آگاهی انتقادی واقعی هدایت کرده است».^{۲۷} این اندیشمند ایرانی ادعا می‌کند که «مردم غرب، در تمدن‌های یونانی و کارتاژی، سنت دینی چندخدایی داشتند که در آن خدایان متعددی با قدرت‌های گوناگون وجود داشت، هر کدام از آن‌ها از یک قلمروی قدرت نسبتاً گسترده بهره می‌بردند، اما همزمان این قلمرو در حضور دیگر خدایان محدودیت پیدا می‌کرد».

این مسئله به اندیشه‌ی دینی غربی اجازه داد که ایده‌ی غیر-همه‌توانی^{۲۸} امر الهی را بسط دهند، ایده‌ای که از قلمروی دینی به قلمروی سیاسی حرکت کرده است، و به عنوان مثال، به یونانی‌ها این فدیة را که تابع اراده‌ی یک تمامیت واحد آن هم بدون فرصت بحث و نقد نباشند اهدا می‌کرد. به گفته‌ی کرمانی «ریشه‌های چندخدایانه‌ی غرب به اندیشمندان منورالفکر غربی زمانی که از اندیشه‌ی تک‌خدایی ابراهیمی آزاد شدند، کمک کرد که بنیادی را برای یک اندیشه‌ی عقلانی پی‌ریزند که تکثرگرایانه است و نه مطلقه».^{۲۹}

کرمانی باور دارد که این تفاوت بنیادی میان فلسفه‌ی دینی شرق و غرب تأثیر بسیار مهمی در توسعه‌ی اندیشه‌ی غربی در راستای شکل جمهوری خواهانه از حکومت و

^{۲۶} آدمیت، اندیشه‌ی میرزا آقاخان کرمانی، صفحه‌ی ۱۱۷.

^{۲۷} میرزا آقا خان کرمانی، تاریخ ایران باستان (آینه‌ی اسکندری)، صفحه‌ی ۱۹۶.

^{۲۹} ذکر شده در: فریدون آدمیت، اندیشه‌ی میرزا آقا خان کرمانی صفحه‌ی ۱۱۶.

قانون اساسی داشته است، در حالی که در شرق رشد استبداد مربوط به روحیه‌ی ساربان‌ی توحیدی است.

اندیشه‌ی سیاسی کرمانی همچنین متمرکز بر ایده‌ی یک انقلاب مردمی است، که توسط روشن‌فکرانی رهبری می‌شود که قادر به برانداختن جباریت^۳ و برقراری یک سلطنت مشروطه هستند. این مسئله «تنها از طریق یک انقلاب افراد تحصیل کرده» ممکن خواهد بود- بنابراین این انسان‌ها خواهند بود، که از طریق اراده، قدرت و اشتیاق‌شان به عزل نمودن ستم‌گر چنین می‌کنند. کرمانی قانون اساسی فرانسه را الگوی مناسب برای ایران جهت برقرار کردن قانونی اساسی مبتنی بر اصول سکولار در نظر می‌گیرد، که آزادی‌های سیاسی و مدنی را ضمانت می‌کند و جدایی آشکاری را میان دین و سیاست می‌نهد. به گفته‌ی این روشن‌فکر، یک قانون اساسی بی‌عیب نمی‌تواند با اصول اسلامی هم‌زیستی کند، زیرا مورد اخیر مخالف یک حکومت مدرن و آزاد است که مبتنی بر حکمت انسان است. کرمانی، با پیروی از متودولوژی آخوندزاده، برای حمایت از تزناسازگاری اسلام و نظام پارلمانی برخی از قاعده‌هایی که درون شریعت وجود دارد را فهرست می‌کند، که شامل نابرابری میان زنان و مردان، فقدان حفاظت مناسب از حقوق اقلیت‌های دینی، امکان خرید و فروش برده و مجازات بی‌رحمانه‌ی موجود در قانون جزایی اسلامی است. بنابراین، قانون اساسی ایده‌آل برای کرمانی شامل مجموعه‌ای از قوانین مبتنی بر اصول یک دولت سکولار، آن‌هم بدون هیچ گونه دخالت دینی در سیاست است.

کرمانی یکی از اولین اندیشمندان خاورمیانه‌ای است که با گشودگی به نقد آرمان‌های اصلاح‌طلبی اسلامی می‌پردازد، که در قرن نوزدهم در نقطه‌ی اوج قرار داشت. این روشن‌فکر ایرانی، در یک اظهار نظر انتقادی، به تضاد میان فلسفه‌ی سیاسی غرب و شریعت اسلامی اشاره می‌کند، و ادعا می‌کند که در حقیقت اسلامی کردن مدرنیته و یا مدرنیزه کردن اسلام غیرممکن است. باید اشاره کرد که کرمانی از

آخوندزاده پیروی می‌کند، که مستقیماً سید جمال‌الدین اسدآبادی را خطاب قرار می‌داد،^{۳۱} و تحلیل انتقادی زیر را پیش می‌برد:

این کسان [روشن‌فکران دینی] از یک نظر اصول حکومت اروپایی را در منطق سیاست اسلامی جست‌وجو می‌کردند: نظام مشروطیت را عین قانون «مشورت» اسلامی می‌پنداشتند؛ مفهوم «پیمان اجتماعی» را به بیعت و «اجماع» تعبیر می‌نمودند؛ و حتی حکومت جمهوریت را قابل انطباق با اصول شریعت می‌شمردند.

همه‌ی آن تعبیرها و تأویل‌ها بی‌معنی بود بیعت و اجماع کجا، قرارداد اجتماعی کجا؟! نظام مشروطه‌ی غربی چه ربطی به مشورت اسلامی داشت؟ در نظام مشروطه، قانون عرفی مثبت عقلی انسانی وضع می‌گردد. در حکومت اسلامی، قانون شرعی تعبدی منزل ربایی حاکم بود. پایه‌ی مشروطیت غربی بر فلسفه‌ی عرفی و تفکیک مطلق سیاست و دین در هم‌دگیر ادغام گشته یکی شده بود. عدالت در شریعت مفهومی دینی داشت، اما در فلسفه‌ی سیاسی اروپایی منشاء عدالت، طبیعی و عقلی بود. حقیقت این است که آن صنف روشنفکران دینی در عین این‌که در دانش اسلامی تبحر داشتند و درباره‌ی تاسیسات سیاسی اروپایی چیزی آموخته بودند- اصول فلسفه‌ی حکومت جدید غربی را نفهمیده بودند. ارکان حکومت عرفی اروپایی بر حقوق طبیعی و اراده‌ی ملت بنا گشته بود؛ شریعت اساساً حقوق طبیعی و اراده‌ی ملت را نمی‌شناخت. حتی در فلسفه‌ی اسلامی آن مفاهیم انعکاس متحقی نداشت.^{۳۲}

^{۳۱} سید جمال‌الدین اسدآبادی یکی از برجسته‌ترین افراد جریان به اصطلاح روشن‌فکران دینی بود که باور داشت دولت مدرن با اسلام سازگار است و مشروطه‌خواهی برابری خواهانه با مشورت و قرارداد اجتماعی با بیعت. بنگرید به:

Rahnema, S., 'Retreat and Return of the Secular in Iran', in Comparative Studies of South Asia. Africa and the Middle East, vol. 31, no. 1, 2011, p 38.

^{۳۲} ذکر شده در: فریدون آدمیت، اندیشه‌ی فتحعلی آخوندزاده، تهران ۱۹۷۰، صفحات ۱۵۷-۱۵۸.

کرمانی مسائل پیچیده‌ی حقوقی را پیش‌بینی می‌کند، که چند سال بعد درون تعدادی از دولت‌های مدرن با اکثریت مسلمان ظهور کرد، دولت‌هایی که بعد از جنگ جهانی و اول و سقوط امپراتوری عثمانی و قاجاریه برقرار شده بودند. وی نشان می‌دهد که چگونه یک دولت ملی مدرن، در رخدادهایی که شریعت باید به صورت کامل اجرا شود، با محدودیت‌هایی قانونی روبه‌رو خواهد شد که به برخی از بخش‌های جامعه به مانند شهروندان غیرمسلمان صدمه می‌زند. به گفته‌ی کرمانی در یک دولت مشروطه‌ی مدرن مسئله‌ی تعلق داشتن به امت نباید وجود داشته باشد، بلکه به جای آن باید مفهومی مدرن از حقوق توسعه یابد. پس مفهومی که باید در ذیل اصول حقوق شهروندی گنجانده شود: ایده‌ی تعلق داشتن به ملت است که در نتیجه بر وابسته بودن به یک مذهب مشخص فائق می‌شود. این ایده‌ها مشخصاً بر طرح اولیه‌ی قانون اساسی ایران در ۱۹۰۶ تأثیر دارند.

اندیشه‌ی سیاسی کرمانی مبتنی بر حقوق طبیعی است، که به منزله‌ی بنیاد فلسفه‌ی سیاسی مدرن است. کرمانی درباره‌ی حق آزادی استدلال می‌کند که تمام افراد از زمان تولدشان بهره‌مند از آزادی مطلق‌اند که شامل آزادی جسمانی و معنوی است. آزادی معنوی مردم ایران - به نقل از کرمانی - به مدتی طولانی تحت انقیاد روحانیت قرار داشته است، در حالی که آزادی جسمانی برای قرن‌ها در انقیاد سلطه‌ی سلطنت استبدادی زمان بوده است.

سپس کرمانی آزادی اندیشه و بیان را مورد مطالعه قرار می‌دهد، مجدداً تصریح می‌کند که چگونه تحول اجتماعی بشر به صورت عمیقی مرتبط با اصول آزادی است: «هیچ توسعه‌ای بدون آزادی حاصل نمی‌شود». توسعه ذیل ایده‌ی یک تمدن مدرن ظهور می‌کند، که در آن ترقی و ثبات هر دو حاضرند. چنین نظام با فضیلتی تنها در صورتی کسب می‌شود که هر فرد آزادی بیان و کنش بدون ترس از حکمرانان را داشته باشد. بنابراین ما باید مردم را به بسط دادن یک آگاهی انتقادی نسبت به حکمرانان‌شان

تشویق کنیم، آن هم به منظور شرح دادن آزادانه‌ی دیدگاه‌های‌شان در درون جامعه.^{۳۳}
در ارتباط با آزادی اندیشه وی اشاره می‌کند:

به لحاظ حقوق مدنی، کرمانی نابسندۀ بودن شریعت را در بستر یک دولت پارلمانی مدرن اثبات می‌کند. بر خلاف رفورمیست‌های [اسلامی]، که می‌خواهند مدرنیته را اسلامیزه کنند، کرمانی می‌خواهد اسلام را از مدرنیته جدا کند. هم‌زمان وی تصدیق می‌کند که اسلام نقشی بسیار مهم در جماعت مؤمنان دارد. بنابراین وی به متخصصین فقه اسلامی توصیه می‌کند که به منظور آن که متناسب با عصر مدرن شوند اسلام را مدرنیزه کنند، در حالی که بر جدایی دین از قلمروی سیاسی کماکان تاکید می‌ورزد.

اندیشه‌ی سیاسی کرمانی هم در دروهِی انقلاب مشروطه و هم در دوره‌ی رضاشاه پهلوی تأثیری شگرف بر تحول نهادی و سیاسی ایران گذاشت، اندیشه‌ای که مبتنی بر مدرنیسم، ناسیونالیسم و سکولاریسم بود. کرمانی، با پیروی از سلف برجسته‌ی خود آخوندزاده، در یک سو ناسیونالیسم ایرانی را ساخت و پرداخت و در سوی دیگر مسئله‌ی دولت سکولار را بررسی کرد، که بنیان مشروطه‌خواهی در ایران را پی‌ریخت.^{۳۴} به عبارت دیگر، کرمانی موفق به گسترش ایده‌های آخوندزاده شد، که هم‌چنین تأملات شخصی خود را نیز بدان‌ها اضافه می‌کرد، و بدین ترتیب به مثابه‌ی پلی میان اندیشه‌ی وی و روشن‌فکران و سیاست‌مدارانی عمل می‌کرد که قهرمانان سال‌های انقلاب مشروطه بودند، یعنی از ۱۸۹۲ تا ۱۹۰۹. به علاوه اندیشه‌ی کرمانی و آخوندزاده حداقل در سطحی فرهنگی، تحت حکمرانی رضا شاه پهلوی (۱۹۲۵-۱۹۴۱)^{۳۵} تحقق سیاسی یافت، که سلسله‌ی پهلوی را بر اصول ناسیونالیسم ایرانی بنیان نهاد.

^{۳۳} آدمیت، اندیشه‌ی فتحعلی آخوندزاده، صفحه‌ی ۴۰۰.

^{۳۴} «کرمانی اولین و پیش‌روترین ناسیونالیست ایرانی بود. مبارزه‌ی وی به نام ایران و نه اسلام صورت می‌گرفت، که او را به سوی شمانت برای سقوط سیاسی ایرانی‌ها هدایت کرد». بنگرید به:

See Bayat, 'The Concepts of Religion and Government', p. 382.

^{۳۵} برگزیدن نام فامیلی پهلوی توسط رضاشاه ایدئولوژی سیاسی شاه جدید را نشان می‌داد، یک ایدئولوژی که عمدتاً مبتنی بر احیا مجدد وطن‌دوستی و تقابل با فرهنگ عربی اسلامی بود که صفویه و قاجاریه بر ایران تحمیل کرده

منابع

- Adamyat, F., *Andisheha-ye Mirza Aqa Khan Kermani*, Tehran, 1978.
- Ansari, A. M., *The Politics of Nationalism in Modern Iran*, Cambridge, 2012.
- Bayat, P.M., 'The Concepts of Religion and Government in the Thought of Mirza Aqa Khan Kermani, A Nineteenth-Century Persian Revolutionary', in *International Journal of Middle East Studies*, vol. 5, no. 4, 1974, pp. 381–400.
- Browne, E. G., 'Catalogue and Description of 27 Bábí Manuscripts', in *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1892, pp. 433–499.
- Katouzian, H., *State and Society in Iran: The Eclipse of the Qajars and the Emergence of the Pahlavis*, London, 2000.
- Kermāni, M. A., *Sad Kehtabeh ba virastar-e Mohammad Ja'far Mahjub*, Tehran, 1990.
- Kermāni, M. A., *Se Maktub be-kushesh va virayesh-e Bahram Chubineh*, Essen, 2000.
- Kermani, M. A., *Tarikh-e Iran-e Bastan (A'iney-e Eskandari)*, Tehran, 1947.
- Momen, M., *The Babi and Baha'i Religions, 1844–1944: Some Contemporary Western Accounts*, Oxford, 1980.
- Montesquieu, L'esprit des lois, Genève, 1748, vol. II.
- Nateq, H., *Nameha-ye Tab'id*, Köln, 1989.
- Rahnema, S., 'Retreat and Return of the Secular in Iran', in *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, vol. 31, no. 1, 2011, pp. 34–45.
- Wilber, D., *Iran: Past and Present*, Princeton, 1950.

بودند. وجه مشخصه‌های حکومت وی احیای یک ایران‌گرایی مبتنی بر ارجاع به تمدن ایرانی پیش از اسلام کوروش و داریوش بود، و ارزش‌ها و اصول مرتبط با فرهنگ عربی-اسلامی کنار گذاشته شده بودند و حتی با آن‌ها تقابل می‌شد. بنگرید به:

See Wilber, *Iran: Past and Present*, Princeton, 1950, pp. 97–98; Katouzian, H., *State and Society in Iran: The Eclipse of the Qajars and the Emergence of the Pahlavis*, London, 2000, pp. 294–299.

والی مشروطه خواه

در باب مشروطه خواهی دکتر محمد مصدق
در دوره‌ی والی‌گری در ایالت فارس سال ۱۲۹۹

شیرین کریمی



دکتر مصدق، والی فارس

عکاس: میرزا حسن عکاس‌باشی، از مجموعه‌ی منوچهر چهره‌نگار

شیوه‌ی سیاستمداری محمد مصدق در سال‌های ملی‌کردن صنعت نفت و دوران نخست‌وزیری و ایستادگی او بر مواضع میهن‌دوستانه‌اش و همچنین اظهاراتش در دادگاهی که برای محاکمه‌ی او در پاییز ۱۳۳۲ برگزار شد در زندگی سیاسی او سابقه‌ای به عمر بیش از چهار دهه داشت.^۱ دکتر محمد مصدق در پاییز و زمستان سال ۱۲۹۹ خورشیدی والی ایالت فارس بود. مقاومتی که مصدق در برابر کودتای ۱۲۹۹ نشان داد و مواضعش در برابر دولت سید ضیاءالدین طباطبایی آزمونی مقدماتی بود برای رویارویی با توان‌آزمایی‌هایی که او در اوایل دهه‌ی سی خورشیدی با شدت و گستره‌ای جهانی از سر گذراند. در دوره‌ی والی‌گری او در فارس دو نفر به نام‌های وحید دستگردی روزنامه‌نگار و تاج‌الادبا شاعر آواده‌ای محمد مصدق را «والی مشروطه‌خواه» نامیدند. دکتر مصدق در این زمان چقدر به اصول مشروطیت وفادار بود؟

در فاصله‌ی سال‌های ۱۲۸۴ تا ۱۲۸۸ خورشیدی جنبشی سیاسی-اجتماعی مشهور به انقلاب مشروطه سبب تحولی فراگیر در ایران شد و در نتیجه‌ی آن شکل حکومت از سلطنت مطلقه به دولت مشروطه تغییر یافت. مجلس شورای ملی تشکیل شد و طیف گسترده‌ای از احزاب، سازمان‌ها و مطبوعات شروع به فعالیت کردند.^۲ وقتی مصدق والی ایالت فارس شد روزهای خوب مشروطه نبود، به تعبیر برخی مورخان زمستان سال ۱۲۹۹ زمستان مشروطه بود، تقریباً پانزده سال از امضای فرمان مشروطه می‌گذشت و سه دوره مجلس شورای ملی ایران تشکیل شده بود و احمدشاه قرارداد ۱۹۱۹ را امضا نمی‌کرد و تصمیم در باب آن را وظیفه‌ی نمایندگان مجلس می‌دانست. از این رو در سال ۱۲۹۹ فشارها برای تشکیل مجلس چهارم از هر سو تشدید شده بود، به‌ویژه از سوی انگلیسی‌ها با این نیت که قرارداد ۱۹۱۹ در مجلس تصویب شود. این زمستان به کودتای اسفند ۱۲۹۹ منتهی شد.

^۱ از خانم دکتر مهسا اسدالغزاد سپاسگزارم؛ ایشان نسخه‌ی اول این مقاله را خواندند و نظرات روشنگری دادند.

^۲ آبراهامیان، تاریخ ایران مدرن، ص ۹۲.

در ادامه و پیش از پرداختن به فعالیت‌های مصدق در شیراز گزارشی موجز از زندگی سیاسی مصدق در این دوره‌ی پانزده ساله می‌آید و بعد فعالیت‌های او در بستر سیاسی و اجتماعی وقت در شیراز بررسی خواهد شد.

یک

مظفرالدین‌شاه قاجار فرمان مشروطه را در مرداد ۱۲۸۵ خورشیدی امضا کرد و نخستین مجلس شورای ملی افتتاح گردید. در لغت‌نامه‌ی دهخدا آمده است حکومت مشروطه نوعی حکومت است که مقابل استبداد قرار می‌گیرد و در آن وضع قوانین به عهده‌ی مجلس یا مجلسین (شوری و سنا) و مجری آن قوانین دولت است. و مشروطه‌خواه به فردی اطلاق می‌شود که طرفدار مشروطه، مشروطه‌طلب، خواهان حکومت قانون و مخالف حکومت فردی و استبدادی است. از پس انقلاب مشروطه کشور ایران دارای قانون اساسی و عدالتخانه شد و مفهوم «مردم‌داری حق» معنا یافت.

در سال‌های انقلاب مشروطه محمد مصدق جوانی بیست‌وچندساله بود و مشروطه‌خواهانی مثل میرزا حسن مستوفی‌الممالک را همراهی می‌کرد. موفقیت‌های مشروطه‌خواهان و تأسیس مجلس شورای ملی و تدوین قانون اساسی شور و اشتیاق فراوانی در او ایجاد کرد. آن وقایع جوانی را که به گفته‌ی مادرش به کشاورزی و آبادانی دهات علاقه داشت به فعال سیاسی مدافع حقوق مردم تبدیل کرد. در حین این فعالیت‌ها پیش می‌آمد که مصدق با بعضی از اعضای فامیل در سیاست اختلاف نظر پیدا کند.^۱ در طول همین دوره بود که در چارچوب حس ناسیونالیستی غالب مصدق درس‌هایی بنیادی فرا گرفت و نگرش دموکراتیک در ذهن‌اش پی‌ریزی شد.^۲ وقتی حرف از انتخاب نمایندگان مجلس اول شد مصدق خود را آماده‌ی برعهده‌گرفتن مقام نمایندگی مجلس می‌دید، زیرا او پیش از صدور فرمان مشروطیت در انجمن‌های مختلف فعال بود و در راه مشروطیت خوب کوشیده و خوب هم درس خوانده بود. نمایندگان دوره‌ی اول به موجب ماده‌ی شش نظامنامه‌ی انتخابات از بین طبقات اشراف و

^۱ اتحادیه، ۱۳۸۸، صص ۸۵ و ۸۶.

^۲ Diba, p 7.

شاهزادگان و تجار و مالکان و روحانیان و اصناف انتخاب می‌شدند، مصدق در طبقه‌ی اشراف و مالکان جای می‌گرفت و تنها مانع سن و سالی بود، اما از میان هم‌قطارانش کسانی بودند که هنوز سی ساله نشده و برای نمایندگی مجلس اعلام آمادگی کرده بودند. از این رو او هم دست به کار شد و نمایندگی اصفهان را انتخاب کرد. اما روزی که اعتبارنامه‌ی نامزدهای مجلس بررسی می‌شد اعتبارنامه‌ی مصدق به دلیل صغر سن تأیید نشد^۱ و به این ترتیب او به مجلس اول راه نیافت.

پس از آن مصدق عضو **مجمع انسانیت** شد، هدف این مجمع دفاع از آزادی و تشکیل مرکز اتکایی برای مشروطیت بود. مستوفی‌الممالک رئیس مجمع و دو نفر دیگر که یکی از آنها مصدق بود نایب‌رئیس مجمع شدند. چندی بعد دوره‌ی استبداد صغیر آغاز شد. محمدعلی‌شاه قاجار یک‌چند پس از آن که مجلس را به توپ بست تصمیم گرفت مجلس دیگری برپا کند و مردم را راضی کند که مجلسی داشته باشند که خود شاه قائم‌مقامش باشد و نام آن را **دارالشورای کبری** نهاد. در این زمان فرمان دست‌نویس محمدعلی‌شاه به مصدق رسید که در آن بی آن که رضایت مصدق را جویا شود او را مسئول اداره‌ی مجلس شورای دولتی یا همان دارالشورای کبری کرده بود. بعد معلوم شد این کار به توصیه‌ی حشمت‌الدوله که مشاور نزدیک شاه و برادر ناتنی مصدق بود و به درخواست نجم‌السلطنه مادر مصدق ترتیب داده شده بود.^۲ مصدق از وضعیتی که در آن قرار گرفته بود ناخرسند بود و فقط در یک جلسه از آن مجلس فرمایشی شرکت کرد. کم‌کم صدای اعتراض آزادی‌خواهان از ایالات و ولایات ایران بلند می‌شد. مصدق برای خلاصی از مخمصه‌ای که در آن گیر افتاده بود تصمیم گرفت راهی اروپا شود. به فرانسه رفت و در مدرسه‌ی علوم سیاسی پاریس شروع به تحصیل کرد. باری، پس از مدتی بیمار شد و ناگزیر به ایران بازگشت. این آغاز بیماری‌ای بود که تا پایان عمر همراه مصدق بود. مصدق پس از گذراندن دوره‌ی نقاهتش در ایران و مقارن با انحلال مجلس دوم برای ادامه‌ی تحصیل همراه با خانواده‌اش راهی سوئیس شد، او

¹ Ibid, p 8.

^۲ مصدق، خاطرات، صص ۶۳ و ۶۴. تقریرات، ص ۹.

سه سال در سوئیس ماند، حقوق‌دانی جوان بود که از رساله‌ی دکترای خود دفاع کرد و در اردیبهشت ۱۲۹۳ به ایران بازگشت.^۱

در تیرماه ۱۲۹۳ احمدشاه قاجار که به سن بلوغ رسیده بود رسماً پادشاه ایران شد. ناصرالملک نایب‌السلطنه‌ی ایران پیش از کناره‌گیری‌اش فرمان برگزاری انتخابات دور سوم مجلس را صادر کرد. در ۱۴ آذرماه ۱۲۹۳ مجلس سوم شورای ملی با حضور احمدشاه آغاز به کار کرد. اما عمر این مجلس نیز بسیار کوتاه بود، جنگ جهانی اول آغاز شد، در طول این سال‌ها مصدق در تهران ماند و مشغول فعالیت‌های فرهنگی و سیاسی شد. مدتی مدرس مدرسه‌ی علوم سیاسی تهران و در این دوره نویسنده‌ای پرکار بود، اندیشه‌ی او بر مفهوم «قانون» متمرکز بود، چندین کتاب و رساله نوشت از جمله کتابی به زبان فرانسوی درباره‌ی کسانی که مرتکب جرایم سیاسی می‌شدند، رساله‌ای درباره‌ی مسئولیت دولت در قبال تخلفات کارکنان دولت و حقوق پارلمانی در ایران و رساله‌ی دیگری نیز درباره‌ی اصول قوانین مالی نوشت. دغدغه‌های مصدق درباره‌ی فعالیت‌های حقوقی و نویسندگی با هدف فراهم‌آوردن زمینه‌ی مطالعه و حفظ قوانین اساسی ایران برای دانشجویان علوم سیاسی به طور خاص و برای نسل جوان به طور عام دنبال می‌شد. او در این دوران تلاش می‌کرد نسل جوان را از حقوق اقتصادی و سیاسی خود آگاه سازد.^۲

در شهریورماه ۱۲۹۵ وثوق‌الدوله مسئولیت کابینه را برعهده گرفت. احمد قوام‌السلطنه برادر وثوق‌الدوله وزیر مالیه شد و مصدق نیز به پیشنهاد قوام‌السلطنه و اصرار مادرش، معاون قوام‌السلطنه در وزارت مالیه شد. در دورانی که مصدق معاون وزارت مالیه بود مسئولیت‌های دیگری از جمله مدیریت دفتر حسابرسی را بر عهده گرفت و چهارده ماه در آن مقام زیر نظر چند وزیر به کارش ادامه داد. او کارش را با پاکسازی کامل وزارتخانه آغاز کرد و این امر را با وجود مخالفت‌ها و دسیسه‌های بسیار حتی با وجود تهدید جانی انجام داد؛ او برای بهبود امور مالی کشور اقداماتی را مرسوم کرد که تا آن زمان بی‌سابقه بود و تا جایی پیش رفت که افراد برجسته‌ای را به سبب

^۱ بنی‌جمالی، صص ۱۱۴ و ۱۲۰.

^۲ Diba, p 55.

کارهای فسادآمیز تحت تعقیب قانونی قرار داد و آنها را به دادگاه کشاند. او حتی دستوری را که برای بررسی مالیات‌های مدارس صادر شده بود امضا کرد.^۱

در طول این سال‌ها جمعیتی به نام **کمیته‌ی مجازات** در ایران فعال شد که در اعلامیه‌های خود عقب‌ماندگی مملکت را نتیجه‌ی افکار پوسیده‌ی رجال کشور می‌دانست و تحقق حکومت مردمی را فقط با از میان برداشتن خائنین میسر می‌دانست. در یکی از این اعلامیه‌ها در فهرست مدیرانی که باید برکنار شوند در کنار قوام‌السلطنه و شماری دیگر از «دکتر محمد مصدق‌السلطنه، معاون وزارت مالیه» نام برده شده بود. سرانجام وثوق‌الدوله استعفا کرد و مصدق نیز استعفای خود را تقدیم وزیر مالیه‌ی جدید کرد.^۲ بر این تهدید جانی باید حمله‌های قلمی به مصدق را علاوه کرد، چند سالی می‌شد که روزنامه‌نگار جوانسال سید ضیاء‌الدین طباطبایی به مصدق حمله‌های قلمی تندی می‌کرد و به او تهمت‌ها می‌زد و تاب‌آوری شرایط سیاسی را برای مصدق دشوارتر می‌کرد.^۳ بعدها مصدق در خاطراتش نوشت در آن سالی که کمیته‌ی مجازات تشکیل شد و امنیت جانی برای کسی نبود دو مرتبه در معرض سوءقصد قرار گرفته و نزدیک بوده جانش را از دست بدهد.^۴ با تمام این اوصاف، کارنامه‌ی درخشان مصدق در مقام معاونت وزارت مالیه سبب شد او عنوان «مرد فسادناپذیر مالیه» را به دست آورد. اما حمله‌های قلمی به مصدق و خطر جانی و نابه‌سامانی سیاسی و اضطراب روزافزون سبب شد بیماری مصدق شدت بگیرد و در بستر بیفتد. در فروردین‌ماه ۱۲۹۸ مصدق تصمیم گرفت بار دیگر به اروپا برود و رفت.^۵

سال‌های پس از پایان جنگ جهانی اول بود و پربیراه نیست اگر بگوییم در کنفرانس صلح ورسای جهان میان برندگان جنگ تقسیم شده بود. در این زمان، و در پی به‌قدرت

^۱ Diba, p 19.

^۲ بنی‌جمالی، ص ۱۳۵.

^۳ برای خواندن متن این حمله‌های قلمی و واکنش مصدق به آن بنگرید به: آذری شهرضایی، رضا، سید ضیاء‌الدین طباطبایی و فلسطین، ۱۳۸۱، تهران: نشر شیرازه.

^۴ افشار، ص ۲۰۳.

^۵ بنی‌جمالی، صص ۱۴۵ و ۱۵۳ و دو بلگ، ص ۵۰.

رسیدن بلشویک‌ها در اکتبر سال ۱۹۱۷ در روسیه و تشکیل اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی، انگلیسی‌ها در تدارک بودند شرایط را برای امضای قرارداد ۱۹۱۹ در ایران مهیا کنند. در شبی گرم از شب‌های تیرماه ۱۲۹۸ جشنی بزرگ در باغ قلهک تهران محل سفارت انگلستان برپا شد. این جشن سرآغاز قرارداد ۱۹۱۹ ایران و انگلیس بود.^۱ سه روز پس از این ضیافت احمدشاه ایران را به مقصد فرانسه ترک کرد. او پیش از رفتنش در اقدامی حیرت‌آور شاهزاده فیروز پسر دایی مصدق را در رأس وزارت خارجه منصوب کرد. شاه که رفت فیروز برای مذاکره با دولت انگلیس و نحوه‌ی اجرای قراردادی که در شرف امضا بود اختیار تام داشت.^۲ در واقع دست‌اندرکاران قرارداد ۱۹۱۹ سه تن بودند؛ وثوق‌الدوله که رئیس‌الوزرا بود، شاهزاده فیروز پسر شاهزاده عبدالحسین میرزا فرمانفرما بود و شاهزاده صارم‌الدوله که وزیر عدلیه بود. پس از مذاکراتی محرمانه در شمیرانات تهران در بیلاقِ پس‌قلعه، سرانجام در ۱۷ مرداد ۱۲۹۸ برابر با ۹ اوت ۱۹۱۹ متن قرارداد ایران و انگلستان امضا شد.^۳ در این میان روزنامه‌نگار جوانی رابط اصلی بین سفارت انگلیس و شخص نخست‌وزیر بود، جوانی که هیچ سمت رسمی نداشت، اما در تمام جلسات محرمانه حضور داشت، او سید ضیاء‌الدین طباطبایی بود.^۴

آن زمان مصدق در نوشتاتل سوئیس بود، خبر قرارداد را در روزنامه‌ی صبح نوشتاتل خواند و تمام روز گریست.^۵ بعد از ظهر همان روز چند نفری از آشناهای ایرانی به دیدارش آمدند و دسته‌جمعی تا شب افتادند به روضه‌خوانی و گریه و این بساط تا چند روز ادامه داشت.^۶ با اعلام خبر امضای این قرارداد در ایران نیز بلوایی به پا شد، این قرارداد بوی تعفن مستعمرگی می‌داد. درس‌خوانده‌های ایرانی وحشت‌زده شده بودند. روزنامه‌نگاران

۱ دوکرو، ص ۵۹.

۲ همان، ص ۶۰.

۳ شیخ‌الاسلامی، ص ۲۰۴.

۴ همان، صص ۲۰۲ و ۲۰۳.

۵ گفت‌وگو با غلامحسین مصدق، پروژه‌ی تاریخ شفاهی هاروارد.

۶ افراسیابی، ص ۴۹.

نقدها نوشتند، شاعران چکامه‌های اعتراضی سرودند و همراه با نیروهای سیاسی و ثوق‌الدوله را به سمت استعفا سوق دادند. سه روز پس از استعفای و ثوق‌الدوله میرزا حسن‌خان مشیرالدوله که مملی‌گرا و آزادی‌خواه بود رئیس‌الوزرا شد و مصدق را که هنوز در سوئیس بود به مقام وزیر عدلیه منصوب کرد. مشیرالدوله سیاستمدار لیبرال شریفی بود و شرطش برای پذیرفتن مقام رئیس‌الوزرایی لغو کامل قرارداد ۱۹۱۹ بود.^۱ تابستان ۱۲۹۹ مصدق به قصد نشستن بر کرسی وزارت عدلیه راهی ایران شد و هنوز خبر نداشت که قرار است شش ماه پیش‌رو در ایالت فارس به خدمت والی‌گری مشغول شود.

دو

از میانه‌ی سلطنت ناصرالدین‌شاه قاجار کشور ایران به چهار ایالت و ۲۳ ولایت تقسیم شده بود که به لحاظ اهمیت سیاسی وزن برابری نداشتند. والی‌های ایالات را پادشاه و حکام ولایات را وزارت داخله انتخاب می‌کرد. پس از انقلاب مشروطه برای نخستین بار در ایران در مجلس شورای ملی درباره‌ی تقسیمات کشوری قانونمند مباحثی طرح شد. قانون تقسیمات کشوری ذیل عنوان «قانون ایالات و ولایات» در تاریخ ۸ دی ۱۲۸۶ به تصویب رسید و تا سال ۱۲۹۹ نیز برقرار بود. بر اساس این قانون ایالات ایران عبارت بودند از: ایالت آذربایجان؛ ایالت خراسان و سیستان؛ ایالت فارس و بنادر؛ ایالت کرمان و بلوچستان.^۲

پیش از آن‌که مصدق وارد شیراز شود چهار سالی می‌شد که دایی او عبدالحسین میرزا فرمانفرما والی فارس بود، در پاییز ۱۲۹۹ فرمانفرما به سبب اوضاع سیاسی، تغییر سیاست انگلستان در ایران و در نتیجه تغییر رفتار حمایتی انگلیسی‌ها با فرمانفرما و از همه مهم‌تر به دلیل نارضایتی مردم فارس از والی‌گری‌اش از این مقام استعفا کرده بود. تا پیش از انقلاب مشروطه در ایالات و ولایات ایران بعید بود مردم در انتخاب والیان و حاکمان نقش یا نظری داشته باشند یا اگر در این باب صدایی بلند می‌شد اعتنایی به

۱ همان، ص ۶۶

۲ امیراحمدیان، صص ۸۰-۸۳.

آن نمی‌شد. مثلاً پیش از انقلاب مشروطه وقتی در شیراز شایعه شد که شاهزاده شعاع‌السلطنه برای بار دوم قرار است والی فارس شود، بزرگان شیراز که والی‌گری مستبدانه‌ی شاهزاده را در فارس از یاد نبرده بودند در نامه‌ای خطاب به عین‌الدوله صدراعظم نوشتند: «اگر حضرت والا شعاع‌السلطنه حاکم فارس شده‌اند، اجازه بدهید ما خانه و زندگی خود را ول کرده به ولایات خارجه برویم، ما تاب حکومت ایشان را نداریم، سوای ایشان، آذنی^۱ مهتری را که بفرستید اطاعت داریم، ما ایشان را نمی‌خواهیم.» و پاسخ عین‌الدوله به این نامه این بود که «شما را به این فضولی‌ها چه کار؟»^۲ و شعاع‌السلطنه هم دوباره والی فارس شد. اما در سال ۱۲۹۹ که در میان بادهای تند نابه‌سامانی‌های پس از جنگ جهانی اول و استبدادِ محتضرانه‌ی قاجار هنوز گاه نسیم مشروطه‌خواهی می‌وزید و از آنجا که «از پس مشروطه نو شد فکرها»^۳ شیرازی‌ها «به این فضولی‌ها کار داشتند» و خواهان برکناری فرمانفرما و بعد مصرانه خواستار والی‌گری محمد مصدق شدند. تلگراف‌هایی که پای آن پر بود از مُهرهای اشخاص سرشناس ایالت پی‌درپی ارسال می‌شد. احمدشاه که خود را پادشاه مشروطه می‌دانست انتخاب والی فارس را به مشیرالدوله نخست‌وزیر واگذار کرد و مشیرالدوله نظرش این بود که «والی‌گری غیر از وزارت کردن است، آن هم والی‌گری فارس! هنوز زود است آقای مصدق‌السلطنه به حکومت فارس برسد، من ایشان را برای وزارت جلیله‌ی عدلیه از اروپا احضار کرده‌ام. آدم تحصیل‌کرده‌ای است. دور هم می‌نشینیم، با هم همکاری می‌کنیم، ولی حکومت در فارس آن هم بعد از فرمانفرما کار مشکلی است»^۴. اما نظر شیرازی‌ها تغییر نکرد از نو درخواست‌شان را به تهران تلگراف کردند. این بار مشیرالدوله شرط گذاشت که «اگر قوام‌الملک شیرازی شخصاً امنیت فارس را تضمین کند موافقم» و قوام‌الملک شرط را پذیرفت.^۵ مصدق هم با شرط و شروطی بی‌سابقه، از جمله نپذیرفتن

۱ پایین‌رتبه

۲ امداد، ۱۳۷۸، ص ۴۲۵.

۳ بهار، دیوان بهار، ج ۲، ص ۲۲۸.

۴ استخر، صص ۱۹۱ و ۱۹۲.

۵ استخر، ص ۱۹۲.

مقرری هنگفتی که به طور معمول به والیان پرداخت می‌شد و گرفتن قول همکاری از آقایان فارسی، مقام والی‌گری فارس را پذیرفت.

شنبه‌روزی به تاریخ ۱۷ مهرماه ۱۲۹۹ دکتر محمدخان مصدق‌السلطنه بی‌خدم‌وحشم، با یک کیف دستی والی ایالت فارس شد. در اواخر عصر قاجار وظایف والیان ایران عبارت بود از ریاست ارتش مستقر در منطقه، برقراری امنیت عمومی و حفاظت راه‌ها، رسیدگی به اختلافات قبایل محلی، جمع‌آوری غله، ساختن و ترسیم بناهای دولتی و عمومی، از جمله دارالحکومه، بازار و مساجد، فراهم‌آوردن امکانات آموزش و پرورش، کمک به بینوایان، رسیدگی به دعاوی، تعیین مرزهای املاک و حقاچه‌ها و مهم‌تر از همه وصول مالیات بر اساس عرف محل و نیز تشخیص خود والی. به‌علاوه، والی وظیفه داشت هر سال قسمتی از درآمد مالیاتی را برای دولت مرکزی بفرستد و مقداری از محصول غله و سایر تولیدات محلی را به سایر شهرهای بزرگ منتقل کند. دولت مرکزی هیچ دخالتی در پرداخت حقوق و هزینه‌های دفتری و مخارج مستخدمین اداری و ارتشیان نمی‌کرد و در این مورد نیز هیچ مسئولیتی به عهده نمی‌گرفت. این هزینه‌ها را والی از منابع محلی و مالیات‌های وصول‌شده در ایالت تأمین می‌کرد. همچنین والی می‌بایست حقوق و هزینه‌های شخصی و مخارج سفره و مهمانی‌ها را نیز از همین منابع تأمین کند.^۱

روزی که مصدق کارش را در ارگ ایالتی آغاز کرد نخستین فرمانش را صادر و ساعات حضور کارکنان دولت در ادارات را تعیین کرد و نیز بخشنامه کرد که کلیه کارمندان ادارات باید به موقع قانونی سر کار خود حاضر و به موقع قانونی خارج شوند.^۲ و در هفته‌ی اول حضورش در ارگ ایالتی که همان ارگ کریمخانی بود در بودجه‌ی حوزه‌ی ایالتی فارس تغییراتی ایجاد کرد، او صورت بودجه را از اداره‌ی مالیه خواست و پس از بررسی پنج‌هزار تومان از مخارج غیرضروری کسر نمود، با وجود این، کارکنان ادارات دولتی در شهر به همان ترتیب سابق حقوق خود را دریافت می‌کردند و کسر و

^۱ فرمانفرمائیان، صص ۳۰۱ و ۳۰۲.

^۲ امداد، ۱۳۷۸، ص ۶۷۶.

نقصی در حقوق کارکنان ادارات به وجود نیامد.^۱ مصدق می‌کوشید از دانشی که در آن سال‌های اخیر به دست آورده بود استفاده‌ی عملی کند و قدرتش را در مقام والی کم‌وبیش به همان شیوه‌ای اعمال کند که یک قاضی فدرال در ایالتی از سوئیس عمل می‌کرد.^۲ در مکاتبات مصدق با اشخاص گوناگون در این دوره آنچه به چشم می‌آید تأکید او بر کلمه‌ی «قانون» است، محض نمونه وقتی حاکم آباده تقاضا کرد که مصدق مقرری او را افزایش دهد مصدق در تلگرافی خطاب به او اظهار داشت: «ترتیبات پرداخت حقوق حکومت و کفیل و تأدیه‌ی حقوق هر حاکم از روز حرکت به محل مطابق متحدالمال رسمی و ترتیبات کلیه‌ی وزارت مالیه است و اختصاص به محل آباده ندارد. آنچه حکم کلیه‌ی قانونی شده در همه جا مجری است.»^۳

نخستین کسی که مصدق را «والی مشروطه‌خواه» نامید وحید دستگردی شاعر و سخنور سرشناس بود که از احمدشاه لقب سلطان‌الشعراء دریافت کرده بود. دستگردی دو ماه پس از انتصاب دکتر مصدق به مقام والی فارس در مجله‌ی /*ارمغان* که در تهران منتشر می‌شد مطلبی نوشت با عنوان «موازنه‌ی حاکم مشروطه با حاکم استبداد» و در آن والیان دوران قبل از انقلاب مشروطه، که آنها را «حاکم استبداد» لقب داده بود، با والیان پس از انقلاب مشروطه، که آنها را «حاکم مشروطه» نامیده بود، مقایسه کرد. دستگردی نوشته بود والیان دوره‌ی مشروطه مشروطه‌خواه واقعی نبودند و تکیه‌گاه‌شان نفوذ اجنبی بوده و در طول یک سال به اندازه‌ی پنجاه سال حاکم استبداد ستمکاری و خیانت می‌کنند. به نظر دستگردی در سال‌های پس از انقلاب مشروطه کسانی که خود را حاکم مشروطه می‌نامند همدست راهزنان بوده‌اند و با ناامن کردن راه‌ها تحصیل مال می‌کنند و توده‌ی ملت اگر عصر استبداد را به از عصر مشروطیت می‌داند حق دارد. در ادامه دستگردی نوشت که والیان مشروطه در واقع همان والیان دوره‌ی استبدادند که لباس عوض کرده و خود را حاکم مشروطه می‌نامند. اما به زعم او برای حاکم مشروطه نمی‌توان مصداق و مثلی پیدا کرد مگر «آقای مصدق السلطنه حکمران کنونی

^۱ روزنامه‌ی /*یران*، ۲۲ میزان ۱۲۹۹، ۱۴ اکتبر ۱۹۲۰، سال چهارم، ش ۲۰۱، ص ۱.

^۲ Diba, p. 27.

^۳ تلگراف مصدق به حکومت جلیله‌ی آباده، نمره‌ی ۳۲۶۱، ۶ ربیع‌الاول ۱۳۳۹ / ۲۷ آبان ۱۲۹۹.

فارس». سپس دستگردی از مصدق با صفاتی مثل «این مرد دانشمند، این مرد دانا، این مرد قابل، قانون‌شناس و بی‌غرض» یاد کرد و نوشت او نمونه‌ی حکومت مشروطه را به توده‌ی ملت ایران نشان داده و به نظر این نویسنده نمونه‌ی مصدق را در طبقات اعیانی که تاکنون حکمرانی کرده‌اند نمی‌توان یافت، اما ممکن است «در غیر این طبقه نمونه‌ی این مرد بزرگ یافت شود» و به مصدق «اظهار علاقه‌مندی نموده» و امید داشت زود «بشارت اصلاح» امور را در ایالت فارس بشنود.^۱

از بزرگ‌ترین دغدغه‌های فکری و عملی مصدق در دوره‌ی والی‌گری‌اش در ایالت فارس مسئله‌ی سرقت اموال پرنس ارفع‌الدوله نماینده‌ی ایران در جامعه‌ی ملل و قتل شاه‌رخ‌میرزا پسر ارباب کیخسرو بود. در مسیر کاروان پرنس ارفع‌الدوله از تهران به اروپا این سرقت و قتل در حوزه‌ی ایالت فارس رخ داده و رسوایی بزرگی به بار آورده بود. قوام‌الملک شیرازی و سایر اشخاص سرشناس فارس برای پیداشدن اموال پرنس ارفع‌الدوله و قاتلان شاه‌رخ‌میرزا بسیار همکاری و تلاش کردند. اشخاصی به اتهام سرقت و قتل دستگیر شدند و مصدق در این فقره نیز مدام دغدغه‌ی اجرای قانون داشت و بدون اجازه‌ی برگزاری دادگاه از سوی دولت مرکزی اقدام به محاکمه‌ی متهمان نکرد. بخش عمده‌ی اموال پرنس ارفع‌الدوله به او برگردانده شد و مصدق در تلگرافی به دولت اطلاع داد که اموال مسروقه‌ی مرحوم شاه‌رخ‌میرزا نیز به تهران ارسال شده و راجع به بقیه‌ی اموال هم هر گاه آقای ارباب کیخسرو متقاعد شوند غرامت پرداخت خواهد شد، و اعلام کرد که چون نمی‌خواهد در مورد قاتلین شاه‌رخ‌میرزا اقدامی خلاف قانون صورت گیرد منتظر است اجازه‌ی تشکیل محکمه‌ی جنایی به او داده شود تا از مجرای قانون قاتلین محاکمه شوند.^۲

در آذرماه ۱۲۹۹ در شیراز زغال گران شد. در حمل‌ونقل زغال از کوهمره به شیراز دشواری‌هایی وجود داشت، سوءاستفاده‌هایی می‌شد و زغال با قیمت بالایی به اهالی شیراز فروخته می‌شد. مصدق به اداره‌ی بلدیه دستور داد اعلانی انتشار دهند و در آن

^۱ دستگردی، صص ۲۲۵-۲۲۸.

^۲ روزنامه‌ی *ایران*، ۱ بهمن ۱۲۹۹، س ۵، ش ۳۵، ص ۱.

قیمت واحدی برای زغال تعیین شود و به تمام علاف‌ها^۱ تکلیف شود که با همان قیمت اعلام‌شده زغال بفروشند.^۲ همچنین قانون جدیدی وضع کرد: او اعلام کرد که سبب ندارد ساکنین دهات برای ساکنین شهر زغال حمل کنند و مطابق با عدالت نیست که علاف‌ها زغال را بفروشند و از کرایه‌ی آن هم سود ببرند. آن زمان بخش عمده‌ی کالاهای خارجی از راه بوشهر وارد ایران می‌شد و با دسته‌های مکاری^۳ از راه شیراز به سایر نقاط کشور حمل می‌شد. با دستور مصدق از آن تاریخ به بعد هر دسته‌ی مکاری که از بوشهر به شیراز می‌آمد موظف می‌شد از کوهمره زغال بار بزند، به شیراز بیاورد و کرایه‌ی آن را هم به نرخ معمول دریافت کند. با این کار مشکل حمل زغال و نارضایتی‌ها تا حد زیادی رفع شد، خریداران زغال را به نرخ محل می‌خریدند و کرایه‌ی معمول آن را می‌پرداختند و از الاغ‌دارانی که شغل‌شان حمل بار و کرایه‌کشی نبود نه پولی گرفته می‌شد و نه الاغی.^۴ یکی از دسته‌های مکاری که از بوشهر به شیراز می‌آمد متعلق به یکی از خانواده‌های سرشناس شیرازی بود. پس از جنگ جهانی اول برخی کالاهای خارجی در ایران کمیاب شده و قیمت‌شان بسیار بالا رفته بود و به همین دلیل هر مال‌التجاره‌ای که زودتر به مقصد می‌رسید سود بیشتری نصیبش می‌شد. شخصی که صاحب این مال‌التجاره بود از مصدق تقاضا کرد که دسته‌ی مکاری او را از حمل زغال معاف بدارد تا چنین سود سرشاری را از دست ندهد. مصدق تقاضایش را رد کرد و به او گفت: «تبعیض قائل نمی‌شوم.» روز بعد وقتی مصدق مشغول بررسی صورت‌های حمل زغال بود متوجه شد که نایب‌الایاله^۵ به خواهش آن شخص دسته‌ی مکاری او را از حمل زغال معاف کرده است.^۶ این موضوع مصدق را بسیار ناراحت کرد، او احساس کرد آقایان شیرازی که روز اول به او قول همکاری داده بودند زیر قول خود زده‌اند و

۱ علوفه‌فروش‌ها

۲ روزنامه‌ی گلستان، ۹ آذر ۱۲۹۹، شش ۴۴ و ۴۵.

۳ افرادی که چهارپایان را کرایه می‌دادند.

۴ مصدق، خاطرات، ص ۱۲۳.

۵ احتمالاً نصیرالملک

۶ مصدق، خاطرات، ص ۱۲۳.

دیگر نمی‌تواند در فارس کار کند، از این رو تصمیم گرفت استعفا کند^۱ و دستور داد وسایل حرکتش را به مقصد تهران آماده کنند. چند ساعتی گذشت تا آقایان شیرازی خبر بشوند که چه اتفاقی افتاده و مصدق تصمیم دارد از شیراز برود. خبر که شدند شمار زیادی از آقایان شیرازی به ارگ ایالتی آمدند، نایب‌الایاله در حضور همه به مصدق تعهد داد که دیگر کاری برخلاف مقررات نکند. مصدق پذیرفت و تا وقتی بر سر کار بود دیگر شیرازی‌ها خلف وعده نکردند و برای پیشبرد امور ایالتی از هیچ کمکی دریغ نکردند.^۲ در این رویداد روشن است که مصدق پناهی جز «قانون» ندارد و اگر قانون هم از سوی مجریان قانون (نایب‌الایاله) زیر پا گذاشته می‌شد کار کردن در فارس برایش ناممکن می‌شد.

مسئله‌ی مهم دیگری که مصدق در این دوران موفق به انجامش شد، برقراری صلح تاریخی میان سران عشایر قشقایی و انتخاب ایلخان جدید برای ایل بزرگ قشقایی بود، کاری که برای سایر والیان فارس بس دشوار و تقریباً نشدنی بود. وقتی سپهدار رشتی که پس از مشیرالدوله رئیس‌الوزرا شده بود از تغییر ایلخانی قشقایی در فارس مطلع شد خیال کرد مصدق هم مانند والیان سابق در این کار پولی گرفته و سودی کرده، به همین دلیل تلگرافی برای والی فارس فرستاد و از او پرسید که «این کار با چه مجوزی انجام گرفته؟» و نوشت: «باید اقرار فرمایید که این اقدامات جناب مستطاب عالی قدری خارج از نزاکت و به نظر اولیاء دولت خلاف رویه بوده است.» این جمله مصدق را بسیار رنجاند. او در تلگرافی مفصل خطاب به رئیس‌الوزرا نوشت: «این عبارت در مورد بنده کاملاً بی‌مرحمتی بوده» و شرح داد که «عمل مأموران باید با قانون یا آیین‌نامه مطابق باشد، در مورد انتخاب ایلخانی نه قانونی هست نه آیین‌نامه‌ای، پس من طبق سابقه عمل کردم، این کار همیشه با نظر والی انجام گرفته و من که والی فارس‌ام ایلخانی جدید قشقایی را منصوب کردم و برای این کار دفتر ایالتی، به جز صد و پنجاه تومان برای امور اداری، هیچ پولی دریافت نکرده است.» و در ادامه نوشت که خیر مملکت اقتضا می‌کرد که بی‌درنگ این حکم صادر شود تا مفسدان میان خوانین فتنه‌انگیزی

^۱ مصدق برای استعفا کردن در این زمان دلایلی دیگری هم داشت که شرح آن در این مجال نمی‌گنجد.

^۲ مصدق، خاطرات، ص ۱۲۳.

نکنند و دوباره این ایالت را دچار بدبختی نکنند، و شرح داد که صولت‌الدوله آسر کرده‌ی ایل قشقایی^۱ ده سال بود که به ارگ ایالتی قدم گذاشته بود و والیان پیشین راه درازی را می‌پیمودند تا او را ملاقات کنند، اما در آن روز او با اطمینان خاطر به ارگ آمد. و در پایان مصدق نوشت که انتظار دارد «خود حضرت اشرف عالی تلگرافی را که هیچ مقتضی نبود جبران فرمایید» و سپهدار رشتی جبران کرد و در تلگراف بعدی از مصدق عذرخواهی کرد.^۱ رئیس‌الوزرا فکرش را نکرده بود که با یک حقوقدان حواس جمع طرف است.

سه

اما بساکه بیشترین عملکرد مشروطه‌خواهانه‌ی مصدق در این دوران را بتوان در برخوردش با حکومت کودتا و دولت سید ضیاءالدین طباطبایی دید. در تهران صبح روز یکشنبه سوم اسفندماه ۱۲۹۹ هوا روشن و آفتابی بود و مردم که از سروصدای شب گذشته ترسیده بودند هراسان و دلواپس از خانه‌ها بیرون آمدند و از کودتای شب قبل مطلع شدند. از همان صبح بگیروبیند شروع شد. قزاق‌ها می‌ریختند در خانه‌های رجال سرشناس و دستگیرشان می‌کردند. محمدحسن میرزای ولیعهد با شلیک اولین گلوله‌ی توپ به فرح‌آباد گریخته بود. در سفارت انگلستان جشنی به پا بود و وزیرمختار گفت که این وقایع می‌تواند به نفع انگلستان تمام شود. صدها تن دستگیر و پنجاه کالسکه و اتومبیل ضبط شد. تلگرافخانه و تلفنخانه شب قبل به تصرف کودتاچیان درآمده بود^۲ و در شیراز سیم تلگراف شیراز-تهران قطع شده و قریب سه روز این شهر که کرسی یکی از مهم‌ترین ایالات ایران بود خبری از اوضاع پایتخت نداشت. اهالی شیراز هر کدام این پیشامد را به نوعی تعبیر می‌کردند. اما اضطراب مشترک تمام اهالی این بود که نمی‌دانستند چه شده است، سه روز در بی‌خبری و بی‌تابی گذشت. روز ششم اسفند تلگراف متحدالامال احمدشاه به شیراز رسید. شاه جوان در آن تلگراف نوشته بود که زمامداران دوره‌های گذشته «غفلت کار و لاقید» بودند و بحران‌های متوالی ایجاد

^۱ مصدق، خاطرات، ص ۱۲۲.

^۲ بهار، صص ۸۷-۸۹. و دوکرو، صص ۳۵۰ و ۳۵۱ و ۳۵۳.

کرده‌اند، از این رو تصمیم گرفته است به این اوضاع پایان دهد و سید ضیاءالدین طباطبایی که «شخص لایق و خدمتگزاری» است را به مقام رئیس‌الوزرای منصوب کند.

این خبر مصدق را شوکه کرد، او تلگراف شاه را در فارس منتشر نکرد، چون به نظرش «نه فقط اجرای تلگراف، بلکه انتشار آن را هم در صلاح مملکت» نمی‌دانست. بعد تلگرافی برای شاه مخابره کرد و در آن هشدار داد که اگر تلگراف متحدالمال «در فارس انتشار یابد باعث بسی اغتشاش و انقلاب خواهد شد و اصلاح آن مشکل خواهد بود. چاکر نخواست در دولت‌خواهی موجب این انقلاب شود و تاکنون آن را مکتوم داشته، هرگاه تلگراف مزبور بر حسب امر ملوکانه انتشارش لازم است امر جهان‌مطاع مبارک صادر شود که تلگرافخانه انتشار دهد».

دو روز بعد، در ۸ اسفند ۱۲۹۹، سید ضیاءالدین بیانیه‌ای در کل کشور منتشر کرد که در آن با لحنی انقلابی چند بار «هموطنان» را خطاب قرار داده و سیاست داخلی و خارجی خود را شرح داده بود، به اشراف و اعیان حمله کرده و آنها را زالوصفت و مسبب از دست رفتن آرمان‌های مشروطیت معرفی کرده بود و نظرش این بود که «موقع فرا رسید که عصر حکومت این طبقه سپری گردد»، در ادامه اظهار داشته بود که دست شاهنشاه و دست قضاو قدر او را روی کار آورده تا ملت و کشور را از لبه‌ی پرتگاه نجات دهد و اینک اعتمادش اول به خدا، دوم به شاه، سوم به قشون و چهارم به ملت ایران است، نخستین وظیفه‌اش را «محو و انهدام مفتخواران و استفاده‌ی کارگران از مشقت خویش» اعلام کرده و لازم دانسته بود که عدلیه‌ی ایران به کلی نابود گردد و یک «عدالتخانه‌ی حقیقی» تأسیس گردد و ضروری دانسته بود اداره‌ی مالیه هم به کلی «محو گشته» و تشکیلات جدید برقرار گردد. همچنین اعلام کرده بود «بلدی‌های معاصر» جدیدی با تشکیلات وسیع دایر خواهد شد تا به وضع فلاکت‌بار پایتخت خاتمه دهد و اما «قبل از هر چیز و بالاتر از همه قشون» باید تأمین و تجهیز گردد. سید ضیاءالدین در ادامه‌ی بیانیه‌اش سیاست خارجی‌اش را شرح داده و اعلام کرده بود که کاپیتولاسیون را لغو خواهد نمود و «بعضی از امتیازاتی که در گذشته به اجانب داده شده است باید اساساً مورد تجدیدنظر واقع گردد» و با قلمی سرشار از اعتماد به نفس نوشته بود «من الغاء قرارداد ایران و انگلستان را اعلام می‌دارم» و در انتها اظهار کرده بود که به دلیل

این همه کارهای مهمی که برشمرد «از این به بعد فرصت ملاقات کمتر» خواهد داشت و حتی اگر برادرش هم مانع انجام این امور شود به او رحم نخواهد کرد.

سید ضیاءالدین مدعی شده بود قراردادی را که در تابستان ۱۲۹۹ با عزل وثوق‌الدوله در عمل لغو شده و در مجلس هم نتوانست به تصویب برسد لغو کرده است! ماژور مید قنسول انگلیس در شیراز خنده‌کنان گفته بود «گربه‌ی مرده را که چوب نمی‌زنند» البته جمله‌ای که بر زبان ماژور مید جاری شد ظاهر امر بود و صاحب‌منصبان انگلیسی از کودتا و روی کار آمدن سید ضیاء خشنود بودند.^۱ مصدق نیز یقین داشت این کودتا و این دولت «دست‌پخت انگلیسی‌هاست و آنها این بساط را فراهم آورده‌اند، کسی را هم بهتر از سید ضیاءالدین برای انجام مقاصد خود پیدا نکردند». مصدق نمی‌توانست با کودتاچیان همراهی کند و می‌گفت: «این اشخاصی را که سید زندانی کرده همه قوم‌و‌خویش من‌اند. من با اینکه به پاره‌ای جهات مخالف آنها هستم و از دو راه می‌رویم، ولی خوب، به گفته‌ی شما شیرازی‌ها هرچه باشد تعصب و غیرت هم چیزی است. این فرمانفرما دایی من است. این مظفرالدوله سالار لشکر و آن دیگر همه دایی‌زاده و اقوام من‌اند. آن وقت من بنشینم اینجا و دلخوش باشم که حاکم فارس‌ام و به این بساطی که عقیده ندارم خدمت کنم؟»^۲ مخالفت مصدق نخستین ضربه‌ای بود که بر شالوده‌ی حکومت کودتا وارد شد و به دیگران جرئت و جسارت بخشید.^۳

به دستور سید ضیاءالدین عدلیه در ایران به کلی تعطیل شد و بسته‌شدن عدلیه در انظار عموم سبب شد سایر ادارات دولتی درباره‌ی سرنوشت خود مضطرب شوند. تعطیلی مجلس به‌وضوح به چشم می‌آمد و تعداد نامعلومی از اشخاص بدون محاکمه محبوس بودند، اول تلگراف قطع شد و بعد پست و بعد انگلیس آشکارا از این کودتا حمایت کرد.^۴

^۱ مکی، ۱۳۶۴، ص ۱۸۰.

^۲ همان، صص ۲۱۲ و ۲۱۳.

^۳ مکی، ۱۳۶۱، صص ۲۵۹ و ۲۵۸.

^۴ IOR/L/PS/10/977, *Persian Gulf: Residency news summaries 1921-25*, March 1921, p 3 & 4.

روز نهم اسفند خبر مخالف‌خوانی مصدق به گوش سید ضیاء‌الدین رسید و خاطر او را حسابی مشوش کرد، او بی‌درنگ درصدد برآمد که هر طور شده قضیه‌ی فارس را فیصله دهد، اما در فارس کسی را نداشت که به دست او مصدق را بازداشت کند. از طرفی مصدق وجاهت ملی داشت و اگر سید ضیاء‌الدین دستور توقیف او را صادر می‌کرد عواقب خوبی نداشت و ممکن بود در فارس آشوب به پا شود و به ضرر وی تمام شود. از طرف دیگر نمی‌توانست فارس را به حال خود رها کند و چنین مخالفتی را نادیده انگارد. پس تلگرافی امیدوارانه اما تهدیدآمیز برای مصدق مخابره کرد تا بلکه والی فارس را با خود همراه کند.^۱ این تلگراف به «تلگراف اکل از قفا»^۲ شهرت یافت.^۳ سید ضیاء‌الدین در تلگرافش به مصدق نوشته بود که «آگاهی یافته‌ام اکل از قفا» شما چه کرده‌اید و گویا «حضرتعالی از وضعیات بی‌اطلاع و افق تهران را همان‌طور تصور کرده‌اید که قبلاً دیده و عیناً مشاهده کرده‌اید. نه، چنین نیست. دوری مسافت و بی‌اطلاعی از جریان حضرتعالی را از اطلاعات مفید محروم داشته است» و تهدید کرد که حکومت او به «کسانی که در معبر او ایجاد اشکالات نمایند جز مشت چیزی نشان نمی‌دهد و در لحظه‌ی واحد جان و مال و عائله‌ی اشکال‌کنندگان به عنوان رهنه‌ی صداقت آنها در معرض تهدید گذارده می‌شود». در واقع از نگاه سید ضیاء‌الدین حالا که او به مقام رئیس‌الوزاری منصوب شده هر اقدامی که بکند مشروع و مجاز است، سپس وظیفه‌ی مصدق را به او یادآوری و تأکید کرده بود که «خیانتکار... فوراً تنبیه می‌شود» و گفته بود توقیف «رجال پوسیده‌ی دروغین» ندای اصلاحات است و بهتر است مصدق هم جسارت داشته باشد و اصلاحات را در خطه‌ی مأموریت خود آغاز کند و او خیلی مایل است که از «شخص مصدق» برای اصلاحات فارس استفاده کند. مصدق به تلگراف سید ضیاء‌الدین جواب نداد.

سه روز بعد، در ۱۱ اسفند ۱۲۹۹ تلگراف دیگری از سید ضیاء‌الدین خطاب به والی فارس رسید که در آن نوشته بود: «ایالت جلیله‌ی فارس- برای اطلاع حضرتعالی اعلام

۱ همان، ص ۲۶۰.

۲ مثل «اکل از قفا» را درباره‌ی کسی گویند که کاری را از جز راه آن آغاز کند و به زحمت افتد.

۳ تکمیل همایون، ص ۲۴۳.

می‌دارد به فرمانده قشون جنوب امر شده است که یک ستون قشون با توپخانه به طهران اعزام دارند. امضا: سید ضیاء‌الدین طباطبایی» در این تلگراف نام «پلیس جنوب» که نیروی نظامی تحت کنترل انگلیس بود به «قشون جنوب» تبدیل شده بود و این با گفته‌های میهن‌پرستانه‌ی سید ضیاء‌الدین منافات داشت. اهالی شیراز این موضوع را به عدم صداقت سید ضیاء‌الدین تعبیر کردند و دست به اعتراض زدند. هرچه اخبار بیشتری از تهران می‌رسید بر شدت اعتراضات شیرازی‌ها افزوده می‌شد.^۱ نه فقط در اقدامات سید ضیاء‌الدین که در مکتوبات او نیز مسلک مستبدانه‌اش هویدا بود، هیچ رنگ‌وبویی از آرمان‌های مشروطه‌خواهی نداشت و هر جا نامی از مردم می‌برد به منظور تحقیر رجال پیشین و اشاره به ظلم آنان در حق مردم بود. سید ضیاء‌الدین عدلیه و عدالت‌خانه را که مبدأ شروع جنبش مشروطیت بود به کل تعطیل کرده بود. به تمام اینها علاوه کنید که مصدق با شناختی که از سال‌های روزنامه‌نگاری سید ضیاء‌الدین از او به‌دست آورده بود به‌هیچ‌وجه نمی‌توانست با دولت کودتا همکاری کند.

در این میان فردی انگلیسی در گزارشش برای رؤسایش در انگلستان نوشت: «مصدق السلطنه موقعیت خود را تاب‌نیاوردن کرد، زیرا سردسته‌ی شیرازی‌های مخالف سید ضیاء‌الدین شد و آشکارا تمام تلگراف‌های رئیس‌الوزرای جدید را نادیده گرفت.»^۲ وزیر فوائد عامه از طریق مخابرات حضوری با نمایندگان متنفذین شیراز تماس گرفت و درباره‌ی دستگیری مصدق با آنها مکاتباتی کرد، اما مکاتبات بی‌نتیجه ماند، زیرا دولت جدید هنوز بر اوضاع کشور خوب مسلط نبود و مخالفان تا حدی امکان داشتند که درباره‌ی نیک و بد امور اظهار نظر کنند. کسی در شیراز حاضر نبود مصدق را دستگیر کند. آنها به دولت جدید اعلام کردند که «از مصدق السلطنه جز خدمت به مملکت چیزی ندیده‌اند و چطور می‌توانند او را دستگیر کنند» و نظر آنها این بود که «اگر به دستگیری مصدق السلطنه خیلی اصرار دارید بهتر است او را به تهران احضار کنید و در همان تهران هر طور صلاح می‌دانید با او معامله کنید».^۳

^۱ مصدق، خاطرات، ص ۱۲۸.

^۲ IOR/L/PS/10/977, April 1921, p. 4.

^۳ مصدق، خاطرات، ص ۱۲۹.

دولت سید ضیاء‌الدین به انگلیسی‌ها اعلام کرده بود که میل دارد کنترل نیروهای نظامی را خود بر عهده گیرد و از شمار افسران انگلیسی بکاهد و با این کار هزینه‌ها را کاهش دهد. دولت او ابراز امیدواری کرده بود که شمار نیروهای نظامی را به ده هزار تن برساند. به کلنل فریزر بازرس کل نیروهای پلیس جنوب هم دستور داده شد فوراً مقدمات انتقال هزار سرباز را به اصفهان فراهم سازد و خودش به تهران احضار شد تا درباره‌ی آینده‌ی نیروها با دولت ایران مذاکره کند. مخالفت مصدق با دولت جدید هم موضوع بحث صاحب‌منصبان انگلیسی مقیم ایران بود، از این رو نورمن وزیرمختار انگلیس به قنصل توصیه کرده بود به طور خصوصی به مصدق حالی کند که باید مطیع شاه بماند، چون از نظر انگلیسی‌ها ماندن مصدق در فارس هنوز در راستای منافع محلی مطلوب بود.^۱ کلنل فریزر برای گفت‌وگو با مصدق راهی ارگ شد.

در آن دیدار کلنل فریزر به مصدق گفت: «چرا دستخط شاه را در این ایالت اجرا ننمودید؟» مصدق که بس پریشان بود خشم‌آگین پاسخ داد: «به شما مربوط نیست که چنین سؤالی بکنید. شاه مملکت به من که والی این ایالتم دست‌خطی صادر نمود که چون موجب ناامنی و اغتشاش می‌شد آن را نه فقط اجرا نکردم، بلکه انتشار هم ندادم.» کلنل فریزر گفت: «از سؤالی که کردم معذرت می‌خواهم، حق با شماست. من که یک صاحب‌منصب انگلیسی‌ام نمی‌بایست چنین سؤالی کنم. حالا اگر اجازه می‌فرمایید قدری دوستانه صحبت کنیم.» مصدق گفت: «با کمال میل. بفرمایید.» کلنل فریزر گفت: «آیا تصور می‌کنید ایالت فارس از ایران مجزا شود و شما در فارس یک دولت مستقل تشکیل بدهید؟» مصدق گفت: «به هیچ وجه.» کلنل فریزر گفت: «در این صورت از دو حال خارج نیست یا با این دولت ولو برخلاف عقیده باید همکاری کنید تا معلوم شود چقدر از وعده‌هایی را که داده می‌تواند عملی کند، و یا از کار کناره‌جویی نمائید بگذارید هر چه در تمام مملکت می‌شود در این ایالت هم بشود، چنانچه نظری غیر از این دارید بفرمائید که من از نظریات شما مطلع گردم.»^۲ در همین زمان دولت کودتا درخواست کرد که یک ستون از تفنگداران جنوب متشکل از ۶۰۰ نفر از تمام نیروهای نظامی

^۱ Iran Political Diaries, February 1921, p. 10.

^۲ مصدق، خاطرات، ص ۱۲۸.

شیراز را به مقصد تهران ترک کند. ستون نظامی روز ۱۱ اسفند ۱۲۹۹ از شیراز راهی تهران شد و سه روز بعد کلنل فریزر نیز با اتومبیل عازم تهران شد.^۱

مصدق به حرف‌های کلنل فریزر می‌اندیشید. اصل حرف فریزر این بود که مصدق با دولتی که بر اساس منافع خارجی تشکیل شده بسازد تا مخالفتش سبب نشود دیگران به او تاسی کنند و نقشه‌های سیاسی خارجی‌ها نقش بر آب شود. به نظر مصدق سلیقه‌ی انگلیسی‌ها این بود که اول حداکثر همه چیز را می‌خواهند، چنانچه طرف با دلیل و برهان با آنها مخالفت کند، عقب‌نشینی نمی‌کنند و می‌کوشند حتی با حداقل چیزهای ممکن هم از او بهره ببرند و برای اثبات بی‌غرضی خودشان ترجیح می‌دهند حداقل استفاده را از اشخاص با عقیده و باایمان ببرند تا حداکثر استفاده را از اشخاص بی‌عقیده و بی‌ایمان. به زعم مصدق علت اصلی تشکیل دولت‌های ملی در ایران قبل و بعد از کودتای ۱۲۹۹ هم همان بهره‌بردن انگلیسی‌ها از حداقل چیزهای ممکن از طریق سیاستمداران ملی‌گرا بوده است. مصدق با دولت کودتا کنار نمی‌آمد و ناگزیر بود با گزینه‌ی دوم فریزر موافقت نماید، چون اگر به مخالفتش با دولت کودتا ادامه می‌داد به هر طریق ممکن به دست بعضی از اشخاص قدرتمند ایالت فارس یا به دست پلیس جنوب به این اتهام که دستخط شاه را اجرا نکرده دستگیر می‌شد و آشوبی هم در شیراز به پا می‌شد، از این رو تصمیم گرفت استعفا کند. از طرفی او هنوز امیدهایی در دل داشت و با خود می‌اندیشید که مخالفت شاه با استعفای او می‌تواند نیروی مؤثری برای پیشبرد کارهایش در فارس باشد، و به واقع امیدوار بود شاه با استعفایش مخالفت کند. بنابراین در روز ۱۶ اسفند ۱۲۹۹ تلگرافی برای احمدشاه ارسال کرد و در آن نوشت: «نظر به آثار پیش‌آمدهای محتمل‌الوقوع و کسالت مزاجی که بغتاً عارض شده و چاکر را از تحمل زحمت فوق‌العاده و مقاومت ممنوع می‌نماید تا ورود آقای قوام‌الملک از ابواب جمعی خودشان به هر زحمتی باشد حوزه‌ی ایالتی را مراقبت می‌نماید و بعد از ورود ایشان امر مبارک خواهد بود.»^۲

^۱ IOR/L/PS/10/977, March 1921, p. 3-4.

^۲ مصدق، خاطرات، ص ۱۲۹.

مصدق از ارسال این تلگراف دو هدف و در واقع دو امید داشت؛ اول این که شاه به عبارت «پیش آمدهای محتمل الوقوع» توجه کند و بداند که رفتنی است و به همان مقاومت منفی که در برابر قرارداد ۱۹۱۹ از خود نشان داده بود اکتفا نکند و اگر بنا شد که از ایران برود نام نیکی از خود بر جای بگذارد. امید دوم مصدق این بود که حاج مخبرالسلطنه هدایت والی آذربایجان از حضورش در ایالت مشروطه خواه آذربایجان و مردم وطن پرست و فداکار آنجا بهره ببرد و با این دولت کودتای دست نشاندهی خارجی مخالفت کند. مصدق دلخوش به این دو روزنه‌ی امید تصمیم گرفت تا زمان رسیدن جواب احمدشاه و بازگشت قوام‌الملک به شیراز به امور ایالت فارس رسیدگی کند.^۱

پس از وحید دستگردی روزنامه‌نگار که مصدق را «والی مشروطه خواه» دانسته بود، در همین روزها تاج‌الادبا شاعر آواده‌ای که خبر از استعفای مصدق و کشمکش‌های سیاسی میان شاه و مصدق و سید ضیاء‌الدین نداشت شعری سرود و در آن مصدق را «والی مشروطه خواه» نامید. رقعہ‌ی تاج‌الادبا یک روز پس از آنکه مصدق استعفانامه‌اش را نوشت، از آواده رسید و شاعر نوشته بود چون «عید سعید سلطانی» نزدیک است مدیحه‌ای برای مصدق سروده است:

مصدق السلطنه است جهان عز و جلال که حدّ توصیف او برون بود از خیال
 نواقص ملک و دین گرفته از وی کمال خدای مستغنی‌اش نموده از ملک و مال
 ببین که چون ملک و مال از او کند افتخار
 خدایگانا تویی والی مشروطه خواه تویی که بر بی‌کسان دهی به درگه پناه^۲

این کلام بهاری احوال مصدق را بهتر کرد و در پاسخ به شاعر نوشت: «پاکت جنابعالی که محتوی بر مسمط شیوای فصیح بود واصل، از سلامتی و اظهار مهربانی که در تبریک عید نموده بودید خوشوقتم، با حسن قبول آن اشعار موزون عالی را تلقی نموده، بر آن طبع نقاد آفرین‌ها گفتم و امتنان خود را اظهار می‌دارم.»

۱. همان، ص ۱۲۹.

۲. متن کامل این شعر در مکاتبات آواده در بخش پیوست کتاب مصدق ۱۲۹۹ (در نوبت چاپ) آمده است.

مصدق از روزی که والی ایالت فارس شد تصمیم گرفته بود مراسم سلام را به طور رسمی برگزار نکند تا مجبور نباشد اعضای پلیس جنوب و صاحب‌منصبان انگلیسی را دعوت کند. روزهای آخر اسفند ۱۲۹۹ بود و هنوز جواب استعفای مصدق از سوی احمدشاه به شیراز نرسیده بود، مصدق از اوضاع تهران و اخبار کاخ گلستان بی‌خبر بود، به همین دلیل امیدواری او برای رد درخواست استعفایش بیشتر از قبل شده بود. نصیرالملک شیرازی در مهمانی مفصلی که برای مصدق و خانواده‌ی مصدق در باغ ارم ترتیب داده بود^۱ به مصدق گفت که وضع سیاست خارجی با روزی که مصدق والی ایالت فارس شد بسیار فرق کرده است؛ او می‌گفت آن زمان مقتضی بود شخصی مثل مشیرالدوله در رأس دولت قرار بگیرد، اما اینک اشخاصی دولت را در دست گرفته‌اند که ارتباطشان با انگلیسی‌ها بر احدی پوشیده نیست، از شش ماه پیش و حتی در زمان فرمانفرما هم والی فارس با پلیس جنوب مکاتبه نمی‌کرد، ولی امروز رئیس دولت پلیس جنوب را به رسمیت شناخته و یک ستون از این قوا را با توپخانه به تهران احضار کرده است. حرف نصیرالملک این بود که «برگزار نکردن مراسم سلام یعنی حضورنیافتن پلیس جنوب در آن مراسم و این یعنی مخالفت شدید والی فارس با سیاست انگلیس، اگر اینطور شود خطر دستگیری مصدق بیش از قبل می‌شود، بنابراین بهتر است روز اول فروردین مراسم سلام برگزار گردد. پلیس جنوب هم اگر آمد که آمد و کاری برخلاف سال‌های قبل نشده است». نظر سایر آقایان هم این بود که معلوم نیست شاه استعفای مصدق را بپذیرد یا نپذیرد، اگر بپذیرد و این مراسم برگزار نشود مصدق فوری دستگیر می‌شود. از طرف دیگر اگر این مراسم برگزار شود امکان این که شاه استعفای مصدق را قبول نکند بیشتر می‌شود.^۲ آقای محلاتی از روحانیون متنفذ شیراز هم به مصدق گفته بود: «با این وضع دولت و استعفای شما که جوابش نیامده و انگلیسی‌ها هم با شما مخالفند و پلیس جنوب هم هست بهتر است در سلام عید پلیس جنوب هم بیاید که

^۱ گفت‌وگو با غلامحسین مصدق، پروژه‌ی تاریخ شفاهی هاروارد.

^۲ مصدق، خاطرات، ص ۱۳۵.

اتفاقی پیش نیاید»^۱ از این رو مصدق موافقت کرد که روز اول فروردین ۱۳۰۰ مراسم سلام را با حضور پلیس جنوب برگزار کنند.

با طلوع آفتاب در نخستین روز بهار سال ۱۳۰۰ در ارگ کریمخانی مقابل تمثال احمدشاه مراسم سلام با حضور آقایان شیرازی و صاحب‌منصبان پلیس جنوب برگزار شد. هوای بهار شاداب و تازه بود اما مصدق و یارانش اندوهگین بودند و مؤیدالملک شیرازی اشک می‌ریخت.^۲ در تهران نیز مراسم سلام عید نوروز در کاخ گلستان در حضور احمدشاه به سردی برگزار شد. روز دوم فروردین‌ماه ۱۳۰۰ تلگراف شاه رسید. احمدشاه استعفای را مصدق پذیرفته و نوشته بود: «استعفای شما از ایالت فارس به تصویب جناب رئیس‌الوزراء قبول شد. لازم است کفالت امور ایالتی را به قوام‌الملک تفویض نموده فوراً حرکت نمایید. شاه» به این ترتیب دیگر ایستادگی مصدق در برابر کابینه‌ی سیاه ممکن نبود و او باید ایالت فارس را ترک می‌کرد.

مصدق با مواضع مستبدانه‌ی طباطبایی همراه نبود و احمدشاه را پادشاه مشروطه می‌دانست، از موضع احمدشاه در برابر قرارداد ۱۹۱۹ با وجودی که آن موضع را «مقاومت منفی» می‌دانست دفاع می‌کرد و در اواخر زمستان ۱۲۹۹ در شیراز امید داشت احمدشاه در برابر دولت سید ضیاءالدین طباطبایی نیز واکنش نشان دهد و (احتمالاً) دولتی لیبرال‌تر شبیه به دولت مشیرالدوله روی کار بیاورد. انقلاب مشروطه در طلب قانون بود و مصدق ۳۸ ساله در شش ماهی که در ایالت فارس کار کرد یکی از قانون‌مدارترین سیاستمداران وقت بود و بسا که در شب بلند کودتای ۱۲۹۹ محمد مصدق آخرین مشروطه‌خواهی بود که در دل جوانش امید داشت روحی تازه در میت مشروطه دمیده شود. مصدق به میان ایل بختیاری رفت و کابینه‌ی سیاه سید ضیاءالدین کار ویژه‌اش را که ساخت دروازه‌ای برای ورود دولت متمرکز استبدادی به ایران بود به انجام رساند و سه ماه بعد سقوط کرد. باری تاریخ پیش می‌رفت و آرمان‌های مشروطه‌خواهی به شیوه‌های مختلف در برابر نسیان و خاموشی مقاومت می‌کرد.

^۱ مصدق، رنج‌ها، ص ۵۴.

^۲ مصدق، خاطرات، ص ۱۳۵.

منابع

کتاب‌ها

۱. آبراهامیان، یرواند، *تاریخ ایران مدرن*، ترجمه‌ی محمد ابراهیم فتاحی، ۱۳۸۹.
۲. اتحادیه، منصوره، *زنانی که زیر مقنعه کلاه‌داری کردند: زندگانی ملک‌تاج خانم نجم‌السلطنه (۱۳۵۰ - ۱۲۷۰ ق/ ۱۳۱۱ - ۱۲۳۳ ش)*، تهران: نشر تاریخ ایران.
۳. مصدق، محمد، *خاطرات و تألمات دکتر محمد مصدق* (مشمتمل بر دو کتاب «شرح مختصری از زندگی و خاطراتم» و «مختصری از تاریخ ملی‌شدن صنعت نفت در ایران»)، به کوشش ایرج افشار، ۱۳۵۸، تهران: انتشارات محمدعلی علمی.
۴. بنی‌جمالی، احمد، *آشوب (مطالعه در زندگی و شخصیت دکتر محمد مصدق)*، ۱۳۸۶، تهران: نشر نی.
۵. افشار، ایرج، *مصدق و مسائل حقوق و سیاست*، ۱۳۸۲، تهران: نشر سخن.
۶. دو بلگ، کریستوفر، *تراژدی تنهایی (زندگینامه‌ی سیاسی محمد مصدق)*، ترجمه‌ی بهرنگ رجبی، ۱۳۹۵، تهران: نشر چشمه.
۷. دوکرو، ژرژ، *نگاه فرانسوی به کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹*، دفتر یکم؛ *یادداشت‌های روزانه‌ی ژرژ دوکرو*، به اهتمام یان ریشار، ترجمه‌ی زهرا فلاح شاهرودی، ۱۳۹۹، تهران: مؤسسه‌ی آبی پاریسی، انتشارات فیروزه.
۸. شیخ‌الاسلامی، محمدجواد، *سیمای احمدشاه قاجار* (پس از گذشت هفتاد سال از عقد قرارداد ۱۹۱۹ ایران و انگلیس)، ۱۳۶۸، تهران: نشر گفتار.
۹. افراسیابی، بهرام، *مصدق و تاریخ*، ۱۳۶۰، تهران: نشر نیلوفر.
۱۰. امیراحمدیان، بهرام، *تقسیمات کشوری (از ایران چه می‌دانم؟)*، ۱۳۸۳، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۱۱. امداد، حسن، *فارس در عصر قاجار*، ۱۳۷۸، شیراز: انتشارات نوید شیراز.
۱۲. بهار، محمدتقی، *دیوان اشعار ملک‌الشعرای بهار*، به کوشش چهارزاد بهار، ۱۳۹۵، تهران: نشر توس.
۱۳. استخر، محمدحسین، *خاطرات پیر روشن‌ضمیر فارس از مشروطه تا پهلوی*، به کوشش مسعود شفیعی سروسستانی، ۱۳۸۸، شیراز: نشر آوند اندیشه و بنیاد فارس‌شناسی.
۱۴. فرمانفرمایان، ستاره و مانکر، دونا، *دختری از ایران (خاطرات خانم ستاره فرمانفرمایان)*، ترجمه‌ی مریم اعلایی، ۱۳۸۳، تهران: نشر کارنگ.
۱۵. بهار، محمدتقی، *تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران (انقراض قاجاریه)*، ۱۳۶۳، تهران: نشر امیرکبیر.

۱۶. مکی، حسین، دکتر مصدق و نطق‌های تاریخی او در دوره‌ی پنجم و ششم تقنینیه با تجدید نظر و اضافات، ۱۳۶۴، تهران، انتشارات جاویدان.
۱۷. مکی، حسین، تاریخ بیست ساله‌ی ایران جلد اول کودتای ۱۲۹۹، ۱۳۶۱، تهران: نشر ناشر.
۱۸. تکمیل همایون، ناصر، دکتر محمد مصدق در دوران سلطنت قاجار، ۱۴۰۰، تهران: نشر نگارستان اندیشه.
۱۹. مصدق، محمد، رنج‌های سیاسی دکتر محمد مصدق، یادداشت‌های جلیل بزرگمهر، به کوشش عبدالله برهان، چاپ چهارم، ۱۳۹۷، تهران: نشر ثالث.

مقاله

۱. دستگردی، وحید، «موازنه‌ی حاکم مشروطه با حاکم استبداد»، مجله‌ی ارمغان، سال اول، شماره‌های ۶ و ۷، دوره‌ی اول شهریور و مهر ۱۲۹۹، صص ۲۳۵-۲۳۸.

فایل صوتی

۱. گفت‌وگوی حبیب لاجوردی با غلامحسین مصدق، پروژه‌ی تاریخ شفاهی هاروارد.

منابع انگلیسی

2. Diba, Farhad, *Mohammad Mossadegh: A Political Biography*, 1986, Routledge Kegan & Paul.
3. IOR/L/PS/10/977, Persian Gulf: Residency news summaries 1921-25, March 1921.
4. Iran Political Diaries 1881-1965, Volume 5: 1910-1920.

ناسیونالیسمِ بدونِ ملت

اصلاحات رضاشاه، قیام مصدق، ۱۳۰۰-۱۳۳۲

کامران متین



ترجمه‌ی هیمن رحیمی



مقدمه‌ی مترجم: متن پیش رو ترجمه‌ی فصل چهارم کتاب **بازآفرینی مدرنیته‌ی ایرانی: روابط بین‌الملل و تغییر اجتماعی** نوشته‌ی کامران متین است. این کتاب را سال ۲۰۱۳ انتشارات راتلج منتشر کرد. کتاب در تبیین تحولات سیاسی و اجتماعی ایران تا انقلاب ۵۷ به نگرش درآمده است و به دنبال از نو مفهوم‌پردازی تحولات با نگاهی ژرف‌تر به مسائل بوده است. متین در این کتاب اشاره می‌کند که دشواری‌های نظریه‌پردازی انقلاب ۵۷ ناشی از معضل فکری اروپامحوری در نظریه‌های کلاسیک مدرنیته است. در این دیدگاه توسعه‌ی مدرنیته در سراسر دنیا برمبنای تجربه‌ی اروپایی بررسی و فرض می‌شود که طی چند مرحله در کلیه‌ی جوامع روی می‌دهد. در نگرش اروپامحوری تجربه‌های خاص مدرنیته در جوامع کوچک‌تر استثناهای نظری تلقی می‌شود و ملاک نهایی بررسی مدرنیته تجربه‌ی اروپا است.

دو نقد مهم بر اروپامحوری وارد شده است: یکی ایده‌ی وبری مدرنیته‌های چندگانه و دیگری نقد پسااستعماری. به روایت متین، ایده‌ی مدرنیته‌های چندگانه، روش درون‌گرایانه‌ی اروپامحوری و در نتیجه تقدم تجربه‌ی اروپا از مدرنیته و در نتیجه مرجعیت محوری اروپا را همچون یک مقوله‌ی نظری حفظ می‌کند. این روش به نظریه‌پردازی برهم‌کنش‌های ژئوپلیتیکی و تقابل‌های استعماری در مشروط‌کردن و شکل‌دادن به دگرگونی اجتماعی بی‌توجه است. در مقابل، پسااستعماری‌ها بر ساخته‌شدن مدرنیته‌ی استعماری را با اتکا به روشی صراحتاً بین‌المللی می‌جویند اما خصومت پسااستخترگرایانه‌شان با هرگونه نظریه‌ی عام و مقوله‌های جهان‌شمول مانع از تبدیل نقدشان بر اروپامحوری به یک نظریه‌ی اجتماعی بدیل، عام و غیراروپامحور می‌شود. در نهایت متین راه‌حل را در نظریه‌ی اجتماعی بدیلی می‌جوید که روابط بین‌الملل هسته‌ی آن است. این نظریه‌ی بدیل، توسعه‌ی ناموزون و مرکب تروتسکی است. با اتکا به این نظریه، و از خلال به‌کارگیری انتقادی نظریه‌ی توسعه‌ی ناموزون و مرکب، با تمرکز بر نقش بر سازنده‌ی

روابط بین‌الملل، تبیینی جدید از انقلاب ۵۷ و ویژگی‌های خاص تجربه‌ی مدرنیته در ایران ارائه می‌شود.

متین توسعه‌ی ناموزون و مرکب را این‌گونه تعریف می‌کند: درکی مفهومی از هستی‌شناسی درهم‌تنیدگی الگوهای توسعه‌ی جوامع، به‌طوری که وجود همزمان‌شان برسازنده‌ی وجود منفردشان است و برعکس. متین نظریه‌ی توسعه ناموزون و مرکب را نظریه‌ای تاریخ‌مند می‌داند که کارکردش به دوران سرمایه‌داری محدود نیست. وی معتقد است که عملیاتی‌سازی انضمامی ایده‌ی توسعه‌ی ناموزون و مرکب به مفاهیم کمکی و میانجی دیگری نیاز است که برخی از آن‌ها در خود نظریه‌ی تروتسکی وجود دارند. یکی از آن‌ها مفهوم «عقب‌ماندگی» است که تروتسکی آن را در معنای همبسته با گفتمان استعماری اروپایی از تاریخ مرحله‌گرایانه و نظریه‌ی مدرنیزاسیون به کار نمی‌برد. به گفته‌ی تروتسکی، اگرچه یک کشور عقب‌مانده مجبور می‌شود تا مقصد کشورهای پیشرفته را پی بگیرد اما الزاماً مسیر تاریخی آن کشورها به آن مقصد «مدرن» را طی نمی‌کند و حاصل تلاشش در مدرن شدن با تجربه‌ی مدرنیزاسیون کشورهای پیشرفته‌ای که الگوی خود قرار داده متفاوت خواهد بود. با این روایت، متین به سراغ بازنگری مدرنیته‌ی ایرانی رفته و کوشیده تا شرحی غیر اروپامحور و غیر ذات‌گرایانه از تجربه‌ی گذار ایران به مدرنیته ارائه دهد.

در مقدمه‌ی حاضر سعی شد ایده‌ی کلی کتاب توضیح داده شود، وگرنه مواجهات متین با نظریه‌پردازان مختلف حاوی مطالبی بسیار خواندنی‌ست که به‌صورت فشرده بسیاری از مقولات نظری مرتبط با مطالعات مربوط به مدرنیته‌ی سرمایه‌دارانه را به چالش می‌کشد.

در فصل چهارم کتاب، که متن حاضر ترجمه‌ی آن با اندکی تغییرات است، متین برگی از تاریخ معاصر ایران را دوباره می‌گشاید و دو رویداد مهم این کشور در قرن ۱۴ خورشیدی را بار دیگر موشکافی می‌کند. او در این جا به بررسی انتقادی مدرنیزاسیون تدافعی رضاشاه و در ادامه جنبش ملی شدن

صنعت نفت به رهبری دکتر محمد مصدق می‌پردازد. او نشان می‌دهد که تبیین‌های تاکتونی از این رویدادها ناکافی هستند زیرا به شکلی غیرانتقادی نظریه‌های بناپارتیسم و ناسیونالیسم را به کار گرفته‌اند.

اشغال کشور از سوی ارتش‌های انگلستان و روسیه و ازهم‌گسیختگی عشیره‌ای که به‌دنبال مهار انقلاب مشروطه رخ داد، عقب‌ماندگی نسبی ایران را به‌شدت برجسته کرد. حکومتی اسماً مشروطه در تهران وجود داشت، اما قدرت مؤثر آن به‌سختی در پایتخت احساس می‌شد، چه برسد به سایر ولایت‌ها. عملکرد گریز از مرکز عشایر نیروی آنی فراوانی را جمع کرده بود. عشایر بزرگ که برخی از آنها با دولت‌های امپریالیستی همکاری می‌کردند، بر بیشتر نقاط کشور حکمرانی می‌کردند. در سال ۱۲۸۶ (۱۹۰۷) توافق‌نامه‌ی انگلستان-روسیه، ایران را بین دو منطقه‌ی تحت نفوذ روسیه و بریتانیا در شمال و جنوب کشور و یک منطقه‌ی بی‌طرف در مرکز تقسیم کرد. اما پس از مداخله‌های قوای روسیه‌ی تزاری برعلیه حکومت مشروطه در سال ۱۲۹۰، روسیه و بریتانیا حضور مؤثر و کنترل خود را در شهرهای بزرگ و بنادر استراتژیک برقرار ساختند. شروع جنگ جهانی اول وضعیت کشور را با تبدیل ولایت‌های شمال غربی به میدان جنگ ارتش عثمانی و روسیه وخیم‌تر کرد. جنگ و خشکسالی کشور را به سوی یک قحطی بزرگ سوق داد که گفته می‌شود تا تقریباً یک چهارم از جمعیت نواحی شمالی کشور هلاک شدند. راهزنی و دزدی در سراسر کشور شیوع پیدا کرد. مالکیت و قدرت فئودالی و راه‌های تجاری با تهدیدی جدی روبرو شدند.

در چنین زمینه‌ای دو تلاش اساساً ناسیونالیستی برای مقابله با عقب‌ماندگی ایران و بازسازی استقلال سیاسی آن نخست توسط رضا خان سوادکوهی که بعداً رضا شاه پهلوی نامیده شد و متعاقباً توسط دکتر محمد مصدق صورت گرفت. تلاش‌های رضاشاه شامل یک برنامه‌ی مدرنیزاسیون تدافعی بود، حال آن‌که پروژه‌ی مصدق در قالب یک نبرد ضداستعماری برای ملی کردن صنعت نفت ایران به‌عنوان بنیانی برای صنعتی‌سازی موفقیت‌آمیز ایران و تشکیل یک دولت لیبرال-دموکراتیک مستقل بود. اما در نهایت

هر دوی این تلاش‌ها شکست خوردند. این مبحث به صورت انتقادی این تلاش‌ها را در بستر بازخوانی مفاهیم اصلی به کار گرفته شده برای توضیح آنها، یعنی بناپارتیسم و ناسیونالیسم، بررسی می‌کند. استدلال می‌شود که از آنجایی که این مفاهیم با انتزاع از واقعیت و پیامدهای وضعیت ناموزنی [تکثر جوامع] تبیین شده‌اند، استفاده‌ی خام از آن‌ها سبب می‌شود از پدیده‌ی «بازآرایی تاریخی» و در نتیجه از وارونگی وقوع توالی تاریخی در مقایسه با لحظه‌های اقتصادی و سیاسی وضعیتهای تاریخی که مرجع اصلی آنها بوده، غفلت بورزیم. این در حالی است که پویایی این مفاهیم را روابط بین‌الملل فعال می‌کند. در نتیجه این مفاهیم نمی‌توانند دلایل و پیامدهای ظهور و سقوط رضاشاه و مصدق را، که بین‌الملل^۱ در آنها نقش برساننده‌ای ایفا کرده به‌درستی توضیح دهد.

این استدلال را در چهار بخش اصلی ارائه می‌کنم. در ابتدا، پدیده‌ی ناسیونالیسم بدون ملت را معرفی می‌کنم که برآیند پروژه‌ی مدرنیزاسیون از بیرون فعال شده [تدافعی] رضاشاه بود که زمینه‌ی سیاست‌ورزی ناسیونالیستی مصدق را فراهم آورد. پدیده‌ی ناسیونالیسم بدون ملت را در دو مرحله در بخش‌های دوم و سوم نظریه‌پردازی می‌کنم، جایی که به ترتیب مفهوم بناپارتیسم کارل مارکس و تئوری ناسیونالیسم بندیکت اندرسون^۲ را به شکلی انتقادی بررسی می‌کنم. من ضعف توضیح‌گرانه مفهوم بناپارتیسم مارکس را به هنگام کاربرد در موارد بعدی حاکمیت ناسیونالیسم اقتدارگرای مدرن نشان می‌دهم و سپس نشان خواهم داد که نظریه‌ی ناسیونالیسم اندرسون به اندازه‌ی کافی به اهمیت برساننده‌ی سرمایه‌داری حساس نیست. در پیشبرد این استدلال به‌صورت انتقادی از بررسی تام نان^۳ از سرمایه‌داری انگلستان بهره می‌برم، اما پیشنهاد می‌کنم که استناد نان به بین‌الملل در توضیح ماهیت خاص ناسیونالیسم انگلیسی به ضرورت بازنگری بسیار عمیق‌تر ماتریالیسم تاریخی با توجه به مفهوم بین‌الملل اشاره دارد. در دو بخش آخر براساس روایت‌های به لحاظ بین‌المللی غنی

^۱ - «بین‌الملل» در شکل اسم به آن سویه از حیات اجتماعی اشاره دارد که به طور معین ناشی از تکثر جوامع در آن است (نک. روزنبرگ ۲۰۰۶).

Benedict Anderson-۲

Tom Nairn-۳

شده از مفاهیم بناپارتیسم و ناسیونالیسم که در بخش‌های قبلی انکشاف پیدا کرده‌اند، بررسی تجربی بدیلی از تلاش‌های ناسیونالیستی رضا شاه و مصدق ارائه می‌کنم.

دولت-ملت پیش از ملت

انقلاب مشروطه یک دولت پادشاهی مطلقه‌ی عشیره‌ای در حال اضمحلال را نابود کرد، اما نتوانست آن را به یک دولت مدرن متمرکز تبدیل کند. بنابراین از هم‌گسیختگی عشیره‌ای و اشغال به دست خارجی‌ان نشان‌های دوره‌ی انقلابی بودند. این شرایط به انقلاب ۱۹۱۱ چین شباهت داشت که «بستر جنگ‌سالاری» را ایجاد کرد که به نوبه‌ی خود اتحاد ملی و تشکیل دولت متمرکز را به اهداف اصلی هر دوی نیروهای بورژوا و کمونیست تبدیل کرد (اسکوچپول^۴؛ ۱۹۷۹؛ ۷۸-۸۰). بنابراین، کم‌تر از دو دهه پس از پیروزی انقلاب مشروطه، بخش بزرگی از اِلِیت^۵ دموکرات ملی و لیبرال شروع به جانبداری از تلاش فوری طبقات دارا و ممتاز برای ایجاد یک حکومت مرکزی قدرتمند کردند تا بتواند استقلال ایران را دوباره برقرار و نظم و ثبات را بازسازی کنند. پیروزی انقلاب ۱۹۱۷ روسیه بر شدت تکاپو برای جست‌وجوی یک ناجی ملی افزود. تأثیر آنی انقلاب روسیه در ایران به‌صورت تقویت نیروهای چپ، تهدید بسیار بزرگ‌تری [در مقایسه با ازهم‌گسیختگی عشیره‌ای و اشغال خارجی] برای [موقعیت طبقاتی] افراد مالک و صاحب امتیاز به شمار می‌آمد که در معرض خطر پیامدهایش قرار داشتند. در این شرایط، رضا خان سوادکوهی (۱۲۵۶-۱۳۲۲)، افسری در بریگاد قزاق، و همکار روزنامه‌نگار ماجراجویش، سید ضیاءالدین طباطبایی (۱۲۶۶-۱۳۴۷)، کودتایی بدون خونریزی را با کمک بریتانیا در سال ۱۲۹۹ به انجام رساندند. رضا خان به‌زودی سید ضیاء را به حاشیه راند و هر دو سمت نخست‌وزیر و وزیر جنگ را تصاحب کرد. در سال

۴-Skocpol

۵ - Elite. عموماً در ترجمه‌های فارسی از کلمه‌ی نخبه برای ترجمه‌ی اِلِیت استفاده می‌شود، اما در زبان فارسی نخبه دارای بار معنایی بسیار متفاوتی است که می‌توان آن را معادل genius دانست. اما اِلِیت در علوم انسانی الزاماً به معنای کسی که توانایی هوشی فوق‌العاده بالایی دارد، نیست؛ بلکه به گروهی از افراد اطلاق می‌شود که به دلیل داشتن پول، دانش یا مهارت‌های خاصی، قدرت و نفوذ زیادی در میان اعضای جامعه دارند. بنابراین در این متن بطور کلی از خود کلمه‌ی اِلِیت برای ترجمه‌ی فارسی آن استفاده شده‌است. م.

۱۳۰۴ او آخرین شاه قاجار را برکنار و به‌عنوان رضاشاه پهلوی تاج‌گذاری و سلسله‌ی پهلوی را تأسیس کرد که تا سال ۱۳۵۷ ادامه یافت.

سرکوب نیروهای در حال رشد چپ در شمال یکی از اقدامات اولیه‌ی رضا شاه بود و این امر بی‌درنگ امکان یک راه‌حل مبتنی بر سوسیالیسم دولتی [از نوع اتحاد شوروی] برای حل معضل عقب‌ماندگی ایران را منتفی می‌کرد. رضا شاه سپس عشایر را سرکوب کرد، مخالفان لیبرال را خفه کرد، مطبوعات آزاد را سانسور کرد، مجلس را به همکاری واداشت، علما را مطیع خود کرد، «کاپیتولاسیون» خارجی را ملغی کرد، ابزار خشونت را به انحصار خود درآورد و ارتش مبتنی بر سربازی اجباری تشکیل داد، اصلاحات قضایی و آموزشی را انجام داد و زیرساخت اساسی حمل‌ونقل و ارتباطات را ایجاد کرد، و [در نهایت] فارسی را بعنوان تنها زبان دولتی و آموزشی کشور همچون بخشی از یک پروژه‌ی ناسیونالیستی جمعی‌گرای مبتنی بر همگون‌سازی (آسیمیلاسیون) تحمیل کرد.

با وجود این، به‌عنوان مورد کلاسیکی از «ادغام نامتقارن»، همه‌ی این اصلاحات پراهمیت در غیاب هرگونه تغییر بنیادی در ساختار اجتماعی-اقتصادی کهن ایران صورت گرفت. روابط اجتماعی تولید پیشاسرمایه‌دارانه بر کشاورزی احاطه‌ی کامل داشت که پایه‌ی اصلی اقتصاد ایران [در آن دوران] بود. در سال ۱۳۱۹ تنها ۰.۳۱ از جمعیت شاغل در تولید صنعتی مشغول به کار بودند و تا سال ۱۳۳۰ عشایر و دهقانانی که در اجتماعات خودکفا و منفصل زندگی را می‌گذراندند، ۸۰ درصد کل جمعیت را تشکیل می‌دادند. حتی در سال ۱۳۳۵ تنها ۸۱۵ هزار کارگر در بخش تولید صنعتی شاغل بودند که ۴۴ درصد آنها در صنعت نساجی کار می‌کردند و این در حالی بود که تولید در این صنعت یا توسط خانوارها و یا در کارگاه‌هایی با کم‌تر از ۱۰ کارگر بر مبنای برون‌سپاری انجام می‌شد (باریر^۶: ۱۸۸: ۱۹۷۱). نکته‌ی پایانی و مهم این است که رضاشاه وارد یک سازش غیر رسمی با طبقه‌ی زمین‌دار شد که اقتصاد کشاورزی پیشاسرمایه‌دارانه را تقویت می‌کرد.

انقلاب مشروطه که برخاسته از عقب‌ماندگی ایران و علیه آن بود، ملغمه‌ای اجتماعی - تاریخی ایجاد کرد که در رأس سیاسی کوچک و مدرن خود نسبتاً منسجم بود، در حالیکه در قاعده‌ی عظیم اجتماعی پیشامدرن خود به شدت از هم گسیخته بود. رضا شاه پویایی دموکراتیک رأس [انقلاب مشروطه] را سرکوب، تکه‌های پیشامدی را منظم و مطیع یک دولت مرکزی سکولار کرد، و این دولت را با یک دستگاه بوروکراتیک-نظامی زره‌پوش کرد. این وضعیت مصداق کلاسیک «توسعه‌ی مرکب» بود که در آن اشکال و منابع سیاسی و بوروکراتیک مدرن برای تقویت ساختار اجتماعی پیشامدرن بسیج شدند. این امر تناقض میان تأسیس ارگان‌های حاکمیتی یک دولت-ملت در غیاب یک ملت مدرن را شامل می‌شد. بدین ترتیب ناسیونالیسم ایرانی کماکان پدیده‌ای مختص الیت بود.

در نتیجه‌ی اشغال ایران توسط متفقین که رضاشاه را ناچار به کناره‌گیری به نفع پسر جوانش محمدرضا پهلوی (۱۲۹۸-۱۳۵۹) کرد این وضعیت ملی‌گرایی بدون ملت به شکلی موقتی به یک راه حل رادیکال متمایل شد. اشغال ایران توسط متفقین دهه‌ی آشفته‌ای در پی داشت که نقطه اوج آن ظهور جنبش ناسیونالیستی شهری در زمان نخست‌وزیری دکتر محمد مصدق (۱۲۶۱-۱۳۴۵) بود. استراتژی ملی‌کردن صنعت نفت ایران توسط مصدق، همچنان که در زیر استدلال می‌کنم، راهبردی با هدف دستیابی به منابع لازم برای ایجاد تحولی تحت کنترل دولت در اقتصاد پیشاسرمایه‌دارانه‌ی ایران و به‌عنوان مبنایی ضروری برای ساخت یک دولت-ملت مستقل بود، تحولی که هر دوی انقلاب مشروطه و مدرنیزاسیون تدافعی نیمه‌کاره‌ی رضا شاه در مسیر تحقق آن ناکام مانده بودند. علاوه بر این، یک «انقلاب [سریع سرمایه‌دارانه] از بالا» با اتکا به نفت، چشم‌انداز صنعتی شدن غیرسرمایه‌دارانه را خنثی می‌کرد؛ چشم‌اندازی که توسط حزب توده‌ی طرفدار شوری و سایر گروه‌های کوچک چپ‌گرا که روز به روز بر محبوبیت‌شان افزوده می‌شد، نمایندگی می‌شد. اما مصدق در نبرد برای در کنترل گرفتن صنعت نفت از بریتانیا و ارتش از شاه، نتوانست از یاری توده‌های دهقانی که در انتخاب‌های سیاسی تابع زمین‌داران محافظه‌کار خویش بودند بهره بگیرد. بنابراین مصدق انتخابی نداشت جز اینکه به حمایت ناپایدار چپ‌ها و ائتلافی نامنسجم از بازاریان، گروه‌های مذهبی و نیروهای ملی‌گرای افراطی تکیه کند. بریتانیا و ایالات

متحده مصدق را همچون یک چپ رادیکال تصویر می‌کردند که در همدستی با کمونیست‌ها در صدد راندن ایران و منابع حیاتی نفتی‌اش به پشت پرده‌ی آهنین است. بنابراین [بریتانیا و آمریکا] به یاری علمای به حاشیه رانده شده و بازاریان مرتجع، کودتایی نظامی را سازماندهی کردند که مصدق را سرنگون کرد و محمد رضا شاه پهلوی مطیع را دوباره بر سر کار آوردند.

پادشاهی رضاخان و نخست وزیری مصدق دو دوره‌ی کلیدی در تاریخ سیاسی ایران مدرن هستند. دو مفهوم، البته اغلب به صورت ضمنی، مبنای نظری روایت موجود از این دو دوره هستند: بناپارتیسم و ناسیونالیسم (برای اولی آبراهامیان ۱۹۸۲: ۱۲۰؛ بروجردی ۲۰۰۳: ۱۴۷؛ کاتوزیان ۲۰۰۳؛ صمدزاده ۱۹۸۹؛ طبری ۱۹۷۷: ۴۸ و برای دومی بیل و لوئیس^۷ ۱۹۸۸؛ گازپوروفسکی^۸ ۱۹۸۷؛ بلوم^۹ ۲۰۰۴: ۶۴-۷۲؛ کاتوزیان ۱۹۹۰). در سطح تجربی، این مفاهیم توصیفات نسبتاً دقیقی از حاکمیت استبدادی رضا شاه و سیاست‌های ناسیونالیستی مصدق ارائه می‌دهند. اما در سطح محتوایی به کارگیری غیر انتقادی این مفاهیم برای تحلیل این دو دوره سه مشکل اصلی درهم تنیده به همراه دارد.

اولاً، بناپارتیسم شکلی از دولت مدرن است که «نابودی فئودالیسم» (انگلس ۱۹۷۲: ۷) و تعادل شکننده بین بورژوازی و پرولتاریا را مفروض می‌گیرد. این موقعیت‌ها در ایران آن زمان وجود نداشتند. فئودالیسم هنوز بر کشور استیلا داشت و طبقات پرولتاریا و سرمایه‌دار در شکل معناداری وجود نداشتند. علاوه بر این، ماهیت درون‌مدارانه‌ی^{۱۰} مفهوم بناپارتیسم، مانند انقلاب بورژوازی، منجر به تنزل تحلیلی اهمیت علی روابط بین‌الملل در فهم معنای تاریخی و محتوای اجتماعی ظهور و حاکمیت رضا شاه می‌شود.

ثانیاً، تحلیل دوران نخست وزیری مصدق از منظر سیاست‌ورزی مبتنی بر ناسیونالیسم مردمی این واقعیت را نادیده می‌گیرد که در زمان مصدق آگاهی ملی، چه

Bill and Louis-۷
Gasiorowski-۸
Blum-۹

^{۱۰} - اتکا به روابط و پویایی‌های داخلی یک جامعه‌ی خاص در تبیین یک مفهوم معین (نک. به فصل اول کتاب).

رسد به ناسیونالیسم، هنوز پدیده‌ای مختص اِلیت بود او جریانی توده‌ای به شمار نمی‌آمد. مراد از «آگاهی ملی» «بیان کم‌وبیش منفعلانه‌ی یک هویت جمعی واحد در میان گروه‌های اجتماعی» است. و مراد از «ناسیونالیسم» «حضور فعال در بسیج سیاسی یک گروه اجتماعی برای تشکیل یک دولت-ملت مدرن و یا دفاع از دولت-ملت مدرن موجود» است (دیویدسون^{۱۱}: ۲۰۰۰: ۱۵-۱۴، تأکید در اصل می‌باشد). در زمان مصدق اکثریت قریب به اتفاق ایرانیان هنوز هویت خود را با عبارات انضمامی در قالب اجتماعات نسبتاً مستقل قبیله‌ای، روستایی، مذهبی، فرقه‌ای و حتی محلات شهری درک و تعریف می‌کردند. بنابراین به کارگیری غیر انتقادی مفهوم ناسیونالیسم مردمی در تحلیل دوره‌ی مصدق دلایل بلافصل اجتماعی شکست سیاسی جنبش تحت رهبری مصدق، یعنی فقدان یک ملت که در گفتمان ناسیونالیستی مصدق به شکلی متناقض به آن رجوع می‌شد، را کم‌اهمیت جلوه می‌دهد.

در نهایت، به کارگیری جداگانه‌ی مفاهیم بناپارتیسم و ناسیونالیسم پیوند بنیادی تاریخی بین اصلاحات رضا شاه و قیام مصدق را کدر می‌سازد. چرا که بدون پروژه‌ی ناتمام مدرنیزاسیون تدافعی رضا شاه - که عنصر کلیدی آن «ناسیونالیسم رسمی»، یعنی ادغام ایده ملت و دولت سلسله‌ای، بود (رجوع کنید به اندرسون ۲۰۰۶: ۸۶) - جنبش ناسیونالیستی شهری دوره مصدق ممکن نبود. و اگر مصدق می‌توانست آن پروژه را از طریق یک اصلاحات بنیادین ارضی، که روابط شبه‌فئودالی را منهدم و بنیان مادی «ملت» را بنیاد می‌نهاد، تکمیل می‌کرد، کودتای انگلیسی-آمریکایی احتمالاً شکست می‌خورد و حتی شاید به انجام آن مبادرت نمی‌شد. توضیح این استدلال‌ها به بازبینی انتقادی در مفاهیم بناپارتیسم و ناسیونالیسم نیاز دارد.

روابط بین الملل و بناپارتیسم

مفهوم بناپارتیسم از تلاش مارکس (۲۰۰۲) برای پاسخ به چالش نظری که کودتای ۱۸۵۱ لوئی بناپارت و رژیم نظامی متعاقب آن در برابر «نظریه‌ی تکاملی تاریخ» و «نظریه‌ی ابزاری دولت» که او و انگلس در *ایدئولوژی آلمانی* و *مانیفست کمونیست* ترسیم کرده بودند، نشأت می‌گیرد.^(۱) چرا و چگونه سیاست‌مدار گمنامی همچون لوئی

بناپارت قادر شده بود که قدرت سیاسی را تصاحب کند و یک دولت نظامی-پلیسی را برپاسازد که نه تنها بر پرولتاریا، بلکه حتی بر بورژوازی، یعنی طبقه‌ی مسلط در فرانسه‌ی پس از ۱۷۸۹، استیلا پیدا کند؟

پاسخ مارکس سه مؤلفه‌ی اصلی داشت. اولاً مارکس پیشنهاد کرد که لحظه‌های واپس‌گرایانه‌ای در تاریخ وجود دارد که در آن جامعه‌ای که قبلاً یک «انقلاب بورژوایی» موفق را پشت سر گذرانده، می‌تواند «به ماقبل نقطه‌ی آغاز خود سقوط کند» و «پس از گریز از استبداد یک طبقه‌ی خاص، به زیر استبداد یک فرد ... بدون اقتدار درآید». دوم، چنین بازگشت‌هایی به استبداد در یک جامعه پسا فئودالی تنها هنگامی رخ می‌دهد که طبقات اجتماعی اصلی در یک توازن قوای نزدیک باشند و یا از تفرقه‌ی درونی و ناتوانی سیاسی رنج ببرند. بنابراین، رژیم بناپارتی تنها شکل حکومت ممکن در وضعیتی است که «بورژوازی شکست خورده اما طبقه‌ی کارگر هنوز توانایی حاکمیت ملی را ندارد». سوم، دیکتاتوری چنین فردی، فراطبقاتی نیست زیرا «قدرت دولتی در میانه‌ی آسمان معلق نیست». بناپارت نماینده‌ی یک طبقه خاص، در واقع پرشمارترین طبقه در جامعه فرانسه، است و این طبقه همانا «دهقانان خرده مالک» هستند.

با این حال، مارکس فوراً استدلالش را این‌گونه ادامه می‌دهد که در زمان ظهور لوئی بناپارت، منافع دهقانان در «مرگ‌بارترین تضاد با منافع بورژوازی» قرار داشت. این تناقض دهقانان را ناچار می‌کرد که «متحدان و رهبران طبیعی خویش را در میان پرولتاریای شهری که رسالت تاریخی‌شان سرنگونی نظم بورژوایی است» بیابند. بنابراین بورژوازی می‌بایست میان «استبداد یا آنارشی» یکی را انتخاب می‌کرد. آنها به استبداد تن دادند و «به بناپارت رأی دادند» اگرچه او «قدرت سیاسی طبقه‌ی متوسط را هر روز [پیش از پیش] به فنا می‌برد. بنابراین لوئی بناپارت تسلط اجتماعی «سرمایه‌ی بورژوایی» را حفظ کرد گرچه بهای آن انقیاد سیاسی بورژوازی و تطمیع نظام‌مند ارتش، بوروکراسی و لومپن‌پرولتاریا بود. بناپارتنیسم یک نظم بورژوایی نادر است که در آن منافع بورژوازی کماکان غالب است اما بورژوازی حاکم نیست.

تبیین ضمنی مارکس از بناپارتنیسم به‌مثابه یک شکل استثنائی دولت متعاقباً توسط انگلس بیانی صریح یافت. اما به دنبال ظهور بیسمارک در آلمان او ادعا کرد که

بناپارتیسم «آیین واقعی بورژوازی مدرن و شکل نرمال آن» است (نقل شده در میلیباند^{۱۲}: ۱۹۷۳: ۹۰). متعاقب عروج رژیم بیسمارک، آلمان و اروپا شاهد ظهور حکومت‌های بناپارتی بودند. مارکسیست‌های متاخرتر از جمله گرامشی و تروتسکی به همان صورت‌بندی اساسی [مارکس و انگلس] که بر اساس آن رژیم‌های بناپارتی به مثابه حاکمیت «ابرداور» یا «قوی‌ترین و محکم‌ترین بخش استثمارگران»، در جاهایی پدیدار می‌شوند که توازن «فاجعه‌بار»ی از نیروهای طبقاتی وجود دارد، پایبند ماندند (گرامشی ۱۹۹۹: ۲۶۹؛ تروتسکی ۱۹۳۵). لنین (۱۹۱۷) نیز موضعی مشابه اتخاذ می‌کند. علاوه بر این، گرامشی انواع «انقلابی» یا «کیفی» و «ترمیمی» یا «کمی» سزاریسم را تبیین کرد. سزاریسم اصطلاح جایگزین گسترده‌تر گرامشی برای بناپارتیسم است. و از آن‌سو تروتسکی بین بناپارتیسم دوران «ظهور بورژوازی» و دوران «زوال بورژوازی» تفاوت قائل شد (گرامشی ۱۹۹۹: ۲۷۰؛ تروتسکی ۱۹۳۵). با وجود این، ساختار مفهومی درون-محور و طبقه-مدار بناپارتیسم در همه تعاریف مارکسیستی بعدی حفظ شد.

سواى دشواری‌های نظری که ظهور مکرر بناپارتیسم [در کشورهای مختلف] ایجاد می‌کند، مشکل مهم‌تری در صورت‌بندی اولیه‌ی بناپارتیسم بر اساس توازن قدرت طبقات اجتماعی در سطح داخلی [جوامع] وجود دارد. در بیشتر رژیم‌های بناپارتی که پس از حکومت لوئی بنپارت ظهور کردند نه یک «ابرداور» نیرومند به قدرت رسید و نه نهادهای بورژوا-دموکراتیک یا نظام مشروطیت به‌تمامی منحل شدند. اغلب دیکتاتورهای بنپارتی از خلال سازوکارهای لیبرال-دموکراتیک اعمال می‌شدند. رژیم بیسمارکی، که انگلس آن را دولت بنپارتی «مضحک» می‌نامد، یک مورد کلاسیک بود (مورک^{۱۳}: ۱۹۷۱). چالش نظری این وضعیت عجیب و غریب را می‌توان در توصیف مارکس از مشخصات دولت بیسمارکی مشاهده کرد: «دولتی که چیزی نیست به‌جز یک استبداد نظامی، متأثر از آشکال پارلمانی، پوشیده شده با آلیاژی حاوی یک مخلوط فئودالی، مجهز به بوروکراسی و محافظت شده توسط پلیس» (نقل شده در اندرسون: ۱۹۷۴: ۲۷۷).

استدلال من اینست که «رنجش و حیرت» مارکس (اندرسون ۲۷۷:۱۹۷۴) در توضیح این ساختار متناقض ناشی از غیبت روابط بین‌الملل در مفهوم بناپارتنیسم بود. پروس پس از بریتانیا و فرانسه اما پیش از روسیه، ژاپن و ایتالیا به موج اولیه‌ی صنعتی‌سازی ملحق شد. این موقعیت تاریخی میانی تا حدودی انعکاس موقعیت جغرافیایی پروس در میانه‌ی یک محور ناموزونی [توسعه‌ای-تاریخی] در امتداد غرب به شرق بود و تأثیر ساختاری پویایی‌های ژئوپولیتیک بر روی روندهای توسعه اجتماعی-اقتصادی را دوچندان می‌کرد (آنیواس^{۱۴} ۲۰۱۱). تحت فشار دولت‌های سرمایه‌داری پیشرفته‌تر در غرب خود و تهدید امپراطوری پیشاصنعتی اما قدرتمند و در حال توسعه‌ی روسیه در شرق، دینامیسم به جلو برنده وضعیت عقب‌ماندگی در پروس نیرویی دوچندان گرفت. این وضعیت روندهای تاریخی «صنعتی‌سازی سریع و تشکیل دولت ملی را در یک "مرحله" واحد توسعه» ادغام کرد (آنیواس ۹:۲۰۱۱). در این بوته‌ی تاریخی توسعه‌ی مرکب، بقای سیاسی اشرافیت فئودالی یونکرها در پروس به شکل فزاینده‌ای با رشد سریع یک اقتصاد صنعتی به‌مثابه بنیان یک ارتش مدرن که ظرفیت پاسخگویی به چالش‌های ژئوپولیتیک جدید پیش روی دولت پروس را داشت، پیوند خورد. نتیجه‌ی این وضعیت «زدواج آهن و گندم» بعنوان شالوده‌ی سیاسی انقلاب منفعل بیسمارک بود (بلکبرن و الی^{۱۵} ۱۹۸۴). افول طبقه‌ی کشاورز و رشد کمی، سازمانی و رایکالیسم طبقه کارگر صنعتی این سازش طبقاتی را تقویت کرد. دو رویداد بین‌المللی دیگر این ائتلاف متناقض را منسجم‌تر کرد: رکود بزرگ (۱۸۷۳-۱۸۹۶) و رشد سریع واردات غلات از خارج به‌دلیل پیشرفت فناوری حمل‌ونقل. بدین ترتیب روابط بین‌المللی، پروس (بعدها آلمان) را بر زوندروگ^{۱۶} یا همان «مسیر ویژه» به سوی مدرنیته تثبیت کرد که در فاشیسم به اوج خود رسید. بنابراین بناپارتنیسم بیسمارکی که مارکس را متحیر کرده بود قابل تقلیل به توازن نیروهای طبقاتی داخلی آلمان نبود. شکل و کارکرد این توازن قوا و بیان سیاسی آن توسط روابط بین‌المللی

فراتعین یافته بود. پری اندرسون (۱۹۷۴:۲۳۶)، تأکید در اصل) این وضعیت را همچون «مورد کلاسیک یک توسعه‌ی ناموزون و مرکب در اروپا» توصیف کرده است.

همین منطق در توسعه روسیه‌ی تزاری و ژاپن دوران میجی نیز جاری بود. در این کشورها هم ضرورت‌های ژئوپولیتیکی نقشی برساننده در پروژه‌های صنعتی‌سازی ایفا کردند؛ پروژه‌هایی که به ظهور ترکیب‌های بسیار متناقضی از اشکال عقب‌مانده‌ی سیاسی-دولتی و اقتصادهای سرمایه‌داری پیشرفته منتهی شدند (تروتسکی ۱۹۸۵: فصل اول؛ آلینسون و آنیواس^{۱۷} ۲۰۱۰). درگیری زود هنگام تر پروس، روسیه و ژاپن در ژئوپلیتیک و صنعتی‌سازی سرمایه‌دارانه امکان پر کردن فاصله‌ی صنعتی میان این کشورها و کشورهای پیشگام صنعتی‌سازی در اروپای غربی را افزایش داد. در عین حال، این واقعیت که مدرنیزاسون تدافعی آنها متاخرتر از مدرنیزاسیون انگلستان و فرانسه بود به آنها این امکان را می‌داد که به اشکال و گفتمان‌های دولت-ملت و ناسیونالیسم، که در این کشورها فی‌الحال به سطحی پیشرفته از توسعه‌یافتگی رسیده بودند، دسترسی داشته باشند. بنابراین، استفاده‌ی آنها از «امتیاز عقب‌ماندگی» تحت «تازیان‌ی ضرورت بیرونی» - دو مکانیسم اصلی توسعه ناموزون و مرکب - توانست پروژه‌های تشکیل دولت ملی و مدرنیزاسیون اقتصادی را به صورت موفقیت‌آمیزی با هم ترکیب کند. تا آن جایی که این پروژه‌ها روابط کشاورزی پیشامدرن را دگرگون کردند، عنصر ملت-سازی این پروژه‌ها نیز موفق بود اساساً به این دلیل که به قول میروسلاو هورچ^{۱۸} قومیت یا ناسیونالیسم «یک جایگزین برای عوامل یکپارچگی در جامعه‌ای در حال تلاشی است» (نقل شده در هابزبام ۱۹۹۹:۱۷۳). این به این معنا بود که سیاست ناسیونالیستی پدیده‌ی اقلیت و یا مختص ایلت باقی نماند. اکثریت جمعیت آن را پذیرفتند و یا لاقلاً در برابر آن مقاومت نکردند.

اما در کشورهایی نظیر امپراتوری عثمانی، ایران و چین که صنعتی‌سازی دیرتر آغاز شد و دولت‌های سلطنت مطلقه‌ی پیشاسرمایه‌داری‌شان بطور قابل ملاحظه‌ای توسط کشورهای امپریالیستی تضعیف شده بودند، تشکیل دولت ملی در آنها نتیجه و یا موازی پروژه‌ی صنعتی‌سازی نبود بلکه به پیش‌نیاز آن تبدیل شد. به عبارت دیگر،

در فرایندی اساساً مشابه مورد به اصطلاح «انقلاب بورژوازی» [که در فصل پیشین توضیح داده شد]، ژئوپلیتیک و توسعه‌ی تکنولوژیک سریع در اروپا الگوی تحول سرمایه‌دارانه و تشکیل دولت ملی را به گونه‌ای تغییر داد که تشکیل یک دولت ملی و متمرکز بر فرآیند صنعتی‌سازی تقدم تاریخی یافت. بنابراین برخلاف بناپارتیسم اولیه‌ی پروس-آلمان، روسیه و یا حتی فرانسه در بناپارتیسم متأخر ایران دوره‌ی رضا شاه، و تاحدی در ترکیه‌ی آتاتورک، دولت‌های بوروکراتیک ناسیونالیستی با اقتصادهای اساساً عقب‌مانده [غیر صنعتی] و طبقات اجتماعی اساساً پیشاسرمایه‌دار جوش خوردند که آمادگی و ظرفیت پذیرش یا همراهی با سیاست ناسیونالیستی را نداشتند. این شرایط بسیار شبیه به آنچه بود که در روسیه پیش‌آمده بود؛ شرایطی که در آن تحت فشار ژئوپلیتیکی غرب، «دولت استبدادی [تزاریسم]، روش‌های حکومت‌داری و اداره‌ی [دولت‌های پیشرفته غربی]» را بسیار پیش از آنکه شرایط اقتصادی روسیه امکان ظهور یک بورژوازی سرمایه‌دار را بدهد رونوشت‌برداری کرد (تروتسکی ۱۹۶۹: ۱۸۳).

بنابراین هدف فوری تشکیل تحمیلی یک دولت بوروکراتیک از سوی رضا شاه نه دگرگونی رادیکال منابع [و بافت اجتماعی] پیشاسرمایه‌دارانه‌ی کشور، بلکه بسیج محافظه‌کارانه‌ی این منابع برای حفظ استقلال ژئوپلیتیک و تمامیت ارضی ایران و نیز مسدود کردن مسیر رادیکال صنعتی‌سازی سوسیالیستی از خلال سلب مالکیت از طبقات فرادست بود. بنابراین، ناسیونالیسم رسمی تعبیه شده در پروژه‌ی مدرنیزاسیون تدافعی رضا شاه، تنها ناسیونالیسم‌الیت را در میان اقشار شهری ترویج کرد و از تشکیل یک ملت در کوتاه‌مدت عاجز ماند.

خلاصه آن‌که فشار ژئوپلیتیک سرمایه‌داری برخاسته در انگلستان به ادغام اجباری روندهای تشکیل دولت ملی و صنعتی‌سازی در یک فرایند واحد در کشورهای عقب‌مانده نظیر آلمان، روسیه و ژاپن منجر شد. این ادغام و انرژی توسعه‌ای رها شده توسط آن، تکرار همان روند در سایر کشورها را غیرممکن کرد. این امر به تقسیم روند ملغمه‌ای اصلی به دو فرایند متمایز اما مرتبط و با توالی معین در تقریباً تمامی کشورهای دیر توسعه یافته انجامید. این دو فرایند عبارت بودند از تشکیل دولت-ملت و به دنبال آن صنعتی‌سازی. در نتیجه ظهور دولت‌های به لحاظ کارکردی بناپارتیست به‌ویژگی

مشترک این کشورهای عقب‌مانده بدل شد، کشورهایی که در آنها مرجع تجربی مفهوم کلاسیک بناپارتیسم در تبیین اصلیش غایب بود. اما ادغام روندهای تشکلی دولت-ملت و صنعتی‌سازی سرمایه‌دارانه در کشورهای پیشگام روند دیرتوسعه-یافتگی آلمان، روسیه، ژاپن^{۱۹} خود ناشی از انحنای تاریخی تجربه تاریخی انگلستان بعنوان پیشگام هردو پدیده سرمایه‌داری و ناسیونالیسم بود. با این وجود انگلستان حضور پررنگی در نظریه‌های مدرنیستی ناسیونالیسم ندارد. نگاهی کوتاه به این وضعیت تعجب‌آور می‌تواند کمبود بین‌المللی نظریه‌های ناسیونالیسم موجود را روشن کند و بنابراین یک بنیان نظری مناسبتر برای توضیح شکست مصدق فراهم سازد.

تصور مجدد «جتماعات تصویری»^{۱۹}

تام نان، متفکر مارکسیست اسکاتلندی مشهور، استدلال می‌کند که «نظریه‌ی ناسیونالیسم عرصه‌ی شکست بزرگ مارکسیسم است» (نان ۳: ۱۹۷۵). حق با نان است. مارکس و انگلس هیچ نظریه‌ی صریحی در مورد ناسیونالیسم یا ملت ارائه نکردند. آنها این دو پدیده را مفروض می‌انگاشتند و با آنها همچون پرسش‌های اساساً سیاسی که نیازی به بررسی نظری جداگانه‌ای نداشتند برخورد می‌کردند (مارکس و انگلس ۱۹۸۵: ۱۰۲؛ مانک^{۲۰} ۱۹۸۶؛ یونگ^{۲۱} ۲۰۱۱: ۱۰۶-۹). مارکسیست‌های بعدی نظر تبیین ابتدایی و شبه-ازلی‌گرای مارکس و انگلس از ملت را در دو جهت مدرنیستی بسط دادند. برای مارکسیست اتریشی، اتو باور،^{۲۲} «ملت کلیت انسانی است که از خلال پیوستگی‌شان به‌مثابه اجتماع هم‌سرنوشتان به اجتماع دارای شخصیتی تکین تبدیل شده‌اند» (نقل شده در داویدسون ۲۰۰۷: ۲). در مقابل، کائوتسکی، لنین و پس از او استالین، تعاریفی اساساً ابژکتیو ارائه دادند. در تعریف مشهور استالین (۱۹۹۴) ملت «یک اجتماع تاریخی و پایدار است که براساس زبان، قلمرو، زندگی اقتصادی و

۱۹ - imagined communities: این اثر بندیکت اندرسون تحت عنوان جماعت‌های تصویری توسط محمد محمدی به فارسی ترجمه شده است. انتشارات رخداد نو، چاپ اول ۱۳۹۳. در اینجا من از عنوان اجتماعات تصویری برای این عنوان استفاده کردم که به نظر می‌رسد بار معنایی بهتری دارد و ثقیلی کمتری نسبت به جماعت‌های تصویری دارد. م

Munck-۲۰

Young-۲۱

Otto Bauer-۲۲

خصوصیات روان‌شناختی مشترک، که در یک فرهنگ مشترک تجلی یافته، تشکیل شده است.»^(۲)

نظریه‌پردازی‌های متأخرتر مدرنیستی از ناسیونالیسم توسط مارکسیست‌ها و غیرمارکسیست‌ها تعریف عینی از ملت را حول سویه‌های کارکرد ایدئولوژیک (هابسبام ۱۹۹۹) و کارکردهای مرتبط به صنعتی‌سازی (گلنر^{۲۳} ۲۰۰۶) تدقیق کرده‌اند. تا آن‌جایی که هر دو شاخه‌ی این تعاریف روی الزامات بازتولید سرمایه‌داری تأکید می‌کنند، این دو رویکرد مدرنیستی همپوشانی استراتژیک دارند. اما هر دو رویکرد دارای نواقصی هستند. تعریف ناسیونالیسم به‌مثابه ایدئولوژی ابداع‌شده توسط طبقات حاکم سرمایه‌دار، پیشاپیش امکان توضیح آن فرایندهای اجتماعی مبنایی برای جسمیت یافتن انگاره‌ی ملت و ملیت را سد می‌کند (گوسوامی^{۲۴} ۲۰۰۲: ۷۷۳). و تقلیل ناسیونالیسم و ملت‌ها به پیش‌نیازهای روند مدرنیزاسیون، این پرسش را مطرح می‌کند که چرا الیت‌های حاکم آشکارا غیر سرمایه‌دار در کشورهایی نظیر پروس، روسیه، ژاپن و ایران، آگاهانه به ارتقای یک شیوه‌ی سازماندهی اجتماعی-اقتصادی، یعنی سرمایه‌داری، همت گماشتند که در تضاد آشکار با منافع مادی و پایه‌های اجتماعی آنها بود؟ به نظر می‌رسد که دلیل اینکه این پرسش، که دغدغه‌ی اصلی من در اینجا است، برای طرفداران رویکرد عینیت‌گرا-مدرنیستی به ناسیونالیسم اصولاً موضوعیت ندارد این است که آنها روندهای «ظهور» و «گسترش» ملت‌ها و ناسیونالیسم‌ها را با هم درمی‌آمیزند. [این مسئله] مشابه درآمیختن روندهای ظهور و گسترش سرمایه‌داری در رابطه با نظریه‌پردازی درباره‌ی انقلاب بورژوازی است [که در فصل پیشین به آن پرداخته شد]. نگاهی کوتاه به کتاب مشهور بندیکت اندرسون، *اجتماعات تصویری*، این مسئله را روشن‌تر می‌سازد.

استدلال اساسی اندرسون این است که امکان تصور کردن ملت «از لحاظ تاریخی هنگامی و جایی به وجود آمد که سه مفهوم بنیادی فرهنگی، که همگی دارای پیشینه‌ای کهن بودند، استیلای خود را بر ذهن بشر از دست دادند» (اندرسون ۲۰۰۶: ۳۶). این

مفاهیم باور به سه چیز بودند: پیوند بین یک زبان چاپی مشخص و حقیقت هستی‌شناسانه، سازماندهی جوامع توسط مراکز عالی که حاکمیت‌شان مبتنی بر «تقدیری الهی» بود، و یک مفهوم زمانمندی که کیهان‌شناسی و تاریخ را در هم می‌آمیخت (اندرسون ۲۰۰۶: ۳۶). به گفته‌ی اندرسون بنیان این اعتقادات تحت تأثیر توسعه‌ی اجتماعی-اقتصادی، کشفیات علمی و پیشرفت تکنولوژی ارتباطات به لرزه در آمده بود. اما تیر خلاص به آنها را «سرمایه‌داری چاپ»^{۲۵} شلیک کرد. سرمایه‌داری چاپ یک «بستر یکپارچه‌ی ارتباط ذیل زبان‌های لاتین و بالاتر از زبان‌های بومی» را ایجاد کرد و «پایداری نوینی به زبان داد که در درازمدت به ساخت تصویری خاص از روزگار باستان کمک کرد که در کانون ایده‌ی ملت قرار دارد». بنابراین، برای اندرسون ناسیونالیسم یک شکل خاص مدرن و بسیار نیرومند از هویت جمعی است که مبتنی است بر بازتعریف بنیان انسجام‌دهنده‌ی اجتماعات پیشامدرن که درگیر یک بحران عمومی درباره‌ی ماهیت زمان و خودآگاهی شده بودند؛ بحرانی که سرمایه‌داری چاپ آن را به اوج انفجاری خود رساند.

بنابراین اندرسون اساساً به دنبال غلبه بر دوگانه‌ی عینی-ذهنی است که در آن زمان بر حوزه‌ی مطالعات ناسیونالیسم و شکل ملت استیلا داشت. اما پیوند دادن «مدرنیسم مارکسیستی و پسامدرنیسم پیش از یاب شدن/این اصطلاح [پسامدرنیسم]» (اندرسون ۲۰۰۶: ۲۷۷) از سوی آندرسون به تبیین نظریه‌ای از ناسیونالیسم منجر شد که در نهایت بعد ذهنی ناسیونالیسم را [بر بعد عینی آن] ارجحیت می‌دهد. این گرایش ذهنیت‌گرا مشخصاً در استدلال‌های اندرسون در رابطه با «مدولار بودن»^{۲۶} [یعنی تکثیرپذیری از خلال کپی شدن] ناسیونالیسم قابل مشاهده است. بر اساس این ایده، «مدولار» بودن ناسیونالیسم همچون «یک فرایند جهان‌شمول تقلید تبیین می‌شود، یعنی همانا مدولار بودن ناسیونالیسم دلالت دارد بر یک فرایند خود-تکرار،

۲۵-print-capitalism

۲۶-modularity: به طور کلی، مدولار بودن به درجه‌ای گفته می‌شود که اجزای یک سیستم ممکن است اغلب با استفاده از انعطاف‌پذیری و تنوع در استفاده از هم جدا شده و دوباره ترکیب شوند. مفهوم مدولار بودن در درجه‌ی اول برای کاهش پیچیدگی با شکستن یک سیستم به درجات مختلفی از وابستگی متقابل و استقلال و «پنهان کردن پیچیدگی هر بخش در پشت یک انتزاع و رابط» استفاده می‌شود. با این حال، مفهوم مدولار بودن را می‌توان به چندین رشته تعمیم داد که هر کدام تفاوت‌های ظریف خاص خود را دارند. م

خود این‌همان^{۲۷} از خلال زمان و در عرض مکان، و نه یک بعدِ منظمِ تاریخیاً تعیین یافته از شکل ملی مدرن (گوسوامی ۲۰۰۲: ۷۷۲). با این حال، موتیف (نقش) ذهنیت‌گرایانه-خطی که بر ساخته شدن و پیاده کردن مفهوم «مدولاریتی» از سوی آندرسون را متأثر ساخته، نشان از یک مشکل نظری عمیق‌تر در کتاب *اجتماعات تصویری* آندرسون دارد. این مشکل نظری غیبت یک پویایی بنیادی، به جز مفهوم «سرمایه‌داری چاپ»، است که بتواند به مطالعات تجربی آندرسون از انواع ناسیونالیسم انسجام و چارچوب بدهد (داویدسون ۲۰۰۷). در واقع، آندرسون در ابتدای کتاب *اجتماعات تصویری* به ماهیت منقطع و شبه وِبری رویکردش اذعان می‌کند. چنان‌که در این گفته‌ی وی مشهود است که «ملیت» و «ملت بودن» مصنوعاتی فرهنگی هستند که مولود «تقطیر خودبه‌خودی» نتایج یک «تقاطع» پیچیده‌ی نیروهای تاریخی منفک از هم» هستند، (آندرسون ۲۰۰۶: ۴، تأکید اضافه شده‌است). بنابراین گرچه سرمایه‌داری چاپ به‌وضوح مفهومی فرع بر نظریه‌ی مارکسیستی سرمایه‌داری و منتج از آن است، در روایت آندرسون واجد جایگاهی چنان کانونی است که به لحاظ نظری اهمیت نظام‌مند و پیشینی عروج و گسترش سرمایه‌داری در ظهور و گسترش ناسیونالیسم و دولت-ملت را به محاق می‌راند (نگاه کنید به هاروتونیان^{۲۸} ۱۹۹۹: ۱۴۰). انصافاً آنجا که آندرسون می‌گوید تصور ملت توسط «فعل و انفعالات نیمه‌اتفاقی و انفجاری، مابین یک سیستم تولیدی و روابط تولیدی (سرمایه‌داری)، یک تکنولوژی ارتباطات (چاپ)، و میرا بودن تنوع زبانی بشر» بر ساخته شده است (آندرسون ۲۰۰۶: ۴۲) به تبیین یک توضیح علی متوازن‌تر نزدیک می‌شود. اما این اظهار نظر تنها استدلال از این دست در کتاب *اجتماعات تصویری* است. نقش غیرنظام‌مند سرمایه‌داری در روایت آندرسون ممکن است تلاشی برای اجتناب از تقلیل‌گرایی اقتصادی رویکرد مارکسیستی به ناسیونالیسم باشد. اما در غیاب یک نظریه‌ی اجتماعی عام‌تر که آندرسون بتواند نظریه‌ی ناسیونالیسم خود را در بسترش تعبیه کند، ابزار توضیحی سرمایه‌داری چاپ سبب ایجاد مشکلات جدیدی نظیر این ادعای مؤکد می‌شود که کشورهای آمریکای لاتین پیشگامان ناسیونالیسم بودند. با

۲۷-self-identical

۲۸-Harootunian

توجه به این که انگلستان زادگاه سرمایه‌داری است، این ادعا با منطق کلی استدلال‌های آندرسون مبتنی بر [نقش سازنده‌ی] سرمایه‌داری چاپ در تعارض قرار می‌گیرد. به نظر می‌رسد که دلیل این استدلال غریب آندرسون به ویژگی غیر مدولار^{۲۹} و تکرارناپذیر شکل خاص دولت-ملت انگلیسی مرتبط باشد، شکلی که در آن ویژگی‌های اشرافی، بورژوازی و سلطنتی در هم آمیخته شدند. اما چرا و چگونه این آمیزش رخ داد؟ پاسخ کاملاً به شکل و ویژگی‌های انقلاب بورژوازی انگلستان پیوند خورده است. تام نان با قاطعیت استدلال می‌کند که پرسش «ناسیونالیسم‌ها ... تنها یک پرسش ساده در مورد «هویت» نیست [هویت شرط ضروری شکل‌گیری ناسیونالیسم‌هاست اما شرط کافی نیست]. شرط کافی، کاتالیزور... اسطوره‌ی بسیج‌گر ناسیونالیسم، ایده‌ی «مردم» است» (نان ۱۹۷۷: ۲۹۵). [ایده «مردم» یعنی] «ورود قدرتمندانه‌ی توده‌ها به درون تاریخ» و این امر که آنها می‌توانند این ورود را تکرار کنند، در قلب ناسیونالیسم جای دارد (نان ۱۹۷۷: ۲۹۵). این استدلال بسیار به روایت گرینفلد^{۳۰} در مورد ظهور ملت در انگلستان شباهت دارد که در آن مرجع اجتماعی مفهوم از پیش موجود «ملت» برای اولین بار به «مردم دارای حق حاکمیت» مبدل شد (گرینفلد ۱۹۹۲: ۶-۹). علاوه بر این، همانطور که در ادله آندرسون مشاهده کردیم، یکی از شرایط امکان تصور ملت پایان اعتقاد به مشیت الهی است که ضرورتاً به معنای پایان انزوآگزینی حاکمان از مردم به صورت [تصدی] «مراکز عالی» است. برای اولین بار انقلاب بورژوازی در انگلستان دقیقاً در نتیجه‌ی یک چنین ورود قدرتمندانه‌ی مردم به تاریخ پدید آمد و به موفقیت نایل شد. اما در عین حال همین انقلاب بورژوازی به شکل منحصر به فردی در «سرکوب و حذف نتایج جانبی اسطوره‌ای» این «غسل تعمید سیاسی توده‌ها» موفق عمل کرد (نان ۱۹۷۷: ۲۴۶ و ۴۱).

این خط سیر متناقض انقلاب به این معنا است که

توتم انگلستان در تقابل با پوپولیسم قرار گرفت. این بدین معناست که خرد بی‌پایان نهادهای سیاسی و متولیان آنها جایگزین

خودکنشی مردم (*Volk*) شد؛ و این ایده که در نهایت آمال و آرزوهای مردم در مراکز عالی مورد توجه قرار خواهند گرفت، جایگزین این باور شد که مردم در آخرین تمهیدات قادر به انجام هر کاری هستند (نان ۱۹۷۷: ۲۹۵).

این وارون سازی در یک نظم بورژوازی تجسم پیدا کرد و باز تولید شد که هم مردمی بود و هم اشرافی. این ملغمه‌ی متناقض نتیجه‌ی یک سازش طبقاتی بین بورژوازی و اریستوکراسی بود که از طریق هژمونی فرهنگی و فکری درون جامعه‌ی مدنی توانست بر دولت مستولی شود. این وضعیت در تقابل با مورد متعاقب پروس-آلمان قرار داشت که در آن قدرت هژمونیک یک سازش طبقاتی مشابه [مورد انگلستان] بر جامعه‌ی مدنی اعمال شد. به عبارت دیگر، برخلاف انقلاب فرانسه، نمونه‌ی گویا سرنمون^{۳۱} انقلاب بورژوازی، انقلاب بورژوازی انگلستان منجر به «اعلامیه‌ی حقوق بشر و حقوق شهروندی» [که انقلاب فرانسه صادر کرد]، قانون ناپلئونی، خدمت اجباری همگانی و تبدیل مردم به شهروند-سرباز و یا یک دولت جمهوری نشد (رجوع کنید به شیلیام^{۳۳} ۲۰۰۹). بنابراین، جای شگفتی نیست که سرمایه‌داری انگلیسی هرگز یک «لحظه‌ی بناپارتی» را تجربه نکرده است.

دلیل این تجربه‌ی خاص مدرنیته در انگلستان تا حد زیادی به مصادف شدن پویایی‌های سرمایه‌دارانه و امپریالیستی مرتبط است. انگلستان که دیرتر از پرتغال، اسپانیا و حتی فرانسه، وارد گسترش استعماری شد، به لطف «منطق تقدم^{۳۳}» اش [در توسعه سرمایه‌داری] به سرعت توانست با اتکا بر تجربه‌ی تحول سرمایه‌دارانه، مزایای اقتصادی و نظامی سرمایه‌داری را کسب و بر همه‌ی رقیبانش پیروز شود (نان ۱۹۷۷: ۱۴). اما این امتیاز ناشی از تقدم خیلی زود به مانعی جهت تکمیل پروژه‌ی صنعتی سازی سرمایه‌دارانه‌ی انگلستان تبدیل شد. غارت مستعمره‌ها [توسط انگلستان]، ضرورت تکمیل انقلاب بورژوازی در سویه‌های اقتصادی و سیاسی را به طور مداوم به

31- Ideal type

تعویق می‌انداخت. بنابراین ناسیونالیسم انگلیسی در جامعه‌ای ظهور کرد که «عملاً تا قرن بیستم با هیچ مشکل توسعه‌ای روبرو نشد» (نان ۱۹۷۷: ۱۴، تأکید در اصل است). بحران‌های داخلی انباشت [سرمایه] و رقابتی بودن، در مستعمرات حل‌وفصل می‌شدند. این مکانیسم حتی پس از پایان دوران استعمار رسمی، به دلیل توانایی بریتانیا در ساخت یک شبکه‌ی مالی جهانی و قرار گرفتن در مرکز آن، همچنان به کار خود ادامه داد. قلب مالی و بانکی لندن موسوم به «سیتی»^{۳۴} نشان تاریخی این ابزار جدید انباشت سرمایه بود. بنابراین سرمایه‌داری انگلیسی مظلوف یک هژمونی اشرافی بود که توانست «توسعه‌ی پرتکاپوی صنعتی‌گرایی و گرایش عمومی ارزش‌ها و منافع جامعه» را با قدرت مهار کند (نان ۱۹۷۷: ۳۲). این هژمونی اشرافی هرگز از بین نرفت و یا به تعلیق درنیامد بلکه توسط یک قشر روشنفکر به طرز غریبی محافظه‌کار و حامی نظام، میانجیگری، بازتولید و برحسب اوضاع اصلاح شد. طبقه‌ی کارگر، محصوردر یک سیاست رفرمیستی و معطوف به منافع خاص تشکل‌های صنفی‌اش، این هژمونی را به چالش نکشید (نان ۱۹۷۷: فصل اول).

با این حال و علی‌رغم تمام محدودیت‌هایش، توسعه‌ی سرمایه‌داری بریتانیا این کشور را آنقدر قدرتمند کرده بود که بتواند انواع کیفیت‌های متفاوت از قدرت بین‌المللی و ژئوپولیتیک را بر جوامع غیر سرمایه‌داری اعمال کند و این جوامع هم در پاسخ به اجرای پروژه‌های ناسیونالیستی مدرنیزاسون و صنعتی‌سازی اقدام کردند. اما این جوامع، نتوانستند تجربه‌ی تدریجی انگلستان [در توسعه‌ی سرمایه‌داری] را تکرار کنند، تجربه‌ایی که از امتیاز [تاریخی] ترکیب غارت استعماری و توسعه‌ی سرمایه‌دارانه برخوردار بود و منجر به خلق پدیده‌ای شد که در محتوا یک «ملت-دولت» [یا ملت دولتی] بود که ریشه در «منطق تقدم» انگلستان [در تجربه سرمایه‌داری] داشت و به همین دلیل هم تکرار آن را غیر ممکن می‌ساخت. در عوض جوامع اروپایی که اکنون در مقایسه با بریتانیای سرمایه‌دار به مقام «عقب‌ماندگی» در غلتیده بودند به ایجاد دولت-ملت‌هایی پرداختند که مبتنی بر یک «دکترین واقعاً مدرن دولت انتزاعی یا دولت "ناشخصی" بود» دولت-ملتی که دقیقاً به سبب ماهیت انتزاعیش متعاقباً تقلید

پذیر بود» (نان ۱۹۷۷: فصل اول). انقلاب فرانسه با ایده و پراتیک برنامه‌مندش از جمهوری و ملت تجسم این فرایند بود. این‌گونه بود که مارکس به شکل متناقضی انقلاب فرانسه را به‌عنوان «دوره‌ی کلاسیک خرد سیاسی، ... تکمیل ایدئالیسم دولت و نظام‌های مدرنِ مشروطه‌ی مبتنی بر قانون» تلقی کرد (نان ۱۹۷۷: ۱۸).

با این حال، آنچه که نان تحت عنوان یک «دکترین واقعاً مدرن از دولت انتزاعی یا دولت "ناشخصی" توصیف می‌کند، اغلب مبتنی بر حق حاکمیت مردم در سطح نظری بود و نه به‌مثابه امر واقع. به عبارت دیگر، حق حاکمیت مردم نه دلالت بر حق حاکمیت «فردی» اعضای جامعه، بلکه حق حاکمیت جمعی و «اراده‌ی عمومی» آنها داشت که نیازمند به تفسیرِ اِلیت [نخبگان] بود. گرایش ناسیونالیسم‌های متأخر به جمعی‌گرایی و استبداد به دلیل این واقعیت بود که این ناسیونالیسم‌ها نه‌تنها متأخر بر ناسیونالیسم و ملت‌سازی انگلستان بودند بلکه از آن منتج هم می‌شدند. این وضعیت تأخر و منتج بودن امکان این‌همانی آنها با تجربه‌ی انگلستان از طریق تکرار را منتفی می‌کرد. زیرا ناسیونالیسم و ملت انگلیسی در نهایت ریشه در «فرد انتزاعی» داشت که مولودِ فرآیند «به اصطلاح انباشت اولیه»^{۳۵} بود. این همان چیزی است که لیا گرینفلد تحت عنوان اشکال «فردگرا-آزادی خواه»^{۳۶} ناسیونالیسم توصیف می‌کند (گرینفلد ۱۹۹۲: ۱۱)، اگرچه گرینفلد آن را نه مستقیماً به سرمایه‌داری بلکه به یکی از آثار سرمایه‌داری یعنی «آنومی (بی‌هنجاری)»^{۳۷} نسبت می‌دهد. گرینفلد آنومی را به‌عنوان اضطراب ناشی از وضعیت-ناسازگاری در میان اِلیت توصیف می‌کند (گرینفلد ۱۹۹۶: ۱۳، ۱۹۹۲: ۱۵).

در تمایز با [ناسیونالیسم انگلستان]، ناسیونالیسم‌های متأخرتر به‌صورت مستقیم یا با واسطه در واکنش [تدافعی] به فشار بیرونی ناسیونالیستی-سرمایه‌دارانه‌ی انگلستان در جوامع غیر سرمایه‌دارانه ظهور کردند. بنابراین، ناسیونالیسم‌های متأخر (دست‌کم در ابتدا) حق حاکمیت مردم را تنها در سطح نظری در اصول مشروطیت یا قانون اساسی خود لحاظ کردند. از این منظر همه‌ی آنها درگیر یک «انسان‌شناسی مضاعف» بودند.

35- The so-called primitive accumulation

این «انسان‌شناسی مضاعف» تبیینی دوگانه از «سرشت بشر» ارائه می‌دهد که در آن اقتدار سیاسی به نام توده‌ها مشروعیت می‌یابد اما در دست یک الیت پیش‌آهنگ قرار دارد (ری^{۳۸} ۲۰۹:۱۹۹۹، تأکید در اصل). بنابراین ناسیونالیسم‌های متأخر اغلب بایستی بر ایده‌ی منحصر به فرد بودن مردمانشان استوار می‌شدند که به نوبه‌ی خود به خاص بودگی اتنیکی آنها متکی بود. این امر اهمیت بنیادی تأکید بر پدیدارشناسی تاریخی جمعی و تبارشناسی «ملت» را در ناسیونالیسم‌های متأخر توضیح می‌دهد. بنابراین شکل «اقتدارگرا-جمعی‌گرا»ی ناسیونالیسم ماهیتی اساساً تعاملی و اغلب فعالانه^{۳۹} دارد که ریشه‌ها و دینامیسم آن به اندازه کافی توسط ایده‌ی اندرسون مبنی بر «مدولار» بودن ملت قابل ترسیم نیست حتی اگر ما ادعای اندرسون در مورد پیشگام بودن ناسیونالیسم کریول^{۴۰} در آمریکای لاتین را بپذیریم (گرینفلد ۱۱:۱۹۹۲). به همان درجه که اشکال جمعی-اتنیکی ناسیونالیسم ناشی از «حسادت بین‌الجوامع»^{۴۱} هستند و در غیاب منابع فرهنگی بومی متناسب با آن ساخته شده‌اند، بیگانه‌هراس نیز هستند. ما باید در نظر داشته باشیم که حسادت بین‌الجوامع «به حالت روانی ناشی از سرکوب احساس حسادت و نفرت (حسادت وجودی) و غیرممکن بودن ارضای این احساسات اشاره دارد (گرینفلد ۱۵:۱۹۹۲). بنابراین به سادگی می‌توان مشاهده کرد که حسادت بین‌الجوامعی جنبه‌ای از همان پدیده‌ای است که تروتسکی تحت عنوان «عقب‌ماندگی» تشریح می‌کند. ناسیونالیسم روسی مثالی مهم در این زمینه است (گرینفلد ۱۹۹۲: ۱۶).

باید روی این نکته بار دیگر تأکید کرد که پدیده‌ی بلافصلی که این دولت‌های ملی جمعی‌گرا-اتنیکی در تقابل با آن تبیین شدند الزاماً عقب‌ماندگی، حسادت بین‌الجوامع یا حتی آنومی نبود بلکه چالش‌ها و تهدیدهای ژئوپولیتیکی بود که این وضعیت‌ها به همراه داشتند. چرا که برخلاف وعده‌ی عصر روشنگری، مدرنیته در حقیقت گسترش

Ray-۳۸

- Proactive^{۳۹}

۴۰ - Creole nationalism. اشاره به ناسیونالیسم شکل‌گرفته در مستعمره‌نشین‌های پیشین اروپایی از سوی ساکنانی با نژاد اروپایی و سیاه‌پوست و بومی، که به ویژه در دریای کارائیب و آمریکای لاتین مشاهده می‌شود.

سیمون بولیوار نماد مهم ناسیونالیسم کریول به شمار می‌رود م

ressentiment-۴۱

استبداد «شهر» انگلیسی روی «کشور» اروپایی و متعاقباً استبداد سرمایه‌داری اروپا بر بقیه‌ی جهان را در بر داشت. پس جای شگفتی نیست که «نوعی امپریالیسم از آغاز در درون "توسعه" جای دارد». بنابراین دولت‌های غیر سرمایه‌داری عقب‌مانده در تلاش برای «رسیدن» [به کشورهای سرمایه‌داری پیشرفته] «ناگزیر به بسیج [تمامی امکانات‌شان] علیه ترقی [سیاسی] شدند» (نان ۱۹۹۳: ۱۹۶). هرچه یک کشور «پیرامونی» دیرتر در معرض فشارهای سرمایه‌داری قرار می‌گرفت، دولتی بوروکراتیک که بتواند منابع و امکانات پیش‌سرمایه‌داری، یعنی همانا «مردم»، را برای دفاع بسیج کند، اجتناب‌ناپذیرتر می‌شد. بنابراین، همان‌گونه که نان به‌درستی استدلال می‌کند، «ساخت موج شکن‌ها»^{۴۲} در برابر فشارهای مدرن «مقیاس، استحکام، سیمان فرهنگی و زره سیاسی خاصی می‌طلبید که در بیشتر موارد ملیت می‌توانست آنها را فراهم کند در حالیکه روش‌های جایگزین برای همبستگی قادر به انجام آن نبودند» (نان ۱۹۹۷: ۴). این ویژگی بالقوه‌ی ناسیونالیسم برای ناسیونالیست‌هایی که مشغول ساختن این «موج‌شکن‌ها» هستند بدیهی محسوب می‌شود چرا که بیشتر کشورهای قدرتمندی که آنها می‌خواهند در برابرشان مقاومت کنند و یا از آنها تقلید کنند، به‌مثابه دولت-ملت سازماندهی شده‌اند. پس از مورد انگلستان، ناسیونالیسم، خواه در شکل الیت یا رسمی یا مردمی به تمامی روندهای توسعه‌ی سرمایه‌داری «فراتعین»^{۴۳} بخشید. این فراتعین‌بخشی تقریباً همیشه شامل ظهور و یا مطالبه‌ی دولت‌های عملاً بناپارتیستی به‌عنوان عاملیت بهینه‌ی سیاسی برای مدرنیزاسیون بود.

روایت‌های تام نان و لیا گرینفلد از ناسیونالیسم به‌شکلی غیر ضروری توسط یک متدولوژی درون-محوری محدود شده‌اند. با وجود این، ثبت تجربی مداوم بُعد تعاملی تشکیل و گسترش ملت و ناسیونالیسم در این روایت‌ها به این واقعیت اشاره دارد که عدم توجه آندرسون به ناسیونالیسم انگلیسی و نقش غیر نظام‌مند سرمایه‌داری در نظریه‌ی ناسیونالیسم او ناشی از غیاب نظری بین‌الملل در رویکرد او است. این غیبت بسیار عجیب به نظر می‌رسد، زیرا ایده و خط استدلال آندرسون در مورد مدولار بودن

breakwaters Constructing-۴۲

- Overdetermination^{۴۳}

ملت و ناسیونالیسم ویژگی بین‌المللی کاملاً آشکاری دارد. به‌طور مشخص‌تری، شرح اندرسون از «ناسیونالیسم کریول» و ایده‌ی او مبتنی بر «زیارت بوروکراتیک» درون دستگاه‌های دولتی امپراطوری و استعماری، اهمیت علی و سازنده‌ی بین‌الملل را پیش‌فرض قرار می‌دهد (اندرسون ۲۰۰۶: فصل چهارم). مگر نه اینکه آمریکای لاتین توسط اسپانیا و پرتغال تسخیر شده بود. آگاهی‌الیت کریول به نسبت تفاوت جوامع‌شان با اسپانیا و پرتغال، یعنی همانا «آگاهی ملی» آنها، مبنای تشکیل دولت-ملت‌های آمریکای لاتین بود. به عبارت دیگر، تشکیل این دولت-ملت‌ها نتیجه‌ی یک فرایند سیاسی‌سازی تعاملی و یک تمایز بین‌الجوامعی از پیش‌موجود بود و در کانون فرایند این سیاسی‌سازی، تجربه‌ی فرانسه‌ی انقلابی و شکل دولتی «مدولار»، ملی-جمهوری و جمعی‌گرایی این تجربه قرار داشتند. امر دیگری که به همان اندازه اهمیت دارد این است که محذوف شدن نظری بین‌الملل و رقیق بودن نقش برساننده‌ی سرمایه‌داری به‌عنوان زیربنای اجتماعی ناسیونالیسم در نظریه‌ی آندرسون، به ایده‌ی او مبنی بر مدولار بودن [ملت] ماهیتی تکراری می‌بخشد که به نوبه‌ی خود باعث می‌شود این ایده فاقد حساسیت [نظری و تاریخی] به انکسارها و جهش‌هایی باشد که موارد معین ناسیونالیسم و تشکیل ملت با آن عجین هستند. مگر نه اینست که «در تکرار بی‌وقفه، ضرورت وجود تفاوت همواره وجود دارد» (هاروتونیان ۱۹۹۹: ۱۴۰).^{۴۳} این مشکل نظریه‌ی آندرسون در «اجتماعات تصویری» را در برابر انتقادات رویکردهای نظری فرودستان^{۴۴} و پساستعماری مبنی بر این که در نظریه‌ی آندرسون در واقع برای مردمان غیرغربی چیزی برای «تصور» کردن باقی نمی‌ماند را به شکلی غیرضروری آسیب پذیر می‌سازد (به عنوان مثال، چاترچی^{۴۵} ۱۹۸۶).

جالب اینست که هم نمایش تجربی عالی نان در مورد نقش برساننده‌ی روابط بین‌الملل در توسعه‌ی داخلی انگلستان و هم مفهوم روشنگرانه‌ی «حسادت بین‌الجوامعی» گرینفلد آشکارا دلالت‌های نظری رویکرد توسعه‌ی ناموزون و مرکب را با خود به همراه دارند. در واقع، نان در ابتدای مقاله‌ی درخشانش، گرگ و میش دولت بریتانیا، به «قانون توسعه‌ی ناموزون و مرکب» به‌مثابه «عنوانی» برای «منطق عادی»

تکرارناپذیری هر مورد توسعه اشاره می‌کند (نان ۱۹۹۷:۱۸). نان در انتهای همان مقاله استدلال می‌کند که «دولت‌ها توسط نظم [بین‌دولتی] شکل می‌گیرند و نه به تنهایی (یا حتی به شکلی اولیه) توسط طبقات، یا یک "اقتصاد سیاسی" تبیین شده به مثابه یک واحد مجزا». نان استدلال می‌کند که این امر «جوهر جهان‌بینی مارکسیستی را به چالش می‌کشد» (نان ۱۹۷۷: ۸۸).^(۴) اما باید اضافه کرد که نان از ایده‌ی توسعه‌ی ناموزون و مرکب صرفاً به‌عنوان یک ابزار خطابی^{۴۶} و نه یک مفهوم نظری استفاده می‌کند. این امر مانع تشخیص کامل پتانسیل‌های فکری ایده‌ی توسعه ناموزون و مرکب برای دقیقاً آن بازبینی جهان‌بینی مارکسیستی از سوی نان می‌شود که خود او به‌درستی خواستار آن است.

تحلیل نان از ناسیونالیسم در چارچوب نظری «توسعه‌ی ناموزون سرمایه‌داری» (نان ۱۹۷۷:۸۸) به دو طریق بر این مشکل می‌افزاید. از سویی استدلال او در معرض تقلیل‌گرایی اقتصادی که بومی رویکردهای مدرنیستی است قرار می‌گیرد، و از سوی دیگر، بسیج روابط بین‌الملل به مثابه یک مفهوم علی از سوی نان تنها به دوران سرمایه‌داری محدود می‌شود. در نتیجه، نان امکان کاوش بیشتر برای تبیین یک جامعه‌شناسی تاریخی بین‌المللی عمومی، که خطوط نظری اصلی آن را می‌توان از بررسی خود او از مورد بریتانیا استنباط کرد، سلب می‌کند. در واقع بسیاری از موارد تاریخی ناسیونالیسم در اروپای غربی را می‌توان در این چارچوب بررسی کرد. برای مثال، همان‌گونه که درباره‌ی مفهوم انقلاب بورژوازی دیدیم، ظهور ناسیونالیسم فرانسوی، که مهم‌ترین مورد تاریخی تجربه‌ی ناسیونالیستی است، برآیند مستقیم بحران داخلی رژیم سلطنت مطلقه فرانسه بود که خود ناشی از ناتوانی فرانسه در حفظ موازنه‌ی قدرت سنتی با انگلستانی بود که اکنون بر سرمایه‌داری استوار شده بود. بنابراین بسیج عمومی،^{۴۷} قانون مدنی^{۴۸} و جنگ‌های معطوف به کشورگشایی، که همگی پس از انقلاب فرانسه به وقوع پیوستند، جملگی تا حد زیادی استراتژی‌های انقلابی جهت بسیج منابع

46- Rehtorical

پیش‌سرمایه‌داری [یعنی مردم] برای جان به در بردن از فشارهای ژئوپلیتیک سرمایه‌دارانه [بریتانیا] بودند.

با شفاف‌سازی مبانی نظری، اکنون می‌توانیم به شرح مفصل‌تری از بناپارتیسم رضا شاه و ناسیونالیسم مصدق به‌عنوان بخش‌های لاینفکی از توسعه‌ی ناموزون و مرکب مدرن ایران پردازیم.

مدرنیزاسیون بناپارتیستی رضا شاه و ظهور یک دولت-ملت بی‌ملت، ۱۲۹۹-۱۳۲۰

مشخصه‌ی ایران پس از انقلاب مشروطه محدود شدن حکمرانی خودکامه‌ی شاه از طریق قانون اساسی مکتوب و یک مجلس قانون‌گذاری اشرافی بود. حکومت اکنون روی یک ساختار نهادینه با قدرتی دوگانه استوار بود که به موجب آن مجلس وظیفه‌ی قانون‌گذاری و نظارت بر یک رژیم سلطنتی ضعیف را برعهده داشت. با این حال، اساساً تغییری در ساختار قدرت اجتماعی بازیگران سیاسی اصلی روی نداده بود. ثروت و قدرت نیروهای حاکم بر مجلس یعنی اشرافیت زمین‌دار، بورژوازی بازار، و علمای عالی‌رتبه‌ی شیعه، عمدتاً از فعالیت‌های اقتصادی غیرسرمایه‌دارانه سرچشمه می‌گرفت. این مسئله در مورد نیروهای عشایری حامی شاه نیز، صادق بود. روشنفکران رادیکال در شهرهای اصلی در شمال کشور فعال بودند، اما طبقه‌ی کارگر مدرنی که از سیاست‌های آنها حمایت کند تنها در بخش‌های کوچکی از منطقه‌ی دریای خزر در شمال و میادین نفتی نوپای تحت نفوذ بریتانیا در جنوب رشد محدودی داشت. بنابراین ساختار سیاسی جدیدی که انقلاب [مشروطه] ایجاد کرده بود فاقد حمایت و مشروعیت متقابل بین دولت مدرن و جامعه‌ی مدنی با نهادهایی بود که ریشه در یک ساختار طبقاتی سرمایه‌دارانه داشتند. وضعیت عقب‌ماندگی که به بروز یک انقلاب سیاسی مدرن انجامیده بود، بدون تغییر باقی مانده بود.

علی‌رغم این مسأله، تحمیل مجلس بر یک دولت موروثی (پاتریمونیا) میزان تعلق عرصه‌ی اداره‌ی دولت به پادشاه به شکلی که تا پیش از آن وجود داشت یا تصور می‌شد که باید وجود داشته باشد را کاهش داد. علاوه بر این، تشکیل مجلس بیانی نهادمحورتر و درجه‌ای از سازماندهی سراسری به طبقات سنتی عمده، به‌ویژه بازاریان و علما،

بخشید که در دوران قاجار میزان قابل توجهی از خودمختاری در مقابل دولت به دست آورده بودند. تلاش برای انقیاد سیاسی این دو گروه اجتماعی توسط رضا شاه و جانشین او محمدرضا شاه علی‌رغم همکاری موقت و تاکتیکی با آنها در برابر چالش‌های مکرر چپ‌گرایان، مخالفت و تنش سیاسی زیادی ایجاد کرد. در حقیقت نبرد قدرت بین علما و سلطنت پهلوی هم تحکیم شد و هم جنبه‌ی ویژه‌ای در عرصه‌ی حقوقی-سیاسی از توسعه‌ی ناموزون و مرکب مدرن در ایران ارائه داد. گرچه عقب‌ماندگی ایران بسیاری از علما را به صفوف مشروطه‌خواهان انقلابی کشاند، اما آنها به هیچ وجه نمی‌خواستند امتیازاتی را که تحت وضعیت عقب‌ماندگی کسب کرده بودند، از دست دهند. حتی علمایی که با اشتیاق در انقلاب شرکت کرده بودند، به‌زودی از پیامد ضمنی رشد و گستره‌ی نفوذ گرایش‌های سکولار رادیکال درون جنبش مشروطه‌نگران شدند. این گروه‌های رادیکال شامل سوسیال دموکرات‌های الهام گرفته از بلشویسم بودند و برخی از آنها بعداً حزب کمونیست ایران را تأسیس کردند (رجوع شود به شاکری^{۴۹} ۱۹۹۵ و ذبیح^{۵۰} ۱۹۹۶).

سپس جنگ جهانی اول فرارسید. برخلاف هند و چین، که در طی جنگ جهانی اول شاهد توسعه‌ی صنعتی و شهری بودند، تأثیر جنگ روی ایران بسیار مخرب بود: «کشور به میدان جنگ [برای ارتش‌های عثمانی، روسیه و بریتانیا] تبدیل شده بود. ... دهقانان از زمین‌ها کنده و مجبور به کار روی پروژه‌های نظامی شده بودند. مزارعی که به آبیاری و نگهداری دقیق نیاز داشتند، تخریب شده بودند و بسیاری از اراضی قابل کشت و چراگاه‌ها از بین رفته بودند» (کدی^{۵۱} ۲۰۰۳: ۷۵-۷۴). تا سال ۱۳۰۴ سطح تولید کشاورزی به زمان پیش از جنگ نرسید (فوران^{۵۲} ۱۹۵: ۱۹۹۳). وضعیت تجارت داخلی و خارجی بسیار نامساعد بود (بروملی^{۵۳} ۱۹۹۱: ۱۰۸). اشغال ایران توسط ارتش‌های انگلستان و روسیه، و برای مدتی هم امپراتوری عثمانی، قدرت دولت مرکزی

Chaqueri-۴۹

Zabih-۵۰

Keddie-۵۱

Foran-۵۲

Bromley-۵۳

را بسیار تضعیف و محدود به چند شهر بزرگ کرده بود (کدی ۱۹۹۹: ۷۰). در نتیجه، نیروهای رادیکال جنبش مشروطه فعالیت سیاسی خود را به [مناطق دور از تهران] کشانده و حکومت‌های محلی خودمختاری تأسیس کردند که در این میان، مهم‌ترین موارد در آذربایجان، ناحیه‌ی خزر، خراسان و خوزستان (مرکز میادین نفتی تازه کشف شده) واقع بودند. به‌طور خلاصه، وضعیتی نظیر آنچه جان فوران^{۵۴} تحت عنوان وضعیت «بن‌بست اساسی» در نبرد سه‌گانه‌ی مابین دولت، جنبش‌های اجتماعی رادیکال، و قدرت‌های استعماری توصیف می‌کند، پدید آمده بود (فوران ۱۹۶: ۱۹۹۳). اما آنچه این بن‌بست [سیاسی] را به لرزه درآورد بازهم یک رویداد بین‌المللی بود. این رویداد انقلاب روسیه بود.

انقلاب اکتبر در روسیه برآیند نیروهای سیاسی داخلی را به سمت چپ چرخاند. اتحاد شوروی به‌صورت یک جانبه‌ی هم‌مزایا و امتیازات انحصاری روسیه‌ی تزاری از ایران را لغو کرد و ایران را که خارجی‌ها هنوز با نام «پرشیا» می‌شناختند، به‌عنوان کشوری مستقل به رسمیت شناخت. این مسئله طبیعتاً محبوبیت کمونیست‌های ایرانی را که در استان گیلان جمهوری کمونیستی تأسیس کرده بودند افزایش داد. بازوی نظامی این جمهوری در گیلان برای عزیمت به سوی تهران آماده می‌شد. این تحولات طبقات مالک و نیروهای محافظه‌کار ایرانی را بسیار نگران می‌کرد (کارشناس ۱۹۹۰: ۶۴). قدرت‌های بزرگ سرمایه‌داری نیز از گسترش آشکار بلشویسم نگران بودند و از این رو استراتژی منطقه‌ی حائل [کوردون سانیتته^{۵۵}] را با محوریت اصلی ایران اجرا کردند. به‌طور اخص بریتانیا نگران پیامدهای فروپاشی استراتژی «تقسیم برتری^{۵۶}» [بر روسیه] بود. این استراتژی که لرد سالزبری^{۵۷} در سال ۱۸۸۸ (۱۲۶۷ خورشیدی) تهیه و در معاهده‌ی سال ۱۹۰۷ (۱۲۸۶ خورشیدی) بین انگلستان و روسیه رسمیت پیدا کرد (کامروا ۱۷: ۱۹۹۲) مبتنی بر ایده‌ی رقابت مبتنی بر همکاری با روسیه بود.

John Foran-۵۴

۵۵- Cordun Sanitaire: کوردون سانیتته که ترجمه‌ی آن حلقه‌ی محافظتی است، عموماً به امتناع از همکاری با احزاب مخالف اطلاق می‌شود، بدین سبب که حزب مخالف را دارای عقاید افراطی می‌دانند. در اینجا منظور امتناع از همکاری انگلستان با شوروی در ایران است. م

partition of preponderance-۵۶

Lord Salisbury-۵۷

علاوه بر این موارد، تأثیر چشمگیر بلشویسم در میان روشنفکران ایرانی و به چالش کشیده شدن دولت، به ترس دائمی بریتانیا از تهدید روسیه علیه هند دامن زد. و از نظر بریتانیا محافظت از هند، مانند همیشه، مستلزم وجود یک دولت مطیع و یا وابسته (به بریتانیا) در ایران بود. همه‌ی اینها دلایل بنیادی برای معاهده‌ی ۱۹۱۹ بین ایران و بریتانیا بود که محبوبیت چندانی در داخل ایران نداشت و ایران را از هر لحاظ تحت‌الحمایه‌ی بریتانیا قرار می‌داد و باعث شده بود که استقلال ایران تنها صوری باشد (کدی ۱۹۹۹: ۷۲-۷۵، کاتوزیان ۱۹۷۹: ۵۳۶-۳۷). به قول لرد کورزن^{۵۸} در اوایل دهه‌ی ۱۹۲۰ (۱۲۹۹ خورشیدی) ایران در وضعیت «فرسودگی فراگیر، آشفتگی مالی و بدتر از همه در چنبره‌ی دسیسه‌ی بولشویکی» قرار داشت (نقل شده توسط آبراهیمیان ۱۹۸۲: ۱۱۴). در چنین شرایطی رضا خان کودتای بدون خونریزی خود را در اسفند ۱۲۹۹ انجام داد.^(۵)

رضا خان چشم‌اندازی [برای ایران] داشت. او یک ایران به اندازه‌ی کافی قدرتمند را طلب داشت که بتواند استقلال خود را دوباره به‌دست آورد و از آن پاسداری کند. او سربازی حرفه‌ای در بریگاد قزاق بود که روسیه آن را ساخته بود و تباری قبیله‌ای نداشت. این به او فرصت منحصر به فردی جهت تأسیس یک دولت متمرکز غیر قبیله‌ای داد. در این امر او با معضلی که رهبران مشروطه‌خواه متاخر با آن دست به گریبان بودند، روبرو نبود. این معضل همانا این بود که تأسیس یک دولت غیر قبیله‌ای با تبار قبیله‌ای خود مشروطه‌خواهان در تناقض بود (ارجمند ۱۹۸۸: ۵۸). امپراتوری‌های صفوی و عثمانی به‌شکلی موقت با ساخت «سپاه بردگان»^{۵۹} توانسته بودند بر این تناقض فایق آیند، اما این گزینه برای رضا خان دیگر در دسترس نبود. بنابراین سربازی اجباری همگانی و ساخت یک ارتش دائماً حاضر به خدمت به اولین و مهم‌ترین هدف رضا شاه تبدیل شد.^(۶)

اسلام‌زدایی از بازتولید فرهنگی و نمادین جامعه‌ی ایران با توسل به پرورش سیستماتیک ایدئولوژی و اسطوره‌های ناسیونالیستی از دیگر ویژگی‌های کلیدی برنامه

Lord Curzon-۵۸

- Slave armies^{۵۹}

مدرنیزاسیون تدافعی رضاشاه بود.^(۷) چنین چرخشی در بنیان بازتولید نمادین اجتماعی به تجربه‌ی تأسیس قلمرو دولت سکولار در اروپا باز می‌گردد (جانگ^{۶۰}: ۲۰۰۴: ۶۷-۶۵). زمان برای [پروژه‌ی] سکولارسازی رسمی رضا شاه مساعد بود. یک حس میهن‌دوستی بیگانه‌هراسانه در ایران به‌ویژه در میان شهرنشینان وجود داشت که حاصل یک قرن نیمه‌مستعمره بودن کشور توسط قدرت‌های غربی بود. ناسیونالیسم رسمی رضاشاه تا حد زیادی مبتنی بر مصادره به مطلوب این [حس] میهن‌دوستی و برنامه‌ی استحاله‌ی فرهنگی و یکسان‌سازی اجباری زبانی بود. رضاشاه با حمایت مستدام روشنفکران طیف چپ و راست این پروژه را با عزمی راسخ پیگیری کرد (اتابکی و زورچر^{۶۱}: ۲۰۰۴: ۸-۷). فارسی به‌عنوان تنها زبان رسمی [در کشور] اعلام شد. علاوه بر این، اصلاحات آموزشی گوناگون و هنجارهای فضای عمومی رایج در غرب نیز وضع شدند که از جمله‌ی آنها پروژه‌های جنجالی نظیر کشف حجاب زنان و دستورالعمل لباس برای مردان بود. علاوه بر این، رسوم و جشن‌های پیشااسلامی به‌صورت نظام‌مند ترویج شدند. تأسیس یک دولت متمرکز، خدمت سربازی همگانی، و یکسان‌سازی زبانی در کشوری که از لحاظ اتنیک-زبانی متکثر و از لحاظ سیاسی از هم گسیخته بود، مستلزم استفاده‌ی نظام‌مند از خشونت بود که پیامد ناخواسته‌ی آن تقویت جنبش‌های ناسیونالیستی اتنیک-قدرتمند در حال عروج به‌ویژه در آذربایجان و کردستان بود (اتابکی ۲۰۰۰؛ ولی^{۶۲}: ۲۰۱۱).

حکمرانی رضاشاه در پیگیری مدرنیزاسیون تدافعی تحت تازیان‌های ضرورت بیرونی، که در داخل کشور از جمله سبب هرج‌ومرج سیاسی شده بود، شکل سیاسی بناپارتیسم به خود گرفت علی‌رغم اینکه همچنانکه در بالا استدلال شد توازن قوای طبقاتی خاصی که مبنای این شکل سیاسی در مفهوم کلاسیک آن است در ایران غایب بود. با این حال، خودکامگی بناپارتیستی رضاشاه در سال‌های اولیه‌ی حکمرانی‌اش بیشتر شکلی بالقوه داشت تا اینکه بالفعل باشد. او از سویی از ائتلاف تاکتیکی حتی با کمونیست‌ها در اوایل حکومتش استفاده کرد (آبراهیمیان ۱۹۸۲: ۱۲۰) و هم این‌که از ابزار سرکوب

خسونت‌آمیز [مخالفتش] برای تحکیم قدرت بهره برد. مثالی برای روشن شدن این مسئله، رابطه‌ی رضاشاه با علمای بلندمرتبه‌ی شیعه بود (فغفوری^{۶۳} ۱۹۸۷). او در نخستین سال‌های پس از کودتا و با الهام از آتاتورک ایده‌ی تأسیس جمهوری در ایران را مطرح کرد (مارتین^{۶۴} ۱۹۹۴، ۲۰۰۳؛ اتابکی ۲۰۰۴؛ بایندر^{۶۵} ۱۹۶۲: ۶۴-۶۳). اما در برابر مخالفت علما این ایده را رها کرد. رضا شاه در اثبات تعهد شیعی خویش، حتی علناً دسته‌ی عزاداران را در طول ماه محرم هدایت می‌کرد. اما پس از تاجگذاری در سال ۱۳۰۴ و تحکیم قدرت خویش، رضا خان که از آن پس به‌عنوان رضا شاه پهلوی شناخته می‌شد، با آن معدود علمایی نظیر سید حسن مدرس که جرأت مخالفت علنی با او را داشتند، بی‌رحمانه برخورد کرد. با این اوصاف، بسیاری از گروه‌ها و افرادی که پیش‌تر ضد سلطنت بودند، از تمایلات ضد کمونیستی رضا شاه به دلیل نگرانی از احتمال قدرت‌گیری بلشویک‌ها در ایران استقبال می‌کردند. رضا شاه در سال ۱۳۱۰ قانونی بر ضد «مرام اشتراکی» تصویب کرد (بروملی^{۶۶} ۱۹۹۴: ۸۳؛ طبری^{۶۷} ۱۹۷۷: ۶۸؛ همچنین الیوت^{۶۶} ۲۰۰۴). اما شاید [حمایت این افراد و گروه‌ها] بیشتر ناشی از این مطلب بوده باشد که، آنها مصلحت بیشتری در مداخلات اقتدارگرایانه‌ی رضاشاه در مقایسه با تداوم «هرج و مرج» سیاسی دوران پس از مشروطه می‌دیدند. تمایل آنها [گروه‌های ضد کمونیست] به تن دادن به دیکتاتوری رضاشاه با عزم ظاهری او برای مهار نفوذ خارجی و نه فقط شوروی در ایران تقویت شد. در سال ۱۳۰۷، رضا شاه به‌صورت یک طرفه لایحه‌ی «کاپیتولاسیون» را ملغی کرد که در دوران قاجار تاحدی بدین سبب تصویب شده‌بود که قدرت‌های خارجی نسبت به رفتار منصفانه دادگاه‌های علما با نهادهایی که با آنها دادوستد انجام می‌دادند، بی‌اعتماد بودند. به همین دلیل لغو لایحه‌ی کاپیتولاسیون و ایجاد یک قوه قضاییه‌ی مدنی متعارف به صورت نسبتاً همزمانی صورت پذیرفت (رجوع شود به ژیرینسکی^{۶۷} ۲۰۰۳). اقدامات مشابه دیگری

Faghfoory-۶۳

Martin-۶۴

Binder-۶۵

Elliot-۶۶

Zirinsky-۶۷

نیز در این زمینه انجام شد، نظیر: خارجی‌ها «از داشتن زمین در ایران، مدرسه‌سازی، ازدواج با ایرانیان، گرفتن سمت‌های اداری در دولت و حتی سفر آزادانه [در داخل کشور] منع شدند» (فوران ۱۹۹۳:۲۴۴).

در هر حال، اشتباه فاجعه‌بار رضا شاه در سیاست خارجی تحکیم روابط ایران با آلمان نازی به قیمت کاهش رابطه با قدرت‌های استعماری قدیمی بریتانیا و روسیه بود (فوران ۱۹۹۳:۲۴۵). دلیل دیگر گسترش روابط نزدیک با آلمان این بود که در پاسخ به ظهور آلمان نازی، اتحاد شوروی و بریتانیا به هم نزدیک شده بودند. بنابراین، تاکتیک‌های سنتی موازنه‌ی قوا دیگر مؤثر نبودند.

در عرصه‌ی اقتصادی، حکمرانی رضاشاه دو دوره نسبتاً مجزا از هم را طی کرد که متناظر با بناپارتیسم بالقوه و بالفعل او بودند: یک رویکرد تجارت آزاد (لسفر)^{۶۸} در طول دهه‌ی ۱۳۰۰ (۱۹۲۰) و یک رویکرد مداخله‌گرایانه‌ی قدرتمند در دهه‌ی ۱۳۱۰ (۱۹۳۰) (کارشناس ۱۹۹۰:۶۴؛ ازجمند ۱۹۸۸:۶۵؛ همچنین هارمبلی^{۶۹} ۱۹۹۱:۳۰؛ ماکلاچلان^{۷۰} ۱۹۹۱: ۶۱۰-۱۲). سیاست تجارت آزاد دوره‌ی اول بازتابی از پایگاه قدرت اجتماعی-سیاسی ضعیف او بود، بنابراین رضاشاه نیاز به اطمینان بخشیدن به طبقات مالک و محافظه‌کار و به‌طور مشخص بازار داشت تا آنها را پشت برنامه‌ی ثبات سیاسی، اصلاح قانون و مدرنیزاسیون نهادی خویش گرد آورد. همچنین به‌طور کلی این [رویکرد تجارت آزاد] روی ایده‌ی تأسیس یک «دولت حداقلی»^{۷۱} استوار بود که در قانون جامع مالی سال ۱۲۹۰ مجسم شده است و مشروطه‌خواهان این قانون را مانعی برای فروش خودسرانه‌ی امتیازات سلطنتی به سرمایه‌ی خارجی تلقی می‌کردند (فیروزی ۱۹۷۴: ۳۲۸). هنگامیکه مؤسسات بوروکراتیک نظامی دولتی دایر شدند، رضا شاه سیاست مداخله‌گرایانه‌ی بیشتری در پیش گرفت. به‌شکل گسترده‌ای این سیاست‌ها برای

۶۸- Laissez-faire. یک سیستم اقتصادی است که در آن مبادلات بین گروه‌های خصوصی افراد آزاد یا تقریباً عاری از هرگونه مداخله اقتصادی مانند مقررات و یارانه است. به عنوان یک سیستم فکری، لسه‌فر بر اصول زیر استوار است: «فرد واحد اساسی در جامعه است، یعنی معیار اندازه‌گیری در محاسبات اجتماعی. فرد حق طبیعی آزادی دارد. و نظم فیزیکی طبیعت یک سیستم هماهنگ و خود تنظیم است» به‌عبارت دیگر لسه‌فر همان اقتصاد بازار آزاد است.

Hambly-۶۹

Maclachlan-۷۰

minimalist state-۷۱

طبقه‌ی تجار زیان‌بخش و برای طبقه زمین‌دار سودمند بودند، آنهم طبقه زمین‌داری که رضا شاه با مصادره‌ی زمین‌های زیادی خودش را به قدرتمندترین عضو آن تبدیل کرد. اکنون دولت «کنترل تجارت خارجی را به دست گرفته بود به ترتیبی که در بخشی از آن مستقیماً مداخله می‌کرد و بخش دیگر را هم تنظیم می‌کرد» (فوران ۱۹۹۳: ۲۴۴). برای تأمین مالی پروژه‌های زیربنایی مالیات‌های گوناگونی وضع شد. یکی از این پروژه‌ها راه‌آهن سراسری ایران که بدون استقراض خارجی ساخته شد (فوران ۱۹۹۳: ۲۳۵). تأثیر این مالیات‌ها روی طبقات فرودست شدید بود. اما تجار سود خوبی از سیاست‌های [امبتنی بر] تمرکز دولتی، ثبات سیاسی و امنیت داخلی، بهبود سیستم حمل‌ونقل و ارتباطات و بطور گسترده‌ای سیاست‌های تجاری حمایتی کسب کردند. با این حال، آنها نفوذ سیاسی نسبتاً قدرتمند خویش و همچنین انحصار بر تجارت خرده‌فروشی که مبتنی بر بازار سنتی بود را از دست دادند، چرا که فروشگاه‌های مدرن به شکل گسترده‌ای در شهرها رشد کرده بودند (نجم‌آبادی ۱۹۸۷: ۲۲۰). البته همه‌ی اینها را بایستی در بستر پس‌لرزه‌های «رکود بزرگ» [دهه ۱۹۲۰] در غرب بررسی کرد.

رضاشاه همچنین به آزمودن صنعتی‌سازی هم دست زد، اما صنعتی‌سازی هدفی استراتژیک برای وی نبود و در نتیجه به صورت محدود و بی برنامه پیشرفت و به لحاظ منطقی ماهیتی کاملاً ناموزون داشت (فوران ۱۹۹۳: ۲۴۴). میزان هزینه شده روی پروژه راه‌آهن برابر ۲۶۰ میلیون دلار بود که با کل هزینه‌ی سرمایه‌گذاری در سایر صنایع برابر بود. تلاش‌های صنعتی‌سازی به منظور تولید اقلام اساسی برای ارتش نوین صورت گرفتند و بنابراین بافت اجتماعی-اقتصادی سنتی جامعه ایران را تنها اندکی تغییر داد. ساخت راه‌آهن سراسری ایران بزرگ‌ترین پروژه‌ی زیربنایی [رضاشاه] بود که بنابر استدلال‌های مختلف، به انگیزه‌های امنیتی و نظامی گره خوده‌بود (طبری ۱۹۷۷: ۶۵). به‌عنوان نمونه، محمدعلی (هما) کاتوزیان (۱۹۸۱: ۱۱۶)؛ همچنین بیات ۲۰۰۳ را ببینید)، بر دو دلیل خاص برای این پروژه تأکید می‌کند: اولین دلیل نیاز به استقرار سریع‌تر سربازان در مقیاس بزرگ در جنوب بود. جایی که عشایر قدرتمند بختیاری و قشقایی موانعی برای توسعه و تحکیم قدرت نوظهور دولت مرکزی ایجاد می‌کردند؛ و دومین دلیل تسهیل کمک نظامی بریتانیا در صورت تعرض شوروی به ایران بود.^(۸)

به‌طور کلی، در مقایسه با موارد اولیه‌ی موفق مدرنیزاسیون تدافعی در آلمان و ژاپن که کشاورزی و تجارت پیش‌سرمایه‌دارانه را به کشاورزی و صنعت سرمایه‌دارانه متحول کرد، مدرنیزاسیون تدافعی رضاشاه مسلماً یک شکست محسوب می‌شود. با وجود این، یکی از عناصر مدرنیزاسیون تدافعی رضاشاه بسیار نتیجه‌بخش بود و آن هم اصلاح نظام حقوقی بود. دو جنبه‌ی اصلی از اصلاحات حقوقی رضا شاه شامل این موارد بودند: اولی مرتبط به موقعیت علما در سیستم قضایی بود و دیگری به حقوق مالکیت برمی‌گردد. اصلاحات حقوقی به شکلی گسترده استفاده از دستورالعمل‌های مدنی فرانسه به‌جای قانون شریعت و جایگزینی روحانیون با افراد غیرروحانی در سیستم قضایی را شامل می‌شد که در استخدام دولت بودند. این مسئله علما را از یکی از مهم‌ترین منابع درآمد خویش محروم کرد (بیات ۲۰۰۷: ۲۵ و ۲۷). با وجود این، بسیاری از جنبه‌های قوانین سنتی که براساس شریعت بودند، برای مثال قوانین خانواده و وراثت، به‌طور کامل رها نشدند، بلکه با قوانین سکولار جدید ترکیب شدند که ابهامات مسئله برانگیزی براساس تفسیرهای گوناگون متولیان قانون ایجاد کرد (بنانی^{۳۲} ۱۹۶۱: ۸۴-۷۶). رضاشاه همچنین وزارت اوقاف را تأسیس کرد که «روحانیون را از بخش قابل توجه دیگری از درآمد مبتنی بر مالیات مذهبی محروم ساخت» (بیات ۲۰۰۷: ۲۵). در مجموع، اصلاحات حقوقی رضا شاه برای قدرت و جایگاه رسمی علما بسیار زیان‌آور بود و به‌منزله‌ی «انحلال» آنها محسوب می‌شد (زرینسکی ۲۰۰۳: ۸۵). در کوتاه‌مدت، این مسئله سبب ناراحتی و مخالفت بسیاری در میان علما شد (فغفوری ۱۹۸۷: ۴۱۵). مهم‌ترین دلایلی که از جانب روحانیون تلاشی در جهت مسدود کردن اصلاحات صورت نگرفت و یا این‌که تلاش‌های آنها به موفقیت دست نیافت، از سویی سرکوب بی‌رحمانه رضا شاه بود و از سوی دیگر عدم سازماندهی در میان علما. تأسیس گروه‌های مسلحی نظیر «فدائیان اسلام»، که یک گروه نظامی شیعه بود، پاسخ دیر هنگامی به این مسئله بود (کاظمی ۱۹۸۴؛ همچنین فردوس ۱۹۸۳ را ببینید). اما همان‌گونه که اشاره شد، ضد کمونیسم بودن قاطع رضاشاه، ابزاری در جهت کسب رضایت بسیاری از اعضای عالی‌رتبه‌ی علما بود. اما در بلندمدت، خروج علما از نهادهای دولتی اعتبار و نفوذ

اجتماعی آنها را تقویت بخشید، چرا که آنها اکنون به شکلی قاطع از یک دولت به شکل فزاینده‌ای استبدادی جدا شده بودند.

جنبه‌ی دوم اصلاحات حقوقی رضاشاه [یعنی حقوق مالکیت] اهمیت خاصی از نظر سیاسی-اجتماعی داشت. برخلاف کشور همسایه (یعنی امپراتوری عثمانی-ترکیه) که از اوایل سال ۱۸۵۸ (۱۲۳۷ خورشیدی) صاحب یک «قانون زمین» جامع شده بود، حقوق مالکیت در ایران پیشاپهلوی از لحاظ قانونی مبهم بود. به سبب وجود این ابهام قانونی، کشور برای فعالیت اقتصادی سرمایه‌دارانه مطلوب نبود. اصلاحات حقوقی رضاشاه این وضعیت را تغییر داد. دو مجموعه قانون در سال‌های ۱۳۰۰ و ۱۳۰۸ وضع شدند که به تثبیت رسمی و تدوین قانونی مصونیت مالکیت خصوصی زمین مربوط می‌شد. برخلاف عناوین مرسوم‌ی که در زمینه‌ی مالکیت و سند حقوقی وجود داشت، قوانین ویژه‌ای برای ثبت قانونی [زمین] تهیه شد. در عین حال قانون مدنی جدید مفهوم مالکیت مطلق زمین را تثبیت کرد (کرونین^{۷۳} ۲۰۰۵). با این همه، اصلاحات حقوقی رضاشاه به خودی خود باعث حلول «روح سرمایه‌دارانه» در کشور نشد. چرا که در غیاب روابط بازتولید اجتماعی سرمایه‌دارانه، جداشدن قانونی مالکیت زمین از اشکال سیاسی پیشاسرمایه‌دارانه و جایگزینی آن در یک بستر قانونی انتزاعی تنها به تحکیم رسمی [صوری و نه محتوایی] حقوق مالکیت خصوصی منجر شد. با قوانین مالکیت جدید بسیاری از شهرنشینان «بدون عنوان» [فاقد تبار زمین‌دارانه]، از جمله خود رضا شاه، قادر شدند صاحب زمین‌های کشاورزی شوند که اغلب با ارباب [دهقانان] همراه بود. الگوی مالکیت ۵۰ هزار روستای ایران در سال ۱۳۰۹ چنین برآورد شده بود: مالکین غایب ۵۸ درصد، موقوفات مذهبی ۱۵ درصد، رضاشاه ۵ درصد، زمین‌های دولتی ۴ درصد، مالکیت دهقانی ۱۸ درصد (قراچه‌داغی که در کارشناس ۱۹۹۰: ۶۸ ذکر شده است). رضاشاه به‌عنوان بزرگ‌ترین زمین‌دار ایران، مالک برخی از بهترین زمین‌ها بود (طبری ۱۹۷۷: ۸۱). امنیت، ثبات و سودآوری این زمین‌ها بسیار بیشتر از درآمد متغیر از محل تجارت و صنایع نوپا بود. بنابراین، حقوق مالکیت مدرن به شکل متناقضی سوگیری مادی بر ضد اقتصاد سرمایه‌دارانه را که پیشتر نیز وجود داشت تقویت می‌کرد.

همچنین این حقوق مالکیت پدیده‌ی زمین‌داری غایب یا «مالکیت نیمه‌فئودالی زمین» را ایجاد کرد که پیش‌تر در میانه‌ی قرن نوزدهم به این سو در حال افزایش بود (فوران ۱۹۹۳: ۲۲۸). از این پس تمام فرآورده‌های دولت متمرکز، نظیر بورژوازی تجاری شهری، سران عشایر کوچ‌نشین که به اجبار [در شهرها] مستقر شده بودند و الیت نظامی و بوروکراتیک جدید به دنبال [مالکیت] زمین بودند و به درجات مختلفی آن را تصاحب کردند.

با وجود این تغییرات، حقوق مالکیت سنتی دهقانان تغییری نکرد. همچنین روندهای بلافصل تولید تا حدود زیادی بدون تغییر باقی ماندند (فوران ۱۹۹۳: ۲۲۷-۲۸؛ کاتوزیان ۱۹۸۱: ۱۳۳). علاوه بر همه‌ی این موارد، در نتیجه‌ی این فرایند [حقوق مالکیت] قشر جدیدی از واسطه‌ها ظهور کردند که در سطح روستاها امور اقتصادی زمین‌داران غایب [شهرنشین] را مدیریت می‌کردند. کار این گروه میانجی از ضابطین (مباشرها)، تشدید استثمار دهقانان بود که استخراج مازاد محصول دهقانان بیش از آن مقداری که توافقات دهقانان با اربابان زمین‌ها اجازه می‌داد، را در بر می‌گرفت. طی این فرایند بسیاری از مباشرین مالک زمین شدند (اشرف ۱۹۹۱: ۲۸۴-۸۵). ترکیب استثمار دهقانان توسط زمین‌دار-مباشر، قانون جدید مالیات بر محصول زمین را جایگزین مالیات بر زمین کرد، و نیز افزایش ۵۰۰ درصدی مالیات مستقیم بر اقلام اصلی مصرفی اکثریت جمعیت را به ورطه‌ی فقر شدید انداخت (طبری ۱۹۷۷: ۷۹). با این حال طبقه‌ی کوچکی از زمین‌داران بزرگ که شخص رضاشاه را هم شامل می‌شد، به سرعت تحکیم پیدا کرد. در سال ۱۳۲۰، ۳۷ خانواده مالک بیش از ۲۰ هزار روستا بودند (فوران ۱۹۹۳: ۲۲۴).

همه‌ی این تحولات بدین معنی بود که در عمل زمین‌داران در ازای حفظ اقتدار سیاسی خویش و نیز منافع‌شان در مناطق روستایی، دولت مرکزی را به رضاشاه واگذار کردند و در مجلس از وی در مقابل علما حمایت کردند. این سازش طبقاتی بین رضا شاه و طبقه‌ی زمین‌دار نفوذ قدرت قضایی و سیاسی دولت در گستره‌ی روستاهای ایران را محدود کرد (کارشناس ۱۹۹۰: ۶۸). این مسئله به‌صراحت در قانون مصوب سال ۱۳۱۶ بیان شده بود که انتصاب کدخدا بعنوان نماینده‌های اجرایی دولت را حق

زمین‌داران محسوب می‌کرد (طایبی^{۷۴}: ۳۶۵: ۱۹۷۴). اما مسأله‌ی مهم‌تر این‌که، این سازش طبقاتی [بین رضا شاه و زمینداران بزرگ] بافت اقتصادی پیشاسرمایه‌دارانه‌ی ایران را دست نخورده باقی می‌گذاشت. تأخر تاریخی پروژه‌ی بنیادریستی رضاشاه برای مدرنیزاسیون تدافعی ایران در اساس یک دولت نظامی- بوروکراتیک به لحاظ سازمانی مدرن را به یک بستر اجتماعی پیشامدرن پیوند داده بود. وضعیت عقب‌ماندگی ایران از لحاظ سیاسی دگرگون شد، اما به لحاظ محتوایی [از منظر روابط اجتماعی] تغییر مهمی در آن ایجاد نشده بود. نتیجه [ای این امر] ایجاد یک دولت-ملت مدرن بی‌ملت بود. توجه نظری به این ویژگی از توسعه‌ی ناموزون و مرکب مدرن در ایران برای درک چرایی شکست پروژه‌ی ناسیونالیستی دکتر محمد مصدق که در بخش بعد به آن می‌پردازم حائز اهمیت اساسی است.

تراژدی ناسیونالیسم بدون ملت: مصدق و جنبش ملی‌شدن صنعت نفت، ۱۳۲۰-۱۳۳۲

مدت کوتاهی پس از اینکه رضاشاه [پروژه‌ی] مدرنیزاسیون تدافعی خویش را آغاز کرد، رکود بزرگ ۱۹۲۹-۱۹۳۳ بنیان سرمایه‌داری غرب را به لرزه درآورد و متعاقباً آن را به دومین جنگ فاجعه‌بار جهانی سوق داد. حزب ناسیونال سوسیالیسم (نازی) هم بدیلی برای مدل شکست‌خورده‌ی بازار آزاد ارائه می‌کرد و هم تبلور آخرالزمانی یک قرن توسعه‌ی ناموزون و مرکب مدرن آلمان را نمایندگی می‌کرد (رجوع شود به ایلی^{۷۵}: ۱۹۸۶: فصل ۱۰، و سراسر کتاب). نزاعی که متعاقباً بر سر مدل یکپارچه توسعه‌ی سرمایه‌داری و مهار اتحاد شوروی به مثابه تنها مدل رقیب موفق صنعتی‌سازی به وقوع پیوست، سراسر جهان را در بر گرفت. به زودی ایران تحت سلطه‌ی رضاشاه که در جنگ اعلام «بی‌طرفی» کرده‌بود، به کشوری دارای اهمیت استراتژیک بالا از منظر ژئوپلیتیکی تبدیل شد، چرا که تنها خط تدارکات زمینی اصلی برای رساندن کمک به اتحاد شوروی درگیر جنگ با آلمان نازی را فراهم می‌ساخت. متفقین در ۲۵ اوت ۱۹۴۱ (سوم شهریور

۱۳۲۰ خورشیدی) به ایران حمله کردند و پس از اندکی بطور رسمی ایران به عضو از معاهده‌ی سه جانبه (با اتحاد جماهیر شوروی و بریتانیا) تبدیل گشت. بنابراین یک بار دیگر رویدادی بین‌المللی به شکل رادیکالی محیط سیاسی داخلی ایران را متحول ساخت.

تأثیر پنج سال اشغال ایران توسط متفقین ناموزون بود. از منظر اقتصادی اشغال تبعات ویرانگری داشت. متفقین عملاً کنترل اقتصاد ایران را در دست گرفته بودند و منابع اصلی [کشور] را در جهت تأمین نیازهای جنگی خود اداره می‌کردند. این منابع شامل غذا، تنباکو و مواد خام بود. برای کاهش مشکلات اقتصادی، متفقین به سیاست‌های پولی نظیر «کاهش ارزش پول ملی ایران (ریال)، گسترش عرضه‌ی پولی و اعطای اعتبارات به روسیه و بریتانیا» متوسل شدند. انجام این کارها [کشور] را به سوی تورم شدیدی سوق داد. در سال ۱۳۲۳ قیمت کالاها ده برابر بیشتر شد و حتی کمبود نان به‌طور گسترده و قحطی نیز رخ داد (کاتوزیان ۱۹۸۱: ۱۴۲-۱۴۳).

با این حال، از لحاظ سیاسی اشغال ایران به دوره‌ی طولانی «منکوب بودن نیروهای اجتماعی» خاتمه داد (فوران ۱۹۹۳: ۲۵۰) و فضایی دموکراتیک گشود که بیش از یک دهه ادامه یافت و پیامدهای داخلی و بین‌المللی مهمی در پی داشت. اشغال کشور منجر به کناره‌گیری فوری رضاشاه شد و پسر جوانش محمدرضا پهلوی جایگزین وی شد. ارتش مدرن ایران که بسیار مورد تحسین رضا شاه بود، تقریباً بدون هیچ مقاومتی به‌سرعت در مواجهه با پیشروی نیروهای متفقین فروپاشید. این رسوایی نظامی منزلت طبقه‌ی افسران ارتش جدید را به‌شدت تضعیف کرد (ذبیح ۱۹۸۴: ۳۵). با فروپاشی قدرت حکومت مرکزی، جنبش‌های ناسیونالیستی در میان اقلیت‌های اتنیکی تقویت شدند. دو حکومت خودمختار در گُردستان و آذربایجان با پشتیبانی غیررسمی اتحاد جماهیر شوروی، که ارتش سرخش تا ماه مه سال ۱۹۴۶ (اردیبهشت ۱۳۲۵ خورشیدی) در شمال ایران باقی ماند، تأسیس شدند (مک دوال^۶ ۱۹۹۶: ۲۳۱-۴۸، اتابکی ۲۰۰۰). تنش بین شوروی و آمریکا بر سر خروج ارتش سرخ از شمال ایران

نقطه‌ی شروع جنگ سرد بود (فولر^{۷۷}: ۱۹۹۱: ۱۵۶، هالیدی^{۷۸}: ۱۹۹۸: ۵۱-۵۲). ظهور حکومت‌های آذری و گُردی احساسات ناسیونالیستی اَلیت بوروکراتیک ایران، افسران ارشد ارتش و بخشی از روشنفکران سکولار- ناسیونالیست را برافروخت. این افشار تأسیس این حکومت‌های خودمختار را طرح شوروی برای تقسیم ایران می‌پنداشتند. در این میان، مجلس به‌عنوان پلاتفرم اصلی برای سیاست ملی از نو ظهور کرد. همچنین احزاب زیادی با ایدئولوژی‌ها و گرایش‌های سیاسی متنوعی پدیدار گشتند. کارگران سازمان‌یافته‌ی شهری تحت آموزه‌های حزب استالینیستی توده (که به‌تازگی تأسیس شده بود) به سرعت رشد کردند (آبراهامیان ۱۹۸۱: ۳۲۵-۲۸۱). در عین حال، رسانه‌های مکتوب و به‌ویژه روزنامه‌ها و مجلات هفتگی، حس تازه‌ای از کنشگری در رگ‌های سیاسی شهرها تزریق کردند و تمایل عمومی برای مشارکت سیاسی در میان طبقه‌ی بورژوازی سنتی شهری و طبقه‌ی حرفه‌ای متوسط جدید را افزایش دادند. این طبقه‌ی حرفه‌ای متوسط جدید در نتیجه توسعه‌ی بوروکراتیک دوران رضاشاه در مقیاس وسیعی ایجاد شده بود.

در پی امتناع مجلس از تصویب امتیاز نفت شمال به اتحاد جماهیر شوروی، که نخست‌وزیر احمد قوام آن را در ازای خروج ارتش سرخ از شمال ایران امضا کرده بود، مخالفت‌ها با تسلط بریتانیا بر صنعت نفت ایران شدت بیشتری گرفت. اصل شراکت ۵۰-۵۰ که اخیراً بین شرکت‌های نفتی آمریکا و ونزوئلا و عربستان سعودی بر سر آن توافق شده بود، نقش مهمی در فشار عمومی برای بازبینی در سهم ایران از درآمدهای نفتی بازی کرد (لوئیس^{۷۹}: ۱۹۸۴: ۵۹۵-۶۰۰؛ فریر^{۸۰}: ۱۹۸۸، ۱۹۹۱؛ مک لاکلن^{۸۱}: ۱۹۹۱: ۱۸۶-۹۴)^(۹). در سال ۱۳۲۸ یک معاهده‌ی تکمیلی حاصل شد که مطابق آن حق ایران از درآمد نفتی با افزایش ۲ شیلینگی به ۶ شیلینگ در هر تن رسید (فوران ۱۹۹۳: ۲۸۴). اما حال و هوای جامعه علیه هر معاهده‌ی جدیدی بود و مجلس علی‌رغم آن که

Fuller-۷۷

Halliday-۷۸

Louis-۷۹

Ferrier-۸۰

Maclachlan-۸۱

در سیطره‌ی اکثریت حامی حکومت بود، آن را رد کرد (کاتوزیان ۱۹۸۱: ۱۵۸). فضای سیاست‌های ضد امپریالیستی که پس از جنگ ایجاد شده بود و تحرکات حزب توده، مطالبه برای سهمی عادلانه‌تر از درآمد نفتی را به نبرد ضد استعماری تمام‌عیاری متحول کرده بود که هدف غایی آن احیای صنعت نفت جنوب تحت کنترل بریتانیا به‌عنوان مسئله‌ای حیاتی برای حق حاکمیت ملی و دموکراتیک ایران بود. به همین اندازه تحلیل نیروهای ناسیونالیستی مبنی بر اینکه کنترل صنعت نفت منبعی ضروری برای مدرنیزاسیون اجتماعی و اقتصادی ایران است حائز اهمیت بود.

در این بستر بود که دکتر محمد مصدق که سیاستمداری کاریزماتیک و نماینده‌ای بانفوذ در مجلس بود، رهبری کارزار ملی‌شدن صنعت نفت را برعهده گرفت. مصدق ترس سلطنت‌طلبان، نیروهای مذهبی و ناسیونالیست‌های راست‌گرا از نفوذ فزاینده‌ی چپ را فرصتی برای پیشبرد راه‌حلی رادیکال برای عقب‌ماندگی ایران می‌پنداشت. راه حل او اساساً یک «انقلاب منفعل»^{۸۲} (گرامشی ۱۹۹۹: ۲۵۰) بود که مسیر حرکت آن با نفت هموار می‌گشت. مصدق این استراتژی را با صراحت کامل در سال ۱۳۳۰ در یک سخنرانی غیرعلنی در مجلس بیان کرد. وی در این سخنرانی استدلال کرد که «برای شکست کمونیسم اصلاحات ضروری است. برای اجرای اصلاحات نیز به پول نیاز داریم و برای به‌دست آوردن پول، ملی کردن [صنعت نفت] حیاتی است» (نقل شده در بیل^{۸۳} ۱۹۸۸: ۸۴). بنابراین طبقات مالک نگرانی چندانی از لحن چپ‌گرایانه و خطابه‌های ضدامپریالیستی مصدق نداشتند. در بیزاری مصدق از کمونیسم جای هیچ شک و شبهه‌ای نبود. حتی وزیر امور خارجه ترومن، دین آپسون^{۸۴}، مصدق را این‌گونه توصیف می‌کرد: «اساساً یک ایرانی ثروتمند، مرتجع، با ذهنیت فنودالی» (اشاره شده در بلوم^{۸۵} ۲۰۰۴: ۶۶). مصدق نظیر شاگردش مهدی بازرگان، که نخستین نخست‌وزیر پس از انقلاب ایران شد، در پی آن بود که «یک اتحاد میان تمام آنانی که بدنبال تغییرات رادیکال بودند منهای چپ انقلابی شکل گیرد» (کوتام^{۸۶} ۱۹۸۸: ۳۹) گر چه

^{۸۲} - Passive revolution

Bill-^{۸۳}

Dean Acheson-^{۸۴}

Blum-^{۸۵}

Cottam-^{۸۶}

برخلاف بازرگان در عمل وادار به یک ائتلاف تاکتیکی و شکننده غیر رسمی با برخی نیروهای چپ شد.

در اسفند سال ۱۳۳۰ لایحه‌ی ملی‌شدن صنعت نفت ایران به پیشنهاد مصدق به تصویب مجلس رسید. این مسئله مذاکرات طولانی و پیچیده‌ای در پی داشت. اما مذاکرات در نهایت شکست خورد، چرا که اساساً بریتانیا بدین دلیل که پیش از این ماجرا با از دست دادن هند به لرزه در آمده بود، ایده‌ی ملی‌شدن شرکت نفت ایران و انگلیس را غیر قابل پذیرش می‌دانست (رجوع شود به دیبا ۱۹۸۵: ۲۰۰). از سوی دیگر، بدین دلیل که مصدق کل استراتژی سیاسی خود را روی اصل ملی‌شدن [صنعت نفت] بنیان نهاده بود، قادر به دادن امتیازاتی نبود که بریتانیا دنبال می‌کرد. بنابراین صحنه برای یک رویارویی نهایی آماده می‌شد. در واقع، از همان ابتدا بریتانیا مقدمات احتمال حذف قهری مصدق را در نظر گرفته بود. در این بین، [بریتانیا] تحریم‌های نفتی بر روی ایران اعمال کرد که در سطح بین‌المللی به شکلی موثر رعایت شد. تأثیرات اقتصادی ناشی از تحریم نفتی به سرعت سبب فشار سیاسی بر روی مصدق و جبهه‌ی ملی گشت. [جبهه‌ی ملی] یک ائتلاف ناپایدار از نیروهای ناسیونالیست بود که شامل برخی از گروه‌های چپ‌گرا، نیروهای شبه-فاشیست و مذهبی و در سطحی عمومی تر بخش‌های بزرگی از طبقات متوسط شهری بود که به شکل فزاینده‌ای از پیامدهای اقتصادی برنامه‌ی جابگزین «اقتصاد غیرنفتی» مصدق ناخشنود بودند (کاتوزیان ۱۹۸۱: ۱۸۲-۸۵؛ ۱۹۸۸؛ ذبیح ۱۹۸۴: ۱۲۸؛ رجوع شود به توانایان فرد ۱۹۸۴). این روند، تقریباً به شکل خودکاری، ایده‌ی یک ارتباط، خواه واقعی و خواه تصویری، بین مصدق و حزب توده را متبادر می‌کرد و این امر به نوبه‌ی خود جناح راست مذهبی و ناسیونالیست را بیشتر نگران می‌کرد.

مصدق با احساس افزایش احتمال کودتا علیه دولت، خواستار فرماندهی نیروهای مسلح شد که به شکلی متعارف اما غیرقانونی در اختیار شاه بود. وقتی که شاه از این امر امتناع کرد، مصدق استعفا داد و شاه احمد قوام را به جای او منصوب کرد که شخصیتی مصلحت‌گراتر بود. در پاسخ به این اقدام، جبهه‌ی ملی خواستار اعتصاب عمومی شد تا دربار را برای انتصاب مجدد مصدق تحت فشار قرار دهد، حزب توده نیز

از این اعتصاب حمایت کرد. اعتصاب ۳۰ تیر ۱۳۳۰ به یک خیزش سراسری تبدیل شد (ذبیح ۱۹۸۲: ۶۶-۵۶). پس از انتصاب مجدد مصدق به سمت نخست‌وزیری، مصدق از مجلس «اختیارات تام» درخواست کرد تا کنترل دولت بر سنا که تحت کنترل سلطنت طلبان بود و نیز خود دربار را شدیدتر کند. همچنین او سعی کرد تا مدت اختیارات تام را تمدید کند. این امر با مقاومت یکی از متحدان کلیدی مصدق و رئیس مجلس یعنی آیت‌الله کاشانی روبرو شد که بزودی به مخالف مصدق تبدیل شد. البته اباپد در نظر داشت که [جدایی کاشانی از جبهه‌ی ملی احتمالاً پاسخی به افزایش نگرانی پایه‌ی اجتماعی اصلی او یعنی بازار و برخی از علمای عالی‌رتبه و میانی بود. این اقشار از اقتصاد دولتی مصدق، به‌ویژه از کنترل فزاینده‌ی دولت بر تجارت خارجی و اصلاحات ارضی محدود اما به لحاظ نمادین مهم، و همچنین رشد آشکار حزب توده ناراضی بودند. در نتیجه در فاصله‌ی بین «قیام ۳۰ تیر» و کودتای ۲۸ مرداد، شخصیت‌های مذهبی، بازاری و ناسیونالیست متمایل به راست از جمله دو چهره‌ی بانفوذ، یعنی مظفر بقایی و حسین مکی، جبهه‌ی ملی را ترک کردند.

از سوی دیگر، سیاست حزب توده در قبال مصدق نامنسجم و سردرگم بود (بلوم ۲۰۰۴؛ کیانوری ۱۹۸۰: ۲۹-۲۸). در یک سطح کلی، نظیر همه‌ی احزاب کمونیست کمینترن دوران استالین، حزب توده به قول تروتسکی «مرزبان اتحاد شوروی» بود (نقل شده در دویچر^{۸۷} ۱۹۶۷: ۶۹). همچنین از منظر منشویکی حزب توده، ایران برای یک انقلاب سوسیالیستی بسیار «نارس» بود. بنابراین حزب توده هرگونه تلاش یک جانبه برای کسب قدرت سیاسی را رد می‌کرد، و این واقعیتی بود که نمی‌توانست از چشم مصدق دور بماند. از سوی دیگر، حزب [توده] گرفتار اختلافات داخلی نیز بود. در نظر برخی از اعضا مصدق نماینده‌ی «بورژوازی ملی-مترقی» بود؛ بورژوازی که رشدش را برای بلوغ [اقتصادی-اجتماعی] ایران و امکان کسب قدرت کمونیست‌ها در آینده ضروری می‌پنداشتند. سایر اعضا مصدق را مهره‌ی آمریکا در رقابت آمریکا با انگلستان می‌دانستند (هالیدی ۲۰۰۵: ۱۰۲). این موضوعات ریشه‌ی رفتار متناقض حزب توده در قبال مصدق بود. برای مثال، حزب توده در مراحل اولیه‌ی جنبش ملی شدن صنعت

نفت علیه مصدق تبلیغات انجام می‌داد اما بعدتر و به‌ویژه در برهه‌ی حساسی نظیر قیام ۳۰ تیر از مصدق حمایتی سرنوشت‌ساز به عمل آورد. سردرگمی سیاسی متعاقب مرگ استالین در مارس سال ۱۹۵۳ (اسفند سال ۱۳۳۱) این موقعیت نامعین عشق و نفرت حزب توده در رابطه با مصدق را تشدید کرد (دیبا ۱۹۸۵: ۱۹۸). علاوه بر این، متعاقباً «گشایش»^{۸۸} در «جنگ سرد اول» بر عدم قطعیت حزب توده در رفتارشان نسبت به مصدق افزود.

در همین زمان، جمهوری خواهان در آمریکا و محافظه‌کاران در بریتانیا به قدرت رسیدند. پیروزی آیزنهاور اهمیت ویژه‌ای داشت. آیزنهاور با شعار «ما هرگز آرام نمی‌گیریم» قول داده بود که «دکترین مهار» ترومن را با عزمی مثال‌زدنی دنبال کند (آمبروس^{۸۹} و برینکلی ۱۹۷۷: ۱۲۷). شکست مفتضحانه‌ی [آمریکا در] جنگ کره، خاطره کماکان زنده‌ی پیروزی کمونیست‌های چینی و هشدارهای بریتانیا در مورد احتمال یک کودتای قریب‌الوقوع کمونیستی در ایران، نگرانی زیادی [برای آمریکا] ایجاد کرده بود. بنابراین، طرح اولیه‌ی بریتانیا برای حذف مصدق اکنون به‌طور مشترک [با آمریکا] پیش رفته و تسریع شده بود و سیا و ام-آی -۶ همکاری نزدیکی با هم داشتند (بیل ۱۹۸۸، a؛ ۱۹۸۸b؛ آمبروس و برینکلی ۱۹۷۷: ۴۹-۱۴۸). در نهایت کودتا علیه مصدق، با اسم رمز «عملیات آژاکس»^{۹۱} در ۲۵ مرداد ۱۳۳۲ اجرا شد. پس از شکست اولیه، کودتا در ۲۸ مرداد به پیروزی رسید و مصدق را سرنگون کرد (فوران ۱۹۹۳: ۲۹۴-۹۸، کاتوزیان ۱۹۸۱: ۷۹-۱۷۱، گاسپیوروفسکی ۱۹۸۷) (۱۰). این اولین پیروزی مهمی محسوب می‌شد که در زمینه‌ی آنچه جان فاستر دالس^{۹۲} (وزیر امور خارجه آیزنهاور) به‌عنوان «کشمکش آشتی‌ناپذیر» آمریکا با کمونیسم وصف کرده بود، بدون پیاده‌نظام آمریکایی به‌دست آمده بود (آمبروس و برینکلی ۱۹۷۷: ۱۳۰). ایالات

^{۸۸} - Thaw

Ambrose and Brinkley-۸۹

۹۰ - MI6: سازمان جاسوسی بریتانیا. م

- Ajax^{۹۱}

John Foster Dulles-۹۲

متحده از این کودتا به‌عنوان الگویی برای مداخله در سایر کشورهای سرکش نظیر گواتمالا در سال ۱۹۵۴ (۱۳۳۳ خورشیدی) استفاده کرد (بریل و لوئیس ۱۹۸۸: ۱۱). اما چرا یک کودتای نسبتاً کوچک توانست بر یک "حکومت مردمی ملی محبوب" غلبه کند؟ روایت‌های موجود عمدتاً به تمرکز روی عملیات مخفی انگلستان-آمریکا گرایش دارند (برای مثال گازیوروفسکی ۱۹۸۷؛ بلوم ۲۰۰۴: ۷۲-۶۴). مداخله‌ی امپریالیستی بدون شک عامل مهمی است. اما نفس موفقیت یک چنین دسیسه‌ی خارجی بر ضعف اجتماعی-ساختاری دولت مصدق دلالت دارد (رجوع شود به هالییدی ۲۰۰۵: ۱۰۲، فصل ۹). همچنانکه در بالا اشاره کردم، موفقیت کودتا را می‌توان با عطف به تضادها و محدودیت‌های «ناسیونالیسم بدون ملت» در ایران بهتر توضیح داد؛ «وضعیتی که به نوبه خود نتیجه‌ی مستقیم ملغمه‌ی نامتقارن [توسعه‌ای] بود که برخاسته از پروژه‌ی مدرنیزاسیون تدافعی رضاشاه بود» پروژه‌ای که خود در بستر فرایندهای وسیع‌تر توسعه‌ی ناموزون و مرکب شکل گرفته بود. در پایین توضیح بیشتری می‌دهم.

همچنانکه در بالا مشاهده کردیم، با توجه به انکسار ژئوپلیتیکی توسعه‌ی سرمایه‌دارانه، هدف استراتژی آنی اِلیت ناسیونالیسم در کشورهای غیرسرمایه‌داری و غیر مستعمره غلبه بر عقب‌ماندگی بود. تبدیل شیوه‌های تولید پیشاسرمایه‌دارانه به لحاظ کیفی مادون و خود-محدودکننده‌ی «انباشت سیاسی» اند به روابط سرمایه‌دارانه‌ی مبتنی بر «انباشت ارزش اضافه» برای این امر ضروری بود (رجوع شود به اُون^{۹۳} ۲۰۰۴: ۱۷-۱۸). این وضعیت در ایران نیز صدق می‌کرد. اما تغییرات اجتماعی مورد نیاز برای این فرایند، یعنی همانا «انباشت اولیه» [جدایی تولیدکنندگان مستقیم از ابزار تولید] در وهله‌ی نخست، پایه‌های قدرت سیاسی و اقتصادی همان قشر اجتماعی (یعنی اِلیت ناسیونالیستی) را تضعیف می‌کرد که در حقیقت سردمدار پروژه‌ی توسعه‌ی اجتماعی و اقتصادی ایران بودند. به عبارت دیگر، تشکیل مبانی عینی (مادی) «اراده‌ی عمومی» «ملت ایران»، که مصدق و سایر ناسیونالیست‌ها مداوماً از آن سخن می‌گفتند، نیازمند بازآرایی مؤلفه‌های نسبتاً خودمختار صورت‌بندی اجتماعی ایران و تبدیل آنها

به یک کلیت ارگانیک از خلال شبکه‌ی یک اقتصاد ملی سرمایه‌دارانه بود. پرسش پیش رو این بود که چگونه می‌توان این کار را بدون تغییرات بنیادی در ترکیب طبقات حاکم انجام داد. به عبارت دیگر، چگونه می‌توان بدون انقلاب، انقلاب کرد.

پاسخ، دسترسی به منابع نفتی بود که لاقلاً به لحاظ نظری پروژه‌ی انباشت اولیه را که ابعاد سیاسی آن رقیق شده باشد، میسر می‌ساخت. اما این منبع حیاتی [یعنی نفت] عملاً ورای کنترل حاکمیت دولت ایران بود. بنابراین ملی شدن صنعت نفت می‌توانست هم استقلال سیاسی و هم مدرنیزاسیون اقتصادی را بدون هرگونه تحول عمیق اجتماعی یا تغییرات بنیادی در ساختار قدرت سیاسی موجود و نیز ثروت و جایگاه برتر طبقات حاکم فعلی میسر سازد. حامیان شهری محافظه‌کار مصدق در میان بازاریان، علما و بوروکراسی دولتی به دلیل کارکرد پیشگیرانه‌ی سیاست‌های مصدق در دفع خطر قریب‌الوقوع یک راه کمونیستی به سوی مدرنیزاسیون، پشت مصدق و جبهه ملی تجمع کردند. چرا؟ چون طی چنین مسیری [مدرنیزاسیون کمونیستی] مبانی اجتماعی قدرت آن‌ها [حامیان محافظه‌کار مصدق]، یعنی تجارت انحصاری مبتنی بر بازار، رانت‌های دولتی توزیع‌شده بر اساس ملاحظات سیاسی و روابط کشاورزی نیمه‌فئودالی را نابود و یا حداقل آن را تضعیف می‌کرد. به محض اینکه آشکار شد که سیاست‌های ناسیونالیستی مصدق ناخواسته راه را برای انقلابی از پایین هموار می‌کند، این حامیان محافظه‌کار مصدق که از لحاظ مادی قدرتمند بودند، صف خود را از مصدق جدا کردند و فعالانه علیه او دسیسه چیدند و به کودتای انگلیسی-آمریکایی یاری رساندند.^(۱۱)

به طور خلاصه، با وجود این که مصدق غالباً به عنوان نماینده ملت صحبت می‌کرد، در حقیقت آنچه او نمایندگی می‌کرد تنها / ایده‌ی یک ملت بود. زیرا «جامعه‌ی ملی مدرن» تنها «در یک فرماسیون اجتماعی حاصل می‌شود [که] از خلال یک درهم‌تنیدگی اجتماعی تشکیل شده‌باشد که [دربرگیرنده‌ی] شکل‌گیری درجه‌ی معینی از انتزاع روابط خاص مردم با سایرین است» (جیمز^{۹۴}: ۱۹۹۶: ۵؛ همچنین

دوفور^{۹۵} ۲۰۰۷ را مشاهده کنید). در ایران دوران مصدق هنوز این «درهم‌تنیدگی نامتجسس» رخ نداده بود. در نهایت، هواداران فعال، هوشیار و وفادار مصدق یک قشر اجتماعی ضعیف از روشنفکران مدرنیست- ناسیونالیست بود که هر چند به لحاظ سیاسی پر سروصدا بودند اما پایگاه اجتماعی قدرت‌شان ضعیف بود. مصدق به مثابه یک رهبر ملی عمل می‌کرد، اما ملتی پشت سر خود نداشت. در این رویکرد او یادآور بلشویک‌هایی بود که بر اساس همان منطق، به مثابه یک «الیت انقلابی، بدون یک طبقه‌ی انقلابی» عمل می‌کردند (دویچر^{۹۶} ۱۹۶۷: ۳۱؛ رجوع شود به کنی پاز^{۹۷} ۱۹۷۸: ۲۲۰-۲۱). بنابراین به محض اینکه تیشه‌ی «اقتصاد غیر نفتی» (کاتوزیان ۱۹۸۸) سبب گشوده‌شدن شکاف‌ها و فاصله‌ی مابین و در داخل دو طبقه‌ی اجتماعی شهری کوچک اما کلیدی، یعنی طبقه‌ی متوسط سنتی و طبقه‌ی متوسط مدرن، شد ترک‌های سیاسی در جبهه‌ی ملی پدیدار شدند.

با این حال، هنوز هم یک راه حل ممکن برای مشکل مصدق در نداشتن حمایت استوار اکثریت جمعیت کشور وجود داشت: بسیج دهقانان. دهقانان که چندان از مدرنیزاسیون تدافعی رضا شاه متأثر نشده بودند، هنوز هم در هزاران روستای ازهم جدا افتاده و منزوی سرگرم سپری کردن یک حیات کم و بیش منزوی و خودکفا بودند. و به‌واقع از این رو بود که به ندرت در معرض تبعات اقتصادی تحریم‌های نفتی بریتانیا و یا سایر برنامه‌های ریاضتی اقتصادی حکومت مصدق قرار می‌گرفتند. علاوه بر این، دهقانان که عمدتاً بی‌سواد و از لحاظ سیاسی فاقد سازماندهی بودند، تحت اجبار یا به‌اختیار از گزینه‌های انتخاباتی زمین‌داران حاکم بر آنها، که اغلب مخالف مصدق بودند، پیروی می‌کردند. در حقیقت، در یک واقعه‌ی طنزآمیز، مصدق مجبور به تعلیق روند انتخابات مجلس هفدهم گردید چرا که نامزدهای انتخاباتی سلطنت‌طلب-محافظه‌کار با رأی بالایی از سوی دهقانان، در شرف به‌دست آوردن اکثریت در مجلس بودند، انتخاباتی که یکی از «دموکراتیک‌ترین» انتخابات پارلمانی [تاریخ] ایران محسوب می‌شود (عظیمی ۱۹۸۸: ۵۸). واضح است که صرف سخن گفتن از ناسیونالیسم دهقانان

- Dufor^{۹۵}- Deutscher^{۹۶}- Knei-Paz^{۹۷}

را به حرکت در نمی‌آورد. انگیزه مادی عینی لازم بود. [بدین دلیل بود که بسیج دهقانان در جهت مطلوب مصدق و جنبش ملی شدن صنعت نفت نیازمند اصلاحات ارضی رادیکال بود. این استراتژی را مدت‌ها بود که خلیل ملکی، روشنفکر و سیاستمدار چپ ناسیونالیست کاردان، مطرح و پیوسته در دفاع از آن سخن می‌گفت (کاتوزیان ۱۹۹۰: ۱۰۶-۷). اما تمام کاری که مصدق کرد این بود که در طی حکومت و تاحدی برای پیشی گرفتن از حزب توده، قانونی را تصویب کند بود که مقرر می‌داشت سهم مالکان از محصول دهقانی باید ۲۰ درصد کاهش یابد. این قانون همچنین همه‌ی مالیات‌های اضافی اخذ شده از دهقانان از سوی مالکان را لغو می‌کرد (مقدم ۱۹۹۶: ۴۹). اما این قانون نیز هیچ‌گاه اجرایی نشد. در عالم واقع، مصدق بیش از آن به استراتژی انقلاب منفعل پایبند بود تا داوطلبانه به بسیج انقلابی توده‌ها بپردازد. مصدق که یادآور تعلل و تردید مهلک سیاسی ماتزینی^{۹۸} و سایر رادیکال‌های ایتالیایی، اما آگاه‌تر از آن‌ها به انتخاب خویش بود، یا قصد انجام هیچ اصلاحات ارضی رادیکال یا بسیج دهقانی را نداشت و یا این که اصولاً قادر به انجام چنین کاری نبود. او صادقانه مخالف هرگونه سیاست معطوف به بازتوزیع مستقیم ثروت بود. البته این [مسئله چندان] عجیب نیست چرا که مالکیت خصوصی که دشمن سیاسی او (یعنی رضا شاه) قانونی و مدون کرده بود، جایگاهی اساسی در چشم‌انداز سیاسی مصدق داشت. در هر حال، سرمایه‌ی لازم بایستی از جایی تأمین می‌شد. ملی شدن صنعت نفت سیاست «موازنه‌ی منفی» مصدق را به سرانجام منطقی آن رسانده بود.^(۱۲) او [عملاً] چاره‌ای جز «بستن در چاه‌های نفت با گل» نداشت (نقل شده در بیل ۱۹۸۸: ۲۷۹).

برنامه‌های ریاضتی که «اقتصاد غیرنفتی» مصدق به همراه داشت به سرعت ناپذیرفتنی شدند. (خرده)بورژوازی بازار که در ابتدا قرص و محکم پشت مصدق ایستاده بود و به دنبال سهم خود از ثروت «ملی» نفت بود، مشکلی با جابه‌جایی صف سیاسی خویش نداشت، به‌ویژه اگر مردشان ایدئولوژیکش در میان علمای شیعه نظیر آیت الله

۹۸ - جوزپه ماتزینی (Giuseppe Mazzini): (۱۸۰۵-۱۸۷۲) آزادیخواه ایتالیایی و رهبر سیاسی عقیدتی جنبش «ریسورجیمنتو» (اتحاد ایتالیا) بود. او در دهه‌های ۱۸۳۰ و ۱۸۴۰ از رهبرانی بود که سهم مؤثری در هماهنگی بین قیام‌های مردمی ایتالیا داشت. م

کاشانی این جابه‌جایی را توصیه کرده باشند. در واقع، مانند هم‌تایان ایتالیایی خود در طی «ریسورجیمنتو» (جنبش اتحاد ایتالیا)، (خرده)بورژوازی بازار تنها «علاقه‌مند به انحصار فرصت‌های موجود» بودند (لیتلتون^{۹۹} ۱۹۷۹: ۱۰۶). علاوه بر تضاد شخصیتی کاشانی و بیشتر علمای عظامی که او را در مراحل بعدی تحت فشار قرار داده بودند با مصدق، برای آن‌ها چندان مهم نبود که دولت مستقر اقتدارگرا (رضا شاه) باشد یا «لیبرال». آنچه برایشان اهمیتی حیاتی داشت این بود که تحت هیچ شرایطی مالکیت خصوصی و مشخصاً سرمایه‌ی تجاری بازار، از سوی دولت نقض نشود (رجوع شود به اخوی ۱۹۸۸: ۱۱۵). بنابراین، هنگامی که وضعیت عقب‌ماندگی چاره‌ای جز خودکشی سیاسی باقی نگذاشته بود، جز عده‌ی کمی همه مصدق را رها کردند. مشاهده‌ی نافذ مارکس در باره رابطه آلمانی‌ها با عقب‌ماندگیشان وصف حال مصدق نیز هست: در پی شکار «مدوسا»ی عقب‌ماندگی، او هم کلاه جادویی ناسیونالیسم را چندان پایین کشید که چشمانش را پوشاند (مارکس ۱۹۹۰: ۹۱).

نتیجه‌گیری

تام نان استدلال می‌کند که «حل اختلاف نظر بین مدرنیست‌ها و ازلی‌گرایان [در تبیین نظری ناسیونالیسم] در چارچوب نظری طرفین غیر ممکن است... هنوز یک نظریه‌ی پسا-پایان-تاریخ که به اندازه‌ی کافی اقناع‌کننده یا قابل قبول باشد وجود ندارد تا بتواند خود را به‌عنوان پارادایم جدیدی برای توضیح ناسیونالیسم تحمیل کند» (نان ۱۹۹۷: ۱۱). امیدوارم که تحلیل‌هایم [این واقعیت را] نشان داده باشد که مناقشه [بر سر تبیین نظری ناسیونالیسم] در نهایت ریشه در نزاع بین حقایق ناکامل دارد. ازلی‌گرایان در تاکید بر ماهیت تراتاریخی وجود اشکال مختلف هویت‌های جمعی و همسان‌پنداری محق هستند. اما آنها در بتواره کردن این هویت‌ها در قالب اشکال بالقوه و یا بالفعل ملت‌ها و هویت‌های ملی در اشتباهند. «هویت» همانگونه که لیا گرینفلد به‌شیوایی بیان کرده است «یا وجود دارد و یا وجود ندارد؛ [هویت] نمی‌تواند به خواب رفته باشد و سپس همچون نوعی بیماری بیدار شود» (گرینفلد ۱۹۹۲: ۱۳).

از سوی دیگر مدرنیست‌ها، در تأکید بر روی مدرن بودن [پدیده‌های] ملت و ناسیونالیسم بر حقدند. اما در این که آن را منحصرأ یا اساساً براساس پویایی سرمایه‌دارانه توضیح می‌دهند، در اشتباه هستند. مشکلات ناشی از چنین شیوهی تبیینی [از ناسیونالیسم و ملت] از سوی خود ماتریالیست‌های مدرنیست در استفاده‌ی مکرر آنان از عباراتی نظیر «نشانه‌های متمایزکننده‌ی از پیش موجود» (گلنر)، «احساسات توده‌ای از پیش موجود» (نان)، و «پیوندهای اولیه‌ی ملی» (هابسبام) برای توصیف فاکتورهای غیر-سرمایه‌دارانه یا فرا-سرمایه‌دارانه‌ی درگیر در تشکیل تاریخی ملت و ناسیونالیسم آشکارا قابل مشاهده است (اشاره شده در اسمیز ۲۰۰۳: به ترتیب ۴۳، ۶۸ و ۱۳۷). اما هر دوی این اردوگاه فکری [ازلی گرایان و مدرنیست‌ها] در درک نظری «فرایندها و نهادهای اجتماعی وسیع‌تر - نظیر ... پویایی سیستم بین-دولتی ... - [که] ساختار اجتماعی-سیاسی و گفتمانی ناسیونالیسم را شکل می‌دهند» (گوسوامی ۲۰۰۲: ۷۷۵) ناکام هستند.

به نظر من چیزی که می‌تواند حقایق ناکامل این روایات را به هم پیوند دهد و هسته‌های منطقی آنها را ارتقا و ترکیب کند، ادغام بین‌الملل [به مثابه وضعیت و پویایی] در مبانی نظریشان در سطح هستی‌شناسی اجتماعی آنهاست.^(۱۳) مطابق آنچه که در فصل اول کتاب بیان شد، بین‌الملل همزیستی تعاملی همه‌ی اشکال تاریخی انسجام اجتماعی در واحدهای متقابلاً شناسایی شونده است. هویت‌های جمعی مختلف یا اشکال و شیوه‌های معین تصور اجتماعات پیشاملی و ملی محصولات زمینه‌ای تعامل بین اجتماعات انسانی هستند و رابطه‌ی تنگاتنگ با آنها دارند. همین وضعیت [تعامل بین‌الجوامعی] به همان اندازه نقشی برساننده در ساختار داخلی، اشکال و همچنین توسعه‌ی هر اجتماع پیشامدرن یا مدرنی دارد. نکته‌ی اساسی اینست که تعامل بین جوامع به مثابه یک خصیصه امر اجتماعی از ماهیت هستی‌شناسی متکثر امر اجتماعی نشأت می‌گیرد، شرایطی که توسط مفهوم انتزاعی کلی «ناموزونی» بیان می‌شود. همچنان‌که پیش‌تر دیدیم، پیامدهای این شرایط هستی‌شناسانه توسط مفهوم انتزاعی کلی دیگری که با آن رابطه‌ی دیالکتیکی دارد، یعنی مفهوم توسعه مرکب، بیان نظری می‌یابد. بنابراین توسعه‌ی ناموزون و مرکب بیان ویژگی‌های تعاملی، ناهمگن و

چندخطی بودن روند تغییر اجتماعی تاریخی را بیان می‌کند؛ روندی که سرمایه‌داری، ملت‌ها و ناسیونالیسم محصولاتی خاص از وقوع آن هستند.

براساس این بنیان نظری، استدلال کرده‌ام که نهادهای سیاسی اساسی دولت-ملت ایران بر سندان سه شرایط درهم‌تنیده شکل گرفته‌اند: عقب‌ماندگی از پیش موجود که با انقلاب مشروطه از لحاظ سیاسی جهش یافته بود، یک محیط بین‌المللی که به شکلی بنیادی تغییر کرده بود و مشخصه‌ی آن ظهور اتحاد جماهیر شوروی و پایان انزوای آمریکای بود، و در نهایت باز ترکیب نیروهای سیاسی داخل ایران به‌عنوان پیامد مستقیم پیگیری استراتژی‌های متناقض و منحصر به فرد این نیروها برای فایق آمدن بر عقب‌ماندگی اجتماعی-اقتصادی ایران. مدرنیزاسیون تدافعی نافرجام رضاشاه و جنبش ملی شدن صنعت نفت در این بستر ظهور کردند. اولی چارچوب سیاسی، اما نه محتوای اجتماعی، دولت-ملت ایرانی را بر ساخت، و دومی یک بیان با تبعات زیاد از حسادت بین‌الجوامعی^{۱۰۰} بود که برای ناسیونالیسم الیت لیبرال در دوری متعاقب نمادی قدرتمند فراهم کرد.

هر دوی این اپیزودها تبعات اشکال معینی از جابجایی لحظات اجتماعی و سیاسی در فرایند اولیه‌ی توسعه‌ی سرمایه‌دارانه [آن‌گونه که در انگلستان رخ داد] بودند. این امر به‌صورت عمده در تشدید نقش دولت در فرایندهای توسعه‌ی داخلی بازتاب پیدا کرد که هم پیش‌فرض مدرنیزاسیون دستگاه‌ها و نهادهای دولت بود و هم به شکلی انضمامی این مدرنیزاسیون را در پی داشت. و نکته‌ی اساسی اینکه این روند در غیاب روابط اجتماعی مدرن سرمایه‌دارانه به وقوع می‌پیوست. در چنین شرایطی، شکل بناپارتیستی حکمرانی رضا شاه ریشه در موازنه‌ی قدرت بین نیروهای طبقاتی داخلی نداشت و بنابراین با مفروضات مفهوم کلاسیک بناپارتیسم قابل توضیح نیست. برعکس، شکل بناپارتیستی حکومت رضا شاه تا حد زیادی محصول تعین‌یافتگی سیاست داخلی ایران توسط پویایی‌های ژئوپولیتیک بود. به همان سیاق، شکست مصدق تا حد زیادی از این واقعیت منتج شد که پروژه‌ی ناسیونالیستی او مجبور به اتکا به یک بنیان اجتماعی-اقتصادی ضعیف پیشاملی بود که ایران از مدرنیزاسیون تدافعی پیچیده

رضاشاه به ارث برده بود و شامل ادغام نامتقارن ابزارهای رسمی دولت-ملت مدرن با عقب ماندگی ماهوی پیشاملی بود. به قول ایزاک دویچر «شکل [دولت مدرن] پیش از آنکه محتوا در دسترس باشد، شکل گرفته بود» (دویچر ۱۹۶۷: ۳۸). این بدین معنا بود که مصدق مجبور بود که نبرد ناسیونالیستی خود (که به طور فزاینده‌ای رادیکالیزه شده بود) را از طریق دست یازیدن مکرر به استراتژی «بازی بر لبه‌ی پرتگاه»^{۱۰۱} و ائتلاف‌های غیر رسمی در بستر سیاست بسیار بغرنج داخلی ایران و محدودیت‌های بین‌المللی و ژئوپلیتیک جنگ سرد به پیش‌برد. ائتلاف‌های متناقض و متغیر او با چپ‌ها برای پیشگیری از هژمونی چپ، و با راست‌های مذهبی برای حفظ یک دولت سکولار-لیبرال بیانگر دوره‌های و محدودیت‌های ناسیونالیسم نخبه‌گرا تحت شرایط عقب‌ماندگی بود. همچنان که در بالا توضیح دادم کاری که مصدق مایل یا قادر به انجامش نبود بسیج دهقانان از طریق اصلاحات ارضی رادیکال بود. این طنز دیگری از توسعه‌ی ناموزون و مرکب بود که دشمن سیاسی مصدق (یعنی محمدرضا شاه پهلوی) در کمتر از یک دهه پس از شکست مصدق چنین اصلاحاتی را اجرا کرد. اما همچنانکه در فصل بعدی خواهیم دید، تناقضات توسعه‌ی مرکب که اولین انقلاب اجتماعی از بالای واقعی ایران را در برداشت زمینه‌های یک «انقلاب سیاسی از پایین» را در آن تعبیه کرد که در ۱۳۵۷ منفجر شد.

پی‌نوشت‌ها:

- (۱) تمام نقل قول‌ها از مارکس در دو پاراگراف بعدی از مارکس ۲۰۰۲: ۳۹ و ۷-۱۰۰ آورده شده‌اند، همه‌ی تأکیدها مربوط به اصل کتاب است.
- (۲) استالین تأکید میکند که حتی غیاب یکی از این ویژگی‌ها، گروه اجتماعی مورد نظر را از صلاحیت ملت بودن خلع می‌کند. بنابراین، این تعریف بسیاری از ملت‌های واقعاً موجود نظیر ایالات متحده را هم ناملت قلمداد می‌کرد.
- (۳) از دورسان یاوز توپلوغلو^{۱۰۲} که این متن را به من معرفی کرد سپاسگزارم.

^{۱۰۱}-Brinkmanship

^{۱۰۲}-Dursun Yavuz Tuyluoglu

- (۴) اتفاقاً، موضوع دلالت اولیه‌ی انگلستان در انباشت استعماری و امپریالیستی و در نتیجه پروبلماتیک گسترده‌تر بین‌الملل دقیقاً همان چیزی است که در نقد قدرتمند الن وود از آنچه او به عنوان تز «نان-اندروسون» توصیف می‌کند، غایب است، یعنی پی‌آمدهای خصلت «پیش‌پایه و عجیب و غریب» توسعه‌ی سرمایه‌دارانه‌ی انگلستان (وود ۱۹۹۱: ۱۱-۱۷).
- «کلونیالیسم» و «امپریالیسم» در فهرست کتاب وود یافت نمی‌شود.
- (۵) برای دو ارزیابی متضاد از دخالت بریتانیا در کودتا، به غنی ۱۹۹۸ مراجعه کنید. برای شرح کلی کودتا این منابع را ببینید، از جمله آبراهامیان ۱۹۸۲: ۱۱۷؛ هامبلی ۱۹۹۱: ۲۱۹-۲۲۰؛ کاتوزیان ۲۰۰۳: ۲۴.
- (۶) روایت کلاسیک مدرنیزاسیون رضاشاه، بنانی ۱۹۶۱ است. درباره‌ی اصلاحات آموزشی به رودی^{۱۰۳} ۲۰۰۳ مراجعه کنید. در مورد ایجاد ارتش مدرن نگاه کنید به کرونین ۱۹۹۷، ۲۰۰۳.
- (۷) برای گرایش اسطوره‌سازی ناسیونالیسم‌ها به هابسبام و رنجر ۱۹۸۳ مراجعه کنید.
- (۸) برای سخنرانی مصدق در مخالفت با طرح پیشنهادی رجوع کنید به مکی ۱۹۹۵: ۴۰۶-۴۶.
- (۹) اندروسون (۱۹۸۸: ۱۵۷) استدلال می‌کند که توافق ۵۰-۵۰ آرامکو-سعودی با انگیزه‌ی سیاست خارجی ایالات متحده صورت گرفت، که به دنبال حمایت از یک متحد ضد کمونیست سرسخت در دوران جنگ سرد بود.
- (۱۰) «دلایلی وجود دارد که معتقدیم کودتا قابل پیشگیری و حتی قابل برگشت بود» (کیانوری ۱۹۸۰: ۳۶-۴۳؛ همچنین رجوع کنید به ذبیح ۱۹۸۴).
- (۱۱) اخوی (۱۹۸۸: ۹۱) مدعی است که کاشانی از سیا پول دریافت کرده و در کودتای نهایی علیه مصدق شرکت داشته است. برای مطالعه‌ی یک گزارش طرفدار کاشانی به شروین ۱۹۹۵ مراجعه کنید.
- (۱۲) «موازنه‌ی منفی» به معنای محرومیت بدون استثنای همه قدرتهای خارجی از منابع ثروت] بود. [این اصطلاح] معمولاً به عنوان مخالفت با سیاست «خیانت آمیز» قاجارها برای «موازنه‌ی مثبت» تلقی می‌شود. اما شاید امتناع اتحاد جماهیر شوروی از حمایت از مصدق نیز در اتخاذ «موازنه‌ی منفی» نقش داشت، زیرا «آنها باید در بازی موازنه‌ی مثبت بازی کنند» (بایندر ۱۹۶۲: ۳۳۹). «موازنه‌ی منفی» مصدق بعداً توسط «ناسیونالیسم مثبت» محمدرضاشاه (پهلوی ۱۹۶۱) کنار گذاشته شد، که به اعطای حق تبعیض‌آمیز و انعطاف‌پذیر به قدرتهای غربی تا آنجایی که به توانمندسازی «ملی» کمک می‌کرد، اشاره داشت.

۱۳) روایت‌های اتنو-سمبولیک (اسمیت ۲۰۰۱: ۵۷-۶۱، ۱۹۸۸) به نظر می‌رسد شامل چنین ترکیبی می‌شوند، اما آنها اهمیت سازنده‌ی اتنیک‌ها را در شکل‌گیری ملت‌ها و ناسیونالیسم بیش از حد ارزیابی می‌کنند، که به نوبه‌ی خود گرایش ذات‌گرایانه‌ی آنها را تقویت می‌کند. به هر حال، نمادگرایی اتنیک‌ی به مشکل هستی‌شناختی تکنیکی توجهی نمی‌کند و در عین حال «به تکامل هیچ نظریه‌ای نینجامیده و تنها به تولید رویکردها منجر شده است» (اسمیت ۲۰۰۱: ۶۱).

منابع

- توانایان فرد. م. (۱۳۶۳) مصدق و اقتصاد، تهران، انتشارات علوی.
- ذبیح. س. (۱۳۶۳) ایران در دوره دکتر مصدق، تهران، انتشارات عطایی.
- کیانوری. ن. (۱۳۵۹) حزب توده ایران و دکتر محمد مصدق، تهران، انتشارات حزب توده.
- مکی. ح. (۱۳۷۴) مجموعه نطق‌های مصدق، تهران، انتشارات علمی.
- شروین. م. (۱۳۷۴) دولت محکوم: دکتر مصدق و آیت الله کاشانی، تهران، انتشارات علمی.
- Abrahamian, E. (1982) *Iran Between Two Revolutions*, Princeton: Princeton University Press.
- Akhavi, S. (1988) 'The role of the clergy in Iranian politics, 1949-54', in A. Bill, A. James, and W. R. Louis (eds) *Musaddiq, Iranian Nationalism, and Oil*, London: I.B. Tauris, pp. 91-117.
- Allinson, J. and Anievas, A. (2010) 'The uneven and combined development of the Meiji Restoration: a passive revolutionary road to capitalist modernity', *Capital and Class*, 34(3): 469-90.
- Ambrose, S. and Brinkley, D. (1997) *Rise to Globalism: American Foreign Policy since 1938*, London: Penguin.
- Anderson, B. (2006) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso
- Anderson, I. (1988) 'The American oil industry and the fifty-fifty agreement of 1950', in A. J. Bill, and W. R. Louis (eds) *Musaddiq, Iranian Nationalism, and Oil*, London: I.B. Tauris, pp. 141-63.

- Anderson, P. (1974) *Lineages of the Absolutist State*, London: NLB.
- Anievas, A. (2011) '1914 in world historical perspective: the "uneven" and "combined" origins of World War I', *European Journal of International Relations*, DOI: 10.1177/1354066111427613, pp. 1–26.
- Arjomand, S. A. (1988) *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran*, Oxford: Oxford University Press.
- Ashraf, A. (1991) 'State and agrarian relations before and after the Iranian Revolution, 1960–90', in F. Kazemi and J. Waterbury (eds) *Peasants and Politics in the Modern Middle East*, Miami: Florida International University Press, pp. 277–311.
- Atabaki, T. (2004) 'The caliphate, the clerics and republicanism in Turkey and Iran: some comparative remarks', in T. Atabaki and J. E. Zürcher (eds) *Men of Order: Authoritarian Modernization under Atatürk and Reza Shah*, London: I.B. Tauris, pp. 44–64.
- Atabaki, T. (2000) *Azerbaijan: Ethnicity and the Struggle for Power in Iran*, London: I.B. Tauris.
- Atabaki, T. and Zürcher, J. E. (eds) (2004) 'Introduction', in T. Atabaki and J. E. Zürcher (eds) *Men of Order: Authoritarian Modernization under Atatürk and Reza Shah*, London: I.B. Tauris, pp. 1–12.
- Azimi, F. (1988) 'The reconciliation of politics and ethics, nationalism and democracy: an overview of the political career of Dr Muhammad Mosaddeq', in A. J. Bill and W. R. Louis (eds) *Musaddiq, Iranian Nationalism, and Oil*, London: I.B. Tauris, pp. 47–68.
- Banani, A. (1961) *The Modernization of Iran: 1921–1941*, Stanford: Stanford University Press.
- Bayat, A. (2007) *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn*, Stanford: Stanford University Press.
- Bayat, A. (2003) 'Riza Shah and the tribes: an overview', in S. Cronin (ed.) *The Making of Modern Iran: State and Society under Riza Shah, 1921–1941*, London: Routledge, pp. 213–19.
- Bharier, J. (1971) *Economic Development in Iran*, Oxford: Oxford University Press.

- Bill, A. J. (1988a) *The Eagle and The Lion: The Tragedy of American–Iranian Relations*, New Heaven: Yale University Press.
- Bill, A. J. (1988b) ‘America, Iran, and the politics of intervention, 1951–53’, in A. J. Bill, and W. R. Louis (eds) *Musaddiq, Iranian Nationalism, and Oil*, London: I.B. Tauris, pp. 261–95.
- Bill, A. J. and W. R. Louis (eds) (1988) *Musaddiq, Iranian Nationalism, and Oil*, London: I.B. Tauris.
- Binder, L. (1962) *Iran: Political Development in a Changing Society*, Los Angeles: University of California Press.
- Blackburn, R. and Eley, G. (1984) *The Peculiarities of German History: Bourgeois Society and Politics in Nineteenth-Century Germany*, Oxford: Oxford University Press.
- Blum, W. (2004) *Killing Hope: US Military and CIA Interventions since World War II*, London: Zed.
- Boroujerdi, M. (2003) ‘Triumphs and travails of authoritarian modernisation in Iran’, in S. Cronin (ed.) *The Making of Modern Iran: State and Society under Riza Shah, 1921–1941*, London and New York: Routledge, pp. 146–54.
- Bromley, S. (1994) *Rethinking Middle East Politics: State-formation and Development*, Cambridge: Polity Press.
- Bromley, S. (1991) *American Hegemony and World Oil: The Industry, The State System and The World Economy*, London: Polity Press.
- Chatterjee, P. (1986) *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*, London: Zed Books.
- Chaqueri, C. (2001) *The Russo–Caucasian Origins of the Iranian Left: Social Democracy in Modern Iran*, London: Curzon.
- Cottam, R. W. (1988) ‘Nationalism in twentieth century Iran and Dr Muhammad Mosaddeq’, in J. Bill and W. R. Louis (eds) *Musaddiq, Iranian Nationalism, and Oil*, London: I.B. Tauris, pp. 23–46.
- Cronin, S. (2003) ‘Riza Shah and the Paradoxes of Military Modernization in Iran, 1921– 1941’, in S. Cronin (ed.) *The Making of*

- Modern Iran: State and Society under Riza Shah, 1921–1941, London: Routledge, pp. 37–64.
- Cronin, S. (1997) *The Army and the Creation of The Pahlavi State in Iran: 1910–1926*, London: I.B. Tauris.
 - Davidson, N. (2007) 'Reimagined communities', *International Socialism*, 117.
 - Davidson, N. (2000) *The Origins of Scottish Nationhood*, London: Pluto.
 - Deutscher, I. (1967) *The Unfinished Revolution: Russia, 1917–1967*, Oxford: Oxford University Press.
 - Diba, F. (1985) *Mohammad Mossadegh: A Political Biography*, London: Croom Helm.
 - Dufor, F. G. (2007) 'Social-property regimes and the uneven and combined development of nationalist practices', *European Journal of International Relations*, 13(4): 583–604.
 - Eley, G. (1986) *From Unification to Nazism: Reinterpreting the German Past*, Boston: Allen & Unwin.
 - Elliot, M. (2004) 'New Iran and the dissolution of party politics under Reza Shah', in T. Atabaki and J. E. Zürcher (eds) *Men of Order: Authoritarian Modernization under Atatürk and Reza Shah*, London: I.B. Tauris, pp. 65–97.
 - Engels, F. (1972) *The Origins of the Family, Private Property and The State*, London: Lawrence & Wishart.
 - Faghfoory, M. H. (1987) 'The ulama-state relations in Iran: 1921–41', *International Journal of Middle East Studies*, 19(4): 413–32.
 - Ferdows, A H. (1983) 'Khomeini and Fadayan's Society and politics', *International Journal of Middle East Studies*, 15(2): 241–57.
 - Ferrier, W. R. (1988) 'The Anglo–Iranian oil dispute: a triangular relationship', in J. Bill, and W. R. Louis (eds) *Musaddiq, Iranian Nationalism, and Oil*, London: I.B. Tauris, pp. 164–99.
 - Firoozi, F. (1974) 'The Iranian budget: 1964–70', *International Journal of Middle Eastern Studies*, 5(3): 328–43.

- Foran, J. (1993) *Fragile Resistance: Social Transformation in Iran from 1500 to the Revolution*, San Francisco: Westview Press.
- Fuller, G. E. (1991) *The 'Center of the Universe': The Geopolitics of Iran*, Boulder: Westview Press.
- Gasiorowski, M J. (1987) 'The 1953 coup d'etat in Iran', *International Journal of Middle East Studies*, 19(3): 261–86.
- Gellner, E. (2006) *Nations and Nationalism*, Oxford: Blackwell.
- Ghani, C. (1998) *Iran and the Rise of Reza Shah: From Qajar Collapse to Pahlavi Rule*, London: I.B. Tauris
- Goswami, M. (2002) 'Rethinking the modular nation form: toward a sociohistorical conception of nationalism', *Comparative Studies in Society and History*, 44(4): 770–99.
- Gramsci, A. (1999) *The Antonio Gramsci Reader: Selected Writings 1916–1935* (edited by David Forgacs), London: Lawrence & Wishart.
- Greenfeld, L. (1996) 'Nationalism and Modernity', *Social Research*, 63(1): 3–40.
- Greenfeld, L. (1992) *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Cambridge: Harvard University Press.
- Halliday, F. (2005) *The Middle East in International Relations: Power, Politics and Ideology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Halliday, F. (1988) 'The Iranian Revolution: uneven development and religious populism', in H. Alavi and F. Halliday (eds) *State and Ideology in the Middle East and Pakistan*, London: Macmillan, pp. 31–63.
- Hambly, G. (1991) 'The Pahlavi autocracy: Riza Shah: 1921–41', in P. Avery, et al. (eds) *The Cambridge History of Iran (Vol. 7)*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 213–43.
- Harootunian, H. D. (1999) 'Ghostly comparisons: Anderson's telescope', *Diacritics*, 29(4): 135–49
- Hobsbawm, E. (1999) *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Hobsbawm, E. and Ranger, T. (eds) (1983) *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- James, P. (1996) *Nation Formation: Towards a Theory of Abstract Community*, London: Sage.
- Jung, D. (2004) 'Globalization, state formation and religion in the Middle East: "Is Islam compatible with democracy?"', *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, 2004, 5(1): 61–78.
- Karshenas, M. (1990) *Oil, State and Industrialization in Iran*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Katouzian, H. (2003) 'Riza Shah's political legitimacy and social base, 1921–41', in S. Cronin (ed.) *The Making of Modern Iran: State and Society under Riza Shah, 1921–1941*, London: Routledge, pp. 15–36.
- Katouzian, H. (1990) *Mosaddeq and the Struggle for Power in Iran*, London: I.B. Tauris.
- Katouzian, H. (1988) 'Oil boycott and the political economy: Mosaddeq and the strategy of non-oil economics', in J. Bill and W. R. Louis (eds) *Musaddiq, Iranian Nationalism, and Oil*, London: I.B. Tauris, pp. 203–27.
- Katouzian, H. (1981) *The Political Economy of Modern Iran: Despotism and Pseudo-Modernism, 1926–1979*, New York: New York University Press.
- Kazemi, F. (1984) 'The Fada'iyān-e Islam: fanaticism, politics and terror', in S. A. Arjomand (ed.) *From Nationalism to Revolutionary Islam*, Albany: State University of New York Press, pp. 158–76.
- Keddie, N. (2003) *Modern Iran: Roots and Results of Revolution*, Yale: Yale University Press.
- Keddie, N. (1999) *Qajar Iran and The Rise of Reza Khan: 1796–1925*, Costa Mesa: Mazda Publishers.
- Knei-Paz, B. (1978) *The Social and Political Thought of Leon Trotsky*, Oxford: Clarendon Press.
- Lenin V. I. (1917) 'The Beginning of Bonapartism', in V. I. Lenin *Collected Works (Volume 25)*, Moscow: Progress Publishers, pp. 223–26.

- Louis, W. R. (1984) *The British Empire in The Middle East, 1945–1951*, Oxford: Clarendon.
- Lyttelton, A. (1979) 'Landlords, peasants, and the limits of liberalism', in A. J. Davis (ed.) *Gramsci and Italy's Passive Revolution*, London: Croom Helm, pp. 104–35.
- Maclachlan, K. S. (1991) 'Economic development, 1921–79', in E. Avery, et al. (eds) *The Cambridge History of Iran (Vol. 7)*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 608–38.
- McDowall, D. (1996) *A Modern History of the Kurds*, London: I.B. Tauris.
- Maclachlan, K. S. (1991) 'Economic development, 1921–79', in E. Avery, et al. (eds) *The Cambridge History of Iran (Vol. 7)*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 608–38.
- Martin, V. (2003) *Creating An Islamic State: Khomeini and the Making of A New Iran*, London: I.B. Tauris.
- Martin, V. (1994) 'Mudarris, republicanism and the rise to power of Riza Khan Sardar-I Sipah', *British Journal of Middle Eastern Studies*, 21(2): 199–210.
- Marx, K. (2002) 'The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte' (trans. Terrel Carver), in M. Cowling and J. Martin (eds) *Marx's Eighteenth Brumaire: (Post) modern Interpretations*, London: Pluto, pp. 19–109.
- Marx, K. (1990) *Capital (Vol. 1)*, London: Penguin.
- Marx, K. and Engels, F (1985) *The Communist Manifesto*, London: Penguin.
- Miliband, R. (1973) 'Poulantzas and the capitalist state', *New Left Review*, I(82): 83–92.
- Moghadam, E. F. (1996) *From Land Reform to Revolution: The Political Economy of Agricultural Development in Iran, 1962–1979*, London: I.B. Tauris.
- Mork, G. (1971) 'Bismarck and the "capitulation" of German liberalism', *The Journal of Modern History*, 43(1): 59–75.

- Munck, R. (1986) *The Difficult Dialogue: Marxism and Nationalism*, London: Zed.
- Nairn, T. (1997) *Faces of Nationalism: Janus Revisited*, London: Verso.
- Nairn, T. (1993) 'Nationalism and the uneven geography of development', in D. Held (ed.) *States and Societies*, Oxford: Blackwell.
- Nairn, T. (1975) 'The modern Janus', *New Left Review*, I(94): 3–29.
- Najmaabadi, A. (1987) 'Depoliticisation of a rentier-state: the case of Pahlavi Iran', in H. Beblawi and G. Luciani (eds) *The Rentier-state*, London: Croom Helm, pp. 211–27.
- Owen, R. (2004) *State, Power and Politics in the Making of the Modern Middle East*, London: Routledge.
- Pahlavi, M. R. (1966) *The White Revolution*, Tehran: Bank-i Melli Publications.
- Ray, L. (1999) "'Fundamentalism", modernity and the new Jacobins', *Economy and Society*, 28(2): 198–221.
- Rudi, M. (2003) 'Transforming Dangerous Nomads into useful Artisans, Technicians, Agriculturalists: Education in the Reza Shah Period', in S. Cronin (ed.) *The Making of Modern Iran: State and Society under Riza Shah, 1921–1941*, London: Routledge, pp. 123–145.
- Samadzadeh, F. M. (1989) 'The emergence of the Iranian Bonapartism: 1905–21', *Studies in History*, 5: 211–69.
- Shilliam, R. (2009) *German Thought and International Relations: The Rise and Fall of a Liberal Project*, New York: Palgrave: Macmillan
- Skocpol, T. (1979) *States and Social Revolution: A Comparative Analysis of France, Russia and China*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, A. D. (2003) *Nationalism and Modernism*, London: Routledge.
- Smith, A. D. (2001) *Nationalism*, London: Polity.
- Stalin, J. (1994) 'The nation', in J. Hutchinson and A. Smith (eds) *Nationalism*, Oxford: Oxford University Press, 18–21.

- Tabari, E. (1977) *The Iranian Society during the Absolute Reign of Reza Shah*, Stockholm: Tudeh Publication Centre.
- Tai, H. (1974) *Land Reform and Politics, A Comparative Analysis*, Berkeley: University of California Press.
- Trotsky, L. (1985) *The History of the Russian Revolution*, London: Pluto Press.
- Trotsky, L. (1969) *The Permanent Revolution and Results and Prospects*, New York: Merit Publishers.
- Trotsky, L. (1935) 'The workers' state, Thermidor and Bonapartism', available at: <http://marxists.org/archive/trotsky/works/1935/1935-bon.htm> [accessed on 6 February 2007].
- Vali, A. (2011) *Kurds and the State in Iran: The Making of Kurdish Identity*, London: I.B. Tauris.
- Wood, E. M. (1991) *The Pristine Culture of Capitalism: A Historical Essay on Old Regimes and Modern States*, London: Verso.
- Young, R. (2001) *Postcolonialism: An Historical Introduction*, Oxford: Blackwell.
- Zabih, S. (1982) *The Mossadeq Era: Roots of Iranian Revolution*, Chicago: Lake View Press.
- Zabih, S. (1966) *The Communist Movement in Iran*, Berkeley: University of California Press.
- Zirinsky, M. (2003) 'Riza Shah's Abrogation of Capitulations, 1927–28', in S. Cronin, (ed.) *The Making of Modern Iran: State and Society under Riza Shah, 1921–1941*, London: Routledge, pp. 81–98.

زندانیان خاموش^۱

تحلیل حجاب زنان افغانستانی در سوئد، اجبار مردسالارانه
به حجاب و وظایف دولت سوئد

علیرضا عسگری



^۱ [نسخه‌ی ترجمه شده به فارسی از متن اصلی انگلیسی؛ مترجم: اس.]

اشاره

[توصیه می‌شود اگر مخاطب این متن، کمبود وقت دارد دست کم داده‌های این تحقیق (فصل سوم) که هنوز هیچ تحلیل و تفسیری توسط نویسنده بر آنها اعمال نشده است و صرفاً دسته‌بندی موضوعی و خام روایت مصاحبه شوندگان است را مطالعه کند. این داده‌ها همچنین می‌تواند مورد استفاده برای پژوهش‌های مشابه قرار گیرد. قابل ذکر است که در ترجمه فارسی از متن اصلی، تعداد محدودی از جملات به نحوی که برای مخاطب فارسی بهتر قابل درک باشد به‌نوعی ترجمه‌ی آزاد شده است -م]

[بازنشر و تکثیر و اشتراک این متن، برای همگان آزاد است و این ترجمه از متن اصلی انحصاراً برای هیچ منبع خبری-رسانه‌ای و یا هیچ فرد حقیقی و حقوقی انجام نگرفته است. هدف از ترجمه‌ی این متن، افزایش آگاهی و کمک به تقویت رویکرد نقادانه نسبت به وضعیت جاری است]

رده‌بندی موضوعی [در درگاه ملی کشور سوئد برای انتشار پایان نامه‌های دانشگاهی]: علوم اجتماعی

لینک به نسخه‌ی اصلی متن به انگلیسی:

<http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:ths:diva-1593>

دانشگاه آموزش عالی استکهلم (University College Stockholm)

پایان‌نامه کارشناسی ارشد، پروژه پایان تحصیلات، ماه مه ۲۰۲۲

استاد راهنما: دکتر اولف یوهانسون-داهره

استاد ممتحن: دکتر لینده لینکوویست

چکیده

این پژوهش تجربی بر موضوع حجاب در سوئد متمرکز است. این مطالعه نشان می‌دهد که زنان افغانستانی (مسلمان) مقیم سوئد، حجاب را عنصری از فرهنگ/هویت خود نمی‌دانند؛ علاوه بر این، داده‌های تجربی جمع‌آوری شده از طریق مصاحبه با بیست افغانستانی مقیم سوئد نشان می‌دهد که حجاب با میانجی ساختاری اجتماعی و اجباری به زنان و خصوصاً از سوی بستگان مردشان تحمیل شده است. زنان افغانستانی شرکت کننده در این پژوهش فاش می‌کنند که بسیاری از بستگان مرد برای اجبار زنان به حجاب بر سر/تن کردن، آن‌ها را مورد خشونت کلامی و جسمانی قرار می‌دهند. این مطالعه با اتخاذ ابزار بررسی فمینیسم مارکسی توضیح می‌دهد که اگرچه حجاب و کنترل بدن زنان، قرن‌ها قبل از آغاز سرمایه‌داری نیز وجود داشته است، اما امروز کنترل بدن زنان از طریق اجبار آن‌ها به حجاب، در خدمت پروژه‌ی سرمایه‌داری نیز هست. حجاب یکی از راه‌های متعدد کنترل (بدن) زنان است و همچنین یکی از راه‌های کمک به منافع سرمایه‌داری، زیرا زنان منبع بازتولید نیروی کار هستند. در بخش نتیجه‌گیری این پژوهش با رد موضع هر دو اردوگاه چپ و راست (و خصوصاً نژادپرستان) در سپهر سیاسی در سوئد، نشان داده می‌شود که اردوگاه چپ (خواسته یا ناخواسته) به هدف/بهبانۀ احترام به فرهنگ، حفظ حجاب را توجیه و پشتیبانی می‌کند و از زنان مسلمان و حقوق انسانی آن‌ها دفاع نمی‌کند. بازیگران راست (افراطی) نیز در پرداختن به موضوع حجاب تنها هدف‌شان قطع یا کاهش بودجه‌ای است که به حمایت از حقوق انسانی اساسی مهاجران اختصاص داده شده و در اصل وجود و حضور مهاجران را هدف حمله قرار می‌دهند تا امکان توسعه (بیشتر) سیاست‌های (اقتصادی) سرمایه‌داری را فراهم کنند. این پژوهش استدلال می‌کند که گفتمان قادر نیست (به عنوان عامل مهم و اول) تغییری اساسی در چنین رفتارهایی ایجاد کند و برای توقف چنین خشونت‌ی این تنها شخص مردان نیستند که باید مسئول در نظر گرفته شوند. در این مطالعه، رویکرد/بدیل سومی نیز برای تغییر وضعیت مادی چنین جوامعی به منظور توقف این خشونت پیشنهاد شده است. در این جا با تأکید دوباره بر مسئولیت دولت سوئد توضیح داده می‌شود که دولت موظف است تأمین جنبه‌های مادی در عرصه‌ی آگاهی‌رسانی،

آموزش، اشتغال و توسعه‌ی زنان تحت ستم از طریق حجاب را بر عهده بگیرد. بدین طریق است که دولت می‌تواند از حقوق بشر دفاع کند و ظرفیت زنان برای مقابله با این خشونت را به فعلیت برساند.

کلیدواژه‌ها: حجاب، سوئد، زنان افغانستانی، زنان مسلمان، خشونت، حقوق بشر، چندفرهنگی، ساختار مردسالارانه، فمینیسم مارکسیستی، دولت سوئد و زنان مهاجر مسلمان.

تقدیم نامه:

این پژوهش به یک زن افغانستانی و مقیم سوئد تقدیم می‌شود که به گفته‌ی خودش حتی در سوئد نیز گروگان حجاب بوده است. او یکی از مشارکت‌کنندگان در این پژوهش بود و در حال حاضر به دلیل فشارهایی که از سوی بستگان مردش هنگامی که اعلام کرده دیگر نمی‌خواهد حجاب بر تن کند به او اعمال شده دچار افسردگی حاد است. زنی که شغل خود را از دست داده، تحصیل خود را (به دلیل افسردگی) ادامه نداده و هنوز نتوانسته شغلی پیدا کند. این مطالعه به رسمیت‌شناختن رنج این زن است که اظهار می‌داشت «گروگان جامعه‌ای مردسالارانه در خانواده‌ای افغانستانی و جامعه افغانستانی‌های مقیم سوئد» است و هیچ طرف و نهادی از او حمایت نمی‌کند و او نمی‌داند که برای رهایی از این وضعیت رنج‌آور به کجا بگریزد.

مقدمه

حجاب زنان مسلمان به‌طور کلی و به‌طور خاص حجابی که زنان مسلمان در کشورهای غربی دارند همواره، خصوصاً در بحث‌های حقوق بشری، موضوعی بحث‌برانگیز بوده است. سوئد هنوز هیچ نوع بر سر‌اتن کردن حجاب از جمله حجاب اسلامی (slöjan در سوئدی) را ممنوع نکرده و پیوسته موضوع حجاب، موضوعی مورد بحث و مناقشه بوده است. اگر توجه شود که سوئد یکی از پنج کشور اتحادیه‌ی اروپا است که به نسبت جمعیت خود بیشترین شمار مهاجر را دارد و همچنین اظهار می‌شود که اسلام دومین دینی است که بیشترین تعداد پیروان را در سوئد دارد موضوع حجاب اهمیت بیشتری نیز پیدا می‌کند (Andersson & Sander 2009). این وضعیت توضیح می‌دهد که چرا مطالعه‌ی چنین موضوع بحث‌برانگیزی (حجاب) و با توجه به موضوع حقوق زنان مهم به نظر می‌رسد.

در حالی که بسیاری از سیاستمداران، محققان (مانند Grace 2004) و فعالان اجتماعی، حجاب را ابزاری برای سرکوب زنان مسلمان و بنابراین مصداق نقض حقوق بشر می‌دانند، برخی دیگر، به عنوان مثال تحت عنوان کثرت‌گرایی فرهنگی، استدلال می‌کنند که حجاب باید مورد احترام قرار گیرد (Bonnevier, 2016; Janulf, 2017). اردوگاه دوم استدلال می‌کند که حجاب عنصری فرهنگی و حافظ هویت در میان جوامع مسلمان در جامعه‌ی میزبان (به عنوان مثال سوئد) است. از این رو حجاب باید به‌عنوان حقوق بشر و محض خاطر کثرت‌گرایی فرهنگی مورد احترام واقع شود (Aftonbladet, 2011). در مقابل، برخی از نیروهای سیاسی در سوئد، هنجارهای مذهبی مسلمانان از جمله حجاب را تهدیدی برای ارزش‌ها و جامعه‌ی سوئد می‌دانند. از این رو، آن‌ها خواستار محدودیت پذیرش بیشتر مهاجران/پناهندگان و ممنوعیت برخی اعمال و شعائر مذهبی هستند. یکی از احزاب راست‌گرا در سوئد (حزب SD) از این هم فراتر رفته و پیشنهادش اخراج برخی گروه‌های مهاجر از جمله مسلمانان است که به عقیده‌ی SD الگو و ارزش‌های اجتماعی سوئد را نقض می‌کنند (SD, 2022).

به‌دلیل محدودیت حجم در نوشتن این پژوهش و ملاحظات مربوط به موانع زبانی و ملاحظه‌ی دسترسی به افراد صاحب اطلاع در این زمینه، هدف این تحقیق تمرکز بر

موضوع حجاب در میان جامعه‌ی مسلمان خاصی، یعنی جامعه‌ی افغانستانی‌های مقیم سوئد است. این تحقیق به بررسی این موضوع می‌پردازد که آیا حجاب عنصری فرهنگی و هویت‌ساز در این جامعه‌ی خاص است و آیا زنان افغانستانی به دلیل اعتقادات شخصی خود حجاب بر سر/تن می‌کنند یا عوامل اجتماعی دیگر نقش مهم‌تری در این زمینه دارند. نکته‌ی مهم این است که ساختار مردسالارانه باید مورد بررسی قرار گیرد تا ببینیم که آیا حجاب عمدتاً به دلیل اجبار بستگان مرد زنان افغانستانی و همچنین اجبار و فشار جامعه‌ی افغانستانی‌های مقیم سوئد (تحت سلطه‌ی مردانه) بر سر/تن می‌شود یا خیر. آیا زنان افغانستانی در سوئد از سوی بستگان مرد خود برای اجبار آن‌ها به بر سرکردن حجاب و یا به‌خاطر بی‌حجابی مورد خشونت قرار می‌گیرند؟ استدلال‌های مرتبط با حجاب سرکوبگر مورد بحث و بررسی قرار گرفته و برای بررسی وجود رویه‌ی سرکوبگرانه‌ای بین زنان و مردان که در بر سر/تن کردن حجاب تجلی می‌یابد با داده‌های تجربی جمع‌آوری شده مقایسه شده است.

همچنین این تحقیق، گفتمان کثرت‌گرایی فرهنگی را بررسی می‌کند تا نشان دهد که آیا این رویکرد همسو با حقوق بشر زنان افغانستانی برای داشتن آزادی عمل در بر سرکردن یا نکردن حجاب است یا خیر. سوئد اغلب نمونه‌ی خوبی از جامعه‌ای چندفرهنگی جلوه داده می‌شود (Borevi, 2013). این تحقیق بررسی می‌کند که آیا از حقوق بشر، به‌ویژه حقوق زنان افغانستانی مقیم سوئد، تحت لوای کثرت‌گرایی فرهنگی دفاع می‌شود یا خیر.

این تحقیق از ابزار بررسی و شناخت مارکسیستی - فمینیستی بهره می‌گیرد که با آن بررسی می‌شود که علاوه بر عوامل اجتماعی (مثل ساختار مردسالارانه) کدام عوامل اقتصاد سیاسی بر به سر/تن کردن حجاب تأثیر می‌گذارد. چارچوب ماتریالیسم تاریخی برای پرداختن به موضوع شرایط مادی زیست این زنان اتخاذ شده است. بدین ترتیب بحث خواهد شد که اگر زنان افغانستانی بی‌حجاب مورد هر درجه‌ای از خشونت با موضوعیت حجاب قرار گرفتند چه اقدامات عملی معینی باید صورت گیرد و چه خدمات مادی معینی باید ارائه شود تا از حقوق آن‌ها دفاع شود.

به‌عنوان یکی از راه‌حل‌های عملی برای توقف خشونت‌های اعمال‌شده بر زنان افغانستانی مقیم سوئد و در ارتباط با حجاب، چارچوب قانونی‌ای که سوئد موظف به

رعایت آن است خاطر نشان می‌شود تا مشخص شود که دولت سوئد چه اقداماتی را در قبال چنین تخلفاتی باید انجام دهد. به طور خاص «میثاق رفع هرگونه تبعیض علیه زنان» مصوب سازمان ملل در سال ۱۹۷۹ (UN, 1979) که سوئد نیز عضو و متعهد به اجرای آن است برای پرداختن به برخی از راه‌حل‌ها مورد بحث قرار خواهد گرفت. با این حال، این تحقیق تجربی با هدف فاصله‌گرفتن از استدلال‌های نظری، انتزاعی و مفهومی صرف، اساساً مبتنی بر داده‌های عینی و مستند جمع‌آوری شده از مصاحبه با بیست فرد افغانستانی مقیم سوئد نگارش شده که پانزده نفر از آن‌ها زن و پنج نفر از آن‌ها مرد بوده‌اند. با انجام این کار تلاش شده تا به خود «موضوع/ابژه‌های» مورد بحث صدایی داده شود تا مسائل خود را بیان کنند. آن‌ها بدین ترتیب به «فاعل/سوژه‌های» بحث بدل می‌شوند و حقایقی را آشکار می‌کنند که برای جامعه نامرئی است. این فرصت دادن برای شنیدن آن‌ها می‌تواند موجب شود که متوجه شویم در خانواده‌های افغانستانی بین مردان و زنان افغانستانی‌ها در مورد موضوع حجاب چه می‌گذرد. با این وجود، با اجتناب از هرگونه تعمیم به جمعیت بزرگ‌تر جامعه‌ی مسلمانان مقیم سوئد و دیگر جغرافیاها، این پژوهش پیشنهاد مطالعات بیشتری را در مورد چنین موضوع بحث‌برانگیزی می‌کند و اگر قرار است با خشونت علیه زنان مسلمان مقابله شود، انجام مطالعات بیشتر ضروری است.

این پژوهش کیفی و تجربی/اسندمحور، به‌طور کلی به‌لحاظ رده‌بندی موضوعی در تقاطعی از جامعه‌شناسی، به‌ویژه جامعه‌شناسی دین، حقوق بشر و علوم سیاسی قرار می‌گیرد. برای بررسی خشونت علیه زنان بی‌حجاب افغانستانی مقیم سوئد چهار سؤال متفاوت، هرچند مرتبط با هم، طراحی شده است:

- ۱- انگیزه‌ها، دلایل و عواملی (مانند فرهنگ، هویت، باورهای شخصی) که غالباً زنان افغانستانی مقیم سوئد را به بر سر/تن کردن حجاب (یا به بی‌حجابی) وادار می‌کند، چیست؟
- ۲- نقش بستگان مرد زنان افغانستانی مقیم سوئد در بر سر/تن کردن حجاب چیست؟

- ۳- آیا حجاب جلوه‌ای از عملی سرکوبگرانه است؟
- ۴- آیا کثرت‌گرایی فرهنگی در رابطه با موضوع حجاب، هم‌راستای دفاع از حقوق زنان افغانستانی است؟
- ۵- دولت سوئد برای حمایت از حقوق بنیادین زنان افغانستانی در رابطه با موضوع حجاب چه اقدامات قانونی خاصی باید انجام دهد؟
- به منظور پاسخ دادن به این سؤالات و برای بررسی موضوع حجاب در سوئد، ابتدا و در فصل اول، چارچوب نظری، مفهومی و قانونی/حقوقی‌ای که با آن مسئله تحقیق مورد بررسی قرار می‌گیرد، معرفی می‌شود. در فصل دوم، روش تحقیق و عمدتاً روش گردآوری داده‌ها توضیح داده شده است. در فصل سوم، داده‌های جمع‌آوری‌شده حاصل از مصاحبه‌ها ارائه و در فصل چهارم، داده‌ها بررسی فشرده و جمع‌بندی خواهد شد. در فصل پنجم، داده‌ها، تحلیل و مورد بحث قرار خواهد گرفت و با نظریه‌های پیش‌تر ارائه شده مقایسه و نتایجی نیز ارائه خواهد شد. نتیجه‌گیری در پایان آمده و در آن خلاصه‌ای از نتیجه‌گیری بحث و برخی نتیجه‌گیری‌های دیگر که از کل تحقیق نشأت گرفته مطرح شده است. شایان ذکر است که مرور متون و تحقیقات مشابه در این زمینه، در فصول مختلف و عمدتاً در فصل‌های یک و پنج انجام شده است.
- نکته‌ی آخر اما مهم این‌که پیشنهاد می‌شود هر مخاطب/خواننده‌ای داده‌های گردآوری‌شده و ارائه‌شده در فصل سوم را مورد توجه ویژه قرار دهد. صرف نظر از تفسیر، تحلیل و بحثی که در فصول دیگر در خصوص داده‌ها ارائه شده، این داده‌های خام که در فصل سوم ارائه شده به خودی خود می‌تواند برای مطالعات بیشتر با موضوع حجاب، گزارش‌های تحلیلی، گزارش‌های حقوق بشری، بحث‌های اجتماعی و سیاسی و سیاست‌گذاری استفاده شود. اگر این داده‌های خام دست به دست و منتشر و مطالعه شوند و دیگران از آن‌ها استفاده کنند این تحقیق به یکی از اهداف اصلی خود یعنی شنیده‌شدن صدای زنان ستم‌دیده رسیده است.

فصل ۱، چارچوب نظری، مفهومی و حقوقی/قانونی

یکی از مفاهیم مورد بررسی در این پژوهش کثرت‌گرایی فرهنگی است. این رویکرد حجاب را به فرهنگ و حقوق اقلیت‌ها (در اینجا جامعه افغانستانی‌های مقیم سوئد) در جامعه‌ی میزبان ربط می‌دهد. این مفهوم بررسی خواهد شد تا ببینیم که کثرت‌گرایی فرهنگی تا چه حد از حقوق زنان افغانستانی حمایت می‌کند زیرا می‌دانیم که کثرت‌گرایی فرهنگی از بر سر/تن کردن حجاب دفاع می‌کند. مفاهیمی اجتماعی مانند هویت نیز توضیح داده و به کار گرفته شده است تا متوجه شویم که حجاب چگونه با هویت و فرهنگ زنان افغان پیوند خورده است. تئوری مارکسیستی - فمینیستی و همچنین ماتریالیسم تاریخی مارکس و انگلس برای تفسیر بهتر سازوکار عمل به حجاب و مهم‌تر از همه برای مرتفع کردن خشونت‌های اعمال شده بر زنان به کار گرفته شده است. ضمناً شایان ذکر است که دو رویکرد مارکسیستی - فمینیستی و کثرت‌گرایی فرهنگی که در این پژوهش مورد استفاده بوده دهه‌ها است که در متون و تحقیقات مختلف به کار گرفته شده است، از جمله در پژوهش ساناز احمدی (۲۰۱۸) در مورد حجاب در ایران و پژوهش سیارتا بونویر در مورد حجاب در سوئد (Syarta, 2016, Bonnevier). هرچند که این مطالعه در مقایسه با دو پژوهش مذکور بستر/زمینه‌ی مجزایی دارد اما در این پژوهش، به‌کارگیری این رویکردها تا حدی نیز از همین دو پژوهش الهام گرفته شده است. این مطالعه مانند پژوهش دوم استدلال و نتیجه‌گیری نمی‌کند اما مشترکاتی با پژوهش اول دارد. پیش از طرح نظریات و مفاهیم، تعریفی از حجاب که در این مطالعه مد نظر بوده ارائه می‌شود.

۱-۱ تعاریف

از آنجا که در این تحقیق تمرکز بر مسئله حجاب/حجاب بر سر/تن کردن در سوئد خواهد بود در ابتدا باید تعریفی از حجاب ارائه کرد. همانطور که فکته (Fekete, 2009) می‌نویسد، در کشورهای غربی، مسلمانان گروهی یکدست تصور می‌شوند. همین تصور هم موجب می‌شود که تنوع در فرهنگ، عقاید و اعمال گروه‌های مختلف مسلمانان در جوامع/کشورهای مختلف دیده نشود (همان). با بررسی دیدگاه‌های گروه‌های مختلف مسلمانان متوجه می‌شویم که در این گروه‌ها برداشت یکسانی از حجاب وجود ندارد و در میانشان هم حجاب به شکل یکسان و مشابهی اجرا نمی‌شود. برعکس، حجاب در مکاتب اسلامی مختلف، نظر روحانیون، کشورها/جوامع مسلمان و فرهنگ‌های مختلف معانی مختلفی نیز دارد (El Guindy, 1999). برخی حجاب را پوشاندن تمام بدن از مو، گردن، شانه و اندام فوقانی بدن تا زیر زانو می‌دانند و برخی هم فقط پوشاندن مو و گردن را کافی می‌دانند. برخی دیگر هم ممکن است پوشش صورت (نقاب، برقع) را حجاب صحیح بدانند و غیره. در هر صورت تعریف این تحقیق از حجاب همان چیزی است که جامعه‌ی افغانستانی(های مقیم سوئد) از حجاب برداشت می‌کنند (و در داده‌های حاصل از مصاحبه‌ها نیز به آن اشاره شده است). منظور از حجاب در این میان این گروه اجتماعی، پوشاندن مو و سر با شال یا روسری و همچنین پوشاندن بدن با روپوش است. منظور از واژه‌ی حجاب در این تحقیق پوششی است که زنان مسلمان عموماً و به‌طور خاص با شال و روسری می‌پوشند. در این تحقیق رعایت حجاب یعنی همان حجاب بر سر و تن کردن و زنی که حجاب یعنی پوشش خاص آن را می‌پوشد زن محجبه است. بر این اساس (و بر اساس نامگذاری رایج در میان جمعیت مورد مطالعه،) زنی که حجاب می‌پوشیده یعنی محجبه بوده ولی حالا دیگر حجاب نمی‌کند بی‌حجاب نامیده می‌شود. ضمناً لازم به ذکر است که مصاحبه‌شوندگان در طول مصاحبه‌های تحقیق، واژگان «سلطه‌ی مردانه»، «مردسالاری» و «پدرسالاری» را به‌جای یکدیگر اما در یک معنا و بستر به کار برده‌اند. در متن این تحقیق فقط از واژه‌ی پدرسالاری استفاده شده تا خواننده با الفاظ و تعاریف مختلف سردرگم نشود. گذشته از این، واژه‌ی پدرسالاری در این تحقیق در معنای گسترده به کار برده شده و شامل سلطه‌ی مردانه و هر ساختار اجتماعی دیگر تحت سلطه مردان نیز می‌شود.

۲-۱ کثرت‌گرایی فرهنگی

طبق نظریه‌ی هابرماس (۱۹۹۵) در خصوص «دولت دموکراتیک مبتنی بر قانون» ادعا می‌شود که حقوق بشر چارچوب عمومی جامعه‌ای چندفرهنگی است که در آن باید قانون «بی طرف» باشد. هابرماس تأکید می‌کند که مردم باید از نظر قانونی *توانایی* این را داشته باشند که از حق حفظ و بازتولید ارزش‌های فرهنگی بهره‌مند شوند. با این حال، قانون نباید الزاماً حفظ و بازتولید ارزش‌های فرهنگی را تأیید کند. استدلال او این است که در چنین جامعه‌ای افراد باید آزادی این را داشته باشند که از تن دادن به این ارزش‌ها امتناع کنند و یا آن‌ها را انتخاب کنند (Habermas, 1995). با این حال، متفکران مختلف مفهوم جامعه‌ی چندفرهنگی مورد اشاره‌ی هابرماس را به اشکال متمایزی تعریف کرده‌اند. به عقیده‌ی چارلز تیلور، فیلسوف، اگر در جامعه‌ای بیش از یک گروه اجتماعی وجود داشته باشد که قصد حفظ فرهنگ خود را دارد و فرصت این را نیز پیدا می‌کند که با آن جامعه‌ی خاص سازگاری پیدا کند چنین جامعه‌ای را می‌توان جامعه‌ای چندفرهنگی در نظر گرفت. متفکران مختلف کارکرد و نتیجه‌ی کثرت‌گرایی فرهنگی را به شیوه‌های متفاوتی ارزیابی می‌کنند. برای مثال هابرماس چنین رویکردی را با توجه به دفاع از حقوق بشر و حفظ آن ارج می‌نهد، اما کیملیکا (Kymlicka, 2010) معتقد است که کثرت‌گرایی فرهنگی موجب نوعی پسروی و جهش به عقب شده است. او توضیح می‌دهد که در این پسروی بر ارزش‌های مشترک و شهروندی واحد تأکید می‌شود و این بازگشت به عقب حتی به منزله نوعی بازگشت به یک‌دست‌نمودن/آسیمیلیاسیون (و حتی از بین رفتن هویت افراد) است (Kymlicka, 2010). برخی دیگر نیز (به عنوان مثال، Cumper, 2014) فراتر رفته و ادعا می‌کنند که کثرت‌گرایی فرهنگی بدل به مترادفی با انطباق با اصول دینی و به ویژه باورهای اسلامی شده است (Cumper, 2014).

۳-۱ هویت/فرهنگ

در برخی از متون، هویت امری توصیف شده است که به فرد، درک و تصویری از کلیتی در مورد خودش می‌دهد و پاسخ این سؤال که «آن فرد کیست» را فراهم می‌کند

(Nilsson, 2015). به مفهوم هویت می‌توان بر اساس این که محیط اطراف فرد، چگونه او را می‌بیند و قضاوت می‌کند نیز پی برد (Janulf, 2017:5). از منظر روان‌شناسی اجتماعی نیز به طور مشابه هویت در تعاملی نزدیک بین فرد و محیط اجتماعی اطراف او ساخته و حفظ می‌شود (Persson, 2012). گذشته از این، درک محیط اجتماعی از هویت یک فرد می‌تواند متفاوت از درک همان فرد از هویت خودش باشد (Persson, 2012). ما درک‌مان از هویت‌مان را به دو طریق شکل می‌دهیم، اول با فاصله‌گذاری بین خودمان و دیگران و دوم با تعریف و نزدیک کردن خودمان به آن‌ها (Hammarén & Johansson 2009). از منظر برساخت‌گرایی اجتماعی، افراد هم محصول جامعه و هم بازیگری در بازآفرینی آن جامعه هستند (Angelöw & Jonsson 2000).

در مورد عمل به حجاب توسط اقلیت‌های مسلمان (مانند زنان افغانستانی مقیم سوئد) و چگونگی ارتباط حجاب با مسئله هویت می‌توان به نظرات واگنر و همکاران اشاره کرد که ادعا می‌کنند حجاب ابزاری عملی در جامعه اقلیت مسلمان است که به‌وسیله آن بر هویت مسلمانی مهر تأیید می‌زنند. با عمل به حجاب و با رعایت چنین پوشش خاصی، اعتماد به نفس برخی از زنان مسلمان تقویت می‌شود. همچنین حجاب موجب می‌شود که این زنان بابت وابستگی گروهی خود احساس افتخار کنند (Wagner et al. 2012). اگر حجاب چنین پیوند معناداری با هویت داشته باشد، سیاست‌هایی که ممکن است مستلزم بی‌حجابی اقلیت‌های مسلمان باشد (به عنوان مثال در سوئد یا هر کشور غربی دیگری) ممکن است به هویت این زنان آسیب برساند. ادواردز (۲۰۱۰) به‌طور مشابه استدلال می‌کند که چنین سیاست‌هایی در راستای ایجاد برابری نیست و می‌تواند فرهنگ، هویت و قومیت/اتنیسیته فرد و گروه مورد نظر را از بین ببرد. به گفته‌ی او چنین سیاست‌هایی می‌تواند منجر به تحقیر و اعتباربخشیدن به «خشونت علیه زنان» شود (Edward, 2010). در مقابل، مطالعات دیگر، حجاب را ابزاری برای سرکوب زنان (Grace, 2004) و مظهر جسمانی زن‌ستیزی که قابل لمس هم هست، می‌دانند (Ahmadi, 2018:54). در بخش بعدی به این مسئله پرداخته می‌شود.

۴-۱ حجاب و انقیادگری

به نظر می‌رسد که اختلافاتی به‌لحاظ مفهومی و عملی بین دو اردوگاه اصلی تفکرات موجود در مورد حجاب وجود دارد. چپمن تضادی را در این میان شناسایی می‌کند، یعنی تضاد میان این دو ایده را که طبق یکی حجاب نمادی از زن مسلمان فعالی است که خود به‌تنهایی فعالانه در مورد اعمال و انتخاب‌هایش تصمیم می‌گیرد و از سوی دیگر از منظر ایده‌های غربی، حجاب نمادی از به‌انقیادکشیده‌شدن است و زنانی که حجاب دارند نیز قربانیانی منفعل هستند (Chapman, 2016). ادواردز استدلال می‌کند که شیوه‌ای که غرب حجاب را صرفاً سرکوبگر تفسیر می‌کند، به سادگی برای دیگر معیارهای فرهنگی از جمله عرف پوشش نیز کلیشه‌سازی می‌کند (Edwards, 2010). چنین دیدگاهی نسبت به حجاب در پروژه‌های امپریالیستی و استعماری کشورهای غربی حائز اهمیت اساسی است. این دیدگاه همچنین در پروژه‌ی برساخت غیر غربی نیز به‌کار می‌رود (Edwards, 2010). ادواردز تصریح می‌کند که کشورهای غربی با چنین دیدگاهی نسبت به حجاب، صرفاً به خود حجاب حمله نمی‌کنند، بلکه جوامع/گروه‌های فرهنگی و اجتماعی‌ای که این عرف پوشش را رعایت می‌کنند نیز هدف حمله قرار می‌دهند. وی همچنین توضیح می‌دهد که چنین دیدگاهی به دیدگاهی که به‌نوعی غیرمستقیم نژادپرستانه است نیز منتهی می‌شود، به دیدگاهی که «ظاهر جدیدی پیدا کرده، از نو پیکربندی شده و مشروعیت نیز یافته و منطقی این بهانه است که باید از جامعه در مقابل تروریسم دفاع کرد» (همان). آفاری نیز به‌طور مشابه استدلال می‌کند که امپریالیست‌های غربی از حقوق زنان (خاورمیانه) برای منافع استراتژیک خود استفاده می‌کنند و زمانی که دیگر این حقوق با منافع و اهداف‌شان سازگار نیست این حقوق را کاملاً فرصت‌طلبانه نادیده می‌گیرند (Afary, 2009:373).

با این حال، مسئله‌ی حجاب را می‌توان از زاویه دیگری نیز بررسی کرد. برای شروع باید توضیح داد که عمل به حجاب اسلامی در میان خود زنان و برای زنان ضرورتی ندارد، بلکه حجاب در نسبت با مردان معنا پیدا می‌کند (Ahmadi, 2018:49). بنابراین مسئله‌ی حجاب، مشکلی مردانه است. از این منظر، حجاب را می‌توان امتداد

خشونت جنسی مردانه و فرهنگ ناموسی دانست. ملاها/آخوندها/روحانیون، مبانی اخلاقی حجاب را در کنار دلایل دیگر، حفاظت از زنان در مقابل مردان در عرصه‌ی عمومی توصیف می‌کنند (همان، ص ۵۴). در این جا، فضای عمومی متناظر با مردان است که برای زنان خطرناک توصیف می‌شود (همان، ص ۴۶). در اینجا برای فهم موضوع می‌توان از اصطلاح نگاه خیره‌ی مردانه استفاده کرد. اصطلاح نگاه خیره‌ی مردانه را اولین بار لورا مولوی (Laura Mulvey, 1975) به کار برد و آن را به صورت سازوکار قدرت میان بیننده یعنی سوژه/فاعل مرد از یک سو و ابژه/مفعول/موضوع این نگاه خیره یعنی زن از سوی دیگر تعریف کرد (Kosut, 2012:195). این نگاه خیره‌ی دگرجنسگرایانه‌ی مرد مربوط به لذت بردن او است وقتی که به بدن زن نگاه می‌کند. از این رو روحانیون حجاب را از این جهت که وسیله‌ای برای حفاظت از زنان مقابل این نگاه مردانه است توجیه می‌کنند. بر این اساس زنان زمانی که در فضای عمومی هستند خطری برای مردان به شمار می‌روند. آن‌ها همچنین خطری برای جامعه هستند (Ahmadi, 2018:46). زنان اگر بی‌حجاب باشند به جامعه آسیب می‌زنند. از این رو این وظیفه‌ی زنان و دختران است که شهوت مردان را کنترل کنند و از این طریق ضامن سلامت اخلاقی جامعه باشند. با تحمیل چنین مسئولیتی به زنان، مردانی که مرتکب خشونت جنسی علیه زنان می‌شوند مسئولیتی بر گردنشان نیست. زنان برای حفظ سلامت اخلاقی جامعه و جلوگیری از افتادن مردان به دام جنسی نگاه مردانه و وظیفه دارند حجاب خود را رعایت کنند. چنین چیزی تنش جنسی میان زنان و مردان را از بین می‌برد (Gould, 2014:229). در چنین شرایطی مردان با تحمیل عقیده‌ی اسلامی بر بدن زنان (در اینجا حجاب کردن) بین خدا و زنان واسطه قرار داده می‌شوند، حتی اگر در کنار سایر موانع، محدودیت‌هایی در حرکت نیز برای زنان به وجود آید (Ahmadi, 2018:55). این نقش میانجی برای مردان که از طریق نسبت خونی یا ازدواج به ارمغان می‌آید، با اعمال کنترل مردانه بر زنان عملی می‌شود. این کنترل موقعیت مرد را در عرصه عمومی و در میان مردان دیگر حفظ می‌کند. حجابی که مردان اجبار می‌کنند با محدود ساختن سکسوالیته/جنسیت زنان برای مردان در فضای عمومی شرف و افتخار به همراه دارد (Hassan, 1999) و مفهوم شرف و ناموس در پیوند با مفهوم پاکدامنی و عفت زنان است (Ahmadi, 2018). همان‌طور که گریس

(Grace, 2004:212) تصریح می‌کند «این دقیقاً نیاز مردانه به سلطه (چه به معنای واقعی آن و چه به صورت نمادین) است که اساس حجاب کردن زنان را به وجود آورده است. می‌توان ادعا کرد که حجاب/حجاب اسلامی مظهر زن‌ستیزی است (Ahmadi, 2018:54) و به‌طور کلی همان‌طور که کاوانا (Cavanaugh, 2009:3) توضیح می‌دهد کارکرد دین در این معنا وسیله‌ای برای توجیه سیاسی سرکوب مردسالارانه‌ی زنان است.

در حالی که روش تحلیل گفتمان مطرح‌شده در رویکرد پسا ساختارگرایانه لاکلاو و موفه (Jørgensen & Phillips, 2002; Machin & Mayr, 2012; Torfing, 1999) معتقد است که واقعیت از طریق گفتمان ساخته می‌شود، دیدگاه مارکسیستی ماتریالیسم تاریخی تأکید دارد که این واقعیت مادی است که گفتمان، فرهنگ و ایدئولوژی را می‌سازد (Marx & Engels, 1846; Marx 1859). بنابراین برای هر تغییری در فرهنگ، گفتمان، هنجارها و ایدئولوژی باید تغییراتی در شرایط مادی رخ دهد. به گفته‌ی آلتوسر (۲۰۰۱) ایدئولوژی، افراد را به گونه‌ای مورد خطاب و مواجهه قرار می‌دهد که این موضع/نظر را به دست می‌دهد که افراد به جای این‌که محصول جامعه‌ی خود و محدود به موقعیت طبقاتی مشخص باشند، عوامل مستقل و خودمختار هستند. از نظر آلتوسر لیبرالیسم و ایدئولوژی‌های مذهبی نیز توهم مشابهی ایجاد می‌کنند و آن هم این ایده است که حقوق بشر و آزادی چیزی است که افراد به‌طور طبیعی از آن برخوردارند (Althusser, 2001). اگر چنین باشد پس تنها اقدامی که باید برای دفاع از حقوق بشر انجام داد مسئول نگه‌داشتن دولت است. آلتوسر معتقد است که راه حفاظت از آزادی و حقوق بشر و حفظ آن، کنترل واقعی و جمعی و کنش نیروهای اجتماعی است (همان).

از دیدگاه مارکسیستی، جایگاه ما در جامعه، طبقه، جنسیت و قومیت/اتنیسیته‌مان بر انتخاب‌هایمان تأثیر می‌گذارد و آشکارا انگیزه‌هایی اقتصادی پشت کارکردهای اجتماعی (مانند زن‌ستیزی، همجنسگراهراسی و نژادپرستی) قرار دارند. بر اساس دیدگاه مارکسیستی فمینیستی، وابستگی زنان به مردان، برای مثال، از نظر اقتصادی نبود فرصت‌های شغلی مناسب، منجر به نیروی کار ارزان و به‌نفع نیازهای سرمایه‌داری

می‌شود (Ahmadi, 2018:51). ووگل (۲۰۱۳) می‌گوید که این تنها بدن زن است که می‌تواند بازتولید نیروی کار را تضمین کند. به همین دلیل است که در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، خودمختاری و استقلال زنان و حقوق مربوط به سقط جنین در کنار حقوق دیگر، بازتولید نیروی کار مورد نیاز را با مشکل مواجه می‌کند (Bryson, 2003:187; Vogel, 2013:123). این تلقی از بدن زنان به‌عنوان شیوه‌ای برای بازتولید نیروی کار منجر به کالایی‌شدن زنان می‌شود و زنان اشیاء/موضوعات/ابژه‌هایی در جامعه هستند که برای بازتولید نیروی کار و ارضای جنسی از آن‌ها محافظت می‌شود (Vogel, 2013). سیاست‌های سرمایه‌داری سعی در کنترل بدن زنان دارند. این سیاست‌ها اشکال مختلفی از جمله خشونت، عرف‌های اجتماعی، محدودساختن نوع پوشش، ناقص‌سازی بدن و غیره به خود می‌گیرد (ibid, p.141). بنابراین، نقش جنسیتی زنان «یکدست‌سازی دستوری تحمیل‌شده‌ای بر بدن آن‌هاست» که موجب حفظ ستم بر زنان است. این نقش همچنین فضای «تفاوت جنسی در سکسوالیته/جنسیت زنانه» را از بین می‌برد (Gould, 2014:230). با این تفاسیر، حجاب به عنوان نشانگری جنسیتی عملکرد دارد (Ahmadi, 2018:22). در اقتصاد سیاسی برای تبدیل بدن زن به یک کالا، سیاست حجاب و بی‌حجابی اجرا می‌شود (Gould, 2014).

گفتنی است که کنترل بدن زنان و برای مثال تحمیل برخی قوانین پوششی به آن‌ها (مثل حجاب) ابداع گفتمان/پارادایم سرمایه‌داری نیست. چنین چیزی در شیوه‌های تولید قبلی نیز وجود داشته است، اما سرمایه‌داری نیز آن را حفظ و در راستای منافع خودش از آن استفاده می‌کند. گذشته از این، کنترل بدن زنان صرفاً در تحمیل قوانین پوششی (مثل حجاب) تجلی نمی‌یابد و بسته به شرایط خاص جامعه مورد بحث می‌تواند در طیف متنوعی از اشکال، هنجارها، عرف‌ها و وجوه ظاهر شود. با همه‌ی این احوال و مباحث شایان ذکر است که به‌کارگیری ابزار بررسی و شناخت مارکسیستی و چارچوب ماتریالیسم تاریخی در این پژوهش صرفاً برای تفسیر علل بازتولید خشونت علیه زنان نیست، بلکه برای پیشنهاد راهی برای خروج از این وضعیت نیز هست. همانطور که تنها با تغییر شرایط مادی است که گفتمان و فرهنگ می‌تواند تغییر کند و اصلاح شود (Marx & Engels 1846)، برای توقف خشونت‌های ناشی

از حجاب، باید وضعیت مادی زیست جامعه مورد نظر تغییر کند. بنابراین باید اقدامات، قانونگذاری و تدابیر معینی صورت گیرد.

۱-۵ چارچوب حقوقی و قانونی

هایدن (Hyden, 1982) می‌گوید که مردم باید در مقابل سوءاستفاده از قدرت به هر شکلی محافظت شوند. این محافظت باید از خلال کارایی نظام حقوقی انجام شود. باناکار (Banakar, 1994) تأکید می‌کند که نظام حقوقی باید به‌عنوان ابزاری برای ایجاد نظم اجتماعی عادلانه‌تر و انسانی‌تر عمل کند. این ارزش‌ها در قانون اساسی سوئد که در آن «مردم برابر هستند» نیز بیان شده است (همان). علاوه بر این، در سوئد، مؤسسه‌ی ویژه‌ی مسئول تحقق ظرفیت‌های قانونی برای مبارزه با تبعیض علیه زنان است (Government, 2009). با این حال، بسیاری اظهار می‌دارند که اگرچه مقررات ضد تبعیض در کشورهای اروپای غربی وجود دارد (Franco & Maass, 1999)، اما اغلب تدابیر قانونی و اقدامات ضروری برای ایجاد تغییرات واقعی در برابر تعصبات یا رفتارهای اجتماعی موجود برای ترغیب نفرت، نژادپرستی، اسلام‌هراسی و غیره ناکافی هستند (Franco & Maass, 1999; Banakar, 1994).

سوی استانداردهای قانونی داخلی سوئد برای جلوگیری از هر گونه تبعیض علیه زنان، سوئد عضو یک میثاق بین‌المللی حقوق بشری است که هدف آن حمایت از حقوق زنان و مبارزه با تبعیض است و از این‌رو سوئد موظف به پیروی کامل از این میثاق است. این «میثاق رفع هرگونه تبعیض علیه زنان» سازمان ملل متحد (۱۹۷۹) تعهدات منفی و مثبتی را پیش روی همه‌ی کشورهای عضو، از جمله دولت سوئد، گذاشته است. کشورهای عضو باید تمام اقدامات لازم را برای احقاق حقوق زنان و دفاع از آن‌ها در مقابل تبعیض مبتنی بر جنسیت، نژاد، اثنیسیته/قومیت، مذهب و غیره انجام دهند (UN, 1979). در فصل پنجم، توضیحات بیشتری در مورد این میثاق و مسئولیت دولت سوئد در حمایت از حقوق زنان افغانستانی در رابطه با موضوع حجاب ارائه خواهد شد.

فصل ۲، روش گردآوری داده و تحلیل

هابرماس (۱۹۹۵) معتقد است که در جامعه‌ای دموکراتیک، مباحثات، مشاجرات و تبادل فکر در زمینه‌ی مباحث عمومی باید در سطح عمومی صورت گیرد. اقلیت‌های اثنیکی/قومی فرصتی یکسان با دیگر گروه‌ها برای شرکت در گفتمان عمومی سیاسی و اجتماعی ندارند زیرا در چنین گفتمان‌هایی نماینده ندارند. وی توضیح می‌دهد که حتی اگر نماینده هم داشته باشند، نمایندگان آنها از نفوذ سیاسی و دسترسی کافی به نهادهای سیاسی و رسانه‌هایی که بر حوزه‌ی بحث عمومی سلطه دارند، برخوردار نیست. هابرماس می‌افزاید که چنین وضعیتی به‌طور معناداری مرتبط با مسئله‌ی قدرت است (Habermas, 1995).

برای برگردان و به‌کارگیری این استدلال در رویکردی عملی نسبت به مطالعه‌ی موضوع حجاب در میان زنان مسلمان (افغانستانی) مقیم سوئد، باید بیش از هر چیز دیگری این فرصت را برای این زنان فراهم کرد تا در بحث‌های شکل‌گرفته حول این موضوع شرکت کنند. این پژوهش نه قدرت این را دارد و نه هدفش در حال حاضر این است که روابط قدرت را که رسانه‌ها و گفتمان سیاسی می‌سازند، تغییر دهد اما ممکن است این ظرفیت را داشته باشد که به (جمعیت نمونه در) گروه اقلیت خاصی صدایی بدهد تا آن‌ها در مورد مسئله حجاب صحبت کنند. کاوال و برینکمن (Kvale & Brinkmann, 2014) توضیح می‌دهند که چگونه در پدیدارشناسی، اول و مهم‌تر از همه باید برای درک دیدگاه خود افراد مورد مطالعه تلاش کرد (Janulf, 2017:5). در این مطالعه‌ی کیفی همانطور که سیدمن (Seidman, 2006:9) نیز توضیح می‌دهد مصاحبه‌های عمیق برای «ارزیابی» پاسخ‌های مطلعان انجام نمی‌شوند بلکه از طریق مصاحبه‌ها تلاش می‌شود تا تجربه‌ی زیسته‌ی این مطلعان (مصاحبه‌شونده‌ها) و معنایی که به این تجربیات می‌دهند درک شود. ضمناً در این پژوهش، شرایط لازم برای دستیابی به این هدف وجود دارد. همان‌طور که برخی از محققان تأکید داشته‌اند، درک دقیق‌تر، در چنین زمینه‌ای مستلزم آن است که فردی که می‌خواهد موضوع را درک کند (مثلاً محقق) خود نیز تجربه‌ای در رابطه با موضوع داشته باشد (Angelöw & Jonsson, 2000). من بیش از یک دهه تجربه‌ی کار با جوامع و گروه‌های افغانستانی در ایران و افغانستان در زمینه‌ی آموزش و حرفه‌آموزی

دارم. به همین دلیل من با زبان آن‌ها (که همان زبان مادری من است) آشنا هستم، اگرچه آن‌ها به گویش(های) متفاوتی صحبت می‌کنند. در هر صورت من به دلیل تجربه‌ی کار با جوامع افغانستانی مختلف از قومیت‌های متفاوت با این گویش‌ها آشنا هستم. بنابراین هیچ مانع در درک و رابطه‌ی زبانی در طول مصاحبه، رونویسی و تنظیم داده‌ها و تفسیر نتایج برای من وجود نداشته است. با این حال باید در نظر داشت که محقق باید بین بحث‌ها، اعتقادات و هنجاری ذهنی خود از یک طرف و از طرفی روایت‌ها/شرایط و هنجارها و اعمال شرکت‌کنندگان تمایز قائل شود.

در این تحقیق کیفی و تجربی برای جمع‌آوری داده‌های اولیه بیست مصاحبه‌ی عمیق نیمه ساختاریافته (طی تماس صوتی) با پانزده زن افغانستانی و پنج مرد افغانستانی که همگی مقیم سوئد بودند، انجام شد. تعدادی از این شرکت‌کنندگان تابعیت سوئد را دریافت کرده و تعدادی دیگر نیز در حال طی کردن روند درخواست پناهندگی بودند (و پرونده برخی نیز در این روند رد شده بود). همه‌ی مطلعین (مصاحبه‌شونده‌ها) بیش از سه سال و اکثر آن‌ها بیش از هفت سال در سوئد اقامت داشتند. مطلعین از بازه‌ی سنی متنوعی از ۲۵ تا ۴۵ سال بودند و در شهرها/استان‌های مختلف سوئد از جمله هلسینبوری، گوتنبرگ (یوتبوری)، استکهلم، اوربرو، کالمار، لینشوپینگ، یولبری، اوپسالا و یونشوپینگ ساکن بودند. شرکت‌کنندگان سطح تحصیلات متنوعی داشتند. اکثر آنها باسواد بودند، برخی هنوز در مدارس زبان سوئدی (SFI) تحصیل می‌کردند، برخی از دانشگاه فارغ‌التحصیل شده بودند، برخی در دوره‌های حرفه‌آموزی شرکت می‌کردند و تعداد کمی (از شرکت‌کنندگان زن) خانه‌دار بودند. اکثر آنها شاغل و تعداد کمی از آن‌ها بیکار بودند.

مصاحبه‌شوندگان عمدتاً به روش تصادفی و بر اساس رضایت خود برای شرکت در پژوهش انتخاب شدند. رضایت شرکت در مصاحبه در پاسخ به پستی از من در شبکه‌ای اجتماعی، در گروه عمومی فیسبوکی‌ای که بیش از چهل هزار نفر فارسی‌داری زبان (افغانستانی و ایرانی) مقیم سوئد است، نشان داده شد. مصاحبه‌ها عمدتاً از طریق تماس صوتی پیام‌رسان فیس‌بوک انجام شد و شرکت‌کننده‌ها با من تماس گرفتند. مشارکت پنج نفر از شرکت‌کنندگان به‌روش گلوله برفی از طریق دو زیرشاخه‌ی متفاوت مخاطبان

جلب شد و مصاحبه‌ها تلفنی انجام شدند. بنابراین، تمام مصاحبه‌ها/گفتگوها از طریق تماس صوتی انجام شد.

به‌منظور رعایت ملاحظات اخلاقی تحقیق (Codex, 2022) شرکت‌کنندگان از هدف کلی تحقیق و عواقب و معنای شرکت در آن مطلع شدند. به شرکت‌کنندگان گفته شد که اگر احساس می‌کنند باید مکالمه/مصاحبه را متوقف کنند راحت باشند. به آن‌ها گفته شد که فقط محقق به داده‌ها دسترسی خواهد داشت و داده‌ها پس از رونویسی و تنظیم‌شدن از بین می‌روند و نام و هویت مطلعان به صورت ناشناس به کار برده خواهد شد. به آن‌ها اطلاع داده شد که اگر قرار باشد روایت آنها در متن استفاده شود، اطلاعاتی که خاص و نشان دهنده هویت آن‌ها است در موردشان ارائه نخواهد شد. در این تحقیق ضمن پرداختن به روایت/ببینش هر یک از شرکت‌کنندگان، هیچ اطلاعاتی در مورد سن، شغل، تعداد فرزندان، مکان و مواردی از این قبیل برای جلوگیری از شناسایی‌شدن آن مطلع خاص ارائه نخواهد شد. هنگام گزارش داده‌های جمع‌آوری‌شده در فصل بعدی به همهی مطلعان نام‌های ساختگی داده شده و در نتیجه در این متن ناشناس باقی مانده‌اند.

پرسشنامه‌های مصاحبه‌های نیمه‌ساختاریافته و پایان باز در این تحقیق، مجموعه‌ی متنوعی از موضوعات را شامل می‌شود از جمله رابطه بین حجاب بر سر/تن کردن و عوامل مختلف از جمله هویت/فرهنگ، باورهای شخصی، نقش بستگان مرد، ساختار مردسالارانه، نقش جامعه و همچنین سؤالی در مورد آگاهی و دانش مطلعان در مورد قوانین فعلی سوئد برای حمایت از زنان اگر که بخواهند از حقوق خود برخوردار شوند. پرسشنامه‌ها به تفصیل در فصل پیوست آورده شده است.

مصاحبه‌ها از طریق تماس صوتی و بین فوریه تا آوریل ۲۰۲۲ و به زبان فارسی/دری انجام شدند، بین ۵ تا ۴۵ دقیقه به طول انجامیدند و در نهایت از روی نسخه‌ی صوتی به فارسی مکتوب و تنظیم شدند. بنابراین، مسئولیت ترجمه‌های متن مصاحبه‌ها از فارسی به انگلیسی بر عهده‌ی نگارنده است. [این توضیح به متن اصلی این پژوهش که به زبان انگلیسی تهیه و منتشر شده است مربوط می‌شود-م]

فصل ۳، داده‌های مصاحبه

در این فصل داده‌های جمع‌آوری‌شده از طریق مصاحبه (تماس صوتی) آورده شده است. لازم به توضیح است که داده‌های آورده‌شده در این فصل یا (عمدتاً) نقل به مضمون از آنچه است که مطلعان گفته‌اند یا نقل قول مستقیم. هیچ تفسیر یا تحلیلی از سوی نگارنده به داده‌های ارائه شده در این فصل اضافه نشده است [و این داده‌ها به صورت خام، همان چیزی است که در مصاحبه‌ها بیان شده و در اینجا تنها به صورت موضوعی دسته‌بندی شده‌اند].

۳-۱ چالش‌های گردآوری داده به‌عنوان نوعی از داده

یکی از بزرگ‌ترین چالش‌ها در فرایند جلب مشارکت مصاحبه‌شوندگان، یافتن تعداد مورد نیاز از مطلعان زن افغانستانی‌ای بود که داوطلب شوند در مصاحبه‌ها شرکت کنند، عمدتاً به این دلیل که موضوع حجاب در میان جامعه‌ی مسلمانان حساسیت خاص خود را دارد و مصاحبه‌کننده نیز مردی خارج از خویشاوندان این زنان بود (که نه از طریق خونی و نه با ازدواج به این زنان ربطی پیدا نمی‌کرد). بعداً و حین گفتگو با مطلعین (مصاحبه‌شونده‌ها) آن‌ها توضیح دادند که این امر برای زنان افغانستانی «عادی» است که در مورد حجاب با غریبه‌ها صحبت نکنند زیرا چنین کاری می‌تواند آن‌ها را به خطر بیندازد. برای مثال یکی از مطلعان در توضیح این موضوع بیان داشت:

«واضح است. در کل اگر زنان، حقیقتی را فاش کنند مورد آزار و اذیت قرار می‌گیرند و اگر شناسایی شوند با شوهر، برادر و پدرشان، نمی‌دانم شاید هم با کل جامعه‌ی افغانستانی‌ها دچار مشکل شوند. چرا زنی باید خود را این‌چنین به خطر بیندازد؟»

اگرچه جلب مشارکت مصاحبه‌شوندگان عمدتاً از طریق یک مطلب/پست در فیس‌بوک انجام شد و بینندگان این پست فقط می‌توانستند پیام خصوصی برایم ارسال کنند و به‌صورت ناشناس از طریق تماس صوتی این پیام‌رسان در پژوهش شرکت کنند و این موضوع هم به‌صراحت در این پست بیان شده بود، اما اکثر کسانی که تماس گرفتند و تمایل به شرکت در پژوهش نشان دادند مردان افغانستانی بودند. به همین خاطر هم مجبور شدم چندین بار فراخوان شرکت در پژوهش را بازنشر کنم تا بتوانم

به تعداد مورد نیاز از مصاحبه‌شوندگان زن برسم. به مصاحبه‌شوندگان توضیح دادم که نیازی به اطلاعات شخصی آن‌ها یا شماره تلفن‌شان نیست و مصاحبه می‌تواند از طریق تماس صوتی پیام‌رسان فیس‌بوک انجام شود تا مطمئن باشند که به شماره تلفن و سایر اطلاعات شخصی آنها دسترسی نخواهم داشت. با وجود این، اکثر همان معدود زمانی هم که با ارسال پیام خصوصی در فیس‌بوک ارتباط برقرار کرده بودند وقتی متوجه شدند موضوع مصاحبه حجاب است از شرکت در این مصاحبه خودداری کردند. یکی از شرکت‌کنندگان زن از من خواست که فقط وقتی که شوهرش در خانه نیست با او تماس بگیرم زیرا به گفته‌ی خودش اگر با مردی غیر فامیل در مورد موضوع حجاب صحبت کند، شوهرش عصبانی می‌شود. از پانزده زن، چهارده نفر تأکید کردند که در تحقیق نباید اطلاعاتی در مورد آن‌ها و هویت‌شان ذکر شود زیرا اگر شناسایی شوند همان‌طور که توضیح دادند با بستگان مرد خود یا جامعه‌ی افغانستانی‌های مقیم سوئد به مشکل خواهند خورد زیرا که این زنان بینش واقعی خود در مورد حجاب را فاش کرده و به اشتراک گذاشته‌اند. یکی از مطلعان ابتدا رضایت داد که در پژوهش شرکت کند اما بعد اطلاع داد که نمی‌تواند این کار را انجام دهد زیرا وقتی از شوهرش «اجازه» گرفته تا ببیند می‌تواند در پژوهش شرکت کند یا خیر، شوهرش اجازه نداده است. یکی از مطلعان زن که رضایت داده بود مصاحبه کند حین مصاحبه در خانه در میان اعضای خانواده‌اش حضور داشت و هنگامی که گفت مدتی است بی‌حجاب شده و بعد شروع به ارائه‌ی اطلاعات بیشتری کرد ناگهان صحبتش را قطع کرد و گفت که دیگر نمی‌تواند به مصاحبه ادامه دهد. صدای مردی شنیده می‌شد که با عصبانیت بر سر او فریاد می‌زد و می‌گفت: «با کی حرف می‌زنی؟!». مصاحبه‌شونده تلفن را قطع کرد و گفت: «نمی‌توانم، نمی‌توانم [دیگر به گفتگو ادامه دهم].»

یکی از مطلعان زن بی‌حجاب، مطلقه و دارای مدرک تحصیلی از یک دانشگاه در سوئد توضیح داد:

«اگر به عکس پروفایل [در شبکه‌های اجتماعی] زنان افغانستانی مقیم سوئد نگاه کنید، می‌بینید که فقط تعداد کمی از ما عکسی واقعی از خودمان داریم یا نام خودمان روی پروفایلمان است. اگر به بقیه نگاه کنید، می‌بینید که عکس پروفایلشان تصویر چیزهای دیگری است، بیشتر هم عکس گلی، چشم‌اندازی، شعری روی یک صفحه یا

چیزهایی شبیه به این است. آن‌ها اجازه ندارند تصویر واقعی خود را در شبکه‌های اجتماعی منتشر کنند؛ زیرا شوهرانشان آن‌ها را مورد آزار و اذیت قرار می‌دهند. می‌توانم بگویم که بسیاری از زنان افغانستانی مخفیانه و بدون اطلاع شوهرانشان حساب‌هایی در شبکه‌های اجتماعی دارند. چطور انتظار دارید چنین زنانی با یک پست در شبکه‌های اجتماعی با شما تماس بگیرند و برای شرکت در مصاحبه داوطلب شوند؟»

۳-۲ چند داده‌ی عمومی

تمام بیست مصاحبه‌شونده/مطلع، افغانستانی و مقیم (شهرها و مناطق مختلف) سوئد هستند که از این تعداد پانزده نفر زن و پنج نفر مرد افغانستانی هستند. از بیست زن افغانستانی که خود مصاحبه‌شونده زن یا همسر مصاحبه‌شونده مرد هستند، ۹ نفر بی‌حجاب هستند و دیگر حجاب ندارند و یازده نفر هنوز حجاب دارند. دیدگاه مشتری‌کی که اکثر مصاحبه‌شوندگان به اشتراک گذاشتند این بود که شکل حجاب زنان افغانستانی (مسلمان) به‌طور معناداری با سایر زنان مسلمان و به‌ویژه زنان مسلمان عرب متفاوت است.

برخی از مصاحبه‌شوندگان اظهار داشتند زمانی که در سوئد حجاب داشتند، زنان مسلمان دیگر، به‌ویژه زنان مسلمان عرب، نحوه‌ی حجاب بر تن کردن زنان افغانستانی را به چالش می‌کشیدند و حتی به تمسخر می‌گرفتند. مصاحبه‌شوندگان توضیح دادند که زنان مسلمان دیگر ادعا می‌کنند حجاب زنان افغانستانی مطابق قواعد واقعی اسلام نیست زیرا زنان افغانستانی (غالباً) شال/روسری را آزاد و شُل نه خیلی محکم و بسته بر سر می‌کنند و به همین خاطر هم کل سر/مو پوشانده نمی‌شود. از هر پانزده مطلع زن، پنج نفر اظهار داشتند که داشتن حجاب ادغام‌شدن در بازار کار را سخت‌تر می‌کند و معتقدند که سوئدی‌ها اگر این زنان محجبه نباشند، آن‌ها را در محیط‌های کاری صمیمانه‌تر می‌پذیرند. در بخش‌هایی که در ادامه آمده داده‌های خاصی آورده شده که بر اساس موضوع خاص‌شان مرتب شده‌اند.

۳-۳ ریشه‌های حجاب: باورهای خود/خانواده/سنت/قانون

۳-۳-۱ دیدگاه زنان نسبت به ریشه‌های حجاب

حسیبه، یک زن حجاب‌ندار/بی حجاب افغانستانی، تأکید می‌کند که حجاب به خاطر اعتقادات قوی و شخصی بر سر/تن نمی‌شود بلکه چیزی است که در دوران مدرسه (قبل از مهاجرت به سوئد یعنی در افغانستان) آموزش داده می‌شود و همان چیزی هم است که جامعه [مبداء] می‌خواهد. او می‌افزاید که حجاب عملی آگاهانه نیست بلکه عنصری است که از سوی جامعه تحمیل می‌شود. پروانه، یک زن افغانستانی محجبه، می‌گوید که حجاب از دوران کودکی آموزش داده شده و به عادت بدل شده است و باوری شخصی و واقعی نیست. و سیمه (یک مطلع زن که حجاب دارد اما آنطور که خودش می‌گوید حجاب آزادتر و شلی بر سر دارد) اظهار می‌کند که وقتی حجاب بر سر/تن دارد بیشتر احساس امنیت و آرامش می‌کند، زیرا دیگر مردان غیر خویشاوند به او نگاه نمی‌کنند. با این حال او اضافه می‌کند که این احساسش به این علت است که حجاب چیزی است که از کودکی‌اش آن را بر سر کرده و دیگر برای او عادت شده است. او همچنین می‌گوید از آنجایی که در جامعه‌ای مذهبی زندگی می‌کرده و مجبور به رعایت حجاب بوده محجبه شده است. علاوه بر این، او تأکید می‌کند که در آن زمان حجاب چیزی بوده که مردان می‌خواستند و به همین دلیل هم او مجبور بوده حجاب بر سر/تن کند. در حال حاضر برای او سخت است که در سوئد بی حجاب باشد چون احساس می‌کند اگر حجاب نداشته باشد چیزی را از دست خواهد داد. نغمه، یک زن بی حجاب افغانستانی، می‌گوید که داشتن قلبی پاک مهم است نه پوشاندن سر. کریمه، یک زن بی حجاب افغانستانی، توضیح می‌دهد که تنها زمانی که در ایران (به‌عنوان پناهنده) زندگی می‌کرده حجاب داشته، زیرا حجاب در ایران اجباری است. تهمینه، یک مصاحبه‌شونده‌ی زن، به همین ترتیب توضیح می‌دهد که در ایران مجبور به بر سر/تن کردن حجاب شده است و با وجود این که اعتقادی به حجاب ندارد اما در سوئد به اجبار خانواده‌اش حجاب بر سر می‌کند. لیلا، یکی دیگر از مصاحبه‌شوندگان زن، بیان می‌کند که مسلمانی مؤمن است و به این امر افتخار می‌کند و برای همین هم حجاب دارد. با این حال او می‌افزاید که در آینده ممکن است حجاب بر سر نکتند زیرا مطمئن

نیست که در حال حاضر به خاطر اعتقادات شخصی خودش است که حجاب می‌کند یا خیر. وقتی از او پرسیده می‌شود که اگر در شهری زندگی کند که هیچ یک از بستگانش آنجا نباشند هم آیا باز حجاب خواهد داشت یا خیر، می‌گوید ممکن است در آن صورت حجاب نکند. او بلافاصله اضافه می‌کند که فکر می‌کند حجاب ممکن است باور واقعی درونی او نباشد. سیمما، یک زن بی‌حجاب افغانستانی که دارای مدرک تحصیلی از دانشگاه‌های سوئد است، توضیح می‌دهد که نمی‌تواند حجاب را باوری شخصی بداند. وی تصریح می‌کند که حجاب تا حدی به دلیل روانی برسر می‌شود، زیرا که زن از کودکی به اجبار جامعه به حجاب عادت کرده و به تدریج این حجاب جزئی از بدن فرد می‌شود. او به شدت انکار می‌کند که حجاب به دلیل آزادی انتخاب بر سر/تن می‌شود. رودابه، یک زن بی‌حجاب افغانستانی مقیم سوئد، به همین ترتیب تأکید می‌کند که حجاب از دوران کودکی بر زنان تحمیل شده است. معصومه نیز می‌گوید حجاب را از کودکی بستگان مردش به او تحمیل کرده‌اند و حجاب انتخاب خودش نبوده است.

۳-۲ دیدگاه مردان نسبت به ریشه‌های حجاب

مجید و نبیل، دو مرد متأهل افغانستانی، اظهار می‌دارند که مؤمن واقعی اسلام هستند و همسرانشان باید حجاب داشته باشند، زیرا آنطور که آن‌ها توضیح می‌دهند، زانشان به خاطر اعتقادات مذهبی خود حجاب دارند. نصیب، یک مرد افغانستانی، می‌گوید که زاده‌ی خانواده‌ای بی‌دین و کمونیست در افغانستان است و هیچ یک از اعضای زن خانواده‌شان حجاب ندارند. با این حال، همسرش، آن‌طور که نصیب می‌گوید، به خاطر اعتقادات شخصی‌اش حجاب دارد.

۳-۴ نقش بستگان مرد در حجاب

ریشه (باور داشتن یا نداشتن به) بر سر/تن کردن حجاب هرچه (قبلاً بوده یا هنوز) باشد، در این جا، ذیل عنوان این موضوع، داده‌هایی در مورد حال حاضر و نقش مردان افغانستانی مقیم سوئد در این که بستگان زانشان حجاب بر تن کنند (یا نکنند) ارائه خواهد شد.

۳-۴-۱ دیدگاه مطلعان زن

حسیبه از مشکلاتی می‌گوید که در دوران ازدواجش با همسرش در سوئد داشته و این‌که شوهرش او را در بسیاری از جنبه‌های زندگی‌اش کنترل می‌کرده و برای مثال او را مجبور می‌کرده است که در سوئد حجاب بر سر کند. او شرح می‌دهد که اگرچه هیچ قانونی در سوئد در جهت حجاب اجباری نیست، اما شوهرش حجاب اجباری را بر او واجب می‌دانسته است. نصیبه تأکید می‌کند که مردان خانواده به زنان حق انتخاب و عمل آزادانه نمی‌دهند و مدت زیادی طول می‌کشد تا شوهرانشان بیاموزند که نباید به زنانشان حجاب را تحمیل کنند. وی در تشریح روند اجبار حجاب توسط بستگان مردش به او می‌گوید:

«اول به ما می‌گویند اگر بی‌حجاب باشی نجابتت را از دست می‌دهی و بی‌حجابی گناه بزرگ و زشتی است. می‌گویند در تمام این سال‌ها و قبل از آمدن به سوئد توانستی حجاب داشته باشی. چرا حالا در سوئد دیگر نمی‌توانی حجاب داشته باشی؟ آنها تمام تلاش خود را می‌کنند تا حجاب بر سرمان کنند. اگر به حرفشان گوش ندهیم، با توهین و تحقیر کلامی شروع می‌کنند و ممکن است به کتک‌زدنمان هم برسند. سعی می‌کنند در میان قوم و خویش‌مان بدنام‌مان کنند. سعی می‌کنند از شبکه‌های اجتماعی و خانوادگی‌مان طرد کنند تا برای دیگران درس عبرتی شویم و هیچ زن دیگری جرئت نکند که حجاب نداشته باشد. حتی به زن خودشان هم برچسب فاحشه و هرزه می‌زنند یعنی انگار که کسی که حجاب ندارد لابد حالا با هر مردی می‌خواهد (رابطه‌ی جنسی دارد)».

نصیبه می‌گوید که بالاخره پس از تلاش‌های چالش‌برانگیز بسیار، «موفق به طلاق می‌شود» و حالا احساس می‌کند که آزاد است، بی‌حجاب است، احساس گناه نمی‌کند و در وضعیت روانی بهتری قرار دارد. او معتقد است که زمانی که حجاب داشته و از شوهرش اطاعت می‌کرده در افسردگی عمیقی به سر می‌برده است. نصیبه همچنین می‌گوید که وقتی طلاق گرفت و بی‌حجاب شد، این‌بار پسر شانزده ساله‌اش بود که به او گفت:

«مادر! خیال نکن حالا که دیگر پدرم نیست هر کاری دوست داری میتانی بکنی! نی! حالا دیگر من مرد این خانه‌ام و تو هم باید حجاب داشته باشی. اگر بی‌حجاب

باشی من با انگی که دوستانم که مادرانشان محجبه هستند به من می‌زنند، چکار کنم؟!»

پروانه که حجاب دارد نیز می‌گوید طبق تجربه‌ی او، بسیاری از زنان افغانستانی مقیم سوئد به اجبار شوهرانشان حجاب دارند. او می‌گوید:

«مردان توان اعمال قدرت زیادی بر همسرانشان دارند. من زنان افغانستانی بسیاری را در سوئد دیده‌ام که به خاطر مخالفت با حجاب برسر کردن یا هر خواسته‌ی دیگری که شوهرشان قبول نداشته مورد ضرب و شتم قرار گرفته‌اند.»

با این حال، او می‌گوید که شوهرش از او خواسته که حجاب نداشته باشد، زیرا حجاب را دوست نداشته است. پروانه فاش می‌کند که حجابش دلیل دیگری دارد:

«در اولین دوره‌ی به‌قدرت‌رسیدن طالبان در افغانستان، حدود بیست سال پیش، یا بیشتر، من دختری ده ساله بودم. یک بار در حال قدم زدن در بازار بودم که یکی از سربازهای طالبان که از مأموران پلیس امنیت اخلاقی طالبان بود، به من نزدیک شد و به خاطر اینکه جوراب نپوشیده بودم، مرا تازیانه زد. خیلی اذیت شدم، گریه کردم و به سمت خانه‌مان دویدم. الان حتی در سوئد هم هنوز می‌ترسم و همیشه آن ترس عمیق و تروما را همراه خودم دارم. ترس آن هنوز با من است. برای همین هم هست که این‌جا هم حجاب دارم.»

وسیمه می‌گوید که شوهرش او را مجبور نکرده که حجاب کند و به او گفته است که هر کس مسئول اعمال خودش است. با این حال، او همچنین می‌گوید که هنوز در سوئد حجاب بر تن دارد زیرا به آن عادت کرده چون همیشه پدرش و جامعه مجبورش کرده‌اند که حجاب داشته باشند. کریمه که حجاب ندارد بیان می‌کند که مادران نیز در این مسئله نقش دارند و ساختار مردسالارانه را حفظ می‌کنند. او تأکید می‌کند که مادران از دخترانشان می‌خواهند که حجاب داشته باشند و اگر دختر چنین نکند موضوع به سرپرست خانواده که پدر است گزارش داده می‌شود. او توضیح می‌دهد که مادران این کار را انجام می‌دهند چون اگر دخترانشان حجاب نداشته باشند، پدر، همسرش را سرزنش می‌کند زیرا چنین چیزی را ناشی از عدم کنترل و تربیت صحیح مادر می‌داند. کریمه همچنین بیان می‌کند که زنان افغانستانی بسیاری را در سوئد می‌شناسد که

مجبور بوده‌اند توهین‌های کلامی و خشونت فیزیکی شوهرانشان را تحمل کنند اما باید سکوت می‌کرده‌اند. تهمینه می‌گوید که به خاطر اجبار خانواده مجبور است حجاب داشته باشد. او می‌گوید:

«ما در جامعه‌ای مردسالار زندگی کرده‌ایم و بزرگ شده‌ایم و وقتی به اینجا نقل مکان کردیم، مردان سعی کردند آن سیستم را در سوئد نیز حفظ کنند. ما اکنون در جامعه‌ی مردسالار افغانستان درون جامعه‌ی سوئد زندگی می‌کنیم.»

او می‌گوید که نمی‌تواند پدر و مادرش را ترک کند زیرا آن‌ها مسن و نیازمند مراقبت هستند. تهمینه همچنین می‌گوید که در جامعه‌ی افغانستانی‌های مقیم سوئد، این عقیده غالب است که «اول خدا و بعد مردان. مردان این عقیده را بر زنان تحمیل کرده‌اند تا زنان نیز به این عقیده ایمان داشته باشند. قدرت و کنترل مردانه‌ی مردان، زنان را محاصره کرده است.» تهمینه می‌گوید که افسردگی عمیقی دارد و نیاز دارد که از خانواده‌اش فرار کند. او می‌گوید که دیگر نمی‌تواند به حجاب و سایر اعمال، رفتارها و هنجارهای تحمیلی تن دهد. تهمینه در آخر می‌گوید:

«نیاز دارم که از این جامعه‌ی مردسالار [افغانستانی] درون سوئد فرار کنم. می‌خواهم بروم جایی خیلی دور، جایی که هیچ افغانستانی‌ای مرا نشناسد و بالاخره بتوانم آزاد شوم. به کجا باید بگریزم؟»

لیلا تأکید می‌کند که همسرش آزادی و «اجازه» انتخاب این را به او داده که حجاب داشته باشد یا نداشته باشد و لیلا هم انتخاب کرده که حجاب کند. او همچنین می‌گوید که دخترانش حجاب ندارند، زیرا آنطور که خودش می‌گوید، پدرشان «به آن‌ها اجازه‌ی بی‌حجابی داده است». فرزانه که حجاب بر سر/تن می‌کند، نخست داوطلب شد که مصاحبه کند اما بعد اعلام کرد که نمی‌تواند این کار را انجام دهد زیرا بعد از این‌که از شوهرش «اجازه» گرفته، شوهرش اجازه نداده که او با یک مرد (مصاحبه‌کننده) مصاحبه کند.

سیما که درست از زمانی که توانسته طلاق بگیرد بی‌حجاب است معتقد است که زنان افغانستانی مقیم سوئد به خاطر خواست مردانشان حجاب دارند. او می‌گوید زنانی را می‌شناسد که می‌خواهند حجاب داشته باشند، اما شوهرانشان به آن‌ها این اجازه را نمی‌دهند و در مقابل، زنانی که نمی‌خواهند حجاب داشته باشند اما شوهرانشان به

آن‌ها این اجازه را نمی‌دهند. او تأکید می‌کند که به عقیده او «بیش از ۷۰ تا ۸۰ درصد زنان افغانستانی به‌خاطر اجبار شوهرشان حجاب دارند». سیما می‌افزاید:

«مردان افغانستانی، منظورم همه‌شان نیست، اما بیشتر آن‌ها فکر می‌کنند که مالک زنان هستند و وقتی زن مال آن‌ها باشد، فکر می‌کنند هر کاری که دوست دارند می‌توانند با ما بکنند. دقیقاً همین مرد هم در اینجا در سوئد به زنان دستور می‌دهد که حجاب داشته باشند یا نه.»

رودابه و نغمه، دو زن حجاب‌نادر، بینش یکسانی دارند و تأکید می‌کنند که دختران/زنان تحت فشار برادران، پدران و شوهران خود حجاب بر سر می‌کنند. آنها همچنین روایت‌های از زنانی افغانستانی را بازگو می‌کنند که وقتی حجابشان را رعایت نکرده‌اند بستگان مردشان آن‌ها را مورد آزار، ضرب و شتم و خشونت قرار داده‌اند، چون این مردان نتوانسته‌اند چنین چیزی را تحمل کنند/بپذیرند. معصومه که اکنون بی‌حجاب است، می‌گوید که قبل از ازدواج به اجبار برادرانش حجاب داشته است. با این حال می‌گوید که همسرش مخالفتی نداشته و او توانسته حجاب را کنار بگذارد. اما بعداً همسرش، دخترشان را مجبور به رعایت حجاب می‌کرده و جروبحث‌های بسیاری در مورد موضوعات مختلفی داشته‌اند و او در نهایت طلاق گرفته است. معصومه می‌گوید که اکنون دخترش به‌خاطر فشار و خشونت روانی‌ای که از سوی پدرش یعنی همسر سابق معصومه متحمل شده، دچار مشکلات روانی شده و تحت درمان است. او توضیح می‌دهد:

«در سنت ما، تا زمانی که ازدواج نکرده‌ای، خانواده‌ات، خصوصاً پدرت، برای زندگی‌ات تصمیم می‌گیرد. وقتی هم که ازدواج می‌کنی، شوهرت در مورد انتخاب‌ها و زندگی‌ات تصمیم می‌گیرد. دقیقاً همان سنت را اینجا در سوئد هم ادامه می‌دهند.»

معصومه می‌گوید ازدواج و خانواده‌ای که در سوئد داشته، «زنجیرهای» بسیاری را به بدن و روحش تحمیل کرده است. او اظهار می‌کند که شوهرش «زندانیان» او بوده و حالا که طلاق گرفته، حجاب ندارد و کاری که دوست دارد را انجام می‌دهد و احساس می‌کند که آزاد شده است. زهرا که حجاب دارد، در یک آموزشگاه زبان سوئدی برای مهاجران (SFI) با این تحقیق آشنا شده بود و زمانی هم که به او گفته شد موضوع

مصاحبه، حجاب زنان افغانستانی در سوئد است، پذیرفت که در مصاحبه شرکت کند اما بعداً از شرکت در مصاحبه امتناع کرد. او از طریق یک واسطه اطلاع داده بود که اگر شوهرش از این موضوع مطلع شود که در مورد حجاب و نگرش واقعی خودش نسبت به آن صحبت کرده است، به دردسر می‌افتد. صفیه نیز بعداً اطلاع داد که نمی‌تواند مصاحبه کند زیرا اگر بستگان مردش در جامعه‌ی افغانستانی‌های مقیم سوئد ممکن است از شرکت او در چنین مصاحبه‌ای مطلع شوند و از آن جایی که همیشه «بستگان‌شان او را زیر نظر دارند» به سراغش خواهند آمد و او را مورد آزار و اذیت قرار خواهند داد.

۳-۴-۲ نقش مردان از دیدگاه مردان

برهان، یک مرد متأهل افغانستانی، می‌گوید که زنان خانواده‌اش حجاب ندارند. با این حال او همچنین می‌گوید که «اگر به همسرم بگویم حجاب داشته باشد، باید حجاب داشته باشد». وقتی از او پرسیدم که آیا اجازه دارم با همسرش صحبت کنم، مخالفت کرد. او گفت که در این مورد فکر خواهد کرد و اگر «خودش» رضایت داشت به من اطلاع خواهد داد. او هیچ گاه با من تماسی نگرفت. نصیب توضیح داد که صرفاً انتخاب همسرش بوده که موجب شده حجاب داشته باشد. تمیم که همسرش حجاب دارد و دخترانش حجاب ندارند، می‌گوید که به آن‌ها «اجازه» انتخاب داده است. حبیب که همسرش بی‌حجاب است، می‌گوید که وقتی به سوئد نقل مکان کردند، همسرش از او پرسیده که باید با حجابش چه کند و حبیب هم به او گفته است که از نظر او همسرش «اجازه» انتخاب دارد. نبیل که همسرش حجاب دارد می‌گوید:

«واضح است که زنان افغانستانی باید حجاب داشته باشند. چرا برخی فکر می‌کنند که زنان ما به محض رسیدن به سوئد باید برهنه شوند؟ ما سنت، شرف و ناموس داریم. ما اجازه نمی‌دهیم که چنین بی‌عفتی‌هایی برای زنانمان اتفاق بیفتد.»

۳-۵ هویت/فرهنگ

در این بخش، نگرش مصاحبه‌شوندگان نسبت به رابطه میان حجاب و هویت/فرهنگ مطرح می‌شود.

۳-۵-۱ نگرش زنان نسبت به رابطه‌ی حجاب با هویت/فرهنگ

وسیمه می‌گوید که گاهی شال و گاهی هم کلاه سر می‌کند تا از خودش مقابل «آب و هوای بد» محافظت کند. او تأکید می‌کند که بی‌حجابی منجر نمی‌شود فرد هویتش را از دست بدهد. او می‌گوید «هویت ما زبان، ملیت و سنن ماست.» کریمه تأکید دارد که حجاب هویتش نیست. او می‌گوید:

«حجاب شیوه‌ی لباس پوشیدن شماس، نه هویت‌تان. وقتی در ایران هستیم، پوشش خاصی داریم، در افغانستان، پوششی دیگر و در سوئد هم همینطور. چطور حجاب می‌تواند هویت من باشد وقتی که با گذشت زمان و با تغییر مکان تغییر می‌کند؟»

کریمه همچنین می‌گوید که هویتش پدر، مادر، خانواده و فرهنگش هستند. او اضافه می‌کند که به سوئد نقل مکان کرده و در حال حاضر حجاب ندارد، اما هویتش را رها نکرده زیرا حجاب هویتش نیست. تهمینه معتقد است که حجاب ممکن است برای برخی از زنان مسلمان هویت باشد اما می‌گوید که حجاب «هویت من به‌عنوان زنی افغانستانی» نیست. او ادامه می‌دهد: «به من حجاب تحمیل شده و من اصلاً حال خوبی ندارم.» سیما به تفصیل به موضوع هویت می‌پردازد و توضیح می‌دهد که مساله‌ی حجاب و هویت به پیشینه‌ی اجتماعی آن جامعه‌ی خاص بستگی دارد. او تأکید می‌کند که معمولاً زنانی که از مناطق روستایی هستند ممکن است حجاب را بخشی از هویت خود بدانند، اما برای بسیاری از زنانی که از شهرهای بزرگ آمده‌اند اینطور نیست. سیما می‌گوید حجاب هویت او نیست، زیرا پوشاندن موها به او تحمیل شده است و می‌گوید «مگر موی زنان چه مشکلی دارد؟ چرا مردان نباید موهای خود را بپوشانند؟! چه کسی گفته است که هویت من این است؟!» او می‌گوید عکسی که روی پاسپورت سوئدی او چاپ شده نشان‌دهنده‌ی هویت او است و او در آن عکس حجاب ندارد. رودابه نیز به همین ترتیب تأکید می‌کند که حجاب هویت او نیست. او می‌گوید:

«اگر به عکس‌های چهل سال پیش که در کابل گرفته شده نگاه کنید، می‌بینید که بسیاری از زنان حجاب ندارند. این حجاب را طالبان و مجاهدین به ما تحمیل کردند. چگونه چنین هویتی می‌تواند این قدر و تنها در کمتر از چهار دهه تغییر کرد؟ به هیچ وجه، حجاب نه هویت من است و نه فرهنگم.»

معصومه نیز به همین ترتیب تأکید دارد که پنجاه سال پیش در بسیاری از شهرهای افغانستان حجاب وجود نداشته است. او می‌گوید که حجاب «محصول اجبار، ناآگاهی و سنت شرف و ناموس و سلطه‌ی مردانه» است. او همچنین می‌گوید که «صداقت، درستکاری و وفاداری به خانواده و همچنین قوی بودن هویت زنان افغانستانی است.»

۳-۵-۲ نگرش مردان نسبت به حجاب و هویت/فرهنگ

برهان می‌گوید که زنان آن‌ها زنان مسلمان افغانستانی مؤمنی هستند اما حجاب ندارند و اسلام و فرهنگ وابسته به حجاب نیست. برهان و حبیب هر دو معتقدند که «یک انسان درست بودن» هویت است نه حجاب. تمیم نیز تأکید دارد که حجاب، هویت خانوادگی او نیست و جامعه و شیوه‌ی تربیت‌شان حجاب را به آن‌ها تحمیل کرده است. حبیب همچنین می‌گوید: «از افغانستانی‌های مقیم سوئد که ممکن است بگویند حجاب هویت‌شان است، باید پرسید که پس چرا تلاش می‌کنید شهروند سوئد باشید؟ چرا سعی می‌کنید پاسپورت سوئدی بگیرید؟ این چیزها به هویت‌تان آسیب نمی‌زند اما یک تکه پارچه این کار را می‌کند؟»

نبیل تأکید دارد که حجاب دستوری الهی است و بنابراین فرهنگ، هویت و همه چیز آن‌هاست، چه در افغانستان باشند و چه در سوئد. مجید تأکید می‌کند که زنان باید حجاب داشته باشند زیرا حجاب هویت افغانستانی‌ها است و مردم نباید هویت خود را از دست بدهند.

۳-۶ تأثیر جامعه‌ی افغانستانی‌های مقیم سوئد بر حجاب

آنچه در این بخش آورده شده تجربه/نگرش/روایت مصاحبه‌شوندگان در مورد تأثیر جامعه‌ی افغانستانی‌های مقیم سوئد بر اجبار حجاب به زنان/دختران افغانستانی، شرم/استیگما یا انگ (حجاب بر تن نکردن) که چنین جامعه‌ای آن را تولید و بازتولید کرده و نحوه‌ی برخورد برخی از زنان افغانستانی با این اجبار از سوی جامعه است.

۳-۶-۱ نگرش زنان نسبت به اثرگذاری جامعه افغانستانی مقیم سوئد

حسیبه می‌گوید زنانی افغانستانی را می‌شناسد که در مراسم و مهمانی‌هایی که افرادی افغانستانی در آن حضور ندارند، حجاب ندارند، اما در جایی که افغانستانی‌ها حضور داشته باشند، حجاب دارند. پروانه می‌گوید که جامعه‌ی افغانستانی‌های مقیم سوئد برای زنان بی‌حجاب افغانستانی احترام قائل نیستند، خصوصاً مردانی افغانستانی که همیشه ادعا دارند زنان بی‌حجاب افغانستانی از آزادی جامعه‌ی سوئد «سوءاستفاده» می‌کنند. نغمه می‌گوید شوهرش به‌خاطر فشاری که از سوی جامعه‌ی افغانستانی‌های مقیم سوئد (احساس می‌کرده، او را مجبور به حجاب کرده و اگر او حجاب بر سر/تن نمی‌کرده، شوهرش باید با شرم/انگ که از طرف جامعه افغانستانی‌های سوئد برایش ایجاد می‌شده کنار می‌آمده است. نغمه می‌گوید «اگر به مالمو سفر کنید، ممکن است فکر می‌کنید که به کشوری اسلامی سفر کرده‌اید» و مردان افغانستانی «بسیار خوشحال هستند» که زنان محجبه در آنجا بیشتر هستند. او می‌گوید:

«یک بار، یک میهمان مرد از آلمان داشتیم. وقتی مردم را در مکان‌های عمومی [در مالمو] می‌دید، می‌گفت که کاش می‌توانست به سوئد نقل مکان کند، زیرا [به نظر او] در آلمان بیش از حد آزادی وجود دارد و تعداد کمی از زنان حجاب دارند، اما در سوئد، زنان محجبه بیشتری وجود دارد.»

نغمه می‌گوید: «برخی از مردان افغانستانی می‌گویند کسانی که حجاب را از سر/تن‌شان درآورده‌اند فاحشه و از نظر اخلاقی فاسد هستند. همینطور هم ما را تحت فشار قرار می‌دهند تا همچنان حجاب کنیم.» وسیمه از تجربه‌ی خود با زنان افغانستانی‌ای که در کمپ‌های [پناهندگی در] سوئد زندگی می‌کردند می‌گوید و این که این زنان به محض بیرون آمدن از کمپ، دیگر حجاب بر تن نمی‌کردند و هیچ مرد افغانستانی‌ای نیز تاب نمی‌آورد که آن‌ها را بی‌حجاب ببیند. تهمینه که درگیر افسردگی عمیق است، آرزو دارد که بتواند از جامعه افغانستانی‌های مقیم سوئد فرار کند تا از فشاری که افرادی که می‌شناسندش به او می‌آورند، راحت شود. لیلا که می‌گوید به حجاب اعتقاد دارد، توضیح می‌دهد که بیشتر به این دلیل به حجاب معتقد است که دوست ندارد مردان دیگر بدن او را ببینند. با این حال، او شفاف‌تر توضیح می‌دهد که

دوست ندارد مردان افغانستانی و مسلمان او را ببینند و اگر می‌توانست در سوئد از چنین افرادی فاصله بگیرد، ممکن بود که دیگر حجاب نکنند.

معصومه می‌گوید زنان متأهل به‌خاطر اجبار شوهرانشان حجاب دارند. دختران مجرد هم یا به اجبار پدرانشان و یا دیگر مردان افغانستانی در جامعه حجاب می‌کنند زیرا «در چشم این مردان، دختر بی‌حجاب فاحشه شده است». معصومه توضیح می‌دهد که پس از طلاق از شوهرش، مجبور شده از گروه‌های افغانستانی‌ها و مسلمانان مقیم سوئد فاصله بگیرد، زیرا چنین گروه‌هایی، زن مطلقه بی‌حجاب را «فاحشه‌ای که احتمالاً آماده است با همه رابطه جنسی داشته باشد» می‌بینند. او می‌گوید حتی مردانی که کم‌تر با بی‌حجابی مشکل دارند، به‌خاطر فشاری که از سوی جامعه احساس می‌کنند، اجازه‌ی برداشتن حجاب را به بستگان زن خود نمی‌دهند و این مردان باید به جامعه‌ای که شرف‌شان را زیر سؤال می‌برد حساب پس بدهند.

۳-۶-۲ نگرش مردان نسبت به نقش جامعه

حبیب تعریف می‌کند که زنان/دختران افغانستانی بسیاری را می‌شناسد که وقتی از خانه/محلشان دور می‌شوند، دیگر حجاب نمی‌کنند، زیرا در چنین حالتی، از فشار جامعه دور شده‌اند. او همچنین می‌گوید وقتی تعدادی از عکس‌های خانوادگی از جمله عکس همسرش را بدون حجاب [در فضای مجازی] منتشر کرده، کامنت‌های توهین‌آمیز زیادی دریافت کرده که به او گفته‌اند غیرت و ناموس و شرفش را از دست داده است. او می‌گوید که حتی اعضای خانواده‌اش هم در افغانستان و هم در سوئد او را تهدید جانی کرده‌اند و به او گفته‌اند که باید کشته شود زیرا شرف خانواده را زیر سؤال برده است. نبیل و مجید تأکید داشتند کسی که بی‌حجابی را انتخاب می‌کند «فاسد» است و جایی در جامعه ندارد. نبیل می‌گوید که با زنان بی‌حجاب باید تا جای ممکن بدرفتاری شود.

۳-۷ داده‌هایی در مورد چارچوب حقوقی و قانونی

بیشتر مطلعان (برای مثال دوازده نفر از پانزده مصاحبه‌شوندگان زن) از قوانین موجود در سوئد آگاه نبودند، یعنی از وجود قوانینی که اگر زنی به‌خاطر انتخابش برای دوری

از انجام هر عمل مذهبی‌ای مورد هرگونه خشونتی قرار بگیرد، در دفاع از حقوق زنان وضع شده است. برخی از آن‌ها توضیح دادند که حتی اگر بتوانند مقابل اجبارشدنشان به حجاب از سوی شوهرانشان بایستند و بخواهند بر دفاع/حمایت قوانین اجتماعی سوئد حساب کنند، نمی‌توانند از چشم‌ها، تهدیدها و انگ‌ها که ماحصل جامعه است، فرار کنند. ضمناً، برخی دیگر نیز گفتند که فکر می‌کنند هیچ قانون و مرجعی نمی‌تواند به آن‌ها کمک کند، زیرا اگر به مقامات مربوطه مراجعه کنند و ادعایی علیه شوهرانشان داشته باشند ممکن است مورد آزار و اذیت قرار بگیرند و یا کشته شوند. معصومه، حجاب‌نار و مطلقه، بیان می‌کند که در حال حاضر تحت حمایت مقامات مربوطه است و به‌صورت ناشناس زندگی می‌کند، زیرا احتمال این وجود دارد که همسر سابقش به او آسیب بزند. او می‌گوید که بسیاری از زنان از وجود چنین قوانینی اطلاعی ندارند. بسیاری دیگر هم مطمئن نیستند که اگر به مقامات مراجعه کنند، از حمایت کافی برخوردار خواهند شد یا نه، به‌ویژه آنهایی که بچه دارند و نمی‌دانند چگونه حمایت دریافت کنند و فرزندانشان را نگه دارند. معصومه معتقد است که اگر زنی افغانستانی می‌خواهد دیگر حجاب نکند، به احتمال زیاد باید تحت حمایت دولت قرار گیرد. سیما که کشمش‌های زیادی با همسرش داشته، «بالاخره طلاق گرفته» و به گفته‌ی خودش «سرنوشتش را به دست گرفته» می‌گوید:

«فرض کنید که زنی تصمیم گرفته است حقوق خود را پس بگیرد. او نه تنها با شوهرش بلکه با جامعه نیز باید بجنگد. او ممکن است به احتمال زیاد توسط شوهرش مورد آزار جسمی قرار گیرد و مطمئن هم نیست که اگر این موضوع را گزارش دهد می‌تواند از او محافظت کند یا خیر. این زن چطور می‌خواهد هزینه‌های زندگی‌اش را تأمین کند؟ چه کسی قرار است از او در زمینه‌ی شغلی حمایت کند؟ چه کسی در رابطه با فرزندانش به او کمک خواهد کرد؟ زنان نیاز به حمایت در این زمینه‌ها دارند.»

فصل ۴، تجزیه و تحلیل و جمع بندی از داده‌ها

جامعه‌ی نمونه‌ای که با آن‌ها مصاحبه شده شامل بیست فرد افغانستانی مقیم سوئد است که از این تعداد پانزده نفر زن افغانستانی و پنج مرد افغانستانی هستند. از بیست زن (که پنج نفر از آن‌ها همسران پنج مصاحبه‌شونده‌ی مرد هستند)، یازده نفر حجاب دارند و نه نفر بی‌حجاب هستند. از پانزده زن افغانستانی مصاحبه‌شونده، هفت نفر بی‌حجاب هستند و هشت نفر هنوز حجاب دارند.

همانطور که در بخش چالش‌های گردآوری داده نیز اشاره شد، می‌توان به‌وضوح دید که زنان افغانستانی برای صحبت کردن در مورد مسئله‌ی حجاب نگرانی/ترس دارند، عمدتاً هم به این دلیل که فکر می‌کنند ریسک شناسایی شدن وجود دارد و نگران هستند که بستگان مردانشان یا جامعه‌ی افغانستانی‌های مقیم سوئد آن‌ها را مورد خشونت قرار دهند. همانطور که اکثر مطلعان (مصاحبه‌شوندگان) هم اشاره داشتند، خشونت جامعه نیز به دلیل قدرت/کنترل اعضای مرد جامعه بر زنان است. حتی برخی از زنانی که داوطلب شدند مصاحبه کنند بعداً قبول نکردند که این کار را انجام دهند و گفتند یا شوهرانشان به آن‌ها «اجازه» نمی‌دهند در مورد مسأله‌ی حجاب صحبت کنند یا نمی‌خواهند با صحبت در مورد حجاب خود را در معرض خطر قرار دهند، زیرا به احتمال زیاد در صورتی که شناسایی شوند بستگان مردشان آن‌ها را مورد آزار و اذیت قرار خواهند داد. یکی از مطلعان زن نیز که بی‌حجاب بود، وقتی شروع به صحبت در مورد این موضوع کرد، به‌خاطر دخالت یکی از بستگان مردش در گفتگو، مصاحبه را متوقف کرد.

در مورد ارتباط میان حجاب برسر/تن کردن زنان افغانستانی مقیم سوئد و اعتقادات شخصی، اجبار خانوادگی، مسائل تربیتی و مانند آن، اکثر مصاحبه‌شوندگان به این نکته اشاره دارند که عوامل دیگر بیش از اعتقادات شخصی بر حجاب تأثیر می‌گذارد. حتی اکثر آن دسته از مطلعان زنی که حجاب دارند می‌گویند که اگر از قضا در سوئد در جایی قرار بگیرند که مرد افغانستانی یا مسلمانی در آن‌جا نباشد، ممکن است که دیگر حجاب بر تن نکنند، زیرا وقتی عمیقاً می‌اندیشند که چرا حجاب دارند، به این نتیجه می‌رسند که بر سر/تن کردن حجاب ممکن است واقعاً به خاطر اعتقادات شخصی خودشان نباشد. در عوض، توضیح می‌دهند که حجاب بیشتر عادت یا مسئله‌ای تربیتی

است که خانواده‌ها، مدارس و جامعه آن را آموزش داده‌اند و این که تردید دارند که حجاب انتخاب خودشان باشد. تنها دو نفر از مطلعان مرد (از بیست نفر) معتقدند که حجاب از اصول واجب مسلمان بودن است و زنان «باید» آن را رعایت کنند. حتی در این دسته از پاسخ‌ها نیز این مرد [او نه خود زن] است که اعلام می‌کند که حجاب کردن به اعتقادات شخصی زنان ربط دارد.

در مورد نقش مردان افغانستانی مقیم سوئد در بر سر/تن کردن حجاب بستگان زنشان، همانطور که داده‌های جمع‌آوری شده به‌وضوح نشان می‌دهد، اکثر پاسخ‌ها نشان می‌دهد که تأثیر مردان خانواده تعیین‌کننده‌ترین عاملی است که زنان را «مجبور» می‌کند حجاب داشته باشند (یا نداشته باشند). همه‌ی مصاحبه‌شوندگان زن به اشکال مختلف به کنترل مردان بر تصمیمات بستگان زنشان در رابطه با بر تن کردن (یا بر تن نکردن) حجاب اشاره داشتند. فقط یک استثنا در گروه مطلعان مرد وجود دارد؛ او تأکید دارد که حجاب داشتن یا نداشتن ربطی به او ندارد و همسرش باید شخصاً در این مورد تصمیم بگیرد. دو مطلع مرد دیگر که همسرانشان بی حجاب هستند، می‌گویند که همسرانشان آزاد هستند انتخاب کنند حجاب داشته باشند (یا نه)، زیرا آن‌ها (این شوهران) به بستگان زن خود (زنان و دخترانشان) «اجازه» این کار را داده‌اند. برخی از مطلعان زن همچنین اظهار می‌دارند که با شوهرانشان در این مورد گفتگو کرده‌اند و شوهرانشان به آن‌ها «اجازه» داده‌اند (یا نداده‌اند) که حجاب داشته باشند یا نداشته باشند. دو مطلع مرد دیگر نیز به‌صراحت می‌گویند که همسرانشان «باید» حجاب داشته باشند زیرا آن‌ها اینطور می‌خواهند که همسرانشان حجاب داشته باشند. حتی یکی از آنها می‌گوید که اگر همسرش حجاب نداشته باشد، باید هر اقدامی را برای «اجبار» او به این کار انجام دهد.

بیشتر مطلعان (مصاحبه‌شوندگان) با ذکر روایت‌هایی افشا می‌کنند که در تعداد زیادی از خانواده‌های افغانستانی مقیم سوئد وقتی زنان/دختران افغانستانی قصد داشته‌اند که دیگر حجاب نکنند مورد خشونت کلامی و فیزیکی مردان قرار گرفته‌اند و در بسیاری از موارد شوهران/پدران این زنان هر نوعی از اقدامات ممکن برای جلوگیری از چنین کاری را انجام می‌دهند. لقب «فاحشه»، «روسپی» و «مفسد اخلاقی» دادن

به زنان بی‌حجاب و همچنین مطرح کردن این‌که زنان با این هدف حجاب بر تن نمی‌کنند که «با هر کسی بخوابند» و تلاش مردان برای منزوی کردن زنان بی‌حجاب، مورد خشونت فیزیکی قراردادن زنان/دختران بی‌حجاب و بسیاری از دیگر اشکال خشونت به‌وضوح در پاسخ‌های مطلعان ذکر شده است. برخی از مطلعان به‌وضوح تأکید دارند که مردان افغانستانی و مسلمان بر زنان افغانستانی «قدرت» و «کنترل» دارند. یکی از مطلعان می‌گوید که در جامعه‌ی افغانستانی‌ها «اول خداست و بعد مردان». سایر مطلعان زن اظهار می‌کنند که (اکثر) مردان افغانستانی (در سوئد یا جغرافیاهای دیگر) فکر می‌کنند که زنان بخشی از «اموال» آن‌ها هستند و به همین دلیل هم هست که فکر می‌کنند اجازه دارند در مورد تمام جنبه‌های زندگی همسرانشان تصمیم بگیرند و در این میان به آن‌ها «دستور» بدهند که حجاب کنند (یا نه).

همچنین به‌وضوح به نقش مردان خانواده در اجبار زنان به حجاب، کنترل شدن زنان توسط مردان در بسیاری از جنبه‌های زندگی خصوصی و عمومی‌شان، از جمله، اجبار زنان (با اشکال مختلف اعمال قدرت و خشونت) به بر سر/تن کردن حجاب (یا بی‌حجابی) به‌عنوان عامل اصلی حجاب‌داشتن زنان افغانستانی در سوئد اشاره شده است. در مورد موضوع هویت و/یا فرهنگ افغانستانی‌های (مهاجر مقیم سوئد) و رابطه‌ی آن با حجاب، چهارده نفر از مطلعان زن (از پانزده نفر) وجود چنین رابطه‌ای را رد کردند. آنها سایر عوامل اجتماعی را (مانند زبان، سنت‌ها، خانواده، وفاداری به خانواده، انسانی درست بودن) عنصری از فرهنگ/هویت خود می‌دانستند، اما حجاب را نه. سه نفر از پنج مطلع مرد حجاب را بخشی از هویت/فرهنگ خود نمی‌دانستند و دو نفر هم حجاب را بخشی از هویت/فرهنگ خود می‌دانستند. در مورد دومی می‌توان دید که اگرچه حجاب عملی است که زنان باید آن را انجام دهند، اما این مردان هستند که خود را عامل تصمیم‌گیری در مورد این موضوع می‌دانند.

همان‌طور که اکثر مطلعان (اعم از زن و مرد) اشاره داشتند، جامعه‌ی افغانستانی‌های مقیم سوئد تأثیر قابل توجهی بر زور و اجباری دارد که بستگان مرد خانواده در رابطه با همسران/دخترانشان به کار می‌برند تا آن‌ها را مجبور کنند که حجاب داشته باشند. هرچند که همچنان منبع اصلی این فشار جامعه، مردان جامعه هستند.

مصاحبه‌شوندگان روایت می‌کنند که تجربه‌ی مشاهده‌ی زنان/دختران افغانستانی بسیاری را دارند که در مناطقی که با محل زندگی‌شان فاصله دارد و احساس می‌کنند که هیچ مرد افغانستانی یا کسی از بستگان افغانستانی و/یا همسایه‌های افغانستانی در آنجا حضور ندارند، حجاب خود را برمی‌دارند. بیشتر مطلعان زن و مرد توضیح می‌دهند که زنان بی‌حجاب معمولاً مورد بی‌احترامی جامعه قرار می‌گیرند و یا مجبور می‌شوند دوباره حجاب بر تن کنند و یا منزوی شوند. یکی از مطلعان که در حال حاضر بی‌حجاب و مطلقه است، شوهر سابقش را همچون «زندانبانی» توصیف می‌کند که «زنجیر»های مختلفی را به جسم و روح او تحمیل می‌کرده است. یکی از مطلعان می‌گوید در حال حاضر در جامعه‌ای مردسالار در جامعه‌ی سوئد زندگی می‌کند و نمی‌داند از این شرایط ویرانگر به کجا بگریزد. از هر پانزده مطلع زن، پنج نفر اظهار داشتند که داشتن حجاب تحرکشان را محدود و ادغام‌شدنشان در بازار کار را سخت‌تر می‌کند و معتقدند که سوئدی‌ها اگر زنان حجاب نداشته باشند، آن‌ها را با صمیمیت بیشتری در محیط‌های کاری می‌پذیرند.

در مورد وجود و/یا آگاهی از ظرفیت‌های حقوقی و قانونی موجود در جامعه‌ی سوئد برای حمایت از زنانی که قصد دارند از کنترل/خشونت بستگان مرد خود بگریزند و از این آزادی برخوردار شوند که اعمال مذهبی را انجام دهند یا از انجام آن‌ها فاصله بگیرند، اکثر مطلعان از وجود هیچ ظرفیت قانونی/حقوقی اطلاع نداشتند. برخی از آن‌ها می‌گویند فرض کنیم که در سوئد ظرفیت‌های قانونی و دولتی/اجرایی وجود دارد و زنان هم می‌توانند از این ظرفیت‌ها برای رهایی از کنترل و خشونت بستگان مرد خود استفاده کنند، اما بعد از این که این زنان چنین اقداماتی را انجام دادند چه کسی می‌خواهد مقابل بستگان مردشان و جامعه از آن‌ها محافظت کند؟ آیا از آن‌ها به اندازه کافی حمایت خواهد شد؟ آیا هیچ مرجعی برای یافتن شغل و مستقل شدن از بستگان مردشان از آن‌ها حمایت خواهد کرد؟ یکی از مطلعان می‌گوید که زن مسلمانی که تصمیم می‌گیرد در ملاء عام حجاب خود را بردارد و شروع به تصمیم‌گیری در مورد بدن و جاننش کند، باید مورد حمایت مقامات قرار گیرد. باید از او برای ادغام در جامعه حمایت شود. باید به او کمک شود تا تحصیلات، آموزش، اشتغال و موارد مشابه بیشتری را دریافت کند

و از او حمایت شود که مسکن «امنی» را بیاید. او معتقد است که «زنان جرئت نمی‌کنند که بگریزند» از «زنجیرهایی» که با آنها «زندانی شده‌اند» بدون این‌که چنین «حمایت» و محافظتی را دریافت کنند.

فصل ۵، تحلیل و بحث

فکته (Fekete, 2009) می‌گوید مسلمانان را یک گروه یکدست در نظر گرفتن، فهم جوامع آن‌ها را دچار اشتباه و خطا می‌کند. عموماً فرض بر این است که حجاب در همه‌ی جوامع مسلمان وجود دارد و عنصری از فرهنگ و هویت آن‌ها به شمار می‌رود. با این حال، همان‌طور که نشان داده شد، بینش اکثر شرکت‌کنندگان افغانستانی این تحقیق، به‌وضوح نگرشی متفاوت نسبت به حجاب است. در این گروه اجتماعی، حجاب لزوماً نه یکی از عناصر فرهنگ/هویت تلقی می‌شود و نه اساساً بر اساس باورها/انتخاب‌های شخصی به آن عمل می‌شود. همچنین، اکثر مطلعان، میان عرف و پوششی که به عنوان حجاب رعایت می‌کنند با عرف و پوششی که سایر جوامع مسلمان، خصوصاً مسلمانان عرب دارند، وجه تمایز قائل می‌شوند. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که طیف متنوعی از بینش‌ها، اعمال و عرف پوشش در میان جوامع مختلف مسلمانان وجود دارد.

در تبیین هابرماس (Habermas, 1995) از «دولت دموکراتیک مبتنی بر قانون»، مطرح می‌شود که حقوق بشر چارچوب کلی جامعه‌ای چندفرهنگی است. تیلور (Taylor, 1994) جامعه‌ی چندفرهنگی را جامعه‌ای تعریف می‌کند که در آن جوامع مختلف با فرهنگ‌های متفاوت می‌توانند هویت و فرهنگ خود را حفظ کنند. همچنین، سوئد اغلب نمونه خوبی از جامعه‌ای چند فرهنگی معرفی می‌شود (Borevi, 2013). با در نظر گرفتن این ادعاها نتیجه‌گیری می‌شود که اگر ادعا می‌شود سوئد جامعه‌ای چندفرهنگی است و به حقوق بشر احترام می‌گذارد و از آن حمایت می‌کند، جامعه‌ی افغانستانی‌های مقیم سوئد نیز باید مانند دیگر جوامع بتواند به اعتقادات فرهنگی و دینی‌اش عمل کند و آن‌ها را حفظ کند. در گفتمان جامعه چندفرهنگی، غالباً فرض بر این است که برای مثال عمل به حجاب باید به‌عنوان یک فرهنگ در نظر گرفته شود و مورد احترام قرار گیرد. مطالعات دیگری نیز ادعا می‌کنند که برخی از زنان مسلمان (به جز افغانستانی‌ها) معتقدند که سوئد جامعه‌ای چندفرهنگی است زیرا به گفته‌ی آن‌ها، زنان مسلمان از آزادی عمل به حجاب برخوردار هستند (Bonnevier, 2016, Janulf, 2017). با این حال، همان‌طور که در این پژوهش نشان داده شد، به نظر

می‌رسد که خود زنان افغانستانی، حجاب را نه فرهنگ و نه هویت زنان افغانستانی می‌دانستند. مطلعان (مصاحبه‌شوندگان) به ساختار مردسالارانه، کنترل مردان و خشونت‌های کلامی و فیزیکی‌ای که زنان را مجبور به رعایت حجاب می‌کنند اشاره دارند. بنابراین، اگر قرار باشد از کثرت‌گرایی فرهنگی سوئد برای تأیید حجاب به عنوان یکی از عناصر فرهنگ/هویت زنان مسلمان افغانستانی مقیم سوئد استفاده شود، این کثرت‌گرایی فرهنگی نمی‌تواند چارچوبی برای دفاع از حقوق انسانی زنان افغانستانی باشد. در عوض، این کثرت‌گرایی فرهنگی در خدمت خشونت‌های اعمال‌شده بر زنان افغانستانی از طریق حجاب سرکوبگر است. داده‌های جمع‌آوری‌شده در این پژوهش، ادعای مطرح‌شده توسط کامپر (Cumper, 2014) را تأیید می‌کند. او می‌گوید که کثرت‌گرایی فرهنگی مترادف با مماشات با اصول دینی، به‌ویژه باورهای اسلامی شده است. به نظر می‌رسد حداقل در مورد زنان افغانستانی مقیم سوئد که در این تحقیق شرکت کردند و اکثریت آن‌ها نیز مخالف حجاب هستند، اما از نظر اجتماعی مجبور به رعایت حجاب هستند، چنین است. نتیجه‌ی این تحقیق ادعای مطرح‌شده در متون دیگر را (به عنوان مثال، Wagner et al. 2012) مبنی بر این که حجاب ابزاری عملی برای تأیید هویت مسلمانان است، مورد تأیید قرار نمی‌دهد. در حالی که ادواردز (Edwards, 2010) به‌درستی هر سیاستی را که به نفع ممنوعیت حجاب باشد به‌عنوان «خشونت علیه زنان» در نظر می‌گیرد، این تحقیق نشان می‌دهد که نادیده گرفتن ریشه‌های اصلی و اساسی عمل به حجاب نیز می‌تواند منجر به بازتولید خشونت علیه زنان مسلمان شود. راه‌حل نه ممنوعیت حجاب است و نه نادیده‌گرفتن حجاب سرکوبگر و در بخش‌های بعدی به این راه‌حل پرداخته خواهد شد.

با این حال، مسئله تنها این نیست که حجاب لزوماً نباید به‌عنوان عنصری از فرهنگ/هویت زنان افغانستانی در نظر گرفته شود. بلکه در عوض، نکته این است که همانطور که در بخش‌های قبلی هم به اختصار اشاره شد و گریس (Grace, 2004) نیز بیان می‌کند، حجاب ابزاری برای انقیاد زنان است. بر اساس داده‌های جمع‌آوری‌شده، همانطور که احمدی (۲۰۱۸) می‌گوید، حجاب همچنین مظهر جسمانی زن‌ستیزی است. در بخش‌های بعدی به‌تفصیل به ریشه‌های روانی اجتماعی و اجتماعی حجاب انقیادآور پرداخته خواهد شد.

نگاه خیره‌ی دگرجنس‌گرایانه‌ی مرد وابسته به لذت‌بردن او است وقتی که به بدن زن نگاه می‌کند (Mulvey, 1975, Koust, 2012) و این امر زنان را در جایگاه ایزه‌ی جنسی سوژه‌های مرد قرار می‌دهد. روحانیون به جای آتلاش یا تمایل برای ازبین‌بردن این سازوکار، حجاب را به‌عنوان وسیله‌ای برای محافظت از زنان در برابر این نگاه مردانه پیشنهاد می‌کنند (Ahmadi, 2018:46) و به تبع آن، زنان در فضاهای عمومی خطری برای مردان و جامعه به شمار می‌روند. این مسئولیت زنان است که آسیب‌های اجتماعی ناشی از بی‌حجابی زنان را جبران کنند و به همین دلیل هم است که بدن زنان محملی برای تأمین سلامت اخلاقی جامعه می‌شود. بنابراین مردان با اجبار حجاب اسلامی بین خدا و زنان قرار می‌گیرند (همان). این امر به بینش یکی از مطلعان (مصاحبه‌شوندگان) که می‌گفت در جامعه‌ی مسلمان افغانستانی «اول خداست و بعد مردان» شباهت دارد.

با وجود این، دلایل دیگری پشت اجبار زنان به حجاب (یا بی‌حجابی) وجود دارد. اولاً، کنترل زنان توسط بستگان‌شان (با خون یا ازدواج) در فضای عمومی باعث افتخار مردان است، همان‌طور که اکثر مصاحبه‌شوندگان به‌وضوح بیان کردند مردان افغانستانی مقیم سوئد می‌گویند که برای حفظ آبروی آن‌ها، بستگان زن‌شان باید حجاب بر تن کنند. دوماً، با این حال دلایل دیگری نیز دخیل هستند. دیدگاه پرتکرار بسیاری از مصاحبه‌شوندگان این تحقیق نشان می‌دهد که تا چه اندازه موضوع حجاب با خشونت‌های کلامی و فیزیکی مردان افغانستانی‌های مقیم سوئد نسبت به زنان و سرکوب آن‌ها در صورتی که این زنان نخواهند دیگر حجاب بر تن کنند در ارتباط است. همان‌طور که نشان داده شد، زنان افغانستانی مقیم سوئد غالباً به‌خاطر اجبار بستگان مردشان حجاب دارند. به عبارت دیگر، این ساختار مردسالارانه است که از طریق آن بستگان مرد زنان افغانستانی، بر تن کردن حجاب را اجبار می‌کنند. زنان افغانستانی نیز بدل به زندانیان خاموش شده در درون حجاب شده‌اند. داده‌های جمع‌آوری‌شده در این تحقیق، ادعای مطرح‌شده در برخی از دیگر متون را نیز تأیید می‌کند؛ این‌که زنان محجبه، قربانی و تحت انقیاد فرهنگ یا نظام مذهبی مردسالار هستند (Bano, 2003; Gal -Or, 2011; Piatti-Crocker & Tasch, 2015). احمدی

(۲۰۱۸) اظهار می‌دارد که حجاب عملکردی به‌مثابه نشانگری جنسیتی دارد و مظهر ملموس و جسمانی زن‌ستیزی است. کاوانا (Cavanaugh, ۲۰۰۹:۳) بیان می‌کند که کارکرد دین در این معنا ابزاری برای توجیه سیاسی سرکوب مردسالارانه زنان است. با این حال، موضوع را باید در سطح عمیق‌تری بررسی کرد. نه باید تمام تقصیر را به گردن مردان افغانستانی انداخت و نه ریشه‌ی اصلی، مردسالاری است. این ساختار مردسالارانه مجرای تجلی سرکوب زنان محببه توسط مردان است، اما این ساختار نیز ریشه‌های بنیادین خود را دارد. سؤال این است که چرا ساختار مردسالارانه حفظ و اعمال می‌شود؟ همانطور که در فصل اول توضیح داده شد، در حالی که در رویکرد تحلیل گفتمان ادعا می‌شود که واقعیت از طریق گفتمان ساخته می‌شود (Jørgensen & Phillips, 2002; Machin & Mayr, 2012; Torfing, 1999)، در رویکرد ماتریالیسم تاریخی گفته می‌شود که واقعیت مادی، سازنده‌ی گفتمان، فرهنگ و دیدگاه ماست (Marx & Engels; 1846, Marx, 1859). جایگاه ما در جامعه، طبقه، جنسیت و قومیت/اتنیسیته‌مان بر میزان انتخاب ما تأثیر می‌گذارد (Ahmadi, 2018). آلتوسر (۲۰۰۱) اظهار می‌دارد که هم لیبرالیسم و هم ایدئولوژی‌های مذهبی، توهمی مشابه یکدیگر دارند و آن هم این ایده است که حقوق بشر و آزادی چیزهایی هستند که افراد به‌طور طبیعی از آن‌ها برخوردارند. بر اساس دیدگاه مارکسیستی، وابستگی زنان به مردان، به عنوان مثال، از نظر اقتصادی و نبود فرصت‌های شغلی مناسب، برای استفاده از نیروی کار ارزان به‌نفع نیازهای سرمایه‌داری است. ووگل (Vogel, ۲۰۱۳) می‌گوید که تنها بدن زن می‌تواند بازتولید نیروی کار را تضمین کند. به همین دلیل است که در سیاست‌های سرمایه‌داری، مانند شیوه‌های تولید قبلی (مثلاً فئودالیسم)، تلاش بر این است که بدن زنان کنترل شود. با این حال، سرمایه‌داری مبدع کنترل بدن زنان برای مثال با بر تن کردن یا نکردن حجاب نیست، اما از آن جایی که به این کنترل نیاز دارد، قصد الغای آن را ندارد. سیاست‌های کنترل بدن زنان به شیوه‌های مختلفی اعمال می‌شوند، از جمله با خشونت، عرف‌های اجتماعی، محدودساختن نوع پوشش و غیره (Vogel, 2013:141). با اتخاذ دیدگاه مارکسیستی در این زمینه می‌توان توضیح داد که چرا در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، درست مانند شیوه‌های تولید قبلی، مردان بدن زنان را کنترل می‌کنند و برای مثال،

چرا زنان مجبور به بر سر/تن کردن حجاب می‌شوند. محض خاطر منافع سرمایه‌داری و برای تبدیل بدن زنانه به یک کالایی در اقتصاد سیاسی است، که سیاست بر سر/تن کردن حجاب (و یا بر تن نکردن آن) اجرا می‌شود (Gould, 2014). همان‌طور که اشاره شد، این سیاست‌ها از قرن‌ها قبل از آغاز سرمایه‌داری به ارث رسیده‌اند، اما سرمایه‌داری نیز بر آن‌ها تأکید داشته و موجب حفظ و تداوم‌شان شده است. گریس (Grace, 2004:212) به نوال سعداوی اشاره می‌کند که «حجاب کردن را به سیاست بین‌الملل ارتباط می‌دهد و احیای بنیادگرایی را نیز به آن مرتبط می‌داند» و معتقد است که «این سیاست‌ها و بنیادگرایی می‌خواهند که زنان از زیست عمومی کنار گذاشته شوند، منزوی شوند و در خانه بمانند». گریس (Grace, 2004) به‌طور خلاصه می‌گوید که سعداوی استدلال می‌کند «استعمار نو/بنیادگرایی مذهبی دو روی یک سکه هستند» و «استعمار نوی سرمایه‌داری را سیستمی می‌داند که هم مردان و هم زنان را با ستمگری به تباهی می‌کشاند» (همان).

برای خلاصه‌کردن بحث تا اینجا می‌توان تأکید کرد که اجباری که مردان مسلمان (از جمله مردان افغانستانی) برای وادار کردن بستگان زنشان به حجاب کردن به کار می‌برند، در عوامل مذهبی و فرهنگی (برای مثال فرهنگ ناموس‌پرستی) تجلی می‌یابد و در ساختار مردسالاری به مرحله‌ی عمل گذاشته می‌شود. از سوی دیگر این اجبار در خدمت کالایی‌سازی بدن زنان است. پارادایم سرمایه‌داری این کنترل بر بدن زنان را از پیشینیانش به ارث برده، اما خود سرمایه‌داری نیز برای کنترل منبع بازتولید نیروی کار آن را احیا و حفظ کرده است. برای بیان از راه مثال و به بیانی استعاره‌ی، ساختار مردسالاری شبیه به وسیله نقلیه‌ای است که زنان در آن اسیر و ناتوان نگه داشته می‌شوند. راننده‌ی این وسیله نقلیه، مردی است که به طرز ای‌دئولوژیک، اجتماعی و سیاسی به او دستور داده شده است تا وسیله نقلیه را به سمت هدفی معین هدایت کند. طنز تلخ ماجرا در این استعاره این است که این وسیله‌ی نقلیه هم راننده و هم مسافر را زندانی کرده است. هر دو گروگان درجه یک و درجه دو در وسیله‌ی نقلیه، به ترتیب، زن و مرد، محکوم به رفتن به سمت مقصدی هستند که در دستورکار سرمایه‌داری و از پیش تعیین شده است. سرمایه‌داری ابزارهای کنترل مختلفی را تولید

و بازتولید می‌کند، از جمله ساختار مردسالارانه‌ای که از پیشینیانش به ارث برده است. ساختار مردسالارانه نیز در جهت تقویت و حفظ نظم سرمایه‌داری کارکرد دارد. با این تفاسیر، حجاب عبارت است از پوشاندن و حبس زنان در قفسی از پوشش با هدف کنترل بدن و انتخاب‌های زنان که به سرمایه‌داری به ارث رسیده و سرمایه‌داری آن را بازتولید کرده است. حجاب یکی از راه‌های بسیار گوناگونی است که در خدمت کمک به حفظ شیوه تولید سرمایه‌داری قرار دارد. یکی از معانی ضمنی چنین استدلالی این است که وقتی کثرت‌گرایی فرهنگی حجاب را حق، هویت و فرهنگ زنان تحت ستم می‌داند، خواسته یا ناخواسته، در خدمت نقض حقوق این زنان و منافع پروژه‌ی سرمایه‌داری قرار می‌گیرد. گذشته از این، اعتقاد و عمل به جایگاه تصاحب و کنترل بدن زن توسط (جامعه) مردانه نه تنها به شکل حجاب بلکه ممکن است به اشکال مختلفی بروز و ظهور پیدا کند. در حالی که کالایی‌سازی بدن زنان در جوامع مسلمان از طریق تحمیل حجاب بر زنان در کنار سایر اقدامات تجلی می‌یابد، در جوامع دیگر (غیر مسلمان)، ممکن است به شکل‌های دیگری خود را نشان دهد که از جمله آن می‌توان به اشکال مختلف ایجاد میل کاذب به انواع مد، لوازم آرایشی، رژیم‌های غذایی، جراحی زیبایی، لباس‌های سکسی، بدن‌های لاغر، لباس‌های برند و غیره اشاره کرد. با وجود این، سؤالات مهمی همچنان حل نشده باقی مانده‌اند. تاکنون دو ریشه برای حجاب مشخص شده است. اولاً، حجاب به‌عنوان خشونت‌ی علیه زنان غالباً و از نظر اجتماعی توسط ساختار مردسالارانه‌ای که از کشور مبداء آورده شده و با کثرت‌گرایی فرهنگی در سوئد حفظ شده است به زنان تحمیل می‌شود.

دوماً، سرمایه‌داری کنترل بدن زنان به شکل خاص تحمیل حجاب بر آن‌ها (در کنار سایر اشکال و روش‌ها) را به ارث برده و آن را حفظ و بازتولید می‌کند و ادامه می‌دهد. این کنترل و حجاب محصول شرایط مادی است و در خدمت منافع پروژه‌ی سرمایه‌داری جهانی قرار داد، همانطور که در خدمت پیشینیان سرمایه‌داری نیز قرار داشت. با این وجود، همچنان این پرسش مطرح است که چطور باید این حجاب سرکوبگر را در عمل از بین برد؟ آیا برای توقف خشونت‌های مرتبط با حجاب فقط مردان باید به‌عنوان بازیگر این صحنه مطرح شوند؟ آیا فقط باید رفتار، گفتمان و دیدگاه ما تغییر کند تا این قبیل خشونت‌ها از بین بروند؟ آیا برای توقف خشونت‌ی که بر زنان -با حجابی که از نظر

اجتماعی تحمیل شده- می‌رود باید به طور کلی منتظر از بین رفتن ساختار اجتماعی و یا به‌طور خاص در انتظار پایان یافتن پروژه‌ی سرمایه‌داری بود؟

با به کار بستن تحلیل گفتمانی می‌توان اینگونه گفت که این گفتمان است که رفتار مردان افغانستانی را شکل داده که بستگان زن خود را سرکوب و این زنان نیز از آن‌ها اطاعت و حجاب می‌کنند. در این صورت برای توقف این خشونت یا گفتمان باید اصلاح/تصحیح شود یا مردان باید مقصر و بازیگر مسئول توقف این خشونت‌ها دانسته شوند. اما با اتخاذ رویکرد مارکسیستی، به‌ویژه ماتریالیسم تاریخی مارکس و انگلس (۱۸۴۶)، می‌توان نتیجه گرفت که این شرایط مادی است که منجر به [بازتولید و تداوم] چنین گفتمان و رفتار سرکوبگرانه‌ای در میان جوامع مسلمان (تحت سلطه مردان) شده است. شایان ذکر است که بحث شرایط مادی و دیدگاه مارکسیستی (و به‌ویژه رویکرد ماتریالیسم تاریخی) صرفاً در مورد پارادایم سرمایه‌داری صدق نمی‌کند، بلکه این دیدگاه در مورد دیگر انواع شیوه‌ی تولید نیز صادق است، چه سرمایه‌داری باشد، چه فئودالیسم و چه شیوه‌های قبل از آنها (Marx & Engels, 1846). هدف از اتخاذ این دیدگاه، در کنار دیگر اهداف، بهره‌بردن از آن به‌عنوان ابزار بررسی و شناختی برای تجزیه و تحلیل شرایط مادی است، خواه درون سرمایه‌داری باشد، خواه درون فئودالیسم و خواه هر چیز دیگری. در نهایت باید تأکید کرد که استفاده از ابزار بررسی و شناخت مارکسیستی در این تحقیق صرفاً برای تفسیر وضعیت خشونت نیست، بلکه برای ارائه‌ی راه‌حل‌های واقعی نیز هست.

همان‌طور که پیش‌تر بحث شد، رفتار سرکوبگرانه‌ای را که از طریق اجبار حجاب صورت می‌گیرد نمی‌توان تنها با تغییر گفتمان/دیدگاه یا تأکید بر آن تغییر داد. گذشته از این، تنها مردان افغانستانی نباید بازیگران مسئول اصلی توقف این خشونت‌ها معرفی شوند. بلکه شرایط مادی هم باید تغییر کند و سایر بازیگران نیز باید برای کمک به زنان ستم‌دیده مداخله کنند. این یکی از معانی ضمنی به کارگیری دیدگاه مارکسیستی است. آلتوسر (۲۰۰۱) معتقد است که راه دفاع از آزادی و حقوق بشر و حفظ آن، کنترل واقعی و جمعی و کنش نیروهای اجتماعی است. بر این اساس، برای مقابله‌ی اجتماعی و جمعی با این شکل از نقض حقوق بشر علیه زنان (که از طریق حجاب سرکوبگر

به‌وسیله ساختار مردسالارانه اعمال می‌شود) باید قانون‌گذاری صورت گیرد و اقدامات عملی خاصی انجام شود. با اتخاذ دیدگاه مارکسیستی این نتیجه به دست می‌آید که باید اقدامی واقعی برای تغییر شرایط مادی جهت ایجاد تغییری واقعی صورت گیرد. بر این اساس، کنار گذاشتن این گونه اقدامات و راهکارهای واقعی و عدم اجرای اقدامات ملموس برای رفع این قبیل نقض حقوق زنان، به‌قصد صرفه‌جویی در بودجه به‌نفع مصالح طبقه‌ی بالادست است. در نهایت مسئله این است که بازیگران اجتماعی چگونه باید برای تغییر شرایط مادی و توقف این‌گونه خشونت‌ها مداخله کنند؟ کدام بازیگر اجتماعی، مسئول مستقیم مداخله است؟

اقدامات لازم برای توقف خشونت‌ها

در قانون اساسی سوئد تأکید شده است که «مردم» «برابر» هستند (Banakar, 1994). به‌طور خاص در سوئد، مؤسسه‌ی ویژه‌ای برای برابری وجود دارد که توسط دولت برای مبارزه با تبعیض علیه زنان تأسیس شده است (Government, 2009). با وجود این، همان‌طور که در این تحقیق نیز نشان داده شده، خشونت‌ی مستمر علیه زنان افغانستانی در رابطه با حجاب و تحمیل آن در جریان است و اقدامات صورت‌گرفته برای رقم‌زدن تغییراتی واقعی در این زمینه ناکافی بوده است.

علاوه بر این، از آن‌جایی که سوئد عضو «میثاق رفع هرگونه تبعیض علیه زنان» سازمان ملل متحد (۱۹۷۹) است، دولت سوئد باید مسئولیت مبارزه با خشونت‌ی که به زنان افغانستانی [مقیم سوئد] از سوی بستگان مردشان از نظر اجتماعی تحمیل می‌شود را برعهده بگیرد. این میثاق (کنوانسیون) بین‌المللی «با الگوهای فرهنگی‌ای مبارزه می‌کند که حوزه‌ی عمومی را عرصه‌ی مردانه و ساحت خانگی را حوزه‌ی زنانه تعریف می‌کند» (UN, 1979). بر اساس داده‌های جمع‌آوری‌شده، چنین الگویی در جامعه‌ی افغانستانی‌های مقیم سوئد وجود دارد. از این‌رو، الگوی مردسالارانه‌ای که حوزه‌ی عمومی را عرصه‌ی مردانه تعریف می‌کند و زنان افغانستانی را مجبور می‌کند که مقابل مردان غیرخویشاوند حجاب داشته باشند، باید مورد حمله‌ی نهادهای دولتی مربوطه‌ی سوئد قرار گیرد. این میثاق بر تعهد دولت‌های عضو به «تضمین برابری حقوق مردان و زنان برای برخورداری از همه‌ی حقوق اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، مدنی و سیاسی» تأکید

دارد (همان). با این تفاسیر در اینجا هم حقوق فرهنگی زنان افغانستانی ضایع شده که حجاب به آن‌ها به‌عنوان فرهنگ/هویتشان تحمیل شده و هم حق مدنی آن‌ها برای داشتن آزادی در عمل نکردن به حجاب تحمیلی نقض شده است و بنابراین دولت سوئد باید در دفاع از این زنان اقدام کند (همان). در بند (e) ماده ۲ میثاق‌نامه، رفع هرگونه تبعیض علیه زنان تصریح شده است که دولت‌های عضو موظفند برای رفع تبعیض علیه زنان از سوی «هر فرد»، سازمان و یا نهاد/شرکتی، اقدامات لازم را انجام دهند (همان). در اینجا، فرد سرکوبگر، خویشاوند مرد زنان افغانستانی است و از این رو این وظیفه‌ی دولت سوئد است که از زنان در برابر این خشونت که از طریق حجاب که توسط افراد مذکر خانواده به آنها تحمیل شده، حمایت کند. همانطور که بسیاری از مطلعان این تحقیق نیز بیان داشته‌اند، زنان افغانستانی دارای مردان در نظر گرفته می‌شوند، مردان برتر از زنان دانسته می‌شوند و این مردان هستند که در مورد حقوق خویشاوندان زنشان، از جمله درباره‌ی حق عمل نکردن به شعایر و آیین و رفتار مذهبی (مثلاً حجاب) تصمیم می‌گیرند. این الگوی اجتماعی به‌وضوح با الگوی سرکوبگر فرادستی مردان و فرودستی زنان در جامعه‌ی افغانستانی‌های مقیم سوئد مطابقت دارد. در این‌جا نیز دولت سوئد باید مسئولیت بپذیرد، زیرا بند (a) ماده ۵ میثاق‌نامه، خواستار انجام‌شدن همه‌ی اقدامات لازم توسط دولت‌های عضو برای مبارزه با «ایده‌ی فرودستی یا فرادستی هر یک از جنس‌ها یا نقش‌های کلیشه‌ای مردان و زنان» است (همان).

در نهایت، با توجه به تغییرات شرایط مادی در جوامع اقلیت، این میثاق، دولت‌های عضو را موظف می‌کند تا اقدامات مادی، ملموس و عینی معینی را انجام دهند. مواد ۱۰، ۱۱ و ۱۲ این میثاق‌نامه، به تعهد دولت‌های عضو برای حفظ حقوق زنان به ترتیب در زمینه‌ی آموزش، اشتغال و سلامت اشاره دارد (UN, 1979). تحقق این سه مورد می‌تواند منجر به تغییر معناداری در وضعیت مادی زندگی زنان افغانستانی شود و در نتیجه آن‌ها را قادر سازد تا مناسبات اجتماعی و مناسبات قدرت میان خود و خویشاوندان مردشان را تغییر دهند. همان‌طور که یکی از مصاحبه‌شوندگان نیز اشاره داشت، زنان باید به حقوق خود آگاه باشند و این امر نیازمند آموزش است. این مطلع تأکید دارد که باید به زنان تحت ستم برای یافتن شغل کمک شود تا از نظر اقتصادی

از همسر خود مستقل باشند. هم مردان و هم زنان افغانستانی باید در مورد حقوق برابر زن و مرد آموزش ببینند و زنان حق دارند در مورد بدن خود تصمیم بگیرند و هر عمل مذهبی‌ای را که نمی‌خواهند انجام ندهند (یا اگر می‌خواهند انجام دهند). نهادهای دولتی مختلف در سوئد باید تمام اقدامات ذکر شده را برای احقاق و حمایت از حقوق زنان مسلمان (افغانستانی) و کاهش خشونت‌ها و تبعیض‌های تحمیل شده بر آن‌ها از طریق حجابی که از خلال یک ساختار اجتماعی و به صورت مردسالارانه اجبار شده، انجام دهند. باید بودجه‌ی مناسبی برای انجام‌شدن این مسئولیت دولتی تخصیص داده شود. همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، کنار گذاشتن چنین اقدامات ضروری‌ای می‌تواند به معنی صرفه‌جویی در بودجه به نفع افراد طبقات فرادست و به حال خود رها کردن اقلیت‌های تحت ستم، زنان و افراد طبقات فرودست باشد.

نتیجه‌گیری

همان‌طور که در این تحقیق تجربی و در پاسخ به سؤالات تحقیق نشان داده شد، داده‌های اولیه‌ی جمع‌آوری شده از طریق مصاحبه با بیست فرد افغانستانی (عادی، نه سیاستمدار یا فعال) مقیم سوئد نشان می‌دهد که اکثر زنان افغانستانی در این تحقیق به‌خاطر اعتقادات شخصی خودشان نیست که حجاب بر سر/تن می‌کنند. این زنان همچنین حجاب را عنصری از فرهنگ/هویت خود نمی‌دانند. گذشته از این و مهم‌تر از همه، حجاب غالباً از طریق ساختاری مرد/پدرسالارانه و توسط خویشاوندان مرد زنان افغانستانی به آن‌ها اجبار می‌شود. مردان افغانستانی غالباً در جنبه‌های مختلف زندگی زنان خویشاوندشان، از جمله حق امتناع از حجاب کردن، آن‌ها را کنترل و بر آن‌ها اعمال قدرت می‌کنند. به نظر می‌رسد که به‌طور کلی و به استثنای برخی موارد، اگر خویشاوندان زن این مردان تمایلی به بی‌حجابی نشان دهند، مردان از خشونت کلامی و/یا فیزیکی استفاده می‌کنند. این زنان به زندانیان خاموش شده‌ای در حجاب بدل شده‌اند. بر اساس داده‌های جمع‌آوری شده، مردان افغانستانی، غالباً خود را محق می‌دانند که به خویشاوندان زن خود اجازه دهند که حجاب نکنند یا بکنند. فشار جامعه‌ی مردسالار افغانستانی (های مقیم سوئد) هم بر مردان و هم بر زنان عامل دیگری است که مردان به‌واسطه‌ی آن زنان را مجبور می‌کنند تا برای حفظ آبروی مردان،

حجاب خود را حفظ کنند. با چنین اجباری، مردان ساحت خصوصی خود را به ساحت عمومی گسترش می‌دهند و در آن خویشاوندان زن خود را مجبور به اطاعت از فرمان‌های خود می‌کنند. مسئولیت رفع آن به اصطلاح آسیب‌های اجتماعی و اخلاقی در جامعه که ادعا می‌شود نتیجه‌ی بی‌حجابی زنان است، برعهده‌ی زنانی گذاشته می‌شود که برای جلوگیری از نگاه خیره‌ی مردانه، کنترل شهوت مردان و حفاظت اخلاقی از مردان غیرخویشاوند در جامعه، باید بدن خود را بپوشانند.

کثرت‌گرایی فرهنگی جاری سوئد خسارت‌بار خواهد بود اگر که تنها چارچوبی برای توجیه حجاب در میان گروه‌های اقلیت سوئد و مجرای برای به رسمیت‌شناختن حجاب به‌عنوان انتخاب/فرهنگ/هویت زنان مسلمان تلقی شود و فقط از همین جنبه در مورد این زنان مورد استفاده قرار گیرد. همان‌طور که در این تحقیق نشان داده شد، زنان افغانستانی در سوئد، حجاب را عنصری از فرهنگ/هویت نمی‌دانند، بلکه حجاب اقدامی از نظر اجتماعی اجباری و ابزاری برای انقیاد است. بنابراین، با این تفاسیر، کثرت‌گرایی فرهنگی عملاً خشونت اعمال‌شده از طریق حجاب انقیادآور بر زنان (افغانستانی) مقیم سوئد را توجیه کرده و در خدمت آن قرار گرفته است.

با بهره‌گیری از تحلیلی مارکسیستی - فمینیستی، در این مورد بحث شد که چطور کنترل بدن زنان از طریق تحمیل حجاب به آن‌ها با نیازهای پروژه‌ی سرمایه‌داری مطابقت دارد. زنان و بدن آن‌ها باید در این پروژه کنترل شوند، زیرا زنان منبع بازتولید نیروی کار و بازتولید نیروی کار برای زنده نگه‌داشتن پروژه‌ی سرمایه‌داری ضروری است. اگرچه سرمایه‌داری، کنترل بدن زنان را از پیشینیان خود به ارث برده است اما به‌خاطر منافع خود آن را احیا و حفظ می‌کند و ادامه می‌دهد. حجاب تنها یکی از راه‌های مختلف کنترل بدن زنان است. بنابراین، در مورد موضوع حجاب در سوئد، حجاب و چندفرهنگی (خواسته یا ناخواسته) هم در خدمت خشونت علیه زنان محجبه و هم در راستای منافع پروژه سرمایه‌داری است.

در پاسخ به این سؤال که برای توقف خشونت‌های ناشی از حجاب سرکوبگر چه اقداماتی باید انجام شود، باید گفت که تنها گفتمان نمی‌تواند مشکل را حل کند و این تنها مردان نیستند که باید مسئول توقف این خشونت‌ها در نظر گرفته شوند. در عوض،

شرایط مادی زندگی زنان باید تغییر کند و در عمل از آنها محافظت شود. از این رو، مسئولیت‌های حقوقی/اجتماعی دولت سوئد باید یادآوری شود تا از قانون صرف و تئوری و شعار به مرحله‌ی اجرا برسد. خصوصاً از آنجایی که سوئد عضو میثاق/کنوانسیون، رفع هرگونه تبعیض علیه زنان سازمان ملل متحد (۱۹۷۹) است، به تعهدی که این میثاق برای همه‌ی دولت‌های عضو (UN, 1979)، از جمله دولت سوئد ایجاد کرده، اشاره شد. آموزش به زنان و مردان افغانستانی در زمینه‌ی برابری حقوق زن و مرد و حقوق مدنی و سیاسی زنان از جمله اقدامات ضروری‌ای است که دولت سوئد باید انجام دهد. مهم‌تر از همه، تدابیر لازم برای انجام اقدامات مادی معین، از جمله آموزش و اشتغال برای زنان جهت توانمندسازی آنها برای مستقل شدن از مردان از نظر اقتصادی، از اهمیت بالایی برخوردار است و به‌عنوان یکی از تعهدات مندرج در میثاق که دولت سوئد مسئول تحقق آن است، بر آن تأکید شد.

در سپهر سیاسی کشور سوئد، دوگانگی کاذبی در مورد موضوع حجاب وجود دارد و احزابی که در قدرت/پارلمان هستند عمدتاً یکی از این دو موضع اشتباه را اتخاذ می‌کنند: نیروهای مختلفی و خصوصاً در اردوگاه کسانی که خود را «چپ» می‌دانند و معمولاً بر تکثر فرهنگی تأکید دارند و یا آن را ترویج می‌کنند، تاکنون از نقض این جنبه از حقوق انسانی بنیادین زنان مسلمان غافل شده‌اند. از سوی دیگر، نیروهای سیاسی دیگر، به‌ویژه احزاب راست (افراطی) و خصوصاً نیروهای نژادپرست (مثل حزب SD) حجاب را دستاویزی قرار می‌دهند برای این‌که آن‌هایی را که حجاب به آن‌ها تحمیل شده است هدف حمله قرار دهند: آنها وجود مهاجران/پناهندگان/پناهجویان را هدف حمله قرار می‌دهند؛ این نیروها نقطه‌ی عزیمت‌شان این است که حجاب خطری برای ارزش‌های جامعه سوئد محسوب می‌شود و در نتیجه حقوق اساسی این اقلیت‌ها در زمینه‌ی پناهجویی/مهاجرت، زندگی، کار و تحصیل در جامعه‌ی میزبان را هدف حمله قرار می‌دهند. به نظر می‌رسد که هدف حمله قرار دادن حقوق این اقلیت‌ها صرفاً راه میانبری برای ترویج و اجرای سیاست‌های اقتصادی دست راستی (و عمدتاً سیاست‌های نولیبرالی) است. این امر خود جامعه‌ی میزبان را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد و منجر به محرومیت کل جمعیت (و نه تنها اقلیت‌ها) از حقوق خود از جمله حقوق اقتصادی‌شان می‌شود. به‌طور خلاصه، به نام کثرت‌گرایی فرهنگی و/یا

نسبی‌گرایی فرهنگی، از خود زنان و حقوق آن‌ها دفاع نمی‌شود، بلکه حجاب انقیادآور ترویج می‌شود و اردوگاه راست (افراطی) نه به این حجاب یا بنیادگرایی که به حقوق بنیادی و خود زنان حمله می‌کند. یکی از اردوگاه‌ها در عمل این حجاب را ترویج می‌کند و دیگری حقوق بنیادی اقلیت‌ها را نادیده می‌گیرد. هیچ یک از این مواضع نیز از شأن، حقوق و توسعه گروه‌های اجتماعی مورد بحث (از جمله زنان مسلمان) و همچنین جامعه‌ی میزبان (سوئد) محافظت نمی‌کند.

از این رو، این تحقیق رویکرد/راه حل سومی را برای این موضوع پیشنهاد می‌کند: دولت سوئد ضمن مبارزه با تبعیض و خشونت‌های اعمال شده بر زنان محجبه‌ای که مجبور به برسر/ تن کردن حجاب شده‌اند) و ضمن فاصله گرفتن از هدف حمله قرار دادن خود این زنان، باید این مسئولیت خود را جدی بگیرد که در عمل اقداماتی برای حفاظت از گروه‌های اقلیت انجام دهد. یکی از اقدامات فوری‌ای که باید انجام شود، حمایت قانونی و عملی از زنانی است که قصد دارند حجاب بر سر/تن نکنند و با خطر آزار و اذیت و خشونت مواجه می‌شوند و از سرکوب رنج می‌برند، اما در سکوت. باید کمپین‌هایی برای اشاعه‌ی آگاهی و اطلاعات میان این گروه‌های اجتماعی شکل بگیرد تا آگاهی زنان افزایش یابد و جسارت این را پیدا کنند که در مورد بدن/زندگی خود تصمیم بگیرند. دولت باید به این زنان تحت ستم این تضمین را بدهد که سازمان‌های دولتی عملاً آماده‌ی تأمین امنیت آن‌ها و دفاع از ایشان هستند. نکته‌ی مهم این است که دولت از نظر قانونی وظیفه دارد بودجه‌ی مناسبی را به آگاهی، تحصیل، آموزش، اشتغال و توسعه زنان و مردان این جوامع اقلیت اختصاص دهد. لازم به ذکر است که این رویکرد سوم با مسئولیت قانونی دولت سوئد طبق قانون اساسی سوئد و میثاق بین‌المللی رفع هرگونه تبعیض علیه زنان که سوئد عضو آن است، مطابقت دارد.

با اجتناب از هرگونه تعمیم به جمعیت بزرگ‌تری از زنان مسلمان مقیم سوئد، استدلال می‌کنم که بر اساس داده‌های جمع‌آوری شده از زنان (و مردان) افغانستانی ساکن سوئد، تبعیض علیه این زنان (در کنار عوامل دیگر) از این طریق مسئله‌ای جدی است. تنها دلیل نامرئی بودن این تبعیض‌ها این است که تبعیض در چنین گروه‌های اقلیتی غالباً تبعیضی خاموش است. این زنان تحت ستم، زندانی‌هایی به خاموشی

کشیده شده هستند. بنابراین پیشنهاد می‌شود که هم دانشگاهیان و هم نهادهای تحقیقاتی دولتی، بودجه و زمان لازم را برای بررسی چنین موضوعاتی و برای پرداختن به علت ریشه‌ای چنین شکل‌ها و ابزار نقض حقوق بشر اختصاص دهند و سیاست‌های عملی مناسبی را هم در کوتاه‌مدت و هم بلندمدت برای توقف این خشونت‌ها به مرحله‌ی اجرا برسانند.

پیوست

پرسشنامه‌ی مصاحبه و تشریح روش

پرسشنامه‌ی مصاحبه، طیف متنوعی از موضوعات/مضامین را پوشش می‌داد. پس از ارائه‌ی اطلاعات کلی در مورد تحقیق و هدف آن، سؤالات اولیه بر روی اطلاعات عمومی‌ای در مورد شرکت‌کننده متمرکز می‌شد. از مصاحبه‌شوندگان در مورد سن، تحصیلات، وضعیت تأهل، شغل، محل سکونت، وضعیت اقامت (شهروند سوئد یا پناهجو و غیره)، زادگاه در افغانستان و/یا این‌که آیا قبل از آمدن به سوئد در کشور دیگری (برای مثال ایران و پاکستان) زندگی کرده‌اند یا خیر، سؤال می‌شد.

پرسش‌های اختصاصی بر موضوع حجاب متمرکز بودند. از مصاحبه‌شوندگان زن پرسیده شد که آیا حجاب دارند یا بی‌حجاب هستند؛ و منظور مطلع از اصطلاح حجاب چه عرف و نوع از پوشش است. آیا حجاب برسر/تن کردن او اساساً به خاطر اعتقادات خودش است (یا بوده است)؟ آیا عوامل دیگری بر عمل حجاب کردن تأثیر می‌گذارد؟ سایر افراد، خصوصاً خویشاوندان مرد، چگونه در این عمل دخیل هستند؟ نقش پدر و مادر در رهنمون شدن/اجبار او به حجاب چیست؟ آیا حجاب را برای زنان افغانستانی عنصری هویتی/فرهنگی می‌داند؟ چه مؤلفه‌هایی هویت او را می‌سازد؟ آیا خشونت‌ی را در رابطه با حق ممانعت از حجاب کردن تجربه کرده است؟ اگر بله، توسط چه کسی و اگر هم نه، آیا چنین تجربه‌ای را در دیگران متوجه شده/از آن‌ها شنیده/ در موردشان شاهد بوده است؟ چه نوع و درجه‌ای از خشونت؟ از شرکت‌کنندگان محجبه خواسته شد که وضعیتی را فرض کنند که در آن در منطقه/شهر/مکانی زندگی می‌کنند که هیچ

مرد افغانستانی/ایرانی یا مسلمان اطرافشان نیست و همه سوئدی هستند، آیا در چنین شرایطی همچنان حجاب می‌کند؟

از مردان شرکت‌کننده در مورد نگاه‌شان نسبت به مسئله‌ی حجاب، هویت، فرهنگ و این‌که چه نقشی برای خود در رابطه با مقوله حجاب و در نسبت با خویشاوند زن‌شان (مانند همسر، دختر، مادر و خواهرشان) قائل هستند، سؤال شد. از هر دو گروه در مورد دانش‌شان نسبت به قوانین و ظرفیت‌های قانونی موجود در سوئد برای حمایت از زنانی که به دلیل انتخاب ایده‌آل‌ها و اعمال خود سرکوب می‌شوند، سؤال شد.

از آن‌جایی که بحث حجاب از حساسیت خاصی برخوردار است، در این‌جا توضیح داده می‌شود که فضای مصاحبه‌ها چطور بوده است. مهم بود که تلاش شود و تمایل به این وجود داشته باشد که فضای گفت‌وگویی سالم و محترمانه ایجاد شود تا شرکت‌کنندگان احساس راحتی کنند و همچنین هر دو طرف بتوانند تبادل نظر انجام دهند، ایده‌هایشان را به اشتراک بگذارند و مشارکت صورت گیرد (Keyl, 2017). در ابتدای مصاحبه‌ها (ی صوتی)، اکثریت مصاحبه‌شوندگان زن در پاسخ‌گویی به سؤالات مردد بودند و بیشتر آنها اظهار می‌داشتند که به دلیل حساسیت موضوعات، مواردی وجود دارد که نمی‌توانند بگویند و اگر دیگران متوجه شوند که این شخص خاص، در مورد چنین مواردی اطلاعاتی داده است، ممکن است برایشان خطر/آسیب/دردسر درست شود. با این حال، در پایان مصاحبه‌ها، اکثر آن‌ها گفتند از این‌که تصمیم گرفتند در گفتگو شرکت کنند خوشحال هستند و خوشحال هم می‌شوند اگر در آینده بتوانند سؤالات بیشتری را پاسخ دهند و می‌توانم بعداً هم دوباره با آن‌ها تماس بگیرم. به‌منظور جلوگیری از آسیب‌رساندن به شرکت‌کنندگان از طریق شناسایی‌شدنشان، نام، هویت و مشخصات تمامی مصاحبه‌شوندگان به صورت ناشناس درآمده و در این تحقیق تنها با نام مستعار به آن‌ها اشاره شده است.

فهرست مراجع/مآخذ:

آدر متن انگلیسی پژوهش، نخست فهرست مراجع/مآخذ آورده شده اما در این ترجمه، جای بخش پیوست و مراجع با هم عوض شده‌است. فهرست زیر، بر اساس ترتیب حروف الفبای انگلیسی نگاشته شده‌است]

Afary, J., 2009. "Sexual politics in modern Iran," Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press.

Aftonbladet, 2011. "Sluta diskriminera kvinnor i slöja [stop discriminating women in veil]", Debate Article, 2013. Viewed, April 15, 2022, retrieved from: <https://www.aftonbladet.se/debatt/a/ddwmLz/sluta-diskriminera-kvinnor-i-sloja>.

Ahmadi, S., 2018. "Will I Ever Be Enough? A Marxist Analysis of Women Protesting Obligatory Veiling in the Islamic Republic of Iran", Uppsala University. Viewed, April 15, 2022, retrieved from: <http://www.diva-portal.org/smash/record.jsf?pid=diva2%3A1260576&dswid=-2461>.

Althusser, L., 2001. "Lenin and philosophy, and other essays." New York: Monthly Review Press.

Andersson, D. & Sander, Å, 2009. "Det mångkulturella Sverige – ett landskap i förändring", Lund.

Angelöw, B. & Jonsson, T, 2000. "2. uppl. Introduktion till psocialpsykologi", Lund: Studentlitteratur.

Banakar, R., 1994. "Rättens dilemma. Om konflikthantering i ett mångkulturellt samhälle", Scandinavian Studies in the sociology of Law, Lund. Volume III.

Bano, S., 2003. "'Standpoint,' 'difference' and feminist research" in Banakar, R & Travers, M. Birkbeck University of London (2015). Interpretative Phenomenological Analysis, available at: <http://www.ipa.bbk.ac.uk>.

Bonnevier, S., 2016. "Nobody asks us! Muslim veiled women's experiences and perspectives of multiculturalism, the legal system and the

debate on veil in Sweden”, Lund University, Viewed, April 15, 2022, retrieved from: <https://lup.lub.lu.se/luur/download?func=downloadFile&recordOID=8880838&fileOID=8883719>

Borevi, K., 2013. “Understanding Swedish Multiculturalism”. In: Kivisto, P., Wahlbeck, Ö. (eds) Debating Multiculturalism in the Nordic Welfare States. Palgrave Politics of Identity and Citizenship Series. Palgrave Macmillan, London.

Bryson, V., 2003. “Feminist political theory: an introduction (2nd ed)”, Houndmills, Basingstoke, Hampshire; New York: Palgrave Macmillan.

Cavanaugh, W. T., 2009. “The myth of religious violence: secular ideology and the roots of modern conflict”, Oxford; New York: Oxford University Press.

Chapman, M., 2016. “Feminist dilemmas and the agency of veiled Muslim women: Analysing identities and social representations”, European Journal of Women’s studies, vol. 23(3),522-541.

CODEX, 2022. “Forskarens etik”, Uppsala University, 2022. Viewed, April, 15, 2022, retrieved from: <https://codex.uu.se/forskarens-etik/>.

Cumper, P., 2014. “Multiculturalism, Human Rights and the Accommodation of Sharia Law”, Oxford, University Press, 14, 31-57.

Edwards, S., 2010. “Defacing Muslim Women – Dialectical Meanings of Dress in the Body Politic”, in Banakar, R. (Ed.2010), Rights in context: Law and Justice in Late Modern Society.

El Guindy, F., 1999. “Veil: Modesty, privacy and resistance”, New York, NY: Berg.

Fekete, L., 2009. “A Suitable Enemy: Racism, Migration and Islamophobia in Europe”, London and New York. Pluto Press, p. 194.

Franco, F. M., & Maass, A., 1999. “Intentional control over prejudice: When the choice of the measure matters”, European Journal of Social Psychology, 29, 469-477.

Gal – Or, N, 2011. “Is the Law Empowering or Patronizing Women? The Dilemma in the French Burqa Decision as the Tip of the Secular Law Iceberg”, *Religion and Human Rights* 6, 315–333.

Gould, R., 2014. “Hijab as commodity form: Veiling, unveiling, and misveiling in contemporary Iran”, *Feminist Theory*, 15(3), 221–240. <https://doi.org/10.1177/1464700114544610>.

Government, 2009. “New anti-discrimination legislation and a new agency, the Equality Ombudsman.”, Viewed, April 15, 2022, retrieved from: https://www.legislationline.org/download/action/download/id/3395/file/Sweden_Discrimination%20info_2009_en.pdf.

Grace, D., 2004. “The Woman in the Muslim Mask, veiling and identity in Postcolonial Literature”, Pluto Press, London, 2004.

Habermas, J., 1995. “Multiculturalism and Liberal State”, Stanford University.

Hammarén, N. & Johansson, T., 2009. ”Identitet”, Malmö: Liber.

Hassan, R., 1999.” Feminism in Islam”, In *Feminism and World Religions* (p. 31).

Hydén, H., 1982. ”Rätten som instrument för social förändring – Om legalstrategier”, Lund.

Janulf, S., 2017. ”Att bära hijab: En kvalitativ studie om slöjans betydelse för identitet och självpresentation”, karlstad University. Viewed, April 15, 2022, retrieved from: <http://www.diva-portal.org/smash/record.jsf?pid=diva2%3A1149356&dswid=7605> .

Jørgensen, M., & Phillips, L., 2002. “Discourse analysis as theory and method”, London; Thousand Oaks, Calif: Sage Publications.

Keyl, S., 2017. “SUBALTERN PEDAGOGY: A critical Theorizing of pedagogical practices for marginalized border-crossers”, *International Journal of Critical Pedagogy*, Vol. 8 No.1, 2017.

Kosut, M. (Ed.), 2012. “Encyclopedia of gender in media”, Thousand Oaks, Calif: SAGE Publications.

Kvale, S. & Brinkmann, S., 2014. ”3. uppl. Den kvalitativa forskningsintervjun”, Lund: Studentlitteratur.

Kymlicka, W., 2010. “The rise and fall of multiculturalism? New debates on inclusion and accommodation in diverse societies”, UNESCO, Oxford.

Machin, D., & Mayr, A., 2012. “How to do critical discourse analysis: a multimodal introduction”, Los Angeles: SAGE.

Marx, K., Engels, F., 1846, “The German Ideology. Critique of Modern German Philosophy According to its Representatives Feuerbach, B. Bauer and Stirner, and of German Socialism According to its Various Prophets”, Viewed, April 15, 2022, retrieved from: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/german-ideology/>.

Marx, K., 1859. “Economic Manuscripts: Preface to A Contribution to the Critique of Political Economy”, Viewed, April 15, 2022, retrieved from <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1859/critique-pol-economy/preface.htm> .

Mulvey, L., 1975. “Visual Pleasure and Narrative Cinema”, Afterall Books, 2018.

Nilsson, B., 2015. ”Socialpsykologi. Teorier och tillämpning”, Stockholm: Liber.

Persson, A., 2012. ”Ritualisering och sårbarhet”, Malmö: Liber.

Piatti-Crocker, A. & Tasch, L., 2015. “Veil bans in Western Europe”, Journal of International Women’s Studies Vol. 16.

SD, 2022, “30 förslag för att möta angreppen mot Sverige”, 2022. Viewed, April 15, 2022, retrieved from: <https://via.tt.se/data/attachments/00411/bdd92d0b-6095-4f72-8ff2-f6bc355cbe13.pdf> .

Seidman, I., 2006. “Interviewing as qualitative research: A guide for researchers in education and the social sciences”, New York: Teachers College Press.

Taylor, Ch., 1994. "Det mångkulturella samhället och erkännandets politik", Princeton University Press. Translated by Torhell & Lindén, Bokförlaget Daidalos, Göteborg.

Torfig, J., 1999. "New theories of discourse: Laclau, Mouffe, and Žižek", Oxford, UK; Malden, Mass: Blackwell Publishers.

UN, 1979, "Convention on the Elimination of all Forms of Discrimination Against Women [CEDAW]", Viewed, April 15, 2022, retrieved from: <https://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/text/econvention.htm>.

Vogel, L., 2013. "Marxism and the oppression of women: toward a unitary theory", Leiden: Brill.

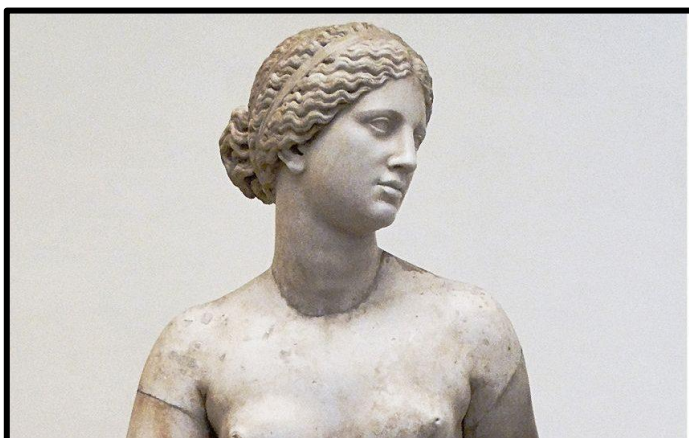
Wagner, W., Sen, R., Permandeli, R., Howarth, C., 2012. "The veil and Muslim women's identity: Cultural pressures and resistance to stereotyping", Culture & Psychology, 18(4) s. 521-541.

معنای امر زنانه

کاترین مالابو



ترجمه‌ی نگین صنیعی



اگر برداشت ما از «زن» یک واقعیت متعین کالبدشناختی و فرهنگی باشد، تصدیق می‌کنیم که امروزه^۱ دیگر به‌نظر نمی‌رسد امر «زنانه»^۲ با «زن» همراه باشد.^۳ بسط مطالعات زنان در پایان قرن بیستم، به‌ویژه آثار جودیت باتلر در زمینه‌ی مطالعات جنسیت^۴ و تئوری کوپیر^۵ در به‌چالش کشیدن تقسیمات مردانه و زنانه نقش داشت و نشان داد که هویت جنسیتی همواره مبتنی بر اجراء است و هیچ‌گاه واقعیتی از پیش معلوم نبوده است. زین پس می‌دانیم که سخن از «جنسیت‌ها»، سخن گفتن درباره‌ی «جنس‌ها» [جنس زن و مرد] نیست. بنابراین باید بپذیریم که از این پس می‌توان از فمینیسم، فمینیسمی بدون زن مراد کرد. زن گزاره‌ای^۶ است که دیگر بدیهی و مسلم تلقی نمی‌شود، اگر بتوان گفت که این گزاره اصلاً از بداهت برخوردار بوده باشد. چنانچه امر زنانه «معنایی» داشته باشد؛ این معنا تا جایی است که امکان به‌چالش کشیدن هویت زن را فراهم می‌کند و به واسازی و جابه‌جایی خود این هویت دست‌می‌زند.

وضعیت این چینی امور، ضرورتاً یکپارچگی مورد ادعای مفهوم «تفاوت جنسی»^۸ را تضعیف می‌کند. مطرح کردن این که جنسیت‌ها اموری برساخته‌اند به زیر سؤال رفتن ایده‌ی تفاوت به‌شکل دوتایی زن و مرد منجر می‌شود. نه تنها دوگانگی بلکه چندگانگی جنسیت‌ها وجود دارد. مردانه و زنانه می‌توانند همزمان بدون ارجاع به اطلاعات کالبدشناسانه یا اجتماعی اولیه، سازنده‌ی بسیاری از این هویت‌های جنسیتی باشند.

۱. بازان‌دیشی‌های حاضر دقیقاً به پیروی از آن چیزی است که در کتابم به بسط آن پرداخته‌ام.

2. Le féminin

۳. متن حاضر ترجمه‌ای است از گزیده‌ای از نخستین نوشتار کتاب «تغییردادن تفاوت» که توسط کاترین مالابو نویسنده‌ی کتاب، استخراج و به صورت مقاله‌ای کوتاه در شماره ۳۹ Revu du MAUSS سال ۲۰۱۲ منتشر شده است. وی این کتاب را ادای دین خود نسبت به استادش ژاک دریدا و در عین حال تلاشی برای فاصله‌گرفتن از او معرفی می‌کند. نخستین متن این کتاب تحت عنوان «معنای امر زنانه» به تفصیل به تحلیل نظرات امانوئل لویتاس، لوس ایریگاری و ژاک دریدا و در نهایت استفاده از مفهوم پلاستیسیته برای دست‌یافتن به معنای امر زنانه می‌پردازد. م.

4. genre

5. Théorie queer

6. performative

7. prédicat

8. différence sexuelle

باین حال امر زنانه اگر هم کماکان غیرقابل فروکاستن به این یا آن جنسیت از جمله به جنس «زن» باشد، باز هم، مانند واژه‌ی هستی، واژه‌ی «خنثی» نیست. به همین دلیل است که لویناس آن را برمی‌گزیند و به آن شأن اخلاقی می‌بخشد. امر زنانه به مثابه‌ی بخشندگی آغازین دانسته می‌شود؛ امکان بخشیدن بدون انتظار بازپس گرفتن. ژستی که من مایلم آن را تحلیل کنم.

موضوعیت بخشیدن به امر زنانه پیش از هر چیز به لویناس این امکان را می‌دهد که دازاین هایدگر را از «خنثی بودن به درآورد». می‌دانیم که دازاین، هستنده‌ای بدون کیفیت، بدون جنسیت و همچنین فاقد اخلاق است! «مردانه» هم می‌توانست همین نقش «خارج‌کننده از خنثی بودگی»^{۱۱} را ایفا کند اما برای لویناس ضروری بود تحت نام «زنانه» بُعدی از تفکر و اخلاق را به رسمیت بشناسد که برای زمان‌های دراز از شمول متافیزیک غربی بیرون مانده بود.

مجدداً یارآوری می‌کنیم که این «زنانه» منحصرأً به زن ارجاع نمی‌دهد و بُعد اخلاقی‌ای را ترسیم می‌کند که حاضر نزد همه‌ی سوژه‌هاست. اگر درست است که مهمان‌پذیری،^{۱۱} گشودگی آغازین به روی دیگری است (یعنی به روی تمام تفاوت‌ها) و اگر درست است که امر «زنانه» بیانگر یک خاص‌بودگی نیست بلکه خود این گشودگی، خود این پذیرایی است، بنابراین به واقع ویژه‌بودگی «زنانه»ی امر زنانه در اینجا وجود ندارد هرچند می‌توان از زنانگی بخشش،^{۱۲} از زنانگی به مثابه بخشش^{۱۳} سخن گفت.

بنابراین لویناس اذعان دارد که امر «زنانه» می‌تواند به تمام وجوه هستی تسری یابد و منحصرأً برای مشخص کردن یک جنسیت تنها یا یک نوع هستنده یعنی «زن» در نظر گرفته نشده است. در این صورت چرا «زنانه»؟ آیا امتیازش به واسطه‌ی موقعیت

9. étant

10. déneutralisant

11. hospitalité

12. féminin de la donation

13. féminin comme donation

مشخص «هستی زنانه» معین نشده‌است؟ آیا علی‌رغم همه چیز، نزد لویناس سنت‌گرایی مشخصی در وصف زنانگی نمی‌یابیم؟

اجازه دهید واژه‌ی «زنانه» را به‌مثابه‌ی یک اسم در نظر آوریم. اگر در نهایت این واژه به زنان بیش از مردان وابسته نیست، چرا این واژه؟ و اگر چنین نیست چرا انتخاب لفظی واژه‌ی «زنانه» ضروری باقی می‌ماند؟ اگر این واژه مشخص‌کننده‌ی یک جنس نیست و قابل تعمیم به ترنسکشوالیته یا تمام موارد دگرجنس‌گویی^{۱۴} است، اگر این اسم منحصرأً به دگرجنس‌گرایی ارجاع نمی‌دهد و هم‌چنین می‌تواند استفاده‌ی انحصاری پیشین‌اش را هنگام توصیف مردان هم‌جنس‌گرا به‌یاد آورد، چرا باید آن را حفظ کرد؟ روشن است، «زنانه» دینی به زنان دارد!

باید این «دین» را جدی گرفت. انتخاب امر زنانه به‌عنوان جایگاه امر اخلاقی، خود انتخابی اخلاقی است که چنان‌که گفته شد قصد دارد به سنت درازدامن حذف و فرودستی زنان به‌ویژه طردشان از ساحت اخلاق، تفکر و هستی‌شناسی پایان دهد. انتخاب امر زنانه بی‌شک برای برقراری عدالت نسبت به زنان و عبور از نرینه‌محوری^{۱۵} است به‌واسطه‌ی برکشیدن آنچه همواره پایمال شده است. اما اگر در نظر داشته باشیم که امر زنانه بدون زن قابل درک نیست، آنگاه لحاظ می‌کنیم که «زن» نیز خارج از یک فاکتور تعیین‌کننده که آن هم «جنس» اوست درک نخواهد شد. دینی متفاوت، عدالتی متفاوت را محقق می‌سازد: انتخاب امر زنانه دقیقاً بدن زن، ساختار خارجی آن، آناتومی اندام جنسی او... را باز می‌شناسد. برای لویناس مهمان‌پذیری^{۱۶} به‌نوعی در ساختار اندام جنسی زن تجسم یافته از آن رو که گشوده، تعرض‌پذیر/تعرض‌ناپذیر^{۱۷} است.

با این وصف آیا تعارضی در اینجا نیست؟ با توجه به اینکه ما مصرانه بیان کردیم که امر زنانه مستقل از داده‌های واقعی‌ست، چه اجتماعی و چه آناتومیک؟

14. transgenre

15. phallogocentrisme : phallogocentrisme + logocentrisme

16. hospitalité

17. violable/inviolable

اثر دریدا، خداحافظ امانوئل لویناس^{۱۸} [۱۹۷۷، ص. ۸۵]، به‌مدد ارائه‌ی خوانشی دوسویه به‌روشنی وجود این خطر را نشان می‌دهد. از یک سو دریدا تصدیق می‌کند که امر زنانه برای لویناس ضرورتاً پیوستگی به هستنده‌ی خاصی که «زن» است، ندارد. از سوی دیگر نشان می‌دهد که امر زنانه برای نویسنده‌ی تمامیت و نامتناهی^{۱۹} نشان‌گر چیز دیگری نیست، مگر صرفاً زنانگی «زن»^{۲۰} [همان، ص. ۸۱]. در این معنا جنسیت زن نه شیوه‌ای از هستی‌ساختاری-هستی‌شناسانه‌ی لبه‌ها (لابیا)^{۲۱} بلکه به‌شکل پیش پا افتاده‌ای «همراه مرد»^{۲۲} است. دریدا می‌پرسد «آیا بین این دو خوانش ناهمگون باید به انتخاب دست زد؟» [همان، ص. ۸۴]، تمام مسئله همین است.

در وهله‌ی اول به جزئیات دو امکان خوانش از لویناس بپردازیم. دریدا در حالی که به بسط خوانش اول می‌پردازد، یادآوری می‌کند که برای لویناس فاصله‌ای میان «دیگری» و «زنانه» وجود ندارد. به هر دو می‌توان به‌صورت مترادف نگریست در حالی که یکی در دیگری محو می‌شود. زنانگی یا زنانگی زن وجه خاصی از مهمان‌پذیری نیست بلکه خود مهمان‌پذیری است. این همان معنای هستی‌شناسانه‌ی آن است و مانع از آن می‌شود که امر زنانه را به زن محدود کنیم. این بخش از تمامیت و نامتناهی این خوانش را تصدیق می‌کند:

«خانه به‌مثابه‌ی قسمی دارایی به معنای دارایی‌های منقول دیگری که می‌تواند در خود جمع‌شان کند و آن‌ها را نگه دارد، نیست. خانه قسمی دارایی‌ست چرا که اکنون و زین پس پذیرای صاحبش است. این امر ما را به درونیت ذاتی‌اش ارجاع می‌دهد و به ساکنی که پیش از هر ساکن دیگری در آن سکنی گزیده‌است، یک پذیرایی تمام عیار^{۲۳}، به پذیرنده‌ی در خود - در هستی زنانه ارجاع می‌دهد» [لویناس، ۱۹۷۱، ص. ۱۶۹]

18. Adieu à Emmanuel Lévinas

19. Totalité et infini

20. la féminité de la femme

21. lèvres

22. la compagne de l'homme

23. l'accueillant par excellence

به تفسیر دریدا: «پذیرایی»^{۲۴} مطلق، مطلقاً آغازین، چه بسا پیشا آغازین، پذیرایی تمام‌عیار، زنانه است. در مکانی محقق می‌گردد تملک‌ناپذیر، در «درونیتی» گشوده که ارباب و صاحب، پذیرایی‌ای را دریافت می‌کند که در ادامه خود تمایل دارد ببخشد» [دریدا، ۱۹۹۷، ص. ۸۶]

عنصر زنانه که خانه است وجود واقعی^{۲۵} زن را مفروض نگرفته است: نیازی نیست به حضور زن در خانه تا امر زنانه به‌مثابه‌ی نام دیگری برای مهمان‌پذیری یا هدیه فهم شود. لویناس بر این امر تأکید می‌کند:

«آیا باید افزود که در اینجا به هیچ وجه قصد نداریم امری بیهوده را تشویق کنیم یعنی به دفاع از واقعیت یا خلاف واقعیتی تجربی بیردازیم در خصوص اینکه تمامی خانه‌ها در واقع وجود یک زن را مفروض می‌گیرند؟ در این تحلیل با امر زنانه به‌مثابه یکی از نقاط تعیین‌کننده‌ی افقی مواجه می‌شویم که زندگی درونی در جریان است و غیاب تجربی هستی‌انسانی "جنس زن" در یک خانه چیزی را نسبت به بعد زنانگی تغییر نمی‌دهد، بعدی که به‌سان پذیرندگی خودِ خانه گشوده باقی می‌ماند» [لویناس، همان.].

بنابراین از جهات متعدد امر زنانه فروکاستنی به زن نیست. به‌علاوه، آیا هنگامی که لویناس به امر زنانه به‌مثابه ساحت خصوصی و شخصی [به‌سان خانه] می‌اندیشد به‌شکلی از درون‌رفتگی شبیه به «تاخوردگی» لبه‌ها [ی واژن] نمی‌اندیشد؟ وقتی می‌نویسد که «زن شرط گردآوری و جمع کردن است... شکافی»^{۲۶} که به‌سان خانه‌ای به خود عینیت می‌بخشد» [همان، ص. ۱۲۸] آیا او به ما نسبت به آنچه که هنگام به‌زور گشودن لبه‌ها اتفاق می‌افتد، هشدار نمی‌دهد؟ آیا لویناس و ایریگاری در گفتن این

24. L'accueil

25. de facto

26. séparation

امر موافق نیستند که لبه‌های زنانه، زنانگی لبه‌ها، فروکاست‌ناپذیر به جنسیت، صورت جسمانی وهله‌ای است که می‌شود آن را استعلایی خواند؟ بدون هرگونه اولویت‌دهی یک جنسیت بر دیگری. وهله‌ای که می‌تواند شکنندگی باشد، یک شکاف بی‌دفاع که درون آن امکان منفی شر به‌مثابه تجاوز^{۲۷} را می‌توان متصور شد.

چین‌های بی‌صدای لبه‌ها پیشکش شده و بی‌دفاع، در آناتومی هستی زنانه، بهتر از هر طرح دیگری، امکان تصور شکنندگی مطلق، بی‌دفاع بودن را فراهم می‌کند، بدون آن که این بودن یک مدل یا پارادایم باشد هیچ‌چیز مانع از دیدن دو لبه در دیگر هستنده‌ها که غیر از زن هستند، نمی‌شود؛ یعنی در تمام هستنده‌های در معرض خطر و در رنج. ضمناً نباید فراموش کرد که هتک حرمت، تجاوز و شر می‌تواند توسط زنان نیز انجام گیرد. خشونت‌ی که نسبت به لبه‌ها اعمال می‌شود می‌تواند از هر کجا باشد، از هر کس و همه کس از جمله از زنان. همان‌طور که جودیت باتلر می‌گوید، لازم است به امکان دخول زنانه^{۲۸} یا به بیان دقیق‌تر به دخول در امر زنانه توسط زنان چه خوب باشد چه بد اندیشید. واضح است که زن می‌تواند به امر زنانه بی‌احترامی کند آزار تولید کند، کودک، زنان دیگر، مردان و حیوانات را بکشد و از عدالت و اندیشه تخطی کند علی‌رغم همه‌ی اینها و علاوه بر تمام احتیاط‌های درپیش گرفته شده توسط لویناس، سوا کردن قطعی درونیت اخلاقی امر زنانه^{۲۹} از کاربردشناسی زن درونی^{۳۰} دشوار به‌نظر می‌رسد. زنی که به مرد خدمت می‌کند و سکوت می‌کند، چنانکه در تمامیت و نامتناهی می‌خوانیم، چنین است: «رفت و آمدهای خاموش هستی زنانه که قدم‌هایش اعماق رازآمیز هستی را به پژواک درمی‌آورد، تاری رمزآلود هستی

27. viol

28. pénétration féminine

29. l'intériorité éthique du féminin

30. pragmatique de la femme d'intérieur

حیوانی یا [هستی] گربه‌سانی نیست که بودلر خوش دارد از آن ابهامی عجیب برانگیزد» [لویناس، ۱۹۷۱، ص. ۱۶۶-۱۶۷]

از سوی دیگر الگوهای پذیرایی و مهمان‌پذیری این امکان را فراهم می‌کند که زنانگی زن در جایگاه خود قرار گیرد - یعنی اندرونی خانه. این «جایگاه» غریب زن به‌مثابه‌ی «هستی در خانه» در متنی تحت عنوان «و خداوند زن را آفرید»^{۳۱} (از مقدس تا قدیس^{۳۲}) تصدیق شده است. لویناس تفسیری از این بخش از سفر پیدایش (۲، ۲۲) ارائه می‌دهد: «سپس یهوه خدا با دنده‌ای که از مرد برکشیده بود زنی بساخت». تفسیر مبهم است. هیچ برتری و تقدیمی برای مرد نسبت به زن وجود ندارد: «معنای امر زنانه با برکشیدن‌اش به‌مثابه‌ی نقطه‌ی عزیمت جوهر انسانی روشن می‌شود، ایشا [زن] بعد از ایش [مرد] می‌آید: نه اینکه زنانگی بعد از مردانگی بیاید [نشأت گرفته باشد]، بلکه تقسیم به مردانگی و زنانگی - [یعنی] دوگانگی بعد از انسان می‌آید» [دری‌دا، ۲۰۰۵]. از سوی دیگر لویناس (۱۹۷۷، ۱۴۱-۱۴۲) تفسیری از تلمود در خصوص همین موضوع ارائه می‌دهد:

«این پاسخ خاخام آبائو است: خداوند قصد آفرینش دو هستنده را داشت، جنس زن و مرد، هر دو به تصویر خود. او کم‌تر از اندیشه‌ی نخست‌اش آفرید [...] او دو هستنده می‌خواست. او در واقع می‌خواست از همان آغاز آفریده‌ها برابر باشند و زن از مرد گرفته نشده و صرفاً پس از او آمده باشد. از ابتدا دو مخلوق جدا و برابر می‌خواست. اما این ممکن نبود؛ این استقلال هستنده‌های برابر احتمالاً به معنای جنگ بود. [...] برای آفرینش یک جهان لازم بود یکی تابع دیگری باشد. باید تفاوتی می‌بود که با انصاف هماهنگ باشد: تفاوت در جنس؛ و نهایتاً قسمی برتری مشخص مرد حاصل شد؛ زن دیرتر آمد و به عنوان اضافه‌ای بر انسان [بود]. اکنون متوجه نکته می‌شویم. بشریت نمی‌تواند با اصول کاملاً از هم مجزا آغاز شده باشد. لازم بود یکسان‌بودنی میان این دیگری‌ها

31. Et Dieu créa la femme

32. Du sacré au saint

مشترک باشد. زن از مرد گرفته شد، اما از پس او آمد: خود زنانگی زن درون این پسین‌رخداد^{۳۳} آغازین است» [همان، ص. ۱۴۲-۱۴۱]

از این رو باید فهمید که اگر امر زنانه خاستگاه اخلاق است، تقدمش یک پسین‌رخداد است. با این حال به نظر می‌رسد لویناس به‌واقع قائل به تمایزی میان برتری هستی‌شناختی امر زنانه از ثانوی بودن زن نیست؛ ثانوی بودن موقعیت او به‌عنوان «همراه مرد»، آمدن پس از او [همان، ص. ۱۴۳]. در این جا برتری اخلاقی امر زنانه به‌طرز عجیبی با ثانوی بودن اجتماعی زن همراه می‌شود. نتیجه‌گیری:

«بنابراین روشن است که امر زنانه به‌خوبی در این سلسله‌مراتب ارزش‌ها جای گرفته‌است، جایگاه دوم را دارد» [همان، ص. ۱۴۸].

درواقع خود را در برابر امکان خوانش‌هایی ناهمساز می‌یابیم. از یک سو به‌گفته‌ی دریدا به «نوعی مانیفست فمینیستی» می‌رسیم زیرا لویناس پیش می‌رود «تا آن‌جایی که افتخار گشودگی پذیرندگی را به 'هستی زنانه'^{۳۴} اعطا می‌کند و نه به واقعیت زنان تجربی». امر زنانه اگر این‌طور مد نظر قرار گیرد نام دیگر «خاستگاه پیشا-اخلاقی اخلاق» خواهد بود [دریدا، ۱۹۹۷، ص. ۸۱-۸۳]. از سوی دیگر و کاملاً عکس حالت اول ما درمی‌یابیم که «باید نگران بود از [...] انتساب مردمحورانه و سنتی ویژگی‌های مشخص به زنان (درونیت خصوصی، خانگی بودن غیرسیاسی، خصوصی بودن قسمی اجتماعی که لویناس به آن به‌مثابه‌ی جامعه‌ای منهای زبان ارجاع می‌دهد)». آزادی امر زنانه، شمار بسط‌یابنده‌ی جنسیت‌ها؛ آیا مجدداً به دوگانگی سنتی باز نمی‌گردیم؟

33. après-coup

34. l'être féminin

جودیت باتلر با ارائه‌ی خوانشی انتقادی در خصوص این مسئله در *آشفتنگی جنسیتی*^{۳۵} بیان می‌کند:

«اما چه جنسیت زنانه در اینجا از خلال قسمی گفتار زیست‌شناختی به دلایلی کاملاً استراتژیک مفصل‌بندی شود و چه نه، و چه این کار در واقع بازگشتی فمینیستی به ذات‌گرایی زیست‌شناختی باشد یا نباشد، ویژگی‌یابی جنسیت زن به‌مثابه‌ی امری کاملاً متمایز از سازمان‌یابی نرینه^{۳۶} از جنسیت پروپلماتیک باقی می‌ماند. زنانی که هم در بازشناسی جنسیت زنانه به‌مثابه‌ی چیزی از آن خودشان و هم در فهم جنسیت‌شان به‌مثابه‌ی چیزی که تاحدودی در اصطلاحات اقتصاد نرینه ساخته می‌شود، شکست می‌خورند؛ بالقوه، در این چهارچوب نظری به‌گونه‌ای "مردانه هویت‌یابی شده" یا "ناروشن" نادیده انگاشته می‌شوند» [باتلر، ۲۰۰۵، ص. ۱۰۵]

چنانچه «امر زنانه» را به زن و لبه‌ها را به جنسیت زنانه فروبکاهیم، آنگاه طرد مشابهی را تولید کرده‌ایم که گمان حمایت از آن را داشتیم. اگرچه سخن گفتن از امر زنانه به هر طریقی ما را به حمایت از تقسیم‌بندی‌های سنتی بازمی‌گرداند و اندازه‌ی تفاوت را کاهش می‌دهد، اما این چیزی نیست که بخواهیم اکنون از آن تحلیلی به‌دست بدهیم. آیا نقد قسمی خاص بودن امر زنانه، خودش هم به یک بن‌بست منتهی نمی‌شود؟

در هر روی می‌دانیم لویناس اعتقادی به امکان سخن گفتن از امر زنانه یا هرچیز دیگری «به‌طور کلی» ندارد. ما هرگز با هستنده‌ای جز/این هستنده سروکار نداریم حتی اگر تفاوت هستی‌شناختی را بازشناسی کنیم و جدی‌اش بگیریم. پیش‌درآمد بر ویراست دوم از وجود به موجود^{۳۷} را به یاد می‌آوریم که دقیقاً مدعی قسمی خنثی‌زدایی از تفاوت هستی‌شناختی تحت نام توجه به هستی والا بود که هستنده یا موجود، تفاوت را خوانا

35. Trouble dans le genre/ gender trouble

36. phallique

37. De l'existence à l'existant

می‌کند. این خوانایی که در ما به‌مثابه‌ی یک الزام اخلاقی نقش بسته، دقیقاً نام دیگر امر زنانه است. از این‌جا به‌بعد، صحیح است که بگوییم دیگربودگی موجود است و امر زنانه بدون زنان موجود قابل‌تصور نیست. و اما ایراد کجاست؟ اگر ما می‌بایست از هر گونه شی‌واره کردن دیگری بپرهیزیم لازم است از تجسدزدایی از آن نیز بپرهیز کنیم. بار دیگر سؤال این است که چه ایرادی در پیوند دادن دیگربودگی به یک هستنده، به امر زنانه و در پیوند دادن گاه‌به‌گاه امر زنانه به زن وجود دارد؟ ایراد چیست وقتی امر زنانه نزد لویناس دقیقاً نشانگر شکنندگی، بخشش و در معرض آسیب و خشونت بودن و ناتوانی است که به‌طور مؤثری قسمی نقش شماتیک را از زن جدا می‌کند: طرح تاخوردگی لب‌ها یکی بر روی دیگری، تاخوردگی‌ای که آسان است که گشوده شود، شکسته شود و بکارتش برداشته شود اما همزمان مشخص‌کننده‌ی قلمرو امر تعرض‌ناپذیر است. در نهایت، تعرض‌ناپذیر معنای امر زنانه خواهد بود. تعرض‌ناپذیر بدون امر زنانه نااندیشیدنی است. خنثی بودن پیشاپیش هتک حرمت نسبت به امر زنانه است.

دریدا که آن را به‌تمامی درمی‌یابد، اعلام می‌کند:

«این زنانگی معشوقه را (به‌نظرم لویناس هیچ‌گاه از معشوق به‌مثابه‌ی موجودی مردانه سخن نمی‌گوید) هیچ نوازشی، هیچ لمسی هرگز باکرگی‌اش را نخواهد ستاند. بی‌تردید می‌توان به آن تعرض کرد اما صرفاً برای شکست خوردن در برابر تعرض‌ناپذیری‌اش. [...] زنانگی به‌تنهایی تعرض‌پذیر است، این یعنی گفتن اینکه به‌مثابه رازی که هست، تعرض‌ناپذیر است. «امر زنانه» جایگاه این «تعارض» در «منطق رسمی» است: تعرض‌پذیر تعرض‌ناپذیر، لمس‌پذیر لمس‌ناپذیر» [دریدا، ۲۰۰۰، ص. ۱۰۱-۱۰۲، لویناس ۱۹۷۱، ص. ۲۳۶]

علی‌رغم تمام آنچه گفته شد، در حالی که قانع نشده‌ایم، می‌پرسیم برای چه زنانه؟ آیا تعرض‌ناپذیری در هیچ گونه‌ای، به‌واسطه‌ی معصومیتی که در هر کجا بیان می‌شود، بازنمایی نمی‌گردد؟ در شکنندگی کودک، در بیگانه، در قربانی، در حیوان؟ دریدا

می‌نویسد: «در این جا پیوستگی بی‌نقصی وجود دارد بین طرح‌هایی از زنانگی و کودکی، حیوان‌بودن و بی‌مسئولیتی» [۱۹۷۷، ص. ۱۰۳]. آنچه تعرض‌ناپذیر را شکل می‌دهد، نه یک زندگی بلکه زنده از زندگی، ذره‌ی در رنج، گنجینه‌ی برهنگی و مصونیت است. بنابراین دوباره می‌پرسیم: چرا با تمام اینها این گنج زنده را «زنانه» می‌خوانیم؟ از چه رو با تعیین بخشیدن به این ناشناس، که همانا خنثی‌بودگی شکنندگی‌ست (و عادلانه است صرفاً از آن رو که فاقد هستنده‌ی نمونه است) خود را دچار دردسر می‌کنیم؟

در نهایت هر دو از نظرگاه اخلاقی به یک اندازه توجیه‌پذیرند.

هم متوجه می‌شویم و هم متوجه نمی‌شویم که چرا بیشتر فمینیستی‌ست گفتن این‌که امر زنانه ضرورتاً و به واقع مرتبط با زن نیست تا اینکه، بالعکس، بگوییم زنانگی تجربی حذف‌ناشدنی‌ست و دربرابر هر موج خنثی‌کننده‌ای مقاوم است. فمینیسم چیست چنانچه باید نقطه‌ی آغازین عزیمتش یعنی زن را از آن حذف کنیم؟ از سوی دیگر درست است که اگر امر زنانه با ارجاع به هستنده‌ای که «در خانه می‌ماند» یا کسی که فاقد آلت نرینه است تعریف شود ریشه‌ی پیشا-اخلاقی اخلاق برای همیشه مورد شک است. من درنهایت فکر می‌کنم که پرسش هستی‌شناختی می‌بایست ازجاکننده^{۳۸} شود. در آغاز بیان کردم که لویناس و دریدا بی‌تردید کثرت‌بخش تفاوت بودند. اگر به این جوهر به مثابه «در تغییر» اندیشیده شود، اگر تغییرشکل‌پذیری، وضعیت هستی‌شناختی آن را تعریف کند، دیگر مسئله این نیست که امر «زنانه» را بتوان به زن «تقلیل» داد یا نه (مجدداً اینکه برای من ممانعت از چنین «تقلیل»ی به اندازه‌ی خود این تقلیل مورد ادعا، مشکوک است). مسئله این است که امر زنانه یا زن (اکنون می‌توان یا این یا آن را به کار برد) با باقی ماندن در یکی از وجوه اجتناب‌ناپذیر تغییر هستی‌شناختی، خود بدل به مکان‌های در گذار^{۳۹} و در تغییر^{۴۰} هویت می‌شوند که به واسطه‌ی آن می‌توان دریافت که، مانند دیگر هویت‌ها، گذار^{۴۱} در دل خود جنسیت حک شده است. میان هر جنسیت و امر زنانه فضایی باز هست که چنان که دیدیم توأمان

38. être déplacée

39. lieux passants

40. métaboliques

41. le passage

تقلیل‌پذیر و تقلیل‌ناپذیر به هر یک از آنها [جنسیت و امر زنانه] است. همین فضاست که با تمام ابعاد بسته و کورش^{۴۲} به ما کمک می‌کند به امکان متفاوتی از بخشش بیاندیشیم که با تمام آنچه مردم‌شناسی، فلسفه یا اخلاق سنتی شناخته و برشمرده، متفاوت است؛ نه به یک بخشندگی زنانه^{۴۳} بلکه به بخشندگی امر زنانه،^{۴۴} وعده‌ای تاکنون ناندیشیده^{۴۵} و از این رو والا.^{۴۶}

42. dimension aporétique

43. don féminin

44. don du féminin

45. impensée

46. sublime

جنسیت زنانه و تجربه‌ی عرفانی

محمد امین عسکری



چکیده

لکان با بسط شرح فروید از فرایند جنسیت‌یابی، «جنسیت زنانه» را به شکلی تبیین می‌کند که می‌توان آن را شکلی از هستی، بدون *اتکا* به دیگری تصور کرد. «دیگری» در این مقام آن موجودیتی است که سوژه در گشودگی و ناتمامیت خود همواره خود را در آن «ازخودبیگانه» می‌یابد، و در کلی‌ترین معنای آن به فرایندهای منقادکننده‌ی نمادین-اجتماعی جامعه اشاره دارد که به شکل *ناخودآگاه* سوژه را از هستی تکینه‌اش دور و تابع قواعد یکسان‌ساز عمومی می‌سازند. این وجه از هستی، یعنی بودن بدون دیگری، می‌تواند در تبلوری دیگر به آنچه عرفان از آن به‌عنوان «تجربه‌ی عرفانی» یاد می‌کند رهنمون گردد؛ چنانکه سهروردی در لغت موران توضیح می‌دهد که سالک با دست شستن از اغیار توجه خود را تنها به *بژهای غایب* (در نظر او خداوند) مبذول می‌دارد. اگر بتوان به کمک گفتار روان‌کاوی از چنین نگره‌ای خوانشی ساختاری به دست داد، تفسیری تازه از بنیان آموزه‌ی عرفان در دسترس خواهد بود که بیش از هر چیز گفتار عرفانی را بر مبنای مفهوم «استعلا» توضیح و شرح می‌دهد. در این معنا، استعلا، نه به تعالی ماورایی راه می‌جوید و نه به عینیت زندگانی روزمره؛ بلکه در گسست این دو، بیش از هر چیز امکان هستن-در-جهان بدون دیگری، و یا مضاعف شدن خود را می‌نمایاند که عبارت از «سوژه شدن» در تراز بدیع/آفرینش‌گری است.

واژگان کلیدی: دال فالیک، دال دیگری خط‌خورده، کیف دیگری (زنانه)، هستن-در-جهان-بدون-دیگری، تجربه‌ی عرفانی، میل ناب، استعلای درون‌ماندگار، آفرینش‌گری.

مقدمه

لکان گزاره‌ی جدلی و کوتاه «زن وجود ندارد» (Lacan, 1990, p. 60) را اول بار در مجموعه سمینارهای سال 71-1970 مطرح ساخت. از آن زمان تاکنون این حکم همچون دیگر احکام جنجال‌برانگیز لکان به بحث‌های زیادی دامن زده است. برای عمده‌ی جریان‌های فمینیستی این گزاره گواهی بر بنیاد مردسالار روان‌کاوی و سندی دیگر بر تاریخ استیلای مردانه بوده است. برای بسیاری دیگر پیامی که از آن مستفاد می‌شده همچنان به مانند شکلی از شطح‌خوانی، سر‌بسته و مرموز باقی مانده است. اغلب افراد وقتی برای اولین بار با این گزاره مواجه می‌شوند، به افرادی بهت‌زده می‌مانند

که خبری وحشتناک را در تیتیر اول روزنامه‌های صبح خوانده‌اند. اما به‌راستی لکان از طرح این گزاره و نفی دانشی شهودی که مانند تنفسِ دمدام، بدیهی و غیرقابل انکار است چه مقصودی داشته؟ آیا دیگر نمی‌توانیم به دنیای واقعی اعتماد کنیم و اسیر فریب اهریمنی شریر گشته‌ایم، یا آن‌که لکان از جهانی پسا-آخرازمانی همچون جهان ترسیم شده در فیلم *جنایت‌های آینده* سخن می‌گوید که در آن دیگر اثری از زنان دیده نمی‌شود؟ اگر در کنار این ایده‌های کمی خیال‌پردازانه، چنین نظری از فروید را اضافه کنیم که از زندگی زنان با عنوان *اقلیم تاریک روان‌شناسی* یاد می‌کند، و مشغولیت ذهنی دائمی وی را - خصوصاً در نوشته‌های آخرش - برای پاسخ‌گویی به سؤال «یک زن چه می‌خواهد؟» (Freud, 1933, p.113) به یاد آوریم، مسأله جدیدت بیشتری می‌یابد؛ بدین ترتیب و به طور خلاصه دو سؤال اصلی پیش روی ما خواهد بود: الف) معمای همیشگی جنسیت زنانه، چطور قابل توضیح و تفسیر است؟ ب) آیا می‌توان ملالت بنیادین جامعه‌ی انسانی را که بر اساس چنین معمایی پدیدار گشته پشت سر گذاشت و راهی به خلق امور تازه گشود؟

در جستار پیش رو تلاش خواهیم کرد تا از طریق بازخوانی بخشی از سمینار بیستم لکان، با عنوان *دوباره یا مرزهای عشق و دانش*، ابتدا راهی به درک گزاره‌ی مشهور لکان بگشاییم. برای نیل به این هدف، بیش از هر چیز فرایند جنسیت‌یابی را ذیل دو تعیین ماهیتاً متفاوت آن، یعنی جنسیت «مردانه» و جنسیت «زنانه»، بررسی خواهیم کرد که به‌طور مشخص در بخش هفتم سمینار توضیح داده می‌شود. سپس براساس صورت‌بندی لکان از منطق جنسیت‌یابی برای هر دو جنس، به تبیین وجوه مختلف و دلالت‌های متفاوت حکم زن وجود ندارد خواهیم پرداخت، تا به معمای جنسیت زنانه و ارتباط خاص آن با نظم اجتماعی به‌شکلی روشن پاسخ داده شود. این بخش جدای از پاسخ دادن به اولین سؤال مقاله، زمینه‌ای را نیز برای پاسخ‌گویی به دومین سؤال اساسی طرح شده فراهم می‌آورد. چنانکه کلید اصلی چنین گذاری در تبیین سوپه‌ای دیگر از مفهوم کیف^۱، یعنی «کیف دیگری» (یا «کیف زنانه») قرار دارد.

1. *Jouissance*

اما درک این کیف *مازاد* به نوبه‌ی خود این امکان را به دست خواهد داد که بتوانیم مسأله‌ی «تجربه‌ی عرفانی» (و گفتار عرفانی به‌طور کلی) را از زاویه‌ای جدید بررسی کنیم. در طول بخش اخیر بیشتر از همه به رساله‌ی عرفانی مشهور شهاب‌الدین سهروردی، یعنی *لغت موران* رجوع خواهیم داشت و تلاش خواهیم کرد تا از دریچه‌ی روان‌کاوی مسائل عرفانی طرح شده توسط وی را باری دیگر مورد بازخوانی قرار دهیم. بالاخره در بخش آخر، با توجه به ایده‌ی بنیادی گفتار عرفان، و همچنین رجوع به ادبیات فلسفی اندیشمندانی نظیر ژرژ باتای، رهیافتی منطقی-وجودی را تحت عنوان بودن بدون دیگری صورت‌بندی خواهیم کرد که می‌توان آن را به‌مثابه غایت جستار حاضر به حساب آورد؛ یعنی تبیین «استعلای درون‌ماندگار» (یا استعلا بدون تعالی) به‌مثابه‌ی یگانه امکان فراروی و گسست از دور باطل فرآیندهای منقادکننده نمادین-اجتماعی (چرخه‌ی قانون و گناه) و تغییر آنها. لازم به یادآوری نیست که مسأله‌ی جنسیت *زنانه*، علاوه بر آن که یکی از مهم‌ترین مباحث حوزه‌ی روان‌کاوی محسوب می‌گردد، نکاتی اساسی را نیز در ارتباط با حوزه‌های عمده‌ی دیگر، از جمله دین، عرفان، سیاست و جامعه، روشن می‌سازد.

بخش اول: فرایند جنسیت‌یابی

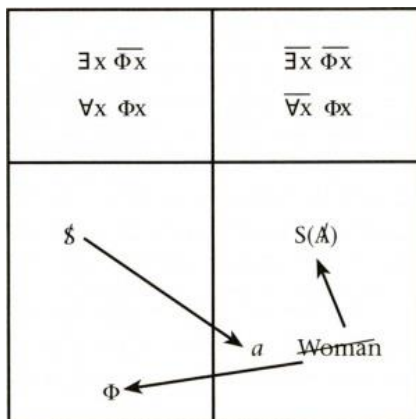
در آغاز، درک قاعده‌های جنسیت‌یابی که با نمادهای منطبق صوری توضیح داده می‌شوند از اهمیتی اساسی برخوردار است. بنا به صورت‌بندی لکان، فرایند جنسیت‌یابی در دو قطب «مردانه»^۲ و «زنانه»^۳ صورت می‌پذیرد. بیش از هر چیز بایستی توجه داشت که این سازوکار برای هر دو جنس تحت تأثیر عملکرد «فالوس»^۴ فعلیت می‌یابد. در عین حال و همان‌طور که در نمودار یک پیداست، میان بخش چپ (جنسیت‌یابی مرد) و راست (جنسیت‌یابی زن) خط انقسامی مشخص وجود دارد که این دو ساحت را به‌طور کامل از یکدیگر جدا می‌سازد و نمادی‌ست بر عبورناپذیر بودن تفاوت جنسی.

2. masculine

3. feminine

4. Phallus

این مسأله به معنای آن است که گرچه تقویم جنسیت هر دو جنس، به صورت یکسان، به واسطه‌ی کارکرد فاللیک^۵ پدید می‌آید، اما ما شاهد دو ساختار یا فرایند کاملاً متفاوت و جداگانه هستیم که به صورت مبنایی، منطق وجودی‌شان با یکدیگر متفاوت است.



شکل ۱. نمودار جنسیت‌یابی

الف) جنسیت‌یابی مردانه (سوژه‌ی وسواسی)

برای تبیین جنسیت‌یابی مردانه می‌توان از روایت توت‌م و تابو فروید و اسطوره‌ی پدر گله نخستین یا «سر-پدر / پدر-کیف»^۶ کمک گرفت. بر طبق این روایت سر-پدر اصولاً به هیچ قانون و منعی مقید نیست و صاحب همه‌ی زنان قبیله است. مردان دیگر قبیله که کینه‌ی وی را به دل دارند با همدستی یکدیگر او را می‌کشند و گوشت تن او را می‌خورند. اما به علت عذاب وجدان‌ی که برادران پس از قتل احساس می‌کنند، آنها به‌طور کلی رابطه با محارم (زنان گروه) را منع می‌کنند، تا این پدرِ مرده سرمنشاء شکل‌گیری قانونِ کلی گردد.

5. phallic function

6. Ur-father / père-jouissance

جنسیت‌یابی مردانه، دقیقاً مطابق با همین روایت شکل می‌گیرد. در ناخودآگاه مردانه، از ابتدا «موجودیتی (سر-پدر) وجود دارد که اخته نیست» - همه‌ی زنان گروه را دارد $(\exists x \neg \Phi x)$. در ازای وجود این/استثنا (پدر-قهرمان گروه)، «باقی مردان همگی اخته هستند» $(\forall x \Phi x)$. بدین‌شکل در قطب مردانه و در بخش پایینی نمودار، سوژه‌ای بدون ابژه (فالوس) پدید می‌آید که خط خورده است (\$) . در عین حال و به همین علت، جهت میل‌ورزی \$، همواره به سمت «ابژه a»، یعنی پاره-ابژه‌ی محقق‌کننده‌ی کیف خواهد بود که مشخصاً در طرف قطب زنانه و در اختیار دیگری قرار دارد. بدین‌ترتیب براساس نظریه‌ی مجموعه‌ها، جنسیت‌یابی مردانه می‌تواند به کمک یک حد یا همان استثنا، کلیت یا مجموعه‌ای معین و یکپارچه را شکل دهد. نیازی به توضیح نیست که این حد، همان فالوس یا به تعبیر دقیق‌تر «ابژه a» خواهد بود که به دیگری مجموعه‌ی یکپارچه و یکنواخت (سر-پدر به‌عنوان رباینده‌ی فالوس یا زن درمقام دارنده‌ی ابژه a) تعلق دارد.^۷ در مقابل تمامی اعضای مجموعه کاملاً مشابه یکدیگر هستند؛ چراکه همگی بر اساس قاعده‌ی استثنای فالیک (سر-پدر) تعیین یافته‌اند. به بیانی دیگر در این حالت (داشتن کلیت حددار)، «تفاوت» صرفاً امری بیرونی است که ذیل مقوله‌ی/این‌همانی می‌گنجد.^۸

ب) جنسیت‌یابی زنانه (سوژه هیستریک)

در طرف مقابل جنسیت مردانه، قطب زنانه قرار دارد. در قطب زنانه، درست برعکس مرد، هیچ روایت و موجودیت پیشینی وجود ندارد. درواقع یک زن به هیچ کهن‌الگو یا اسطوره‌ی هویت‌بخشی توجه ندارد. آنچه وی با آن روبه‌رو است، صرفاً خود اختگی یا فقدان، در مقام یک سوراخ (در وجه نمادین و البته خیالی‌اش) است. بر این اساس، در شکل‌گیری ناخودآگاه زنانه، ابتدا این گزاره مطرح خواهد بود که «هیچ زنی وجود ندارد که اخته نباشد» - چراکه همه‌ی زنان اخته هستند و این موضوع

^۷. در نظریه‌ی مجموعه‌ها هر مجموعه از طریق نفی مجموعه‌ی متمم‌اش (همان دیگری‌اش) خود را از مجموعه کلی (U) جدا می‌سازد و تعریف می‌کند.

^۸. انواعی که با وجود داشتن تفاوت در یک خصیصه، همواره تحت یک جنس (Genus) کلی‌تر تعریف می‌شوند. به عبارتی اصولاً این شباهت کلی یا این‌همانی است که تفاوت آنها را ممکن می‌کند.

استثنایی نمی‌شناسد ($\neg \exists x \neg \Phi x$). این گزاره در بخش پایینی نمودار، سوژه‌ای پدید می‌آورد که همواره و به صورت ذاتی فقدانی بنیادین دارد و خط خورده است «زن». به همین علت نیز جهت میل‌ورزی زن، به سمت داشتن فالوس (Φ)، در طرف قطب مردانه قرار می‌گیرد؛ آنچه که می‌تواند اختگی را برطرف نماید - ولو به لحاظ خیالی. همان‌طور که می‌توان حدس زد از تصادم جهت اخیر (به سمت Φ) و جهت میل‌ورزی مردانه (به سمت ابژه‌ی a)، «کیف فالیک»^۹ یا «کیف اندام»^{۱۰} پدید می‌آید. در عین حال بایستی توجه داشت که نمودار دو جهت هم‌ارز میل‌ورزی را کاملاً نامتقارن و نامتقاطع با یکدیگر نشان می‌دهد (نمودار در بخش پایینی به طور کلی نامتوازن است)، که حاکی از الف) ممنوعیت و محالیت کیف به عنوان غایت میل و ب) ناممکنی ارتباط میان دو جنس است. بدین ترتیب شاید بتوان گفت که برعکس آنچه ممکن است در نگاه اول به نظر آید، کیف فالیک، در ساحت زبان همواره کیف تحقق‌نیافتنی و امکان‌ناپذیر است.^{۱۱}

اما گزاره‌ی دوم در فرایند جنسیت‌یابی زنانه از اهمیتی ویژه برخوردار است. در این گزاره علامت نفی به سور (عمومی/کلی) تعلق می‌گیرد و باعث می‌شود گزاره به شکلی متفاوت و خاص درآید، به طوری که خود لکان از آن به عنوان عملکردی یاد می‌کند که تاکنون دیده نشده است. (Lacan, 1999, p. 72) از آنجا که در طرف قطب زنانه، «زنی وجود نداشت که اخته نباشد» (گزاره اول) و هیچ استثنایی مانند سر-پدر در قطب مردانه را نمی‌توان در نظر داشت، پس «ه-همه ($\neg \forall$)»^{۱۲} زنان اخته هستند (Φx) «اگر بخواهیم این گزاره‌ی کمی عجیب را به کمک نظریه‌ی مجموعه‌ها توضیح دهیم، بایستی گفت که زن به طور کامل به عملکرد تعمیم‌دهی^{۱۳} و کلیت‌بخش مجموعه، یا همان ضابطه‌ی مجموعه تن نمی‌دهد. از آنجا که استثنایی (فالیک) وجود ندارد تا بتواند

9. phallic jouissance

10. corporeal jouissance

۱۱. آنچه که می‌توان آن را علت و منشاء پدید آمدن ملالت در ساحت تمدن دانست.

12. not-all / pas-tout

13. generalization

قاعده‌ی کلی و همگن‌ساز مجموعه را برپا دارد (ضابطه‌ی اختگی)، پس نمی‌توان «مجموعه»‌ای همگن و بسته از زنان (اخته) را شکل داد.^{۱۴} از سوی دیگر بنا به گزاره‌ی اول جنسیت‌یابی زنی غیر-اخته وجود ندارد. این دو صورت‌بندی وضعیتی متناقض را پدید می‌آورد، که تنها راه برون‌رفت از آن همان «فرآوری»^{۱۵} به‌شیوه‌ی هگلی است: بایستی چنین نتیجه گرفت که ضابطه‌ی اختگی برای هر زن به‌شکلی خاص تعیین دارد. در واقع اعضا در عین آن که در یک وجه به «مجموعه» (زنان) تعلق دارند، در وجهی دیگر از تفرد و خودبنیادی ویژه‌ی خود بهره‌مندند. بدین ترتیب «تفاوت» امری درونی اعضای مجموعه خواهد بود تا «مجموعه»‌ی زنان مشخصاً به یک نا-مجموعه بدل گردد، و تعیین زن در مقام یک جنس (Genus)، یا زن کلی از میان برود. چنین تبیینی از سور دوم جنسیت‌یابی زنانه، به‌صورت مشخص زمینه‌ساز فهم حکم بنیادی زن وجود ندارد لکن، به‌عنوان پرسش اصلی جستار حاضر خواهد بود.

بخش دوم: چرا زن وجود ندارد؟

همان‌طور که گفته شد، گزاره‌ی دوم فرایند جنسیت‌یابی زنانه خاصیتی خود-متناقض یا حتی آبیرونیکی دارد. این خاصیت که از سور ویژه «نه-همه» نشأت گرفته است، ما را به پاسخ سؤال اصلی‌مان می‌رساند که چرا زن وجود ندارد؟ برای این سؤال اساسی، سه تبیین مطرح خواهد شد که اولین (و مبنایی‌ترین) آنها ناظر به گزاره‌ی «نه-همه زنان اخته هستند»، در قاعده‌ی جنسیت‌یابی زنانه است.

الف) زن نه-همه است

«وقتی موجودی سخن‌گو به هر ترتیبی خود را تحت لوای "زنان" تعریف می‌کند، [عمل او] مبتنی بر این مسأله است - که زن طی [فرایند] مستقر ساختن خویش در عملکرد فالیکی، خود را به‌مثابه‌ی

^{۱۴}. در مورد حد داشتن نا-مجموعه زنان، شاید نتوان با چنین اطمینانی این نظر را مطرح کرد: آیا بایستی «فالوس» را حد نا-مجموعه زنان دانست؟

15. sublation / aufhebung

موجودی نه-همه بنیان می‌گذارد (یا خود را به‌مثابه‌ی موجودی بنیان می‌گذارد که به‌طور کامل در عملکرد فالیک مستقر نشده است)... چیزی به‌نام زن [Woman] وجود ندارد، یعنی زن با حرف W بزرگ که امر کلی را نشان می‌دهد. چیزی به نام زن وجود ندارد از آن‌جاکه [زن]، در ذات خود - من یک‌بار خطر استفاده از این عبارت را به جان خریدم، چرا باید در مورد استفاده‌ی مجدد از آن تردید کنم - نه-همه است.» (Lacan, 1999, p. 72 - تأکید از من)

لکان در این بند تصریح می‌کند که زن نه-همه است. در عین حال این گزاره مشخص می‌سازد که زن از چه نظر وجود ندارد؟ در توضیح لکان، زن با W بزرگ (در فرانسه *La Femme*)، جنس زن، یا زن کلی وجود ندارد، و نه زن به‌نحوی که در قاعده نه-همه توضیح داده می‌شود، یعنی زن در تعیین تکلیف/ش.^{۱۶} سور نه-همه را به نوبه‌ی خود می‌توان به دو شکل تفسیر کرد:

یکم - اول این‌که همه‌ی زنان، برخلاف مردان، به یک شکل اخته نیستند و همانطور که توضیح آن رفت هر زن منفرد، منطق اختگی را به نحو خاص خود به‌جا می‌آورد - یا به بیانی دیگر، هر زن به شکلی منحصر به فرد با دیگری بزرگ (یا نظم نمادین) ارتباط برقرار می‌کند و متعاقباً هیچ دو زنی را نمی‌توان یافت که کاملاً شبیه به یکدیگر باشند. در نتیجه ما همواره با زن به‌صورت منحصر به فرد و متمایز روبه‌رو هستیم.

دوم - در مرتبه‌ی بعد سور نه-همه به یکپارچگی و تمامیت زن اشاره دارد؛ زیرا در سطح ناخودآگاه، مرد همواره درکی از هم گسیخته و پاره‌پاره از زن دارد که می‌تواند بازنمای علت ابژه‌ی میلش (ابژه‌ی a) باشد. به بیانی دیگر مرد همواره زن را به شکلی، غیر یکپارچه (جزئی) و «شی‌ءواره شده»^{۱۷} تجربه می‌نماید. بدین ترتیب از نظرگاه مرد،

۱۶. به همین علت نیز لکان زن را خطرده می‌نویسد (*Woman, la femme*) - ما نیز به پیروی از همین ایده زن کلی را «زن» می‌نویسیم.

17. reified

زن هیچگاه به‌مثابه‌ی یک کلیت/رگائیک وجود ندارد و همواره نه-کل^{۱۸} است. از سوی دیگر زن نیز به‌واسطه‌ی هم‌ارز قرار دادن خود با دال فالیک (در واکنش جبرانی به فقدان آن)، دریافتی از هم‌گسیخته و پاره‌پاره از خود دارد و در سطح ناخودآگاه نمی‌تواند خود را به‌مثابه‌ی یک کلیت به جا آورد.^{۱۹} از این نظر نیز زن به‌عنوان وحدتی کلیت‌مند وجود ندارد، و ما همواره با زن (تکه‌پاره) روبه‌رو هستیم.

در بخش قبل و بند اول تفسیر بخش حاضر ما را به این نتیجه رساند که زن امری غیر-کلی^{۲۰} است که چون استثنایی ندارد، همه‌ی اعضایش استثنا به حساب می‌روند. در عین حال لکان در ادامه‌ی صحبت‌هایش با وارد ساختن مسأله‌ی «ساخت زبانی»، بعدی تازه را به بحث وارد می‌کند و زن را به‌مثابه‌ی دالی خاص و غیر قابل چشم‌پوشی معرفی می‌کند. این وجه جدید دلالت دوم حکم زن وجود ندارد را مشخص می‌نماید.

(ب) زن چیزی را دلالت نمی‌کند (یا دالی برای بازنمایی زن وجود ندارد)

همان‌طور که گفته شد لکان در ادامه توضیحاتش در مورد زن، بیشتر توجه خود را به کیفیت دلالت‌گر دال زن و تمایز آن با سایر دال‌های زبانی معطوف می‌دارد.

«زن [Woman] یک دال است، دالی که خاصیت اصلی‌اش آن است که تنها دالی محسوب می‌شود که نمی‌تواند چیزی را دلالت کند، و این صرفاً به این خاطر است که جایگاه زن [woman] در این حقیقت بنیان دارد که او نه-همه است. در نتیجه ما نمی‌توانیم در مورد زن [Woman] صحبت نمائیم [...] برای زن راهی جز بیرون گذاشته شدن (be excluded) از جانب ماهیت چیزها، باقی نیست، ماهیت چیزها که همان ماهیت کلمات است،» (Lacan, 1999, p. 73)

18. not-whole / pas-tout

۱۹. احساس بی‌خانمانی را نیز بایستی ذیل همین مقوله در نظر آورد.

20. non-universal

اگر بنا به هستی‌شناسی زبان‌شناسانه²¹ لکان، جهان چیزها برابر با جهان دال‌ها یا الفاظ باشد، می‌توان گفت زن وجود ندارد، چون دال «زن» در ساحت زبان هیچ مدلولی را دلالت نمی‌کند و به چیزی در جهان اشاره ندارد. برای توضیح مسأله‌ی اخیر بایستی به تبیین مطرح شده در بند قبل رجوع کرد: اگر زن نه-همه است، به طوری که امکان تعریف آن تحت جنسی (کلی) وجود ندارد، پس متعاقباً این امکان نیز وجود نخواهد داشت که یک دال خاص زبانی را بدان نسبت داد. به صورت معکوس، دال زن نیز بر چیزی معین دلالت نخواهد داشت؛ زیرا اعضای نا-مجموعه زنان همگی استثنا محسوب می‌شوند. بدین ترتیب زن از نظام زبان که همان نظام چیزها یا جهان است، بیرون گذاشته می‌شود، و زبان را با نوعی وقفه مواجه می‌سازد.

از سوی دیگر می‌دانیم که این خاصیت بیرونی بودن و طردشدگی، به لحاظ تعیین ساختاری در سطح زبان، برای دالی دیگر، یعنی دال فالیک نیز برقرار است. همانطور که شرح آن رفت، دال فالیک، چه در تعیین دال اعظم (S1) و چه در تعیین ابژه a، همواره به فضایی منفی اشاره دارد که با وجود اثرگذاری انضمامی و درونی، همواره برای نظام چیزها یا جهان نوعی خارج را نیز پدید می‌آورد. از این نظر دال فالیک حفره‌ای غیر قابل بازنمایی را نشان می‌دهد که برعکس دیگر دال‌های زبان، بر چیزی دلالت ندارد - یا دالی بدون مدلول است. بدین ترتیب در سطح هستی‌شناسانه زبان، دال فالیک (S1) با دال زن، نوعی هم‌رزی ساختاری را رقم می‌زنند.

چنین تبیینی را می‌توان در شرح پایه‌ی فروید در مورد جنسیت‌یابی سوژه‌ی هیستریک نیز جستجو کرد: زن، پس از سرخوردگی از همانندنگاری خود با پدر، بیش از هر چیز با فالوس یا مطلوب تمنای وی (ابژه‌ی a) همانندنگاری می‌کند. با توجه به این الگو، زن در رابطه‌ی جنسی همواره به‌مثابه‌ی مادر (و نه زن) شرکت می‌جوید، یعنی به‌عنوان عملگری که از قابلیت پر کردن فقدان بنیادین مرد برخوردار است و می‌تواند ضمن مطمئن ساختن وی از بابت داشتن فالوس (کامل بودنش)، او را از تهدید اختگی

21. linguistic ontology

برهاند.^{۲۲} در مقابل تمنای مبنایی مرد نیز این خواهد بود که زن به‌مثابه‌ی امتدادی از بدن وی یا پاره-ابژه‌ای فاقد آگاهی ظاهر گردد، تا به‌شکلی هرچه موثق‌تر، نقش فالوس (خیالی - از دست شده / ناموجود) را ایفا نماید. در نهایت همانطور که دال فالیک با عدم دلالت‌مندی ماهوی‌اش، به‌نوعی وجود ندارد (و متعاقباً فقدان یا خلاء دیگری بزرگ را رقم‌میند)، زن نیز با فعلیت بخشیدن به رویه‌ای مشابه و در مقام جانشینی برای دال فالیک، وجود نخواهد داشت. درک منطق این هم‌ارزی ما را به دلالت سوم حکم زن وجود‌ندارد می‌رساند.

ج) زن سمپتوم^{۲۳} است (یا زن سمپتوم مرد است)

سمپتوم همواره به نشانگان خاص سوژه اشاره دارد. محوریت این نشانگان برای جنسیت (کلی) مردانه در پایه‌ای‌ترین حالت، عبارت از اندیشه‌ی (ناخودآگاه) دشتن و ندشتن فالوس، و پاسخ‌گویی به اضطراب یا تهدید اختگی است. به بیانی دیگر آنچه انسجام روانی سوژه مرد را در مقام نوعی گرانیگاه پدید می‌آورد، همان دال فالیک است، به‌طوری‌که اصولاً می‌توان دال فالیک را نشانه یا سمپتوم مرد قلمداد کرد. اکنون اگر مطابق توضیح بند قبل هم‌ارزی زن با دال فالیک (یا دال اعظم / ارباب) را در مقام ابژه‌ای منفی در نظر آوریم، می‌توان با استنتاجی منطقی به این نتیجه رسید که زن در مقام جانشین دال فالیک، همان سمپتوم مرد است.

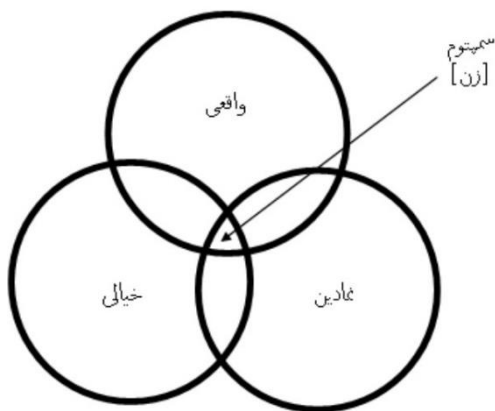
از سوی دیگر می‌دانیم که سمپتوم در حالت مطلق آن، یعنی سنتوم،^{۲۴} صرفاً یک نشانه‌ی بدون معنا و دلالت یا غیر قابل تفسیر است؛ همان‌طور که دال فالیک، دالی بدون معنا است. در نتیجه زن در این تعیین ساختاری همان دیگری غیر قابل فهم و دسترس‌ناپذیری خواهد بود که به دلیل غرابت و ناشناختگی رفع‌ناشدنی‌اش (و از قضا

۲۲. و به‌طریق اولی خود نیز اختگی‌اش را ببوشاند. البته چنین وضعیت ایده‌آلی تنها در شرایطی فرضی پیش می‌آید که زن، خصیصه‌ی ویژه‌ی زنانگی را از مادر خویش کسب کرده باشد؛ حال آن‌که به‌طور معمول با شکایت‌ها و شکوه‌های سوژه‌ی هیستریک روبه‌رو هستیم که گلایه اصلی‌اش در جلسات روانکاوی (به‌دلیل تنگ‌نظری یا سهل‌انگاری مادرا)، اغلب بر عدم‌بهره بردن از چنین خصیصه‌ای است.

23. symptom

24. sinthome

تنها به این دلیل خاص)، می‌تواند به گره‌گاه یا نقطه‌ی آژیدنی بدل گردد که ناخودآگاه مرد حول آن، یا به بیان دقیق‌تر حول حضورِ غیابی آن، شکل گیرد. این همان علتی است که موجب می‌شود زن برای مرد (و چنان‌که خواهیم دید کلیت نظم نمادین) همچون جزیره‌ای تاریک و اسرارآمیز نمایان گردد (Freud, 1926, p. 212): زن، برای مرد وجود ندارد.^{۲۵} درواقع همچنان‌که در توضیح جهت میل‌ورزی مرد توضیح آن رفت، زن تنها به‌مثابه‌ی پاره-ایزده‌ای به ناخودآگاه مرد راه می‌یابد که موضوع فانتزی است (ایزده‌ی a)، و مرد تنها از طریق این ایزده‌ی فانتسماتیک و خیالی‌پردازی^{۲۶} درمورد (عدم) وجود زن است که قادر به سرمایه‌گذاری لیبیدویی و حفظ انسجام روانی خود می‌گردد.^{۲۷}



شکل ۲. جایگاه زن در ساخت گره برومهای

^{۲۵}. یا به بیان دقیق‌تر: زن وجود دارد، اما نه برای مرد. تقریر کامل گزاره لکان شاید چنین باشد.

26. fantasizing

^{۲۷}. بر همین اساس لکان زن را یکی دیگر از نام‌های پدر می‌داند، که باری دیگر ما را به هم‌ارزی دال فالیک و دال زن می‌رساند.

پیش از آن که بحث اصلی مان را پی بگیریم، می توان در چشم اندازی گسترده تر اشاره ای نیز به تأثیرات و پیامدهای سیاسی-اجتماعی هم ارزی دال زن و دال فالیک داشت. لکان در بخش اول سمینار هفدهم با نام /ریاب و هیستریک، چهار گفتار عمده ی مدرنیته را برمی شمرد.^{۲۸} با بررسی این گفتارها مشخص می شود که نظم کلی جامعه پس از بروز «گفتار ارباب» در پیوند با «گفتار دانشگاهی» پدید می آید؛ در عین حال مؤلفه ای که در برقراری هر دو گفتار اخیر نقش اصلی را ایفا می کند، دال فالیک (S1) است - دال فالیک در گفتار ارباب در جایگاه عامل و در گفتار دانشگاهی در جایگاه حقیقت قرار دارد. حال اگر دال فالیک را با دال زن جایگزین سازیم، می توان گفت که اصولاً کل تمدن بشری، به عنوان نظامی حاصل از خیال پردازی مرد (و با منطقی و سواس گونه)، بر مبنای فقدان بنیادین، یعنی غیاب زن بنا گردیده است.^{۲۹} در این معنا زن برای جامعه و نظام زندگی روزمره همواره در تراز امر واقعی^{۳۰} قرار می گیرد - بنا به قاعده ی کلی، آنچه از نظم نمادین اخراج گردد، خود را در ساحت امر واقعی می نمایاند. از سوی دیگر می دانیم که امر واقعی را تنها می توان از طریق ردپاهای آن بر سطح نظم نمادین به شکل نوعی تپش تعقیب کرد. بدین ترتیب زن برای اجتماع نوعی هستی شبح گون خواهد داشت؛ موجودیتی که در میانه ی بودن و نبودن، در هاله ای از ابهام و عدم تعین، و صرفاً به نحوی نابهنگام (ودرن نتیجه وحشت آور) ظاهر می گردد.^{۳۱}

این تظاهر حاضر و غایب (شبح گون) و در عین حال غیرمنتظره، به عنوان صحیح ترین شکل تعبیر از گزاره ی زن وجود ندارد، ما را به سرمنشاء تعین د/پمونیک^{۳۲} (هیولا / فرشته) زن در جوامع انسانی در طول قرون متمادی می رساند: زن در مقام امری وحشتناک و نا-شناختنی همواره ساخت قدرت را در موقعیتی پارانویایی قرار

۲۸. شامل گفتار ارباب، گفتار دانشگاهی، گفتار هیستریک و گفتار روان کاوی. تمامی این گفتارها، الگوهای مختلف شکل گیری ارتباط اجتماعی را توضیح می دهند و تحت ساختار کلی $\frac{\text{دیگری} \rightarrow \text{عامل}}{\text{تولید} \downarrow \text{حقیقت} \uparrow}$ فعلیت می یابند.

۲۹. در این حالت فرمول گفتار ارباب را بدین شکل می توان بازنویسی کرد: $\frac{\text{دیگری} \rightarrow \text{زن}}{\text{ت} \S \downarrow \alpha}$

30. The Real

۳۱. یادآوری این نکته نیز جالب خواهد بود که اصولاً ساختار منطقی زنانه در سطح بودن و نبودن عمل می کند.

32. demonic

می‌داده است تا به صریح‌ترین و قاطع‌ترین شکل ممکن برای کنترل، سرکوب یا حتی از بین بردن آن دست به کار شود و در این راستا از هر شیوه‌ی عجیب و وحشیانه‌ای بهره جوید. وقایعی همچون زنده‌زنده آتش زدن زنان به‌عنوان جادوگرانی تسخیرشده توسط شیطان در قرون ۱۱ تا ۱۳ میلادی، تا غرق کردن آنان در وان‌های آب جوش در دیوانه‌خانه‌های عصر کلاسیک به‌دلیل داشتن تحریکات جنسی زیاد، یا غل و زنجیر کردن‌شان در زمان بروز نشانگان هیستری، همگی مؤید چنین واقعیتی است.^{۳۳} رویکرد تبارشناسانه اخیر را می‌توان باز هم ادامه داد. نکته‌ی اساسی تنها آن است که زن متن جامعه‌ی بشری در عین حال که بنا به صورت‌بندی فانتزی نمایه‌ی اصل لذت و منشاء کیف دیده می‌شده (ابژه a)، همواره به‌مثابه‌ی نوعی تهدید یا نیروی هیولایی نیز به حساب می‌آمده که قادر به برهم زدن نظم عمومی، به نابودی کشاندن همه‌چیز و به‌طور مشخص اخته کردن مرد بوده است:

«این دایمون بی‌کلام، نابینا و درون‌گرا، نخست در هیأت عشق یا اروس به آدم حمله می‌کند و از آن پس در همه‌ی ساعات زندگی همراه اوست، تا آن لحظه که نقاب از رخ بر می‌کشد و هویت خود را در مقام مرگ یا تاناتوس بر آدمی آشکار می‌سازد.» (رزنتسوايگ، ۱۳۹۰، ص. ۲۶۵)

بدین ترتیب مشخص می‌گردد که چطور مرگ و لذت در صفحه‌ای واحد به‌نام زن بر یکدیگر منطبق می‌شوند؛ چنان‌که آواز سیرن‌ها برای اولیس و همراهانش زیباترین آواز و در عین حال مرگبارترین آنها است. در نهایت می‌توان گفت که تظاهر «نام پدر» و «فانتزی» (عدم) وجود زن نیز به‌مثابه مکانیسمی دفاعی در برابر تهدید حضور و تأثیرگذاری همین دیگری هیولایش عمل می‌کند؛ مؤلفه‌ای که می‌تواند سوژه را از خطر بلعیده شدن توسط مادر بلعنده مصون دارد. به همین علت اولیس برای در امان ماندن از جادوی سیرن‌ها خود را به «دکل» کشتی می‌بندد. در این معنا وحشت بزرگ سوژه

۳۳. شکل‌گیری وحشت عمومی از زنان در سال‌های بعد از جنگ جهانی دوم را نیز می‌توان بر همین اساس تفسیر کرد که بیان نمادینه شده خود را در تظاهر شخصیت نمونه‌ای زن/غولگر (femme fatale) فیلم‌های نوار نشان می‌دهد.

نه اختگی، که از قضا/خته نبودن، یا همان غرق شدن در کیف دیگری است - نکند دیوانه شوم؟ راه حل روان‌نژندانه برای پاسخ‌گویی به این تهدید، توسل به مکانیسم «سرکوب»^{۳۴} است که به صورت مشخص فاصله مطمئنی را از ابژه‌ی میل ایجاد می‌کند و به جریان افتادن میل را از طریق همین فاصله‌گذاری ممکن می‌گرداند.

با در نظر داشتن چنین تبیینی می‌توان وجهی از سازوکار لیبودیوی در جریان در جامعه و تمدن را بهتر درک کرد. اما ادامه‌ی بحث از این منظر خاص به دلیلی گستردگی و عمق موضوع مجال خاص خود را می‌طلبد. به همین علت در نقطه‌ی حاضر دوباره بحث اصلی خود را در ارتباط با بررسی رابطه‌ی دوسویه‌ی جنسیت زنانه و مسأله‌ی عرفان پی می‌گیریم. مؤلفه‌ی اساسی این رابطه (مفهوم زن) تاکنون روشن گشته است. اما آیا این مفهوم می‌تواند منظری تازه را بر درک و تبیین مسأله‌ای دیرپا همچون عرفان بگشاید؟

بخش سوم: تجربه‌ی عرفانی - کیف دیگری و میل ناب

در بخش‌های قبل دیدیم که نه-همه بودن «زن» موجب بیرون گذاشته شدن او از نظام چیزها می‌شود، تا او در زنجیره‌ی دال‌های زبان دالی بدون مدلول (هم‌ارز دال فالیک) باشد که چیزی را در واقعیت بازنمایی نمی‌کند. بدین ترتیب زن در مقام/بژه‌ی منفی خود را در نظام نمادین مستقر می‌سازد. این منفیتی ذاتی^{۳۵} یا به تعبیری موقعیت از جا در رفته، مانند هر تعین مفهومی دیگری تولید خاص خود را در پی دارد:

«[...] بیرون گذاشته شده زن توسط ماهیت چیزها، مشخصاً به قرار زیر است: از آنجا که زن نه-همه است، او در مقایسه با آنچه کارکرد فالیک از نظر [تبلور] کیف رقم می‌زند از کیفی *مازاد* برخوردار است [...] زنان از طریق چنین کیفی از خود بهره می‌برند (*s'en tiennent*)»^{۳۶} هر

34. repression

35. essential

۳۶. فعل *se tenir*، در زبان فرانسه علاوه بر التذاذ و بهره‌مندی، بر فعلی محدود و مقید شدن نیز دلالت دارد.

زنی، از آن‌جا که نه-همه است، از خود، بهره می‌برد.» (Lacan, 1999, p. 73)

در این‌جا بایستی بار دیگر به نمودار جنسیتی‌یابی رجوع کرد. همان‌طور که پیش از این نیز به‌صورت کلی توضیح داده شد، دو جهت میل‌ورزی وجود دارد: بخش راست نمودار جنسیتی‌یابی (قطب زنانه) مشخص می‌سازد که میل‌ورزی زن علاوه بر جهت داشتن به سمت فالوس (Φ) - به اقتضای تمنای رفع اختگی - به سمتی دیگر، یعنی «دال دیگری خط‌خورده» ($S(A)$) نیز جهت دارد. دال دیگری خط‌خورده، همان‌طور که از نام آن پیداست، همان دالی است که در دیگری (بزرگ) وجود ندارد، یا آن‌که در غیاب، عدم حضور، و یا خط‌خوردگی دیگری (بزرگ) تظاهر می‌یابد. جهت اخیر به‌طور مشخص ما را به تبلوری متفاوت از مفهوم کیف می‌رساند، و از این نظر حائز اهمیت است که فراسویی را برای (بن‌بست) کیف فالیک پدید می‌آورد.

با توجه به فرایند جنسیتی‌یابی، سوژه همواره در برابر و از طریق دیگری معنا می‌یابد - مرد از طریق میل‌ورزی به سمت ابژه‌ی a (زن)، و زن از طریق میل‌ورزی به سمت فالوس (مرد) سامان روان خود را شکل می‌دهند یا واجد سوژگی می‌گردند. گزاره‌ی مشهور میل، همواره میل دیگری است را بر همین اساس می‌توان تفسیر کرد: سوژه همواره رو به دیگری (دسترس‌ناپذیر) دارد و به معنای هایدگری کلمه «گشوده» است. به بیان دیگر اگر بخواهیم برای سوژه ذاتی قائل شویم، بایستی گفت که این ذات از منظر روان‌کاوی اساساً خارج از/ او است.^{۳۷} در این معنا سوژه همواره خط‌خورده ($\$$) است و واجد نوعی فقدان. اما جهت میل‌ورزی خاصی که در اینجا مورد بحث است (زین $S(A) <$ بر اساس الگو و تعین مفهومی اخیر عمل نمی‌کند. اگر جهت میل‌ورزی به سمت دالی باشد که در دیگری بزرگ وجود ندارد، می‌توان گفت که میل سوژه «نه بدون ابژه»^{۳۸} است. تنها این گزاره‌ی متناقض حق مطلب را در مورد دال دیگری خط‌خورده ادا می‌کند. در واقع میل سوژه در این حالت همچنان به ابژه‌ای موجود تعلق

^{۳۷}. یا همان‌جاست که ناخودآگاه است؛ در عین حال همان‌طور که می‌دانیم ناخودآگاه، همان گفتار دیگری بزرگ است.

می‌گیرید، اما، این ابژه در هیچ ابژه‌ی خاصی متعین نمی‌شود؛ به بیانی دیگر می‌توان گفت چنین ابژه‌ای این‌همان با جایگاه تعین ابژه‌هاست و یا آن‌که «برتر از تمام ابژه‌های واقعی، ابژه‌ای واجد چنان سطحی از قطعیت است که هیچ ابژه‌ای به پای آن نمی‌رسد.» (وقفی‌پور - به نقل از کوپچک، ۱۳۹۹، ص. ۵۷) بدین‌شکل دوباره به تعریف ابژه‌ی *a* می‌رسیم. به‌طور مشخص میل‌ورزی به دال دیگری خط‌خورده، همان میل‌ورزی به ابژه‌ی *a* است؛ امری که آن را غایت روان‌کاوی نیز می‌توان به حساب آورد.^{۳۹}

تبیین اخیر ما را به نقطه‌ی کلیدی بحث می‌رساند. ابتدا بایستی توجه داشت که ابژه‌ی *a* لزوماً در گسست دیگری بزرگ خود را ظاهر می‌گرداند: نظم نمادین ماهیتاً بر صرف تفاوت دال‌ها، و به بیان ساده بر توهم و دروغ بنا شده است. اما ابژه‌ی *a* (یا بنا به خوانش حاضر، دال دیگری خورده) ابژه‌ای قطعی و یقینی است که بنا به قطعیت خود (به‌عنوان عنصر برساننده‌ی میل) در نظم (دروغین) نمادین نمی‌گنجد و بیرون آن، در تراز امر واقعی قرار می‌گیرد. حال بایستی به سراغ تظاهر مبانی عرفانی رفت و مشخص ساخت که موضوع عرفان بر چه اساس شکل گرفته است.

«لفظ سلیمان پیغمبر برین نسق است و او دروغ نگوید. [...] طریق آنست که چون ملک سلیمان در آشیان ما نگجد ما به‌ترک آشیان بگوییم و به نزدیک ملک رویم، و اگر نه ملاقات میسر نشود.» (سهروردی، ۱۳۸۸، ص. ۱۱)

درواقع اصل اساسی برساننده‌ی گفتار عرفانی، در تمامی شاخه‌ها و نحله‌های مختلفش، بر اساس ابژه‌ای مفقوده توضیح می‌یابد که همان مفهوم «خدا» است - و دیگر تعبیر هم‌ارزش مانند معشوق، پادشاه، و غیره - در قطعه‌ی فوق شخص سلیمان. اما بنا به توضیحات روان‌کاوانه در سطور قبل می‌دانیم که این ابژه‌ی مفقود همان ابژه‌ی *a* است. بدین ترتیب می‌توان گفت که خدا/ در گفتار عرفانی، برابر با/ ابژه‌ی *a* است؛ آن

^{۳۹} مسأله‌ی هیستری را از این نظر نیز می‌توان تفسیر کرد: این‌که فرد هیستریک «فقط و فقط می‌خواهد، اما حاضر نیست آنچه را می‌خواهد داشته باشد.» چنین چیزی به‌طور مشخص در دیگری وجود ندارد ($S(A)$)، و در درنهایت خود را به‌شکل عشق در معنای *ماخولیایی* آن نشان می‌دهد. «عشق ماخولیایی» (و به‌طور کلی ماخولیا) را بایستی تبلوری دیگر از مفهوم کیف زنانه دانست که در ادامه به توضیح آن خواهیم پرداخت.

وجود همه‌جا حاضری که میل را به راه می‌اندازد و همواره مطلوب هر تمنای «حقیقی» (عشق عارفانه) است، اما در هیچ کجا نمی‌توان او را یافت - در هیچ ابژه‌ای متعین نمی‌شود، یا همان پنهان پیدا.^{۴۰} در عین حال برای ملاقات با چنین موجودیتی لزوماً بایستی از نظم نمادین و تمامی تظاهراتش بیرون رفت، چراکه او در ساحت محسوسات (نظم روزمره) نمی‌گنجد و صرفاً تعینی/اُستندای-مجازی^{۴۱} دارد:

«[...] خواجه ابوسعید خراز گوید: و قامت صفاتی للملیک بأسرها؛ و غابت صفاتی حین غبت من الحس؛ و غاب الذی من أجله کان غیبتی؛ فذاک فنائی فافهموا یا بنی الجنس» (سهروردی، ۱۳۸۸، ص. ۱۵)

برای فهم مسأله‌ی جذب و ذوب در معشوق، یگانگی با آفریننده، و به تعبیر عرفانی مشخص آن «فنا»،^{۴۲} که در بند اخیر صحبت از آن به میان آمده، به سطور ابتدایی بخش حاضر و قرار تبیین تبلور متفاوتی از مفهوم کیف باز می‌گردیم؛ یعنی وجهی از کیف که جهت خاص میل‌ورزی ژن (به سمت دال دیگری خط‌خورده یا ابژه‌ی a)، در فراسوی (بن‌بست) کیف فالیک آن را تولید می‌کند. تفاوت مفهومی کیف زنانه نسبت به کیف فالیک بیش از هر چیز در نسبت آن با دیگری (بزرگ) مندرج است. همان‌طور که پیش از این توضیح داده شد، ژن به دلیل امکان میل‌ورزی در جهتی فارغ از وساطت زبانی-نمادین، و بدون اشتغال به دیگری (در پاسخ به سؤال بنیادین چه می‌خواهی؟^{۴۳})، می‌تواند از کیفی *مازاد*^{۴۴} برخوردار گردد، که همان کیف دیگری (خدا - موجودیتی

^{۴۰} از این نظر عرفان در خوانش متداول آن بر اساس اصل موضوعه‌ای عام، یعنی وجود علت‌العلل بنا شده؛ حال آن‌که عرفانی که باتای در پی توضیح آن است حول یک فقدان حاضر یا ابژه‌ای غایب (اما مؤثر) بنا گردیده است.

41. affective-virtual

42. perdition

43. *Che vuoi?*

44. *en plus*

بدون حد) است.^{۴۵} از این نظر، شاهد کیفی هستیم که دیگری بزرگ در صورت بدن مند بودن و برخورداری از عینیت مادی قادر به ظاهر ساختنش بود؛ حال آنکه کیف فالیک، همواره کیفی مبتنی بر حد و الگوی اختگی است. مسأله‌ی اخیر را با رجوع دوباره به منطق جنسیت زنانه بهتر می‌توان توضیح داد: برای زن همه‌چیز به کارکرد فالیک خلاصه نمی‌شود. او «برای نزدیک شدن به فالوس و نگاه داشتن آن برای خود راه‌های مختلفی دارد [...] و می‌تواند از صرف وجود خود التذاذ برد.» (Lacan, 1999, p. 74) پس زن صرفاً محدود و مقید به کارکرد دلالت‌گر زبان، یا کیف فالیک نیست، و می‌تواند وجه دیگری از کیف را تجربه نماید که معادل دیدن خود در جایگاه دیگری، در تمامیت و مطلق بودن بدون فقدان یا حد، و التذاذ از صرف وجود (خویش) است؛ آنچه که ردپای آن را در شرح مقامات و احوالات عرفا به راحتی می‌توان پی گرفت:^{۴۶}

«الصوفی وراء الكونین و فوق العالمین» (سهروردی، ۱۳۸۸، ص. ۱۴)

از سوی دیگر بروز چنین تجربه‌ای به‌طور مشخص شباهتی انکارناشدنی با تجربه‌ی مرگ دارد. زمانی که ابژه‌ی a از تأثیر ساختاری خود باز ایستد (یا به درون سوژه کشیده شود و سوژه با آن یگانگی یابد)، بنا به طرح ساختاری لحظه‌ی مرگ سوژه را تداعی خواهد کرد؛ در واقع برای اولین بار (و متون عرفانی از این نظر کاملاً بر حق هستند)، امر واحد/احد یا یک ممکن گشته است، و سوژه با ابژه (متحرک و مقصد حرکت) بر هم منطبق شده‌اند. در نتیجه دیگر چیزی به‌نام حیات، و به تقریر روان‌کاوانه‌ی آن میل‌ورزی، وجود نخواهد شد. این همان چیزی است که سوژه در تمامی زندگانی‌اش در جستجوی آن بوده و همواره برابرش شکست خورده است. درمقابل ایده‌ی «فنا» و یگانگی با خدا، سودای به ثمر نشستن چنین تلاشی را در سر می‌پروراند.

^{۴۵}. به همین علت نیز لکان از کیف زنانه با تعابیر روشنی‌بخش دیگری، همچون کیف دیگری یا کیف خدا (God's jouissance) یاد می‌کند؛ ذکر این نکته نیز جالب خواهد بود که لکان خدا را جلوه‌ای دیگر از مفهوم مادر برای گونه انسان می‌داند.

^{۴۶}. مازاد یاد شده در گسست دیگری بزرگ نیز دقیقاً به دلیل همین موقعیت ساختاری تولید می‌شود.

با در نظر داشتن این نکات می‌توان به سراغ مجسمه‌ی زن مشهوری رفت که چهره و حال خاصش به صورتی نمونه‌نما «وجد و خلسه»^{۴۷} عرفانی را بیان می‌کند. با دیدن مجسمه‌ی سن‌ترزا/ ساخته لورنزو برنینی مشخص می‌شود که او در حال گذران تجربه‌ای شورمندانه و شدید است. همان‌طور که لکان اشاره می‌کند، این امر در وهله‌ی اول این فکر را به ذهن متبادر می‌سازد که «او دارد اوجی جنسی را تجربه می‌کند... اما سؤال (اساسی) اینجاست که او چطور چنین چیزی را تجربه می‌نماید؟» (Lacan, 1999, p. 75- تأکید/ز من) پاسخ به این سؤال، تعریف کیف زنانه را برای ما مشخص می‌سازد. از این نظر صرف این که اوج جنسی را با برداشتی طبیعت‌گرایانه و ساده‌انگارانه معادل با خلسه‌ی عرفانی (کیف زنانه) دانست چندان گرهی را از کار نمی‌گشاید؛ بلکه بایستی این نکته را روشن ساخت که ترزا در چه مجموعه تناسبات و وضعیت لیبدویی قرار دارد. پیش از هر چیز بایستی این توضیح عارفانه را تکرار کرد که پیکره (و به صورت مشخص حالت چهره) سن‌ترزا، تقاطع «امر الوهی» با «امر زمینی» را می‌نمایاند؛ اما مسأله را بایستی با شرح این نکته پی گرفت که، دوگانه‌ی اخیر در گفتار روان‌کاوی چه تعیین جدید و ویژه‌ای می‌یابند؛ در این معنا امر الوهی هم ارز «کیف (دیگری)»، و امر زمینی بازنمای مفهوم «میل» به سمت دال دیگری خط‌خورده یا همان/ احد^{۴۸} خواهد بود. چنین تبیینی می‌تواند معمای چهره‌ی سن‌ترزا و آنچه او در مقام سوژه‌ی میل‌ورز تجربه می‌کند را برای ما مشخص سازد.

در تقاطع مذکور سوژه به نوعی از دیگری جدا گردیده و به نوعی هستی مستقل و خودآیین دست یافته است. در این تراز میل سوژه از حالت آسیب‌شناسانه‌اش - مبتنی بر نوعی فقدان و در پاسخ به معمای میل دیگری - رها می‌گردد و به حالتی مطلق (بدون-فقدان) و تام^{۴۹} درمی‌آید؛ آنچه که می‌توان از آن با تعبیر «میل ناب» یاد کرد. مفهوم اخیر را در ارتباط با منطق زنانه چنین می‌توان توضیح داد که زن می‌تواند صرفاً باشد، و به جای توجه به فایده، کارکرد یا دلالت چیزها از صرف وجود آنها، و بیش از

47. ecstasy

۴۸. در معنای درون‌ماندگار و نه متعالی آن - در این زمینه بیشتر توضیح خواهیم داد.

49. *à plein*

همه وجود خویش، محظوظ گردد.^{۵۰} همان طور که پیداست در این جهت، درست در جهت عکس میل منحرفانه عمل می‌کند،^{۵۱} به تریبی که دیگری بزرگ (نظام نمادین) را با نشانه رفتن نام تمام ابژه‌ها (ابژه a)، و نه ابژه‌ای خاص، از هم می‌گسلد، و خود را به‌مثابه «سوژه‌ی مطلق» (خط‌خورده یا تکینه) در نظم نمادین مستقر می‌سازد.^{۵۲} این همان خاصیت ریشه‌ای و پدیدآورنده تغییر است که همان‌طور که لکان در ادامه سمینار به‌صورتی مشخص اشاره دارد، به‌وسیله‌ی آن می‌توان دوگانه‌ی متداول امر سیاسی - امر عرفانی را شکست و این دو را در صفحه‌ای واحد بر یکدیگر منطبق ساخت:

«عرفان هر آنچه سیاسی نباشد نیست. عرفان موضوعی جدی است، که افراد بسیاری از آن برای مان گفته‌اند.» (Lacan, 1999, p. 76) - تأکید از من

در این‌جا این ایده به ذهن متبادر می‌شود که آیا می‌توان از عرفان، به‌عنوان تعالی‌جوترین گفتار بشری، تبیینی به‌واقع متفاوت ارائه داد، که برسازنده‌ی گفتاری انضمامی، و مشخصاً سیاسی باشد؟ چنین تبیینی لزوماً بایستی در چارچوب سنت الهیات و/گونه قرار گیرد که در آن دو امر کاملاً متضاد و متنافر به یکدیگر می‌رسند، بدون آن‌که ماهیت و تعیین خاص هر یک از دست برود.

^{۵۰} *s'entienent*؛ به همین علت به کیف زنانه، کیف بودن (*jouissance of being*)، نیز گفته می‌شود. لازم به یادآوری است که اصولاً منطبق زنانه، بر پایه‌ی بودن نبودن (به‌جای داشتن و نداشتن قطب مردانه) فعلیت می‌یابد.
^{۵۱} میل منحرف همواره چه به‌صورت سادیستی (من دست خدا بر زمینم) و چه به‌صورت مازوخیستی (تمام قدرت از آن دیگری قادر است) در جهت تقویت و تحکیم دیگری بزرگ عمل می‌کند.

^۱ چنین لحظه‌ای را می‌توان به‌مثابه‌ی هم‌ارزی مفهومی برای لحظه‌ی «شهریاری» (*sovereignty*) باتای، یا «تعالی‌اگو» (*Transcendence of Ego*) سارتر در نظر گرفت. سوژه‌ی روان‌نژند تمامی کنش‌های خود را بر اساس پاسخی تنظیم می‌کند که به‌نحوی خیال‌پردازانه از دیگری بزرگ دریافت داشته. از این نظر پاسخ به سؤال چه می‌خواهی؟ عامل و غایت قریب به اتفاق اعمال سرزده از سوژه است - میل، میل دیگری است. در مقابل باتای لحظه‌ی کنار رفتن دیگری بزرگ را لحظه شهریاری می‌داند که برابر با تجربه جهان، نه-بدون فقدان، یا تجربه‌ی جهان از منظر خدا است. همچنین یادآوری عملکرد «رانه» ضروری است که همبسته‌ی مفهومی چنین وضعیتی است؛ اما به منظور جلوگیری از بلند شدن بیش از حد مقاله و پراکنده‌گویی، از پرداختن به این مفهوم اساسی صرف نظر می‌کنیم.

پیش از ادامه‌ی بحث حاضر بایستی یک نکته را نیز روشن ساخت: با توجه به این که مبانی عرفان به کمک منطق جنسیت زنانه توضیح داده می‌شوند، آیا می‌توان چنین نتیجه گرفت که تجربه‌ی عارفانه به‌طور کلی صرفاً به زنان تعلق دارد؟ پرواضح است که جواب این سؤال منفی است. در طول تاریخ ما نه تنها شاهد عارفان مرد بسیاری بوده‌ایم - از اکهارت گرفته تا سن جان، از منصور حلاج گرفته تا ابن عربی - بلکه بنا به توضیحات سطور قبل می‌توان گفت که چنین رهیافتی فراتر از خود حوزه‌ی عرفان و مبانی مرتبط با آن می‌رود. لکان مسئله‌ی اخیر را بدین شکل توضیح می‌دهد:

«... [وقتی کسی مرد است، لزومی ندارد که خود را در طرف $\forall x \Phi x$ قرار دهد، او می‌تواند خود را در طرف نه-همه مستقر سازد. مردانی هستند که به‌اندازه‌ی زنان در این کار خوب‌اند. پیش می‌آید. و اتفاقاً احساس خوبی نسبت به آن دارند. علی‌رغم آنچه اسباب زحمت‌شان است - نمی‌گویم فالوس‌شان - همان‌چه با این اسم خوانده می‌شود، این ایده یا حس به‌شان دست می‌دهد که بایستی کیفی وجود داشته باشد که فراسوی [کیف متداول] است. آنها همان کسانی هستند که ما به آنها عارف (mystic) می‌گوئیم.» (Lacan, 1999, p. 76)

از این بند (و دو بند بعدی) از گفته‌های لکان حتی می‌توان چنین نتیجه گرفت که کیف زنانه اصلاً وجود ندارد - یا آنکه حاصل فانتزی مرد است! اما تمامی عرق‌ریزان فکری تا بدین جای کار مطمئناً بی‌پوده نخواهد بود. در واقع با وجود آنکه بنیاد مفهومی عرفان بر کیف زنانه بنا گردیده است، اما رهیافت عرفان، خود را بیش از هر چیز به‌مثابه‌ی نوعی منطق زندگی، یا «هستن»^{۵۳} می‌نمایاند - با همین توجیه نیز (عارف) مرد کیف زنانه را تجربه می‌نمایند.

در عین حال لکان در همین نقطه تأکید می‌کند که نبایست در این زمینه زود نیز قضاوت کرد و حتی به‌شکلی جنبش‌های فمینیستی سطحی را دست می‌اندازد. لکان در ادامه با مردود دانستن توصیفات بی‌اساس و دم‌دستی همچون کیفی که کیفی

دیگر است، تأکید می‌کند که «کیف دیگری وجود ندارد.» (Lacan, 1999, p. 76) در اینجا این سؤال پیش می‌آید که ضرورت تمامی توضیحات پیچیده برای تمیز کیف زنانه از کیف فالیک چه بوده؟ نقل قول لکان در این زمینه جالب توجه است:

«کیفی وجود دارد که از آن اوست (*à elle*)، که متعلق به این «او» (*elle*) است که وجود ندارد و بر چیزی دلالت ندارد. کیفی وجود دارد که اگر او تجربه‌اش نکرده باشد شاید خود او نیز از آن هیچ چیزی نداند. او همین قدر می‌داند. البته که، وقتی پیش آید، او می‌شناسدش. اما برای همه‌ی آنها پیش نمی‌آید.» (Lacan, 1999, p. 76) -تأکید/ (من)

بیش از هرچیز مشخص است که خود یک زن نیز در یک معنا ممکن است چیزی از این کیف نداند، یا آن که ضمن تجربه‌اش، اصلاً متوجه آن نگردد. پس کیف دیگری را صرفاً می‌توان تجربه کرد، اما درمورد آن چیزی نمی‌توان گفت، یا دانست. در این معنا کیف فالیک وجود ندارد، زیرا همان‌طور که پیداست دالی برای تعریف چنین تجربه‌ای در دیگری بزرگ وجود ندارد.

نتیجه‌گیری: رهیافت بودن بدون دیگری و استعلای درون‌ماندگار

ژرژ باتای به مناسبت‌های مختلف خود را یک عارف ماتریالیست می‌خواند؛ آنچه که از کلیت نوشته‌های وی نیز کاملاً بر می‌آید. یکی از بنیادی‌ترین دستاوردهای باتای در همین زمینه، ایده‌ی «تجربه‌ی درونی»^{۵۴} است. باتای در شرح این ایده، در رساله سرخوشتی در پیشگاه مرگ اشاره‌ای روشن‌گر دارد:

«می‌خواهم نشان دهم که میان جنگ، قربانی کردن آیینی و زندگی عرفانی تناظری وجود دارد [...] بازی یکسانی از "خلسه" و "دهشت" [...] که در آنها انسان از بازی‌های عدن لذت می‌برد.» (Bataille, 1990, p. 14)

54. inner experience

تجربه‌ی درونی را بایستی شکل از تجربه‌گرایی محسوب داشت که طی آن دیگری (بزرگ) از مدار ارتباط با سوژه به کلی خارج می‌گردد و کارکرد ویژه‌اش در تولید میل را از دست می‌دهد. بدین ترتیب تجربه‌ی درونی باتای نیز همچون تجربه‌ی عرفان ناظر بر وجهی از زندگی است، که در آن دیگری وجود ندارد، یا به تعبیری دیگر، بودن بدون دیگری را می‌نماید. درواقع سوژه با فراروی از سؤال بنیادین چه می‌خواهی؟ با نوعی ابهام و خلاء بنیادین مواجهه می‌گردد، و اگر آن را تا انتها ادامه دهد، در تنهایی منطقی معنادار خود، همانطور که پیش‌تر توضیح آن رفت بیان مطلق از سوژه را ظاهر می‌سازد. بودن بدون دیگری، بنا به یکی از استعاره‌های به یادماندنی لکان بودن میان دو مرگ است: سوژه با فروپاشی دیگری (بزرگ)، در سطح نمادین مرده است، گرچه همچنان به لحاظ بیولوژیک و طبیعی زنده است و در میان سایر انسان‌ها زندگی می‌کند.^{۵۵}

اما با وجود تمامی قربت‌های تجربه‌ی درونی و تجربه‌ی عرفانی به معنای مرسوم آن، توجه به تفاوت‌ها نیز بسیار ضروری می‌نماید. به هر ترتیب گفتار عرفانی گفتاری تعالی‌جویانه است، حال آنکه باتای از نوعی عرفان ماتریالیستی صحبت می‌کند که کاملاً انضمامی است. توضیح این تفاوت بنیادین را بایستی بیش از هر چیز در مواجهه با خلاء بنیادین پیش آمده در نتیجه فروپاشی و گسست دیگری بزرگ جستجو کرد. عرفان مرسوم به جای تاب آوردن این مغاک و میل ورزیدن به تعیین ابژه (ابژه a - و نه ابژه متعین) به سرعت آن را با یک محتوای خیالی (متعال) جایگزین می‌سازد که همان دال اعظم در معنای دقیق کلمه است. بدین ترتیب عرفان (تعالی‌جو) دقیقاً برعکس آنچه که باید، به ایزاری مناسب برای تأسیس «گفتار ارباب» و تحقق آن در سطح جامعه بدل می‌گردد - گواه چنین گرایش شدیداً محافظه‌کارانه‌ای نیز در تاریخ اندیشه و سیاست به راحتی می‌توان یافت. در مقابل تجربه‌ی درونی (یا عرفان ماتریالیستی)، نمی‌تواند به چیزی برای جای دادن آن در جایگاه ابژه قائل شود، پس با همان خلاء پیش آمده در نتیجه غیاب و گسست دیگری سر می‌کند، که عبارت از میل ورزیدن به خود میل‌ورزی - و نه دالی متعین - است. به عبارت دیگر گرچه دو منطبق مورد بحث در تظاهر عینی،

۵۵. شرح حال عرفا مینی بر ترک شهر و جامعه و سر زدن به کوه و بیابان یا گوشه‌نشینی و عزلت‌گزینی حاکی از همین موضوع است.

مشابه هم به نظر می‌رسند، اما در یکی (عرفان تعالی‌جو) تناظر، یک شدن و وحدت ممکن است، و در دیگری (عرفان ماتریالیستی) چنین اتفاقی همواره به تعویق می‌افتد تا هستی تکینه سوژه پاس داشته شود. در منطق اخیر تپش «تأثر»^{۵۶} یک شدن (و نه مفروض داشتن آن به شکل اصل موضوعه) باعث می‌شود که سوژه همچنان میل بورزد تا درنهایت به مثابه سوژه‌ای مطلق در (گسست - شکاف) نظم نمادین مستقر گردد. از این نظر سوژه با کنش خود و بنا به منطق میل، صرفاً امر موجود و متعین را به صورتی درون‌ماندگار/استعلا می‌بخشد و چیزی (متعالی) خارج از آن را نمی‌جوید.

درنهایت برای درک بهتر توضیحات نسبتاً انتزاعی اخیر و در نظر آوردن شمای عینی از رهیافت کلی «عرفانی» بودن بدون دیگری، می‌توان به سراغ فیگور مفهومی «فلانور» در تاریخ ادبیات مدرن رفت. بیش از هر چیز یادآوری این نکته اهمیت دارد که فلانور فیگوری است که اصولاً به هیچ جایی تعلق ندارد و در عین حال همه جا خانه او است:

«بعد از رسیدن به پورت دو تول، از راننده خواستم که به سن برود. در پونت د سوره پیاده شدم و در کنار رود شروع کردم به قدم زدن، به سمت اتول ویاداکت. [...] سن چنان آرام جریان دارد که آدم تقریباً متوجه حضور و وجودش نمی‌شود. همیشه آن جاست، بی سروصدا و بی آنکه به آرامش آدم تعدی کند، مثل سرخرگی بزرگ که در تن آدم جاری باشد. چنان آرامشی داشتم که انگار به نوک کوهی مرتفع صعود کرده بودم؛ مدتی به اطراف می‌نگریستم، تا معنای آن منظره را با تمام وجودم جذب نمایم. انسان [...] بیش از هر چیز در اطراف خود به فضا نیاز دارد - فضا حتی بیش از زمان. [...] احساس می‌کنم این رود از وجود من جریان یافته است - گذشته‌اش، خاک کهنش، هوای متغیرش. تپه‌ها به نرمی احاطه‌اش می‌کنند: مسیرش همواره یکی است.» (میلر، ۱۳۹۵، ص. ۳۹۱)

^{۵۶} affect؛ شدتی که صرفاً می‌تواند تجربه شود، اما نمی‌توان به صورت نمادین - مفهومی از آن چیزی گفت یا دانست.

گذر از زمان (سیر خطی لحظات متوالی) به فضا که برابر با نوعی متوقف شدن، اعوجاج، و یا خمیدگی است، وجود فلانور (و در بحث حاضر عارف ماتریالیست) را توضیح می‌دهد. اگر این اتفاق را در چشم‌انداز کلی مدرنیته بنگریم، می‌توان گفت که در پرسه‌های بی‌هدف یک فلانور در شهر، مدرنیته به بنیادی‌ترین آرمان خود، یعنی تحقق «سوژه‌ی خود-بنیاد»^{۵۷} دست می‌یابد. بدین ترتیب زندگی‌ای نوعاً عارفانه، خود را در مقام وجهی ریشه‌ای از کنش سیاسی می‌نماید و این همان ایده‌ای است که باتای به‌عنوان رهیافتی برای آزادی حقیقی به‌دنبال تشریحش است - این پرسش معروف باتای را به یاد آوریم که «چگونه می‌توان نسبت به میل دیگری بی‌تفاوت بود؟» این امر بیش از هر چیز در گرو یافتن فضایی برای فراروی از دیگری و تغییر بنیادین آن بوسیله فعلیت «تکینگی‌ها»^{۵۸} است؛ بدین ترتیب شاید دیگر بتوان گفت: زن وجود دارد؛ «به شرط آن که حقیقت زن باشد.» (نیچه، ۱۳۹۴، ص. ۹)

فهرست منابع

رزننتسواگ، فرانتس. (۱۳۹۰). *تراژدی و بیداری نفس*، ترجمه‌ی مراد فرهادپور. تهران: انتشارات سروش.

سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۸۸). *لغت موران*، تهران: انتشارات مولی.

میلر، هنری. (۱۳۹۵). *مدار رأس السرطان*، ترجمه سهیل سمی. تهران: نشر ققنوس

نیچه، فریدریش. (۱۳۹۴). *فراسوی نیک و بد*، ترجمه سعید فیروزآبادی. تهران: انتشارات جامی

وقفی‌پور، شهریار. (۱۳۹۹). *ایده روان‌کاوی*. تهران: انتشارات سیب سرخ

Bataille, Georges. (1990). *Hegel, Death, and Sacrifice*, Trans. Jonathan Strauss. Yale; French Studies

Freud, Sigmund. *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis*, (1933). SE XXII. New York: W. W. Norton & Company.

57. self-grounding

58 - singularities

Freud, Sigmund. (1976). *The Question of Lay-Analysis*, (1926). SE XX. New York: W. W. Norton & Company.

Lacan, Jacques. (1990). *Television: A Challenge to the Psychoanalytic Establishment*, ed. Joan Copjec, Trans. Denis Hollier, Rosalind Krauss and Annette Michelson, New York: Norton.

Lacan, Jacques. (1999). *Seminar XX; On Feminine Sexuality: The Limits of Love and Knowledge*, New York: W. W. Norton & Company.

وصل و هجر به روایت «نسل من»^۱

بررسی ترانه‌ای از امیر تتلو

بهناز امانی



¹. Me Generation

ترانه و تصنیف اغلب بازتابی از آنی‌ترین احساسات فردی در قالب کلامی آهنگین و موزون و معمولاً ساده و زودفهم است. از همین رو، عشق و وصل و هجران فردی مضامینی دائماً تکرارشونده در کلام ترانه‌هاست. آنچه در حافظه‌ی جمعی از ترانه‌های عاشقانه جای می‌گیرد معمولاً یادآوری خاطره‌های عاشقانه، توصیف زیبایی‌های عشق و معشوق، درد هجران و آرزوی تکرار آن روزها، یا افسوس بر سیاهی روزهای هجران و چیزهایی از این دست است.

اگرچه در ترانه‌ی معاصر فارسی از بدو مشروطیت تا همین امروز از سویی شاهد تکرار عناصر شعری و موسیقایی و از سوی دیگر ملودی‌ها و شعرهای هرچه ساده‌تر و عامه‌پسندتر بوده‌ایم، اما به‌ویژه در شعرهایی که از عشق و هجران فردی سخن می‌گویند عموماً آنچه گفته می‌شود بی‌قراری و غم هجر و دوری بوده است؛ از روزگار وصل با حسرت یاد می‌شود؛ برای معشوق جفاکار یا از دست‌رفته خاطره‌ها یادآوری می‌شود؛ گاه از فداکردن جان برای معشوق گفته می‌شود؛ و گاه از این که کسی نیست و هرگز نخواهد بود که جای خالی معشوق را پر کند؛...

حالا اگر درست برخلاف جریان غالب ترانه‌های عاشقانه، عاشق بر طبل بیزاری از معشوق بکوبد و خواهان جدایی هرچه سریع‌تر از او باشد، و اگر هزاران نفر با چنین ترانه‌ای همدل باشند و آن را همخوانی کنند، آیا این امر نشانه‌ی نوعی تغییر در الگوهای فرهنگی در تصویری بزرگ‌تر نیست؟ در ادامه، تلاش می‌کنم با بررسی ترانه‌ای از امیر تتلو به این پرسش پاسخ بدهم.

امیرحسین تتلو: یک تصویر فوری

نام امیرحسین مقصدولو، ملقب به امیر تتلو، را که در اینترنت جست‌وجو کنید به این توضیحات برمی‌خورید: «امیر تتلو در تاریخ ۳۰ شهریور ۱۳۶۶ در محله‌ی مجیدیه تهران با اصالتی آذری و در یک خانواده‌ی پنج‌نفره زاده شد. مدتی به خاطر شغل پدرش در رشت زندگی کردند و امیر با توجه به وضع مالی خانواده‌اش، از نوجوانی کارگری کرده است. او دو خواهر بزرگ‌تر از خود نیز دارد. امیر تتلو مدتی در کارگاه نجاری و گاهی نیز در یک سوپرمارکت شاگرد بود. تحصیلات امیر تتلو، دیپلم ریاضی است.» (ویکیپدیای فارسی، ۱۴۰۱)

به این ترتیب، او از میان عامه‌ی مردم برخاسته، فرزند وزیر و سفیر و تاجر نیست و غرق در امکانات و دارای زندگی لوکس و مرفه نبوده است. در ادامه‌ی زندگی‌نامه‌اش چیزهایی می‌خوانیم که نشان می‌دهد بارها و بارها تلاش کرده تا پذیرفته شود، تا بخشی از نظام مسلط، جزئی از یک کل منسجم، جزئی قابل‌رؤیت در چشم نخبگان قدرت، باشد اما نشد و تنها محبوب عده‌ای همچون خودش ماند. ترانه‌ای با عنوان «منم یکی از اون یازده‌تام» در حمایت از تیم ملی فوتبال در بازی‌های جام جهانی می‌خواند، با درون‌مایه‌ای غمگین و صحبت از توپ پلاستیکی ارزان‌قیمت و بازی در کوچه‌های خاکی. باز هم صرف‌نظر از قوت و ضعف ترانه و آهنگ، هر چه بود، صحبت‌هایی خودمانی بود از آدمی خودمانی.

تتلو، در مقطعی، شاید زیرکانه، هوس می‌کند فوتبالیست که نه، بازیکن تیم پرسپولیس و جایگزین علی کریمی، بشود! سپس هم تیم راه‌آهن را انتخاب می‌کند، که در ادامه‌ی زندگی‌نامه‌اش می‌خوانیم که موفق نمی‌شود و از قضا این نشدن به نفع او بود.

مدتی پس از آن که در فضای ترانه‌های زیرزمینی به محبوبیت رسید، برای شهرت‌افزایی و کسب درآمد و یا برخورداری از امکان برگزاری کنسرت و انتشار رسمی آلبوم، شروع به حمایت از این یا آن چهره‌ی سیاسی کرد. در انتخابات ۱۳۸۸ از کاندیداهای اصلاح‌طلبان حمایت کرد. اما بعد از مدتی که دیگر بساط اصلاح‌طلبان کم‌رونق شد، به رقبای آن‌ها پیوست. این «پسر معمولی ایرانی» این بار بر حق انرژی هسته‌ای کشورش صحنه گذاشت و ترانه‌ی تبلیغاتی «انرژی هسته‌ای» را سوار بر ناو نیروی دریایی ارتش خواند؛ مدتی بعد نیز کلیپ «شهدا» را ساخت و سفیر موزه‌ی صلح حکومت شد. در انتخابات ۱۳۹۶ نیز از ابراهیم رئیسی در برابر رقبای مختلفش حمایت کرد و ...

با این همه، به‌رغم تمام بندبازی‌های سیاسی، جنجال‌های زندگی شخصی وی بعد از مدتی به بازداشت او منجر می‌شود. اما این همه باز بر شهرت او می‌افزاید. او تبدیل به یکی از «شاخ‌های» اینستاگرام با بیش از ۴.۴ میلیون کاربر می‌شود، هر چند که در صفحاتش ترویج خشونت علیه زنان و نیز پدوفیلی می‌کند.

بعد از مدتی به خارج می‌رود و کنسرت‌های پرجمعیت و جنجالی در کشورهای همسایه برگزار می‌کند. دیگر گستره‌ی واقعی محبوبیت او کاملاً خیره‌کننده است. رفتاری پرفراز و فرود و پرتناقض دارد. از سوی اعلام می‌کند که گیاه‌خوار است و دوستدار طبیعت! و از سوی دیگر علناً مروج چندمسمری و حتی پدوفیلی! گاه به نظر می‌رسد برای طرفدارانش، که از دید او کبوترانی «بغبغو» کننده هستند، حکم پیامبر یا مرشد را پیدا کرده است! هرچند که نه اعتیادش را پنهان و کتمان می‌کند و نه کتک زدن همسرش را،^۲ به راحتی به خانواده و نزدیکانش فحاشی می‌کند، ترانه‌هایش مملو از الفاظ رکیک و خشونت است و کنسرت‌هایش هم پر از فحاشی!

اما همچنان مراد دل صدها هزار نفری است که با ترانه‌هایش همزمان هم‌ذات‌پنداری و خودبیگانه‌پنداری می‌کنند.^۳

^۲ نک. سایت رکنا. [لو رفتن کتک خوردن سحر قریشی از تتلو! / اعتراف به علت رفتارهای زشتش!](#)

^۳ برای نمونه ترانه‌ی «خانم وزیری» او که سراسر الفاظ رکیک و توهین‌آمیز است. هجونه‌های برای زن. ترانه‌ای که به تحقیق گل‌آسا حاجی میرزایی ("تلیتی زنانه و مردانگی تتلو") از تلیتی‌ها تنها یک شوخی است! اما باید دید دلیل این شوخی‌انگاری چیست؟ به‌راستی چرا طرفدارانش، موسوم به تلیتی‌ها، چشم بر روی این همه خشونت، تباهی، و ... بسته‌اند؟ پیشتر به موضوع هم‌ذات‌پنداری و خود-بیگانه‌پنداری اشاره کرده بودم؛ حال موضوع را بسط می‌دهم. در جامعه‌ای زندگی می‌کنیم که خشونت بر علیه زن به واسطه‌ی ناموس بودنش امری بدیهی است. بسیار شاهد کشته شدن و بریده شدن سر زنان توسط شوهران و برادران و پدران‌شان (صاحبان این نوامیس) بوده‌ایم. در این سال‌ها به واسطه‌ی رسانه‌های اجتماعی که در دسترس همگان نیز هست، این اخبار بیشتر و سریع‌تر گسترش یافته و به واسطه‌ی عدم برخورد مناسب دستگاه قضایی با مجرمین، عادی انگاشته شده است. نمونه‌ی دهشتناک اخیر آن قتل وحشیانه‌ی مونا حیدری، کودک-همسر اهوازی به دست شوهرش بود که ویدیوی آن وایرال هم شد و هنوز از مرگ او چندی نگذشته بود که قتل‌های ناموسی دیگری یکی پس از دیگری رخ داد. اما این همه‌ی ماجرا نیست؛ فراموش نکنیم خشونت تنها کتک زدن و به قتل رساندن نیست. همه روزه در خانه‌ها، مدارس، دانشگاه‌ها، خیابان‌ها، محل‌های کار شاهد این خشونت‌های جنسی هستیم. بنابراین، شاید براه نباشد که بگوییم تلیتی‌ها به این خشونت‌ها خو کرده‌اند خصوصاً که این خشونت آغشته به چاشنی موسیقی و طنز و روایت هم باشد! به علاوه این که، زن‌ها در این فرایند «زن‌ستیزی» دیگری‌سازی/ بیگانه‌پنداری می‌کنند. آن‌ها گمان می‌برند که مخاطب این ترانه‌ها آن‌ها نیستند، کودکان آن‌ها، خود آن‌ها، و همسران و دوست پسران‌شان نیستند. و همین امر نیز در مورد مردان نیز مصداق دارد. آنان نیز گمان نمی‌کنند که این الفاظ رکیک شامل حال خواهران و مادران و همسران و دوست دختران‌شان می‌شود. همگی آنان گمان‌شان بر این است که این‌ها همه با «دیگری بیگانه» است؛ بنابراین، تا زمانی که با دیگری است، می‌توان با آهنگ‌های او خندید و رقصيد و هم‌خوانی کرد و برای پست‌های اینستاگرامی‌اش «بغبغو»!

مرور یک ترانه‌ی «عاشقانه!»

کافی است به کنسرت اخیر او در ترکیه نگاهی بیندازیم، به جمعیت ۷۰۰۰ نفری شرکت‌کننده در آن، به مصرف مواد مخدر بر روی صحنه، به فحاشی‌های همیشگی او، به صف ۳۰۰ متری برای این کنسرت.^۴ در میان انبوه ترانه‌های این کنسرت به ترانه‌ای با ترجیع‌بند «تو بذار برو منو» و همخوانی و همذات‌پنداری تمامی آن جمعیت با این ترانه‌ی عاشقانه‌ی عجیب توجه می‌کنیم. موسیقی ترانه‌ی مورد بحث ملودی و تنظیمی ساده و تکراری دارد. بسته به شناخت و سلیقه‌ی موسیقایی، ممکن است برای برخی خوش‌آهنگ باشد و برای برخی نه،؛ پس هر چه هست باید در کلام جست‌وجو کرد. متن کامل ترانه را بخوانیم:

«ببینم این که داره به ما این قدر بد می‌گذره عیب نی [نیست]؟ ها؟

تو بذار برو منو اصلاً همین شبِ عیدی

ببین حالا که کنارِ من دلِ تو غمگین‌تره جدی

بذار برو منو حالا که با هر کی تو تیمِ منه ضدی

آه، تو بذار برو منو

بدو همه لباساتو جمع کن

تو بذار برو

اصلاً همه چیو یادت بره در کل

تو بذار برو منو

تنها وسطِ گل و الکل

تو بذار برو اصلاً

همه هزینه‌ها رو هم سگ‌خور

حالا که از دلِ من دوره دلت

حالا که کردم همه جوره ولت

^۴ نک. وبگاه سلام نو. [کنسرت امیر تتلو در ترکیه غوغا به پا کرد / تتلو چقدر کاسبی کرد؟](#)

حالا که حرفام فقط هی می‌ده دل شوره بهت

تو بذار برو منو

حالا که این قلب من کوه غمه

همه‌ی استرسا روی منه

بذار پس دل تو هم چون بگنه

تو بذار برو منو»

(در طول اجرا شاهد تکرار برخی از این سطرها و همخوانی هوادارانش با او در کنسرت هستیم)

به‌هرحال، گویا با یک ترانه‌ی عاشقانه طرف هستیم. پیش از این‌ها در ترانه‌ها معمولاً معشوق همه ناز بود و عاشق همه نیاز (قصداً ارزش‌گذاری ندارم). با این همه، خطاب این ترانه معشوقی است که عاشق سابق از او می‌خواهد که رهایش کند و برود. خیلی ساده و صریح هم به این نتیجه می‌رسد. می‌گوید حالا که اوضاع بد می‌گذرد، وسایل و لباس‌هایت را بردار و برو! گویی همه‌چیز را دیگر فراموش کرده است.

می‌توان به‌درستی اشاره کرد که شکوه و گلایه از بی‌مهری و سنگدلی معشوق و حتی لعن و نفرین او در ادبیات فارسی سابقه‌ی بسیار داشته است. همچنین می‌توان نمونه‌های متعددی از استفاده از الفاظ رکبیک و عریان‌گویی جنسی را در میان ادبای مشهور فارسی یادآوری کرد که شاید یکی از مشهورترین نمونه‌های آن ترجیع‌بند معروف عبید زاکانی در ترک همخوابگی با زنان به سبب هزینه‌ها و دردسرهای آن و روی آوردن به خودارضایی است. اما آیا چیرگی کین‌توزی و بی‌زاری از ابژه‌ی میل توسط سوژه‌ی عاشق در ترانه‌های فارسی به عنوان شکلی موردپسند عامه، صحبت از رخ دادن اتفاقی در مناسبات عاطفی در جامعه‌ی امروز ما نمی‌کند؟

چه می‌شود که ورق این‌گونه برمی‌گردد و آن‌چنان جهان‌معنایی باژگون می‌شود که عشق با نفرین کردن و خواست رهایی از معشوق و حتی «دو دوتا چهارتا» کردن‌های مالی گره می‌خورد؟

پیش از این هجران و شوق وصل معنایی دیگر داشت؛ زیرا که به‌واقع اتفاق می‌افتاد. عاشق و معشوق در بستری محبوبانه و با هزاران ترفند و تکیه بر بخت و اقبال، شاید

دفعات دیدارشان انگشت‌شمار بود؛ در مقابل، این روزها به واسطه‌ی رسانه‌های اجتماعی، و انواع و اقسام اپلیکیشن‌ها، افراد به‌دور از هر مخفی‌کاری و یا رعایت اخلاقیات مرسوم مدام و به‌راحتی با یکدیگر در تماس هستند و در دیدارها خیلی زود تمنای وصال به‌تمامی حاصل می‌شود! چنین روابطی هیچ یک از مراحل آشنایی، دلبستگی، تمنا، و عشق را از سر نمی‌گذرانند و هنگامی که تاریخ انقضای‌شان نیز سر می‌رسد، باز به واسطه‌ی همین نزدیکی روابط و عادی بودن بسیاری چیزها، و به لطف (یا به شر) همین رسانه‌های اجتماعی، جدایی و هجرانی اتفاق نمی‌افتد زیرا که تا همیشه اگر نه خود شخص، اما حضور شبیح‌گون او خواهد بود!

اما پرسش مهم‌تر این است که آیا محبوبیت ترانه‌هایی از این دست شاهدهی بر دگرگونی نظام‌های ارزشی و هنجاری اجتماعی است؟

در دهه‌های پیشین و همزمان با چیرگی تدریجی فرهنگ نولیبرالی در جهان شاهد برآمدن نسلی بوده‌ایم که تام وولف^۵ آن را «نسل من»^۶ خواند، و کریستوفر لاش^۷ آن را نسلی که به «خود-ادراکی» و «خودشکوفایی» اهمیتی بالاتر از مسئولیت اجتماعی می‌داد. در سال ۲۰۱۲ روزنامه‌ی گاردین از «نسل خود»^۸ نوشت: نسلی که دیگر به دنبال آرمان‌های جمعی پدران خویش نبود و دیگر همبستگی بشری برایش بی‌معنا می‌نمود؛ نسل رو به رشدی که هزینه‌های دانشگاه را گزاف و خرید خانه را رؤیایی ناممکن یافت، سخت کار کرد و برای مقابله با وضعیت اسفناک خویش نه به دنبال مبارزات جمعی، بلکه به دنبال قسمی فرار فردی بود. (Ball & Clark, 2013)

واژه‌ی Decorum را که در فرهنگ لغات کمبریج جستجو کنید به این مدخل می‌رسید: رفتاری که کنترل شده، آرام، و مؤدبانه است. یعنی آن‌چه پیش از این انتظار می‌رفت افراد در انظار عمومی چنین رفتاری از خود نشان دهند. اما «نسل خود» گویی دیگر به دنبال چنین چارچوب‌های رفتاری و اجتماعی نیست.

5 Tom Wolf

6 Me Generation

7 Christopher Lasch

8 Generation Self

صحبت از خود-ادراکی و خودشکوفایی رفت؛ باید دید این دو مفهوم به‌راستی تا چه اندازه درباره‌ی نسل به‌اصطلاح «نولیبرال» امروزی محلی از اعراب دارد. منتقدان تتلو او را محکوم کرده‌اند به عدم ثبات شخصیت، به «رنگ عوض کردن»، اما نباید این نکته را از نظر دور داشت که در متن جوامعی که اغلب افراد فاقد شغل ثابت و دایمی‌اند: «بازسازی هویت از منظر انعطاف‌پذیری، سازگاری، و دگرگونی سریع» در بستر جوامع نولیبرال امروزی همان گونه که الیوت و اوری^۹ معتقدند، این‌گونه خود را بازتولید می‌کند. بنابراین، تتلو دقیقاً براساس هنجارهای امروزی رفتار می‌کند، همان گونه که طرفدارانش، «تتلیتی‌ها» نیز.

همچنین نیز نباید فراموش کرد که خاستگاه چنین رفتارهایی ایدئولوژی حاکمی است که بنابر تعریف لویی آلتوسر «بازنمایی رابطه‌ی خیالین افراد با شرایط واقعی هستی‌شان» است.

جهان نولیبرال که انسانی خودم‌محور می‌خواهد و مسئولیت همه‌ی برد و باخت‌ها را برگردن فرد می‌گذارد، جهانی که قانون بکش و گرنه کشته می‌شوی بر آن حکم فرماست، طبیعی است که عشق را نیز از امری والا به امری دم‌دستی و پیش‌پافتاده بدل می‌کند. در این‌جا دیگر میزان موفقیت‌های تو در ارتباط عاطفی، نه با عمق احساس، و نه با خلوص و وفاداری‌ات، بلکه چه بسا با تعدد رابطه و هرآنچه با عدد قابل سنجیده شدن است در نظر گرفته می‌شود.

این جاست که تمام تتلیتی‌هایی که همچون او خود را فردی سرکوب شده، فردی دیده نشده، فردی همیشه در تقلا برای پیشرفت و رشد می‌پندارند، با او همذات‌پنداری می‌کنند و چه بسا او را همزاد خود می‌بینند و گمان می‌کنند سهم‌شان از این عشق تنها چاییده شدن بوده و بس. پس برای همین همه یک صدا می‌خوانند «تو بذار برو اصلاً همه هزینه‌ها رو هم سگ خور» تا شاید جلوی ضرر را از همین جا بگیرند و حق خود را از این جهان لامرّوت بستانند.

از همین رو به گفته‌ی جیم مک گوئیگان می‌توان ارجاع داد که: «خود نولیبرال باید فردی بی پروا در [تمامی] اوضاع و احوال باشد، و برای آن که بتواند در شرایط

⁹ Elliott and Urry

اجتماعی داروینی بقا یابد، [باید] خودخواهانه زیرک و پرمایه و سازگار باشد»، به همین خاطر است که آنانی که آهنگ «خانم وزیری» را می شنوند، خنده زنان می گویند که تتلو شوخی می کند، زیرا که روی سخن اش با آنان نیست، زیرا که آنان همه از بی پروایان هستند؛ و یا آن جا که می گوید «تو برو هزینه ها رو هم سگ خور» با او همذات پنداری می کنند، زیرا که می دانند محاسبه ی دایم هزینه ها تنها راه زنده ماندن در جنگل نولیبرالیسم است.

این ها همه آیا حکایت از تغییری عمیق تر در بطن هنجارهای جامعه ی معاصر ایران دارد؟ آیا این نشانه ی دیگر از همان تغییرات پرشتابی است که زمینه ساز شکل گیری افراد به حداکثر رساننده ی سود و مزایای شخصی تحت عنوان «کارآفرین»، «مصرف کننده» و جز آن شد؟

هرچه باشد می دانیم پی آمدهای شکل گیری این سوژه های نولیبرال در عرصه ی فرهنگ بسیار مهلک و فرهنگ کش بوده است. این ترانه تنها نمونه ای سردستی از این تحولات است. تغییراتی که در سینما، کتاب، نمایش، هنرهای تجسمی و انواع حراج ها در سال های اخیر شاهدش بودیم نمونه های مکرر این تغییرند. نباید تسلیم شان شد.

منابع

امیر تتلو. (۲۰۲۲). در ویکی پدیا، دانشنامه آزاد

تتلیتی زانه و مردانگی تتلو. (۱۳۹۹/۱۰/۳۰:۰۲:۴۳:۱۶). میدان .

<https://meidaan.com/archive/76205>

Althusser, L. (2006). Ideology and ideological state apparatuses (notes towards an investigation). *The anthropology of the state: A reader*, 9(1), 86-98.

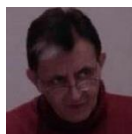
Ball, J., & Clark, T. (2013, March 11). Generation Self: What Do Young People Really Care About? *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/society/2013/mar/11/generation-self-what-young-care-about>

Elliott, A., & Urry, J. (2010). *Mobile lives*. Routledge. Mcguigan, J. (2014). The neoliberal self. *Culture Unbound*, 6(1), 223-240.

نولیبرالیسم به عنوان پروژه‌ی طبقاتی

عوامل تکوین دولت رفاه

حسن آزاد



بخش دوم از سه‌گانه‌ی «نولیبرالیسم»



کارگران بیکار در انتظار برای اشتغال در اسکله، مارس ۱۹۳۱

تحولات نولیبرالی اواخر دهه‌ی هفتاد و دهه‌ی هشتاد در واقع پروژه‌ای بود برای تغییر در توازن طبقاتی و شیوه‌ی انباشتی که پس از جنگ دوم جهانی شکل گرفته بود. به همین دلیل برای درک روشن‌تر از این تحولات بهتر است سه دهه به عقب برگردیم.

شرایط اقتصادی و سیاسی پس از جنگ جهانی دوم

از اوایل قرن بیستم آلمان و به‌ویژه آمریکا در رقابت اقتصادی از انگلیس پیشی گرفته بودند، اما قدرت نظامی و نقش سیاسی انگلستان در صحنه‌ی بین‌المللی همچنان موجب تداوم جایگاه هژمونیک و مسلط این کشور تا جنگ جهانی اول بود. در سال‌های بین دو جنگ مراکز متعدد قدرت مانند انگلیس، فرانسه، آمریکا و بعدها آلمان بر سر سلطه بر جهان با یکدیگر رقابت می‌کردند، و هیچ‌یک از آنها قادر نبود به قدرت مسلط تبدیل شود. اما پس از جنگ جهانی دوم آمریکا در میان کشورهای سرمایه‌داری نقش مسلط پیدا کرد.

در شکل‌گیری هژمونی آمریکا بعد از جنگ جهانی دوم به دو عامل باید توجه داشت: نخست - در جنگ جهانی دوم کشورهای اروپایی از لحاظ اقتصادی و نیروی انسانی به شدت آسیب دیده بودند و برای بازسازی به کمک یک دولت قدرتمند خارجی نیاز داشتند. اما برعکس، آمریکا در زمان جنگ از نظر اقتصادی با شتاب بیشتری رشد کرده و توازن قوای بعد از جنگ بین کشورهای پیشرفته‌ی سرمایه‌داری کاملاً به نفع آمریکا تغییر یافته بود. بازدهی کار در آمریکا دو برابر انگلیس، سه برابر فرانسه و سه برابر ونیم آلمان بود. ۶۰٪ محصولات صنعتی و دوسوم گندم کشورهای پیشرفته‌ی سرمایه‌داری در این کشور تولید می‌شد. ۴۴٪ صادرات و ۴۱٪ واردات کشورهای پیشرفته به این کشور تعلق داشت و ۸۰٪ طلای استخراج‌شده در جهان در آمریکا ذخیره شده بود.^۱

دوم - به دلیل پیش‌روی روسیه‌ی شوروی در اروپای شرقی در زمان جنگ و امکان گسترش کمونیسم به کشورهای اروپای غربی، مسأله‌ی مهار کمونیسم و جنگ سرد در دوران ریاست‌جمهوری هری ترومن به هدفی استراتژیک تبدیل شد. این وضعیت در سال ۱۹۴۹ با پیروزی حزب کمونیست در چین شدت و وسعت بیشتری پیدا کرد.

^۱ Fässler, P.E. Globalisierung, 2007, S. 120-151

تحت تأثیر این عوامل یک رژیم تحت‌الحمایه (Protectorate) به رهبری ایالات متحده شکل گرفت که بر سه محور استوار بود:

محورسیاسی- اتخاذ سیاست خارجی و دفاعی هم‌آهنگ با ایالات متحده از طرف کشورهای هم‌پیمان یعنی کشورهای اروپای غربی، ژاپن، کره جنوبی، تایوان، استرالیا و نیوزیلند. و دسترسی ایالات متحده به سازمان‌های امنیتی و جاسوسی این کشورها. محورنظامی- قرارداد نظامی سیاسی آتلانتیک شمالی (NATO).

محور اقتصادی- مبتنی بر موافقت‌نامه‌ی برتون‌وودز ۱۹۴۴ که می‌توان آن را به چهار اصل خلاصه کرد: ۱- قیمت تمام ارزها بر حسب دلار تعیین می‌شود و دلار خود با قیمت ثابتی قابل تبدیل به طلاست (یک دلار برابر سی و پنج اونس طلا). تمام ارزها نرخ ثابتی دارند و صرفاً در شرایط استثنایی به میزان محدود و مدیریت‌شده (۱+ تا ۱-) قابل تغییرند.

۲- صندوق بین‌المللی پول (IMF) در نظارت و تنظیم این نظام پولی نقش کلیدی دارد و در صورت کسری کوتاه‌مدت تراز تجاری، باید اعتبار لازم را در اختیار کشور مربوطه قرار دهد. در مواردی که عدم توازن تجاری طولانی و برطرف‌ناشدنی است، باید قیمت ارز به شکل مناسب تغییر کند.

۳- گروه بانک جهانی یعنی مجموعه‌ی چند بانک برای تأمین اعتبار جهت بازسازی، توسعه، سرمایه‌گذاری‌های چندجانبه و حل اختلاف. در سال‌های بعد این تمایز بین صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی با شرکت این صندوق در دادن وام‌های گوناگون از بین رفت.

۴- موافقت‌نامه‌ی عمومی تعرفه و تجارت (GATT) موافقت‌نامه‌ای برای کاهش عوارض گمرکی و یارانه‌های حمایتی، حل اختلافات تجاری و تشویق به تجارت آزاد. این قرارداد تجاری در سال ۱۹۹۵ به سازمان تجارت جهانی (WTO) تبدیل شد.^۲

فضای سیاسی اروپا بعد از جنگ دوم جهانی به چپ‌گرایی داشت، و محبوبیت مردمی نیروهای سوسیالیست و به‌ویژه کمونیست به علت مشارکت فعال در مقاومت ضدفاشیسم افزایش یافته بود. در تمام کشورهای دموکراتیک اروپا، احزاب سوسیالیست

² Gowan, Peter. 1999, Global Gamble, Part 1

قادر بودند حداقل یک‌سوم آرا را کسب کنند و در کشورهایی مانند فرانسه، ایتالیا و فنلاند که آرا احزاب سوسیالیست کم‌تر از این میزان بود، احزاب کمونیست بیست درصد یا درصد بیشتری از آرا را در اختیار داشتند: فرانسه (۲۶/۲٪ - ۱۹۴۵)، ایتالیا (۱۹٪ - ۱۹۴۶)، فنلاند (۲۰٪ - ۱۹۴۸). به‌طور کلی توازن قوا به نفع احزاب چپ بود. در این فضا یک حزب دست‌راستی مانند اتحادیه‌ی دموکرات مسیحی (CDU) در برنامه‌ی آلن (Ahlenner Program) خود در سال ۱۹۴۷ نظام سرمایه‌داری را محکوم کرد و خواستار «سوسیالیسم مسیحی» یا ملی کردن صنایع بزرگ و مشارکت کارگران در تصمیم‌گیری‌ها شد. در مورد توازن قوای سیاسی و طبقاتی و طرفداری افکار عمومی از دخالت دولت در اقتصاد و تأثیرات متقابل این دو عامل در یکدیگر بعد از جنگ دوم جهانی باید به چند نکته توجه داشت:

نخست - در تمام کشورهای دموکراتیک اروپای غربی حمایت انتخاباتی از احزاب سوسیالیست و سوسیال‌دموکرات بالا بود و در اکثر موارد آن‌ها توانستند در ائتلاف با احزاب دیگر حکومت کنند و حتی در برخی کشورها مانند انگلیس، سوئد و نروژ به تنهایی حکومت را در دست بگیرند. در اروپای غربی تنها در فرانسه و ایتالیا حزب سوسیالیست ضعیف‌تر از حزب کمونیست بود. و در هر دو کشور حزب سوسیالیست مجبور بود از طرف چپ با حزب کمونیست قدرت‌مند و از طرف راست با حزب تازه‌تأسیس‌شده‌ی دموکرات مسیحی رقابت کند. در فرانسه سوسیالیست‌ها همکاری با کمونیست‌ها را رد می‌کردند و خواهان ائتلاف با احزاب میانه بودند. اما برعکس در ایتالیا حزب سوسیالیست خواهان ائتلاف با کمونیست‌ها بود و تا اواخر دهه‌ی ۱۹۵۰ نیز به این سیاست ادامه داد، ولی در اوایل دهه‌ی شصت سیاست خود را تغییر داد و وارد ائتلاف با حزب دموکرات مسیحی در حکومت شد. در فرانسه حزب سوسیالیست که دیگر نیرویی رادیکال برای تغییر نبود به حمایت از جمهوری چهارم روی آورد. در کشورهای دیگر اروپای غربی سوسیالیست‌ها وضع بهتری داشتند. در کشورهای غیردموکراتیک جنوب اروپا مانند اسپانیا، پرتغال و یونان، کمونیست‌ها فعال‌ترین و نیرومندترین نیروی سیاسی‌ای بودند که به شکل زیرزمینی فعالیت می‌کردند.

آرای احزاب کارگر، سوسیالیست و سوسیال‌دموکرات از ۱۹۴۵ تا ۱۹۵۰

۱۹۵۰	۱۹۴۹	۱۹۴۸	۱۹۴۷	۱۹۴۶	۱۹۴۵	
-	۳۸.۷	-	-	-	۴۴.۶	اتریش
۳۵.۵	۲۹.۸	-	-	۳۲.۴	-	بلژیک
۳۹.۶	-	۴۰.۰	-	-	۳۲.۸	دانمارک
-	-	-	۲۶.۳	-	۲۵.۱	فنلاند
-	-	-	-	۲۱.۱-۱۷.۹*	۲۳.۸	فرانسه
-	-	-	۲۵.۶	۲۸.۳	-	هلند
-	-	-	۳۰.۱	۲۰.۷	-	ایتالیا
-	-	-	-	-	۴۱.۰	نروژ
-	۴۵.۷	۴۶.۱	-	-	۴۶.۷	سوئد
۴۶.۱	-	-	-	-	۴۸.۳	انگلیس
-	۲۹.۲	-	-	-	-	آلمان غربی

*در سال ۱۹۴۶ در فرانسه دو بار انتخابات انجام گرفت.^۳

دوم - پیش‌روی روسیه‌ی شوروی و پیروزی تیتو در یوگسلاوی تمام کشورهای اروپای شرقی را به نظام‌هایی با برنامه‌ریزی فراگیر اما غیردموکراتیک تبدیل کرد، که تا سال‌های پس از جنگ هنوز در افکار عمومی دارای اعتبار بودند، به‌ویژه از نظر اقتصادی. در سال‌های ۱۹۶۰-۱۹۵۵ نرخ متوسط رشد اقتصادی کشورهای پیش‌رفته‌ی سرمایه‌داری ۳/۳ در سال بود، اما کشورهای اروپای شرقی تا دهه‌ی ۶۰ رشد بیشتری داشتند. در همین دوره‌ی پنج ساله نرخ رشد چکسلواکی ۶/۴، یوگسلاوی ۷/۱ و آلمان شرقی ۵/۱ درصد در سال بود. طبق ارزیابی سازمان سیا نرخ رشد روسیه‌ی شوروی در ۱۹۵۰ تا ۱۹۵۵، ۵/۵ درصد و در دوره‌ی ۱۹۶۰-۱۹۵۵، ۵/۹ درصد در سال بود.^۴

سوم - به اصطلاح بحران ۳۲-۱۹۲۹ در واقع یک رکود طولانی (Long Depression) بود. در این شکل از بحران، وضع اقتصادی برای مدت طولانی به حالت پیش از بحران

³ Sasson, Donald. 1996. One Hundred Years of Socialism. Ch. 5

⁴ Philip Hanson, The Soviet Union, in Graham, A. & A. Seldon. 1990.

برنمی‌گردد و بین رکود و رونق نوسان می‌کند. اما در هیچ‌یک از دوره‌های رونق نرخ سود به سطح پیش از بحران برنمی‌گردد.^۵ این بحران در واقع با کاهش تولیدات صنعتی دو ماه پیش از سقوط قیمت سهام در بورس نیویورک در اکتبر ۱۹۲۹ آغاز شده بود و سقوط بورس مرحله‌ی قابل مشاهده در پیش‌روی آن بود. اوضاع اقتصادی به تدریج تا سال ۱۹۳۳ به بدترین و پایین‌ترین نقطه‌ی خود رسید. طی این مدت تولید ناخالص داخلی ۳۰٪ و درآمد سرانه‌ی واقعی ۴۰٪ کاهش یافتند. حدود ۱۲ میلیون نفر کار خود را از دست دادند، و نرخ بیکاری از ۳٪ در سال ۱۹۲۹ به ۲۵٪ در سال ۱۹۳۳ افزایش پیدا کرد. ۸۵ هزار شرکت تولیدی و یک‌سوم بانک‌ها ورشکست شدند. بعد از این تاریخ اوضاع اقتصادی اندکی رو به بهبودی گذاشت، اما شکاف رکودی همچنان وجود داشت. در سال ۱۹۳۷ دوباره یک سیر رکودی آغاز شد، و در نتیجه رشد اقتصادی کاهش و نرخ بیکاری افزایش پیدا کرد. این بحران تا سال ۱۹۴۱ و ورود امریکا به جنگ دوم جهانی ادامه داشت.^۶

در چنین شرایطی برای جلوگیری از فروپاشی نظام سرمایه‌داری و کنترل شورش‌های مردمی و تبدیل نشدن آن به یک انقلاب اجتماعی، دخالت دولت در اقتصاد و همچنین اجرای برخی سیاست‌های اجتماعی به امری اجتناب‌ناپذیر تبدیل شده و لیبرالیسم و واگذاری امور به دست پنهان بازار تضادها و ناکارایی خود را، به‌ویژه در شرایط بحران، به معرض نمایش گذاشته بود.

خلاصه کنیم: بحران طولانی ۱۹۲۹ که تا آغاز جنگ یعنی ۱۹۴۱ به طول انجامیده بود، تغییر توازن قوای طبقاتی-سیاسی به نفع نیروهای چپ در چارچوب واحدهای ملی و همچنین تغییر توازن بین‌المللی با توجه به پیش‌روی روسیه‌ی شوروی در اروپای شرقی و خطر کمونیسم در اروپای غربی موجب افزایش نقش دولت در مدیریت اقتصادی و دادن امتیازهایی به طبقه‌ی کارگر و طبقه‌ی متوسط شد.

این اقدامات را می‌توان به سه گروه تقسیم‌بندی کرد:

۱- دولتی کردن برخی صنایع.

⁵ Roberts, Michael. 2016. The Long Depression. P. 45-58

^۶ منبع شماره ۵، ص ۴۴-۳۱

۲- شکل‌گیری «دولت‌های رفاه».

۳- سیاست‌های کینزی.

۱- دولتی کردن برخی صنایع

در شرایط پس از جنگ در هیچ‌یک از کشورهای اروپای غربی ملی کردن تمام اقتصاد در دستور کار قرار نداشت. در کشورهایی که احزاب چپ مجبور به ائتلاف بودند، راضی کردن شرکای ائتلافی به اجرای چنین برنامه‌ای غیرممکن بود. در کشورهایی هم که احزاب چپ قوی بودند، مانند بریتانیا و کشورهای شمال اروپا هیچ گروهی برای نیل به چنین هدف بزرگی برنامه‌ای نداشت.

بدون وجود برنامه‌ای برای فراتر رفتن از سرمایه‌داری، امکان مالی برای اجرای اصلاحات اجتماعی می‌بایست در چارچوب روابط سرمایه‌داری تأمین می‌شد. احزاب سوسیالیست با یک تناقض اجتناب‌ناپذیر روبرو بودند: برای دستیابی به اصلاحات اجتماعی باید کارایی اقتصاد بازار تا حد امکان افزایش می‌یافت. بنابراین احزاب سوسیالیست برای اجرای سیاست‌های «سوسیالیستی» باید از منطق سرمایه‌داری پیروی می‌کردند.

در سال‌های پس از جنگ این عقیده در میان احزاب چپ رایج بود که سرمایه‌داری بدون هدایت دولت نمی‌تواند از تعادل و رشد اقتصادی مداوم برخوردار باشد. بنابراین لازم است که دولت از طریق یک سیاست مبتنی بر ملی کردن تدریجی، اداره‌ی بعضی بخش‌های کلیدی اقتصاد را در دست بگیرد.

البته ملی کردن در شرایط بحران و جنگ پیش‌تر هم سابقه داشت، اما اجرای این سیاست بعد از جنگ جهانی دوم در کشورهای متعدد و با این وسعت رخدادی جدید به شمار می‌آمد و محصول شرایط سیاسی بعد از جنگ بود. این سیاست غالباً در بخش‌هایی مانند زغال سنگ، آهن و فولاد، برق، گاز، حمل‌ونقل هوایی، راه‌آهن، مخابرات و بانک (به‌ویژه در فرانسه که بانک مرکزی، چهار بانک پس‌انداز و بزرگ‌ترین شرکت‌های بیمه ملی شدند. و در سطحی پایین‌تر در انگلیس و هلند) اجرا شد.^۷

⁷ Kuisel, Richard F., 1981, Capitalism and the State in Modern France, p 208.

برنامه‌ی ملی شدن در فرانسه، انگلیس و اتریش به علت فشار احزاب چپ و اتحادیه‌های کارگری از یک سو و عدم مخالفت و حتی موافقت احزاب راست از سوی دیگر (موافقت جنبش جمهوری‌خواه مردمی MRP و دوگل در فرانسه، مخالفت اندک حزب محافظه‌کار در انگلیس و همچنین موافقت حزب سوسیال‌مسیحی ÖVP با ملی شدن محدود در اتریش) وسیع‌تر از سایر کشورها بود. در سایر کشورهای اروپای غربی نیز الگویی کمابیش مشابه وجود داشت.⁸

علی‌رغم فشار احزاب چپ و اتحادیه‌های کارگری، ملی کردن‌ها غالباً در مواردی اجرا می‌شد که منافع عام طبقه‌ی سرمایه‌دار را نیز تأمین می‌کرد، یعنی: نخست- در صنایع استراتژیک با سرمایه‌گذاری کلان که برای بازسازی روابط سرمایه‌داری و تهیه‌ی خدمات و مواد اولیه‌ی ارزان برای رشته‌های دیگر نقشی ضروری ایفا می‌کردند، ولی سرمایه‌داران خصوصی فاقد توان یا تمایل (به علت ریسک زیاد) سرمایه‌گذاری در آن رشته‌ها بودند. دوم- در شاخه‌هایی که سودآوری از حد متوسط پایین‌تر بود. معمولاً ملی شدن این صنایع با نرخ استثمار کم‌تر، شرایط استخدامی بهتر و مطمئن‌تر همراه بود.⁹

۲- شکل‌گیری «دولت‌های رفاه»

به باور مارکس رفاه واقعی زمانی وجود دارد که انسان‌ها بر شرایط تولید و بازتولید اجتماعی مسلط باشند و بتوانند به شکل آگاهانه و دموکراتیک آن را تعیین کنند، هرکس به اندازه‌ی توانش به جامعه خدمت کند و به اندازه‌ی نیازش از آن بهره‌مند شود. به این دلیل رفاه در جامعه‌ی سرمایه‌داری همواره رفاهی است نسبی و محدود و صرفاً با تحول بنیادین مناسبات سرمایه‌داری می‌توان از آن فراتر رفت.

⁸ Sasson, Donald, 1996, One Hundred Years of Socialism, pp 151-166

⁹ Stavros Mavroudeas and L. Tsoulfidis. Comment on Ben Fine's paper: "Privatisation Theory with Lessons from the UK". PDF

الف - مروری تاریخی

اصطلاح دولت رفاه (Wohlfahrtsstaat) نخستین بار در آلمان و توسط آدولف واگنر به کار برده شد (Ritter 1991). به نظر او تغییرات درازمدت در جامعه و اقتصاد نقش دولت و هزینه‌های دولتی از جمله هزینه‌های اجتماعی را افزایش می‌دهد، نظر او بعدها به «قانون واگنر» شهرت یافت. او از اقتصاددانان دوران بیسمارک بود و در کنار اقتصاددانان دیگری همانند گوستاو فون شمولر و ورنر سومبارت از سیاست‌های اجتماعی دولت حمایت می‌کرد، که مخالفان لیبرال آن را «سوسیالیسم دانشگاهی (Katherersozialismus)» می‌نامیدند.^{۱۰} اصطلاح دولت رفاه در دهه‌ی ۱۹۳۰ در زبان انگلیسی نیز رواج یافت (Welfare State).^{۱۱} تا آن زمان در زبان انگلیسی بیشتر از اصطلاح «دولت اجتماعی» استفاده می‌شد. تا اواخر قرن نوزدهم نقش اصلی دولت سازمان‌دهی امور نظامی و جنگ بود (دولت جنگ Warfare state) و هزینه‌های نظامی بیست و پنج درصد هزینه‌های دولتی را تشکیل می‌داد، اما تا سال ۱۸۸۰ هزینه‌های اجتماعی در فرانسه ۰.۴۶، در آلمان ۰.۵ و در انگلیس ۰.۸۶ درصد تولید ناخالص داخلی را دربر می‌گرفت.^{۱۲}

مؤلفین با تأکید بر جنبه‌های متفاوت دولت رفاه تعاریف مختلفی از آن ارائه داده‌اند. من در این جا به چند نمونه اشاره می‌کنم:

بریگز با تکیه بر دخالت دولت می‌نویسد: «دولت رفاه دولتی است که سازمان‌دهی قدرت را آگاهانه برای تغییر نیروهای بازار، دست‌کم در سه جهت به کار می‌برد (تضمین حداقل درآمد، محدود کردن دامنه‌ی عدم اطمینان اجتماعی و خدمات اجتماعی)». (Briggs 1961)

¹⁰ Stefan, Martin. 2015. European Welfare State in a Historical Perspective. PDF

¹¹ Güler, Mehmet. 2019. The concept of the welfare state and typologies of welfare regimes. PDF

اسپینگ اندرسن مدیریت خطرات اجتماعی را برجسته می‌کند: «دولت رفاه در کنار خانواده و بازار یکی از سه منبع کنترل خطرات اجتماعی به شمار می‌آید و در قالب مدل‌های گوناگونی توضیح داده می‌شود.» (Esping-Andersen 1999)

و بالاخره یان گاف مبارزه‌ی طبقاتی را مورد تأکید قرار می‌دهد: «دولت رفاه بر توازن نامتقارن کار و سرمایه استوار است که از طریق مبارزات طبقه‌ی کارگر و گسترش دامنه‌ی سیاست‌های اجتماعی به منصفی ظهور می‌رسد، با تنظیم حقوق و فعالیت‌های بخش خصوصی مانند تأمین اجتماعی، سلامت، آموزش و مسکن برای افراد و خانواده‌ی آنها.» (Gough 1979)

در اروپای قرون وسطی انجمن‌های صنفی مهم‌ترین نهادهایی بودند که در هنگام بیماری، ورشکستگی و حوادثی از این دست به کمک اعضا می‌آمدند، البته در مقابل پرداخت منظم حق مشارکت. اقدامات خیریه‌ی کلیسا برای کمک به فقرا و بیماران نیز از دیرباز وجود داشت که البته برای پاسخ‌گویی به نیازهای اجتماعی ناشی از گذار به سرمایه‌داری کافی نبود. از اواسط قرن نوزدهم به علت انقلاب صنعتی، افزایش جمعیت و گسترش شهرها نیاز به کمک‌های اجتماعی نیز رو به فزونی گذاشت و همپای آن تعداد زیادی انجمن مشابه انجمن‌های صنفی به وجود آمد که تحت نام‌های مختلف مانند انجمن تعاونی، انجمن برادری، انجمن دوستی یا انجمن کمک‌های متقابل هدفشان سازمان‌دهی کمک‌های اجتماعی برای گروه‌های معین مانند مهاجرین، کارگران، گروه‌های قومی یا حتی کارگران یک شرکت معین بود. اتحادیه‌های کارگری نیز برای اعضای خود و هم‌چنین جذب اعضای جدید در سازمان‌دهی خدمات اجتماعی فعال بودند.^{۱۳} انجمن‌هایی که تاکنون از آن‌ها نام برده شد غالباً به علت کمبود امکانات مالی و اداری نتوانستند به کار خود ادامه دهند و طی دهه‌ی ۱۹۲۰ حداکثر تا پیش از بحران ۱۹۲۹-۳۲ فعالیت آنها به میزان قابل‌ملاحظه‌ای کاسته شده بود. در سال ۱۹۳۰

¹³ Emery, Herbert. 2008. Fraternal Sickness Insurance published by EH.net

این انجمن‌ها در کنار دولت و بیمه‌های خصوصی فقط هشت درصد خدمات اجتماعی را ارائه می‌کردند.^{۱۴}

از سوی دیگر در دو دهه‌ی آخر قرن نوزدهم با رشد جنبش کارگری و شکل‌گیری احزاب و اتحادیه‌های سراسری کارگری در اروپا، دولت‌ها به فکر دادن امتیاز و جذب طبقه‌ی کارگر افتادند. بیسمارک صدراعظم آلمان در سال ۱۸۸۳ بیمه‌ی اجباری بیماری و در سال بعد بیمه‌ی تصادفات ناشی از کار و در سال ۱۸۸۹ بیمه‌ی بازنشستگی را قانونی کرد. اتریش در سال‌های ۱۸۸۷ و ۱۸۸۸ قانون بیمه‌ی تصادفات و بیماری را از مجلس گذراند. در اواخر قرن نوزدهم، فنلاند و ایتالیا نیز بیمه‌ی سوانح ناشی از کار را قانونی کردند.

اوایل قرن بیستم با رشد بیشتر جمعیت شهرنشین، گران‌تر شدن خدمات پزشکی، ناتوانی مالی انجمن‌های برادری و همچنین ناتوانی در پوشش لایه‌های پایین‌تر طبقات فرودست (در دهه‌ی ۱۸۹۰ که این انجمن‌ها در اوج فعالیت خود قرار داشتند فقط نیمی از جمعیت مذکور و دوسوم کارگران می‌توانستند حق عضویت در آن‌ها را بپردازند)^{۱۵} و مداخله‌ی بیشتر دولت‌ها در سازمان‌دهی خدمات اجتماعی به امری ضروری تبدیل شد.^{۱۶} تاریخ تحولات دولت رفاه را می‌توان به سه دوره تقسیم کرد: نخست - دوره‌ی شکل‌گیری از ۱۸۷۰ تا پایان جنگ جهانی اول. دوم - دوره‌ی استقرار در سال‌های بین دو جنگ جهانی و سوم - دوره‌ی پیشرفت یا دوره‌ی طلایی ۱۹۷۰-۱۹۵۰. جدول زیر تاریخ قانونی شدن بیمه‌های اصلی را در کشورهای پیشرفته نشان می‌دهد. توجه داشته

¹⁴ Emery, Herbert.2000. Fraternal Societies: Review: Herbert Emery on David T. Beito, *From Mutual Aid to the Welfare State: Fraternal Societies and Social Services, 1890-1967*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2000. Published by EH.net

^{۱۵} منابع ۱۳ و ۱۴

^{۱۶} این منبع امکان ادامه‌ی فعالیت انجمن‌های برادری در انگلستان را مورد مطالعه قرار می‌دهد:

باشید که اختلاف تاریخها در متن و در جدول به علت تفاوت در داوطلبانه و اجباری شدن این بیمه‌هاست.

نام کشور	بیمه تصادف	بیمه سلامت	بیمه بازنستگی	بیمه بیکاری
اتریش	1887	1888	1927	1920
بلژیک	1971	1944	1924	1944
دانمارک	1916	1933	1922	---
فنلاند	1891	1963	1937	---
فرانسه	1946	1930	1910	1967
آلمان	1883	1884	1889	1927
هلند	1901	1929	1913	1949
ایتالیا	1898	1928	1919	1919
نروژ	1894	1909	1936	1938
سوئد	1916	1953	1913	---
انگلستان	1946	1911	1925	1911

Peter Flora et al. State, Economy and Society in Western Europe 1815-1975, 1983, p.454.

ب- طبقه‌بندی دولت رفاه

تاکنون تلاش‌های متعددی برای طبقه‌بندی دولت‌های رفاه انجام گرفته است که از میان آن‌ها طبقه‌بندی اسپینگ اندرسن از اعتبار بیشتری برخوردار است.¹⁷ اسپینگ اندرسن بر مبنای پنج مؤلفه دولت‌های رفاه را به سه گروه تقسیم می‌کند. این پنج مؤلفه عبارتند از: ۱- کالازدایی؛ این که حقوق بیکاری و قوانین کار تا چه حد خصلت کالایی نیروی کار را کاهش می‌دهد و بازار کار را محدود می‌کند. ۲- نقش مکمل دولت (Residualism)؛ این که دولت به چه میزان خدمات اجتماعی را به خانواده و بازار محول می‌کند و تا چه حد خود آن را به عهده می‌گیرد. مثلاً در نوع لیبرال، نقش دولت حداقل است و وظایف اجتماعی را به خانواده و بخش خصوصی واگذار می‌کند. ۳- لایه‌بندی؛ این که خدمات اجتماعی به شکل نابرابر و بر اساس گروه‌بندی‌های شغلی و جایگاه اجتماعی توزیع می‌شود، یا برابر بر پایه‌ی حقوق شهروندی. به‌عنوان نمونه، در نوع محافظه‌کارانه‌ی دولت رفاه در آلمان توزیع حقوق اجتماعی بین کارمندان دولتی و

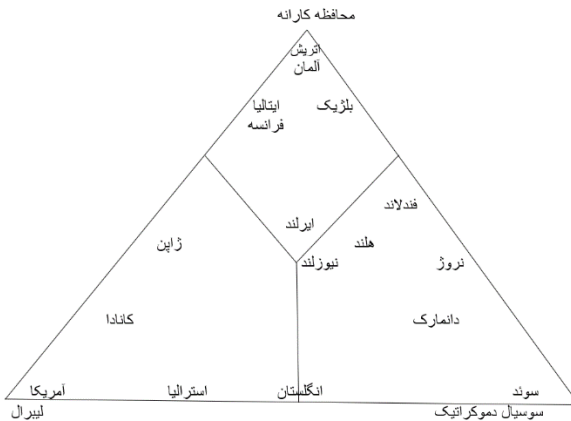
¹⁷ Esping-Andersen, Gøsta, 1990. *The three worlds of welfare capitalism*. Princeton University Press

غیردولتی نابرابر است. ۴- توزیع ثروت؛ این مؤلفه در اشکال مختلف دولت رفاه ابعاد تأثیر نظام مالیاتی را بر توزیع ثروت بررسی می‌کند. دولت سوئد به عنوان یک نمونه‌ی سوسیال‌دموکراتیک تلاش می‌کند با افزایش تصاعدی مالیات‌ها متناسب با افزایش درآمد نابرابری ثروت را تعدیل کند. ۵- اشتغال کامل؛ نوع دولت را از نظر جدیت در تدوین و اجرای سیاست‌های افزایش موقعیت‌های شغلی در نظر می‌گیرد. اندرسن با در نظر گرفتن این پنج مؤلفه دولت‌های رفاه در کشورهای پیشرفته‌ی سرمایه‌داری را به سه گروه تقسیم می‌کند: لیبرال، محافظه‌کارانه (کروپراتیستی) و سوسیال‌دموکراتیک. در جدول زیر مشخصات این تیپ‌بندی خلاصه شده است:

طبقه بندی دولت های رفاه در کشورهای پیش رفته Gosta Esping-Andersen

سوئیال دموکراتیک سوئد، نروژ، فنلاند، دانمارک	محافظه کارانه کروپراتیستی اتریش، آلمان، فرانسه، ایتالیا بلژیک	لیبرال امریکا، کانادا، استرالیا ژاپن	
بیمه بیکاری همگانی برپایه حقوق شهروندی. برابری بیشتر و کالا زدایی بهتر از دو شکل پیشین	بیمه بیکاری تابع بازار، جایگاه اجتماعی و شکل خانواده، پندسالاترانه کالازدایی بهتر از شکل لیبرال	بیمه بیکاری بیشتر تابع بازار، تا حدی خانواده، کنترل سختگیرانه، همراه با انگ زدن، کالا زدایی حداقل	کالای زدایی از نیروی کار
دولت در مرکز سیاست های رفاهی قرار دارد. بازار و خانواده نقش فرعی دارند.	خانواده در سیاست های اجتماعی نقش اصلی دارد. دولت و بازار نقش فرعی دارند	بازار و بیمه های خصوصی در مرکز سیاست های رفاهی قرار دارند. خانواده و دولت نقش فرعی دارند	نقش مکمل دولت
از نظر بیمه و سیاستهای اجتماعی میان گروه های شغلی تفاوت اندکی وجود دارد	گروه های مختلف شغلی و کارمندان غیردولتی و دولتی از لحاظ بیمه و کمکهای اجتماعی از یکدیگر متمایزند	گروه های مختلف شغلی از لحاظ بیمه و سیاستهای اجتماعی با یکدیگر تفاوت دارند	لایه بندی
مالیات تصاعدی نسبت به درآمد و توزیع بهتر ثروت	توزیع ثروت از طریق نظام مالیاتی ضعیف	توزیع ثروت از طریق نظام مالیاتی ضعیف	ظرفیت توزیع
سیاست فعال در بازار کار در راستای دست یابی به اشتغال کامل. یودجه و نهادهای لازم برای بازآموزی و اشتغال مجدد	برنامه برای اشتغال مجدد بهتر از نمونه لیبرال	سیاستی در راستای اشتغال کامل وجود ندارد	اشتغال کامل

این گروه‌بندی مشابه تیپ ایده‌آل وبری است و با دولت‌های رفاه واقعی انطباق نسبی دارد. نمونه‌های واقعی هر یک به درجاتی با گروهی که به آن متعلق‌اند هم‌خوانی دارند و برخی نمونه‌ها را به دشواری می‌توان در یک گروه قرار داد چون از بعضی جهات به یک گروه و از جهاتی دیگر به گروه مقابل تعلق دارند، به‌عنوان نمونه دولت رفاه در انگلستان در حد فاصل بین تیپ سوسیال‌دموکراتیک و تیپ لیبرال قرار دارد، در حالی که سوئد یک نمونه‌ی کامل سوسیال‌دموکراتیک و آمریکا یک نمونه‌ی کامل لیبرال به شمار می‌آیند. ایرلند هرچند در حوزه‌ی تیپ محافظه‌کارانه قرار دارد اما از شباهت‌هایی با تیپ لیبرال و سوسیال‌دموکراتیک نیز برخوردار است. در تابلوی زیر می‌توان این ویژگی‌ها را به خوبی مشاهده کرد:



نظرات اسپینگ اندرسن بعد از انتشار اثر مشهورش «سه جهان سرمایه‌داری رفاهی» در سال ۱۹۹۰ از طرف مؤلفین متعدد و از لحاظ نظری و تجربی مورد انتقاد قرار گرفته است، اما طبقه‌بندی و نظرات او از دولت رفاه همچنان دارای اعتبار و مورد بحث و گفتگوست.

ج- عوامل مؤثر در شکل‌گیری دولت رفاه

مهم‌ترین عوامل مؤثر (یا نظریه‌هایی که بر این عوامل استوارند) در شکل‌گیری دولت رفاه عبارتند از: صنعتی شدن، گسترش دموکراسی، مبارزه‌ی طبقاتی و جنگ توده‌ای.

۱- صنعتی شدن

در سال‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ این نظریه رواج داشت که صنعتی شدن و رشد تولید ناخالص داخلی ضرورتاً به افزایش وظایف اجتماعی دولت می‌انجامد. ویلنسی و لبو^{۱۸} از سردمداران این نظر بودند. به باور آنها با رشد صنعت تولید ناخالص سرانه و متعاقب آن جمعیت نیازمند به کمک‌های اجتماعی نیز بیشتر می‌شود (یعنی افزایش تعداد کودکانی که به سن مدرسه و سالمندانی که به سن بازنشستگی رسیده‌اند) و در نتیجه‌ی آن بوروکراسی و هزینه‌های اجتماعی دولت نیز افزایش می‌یابد. این نظریه در ادامه با بهره‌گیری از نظر تالکوت پارسونز یعنی از یک سو، تفکیک کارکردی کارکنان بهداشت، سلامت، آموزش و غیره. و از سوی دیگر، نظر کارل پولانی درباره‌ی «پاسخ اجتماعی» به جدایی بازار کار از روابط پیشین اجتماعی تکامل بیشتری یافت. کاستی این نظریه، نخست نادیده گرفتن واکنش‌های متفاوت و حتی متضاد گروه‌ها و طبقات اجتماعی به تغییرات ناشی از صنعتی شدن است و سپس خصلت کارکردگرایانه‌ی آن که کنش عاملین اجتماعی را کاملاً وابسته و تابع عللی خارج از آن‌ها می‌پندارد. در واقع صنعتی شدن و رشد تولید ناخالص داخلی علت ضروری شکل‌گیری دولت رفاه نیست، اما پیش شرط لازم برای به وجود آمدن آن را فراهم می‌کند.

۲- گسترش دموکراسی

دموکراسی سیاسی به واسطه‌ی نقش رأی‌دهندگان در حمایت از سیاست‌های تأمین اجتماعی شرایط مساعدی برای پیشبرد این برنامه‌ها فراهم می‌کند، اما این بدان معنی نیست که دولت‌های رفاه الزاماً در کشورهای دموکراتیک شکل می‌گیرند. کشورهای نوع شوروی فاقد دموکراسی بودند ولی دولت‌های رفاه نسبتاً پیشرفته‌ای داشتند. بعضی

¹⁸ Gough, Ian. 1978, Theories of the welfare state: a critique. International Journal of Health Services 8(1), pp.27-40

رژیم‌های اقتدارگرا نیز برای کسب مشروعیت به اجرای سیاست‌های رفاهی روی می‌آورند.

در موج اول دموکراسی (۱۹۲۶-۱۸۲۸) در اغلب کشورهای اروپای غربی بیمه‌ی تصادفات ناشی از کار و در تعداد کم‌تری بیمه‌ی بیماری یا بازنشستگی قانونی شد. موج دوم دموکراسی بعد از جنگ دوم جهانی تا اوایل دهه‌ی هفتاد، که اغلب کشورهای اروپای غربی را دربر گرفت، به رشد جهش‌آسای سیاست‌های تأمین اجتماعی منجر شد، که به دوران طلایی دولت رفاه شهرت دارد. موج سوم دموکراسی در سال ۱۹۷۴ از پرتغال آغاز شد، به اسپانیا و یونان گسترش یافت، در دهه‌ی ۱۹۸۰ به کشورهای آمریکای لاتین و سپس کشورهای جنوب و غرب آسیا رسید و بعد از فروپاشی بلوک شوروی کشورهای اروپای شرقی نیز به آن پیوستند.^{۱۹}

در کشورهای اروپای شرقی از قبل دولت رفاه وجود داشت و هرچند در جریان فروپاشی و سیاست‌های نولیبرالی بعدی تضعیف شده بود، توانست در سطحی نازل‌تر به کار خود ادامه دهد. اما در آمریکای لاتین و آسیا کشورهایی مانند برزیل، آرژانتین، مکزیک، شیلی، اروگوئه، کره جنوبی، تایوان، تایلند، اندونزی و همچنین آفریقای جنوبی و ترکیه که توانستند به درجه‌ای از رشد اقتصادی برسند و به کشورهای با درآمد متوسط شهرت دارند، با اجرای سیاست‌های تأمین اجتماعی در زمینه‌ی سلامت و آموزش به نوعی دولت رفاه دست یافتند. در آمریکای لاتین به علت بی‌ثباتی بازار کار و قراردادهای موقت بیمه‌ی بیکاری از اهمیت بیشتری برخوردار بود. بودجه‌ی این بیمه‌ها از طریق مالیات و بدون پرداخت حق بیمه تأمین می‌شود. این اصلاحات در اثر فشار جنبش‌های اجتماعی و احزاب چپ از پایین و مشارکت آنها در دستگاه‌های اجرایی و قانون‌گذاری و یا تلاش احزاب راست برای جلب آرای طبقات محروم و متوسط به مرحله‌ی تصویب و اجرا رسیده‌اند. اتحادیه‌های کارگری به علت سرکوب در دوران

¹⁹ Gunitsky, Seva (2018). "Democratic Waves in Historical Perspective". *Perspectives on Politics*. 16 (3): 634–651.

دیکتاتورهای نظامی و سیاست‌های نولیبرالی نقش کم‌تری در اعمال این اصلاحات داشته‌اند.^{۲۰}

۳- مبارزه‌ی طبقاتی^{۲۱}

در سه دهه‌ی آخر قرن نوزدهم جنبش کارگری در تمام کشورهای پیش‌رفته در حال رشد و اعتلا بود. این رشد در ادامه‌ی خود غالباً به شکل‌گیری احزاب کارگری سوسیال‌دموکراتیک در سطح ملی و اتحادیه‌های کارگری سراسری می‌انجامید. احزاب محافظه‌کار و لیبرال در واکنش و مقابله با این روند به سرکوب و اقداماتی برای جذب و ادغام جنبش کارگری، مانند تشکیل اتحادیه‌های زرد کارگری و دادن امتیازات اجتماعی و رفاهی متوسل می‌شدند.

در اینجا برای روشن‌تر شدن آرایش سیاسی احزاب در اروپا به «نظریه‌ی شکاف (Cleavage Theory)» متعلق به اشتاین روکان و سیمور مارتین لیپست اشاره می‌کنم: به نظر آنها برای درک بهتر احزاب سیاسی و رأی‌دهندگان باید علاوه بر شکاف طبقاتی، شکاف‌های دیگر اجتماعی مانند شکاف دولت و کلیسا، شکاف شهر و روستا و شکاف مرکز و پیرامون را نیز در نظر گرفت. در این زمینه، تمایز برجسته بین کشورهای اسکاندیناوی در برابر سایر کشورهای اروپایی در این است که در گروه نخست افزون بر تضاد کار و سرمایه، شکاف بین شهر و روستا اهمیت ویژه‌ای دارد، در حالی که در دیگر کشورهای اروپای غربی این شکاف بین دولت و کلیسا است که از اهمیت برخوردار است.^{۲۲}

²⁰ Dorlach, Tim. 2020. The causes of welfare state expansion in democratic middle-income countries: A literature review, Social Policy & Administration, Volume 55, Issue 5. 767-783

^{۲۱} گرایشی که بر نقش طبقات و توازن طبقاتی در شکل‌گیری دولت رفاه تأکید می‌کند به رویکرد منابع قدرت Power Resources Approach شهرت دارد و افرادی مانند یستا اسپینگ اندرسن، جان استفنس، یان گاف، والتر کورپی و یواخیم پالمه به این گرایش تعلق دارند.

²² Manow, Philip. 2007. Wahlregeln, Klassenkoalitionen und Wohlfahrtsstaatsregime, Zeitschrift für Soziologie, Jg. 36, Heft 6, S. 414-430

در کشورهای شمال اروپا صنعتی شدن دیرهنگام در زمانی که دموکراسی وسیع و فراگیر به امری رایج بدل شده بود به کشاورزان (غالباً کوچک و متوسط) امکان داد تا اختلافات خود را با شهر در یک حزب سیاسی که مطالبات آنها را نمایندگی می‌کند، یعنی حزب کشاورزان (Agrar Partei) که بعداً به حزب میانه (Center Party) تغییر نام داد، سازماندهی کنند. این حزب در فنلاند، سوئد، نروژ و دانمارک از دهه‌ی ۱۹۳۰ در همکاری با حزب سوسیال‌دموکرات نقش مهمی در حیات سیاسی این کشورها ایفا کرده است، در حالی که در سایر کشورهای اروپایی به استثنای سوئیس چنین حزبی وجود ندارد. حزب کشاورزان بعد از جنگ جهانی دوم در سوئیس تأسیس شد و صرفاً در سطح منطقه‌ای فعال بود تا ملی. اما برعکس در کشورهای شمال اروپا به علت پروتستان بودن اکثریت قریب به اتفاق جمعیت، احزاب دموکرات‌مسیحی که یکی از وظایف آنها نمایندگی منافع کلیسای کاتولیک است، نقشی کاملاً حاشیه‌ای پیدا می‌کند.^{۲۳}

در سایر کشورهای اروپای غربی در اثر رفرماسیون و انقلاب‌های بورژوازی جدال بر سر جدایی دین از دولت، کلیسا را حداقل در سه حوزه‌ی آموزش، رفاه و ازدواج عرفی به چالش می‌کشید (کلیسا شبکه‌ی گسترده‌ای از مدارس، بیمارستان، نوانخانه، خانه‌ی سالمندان و خانه‌ی کودکان یتیم و بی‌سرپرست را اداره می‌کرد). در اواخر قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰ در اغلب این کشورها احزاب دموکرات‌مسیحی شکل گرفتند که منافع زمین‌داران بزرگ، کلیسای کاتولیک و بخش‌های محافظه‌کار این جوامع را نمایندگی می‌کردند: اتحادیه‌ی دموکرات‌مسیحی (CDU) در آلمان، فراخوان دموکرات‌مسیحی (CDA) در هلند، حزب مردم اتریش (ÖVP)، حزب مردم دموکرات‌مسیحی (CVP) در سوئیس، حزب دموکرات‌مسیحی (DC) در ایتالیا که بعد از جنگ جهانی دوم به مدت پنجاه سال ۱۹۴۴-۱۹۹۴ در حیات سیاسی این کشور نقش مسلط داشت و حزب کاتولیک بلژیک که بعد از جنگ جهانی دوم به حزب سوسیال‌مسیحی تغییر نام داد و در سال ۱۹۶۸ به علت اختلافات بخش شمالی و جنوبی بلژیک به دو حزب با زبان‌های مختلف تجزیه شد.^{۲۴}

^{۲۳} همان منبع ۲۲

^{۲۴} همان منبع ۲۲

وضعیت در چند کشور دیگر با این تصویر کلی تفاوت دارد: در انگلستان جدایی کلیسای انگلیکان از کلیسای کاتولیک به فرمان هانری هشتم ۱۵۲۹ و تثبیت آن در زمان الیزابت اول ۱۵۵۹. یک کلیسای دولتی که پادشاه در رأس آن قرار داشت و مبارزه برای جدایی دولت از کلیسا در ربع آخر قرن نوزدهم بین حزب لیبرال گلاستون و توری‌ها جریان پیدا می‌کرد و حضور حزب دموکرات مسیحی در آن محلی از اعراب نمی‌یافت. در فرانسه، اسپانیا و پرتغال جدال اساسی بین نیروهای جمهوری خواه و نیروهای ضد جمهوری و غیردموکراتیک جریان داشت. این اختلاف در فرانسه به پیروزی نیروهای جمهوری خواه انجامید که بعد از آن کاتولیسیسم سیاسی در فرانسه کم‌تر با اقبال سیاسی روبرو بود. در اسپانیا و پرتغال مخالفین جمهوری پیروز شدند و کاتولیسیسم سیاسی به حزب دفاع مذهبی از دیکتاتوری فرانکو و سالازار تبدیل شد.^{۲۵}

الف - پیشگامان بیمه‌های اجتماعی

بعد از این مرور کوتاه و کلی درباره‌ی آرایش سیاسی در اروپای غربی به بحث اصلی در مورد نقش طبقات در شکل‌گیری دولت رفاه برمی‌گردیم. همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد اواخر قرن نوزده و اوایل قرن بیستم، دوران اعتلای جنبش کارگری و شکل‌گیری احزاب و اتحادیه‌های کارگری بود. احزاب لیبرال و محافظه‌کار در مقابله با این فرایند غیر از سرکوب، به سازماندهی اتحادیه‌های زرد و دادن امتیازات رفاهی برای جذب و ادغام طبقه‌ی کارگر در نظام سرمایه‌داری نیز روی می‌آوردند. برای روشن شدن این موضوع به اولین نمونه‌ی شکل‌گیری دولت رفاه در آلمان می‌پردازیم:

حزب سوسیال‌دموکرات آلمان در سال ۱۸۶۳ و کنفدراسیون اتحادیه‌های کارگری در سال ۱۸۶۸ در این کشور پایه‌گذاری شدند. بیسمارک صدراعظم آلمان در مقابله با این چالش سیاستی دوگانه در پیش گرفت. از یک سو، وضع قانون سوسیالیست‌ها در ۱۸۷۸ برای سرکوب اقدامات «خطرناک» سوسیال‌دموکرات‌ها که چند بار تمدید شد و تا سال ۱۹۹۰ برقرار بود. و از سوی دیگر تصویب قانون بیمه‌ی بیماری در ۱۸۸۳،

بیمه‌ی تصادفات ناشی از کار در ۱۸۸۴ و بیمه‌ی بازنشستگی در ۱۸۸۹ برای جذب و ادغام طبقه‌ی کارگر در نظام سرمایه‌داری.

بیسمارک شخصاً محافظه‌کار و سلطنت‌طلب بود، او در دوره‌ی اول صدارت خود که از ۱۸۶۲ آغاز شده بود با لیبرال‌های میانه‌رو همکاری می‌کرد اما از اواخر دهه‌ی هفتاد قرن نوزده به محافظه‌کاران نزدیک شد. در این دوره طرفدار سیاست‌های حمایتی و مداخله‌ی دولت در اقتصاد بود و تحت تأثیر افرادی نظیر هرمان واگنر (مشاور او) و آدولف واگنر از «سوسیالیسم دولتی» حمایت می‌کرد. او از نزدیک شاهد کمون پاریس بود و نمی‌خواست چنین حادثه‌ای در آلمان تکرار شود، به‌ویژه آن‌که حزب سوسیال‌دموکرات آلمان پیشرفته‌ترین و سازمان‌یافته‌ترین حزب کارگری در اروپا به شمار می‌آمد. او مکرراً درباره‌ی «خطر جدی» جنبش سوسیالیستی برای اروپا هشدار داده بود.^{۲۶}

انگیزه و موضع اعضای طبقه‌ی حاکم در تلاش برای تصویب قوانین بیمه‌ی اجتماعی را می‌توان از خلال سخنان متعدد آنها به مناسبت‌های گوناگون دریافت. به‌عنوان نمونه پیام ویلهلم اول به رایشتاگ در ۱۸۸۱ که بیسمارک در نگارش آن نقش عمده‌ای داشت: «درمان آسیب‌های اجتماعی تنها از طریق سرکوب زیاده‌روی‌های سوسیال‌دموکراسی ممکن نمی‌شود، بلکه باید رفاه کارگران را نیز به همان نسبت به شکل مطلوب بهبود بخشید.»^{۲۷}

یا سخن‌رانی بیسمارک خطاب به لیبرال‌ها در رایشتاگ ۱۸۸۴: «اگر سوسیال‌دموکراسی وجود نداشت و اگر بسیاری از شما از آن وحشت نداشتید، پیشرفت میانه‌روانه‌ای که ما در اصلاح اجتماعی در پیش گرفته‌ایم نیز وجود نمی‌داشت.»^{۲۸}

²⁶ Therborn, Goran. 1984. *Classes and States Welfare State Developments, 1881-1981*, Studies in political economy, pp. 7-41

^{۲۷} همان منبع ۲۶

²⁸ Korpi, Walter. 2008. *Origins of Welfare States: Changing Class Structures, Social Democracy, and Christian Democracy*. PDF

این بیم و هراس از جنبش کارگری در میان فرماندهان نظامی نیز مشاهده می‌شد. رییس ستاد ارتش آلمان ژنرال والدرزه در سال ۱۸۹۷ به ویلهلم دوم نوشت:

«در خصوص رشد بسیار سریع سازمان سوسیال‌دموکراسی به نظرم می‌رسد که اگر به سرعت و بدون اتلاف وقت به فکر چاره نباشیم، زمانی فرا می‌رسد که قدرت دولت باید با قدرت توده‌های کارگر زورآزمایی کند... این تصمیم‌گیری هرچه بیشتر به طول بینجامد، سازمان حزب سرنگونی طلب قدرت بیشتری کسب می‌کند. به نظر من به نفع دولت است که تعیین زمان تصفیه حساب بزرگ را به رهبران سوسیال‌دموکرات واگذار نکند، بلکه به امکان وقوع چنین تسویه حسابی سرعت ببخشد.»^{۲۹}

این موضوع را نباید ناگفته گذاشت که برنامه‌ی بیسمارک برای جذب و ادغام طبقه‌ی کارگر در نظام سرمایه‌داری آلمان نتوانست به نتیجه‌ی مطلوب برسد. حزب سوسیال‌دموکرات در سال ۱۸۸۴، ۹۰۷ مجموع آرا را در اختیار داشت، در حالی که در انتخابات ۱۹۱۲، ۳۴۰۸ آرا را کسب کرد و به بزرگ‌ترین فراکسیون در مجلس آلمان تبدیل شد. تعداد اعضای اتحادیه‌های کارگری سوسیال‌دموکرات نیز از سیصد هزار در سال ۱۸۹۰ به ۲۰۵ میلیون در سال ۱۹۱۳ افزایش یافت.^{۳۰}

به جز آلمان دو کشور دیگر نیز تحت تأثیر مستقیم کمون پاریس قرار داشتند: اتریش و دانمارک. در سال ۱۸۷۲ به ابتکار بیسمارک یک کنفرانس پروسی-اتریشی برگزار شد که هدفش مقابله با چالش جنبش بین‌المللی کارگران بود و طی سیزده نشست موضوعاتی مانند کار زنان و کودکان، بیمه، مسکن، آموزش و تعاونی برای کارگران مورد بحث قرار گرفت. در دانمارک نیز با شکل‌گیری شعبه‌ی انترناسیونال اول، حکومت کمیسیونی برای رسیدگی به امور کارگران تشکیل داد.^{۳۱}

بیسمارک در آلمان، تافه در اتریش و استروپ در دانمارک هر سه رهبرانی قدرت‌مند و محافظه‌کار در نظام‌های سلطنتی مشروطه بودند که در مقابل جنبش کارگری به

²⁹ Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung, 1966. Bd. 1, S. 644F

³⁰ Kocka, Jürgen. 2016. Bismarck und die Entstehung des Deutschen Sozialstaats. Perspectivia.net

³¹ همان منبع ۲۶

اقدامات سرکوب‌گرانه متوسل می‌شدند، ولی در عین حال در برابر فشارهای جنبش کارگری در تدوین قوانین رفاه اجتماعی نسبت به سایر کشورهای اروپایی پیش‌قدم بودند. در اتریش در سال‌های ۱۸۷۰ و ۱۸۸۰ برای تصویب قانون تصادفات ناشی از کار بحث‌هایی مشابه آلمان جریان داشت که سرانجام در ۱۸۸۷ و ۱۸۸۸ به تصویب قوانین بیمه‌ی تصادفات ناشی از کار و بیمه‌ی بیماری منجر شد.^{۳۲} در دانمارک تأسیس حزب سوسیال‌دموکرات در ۱۸۷۱ و یک اتحادیه‌ی نسبتاً قوی در ۱۸۸۶، محافظه‌کاران را قانع کرد که نظام قانون فقرا را اصلاح کنند و به این ترتیب از سال ۱۸۹۱ تا ۱۸۹۲ بیمه‌ی بازنشستگی و بیماری قانونی شد. یوران تربورن وجود ساختارهای سنتی از پیش موجود را نیز در این امر مؤثر می‌داند. در آلمان و اتریش پیشینه‌ی نظام بیمه‌ی صنفی کارگران معدن و در دانمارک نظام بیمه‌ی شهرداری برای مزرعه‌داران.^{۳۳}

در کشورهای دیگر نیز بحث‌های مشابهی درباره‌ی تصویب قوانین بیمه برای کاهش تضادهای اجتماعی طرح می‌شد. به‌عنوان نمونه در پارلمان سوئد در سال‌های ۱۸۸۲ و ۱۸۸۴ نمایندگان این طرح را به بحث گذاشتند که هرچند شدت تضادها هنوز به مرحله‌ی جدی نرسیده است اما برای پیش‌گیری بهتر است چنین قوانینی را تصویب و اجرا کرد. قانون بیمه‌ی بیماری در سوئد در سال ۱۸۹۱ سه سال بعد از تأسیس حزب سوسیال‌دموکرات به تصویب رسید. پادشاه سوئد که در عین حال پادشاهی نروژ را نیز به عهده داشت، در سال ۱۸۸۴ به نخست‌وزیر نروژ نامه نوشت و او را به تصویب و اجرای قوانین بیمه‌ی اجتماعی تشویق کرد. این مسأله سال‌ها در پارلمان نروژ مورد بحث بود و سرانجام هفت سال پس از تشکیل حزب سوسیال‌دموکرات نروژ (حزب کارگر در ۱۸۸۷)، بیمه‌ی پرداخت مزد و هزینه‌ی درمانی به کارگران (Workers Compensation Law) قانونی شد.^{۳۴}

ب- مشخصات کلی شکل‌گیری دولت رفاه

^{۳۲} همان منبع ۲۶

^{۳۳} همان منبع ۲۶

^{۳۴} همان منبع ۲۸

تأسیس احزاب سوسیال‌دموکرات به مثابه اولین نمونه‌ی احزاب مدرن با پایه‌ی وسیع توده‌ای، عضویت تعریف‌شده، اساس‌نامه‌ی مکتوب و برنامه‌ی سیاسی مشخص و هم‌چنین شکل‌گیری اتحادیه‌های کارگری، مسأله‌ی کارگران را به شکل جدی در برابر نخبگان سیاسی اروپا قرار داد. این نخبگان در پاسخ به این معضل به دو جریان مستقل تجزیه می‌شدند: احزاب لیبرال که بیشتر صاحبان سرمایه را نمایندگی می‌کردند و بازار آزاد و رشد سرمایه‌داری را راه‌حل تمامی مشکلات می‌دانستند و احزاب محافظه‌کار دموکرات‌مسیحی که اشرافیت زمین‌دار و کلیسای کاتولیک را نمایندگی می‌کردند، مخالف مدرنیزاسیون و دموکراسی بودند، و نسبت به طبقه‌ی کارگر رویکردی پدرسالارانه داشتند. به نظر آنها باید از شدت فقر و آلام اجتماعی کاسته می‌شد. طرفدار آشتی و همکاری گروه‌ها و طبقات مختلف اجتماعی بودند، یعنی کورپوراتیسم دولتی.^{۳۵}

افزون بر شکاف بین احزاب لیبرال و دموکرات‌مسیحی از یک سو و حزب سوسیال‌دموکرات از سوی دیگر، بین لیبرال‌ها و کلیسای کاتولیک نیز شکاف دیگری بر سر جدایی کلیسا از دولت و عرفی کردن آموزش، ازدواج و بیمه‌های اجتماعی وجود داشت. زمان‌بندی تشکیل احزاب و اتحادیه‌های سوسیال‌دموکرات در مقایسه با احزاب و اتحادیه‌های دموکرات‌مسیحی نشان می‌دهد احزاب محافظه‌کار کاتولیک در هر هفت کشور آلمان، اتریش، ایتالیا، هلند، سوئیس، بلژیک و فرانسه بعد از سازمان‌های سوسیال‌دموکراتیک و در واکنش و مقابله با آنها شکل گرفته‌اند. اگر به این شش کشور، کشورهای شمال اروپا (دانمارک، سوئد، فنلاند، نروژ) و انگلیس را اضافه کنیم که در آنها احزاب دموکرات‌مسیحی نقشی کاملاً حاشیه‌ای ایفا می‌کردند، مشاهده می‌کنیم که از یازده کشور، در ده کشور به استثنای فنلاند اولین قانون بیمه‌ی اجتماعی بعد از تشکیل حزب سوسیال‌دموکرات و در مقابله با آن به تصویب رسیده است.^{۳۶}

^{۳۵} همان منبع ۲۸

^{۳۶} همان منبع ۲۸

اولین قانون بیمه اجتماعی	اتحادیه دموکرات مسیحی	حزب دموکرات مسیحی	اتحادیه کارفرمایان	اتحادیه کارگری	حزب سوسیال دموکرات	
1887	1909	1895	1896	1893	1874	اتریش
1894	1912	1884	1895	1898	1877	یلتیک
1891	—	—	1898	1886	1871	دانمارک
1895	—	—	1907	1907	1899	فنلاند
1898	1919	1944	1919	1895	1879	فرانسه
1871	1899	1870	1913	1868	1863	آلمان
1898	1918	1919	1919	1906	1882	ایتالیا
1901	1905	1888	1899	1893	1881	هلند
1894	—	—	1900	1899	1887	نروژ
1891	—	—	1902	1898	1889	سوئد
1911	—	1912	1908	1880	1880	سوئیس
1897	—	—	1919	1868	1893	انگلستان

در این زمینه، مقایسه‌ی آلمان و ایتالیا آموزنده است: هر دو کشور رژیم‌های فاشیستی داشتند و در جنگ دوم جهانی شکست خوردند. در آلمان حزب دموکرات مسیحی در رقابت انتخاباتی با یک حزب قوی سوسیال دموکرات مجبور به انجام اصلاحات اجتماعی شد. در ایتالیا حزب دموکرات مسیحی (DC) به مدت پنجاه سال از ۱۹۴۴ تا ۱۹۹۴ نقش مسلط داشت و در رقابت انتخاباتی هیچ حزبی از جناح چپ قادر نبود موقعیت این حزب را به طور جدی به چالش بکشد. مشارکت حزب کمونیست به عنوان قوی ترین حزب چپ در کابینه‌ی یک کشور عضو ناتو در شرایط جنگ سرد امری نامحتمل به شمار می‌آمد. به همین دلیل برنامه‌ی بیمه‌های اجتماعی در ایتالیا نسبت به آلمان پیشرفت به مراتب کم‌تری داشت.^{۳۷}

در انگلیس، کلیسای انگلیکان مدت‌ها پیش از کلیسای کاتولیک جدا شده بود و به همین دلیل کاتولیسیسم سیاسی در آن وجود نداشت. در ربع آخر قرن نوزدهم کشاکش اصلی بر سر جدایی کلیسا از دولت، بین حزب توری و حزب لیبرال در جریان بود. این اختلاف با ورود حزب کارگر در سال ۱۹۰۰ به صحنه‌ی سیاسی به حاشیه رانده شد و حزب لیبرال در رقابت با حزب کارگر برنامه‌ی بیمه‌های اجتماعی و سوسیال لیبرالیسم یا به عبارتی «لیبرالیسم نو» (New Liberalism) را پذیرفت.^{۳۸} سنگ بنای دولت رفاه

^{۳۷} همان منبع ۲۸

^{۳۸} در مورد این مفهوم و تفاوت آن با نولیبرالیسم به بخش اول همین مقاله با عنوان «نولیبرالیسم: یک پروژه‌ی ایدئولوژیک» در سایت نقد اقتصاد سیاسی مراجعه کنید.

در انگلستان از ۱۹۰۶ تا ۱۹۱۴ با تلاش‌های لوید جرج از حزب لیبرال پایه‌گذاری شد. اما حزب لیبرال علی‌رغم این عقب‌نشینی، در رقابت با حزب محافظه‌کار از یک سو و حزب کارگر از سوی دیگر تا سال ۱۹۲۰ به حاشیه‌ی نظام حزبی در انگلستان رانده شد.^{۳۹}

ج- بحران ۳۲-۱۹۲۹ و بیمه‌های اجتماعی

در بهار ۱۹۲۹ تولید صنعتی در آمریکا رو به کاهش گذاشت. این سیر نزولی تا تابستان همان سال به رکود عمومی و منفی شدن رشد اقتصادی تبدیل شد که طی دو ماه تا ۲۹ اکتبر یا پنجشنبه‌ی سیاه به سقوط شدید قیمت سهام در وال استریت انجامید. بحران در سال ۱۹۳۳ به حداکثر شدت خود رسید، تولید ناخالص داخلی پنجاه درصد افت کرد، چهل درصد بانک‌ها ورشکست شدند، تعداد بیکاران از ۳٪ در ۱۹۲۹ به ۲۴.۹٪ در سال ۱۹۳۳ افزایش یافت. امواج بحران به سرعت به اروپا و کشورهای دیگر رسید و تا جنگ جهانی دوم در ۱۹۴۱ ادامه پیدا کرد.^{۴۰}

در این زمان یک فدراسیون سراسری از اتحادیه‌های کارگری در آمریکا وجود داشت به نام فدراسیون کارگری آمریکا (AFL) که در سال ۱۸۸۶ با جدایی از شوالیه‌های کار تشکیل شده بود، و کارگران ماهر و سفیدپوست را سازماندهی می‌کرد. فدراسیون کارگری در کاخ سفید با کارفرمایان موافقت‌نامه‌ای امضا کرده بود مبنی بر این که در دوران بحران هیچ اعتصابی رخ ندهد و در عوض مزدها کاهش نیابند. در سال ۱۹۳۳ مزدها کاهش یافتند، اما اتحادیه قصد داشت یک‌طرفه این موافقت‌نامه را رعایت کند. این امر موجب شد تعداد اعضای اتحادیه به نصف برسد. تعدادی از اتحادیه‌های عضو با عنوان کنگره‌ی سازمان‌های صنعتی (CIO) تلاش می‌کردند با سازماندهی کارگران غیرماهر و سیاهپوست و اتخاذ سیاست‌های رادیکال‌تر این فدراسیون را از درون تغییر دهند ولی سرانجام با بالا گرفتن اختلاف‌ها در سال ۱۹۳۸ از آن جدا شدند.

^{۳۹} همان منبع ۲۲

^{۴۰} Roberts, Michael. 2016. The great Depression. Chicago, pp.45-59

در کنار این اتحادیه‌ها سه سازمان سیاسی چپ نیز فعالیت می‌کردند: حزب کارگران آمریکا، حزب کمونیست و اتحادیه‌ی کمونیست‌های آمریکا که بعدتر به حزب کارگران سوسیالیست تغییر نام داد. این سه حزب در سازمان‌دهی کارگران بیکار و اعتصاب‌ها نقش مهمی ایفا می‌کردند. تشکیلات کارگران بیکار فعال و مبارزه‌جو بود، برای بیمه‌ی بیکاری تظاهرات خیابانی برپا می‌کرد، به اعتصاب نشسته در مراکز کمک اجتماعی دست می‌زد و از کارگران بیکاری که از محل سکونت خود اخراج شده بودند با عمل مستقیم حمایت می‌کرد. در ضمن به علت بهبود امکانات درمانی و شرایط بهداشتی طول عمر افزایش یافته بود، طی سه دهه از ۱۹۰۰ تا ۱۹۳۰ میانگین عمر ده سال بیشتر شده بود. وجود بحران به افزایش فقر در میان سالمندان دامن می‌زد و در نتیجه جنبش‌های مدنی متعددی برای دستیابی به بیمه‌ی بازنشستگی در این دوران شکل گرفتند.^{۴۱}

فرانکلین روزولت در سال ۱۹۳۳ از حزب دموکرات به‌عنوان یک اصلاح‌طلب و مدافع سیاست‌های کینزی، مقام ریاست‌جمهوری را از هربرت هوور جمهوری‌خواه تحویل گرفت، در شرایطی که بحران اقتصادی به حداکثر شدت خود رسیده بود و تعداد اعتصاب‌ها نسبت به سال پیش دو برابر شده بود. هوور در برابر بحران سیاستی انفعالی داشت. اما روزولت به خطر بحران و جنبش کارگران آگاه بود و در صد روز اول ریاست‌جمهوری خود برای حل مشکلات ناشی از بحران بسته‌ای شامل اصلاحات مالیاتی، بانکی، پولی و ایجاد اشتغال را به اجرا درآورد که به نیودیل اول ۳۴-۱۹۳۳ معروف شد. در چارچوب این طرح ۵ تا ۷ میلیون بیکار در پروژه‌های عمرانی و زیربنایی به کار گمارده شدند.

اما تظاهرات و اعتراضات کارگری با شدت و وسعت از ۱۹۳۴ تا ۱۹۳۷ ادامه پیدا کرد. موج تشکیل اتحادیه‌های صنعتی در بهار و تابستان ۱۹۳۴ با پیروزی سه اعتصاب عمومی در شهرهای مینیاپولیس، تولدو و سان‌فرانسیسکو با رهبری کمونیست‌ها، سوسیالیست‌ها و سندیکالیست‌های انقلابی به تشکیل کمیته‌های کارخانه و اعتصاب در بخش‌های وسیعی از آمریکا تبدیل شد. برخی از رهبران (AFL) مانند جان لوئیس

⁴¹ Post, Charles. 2021. The New Deal and the Popular Front. International Socialist Review, Issue 108

با همراهی با اعتصاب‌ها تلاش می‌کردند اعضای جدیدی را به عضویت در اتحادیه‌ها جلب و رادیکالیسم جنبش کارگری را که خواهان تشکیل حزب مستقل کارگران در برابر حزب دموکرات بود، تا حد امکان تعدیل کنند. در این دوره کارگران از عضویت در اتحادیه استقبال می‌کردند. در سال ۱۹۳۵ تعداد اعضا سه میلیون و نیم نفر بود، این تعداد در پایان سال ۱۹۳۷ به هفت میلیون نفر رسید.^{۴۲}

این شرایط روزولت را وادار کرد تا اجرای نیودیل دوم ۳۶-۱۹۳۵ را اعلام کند، که مهم‌ترین بخش آن قانون بیمه‌های اجتماعی بود و بیمه‌ی بازنشستگی، بیمه‌ی بیکاری و کمک به خانواده‌های بی‌سرپرست و افراد معلول را شامل می‌شد و همچنین قانون کار که اتحادیه‌ی کارگری و حق اعتصاب را می‌پذیرفت. البته تعداد زیادی از کارفرمایان این اصلاحات را نپذیرفتند.^{۴۳}

در کشورهای اسکاندیناوی نیز در اثر بحران اصلاحاتی در جهت ایجاد بیمه‌های اجتماعی انجام گرفت. تأثیر بحران در این کشورها زیاد نبود به جز افزایش قابل ملاحظه‌ی تعداد بیکاران که نتیجه‌ی بازگشت مهاجرین این کشورها از دیگر کشورهای بحران‌زده بود (مهاجرت به آمریکای شمالی ممنوع شده بود).^{۴۴}

درصد بیکاری	کاهش تولید ناخالص سرانه	
۲۲.۹٪	۳۰.۸٪	آمریکا
۱۷.۲٪	۲۵٪	آلمان
۹.۸٪	۵.۲٪	اسکاندیناوی

ویژگی‌های مشترک این کشورها درصد بالای عضویت در اتحادیه‌های کارگری (نسبت به تمام کشورهای پیشرفته) و برسر قدرت بودن طولانی احزاب سوسیال‌دموکرات است (که نسبت به سایر احزاب سوسیال‌دموکرات اروپایی اندکی

^{۴۲} همان منبع ۴۰

^{۴۳} همان منبع ۴۰

^{۴۴} Grytten, ola Henningdal.2008, Why was the Great Depression not so Great in the Nordic Countries? The Journal of European Economic History. 37(2/3).p.369-403

رادیکال تر بودند). این احزاب یا در ائتلاف با حزب کشاورزان حکومت می‌کردند و یا حکومت اقلیت آن‌ها از طرف این حزب تحمل می‌شد.

سوئد از لحاظ صنعتی، به‌ویژه صنعت صادراتی همواره پیشرفته‌تر از سایر کشورهای اسکاندیناوی بوده است. صنعت تحت سلطه‌ی تعداد محدودی شرکت متمرکز، انحصاری و بین‌المللی قرارداداشت و یک طبقه‌ی سرمایه‌دار قدرتمند دارای روابط بین‌المللی و یک اتحادیه‌ی کارفرمایان سازمان‌یافته که از قدرت اقتصادی و سیاسی فوق‌العاده‌ای برخوردار بود.

بحران در سال ۱۹۳۱ در سوئد با افزایش بیکاری به حداکثر شدت خود رسید. بیکاری موجب کاهش دستمزدها می‌شد. تعداد اعتصاب‌ها افزایش یافته بود. در این شرایط حزب سوسیال‌دموکرات در سال ۱۹۳۲ با پنجاه درصد آرا به قدرت رسید و تا سال ۱۹۷۶ به شکل مستمر به مدت چهل و چهار سال در قدرت باقی ماند. تا سال‌های پایانی ۱۹۲۰ سیاست‌های اقتصادی در سوئد لیبرالی و تحت‌تأثیر اقتصاد نوکلاسیک بود. اما در خود سوئد اقتصاددانانی وجود داشتند مانند کنوت ویکسل، الی هکشر، گونار میردال و دیگران که اصطلاحاً به «مکتب استکهلم» شهرت داشتند و نظراتشان به نظرات جان مینارد کینز نزدیک بود. حکومت سوسیال‌دموکرات برای کاهش بیکاری و در عین حال افزایش تقاضا با افزایش بودجه برای سرمایه‌گذاری در کارهای زیربنایی و ایجاد اشتغال به همین سیاست‌های شبه‌کینزی روی آورد. بودجه از طریق مالیات بر ارث و بدون کسری بسته شد و برای رفع نگرانی حزب دهقانان یارانه‌ی چشم‌گیری برای کارهای کشاورزی در نظر گرفته شد.

در سال ۱۹۳۵ اصلاحاتی در بیمه‌ی بیکاری انجام گرفت، کمک‌های دولتی به بیمه‌ی بیماری افزایش یافت و قانون بیمه‌ی بازنشستگی پایه برای تمام شهروندان در پارلمان تصویب شد. مسأله‌ی دیگر پایین آمدن نرخ زاد و ولد و کاهش جمعیت بود که اتخاذ یک سیاست جدید برای حمایت از خانواده را الزامی می‌کرد. به همین دلیل در سال ۱۹۳۷ بیمه‌ی دوران بارداری و نگهداری از نوزادان جنبه‌ی قانونی پیدا کرد. اجرای این قوانین در عین حال با کمک به خانواده‌های کم‌درآمد موجب افزایش تقاضا می‌شد و اقدامی ضد چرخه‌های اقتصادی به شمار می‌آمد.

سوئد (مانند نروژ و دانمارک) در شمار آن گروه از کشورهای اروپایی بود که از ۱۹۱۸ تا جنگ جهانی دوم در آن اعتصاب‌های بسیاری رخ می‌داد. به دلیل اعتصاب‌های مکرر و به توصیه‌ی حزب سوسیال‌دموکرات، کنفدراسیون اتحادیه‌های کارگری (LO) وارد مذاکره با اتحادیه‌ی کارفرمایان (SAF) شد و بعد از مدت‌ها مذاکره موافقت‌نامه‌ای را امضا کردند که به موافقت‌نامه‌ی «سالترجوبیدن (Saltsjöbaden)» معروف شد. موافقت‌نامه به دبیرخانه‌ی اتحادیه اختیارات زیادی در کنترل اعتصاب می‌داد و در عوض بستن کارخانه و اخراج بی‌دلیل کارگران را محدود می‌کرد.^{۴۵}

در نروژ نقش دولت در صنعتی شدن و رشد سرمایه‌داری بیشتر از سوئد بود. دولت مالکیت بخش وسیعی از شرکت‌ها و بانک‌ها را در اختیار داشت و با اختصاص اعتبار با بهره‌ی کم سیاست صنعتی شدن را هدایت می‌کرد. طبقه‌ی سرمایه‌دار در نروژ وابسته به دولت و از لحاظ سرمایه و قدرت سیاسی ضعیف‌تر از سرمایه‌دار سوئدی بود.

حزب کارگر نروژ نیز در شرایط بحرانی با بیکاری شدید، اعتصاب‌های مکرر و تلاش کارفرمایان برای اخراج کارگران و کاهشمزدها در سال ۱۹۳۵ به قدرت رسید و از این تاریخ تا ۱۹۶۵ نیز با بیش از ۴۰٪ آرا و با کمک حزب میانه (کشاورزان) حکومت می‌کرد، به‌جز دوره‌ی تبعید از ۱۹۴۰ تا ۱۹۴۵. با ابتکار این حزب و حمایت حزب کشاورزان بیمه‌ی بازنشستگی در سال ۱۹۳۶ و بیمه‌ی بیکاری در سال ۱۹۳۸ در پارلمان به تصویب رسید.^{۴۶}

در فنلاند نقش دولت در صنعتی شدن پررنگ‌تر از نروژ بود و سرمایه‌داران فنلاندی از توانایی سیاسی قابل ملاحظه‌ای برخوردار نبودند. جنبش کارگری به دو پاره‌ی جدا و دشمن با یکدیگر تقسیم می‌شد. در یک طرف حزب سوسیال‌دموکرات مدل اسکاندیناوی با اتحادیه‌ی کارگری وابسته به آن و در طرف دیگر حزب کمونیست مدل شوروی و اتحادیه‌ی متعلق به آن. به همین دلیل نقش طبقه‌ی کارگر در حیات سیاسی و اقتصادی فنلاند بسیار کم‌رنگ‌تر و بیمه‌های اجتماعی نسبت به سایر کشورهای

45 Stephens, John D. 1995. THE SCANDINAVIAN WELFARE STATES ACHIEVEMENTS, CRISIS AND PROSPECTS. UNRISD discussion papers. PDF

۴۶ همان منبع ۴۴

اسکاندیناوی عقب‌مانده‌تر بود. در سال ۱۹۶۶ رابطه‌ی دو حزب بهتر شد و حزب سوسیال‌دموکرات در همکاری با حزب کمونیست و حزب کشاورزان اکثریت را کسب کردند. دو اتحادیه‌ی کارگری نیز به هم پیوستند، میزان عضویت افزایش یافت و فنلاند نیز به مدل اسکاندیناوی تبدیل شد.^{۴۷}

در صنعت دانمارک تا اواخر دهه‌ی ۱۹۵۰ تعداد واحدهای کوچک بر واحدهای بزرگ تفوق داشت و بعد از آن نیز تمرکز سرمایه به مراتب کم‌تر از سوئد باقی ماند. اتحادیه‌های کارگری غیرمتمرکز و بیشتر بر اساس شغل سازمان‌دهی شده بودند (craft unionism) تا مشاغل مختلف در یک شاخه از صنعت (industrial unionism). اما کشاورزی در دانمارک پیشرفته‌تر از کشورهای دیگر اسکاندیناوی بود. فرآورده‌های لبنیاتی و محصولات دامی بخش اعظم صادرات این کشور را تشکیل می‌دادند. به همین دلیل حزب کشاورزان قوی‌تر و احزاب چپ ضعیف‌تر از سوئد و نروژ بودند (در دانمارک تا سال ۱۹۰۵ حزب لیبرال و بعد از آن حزب سوسیال‌لیبرال کشاورزان را نمایندگی می‌کرد).

حزب سوسیال‌دموکرات دانمارک در سال ۱۹۲۹ با کسب ۴۱.۸ درصد آرا برنده‌ی انتخابات شد و در ائتلاف با حزب سوسیال‌لیبرال و نخست‌وزیری توروالد استانیگ سیاست‌مدار معروف حزب سوسیال‌دموکرات به قدرت رسید. این وضع در شش دوره‌ی بعدی تا هنگام درگذشت استانیگ در ۱۹۴۲ ادامه یافت.

نیمه‌ی اول دهه‌ی سی بحرانی و پرتلاطم بود: بیکاری شدید، اعتصاب کارگری، کاهش قیمت محصولات کشاورزی، بدهکاری کشاورزان، کارفرمایانی که برای اخراج کارگران و کاهش مزدها تلاش می‌کردند. در بیست و هفتم ژانویه‌ی ۱۹۳۳ حکومت مطلع شد عده‌ای از کارفرمایان قصد دارند با بستن (Lock-out) چند کارخانه، صدهزار کارگر را بیکار کنند و مزدها را بیست درصد کاهش دهند. سوسیال‌دموکرات‌ها به قصد چاره‌اندیشی وارد مذاکره‌ی سه‌جانبه با حزب سوسیال‌لیبرال و حزب لیبرال، مهم‌ترین حزب اپوزیسیون شدند. این سه حزب در سی ژانویه‌ی ۱۹۳۳ به برنامه‌ی مشترکی دست یافتند، که به موافقت‌نامه‌ی کانسلرگید (Kanslergade) معروف شد و اقدامات

زیر را دربر می‌گرفت: کمک قابل ملاحظه برای کشاورزان، کاهش ارزش کرون به میزان ده درصد، پایان دادن به اعتصابات در برابر عدم کاهشمزدها و باز نگه داشتن کارخانه‌ها. در همان سال قانون بیمه‌ی بیماری اجباری نیز در مجلس تصویب شد.^{۴۸}

۴- جنگ توده‌ای

برخی محققین جنگ توده‌ای را عاملی مؤثر در شکل‌گیری دولت رفاه می‌دانند، مانند هربرت اوبینگر، کلاوس پترسن، کارینا اشمیت وولف اشتراخه.^{۴۹} به باور آن‌ها با استفاده از نظام وظیفه برای سازمان‌دهی ارتش از ابتدای قرن نوزدهم (پروس ۱۸۱۴) تا جنگ جهانی اول (انگلیس ۱۹۱۶) جنگ به امری توده‌ای تبدیل گشت که اقدامات لازم برای آن به شکل‌گیری دولت رفاه منجر شد. رابطه‌ی علت و معلولی بین این اقدامات لازم و دولت رفاه را می‌توان به سه مرحله تقسیم کرد: **مرحله‌ی آمادگی برای جنگ، مرحله‌ی جنگ و مرحله‌ی پس از جنگ.**

من در این‌جا تلاش می‌کنم این مراحل را به‌طور موجز همراه با نگاهی انتقادی معرفی کنم. به باور این نظریه‌پردازان آمادگی برای جنگ به کمیت معینی از جمعیت با حد معینی از سلامت و توانایی جسمانی و آموزش نیاز دارد و مقامات دولتی برای فراهم کردن این تمهیدات به ممنوع کردن کار کودکان و زنان باردار، کوتاه کردن روز کار، بیمه‌ی تصادفات ناشی از کار، بیمه‌ی بیماری، بیمه‌ی بازنشستگی و اقداماتی از این دست روی می‌آورند.^{۵۰}

کاستی این دیدگاه را در دو نکته می‌توان خلاصه کرد. نخست- نادیده گرفتن عاملیت یا سوژه بودن زنان و مردان کارگر. آیا آنها برای همین مطالبات مبارزه نکردند و تاریخ سرمایه‌داری مشحون از این نوع مبارزات نیست؟ دوم- وجود پیش‌شرطهایی مانند حداقل سلامت و توانایی جسمانی و آموزش و میزان جمعیت بیش از هر چیز

48 Musial, Kazimierz. 1999, INSTITUTIONALISATION OF SCANDINAVIAN CONSENSUAL DEMOCRACY, Folia Scandinavica, vol 5, p. 59-73

49 Obinger, Herbert; Petersen, Klaus, 2014, Mass warfare and the welfare: State causal mechanisms and effect. PDF

۵۰ حسن مرتضوی، سرمایه، جلد یکم، ص ۲۶۸.

برای فعالیتهای روزمره و همیشگی تولید و رشد اقتصادی ضرورت دارد، تا جنگ که امری است محتمل و نادر. اما به‌زعم این نظریه‌پردازان، مقامات دولتی سرنا را از سر گشاد آن می‌زنند: مشکلات بازتولید یک جمعیت کارگری با حداقلی از سلامت و آموزش برای افزایش بارآوری و رشد اقتصادی را نادیده می‌گیرند، اما جنگی را که شاید رخ دهد در صدر برنامه‌های خود قرار می‌دهند.

مارکس در فصل «کار روزانه»ی کتاب سرمایه اشاره می‌کند که دولت سرمایه‌داری به‌عنوان نماینده‌ی منافع عام سرمایه‌خواهان حفظ طبقه‌ی کارگر با درجه‌ای از سلامت، توانایی و آموزش است؛ برخلاف سرمایه‌داران منفرد که در رقابت با یکدیگر کورکورانه نیروی حیاتی ملت را بیرون می‌کشند:

«قانون‌های کار انگلستان نمود منفی همین ولع هستند (ولع کار اضافی). این قانون‌ها با محدود کردن اجباری کار روزانه به‌واسطه‌ی اقتدار دولت بر گرایش سرمایه به خشک کردن نامحدود شیرهی جان نیروی کار لگام می‌زنند... بیماری همه‌گیر ادواری به همان اندازه گویای این مطلب است که کاهش معیار نظامی برای قد سربازان در فرانسه و آلمان.»^{۵۱}

مارکس در همان‌جا نشان می‌دهد که در تمام کشورهای اروپایی که خدمت وظیفه دارند، قد متوسط مردان بالغ و به‌طور کلی تناسب اندام‌شان برای خدمت نظامی بر اثر استثمار شدید و شرایط بد بهداشتی نسبت به سال ۱۷۸۹ کوتاه‌تر شده است. اما نظریه‌پردازان جنگ توده‌ای در برابر این واقعیت سکوت اختیار کرده و صرفاً به عاملیت دولت و آمادگی برای جنگ بسنده می‌کنند.

در مرحله‌ی جنگ، مهم‌ترین عامل در تدوین و اجرای بیمه‌های اجتماعی و اقدامات رفاهی افزایش وفاداری شهروندان به حکومت و تشویق و تهییج آن‌ها به ناسیونالیسم و فداکاری در جنگ است. برای این کار حکومت به اجرا یا وعده‌ی اجرای اصلاحات اجتماعی می‌پردازد، شرایط جنگی نیز دست حکومت را برای دخالت در اقتصاد و بستن مالیات بازتر می‌کند. در این بخش مؤلفین به نقش کارگران و سایر گروه‌های تحت استثمار و ستم در تظاهرات اعتراضی و طرح مطالباتی مانند حق رأی، حق تشکیل

اتحادیه و بیمه‌های اجتماعی اشاره می‌کنند. مسأله‌ی بیمه‌های اجتماعی گاهی به وسیله‌ی رقابت بین طرفین جنگ بدل می‌شد. در سال ۱۹۴۲ در گرماگرم جنگ جهانی دوم حکومت انگلستان گزارش بوریچ را منتشر کرد، که برنامه‌ای بود برای ایجاد نظام سلامت ملی و بیمه‌ی بیکاری. نازی‌ها در مقابل، ایجاد «بزرگ‌ترین دولت رفاه در جهان» را تبلیغ می‌کردند.^{۵۲}

سرانجام در مرحله‌ی پس از جنگ دشواری‌های عمده شامل افزایش بیکاری کسانی است که در زمان جنگ در صنایع نظامی و تدارکاتی کار می‌کردند، همین‌طور معلولین جنگی و خانواده‌هایی که سرپرست خود را از دست داده بودند و مسأله‌ی مسکن برای افراد بی‌خانمان. مقایسه‌ی جنگ داخلی آمریکا، جنگ جهانی اول و دوم به مثابه جنگ‌های توده‌ای نشان می‌دهد که جنگ به تنهایی و بدون وجود جنبش‌های قوی و فشار از پایین بیشتر در مسیر ایجاد بیمه و کمک برای نظامیانی که در جنگ شرکت داشته‌اند و خانواده‌هایی که از آنان به جای مانده است، گام برمی‌دارد تا تأسیس بیمه‌های همگانی. در جنگ داخلی صرفاً بیمه‌هایی برای نظامیان شمالی و خانواده‌ی آنها در نظر گرفته شد.^{۵۳} در جنگ اول بیمه‌هایی که مختص نظامیان بود نسبت به بیمه‌های همگانی (که نسبت به جنگ جهانی دوم محدودتر بودند) جایگاه برتری داشت و لوید جرج نخست‌وزیر انگلستان از «خانه‌ی مناسب برای قهرمانان» سخن می‌گفت. البته یک سازمان بین‌المللی (CIAMAC) از منافع ده میلیون نفر نظامی در تمام کشورهای درگیر در جنگ دفاع می‌کرد.^{۵۴} در جنگ جهانی دوم، این تغییر در توازن طبقاتی بود که به سیاست‌های تأمین اجتماعی برای همگان وزن بیشتری بخشید. به بیان مختصر، جنگ توده‌ای عاملی تسریع‌کننده است که با حضور جنبش‌های نیرومند اجتماعی می‌تواند اثربخش باشد.

⁵² Skocpol, Theda. 1992. *Protecting Soldiers and Mothers*, Cambridge, pp. 111-129

⁵³ Pironti, Pierluigi. 2017. *Post-war Welfare Policies*. *International Encyclopedia of the First World War*. Online.

⁵⁴ <http://www.presidentprofiles.com/Kennedy-Bush/Lyndon-B-Johnson-Protest-at-home.html#b>

به باور بعضی از صاحب‌نظران بین هزینه‌های نظامی و هزینه‌های اجتماعی رابطه‌ای معکوس وجود دارد (Guns versus Butter). به‌عنوان نمونه، برنامه‌ی اجتماعی لیندن جانسون رییس‌جمهور آمریکا به نام «جامعه‌ی بزرگ» در دهه‌ی ۱۹۶۰ که به علت مسابقه‌ی تسلیحاتی و جنگ ویتنام ناتمام ماند.^{۵۵} رونالد ریگان در دوره‌ی اول ریاست‌جمهوری خود در ۱۹۸۱، برای افزایش بودجه‌ی دفاعی از ۲۴٪ به ۲۶.۹٪، بودجه‌ی اجتماعی را از ۴۱.۱٪ به ۳۸.۸٪ کاهش داد.^{۵۶} هیتلر در سال‌های اول قدرت برای جلب افکار عمومی اقدامات رفاهی‌اش را افزایش داد، اما در سال‌های بعد با تخصیص بیشتر امکانات اقتصادی برای تولید تسلیحات مردها کاهش یافت و روزهای کار طولانی‌تر شد. هرمان گورینگ در این شرایط می‌گفت: «اسلحه ما را قدرت‌مندتر می‌سازد، اما کره ما را چاق‌تر می‌کند.»^{۵۷} ماریو-الساندر باونز در هشت کشور در منطقه‌ی خاورمیانه و شمال آفریقا رابطه‌ی معکوس بین بودجه‌ی نظامی و هزینه برای سرمایه‌ی انسانی (آموزش و بهداشت) را نشان می‌دهد. هرچند برای این رابطه‌ی معکوس شواهد تجربی بسیاری وجود دارد، ولی نمی‌توان برای آن عمومیت قائل شد. در پایان این بخش می‌خواهم به طرح نکاتی انتقادی درباره‌ی مقاله‌ی آقای مهرداد وهابی و دو نفر از همکاران ایشان بپردازم.^{۵۸} من در این نوشته از اختلاف نظر درباره‌ی مسأله‌ی طبقات اجتماعی، خصلت دولت در جامعه‌ی سرمایه‌داری و روش تحلیل اقتصادی صرف‌نظر می‌کنم و به نکاتی می‌پردازم که مستقیماً به دولت رفاه مربوط می‌شوند:

⁵⁵ Roberts, P. C. Supply-Side Economics: An Assessment of the American Experience in The 1980s. February 1989, National Westminster Bank. Quarterly Review. S. 65-68.

⁵⁶ The Columbia World of Quotations, Columbia University Press, 1996.

⁵⁷ Bauwens, Mario-Alessander. 2012. Guns versus Butter: A Budgetary Trade-Off in the MENA Region? Master in Economic Development and Growth, Lund University. PDF.

Vahabi, Mehrdad/ Philippe Batifoulier/ Nicolas Da Silva. 2020. A theory ^Δ of predatory welfare state and citizen welfare: the French case, Public Choice, 182, p. 243-271.

اگر بپذیریم که دولت وظایف عام، ضروری و قابل قبولی مانند آموزش عمومی، اقدامات زیربنایی و عمرانی و غیره به عهده دارد، اخذ مالیات فی‌نفسه غارت محسوب نمی‌شود (در زیرنویس شماره‌ی یک مقاله نویسندگان مالیات را به عنوان شکلی از غارت معرفی می‌کنند).

افزایش جمعیت، افزایش طول عمر و افزایش هزینه‌های پزشکی و مراقبتی و اقدامات کلان در سطح ملی برای پیش‌گیری و مقابله با همه‌گیری‌ها به امکانات مالی و اداری وسیع‌تری نیاز دارد که فراتر از توانایی اتحادیه‌های کارگری و نهادهای جامعه‌ی مدنی است. و همچنین ایجاد یک نظام تأمین اجتماعی واحد و همگون بر اساس حقوق برابر شهروندی در سطح ملی، به جای موزائیک ناهمگونی از صندوق‌ها و مقررات گوناگون در سطح جامعه‌ی مدنی ضرورت مداخله‌ی دولت را ایجاب می‌کند.

دغدغه‌ی نویسندگان مقاله قابل فهم است که دولت با اداره‌ی بیمه‌های اجتماعی قدرت بیشتری نسبت به جامعه‌ی مدنی به دست می‌آورد و فساد در دستگاه‌های اداری بیشتر می‌شود، اما اهمیت فوق‌العاده‌ی بیمه‌های اجتماعی برای بخش‌های وسیعی از جامعه، حمایت از اصلاحات اجتماعی حتی در چارچوب اداره‌ی دولتی را برای نیروهای انقلابی الزامی می‌کند؛ در زمانی که شرایط انقلابی موجود نیست و امکان فراتر رفتن از مناسبات سرمایه‌داری وجود ندارد. شاید راه‌حل بهتر مبارزه برای مشارکت در اداره و نظارت نهادهای جامعه‌ی مدنی بر دستگاه‌های اداری دولت باشد.

تأکید یک‌جانبه و پرننگ مقاله بر جنگ همه‌جانبه (Total War) به عنوان عامل شکل‌گیری دولت رفاه و نادیده گرفتن سایر عوامل، تحلیلی نارسا و پرسش‌برانگیز ارائه می‌کند:

نخست- اگر بپذیریم که در درون دولت گروه‌های مختلفی با دیدگاه و منافع متفاوت وجود دارد، چگونه می‌توان سلطه‌ی مداوم یک جناح جنگ‌طلب را در تمام کشورهای اروپایی به مدت صد و پنجاه سال از اواخر قرن نوزدهم تاکنون توضیح داد؟

دوم- آیا طبقات و گروه‌های بیرون از دولت هیچ مطالبه و اراده‌ای برای دستیابی به مطالبات خود نداشتند و مانند عروسک خیمه‌شب‌بازی تابع اراده‌ی همان جناح جنگ‌طلب بودند؟ یا برای سازمان‌دهی و بسیج جنگی باید این مطالبات در نظر گرفته

می‌شد؟ در این صورت جنگ به تنهایی و مستقیماً عامل شکل‌گیری دولت رفاه نیست و به میانجی عامل طبقاتی می‌تواند این نقش را ایفا کند.

سوم- برخی از سیاست‌ها که این نظریه به‌عنوان سیاست‌های آمادگی برای جنگ معرفی می‌کند، مانند حداقل سلامت و توانایی جسمی و آموزش یا سیاست‌های جمعیتی در واقع قبل از جنگ و به شکل روزمره برای تولید و بازتولید سرمایه‌دارانه لازمند و اگر افاقه نکنند، دست‌اندرکاران باید به سیاست‌های مهاجرتی روی بیاورند. چهارم- آیا زمان‌بندی زنجیره‌ی حوادث و بحث‌های پارلمانی و خارج از پارلمان که به تأسیس بیمه‌های اجتماعی انجامیده است، همگی بر نقش جنگ دلالت می‌کنند؟ یا از خلال آن‌ها نقش عوامل دیگر را نیز می‌توان شناسایی کرد؟

یورگن کوکا مورخ برجسته‌ی آلمانی و یکی از پایه‌گذاران «مکتب بیله‌فلد» در تاریخ اجتماعی در مورد تشکیل دولت رفاه در آلمان به عوامل زیر اشاره می‌کند: افزایش جمعیت، افزایش شهرنشینی، صنعتی شدن و افزایش جمعیت کارگری، انحلال اصناف، انحلال نقش تولیدی خانواده، مهاجرت درونی، بسیج سیاسی بخش وسیعی از مردم در جریان تشکیل دولت-ملت و نوسانات ادواری اقتصاد سرمایه‌داری.^{۵۹}

ولف اشتراخه یکی از نظریه‌پردازان همین گرایش که بیشتر درباره‌ی رابطه‌ی جنگ و دولت رفاه در آلمان تحقیق می‌کند در این باره می‌نویسد:

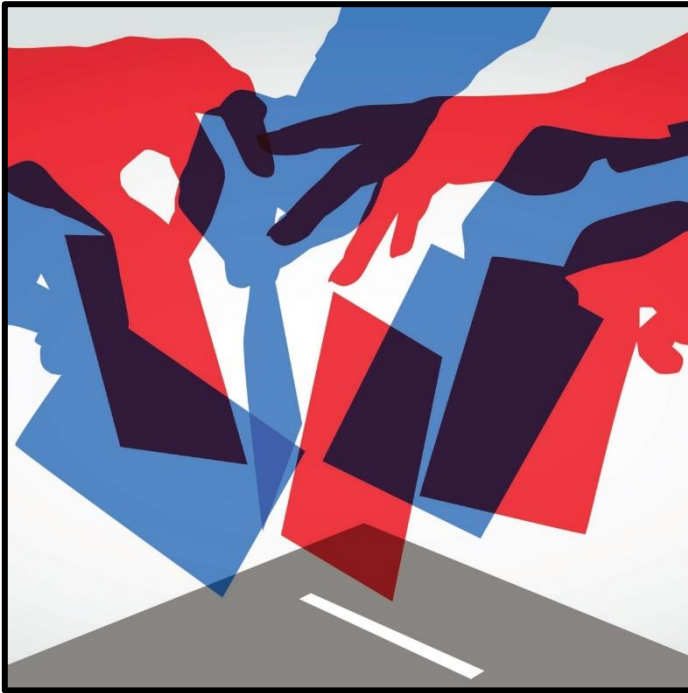
«بر خلاف موارد خاص، بیمه‌های اجتماعی در آلمان کم‌تر به علت جنگ جهانی دوم و بیشتر تحت تأثیر "سیاست عادی" رقابت حزبی، نیازهای جدید اجتماعی-اقتصادی و مطالبات فزاینده‌ی طبقه‌ی متوسط شکل گرفته است که سیاست اجتماعی را در تمام کشورهای OECD طی "سه دهه‌ی طلایی مشخص می‌کند."^{۶۰}

۵۹. منبع شماره ۳۰.

60 Starke, Peter. 2018. The impact of war on welfare state development in Germany. Working Paper. PDF

نوليبراليسم و دموكراسي

احمد سيف



اغلب ادعا می‌شود که دموکراسی نتیجه‌ی طبیعی نظام سرمایه‌سالاریست و این دو به‌طور نزدیکی به یکدیگر مربوط و وابسته‌اند. وارسیدن این رابطه‌ی مفروض به‌ویژه در شرایط کنونی اهمیتی دوچندان یافته است چون در ایران و کشورهای مشابه، شماری از اندیشمندان ادعا می‌کنند که برای رسیدن به جامعه‌ای دموکراتیک، باید با در پیش گرفتن استراتژی تعدیل ساختاری، دولت از زندگی اقتصادی جامعه تا حدود زیادی حذف شود و شیوه‌ی رسیدن به این مهم، از سویی خصوصی‌سازی و از سوی دیگر، آزادسازی - کنترل‌زدایی و محدود کردن امکانات دولت برای مداخله در امور اقتصادی - و حذف و «هدفمندکردن» یارانه‌ها است. وقتی چنین می‌شود در برابر قدرت مافوق دولت، قدرتی از مالکان تازه شکل می‌گیرد که خواهند کوشید ضمن مقاومت در برابر زیاده‌روی‌های دولت، به صورت مانعی جدی در برابر دولت قد علم نمایند. گرچه بررسی جنبه‌های کلی سیاسی و تاریخی و واقعیت دموکراسی از چارچوب این نوشتار فراتر می‌رود ولی، به‌اختصار به بررسی رابطه‌ی مفروض بین این دو می‌پردازم.

از همین ابتدا، بگذارید بگویم و بگذرم که پذیرش وجود رابطه‌ای ذاتی بین سرمایه‌سالاری و دموکراسی - فعلاً به تعریف دموکراسی کار نداریم - نشانه‌ی بررسی ناکافی از هر دو مقوله است.

نگاهی گذرا به تاریخ ۵۰ سال گذشته‌ی جهان، نشان می‌دهد که دولت‌ها در کشورهای سرمایه‌سالاری و صنعتی که در جوامع خویش ادعای احترام به دموکراسی و آزادی دارند، در دیگر نقاط جهان - به‌خصوص در کشورهای پیرامونی - نه فقط از رژیم‌های به‌شدت سرکوبگر و آزادی‌ستیز حمایت کرده‌اند، بلکه به‌طور پیگیر در ایجاد و برقراری این رژیم‌ها نقش داشته‌اند. از مبارزه‌ی این دولت‌های «دموکراتیک» برعلیه نهضت‌های آزادی‌طلبانه در مستعمره‌ها دیگر چیزی نمی‌گویم. کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ در ایران برعلیه حکومت دکتر مصدق، کودتا در گواتمالا در یک سال بعد برعلیه حکومت آربنز، و در اوایل دهه‌ی ۶۰ میلادی برعلیه گولارت در برزیل، و باز ده سال بعد، کودتای خونین شیلی که به قتل رییس‌جمهور قانونی و انتخابی کشور انجامید، تنها چند نمونه از عدم پای‌بندی عملی نظام سرمایه‌سالاری جهانی به «گسترش» دموکراسی است. از آن‌چه که در کشورهایی چون لندونزی، غنا،

مصر، کنگو، نیکاراگوئه، پاناما، هاییتی، گرانادا، و چند جای دیگر کرده‌اند، دیگر چیزی نمی‌گوییم.

در این که در کشورهای سرمایه‌سالاری پیشرفته شهروندان در مقایسه با شهروندان کشورهای پیرامونی از حقوق بیشتری برخوردارند تردیدی نیست، ولی لازم به یادآوریست که:

- این حقوق با مبارزه‌ی مستمر شهروندان که اغلب با خشونت و سرکوب دولت‌ها و شرکت‌های بزرگ روبرو بوده به دست آمده است.

- در ثانی و از آن مهم‌تر، حتی در این جوامع «پیشرفته» نیز، حقوق و آزادی‌های موجود عرصه‌های زندگی اقتصادی را دربر نمی‌گیرد. البته در اغلب جوامع سرمایه‌سالاری پیشرفته یک نظام رفاه اجتماعی وجود دارد که متأسفانه روزبه‌روز محدودتر شده و دستیابی به امکانات آن در این جوامع دشوارتر می‌شود. به خصوص در سال‌های اخیر و در پی آمد اصلاحات نولیبرالی در این جوامع، برای شمار روزافزونی از شهروندان حداقل رفاه مادی وجود ندارد که به صورت افزایش بی‌خانمانی متجلی شده است. از آن گذشته، در این جوامع با همه‌ی ادعاهایی که می‌شود، یک کارگر نمی‌تواند بدون روبرو شدن با خطر اخراج از کارفرمای خویش انتقاد نماید. البته کارگران این امکان را دارند که از ناهنجاری شرایط کاری خویش انتقاد کنند و کارفرما هم می‌تواند آن‌ها را اخراج نماید. در ضمن گفتنی است که در همه‌ی این جوامع «آزاد و دموکراتیک»، تبعیضات جنسی و نژادی نیز کم نیستند. اغلب این کشورها بر روی کاغذ بر علیه این تبعیض‌ها قوانین مفصل دارند ولی واقعیت زندگی، مستقل از این قوانین ادامه می‌یابد. هنوز هم در هیچ یک از کشورهای سرمایه‌سالاری زن و مرد برای کار مشابه، حقوق مشابه دریافت نمی‌کنند و مشکل نژادپرستی و تبعیضات نژادی عیان‌تر و گسترده‌تر از آن است که کتمان کردنی باشد. هر تعبیر و تعریفی که از دموکراسی را به کار بگیریم، بین دموکراسی و تبعیض تناقضی حل‌ناشدنی وجود دارد. البته در این جوامع، هر چهار یا پنج سال شهروندان این امکان را می‌یابند تا در انتخابات آزاد شرکت کنند و اگر از عملکرد دولتمردان ناراضایتی دارند گروه و دسته‌ی دیگری را به حکومت برسانند، که به نوبه قدم بسیار مفیدی است. ولی محدود کردن

دموکراسی به انتخابات ادواری و حتی به آزادی این انتخاب‌ها، به‌واقع نشانه‌ی محدود کردن ادراک و انتظار ما از دموکراسی است. تردیدی نیست که در مقایسه با جوامعی که همین را هم ندارند، داشتن انتخابات آزاد بسیار مغتنم است ولی نمی‌توان و نباید، دایره‌ی بحث را به همین محدود کرد. چون این نیز گفتنی است که در این جوامع اگرچه این احتمال عملی برای انتخاب آزاد وجود دارد ولی در واقعیت زندگی، این احتمال بیشتر از همیشه در معرض خرابکاری قدرت نامحدود سرمایه قرار گرفته است. در اغلب کشورهای سرمایه‌سالاری بخش عمده‌ی نمایندگان مجلس و گنگره، یا به عبارت دیگر، قدرتمندان سیاسی، همان قدیمی‌ها هستند و از آن گذشته، حتی در جوامعی که حزبی دیگر و یا سیاستمدارانی دیگر به قدرت می‌رسند، قدرت کنترل‌نشده‌ی سرمایه به حدی است که سیاست‌ها - به‌خصوص سیاست‌هایی که یک‌سویه و جانب‌دارانه‌اند - تغییر نمی‌کنند. در امریکا، دولت آقای کلینتون با دولت بوش تفاوت قابل توجهی نداشت و این دو هم با ترامپ و بایدن یک‌سان هستند و به همین نحو، وقتی در انگلستان حزب کارگر با یک اکثریت چشم‌گیر در مجلس به حکومت می‌رسد، سیاست اقتصادی‌اش در وجوه عمده همان سیاست حزب محافظه‌کار است که در انتخابات شکست خورده بود. می‌خواهم بر این نکته دست بگذارم که سرمایه‌سالاری کنترل‌نشده و کنترل‌زدایی شده، دموکراسی را از درون‌مایه تهی می‌کند.

اجازه بدهید نمونه‌ی ملموس‌تری به دست بدهم تا روشن شود که چرا بین سرمایه‌سالاری و دموکراسی هیچ رابطه‌ی ذاتی وجود ندارد. در همین انگلستان که صاحب این قلم در آن زندگی و کار می‌کند هفته و ماهی نیست که شماری از کارگران تنها با تصمیم یک‌جانبه‌ای که از سوی مدیران و صاحبان شرکت‌ها گرفته می‌شود، از کار بیکار نشوند. اگرچه کارگران بی‌کار شده، منبع عمده‌ی درآمد خود را از دست می‌دهند ولی تصمیم‌گیرندگان کسانی نیستند که در یک انتخاب آزاد به این مقام انتخاب شده باشند و در برابر هیچ‌کس، به غیر از خودشان، نیز مسئولیتی ندارند. گاه اتفاق می‌افتد که همین قدرتمندان انتخاب نشده، تصمیم می‌گیرند که کارخانه‌ای را تعطیل کنند و کارگرانی که عمری در همان کارخانه کار کرده و هیچ مهارت قابل خرید و فروش دیگری ندارند، خود را در موقعیتی می‌یابند که باید برای بقیه‌ی عمر

بیکار بمانند. اگر نظام بیمه‌های اجتماعی نیم‌بندی باشد که در جوامع سرمایه‌سالاری پیشرفته‌ی اروپایی معمولاً هست، می‌توانند مقداری کمک ماهانه و یا هفتگی دریافت کنند ولی اگر چنین نظامی نباشد - که در اغلب جوامع پیرامونی نیست - معلوم نیست در جامعه‌ای که همه چیز به صورت کالا درآمد و قیمتی دارد، زندگی روزمره‌ی کسانی که از کار بیکار می‌شوند منبع درآمد خود را از دست می‌دهند، چگونه باید بگذرد؟ همین جا بگویم تا آنجا که به مدیران و صاحبان این بنگاه‌ها مربوط می‌شود، آنها آدم‌های خوبی نیستند که به‌راستی بخواهند کس یا کسانی را به روز سیاه بنشانند. آنها تنها می‌خواهند که منافع خود را به حداکثر برسانند. یعنی اگر در منطقه‌ی دیگری بتوان همان محصول را ارزان‌تر تولید کرد، دلیلی ندارد که هزینه‌ی تولید محصول هم‌چنان زیاد باشد. تا این جایش، مسئله‌ای نیست ولی همه‌ی گرفتاری در این است که اولاً، آیا تصمیم‌گیری‌هایی از این دست، با ذات دموکراسی و جامعه‌ی باز که این دوستان در ایران این همه به راستی و درستی موافق آن هستند، هم‌خوانی دارد؟ ثانیاً، چه کسی باید مسئولیت هزینه‌های اجتماعی ناشی از این نقل و مکان‌ها را به گردن بگیرد؟ بدون وراسیدن این وجوه، آن‌چه که دموکراسی نامیده می‌شود، در عمل، پذیرش صوری آزادی و فقدان آن در عمل است و ناگفته روشن است که آن‌چه که بر زندگی شهروندان تأثیر می‌گذارد، نه پذیرش صوری دموکراسی و آزادی، که تجلی آن در واقعیت زندگی است. در همین نمونه‌ای که در سطور بالا به دست داده‌ام، پرسش اساسی این است:

- آیا هیچ‌گونه مشاوره و بحثی با کسانی که زندگی‌شان با این تصمیم‌ها دگرگون می‌شود - کارگران - صورت می‌گیرد؟

- آیا تصمیم‌گیرندگان دل‌نگران رفاه زندگی کارگران بیکار شده خواهند بود؟
 طبیعی است که در هر دو مورد پاسخ منفی است. این بنگاه‌ها مؤسسه‌سازانه خصوصی هستند بدون هیچ‌گونه مسئولیت اجتماعی و بنگاه‌های خیریه‌ی عمومی نیستند. البته مادام که ما به جامعه تنها از دیدگاه منافع فردی می‌نگریم، این وضع مشکلی ایجاد نمی‌کند. ولی، اگر بخواهیم به همان جامعه از دیدگاه فردی و اجتماعی بنگریم، وضع فرق می‌کند. در ثانی، وقتی از منظر کس یا کسانی که صاحب شرکت

هستند، به مقوله‌ی بیکارشدن شهروندان می‌نگریم، بدیهی است که این بیکار شدن‌ها به آن‌ها ربط ندارد ولی وقتی از دیدگاه یک دولت که قرار است نماینده‌ی اکثریت شهروندان یک جامعه باشد، به این اوضاع نگاه می‌کنیم، شرایط طور دیگری است. یک دولت مسئول و انتخاب‌شده که خود را به همان مردم پاسخ‌گو می‌داند، نمی‌تواند در برخورد به این وضعیت از خویش سلب مسئولیت کند و دست به دامان «دست‌های نامریی آقای آدام اسمیت» بشود. صاحب یا مدیر یک کارخانه‌ی خصوصی و یا خصوصی شده می‌تواند به راحتی شانه از زیر بار مسئولیت - به خصوص در عرصه‌ی اشتغال و بیکاری - خالی کند، ولی اگر یک دولت هم بخواهد مانند یک شرکت خصوصی عمل نماید، تردیدی نیست که نه از امنیت اجتماعی نشانه‌ای باقی می‌ماند و نه از صلح و صفای همگانی. از آن گذشته، بدیهی است چنین دولتی نه فقط در چشم شهروندان مشروعیتی نخواهد داشت، بلکه گذران امور روزمره‌اش نیز بدون استفاده‌ی گسترده از خشونت و سرکوب عملی نمی‌شود. پی‌آمدش البته گسستن همه‌ی رشته‌های نانوخته بین دولت و مردم است. یعنی، حکومتی سرکوبگر و خشن، مظنون به خود و به شهروندان بی‌اعتماد، که از مردم می‌ترسد و در هر چیز نشانی از توطئه می‌بیند، و مردمی که به نوبه از ماموران بکن و نپرس حکومتی سرکوبگر و اهامه دارند ولی در هر فرصتی که پیش بیاید و هر آن‌گاه که بتوانند، می‌کوشند قواعد و مقررات آن حکومت را نادیده گرفته زیر پا بگذارند. برخلاف آن‌چه در نگاه اول به نظر می‌رسد، در این شرایط اگر هم «تعادلی» موجود باشد، تعادلی بسیار ناپایدار است یعنی همین که کمی از آن «واهمه» فرومی‌ریزد که به تجربه‌ی تاریخ بشر از آن گریزی نیست، به قول معروف، «توپ و تانک و مسلسل» دیگر اثر نخواهد داشت و خشونت، برخلاف توهمات خشونت‌سالاران دقیقاً به ضد خویش دگرسان می‌شود. یعنی در هر قدم، مانند کارد و یا شمشیری است که کند و کندتر می‌شود و باید با قاطعیت بیشتری اعمال شود تا «مؤثر» باشد. دیگر مسائل به‌کنار، همین کندتر شدن شمشیر چندلبه‌ی خشونت، سقوط خشونت‌گران را اجتناب‌ناپذیر می‌کند.

این مشکل از آن‌جا پیش می‌آید که مدافعان سرمایه‌سالاری به‌عنوان یک نظام، می‌کوشند دیگران را متقاعد کنند که هرچه که به نفع آنهاست به نفع کل جامعه هم است. یعنی اگر نظامی ایجاد کنیم که افراد بتوانند به آزادی منافع شخصی خود را به

حداکثر برسانند، منافع جامعه نیز حداکثر خواهد شد. و در دنبله‌ی همین نکته، کارآمدترین شیوه‌ی انجام کارها این است که برای صاحبان سرمایه شرایطی فراهم کنیم که ضمن انجام آن چه که باید انجام بگیرد، بتوانند حداکثر سود را به دست بیاورند. اگر چنین بشود، نیازهای شهروندان نیز به بهترین حلت ممکن برآورده خواهد شد.

تردید نکنیم که برای نشان دادن درستی این پیش‌گزاره، نه فقط انواع و اقسام مدل‌ها و الگوهای نظری وجود دارد، بلکه حتماً گریزی نیز به کشورهای اروپای شرقی سابق و یا شوروی سابق و احتمالاً ایران خودمان نیز خواهند زد که بنگرید که وقتی که کارها همه یا اغلب به دست دولت باشد چگونه زندگی‌مان زار می‌شود، پس چه بهتر که تا بیش از این دیر نشده، این شیوه‌ی تازه را بیازماییم. با همین یک تیر - تعدیل ساختاری - می‌توانیم حداقل دو پرنده‌ی چاق و چله شکار کنیم.

- هم اقتصادمان را سامان می‌دهیم.

- هم دموکراسی، این معجونی که همیشه می‌خواستند و هرگز نداشته‌ایم، به دست خواهد آمد.

بنده‌ی ناچیز بر این عقیده‌ام که هر دوی این ادعاها نادرست و گمراه‌کننده‌اند. در این وضعیتی که ما هستیم، تعدیل ساختاری به هیچ‌یک از این ادعاها نخواهد رسید. بیهوده سر مردم را شیره نمالیم که این مردم، اگرچه با گذشت و با تحمل‌اند ولی وقتی کارد به استخوان‌شان برسد، نمی‌گذارند آجر روی آجر بند شود.

آغاز می‌کنیم از بررسی یک نکته‌ی ساده، یعنی این برنهاد که منافع کسانی که به دنبال حداکثر سود هستند، ضرورتاً با منافع جامعه هم‌خوان و هم‌جهت نیست و ای بسا که با آن در تعارض باشد. برای مثال، اگر بخواهیم منافع جامعه را به حداکثر برسانیم باید روی پاکت‌های سیگار و یا نوشیدنی‌های رنگی و گازدار بنویسیم «سم» که نباید مصرف شود. ولی چرا این کار را نمی‌کنیم؟ برای این که به سود شرکت‌هایی که این محصولات را تولید می‌کنند، لطمه وارد خواهد شد و چنین کاری نباید بشود؟ از آن گذشته، اگر شما نظامی ایجاد کنید که برای نمونه، تولیدکننده بتوند برای حداکثر کردن منافع خود، هر کاری که صلاح می‌داند انجام بدهد در آن صورت منافع

مصرف‌کنندگان چه می‌شود؟ اگر همه‌ی قدرت در دست سرمایه‌داران باشد که بتوانند از آن برای حداکثرکردن منافع خود بهره‌مند شوند، شما جواب کارگران را چه می‌دهید؟ یکی از خبیط‌های تکراری مدافعان برنامه‌ی تعدیل ساختاری این است که پیشاپیش فرض می‌کنند که بازاری که ایجاد خواهد شد اگر بازار رقابت کامل نباشد، بازاری است رقابت‌آمیز که در آن رقبا نخواهند گذاشت، که سر مصرف‌کنندگان و یا کارگران در این میانه بی‌کلاه بماند. پس، اگر این حرف درست باشد، تازه می‌رسیم به اصل مطلب، یعنی به ساختار بازار که به مقوله‌ی اشکال حقوقی مالکیت ربطی ندارد. پس، ضرورت واگذاری آن‌چه که به همگان تعلق دارد به بخش کوچکی از همان همگان - اغلب با ارزان‌فروشی - در چیست؟ اگر مسئله‌ی اساسی و تعیین‌کننده، ساختار بازار است که می‌توان - اگر اراده‌ی سیاسی وجود داشته باشد - کوشید همان ساختار را بدون واگذاری مؤسسات دولتی به بخش خصوصی انجام داد. یعنی می‌خواهم براین نکته دست بگذارم که واگذاری یک شرکت بزرگ دولتی به بخش خصوصی و تبدیل آن به یک انحصار خصوصی، گرهی از کار کسی باز نمی‌کند - البته صاحبان این انحصارات هر روز پروارتر خواهند شد. نمونه‌وار می‌گویم بنگرید به واگذاری مخابرات به نهادهای نظامی در ایران! پاسخ مدافعان برنامه‌ی تعدیل را به این ایراد می‌دانم که در آن صورت، ما یک نظام نظارتی ایجاد می‌کنیم که نخواهد گذاشت صاحبان انحصارات خصوصی زیاده‌روی کنند. من پیش از این به تفصیل به این نکته پرداخته‌ام و این‌جا آن مباحث را تکرار نمی‌کنم. فقط اضافه می‌کنم که اگر ناظر دولتی به‌حدی صاحب قدرت است که می‌تواند روی تصمیم‌گیری‌های شرکت خصوصی شده تأثیر بگذارد، ضرورت اقتصادی واگذاری این شرکت به بخش خصوصی در چیست؟ و اگر هم این قدرت را ندارد که صاحبان انحصارات خصوصی کار خودشان را خواهند کرد؟ در شق سوم، اگر هم این نظام نظارتی قرار است برای بعضی‌ها - کسانی که قرار است نظارت کنند - نان‌دانی بشود که کار زیننده‌ای نیست چون یکی از چند درد بی‌درمان جوامع پیرامونی فراوانی فعالیت‌های باج‌طلبانه و غیرمولد و رانت‌خواری است پس به دست خویش به گسترای این نوع فعالیت‌های مخرب و مضر و غیرمولد و تورم‌زا اضافه نکنیم.

از آن مضرتر، داستان رهاسازی و آزادسازی و به‌خصوص حذف یارانه‌ها - یعنی پایه‌ی دیگر برنامه‌ی تعدیل ساختاری است. عده‌ای که احتمالاً هرگز به کالاها و خدماتی که برایشان یارانه پرداخت شده در گذر زندگی وابستگی نداشته‌اند، ادعا می‌کنند که پرداخت یارانه شهروندان را به دولت وابسته می‌کند و بهتر است حذف شود. به روایتی که از تأثیرات این نوع یارانه‌ها بر بودجه‌ی دولت آرایه می‌دهند دیگر نمی‌پردازم. از دو حال خارج نیست، یا این دوستان و عزیزان باید از اساس منکر وجود فقر و نداری در جوامع پیرامونی باشند و یا این که باید نشان بدهند که سیاستی که در پیش خواهند گرفت، چگونه فقرزدایی خواهد کرد. این که نمی‌شود و به اعتقاد من مسئولیت‌گريزانه نیز هست که بدون توجه به دلایل اولیه ضروری شدن پرداخت یارانه‌ها در جوامع پیرامونی - یعنی گسترده‌ی فقر - و در نتیجه بدون تدارک سازوکاری که بتواند فقر را تخفیف بدهد، با حذف یارانه‌ها بر هزینه‌ی زندگی در این جوامع که برای اکثریت شهروندان هرروز بیش‌تر و دشوارتر می‌شود بیفزاییم. پرسش این است که وقتی که چنین می‌کنیم، انتظار دارید چه بشود؟ اکثریت جمعیتی که هر روز گذران زندگی‌اش دشوارتر می‌شود، گوشه‌ای نشسته، دست روی دست گذاشته و گرسنگی بکشد و نظاره‌گر امور باشد تا در فردای نیامده «دست‌های نامرئی آدم اسمیت» به دادش برسد! خود مدافعان این برنامه‌ها می‌دانند که همان‌گونه که در اغلب جوامع تعدیل‌زده پیش آمده، شما با شورش‌های نان [Bread riots] روبرو می‌شوید و دولت‌ها نیز برای حفظ موقعیت خویش به سرکوب خشن و کشت‌و‌کشتار متوسل می‌شوند. در آن صورت، گذشته از هزینه‌های انسانی و اقتصادی، معلوم نیست با وجود زنجیره‌ای از سرکوب و کشتار در این جوامع، این ادعای رسیدن به حکومت و جامعه‌ای آزاد و دموکراتیک مدافعان برنامه‌ی تعدیل چه می‌شود؟

واقعیت این است که حتی در جوامعی که حکومت انتخابی دارند، یعنی هر چند سال یکبار، دولت با انتخابات آزاد می‌آید و می‌رود، در دوران صلح، اقلیتی که نه انتخاب می‌شوند و نه در برابر ملت مسئولیت دارند با تصمیماتی که در پشت درهای بسته و بدون اطلاع دیگران می‌گیرند، میزان رفاه شهروندان را تعیین می‌کنند و در دوران جنگ یا اوضاع بحرانی مشابه، که همین اقلیت از کل مملکت به نفع خویش

باچ می‌ستانند. اگر کمبود باشد که «چه خوب» که اگر نباشد، که همین اقلیت «کمبود» ایجاد می‌کنند و از کیسه‌ی کوچک اکثریتی نیازمند، کیسه‌های گشاد اقلیتی زرندوز پر می‌شود و همه‌ی این نقل‌وانتقال ثروت قرار است به نفع همان کسانی نیز باشد که کیسه‌شان در این میان خالی شده است!

جالب است که همین اقلیت زردوست اگر به رفتار مشابهی از سوی دیگران برخورد بکنند رگ‌های گردن‌شان از «عرق ملی نداشتن» فلان یا بهمان متورم می‌شود. مجسم کنید، برای نمونه می‌گوییم، در دوران جنگ تحمیلی در ایران اگر نظامیان دفاع از مملکت را به افزایش حقوق خویش [به اصطلاح حداکثر کردن منافع خویش] مشروط می‌کردند، درباره‌شان چه فکر می‌کردیم؟ اما، چه تفاوتی است بین این تقاضای فرضی و کاری که صاحبان سرمایه در ایران یا در جوامع مشابه می‌کنند؟ می‌خواهم این نکته را بگویم که اگر قرار باشد، همه‌ی اقشار در جامعه برای حداکثر کردن منافع خویش بکوشند و دولت - طبیعتاً دولتی که با انتخابات آزاد مردم می‌آید و اگر لازم شد، کنار می‌رود - تا سرحد ممکن از زندگی اقتصادی جامعه حذف شود، یعنی آن چه که از سوی مدافعان سیاست تعدیل ساختاری تبلیغ می‌شود، تردید نداشته باشیم، نظامی که سر بر خواهد آورد، نه فقط نظامی خواهد بود که به نیازهای همگان پاسخ شایسته بدهد، بلکه نظامی خواهد بود که من آن را نظام اقتصاد مافیایی می‌نامم. یعنی، سیستمی است که تنها به نفع اقلیتی خواهد بود که هم زر دارند وهم زور و منافع ملی و مملکتی را برای حداکثر کردن منافع خویش حیف‌ومیل خواهند کرد.

چرا چنین می‌گوییم؟

اگر راست است که سرمایه‌دار باید برای خدمت به منافع جامعه به حداکثر سود دست یابد، چرا معلم و پرستار و دکتر و نظامی و... چنین حقی نداشته باشند؟ اگر داشته باشند که باید بر اساس این دیدگاه داشته باشند، که آجر روی آجر جامعه بند نخواهد شد و اگر نداشته باشند که این نظام خیرخواه عمومی، به صورت نظامی برای اقلیت درمی‌آید، یعنی آنچه که به واقع هست. پس، سر مردم را کلاه نگذاریم. نه اقتصاد به سامان می‌رسد و نه سیاست به راه راست می‌افتد.

اما در خصوص جوامع پیرامونی، واقعیت این است که همه‌ی این جوامع در همه‌ی این سال‌ها گروه «نخبگان» خویش را داشته‌اند و اگر اقتصاد و سیاست در این جوامع به‌طور مایوس‌کننده‌ای اداره شده است نه به خاطر فقدان نخبگان بلکه دقیقاً به خاطر غیرکارایی این نظام‌های نخبه‌سالار است. مدافعان برنامه‌ی تعدیل در جوامع پیرامونی از عملکرد این نخبگان به راستی و درستی دل پرخونی دارند و در اغلب نوشته‌ها و پژوهش‌های دانشگاهی که من دیده و خوانده‌ام این مشکل را تأیید کرده‌اند. تا این‌جا حرفی نیست. فرض کنیم که مثلاً در ایران بر اساس همین مباحثی که در دفاع از تعدیل ارایه می‌شود، دولت بخواهد بانک‌ها را به بخش خصوصی واگذار کند. سؤال این است که به غیر از همین نخبگان غیر کارآمد و باج‌طلب که در دوره‌ی پیش از تعدیل گلی به جمال کسی زده بودند - ولی ثروت فراوانی اندوخته بودند - چه کس و یا کسانی می‌توانند بانک‌های واگذارشده را خریداری کنند؟ خب اگر این نخبگان دوره‌ی پیشاتعدیل، بخشی از مشکل این جوامع باشند، که به گمان من هستند، آن وقت با امکانات بیش‌تری که در اختیارشان قرار خواهد گرفت، به‌ناگهان معجزه شده، و کارآمد و کارآ می‌شوند؟ آیا این، یک بحث منطقی و کارشناسی در دفاع از این برنامه است یا بازتابی است از یک جزمیت نظری؟

خطرات ناشی از رهاسازی تجارت خارجی نیز کم نیست. ابتدا به ساکن، شما یک نمونه‌ی تاریخی نشانم بدهید که کشوری در مراحل اولیه‌ی توسعه و صنعتی شدن - یعنی وضعیتی که اغلب کشورهای پیرامونی در آن هستند - توانسته باشد بدون حمایت مؤثر از صنایع داخلی خود به جایی رسیده باشد؟ حتی نمونه‌ی کره و ژاپن و تایوان و سنگاپور که اغلب از سوی مدافعان تعدیل ارایه می‌شود، تأییدی دوباره است بر این پیش‌گزاره که بدون نقش کارساز و مؤثر دولت در اداره‌ی اقتصاد کار به سامان نمی‌رسد. ولی نتیجه‌ی عملی این رهاسازی این می‌شود که کسری تراز پرداخت‌ها بیشتر می‌شود و اگر کشور بدهی خارجی داشته باشد که مقدارش افزایش می‌یابد و اگر نداشته باشد که بدهی خارجی بالا می‌آورد. آیا این دوستان حتی به داده‌های آماری صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی نیز دسترسی ندارند تا این وضعیت را به چشم ببینند، که برای اقتصادی چون ایران خواهان اجرای این سیاست هستند؟ آیا

منطقی نیست که قبل از تدوین یک سیاست، برای یافتن علل بیماری - عدم توفیق در بازارهای صادراتی - تحقیق و پژوهش کنیم و بعد، با توجه به علل بیماری و ابعاد آن سیاست لازم را تدوین نماییم. تردیدی نیست که در دنیای ایستا و غیر واقعی اقتصاددانان نوکلاسیک، وقتی شما هرگونه تعرفه‌ای را لغو کرده، از ارزش پول ملی تان می‌کاهید، قیمت اقلام صادراتی شما به ارز در بازارهای دیگران کاهش می‌یابد و به همین نحو، قیمت واردات به پول ملی بیشتر می‌شود و تقاضا برای واردات کاهش می‌یابد، اما، در دنیای واقعی اگر اقتصادی دچار کمبود داشتید که برای برآوردن تقاضای موجود در داخل نیز نمی‌تواند محصول کافی تولید کند، برنامه‌ی «تشویق غیرمستقیم صادرات» به چه سرانجامی خواهد رسید؟ از آن گذشته، اگر همه‌ی واردات به داخل اسباب بازی و خودروهای آخرین مدل و تلویزیون و ویدئوی فرنگی نبود، بلکه اغلب صنایع شما و کشاورزی شما و سیر کردن جمعیت روز افزون شما مقدار قابل توجهی «ارزبری» داشت تکلیف چه می‌شود؟ اگر کارخانه‌ی داروسازی شما، بیشتر مواد اولیه مورد نیاز خود را وارد کند، اگر دیگر صنایع شما برای مواد اولیه و نیمه‌ساخته به واردات وابسته باشند، وقتی شما، هزینه‌ی واردات را به پول ملی افزایش می‌دهید،

- وضعیت تورم در داخل چه می‌شود؟

- در شرایطی که هزینه‌ی تولید واحدهای شما افزایش می‌یابد، صادرات شما چگونه افزایش می‌یابد؟

- وقتی برای به دست آوردن یک مقدار مشخص و معین ارز، ناچارید مقدار هرچه بیشتری کالا و خدمات صادر کنید، مقبولیت این وضع در چیست؟ از این پرسش‌ها فراوان است. ولی پاسخ مدافعان برنامه‌ی تعدیل به این پرسش‌ها چیست؟ اگرچه از دیگر جوامعی که این برنامه را در پیش گرفته‌اند، در نوشتارهای دیگر نمونه خواهیم داد ولی بگذارید این نوشتار را با پرسشی دیگر تمام کنیم:

مگر خود ما در ایران در چند سال گذشته در راستای اجرای همین برنامه نکوشیدیم؟ نتیجه چه شد که الان می‌خواهیم دوباره‌ی همان سیاست غیر مؤثر و غیر مفید و حتی می‌گوییم مضر را دوباره اجرا نماییم؟

آزادی‌ها بدون لیبرالیسم

آندرو کولیر

ترجمه‌ی فرید صابری



مقدمه‌ی مترجم

متن کنونی ترجمه‌ای است از فصل دوم کتاب «خردورزی سوسیالیستی: پژوهشی در باب فلسفه‌ی سیاسی سوسیالیسم علمی» (۱۹۹۰) اثر آندرو کولیر (۱۹۴۴-۲۰۱۴). در این کتاب کولیر در دو بخش (با عنوان‌های ایده‌های سیاسی و فرا-سیاسی) که هر کدام سه فصل دارد می‌کوشد به این سؤال پاسخ دهد که آیا می‌توان از دل سنت سوسیالیستی علاوه بر جنبه‌ی سلبی نقد به فلسفه‌های سیاسی «جریان اصلی» و «بورژوازی»، به نحوی ایجابی فلسفه‌ی سیاسی و اصول مشخصی را بیرون کشید. البته این سؤالی است که در تاریخ اندیشه‌ی سوسیالیستی تا به حال چنانکه درخور است بدان پرداخته نشده و مغفول واقع شده است. خود کولیر در مقدمه‌اش بر این کتاب در این باره چنین می‌نویسد:

«هدف فلسفه‌ی سیاسی روشن ساختن یا صراحت بخشیدن به معرفت تلویحی نهفته در کردار سیاسی است. سیاست سوسیالیستی علمی، کرداری است که پیشاپیش به واسطه‌ی کار بست یک نظریه [یعنی ماتریالیسم تاریخی] متحول شده است - نه یک نظریه‌ی فلسفی بلکه نظریه‌ای که قصدش ارائه‌ی معرفتی اساساً جدید راجع به جامعه است. اما این بدان معنا نیست که این کردار عاری از هر پسماند معرفت تلویحی است. برعکس، شیوه‌ای که از رهگذر آن نظریه و کردار در سوسیالیسم علمی با هم پیوند می‌خورند خودش مبهم است و بستری برای بسیاری از سوءفهم‌ها بوده است ... روشن کردن استدلال سیاسی به معنای نشان دادن این است که چه نوع دلایلی برای یک عمل یا نهاد سیاسی، دلایل خوبی هستند. به همین شیوه است که هابز یا روسو یا جی.اس. میل یا تی.اچ. گرین فلسفه‌ی سیاسی را به کار بردند. اما آثار کلاسیک سوسیالیسم علمی به این معنا دربرگیرنده‌ی یک فلسفه‌ی سیاسی صریح نیستند؛ با وجود این، آنها دلایلی برای حقانیت سوسیالیسم و برای برخی «راه‌های به سوسیالیسم» ارائه می‌دهند. امیدوارم که بتوانم سرشت استدلال‌هایشان را آشکار سازم و انسجام‌شان را نشان دهم و گاهی ابهام و تناقض‌های استدلال‌هایشان را رفع کنم ... علی‌رغم وجود

ادبیات وسیع راجع به تبلیغ سوسیالیستی و «مارکس‌شناسی»، من آثار بسیار اندکی را می‌شناسم که به این شیوهی [ذکرشده] به فلسفه‌ی سیاسی بپردازد. اغلب، پنداشته می‌شود که سنت سوسیالیستی علمی از پاسخ دادن به برخی سؤالات اجتناب کرد که به نظر من در واقع به آنها جواب داده است بدون آن‌که پاسخ‌ها را تصریح کرده باشد. پاسخ‌های تلویحی از قلم افتاده‌اند چون آن نوع خردورزی که آنها به کار گرفته‌اند به ایدئال‌های فراتاریخی هیچ نوع توسلی نمی‌جوید برخلاف آنچه در اغلب اندیشه‌ی سیاسی معمول است. آن‌طور که امیدوارم نشان دهم، این اجتناب بزرگ‌ترین نقطه‌ی قوت آنهاست».

این مغفول ماندن به‌ویژه در فضای فکری و سیاسی ایران برجسته و قابل توجه بوده است. سنت روشنفکری رادیکال ما در این حوزه از فقر نظری و سهل‌انگاری رنج برده است. سهل‌انگاری که گاه در ساحت عمل منجر به انحرافات و انواع فرصت‌طلبی‌های کوتاه‌بینانه شده است، چه با تسلیم شدن به توهامات لیبرالی و چه با افتادن به دام اشکال مختلف استالینیسیم و فدا کردن جنبه‌ی هنجاری سوسیالیسم در راه نوعی قدرت‌جویی به هر قیمتی. همین نکات ضرورت مطرح کردن و پیگیری و ترجمه‌ی چنین مباحثی را در مقابل ما قرار می‌دهد.^۱

اما خود کولیر که به چنین وظیفه‌ی گرانسنگی پرداخته است، کیست؟ اندرو کولیر یکی از چهره‌های کلیدی جنبش اثرگذار رئالیسم انتقادی در فلسفه‌ی معاصر است. جان بلامی فاستر، سردبیر نشریه‌ی مانته‌ی ریویو که خود یکی از جریان‌سازترین نشریات تئوریک در حوزه‌ی سوسیالیسم علمی بوده است، در مقدمه‌اش بر کتاب مشهورش، «اکولوژی مارکس» (۲۰۰۰)، از چرخش رئالیستی و ناتورالیستی سخن می‌گوید که او

^۱ امید است که روزی بتوان ترجمه‌ی کل این کتاب را در دسترس مخاطب فارسی‌زبان یافت. همچنین قابل ذکر است که شرح و اقتباسی از مطالب فصول مختلف این کتاب در شماره هفتم نشریه مدوسا (نشریه‌ی دانشجویی دانشگاه تهران، با عنوان «جمع‌بندی نظری-عملی»، انتشار مجازی مشترک با نشریه‌ی شبگیر در بهار ۱۴۰۱) ارائه شده است که خواننده‌ی علاقه‌مند می‌تواند به آن مراجعه کند.

و سایر پژوهشگران را از مسائل مارکسیسم فرهنگی مکتب فرانکفورت و هابرماس دور ساخت و به رویکرد ماتریالیستی و وفادارانه‌تر به مارکسیسم بازگرداند. این چرخش رئالیستی البته تا حد زیادی مدیون تلاش‌های فکری روی باسکار و همکاران او از جمله کولیر است. متأسفانه در فضای فارسی‌زبان این چرخش رئالیستی به اندازه‌ی کافی معرفی و شناخته نشده است. حاصل آنکه تا به حال (تا آنجا که نگارنده خبر دارد) هیچ کتاب و حتی مقاله‌ای از فیلسوف درخشان و پرکاری چون کولیر به فارسی ترجمه نشده است.

کولیر چهره‌ی شورشی و نابهنجار جنبش رئالیسم انتقادی است. در حالی که چهره‌های اصلی این جنبش یا نسبت به سوسیالیسم علمی بی‌تفاوت بودند (چون مارگرت آرچر) یا تنها از دور با آن همدلی داشتند (چون خود روی باسکار)، کولیر از آغاز با زمینه‌ای تروتسکیستی-سیاسی پر رنگی کار فلسفی خود را آغاز کرد (کتاب‌هایی چون «رئالیسم علمی و اندیشه‌ی سوسیالیستی» (۱۹۸۸) و «خردورزی سوسیالیستی: فلسفه‌ی سیاسی سوسیالیسم علمی» (۱۹۹۰)). همین پیش‌زمینه سیاسی از آغاز باعث شد که وقتی او با اثر تفسیری برجسته‌اش درباره‌ی فلسفه‌ی باسکار، «رئالیسم انتقادی: مقدمه‌ای بر فلسفه‌ی روی باسکار»، به‌عنوان یکی از چهره‌های کلیدی و بنیان‌گذار رئالیسم انتقادی شناخته شد، صبغه‌ی خاص اندیشه‌ی خودش را در جنبش رئالیسم انتقادی جا بیندازد. در این کتاب‌ها کولیر مستقیماً به رابطه‌ی میان مارکسیسم و رئالیسم می‌پرداخت و دستاوردهای ارزشمندی برای عمل و نظریه‌ی سوسیالیسم علمی رقم زده است تا حدی که خود باسکار در کتابی که به مناسبت فوت نابهنگام او پس از یک دهه‌ی درگیری با سرطان در سال ۲۰۱۴ نوشته است او را یکی از درخشان‌ترین ذهن‌های فلسفی بریتانیای معاصر می‌نامد.

ترجمه‌ی این فصل از کتاب، هدف مشخصی را در مقابل خود نهاده است: برداشتن نخستین گام در شناساندن کولیر به جهان فکری فارسی‌زبان، گامی که امید است با گام‌های جدی‌تر دیگری دنبال شود. به ویژه با توجه به اینکه در فضای روشنفکری رادیکال و چپ‌گرای ایرانی نیز مسیری کمابیش مشابه آنچه فاستر تعریف کرده طی

شده است. پس از حوادث تاریخی توفانی و تروماتیک دهه‌ی شصت شمسی، بخشی از روشنفکری رادیکال ایران به فضایی ماخولیایی و ایدئالیستی پس نشست. تفکر غالب در این فضا، نظریه‌ی انتقادی فرهنگی و مکتب فرانکفورتی است که گرایش اصلی مجله‌ای چون /رنگون بود. روشنفکری رادیکال از این فضای ماخولیایی که بی‌تفاوت یا حتی بدبین به پژوهش علمی و مداخله‌ی عملی در واقعیت بود، در دهه‌های بعدی به درجات و جهات متفاوت گذر کرده است، اما همچنان باقی‌مانده‌های این دوره‌ی سپری شده بر دوش زندگان عصر ما سنگینی می‌کند. این سنگینی را به‌ویژه می‌توان در این واقعیت تشخیص داد که راه‌های خروج از آن ایدئالیسم و فرهنگ‌گرایی سیاست‌زدوده‌ی اولیه، نه بازگشت به رویکردی علمی و رئالیستی بلکه اشکال مختلف نظریات ایدئولوژی و سوژه و گفتمان‌گرایی ایدئالیستی بوده است. از طرفی جریانی را داریم که معتقد است تنها راه حرکت به جلو از فلسفه‌ی منفی آدرنو، حرکت به سمت فلسفه‌های پساساختارگرایانه کسانی چون ژاک لاکان، اسلاوی ژیژک و آلن بدیو است. از دیگر سو جریان‌هایی که بر فلسفه‌ی اسپنوزایی-دلوزی-فوکویی متمرکز است. جالب این‌جاست که همه‌ی این جریان‌های پساساختارگرایانه، نه علاجی برای فقدان ماتریالیسم علمی و تاریخی، بلکه تنها نوعی تکرار و الایش‌یافته‌ی همان روشنفکری گیج و ماخولیایی اولیه با مدل‌های نظری انتزاعی درباره‌ی سوژه و ساختار اجتماعی است که توهم رادیکال بودن دارد. نشانه‌های این واقعیت را از اینجا می‌توان دریافت که متفکران این جریان با نوعی پسا-مارکسیسم و دوری از رئالیسم به اصطلاح منسوخ و ساده‌دلانه‌ی مارکس در باب سرشت واقعیت و انسان و جامعه، شناخته می‌شوند. حال آن‌که چهره‌های اساسی چرخش رئالیستی و ناتوریالیستی مارکسیسم در دهه‌های اخیر چنان که جان بلامی فاستر گفته است با وفاداری به این رئالیسم علمی به‌ظاهر منسوخ شناخته شده‌اند. حاصل آن‌که، نه سازش و تالیف، بلکه نبردی تمام‌عیار میان از یکسو وفاداران به فلسفه و نظریه‌ی ماتریالیستی مارکس و از دیگر سو لاطانات ایدئالیستی و شبه‌رادیکال پساساختارگرایان وجود دارد. کسانی چون خود کولیر، آکس کالینکوس و شان کریفین

بارها این تضاد را نشان داده‌اند و علیه آن جنگیده‌اند (به ترتیب در کتاب‌هایی چون «Scientific realism and Socialist thought» (۱۹۸۸)، «Recourses of Critique» (۲۰۰۶) و «Marxism and Realism» (۲۰۰۱)). همین خطوط رئالیستی تفکر نشان می‌دهد که به جای آنکه به دنبال آن باشیم فلسفه‌های سیاسی و امر سیاسی را از بیرون به سنت دیرپای سوسیالیستی تحمیل کرد، باید اول گوش بدهیم که خود این سنت چه چیزی برای گفتن دارد. تصور می‌کنم این کتاب گام مهمی است در جهت این بازگشتن و گوش دادن به حرف‌های این سنت در حوزه‌ی فلسفه‌ی سیاسی.

در پایان فقط می‌ماند ذکر این نکته که ضمایم نسبتاً قابل توجه این فصل و یادداشت‌های آن (که در درون متن با شماره‌هایی درون پرانتز مشخص شده)، همچون خود کتاب در آخر آمده است. هر آنچه درون قلاب‌ها [] یا در پانویست آمده است، افزوده‌ی مترجم است، مگر آن که خلاف آن تصریح شده باشد.

آزادی‌ها بدون لیبرالیسم

نتایج فصل قبل [یعنی فصل اول] نشان می‌دهد که می‌شود مفاهیم-ارزش‌های سیاسی را رمز زدوده کرد، یعنی نشان داد چگونه می‌توانند باعث بدفهمی شوند و چگونه می‌توان، با فرض یک سبک اندیشه‌ی سیاسی [رئالیستی] مبتنی بر تناقض‌های [اجتماعی واقعی] به جای سبکی بر محور ایده‌آل، آن‌ها را بدون بدفهمی به کار گرفت.

در این فصل می‌کوشم که این کار [و سبک اندیشه‌ی سیاسی رئالیستی] را در رابطه با مفهوم آزادی به کار ببرم. اگرچه نکات دیگری را نیز درباره مفاهیمی دیگر که همچون کلیدواژه‌هایی سیاسی عمل می‌کنند خواهم گفت. اما هیچ کدام از آنها را به تفصیل مورد بررسی قرار نمی‌دهم. چرا که، با وجود آن که همانند بسیاری از دیگر کلمات پرکاربرد، این بیشتر خود واژه‌ی «آزادی» بوده است که ثابت مانده تا معانی مختلفی که داشته، اما باز هم می‌توان گفت که از انقلاب‌های بورژوازی بزرگ قرن ۱۷ و ۱۸ تاکنون، آزادی ایده‌آل سیاسی اصلی بوده است. این واقعیت نه تنها درباره اندیشه

سیاسی لیبرال و آنارشستی بلکه همچنین درباره‌ی روسو و هگل نیز صادق است و حتی می‌توان احتجاج کرد برای این باور که اگر چه سوسیالیسم علمی دست دیگر ایده‌آل‌های سیاسی را رو کرده، تنها [جایگاه] ایده‌آل سیاسی آزادی را حفظ کرده است. برای مثال صورت‌بندی تروتسکی (که در فصل بعد به آن خواهیم پرداخت) درباره‌ی «افزایش سلطه‌ی انسان بر طبیعت و امحای سلطه‌ی انسان بر انسان»، درباره‌ی آزادی است، یعنی قادر کردن ما به انجام دادن کارهایی که قبلاً از انجام دادن آنها منع شده بودیم. اما چنان مفهوم کلی از آزادی تنها می‌تواند به عنوان کارکرد سیاسی و عمومی مشخص کردن جهت پیشرفت انسانی عمل کند. اگر بتوان گفت میراثی که سوسیالیسم علمی از هگل گرفته است، ایده‌ی پیشرفت از خلال تناقض بوده است، پیشرفت در اینجا برای سنت سوسیالیسم علمی به معنای بسط آزادی است. اما اگر آزادی قرار است به عنوان نوعی هدفی که بتواند برنامه‌ی سیاسی مشخصی را به دست دهد و به نام آزادی بتوان حامی برخی قوانین و نهادها و نافی برخی قوانین و نهادهای دیگر باشیم، آزادی باید دقیق‌تر از «قادر بودن به انجام کاری منع شده» تعریف شود. وظیفه‌ی راز زدودگی تا حد زیادی وظیفه‌ای در جهت واضح ساختن دقایق و حدود آن مفهوم است چراکه این مفهوم می‌تواند به شیوه‌های مختلف تحدید شود و گاهی این ظاهر خلق می‌شود که گویی اساساً این مفهوم تحدید نشده است.

آزادی‌ها و آزادی

نخست چند کلمه در باب ترمینولوژی. کلمه‌ای مورد نیاز است برای نامیدن فردی که طرفدار آزادی است. روشن است که واژه‌ی لیبرال مناسب نیست چرا که این واژه در معنای سیاسی‌اش اصالتاً [در کاربست تاریخی اولیه‌اش] اصطلاحی با معنایی ناشایست چون فردی آسان‌گیر یا فردی طرفدار آزادی مشروبات الکلی بود و این اصطلاح توسط لیبرال‌ها به کار گرفته شد با برداشت خاصی از لیبرال بودن، یعنی علو طبع در ذهن. جنبش‌های سیاسی لیبرال در مرحله‌ی اول با باور به حکومت پارلمانی، اقتصاد مبتنی بر بازار و دولتی سکولار خصلت‌بندی می‌شوند. این که آیا چنین اموری مفید به حال آزادی است خود محل بحث است. من از اصطلاح لیبرترین استفاده

می‌کنم اما پیشاپیش هشدار می‌دهم که منظورم هیچ‌کدام از دو معنایی که این اصطلاحات در زمان‌ها و مکان‌های گوناگون یافته است نیست، یعنی اولاً وقتی که من یک پسر بچه بودم لیبرترین دلالتی به‌روشنی چپ‌گرایانه داشت و معمولاً در در کنار اصطلاح سوسیالیست و کمونیست به کار می‌رفت که نشان دهد مایل به سوی آنارشیسم است. گاهی این اصطلاح مترادفی برای واژه‌ی آنارشیست بود. در زمان مشهور همینگوی «ناقوس‌ها برای که به صدا درمی‌آیند» یک دهقان آنارشیست به دهقانی دیگر، در حین این‌که داشتند فاشیست‌های محلی را تا سرحد مرگ با خرمن کوب می‌زنند، می‌گوید: «من هم به‌خوبی تو یک جمهوری‌خواه لیبرترین هستم». در دوره‌ی اخیر اصطلاح لیبرترین توسط راست‌های لیبرترین به سرعت رفته که به منظور ارجاع به کاپیتالیسمی بدون حد و حدود به کار رود. من در اینجا این اصطلاح را بدون هیچ‌کدام از دلالت‌های راست یا چپ به کار می‌گیرم.

وقتی مردم منع می‌شوند از انجام دادن کارهایی که خود را محق در انجام آن می‌دانند، آنها معمولاً به نام آزادی به قوانین و نهادهایی که مانع آنها هستند حمله می‌کنند. در هر بستر مشخص معمولاً روشن است که منظور آن‌ها از این اصطلاح چیست. مورخ ممکن است قادر باشد با سطح مشخصی از یقین بگوید که مثلاً ژیروندن‌ها یا ژاکوبین‌ها و یا امضاکندگان اعلامیه‌ی استقلال آمریکا منظورشان از آزادی چه بوده است، یعنی به لحاظ مصداقی منظور آنها چه بوده است. به عبارت دیگر یعنی اقداماتی که آن‌ها لازمه‌ی خواسته‌شان برای آزادی در نظر می‌گرفتند فهرست کرد. گئوفری پارکر در کتابش «شورش هلندی» اشاره می‌کند سفیر فرانسه در جمهوری هلند [با تعجب] نوشته است که هلندی‌ها مردمی بودند که به آزادی بیان به عنوان بخشی از آزادی باور داشتن (ص ۲۷۰). هیچ‌شکی نیست که سفیر فرض گرفته بود که تمام مردمان دارای مشاعر درست قبول خواهند داشت که این دیدگاه عجیب هلندی‌ها بی‌معناست با وجود این برای بسیاری از لیبرال‌های مدرن آزادی بیان نه تنها بخشی از آزادی بلکه نمونه‌ی پارادایمی آزادی است.

احتمالاً اغلب مردم در تعیین این‌که آیا یک مسئله یک مسئله‌ی لیبرترین است یا نه دچار مشکل نخواهند شد اگرچه ممکن است توافقی بین فرهنگ‌ها در کار نباشد.

یک خواننده‌ی معمول و معقول^۲ گاردین احتمالاً آزادی‌های خود را به نحو زیر فهرست می‌کند: آزادی برای خواندن و نوشتن هر چه دوست داریم، برای باور داشتن و بیان نظرات مردم درباره‌ی سیاست، اخلاق و غیره، برای مسافرت به خارج کشور، برای وارد شدن به هر فعالیت جنسی که دوست داریم با بزرگسالانی که راضی هستند، آزادی برای برآورده ساختن سلیقه‌ام در هنرها، برای پرستش یا دوری از پرستش هر خدایی که می‌خواهم، برای صفا دادن به خودم با آبجو یا مشروب. هر مداخله‌ای در این آزادی‌ها (که همه‌ی آنها کمابیش در بریتانیا برقرارند در حالیکه مثلاً در ایران شاهد فقدان این آزادی‌ها هستیم) از سوی اغلب ما (قطعاً از سوی من) به عنوان تجاوز به آزادی مورد اعتراض قرار می‌گیرد. به‌علاوه تمام این آزادی‌ها همگی آزادی در معنایی یکسان هستند. در هر مورد مسئله بر سر قادر بودن به انجام کاری بدون ممانعت است. و به نظر من با فرض ثابت ماندن دیگر امور، هر آزادی‌ای در این معنا چیز خوبی است تنها بدان خاطر که آزادی است. مهم است که به این نکته اشاره کرد برای آن که دو مسئله را که من در این فصل درگیر آنها نیستم از سر راه برداشت. من معانی متفاوت واژه‌ی آزادی را به بحث نخواهم گذاشت و بحث نخواهم کرد که آیا آزادی فی‌نفسه خوب است یا نه. اما جدا از این، تعریف بالا و ارزیابی مثبت آزادی ما را به هیچ کجا نخواهد رساند چراکه دیگر امور هیچ گاه ثابت نیستند. آزادی قدم زدن با امنیت در خیابان‌ها ناسازگار است با آزادی کشتن مردم به‌دلخواه. آزادی داشتن برده‌ها ناسازگار است با آزادی مالک نفس خود بودن. لیبرترین‌هایی به غیر از لیبرترین‌های آنارشویست عموماً خواسته‌اند آزادی را دقیق‌تر و محدودتر تعریف کنند تا آزادی قتل کردن و یا به بردگی در آوردن در این تعریف نگنجد در عین آنکه آزادی‌هایی که در بالا فهرست شدند در آن تعریف جای گیرند.

فرد البته می‌تواند از هر کدام از آزادی‌های مذکور بدون ارجاع به هرگونه اصل آزادی دفاع کند. ممکن است فردی فکر کند که آزادی اندیشه و بیان چیز خوبی است نه به‌خاطر آن که یک مصداق از اصل کلی آزادی است بلکه بدان خاطر که برای پیشرفت

^۲ Clapham omnibus به معنای هر فرد معقول و معمولی در محله‌ای کلاپام لندن به صورت تصادفی انتخاب شود که قبلاً در دادگاه‌ها مورد استفاده قرار می‌گرفتند

فکری مفید است. این نگاه گذشته از هر چیز همان نگاهی است که میل با آن از آزادی بیان دفاع می‌کند و پدران پاکدین^۳ که به دنبال آزادی برای عبادت، مهاجرت کردن و همین آزادی را از دیگران سلب کردن در واقع متعارض و تناقض آمیز عمل نمی‌کردند چرا که آنها خواهان آزادی عبادت پیوریتن بودند نه به خاطر آزادی بلکه به خاطر عبادت پیوریتن. البته اصطلاح آزادی می‌تواند در چنین مواردی به کار گرفته شود اما این یک اصل کلی آزادی که مورد دفاع قرار گرفته باشد نیست بلکه یک آزادی مشخص است. چنین کاربردی از آزادی که توسط اغلب کسانی که ما فکر می‌کنیم اولین لیبرتارین‌ها هستند به کار گرفته شده. برای مثال پائولین گرگ در بیوگرافی رهبر همتراز خواهان انگلیس (Leveller) جان لیلبرن، درباره‌ی همتراز خواهان می‌گوید: استفاده‌ی مداوم آن‌ها از کلمات «آزادی‌ها» یا «رهایی‌ها» به شیوه‌ی جمع همراه با حرف «ها» جمع‌آ، محتوای مشخص و مثبتی را که آنها به این اصطلاح داده بودند نشان می‌دهد. آزادی به گونه‌ای نزد آنها به فهم درآورده شده بود که حاکی از اختیارها و حق‌ها همچنان که فقدان اجبار باشد. در نتیجه نیاز به آزادی همراه شده بود با میل دائم اظهار شده به نظارت بر اقویا و حمایت از ضعفا. اگرچه این نگاه دربرگیرنده‌ی تجاوز به آزادی به آن معنایی از ایده‌ی آزادی بود که کمی قبل‌تر توسط برخی متفکران فردگرا تفسیر شده بود اما این نگاه کاملاً در تطابق بود با محتوای ایجابی که برابری خواهان به این اصطلاح داده بودند. (جان آزاد به دنیا آمده، صص. ۳۵۱-۳۵۰)

بعدها در تاریخ مشخص می‌شود که همتراز خواهان خرد و همچنین انسان‌گرایی را در سمت خود داشتند.

با وجود این، اگر ما کسی را لیبرتارین بنامیم منظورمان دست‌کم این است که او آماده است که از آزادی یک نفر برای انجام کاری دفاع کند نه به خاطر آن که انجام این کار، کار خوبی است بلکه تنها بدان خاطر که انجام آن کار آزادی آن شخص است. در واقع جان لیل‌برن از رهبران همتراز خواهان انگلیس در جنگ داخلی^۴ به هم‌زندانی‌های

^۳ مهاجران انگلیسی که در اوایل قرن هفدهم به آمریکا مهاجرت کردند

سلطنت‌طلب‌باش توصیه می‌کرد که چگونه از آزادی‌شان در دادگاه جمهوری آن دوره دفاع کنند. اما تا اندازه‌ای به خاطر این نیاز به مشخص کردن عناصر مشخصاً لیبرتارین در دفاع از آزادی - عنصری که برای مثال در همتراز خواهان وجود دارد اما مثلاً در مهاجران اولیه پیوریتن حاضر نیست - بسیار طبیعی است که یک لیبرتارین بخواهد یک اصل کلی آزادی تعریف کند که بر اساس آن بتوان آزادی‌های جزئی را مورد دفاع قرار داد. این اصل می‌تواند چون معیاری باشد که بر اساس آن بتوانیم قضاوت کنیم چه مسئله‌ای، مسئله‌ای لیبرتارین است و چه مسئله‌ای چنین نیست. تلاش برای یافتن چنین اصل کلی تنها به خاطر میل به آن که به شیوه‌ای از لحاظ فکری رضایت‌بخش، موارد مشخص آزادی را ذیل یک اصل واحد قرار دهیم، نیست بلکه از نظر سیاسی نیز مطلوب است که چنین اصلی داشته باشیم، البته اگر اصلاً بتوان چنین اصلی را پیدا کرد، تا مانع از آن شویم که مردم متوسل به خواست آزادی شوند وقتی که آنچه واقعاً خواهان‌اش هستند فعالیت خاصی است که برایش آزادی می‌خواهند. به عبارت دیگر، چنین اصلی مانع تداخل شکل اصولی و فرصت‌طلبانه‌ی توسل به آزادی می‌شود.

حتی بیش از این‌ها، شاید بشود تمام ارزش‌های سیاسی را ذیل اصلی واحد، یعنی آزادی، قرار داد بر این مبنا که ایدئال‌های اخلاقی افراد هرچه هم باشد، آنها برای پیگیری‌اش نیاز به آزادی دارند، پس شاید آزادی بتواند یک ایدئال سیاسی مورد توافق باشد که تحت سایه‌ی آن کثرتی از ایدئال‌های اخلاقی بتوانند رقابت کنند.

باید اعتراف کنم که ایده‌ی یافتن این تصور از آزادی همچون یک اصل سیاسی فراگیر برای برطرف کردن نیاز به حل بحث‌های اخلاقی قبل از توافق بر سر تصمیمات سیاسی، ایده‌ای به شدت جالب نظر است. در آن صورت قادر خواهیم بود که به سادگی به سؤال «چرا سوسیالیسم بهتر از سرمایه‌داری است؟» این‌گونه پاسخ دهیم که «چون آزادی بیشتری به دست می‌دهد». بسترهای مشخصی وجود دارد (همان‌طور که در ادامه در بحث رابطه‌ی انتخاب‌های خصوصی و عمومی نشان خواهیم داد) که در آنها می‌توان نشان داد که سوسیالیسم به امکانات در دسترس می‌افزاید بدون کاستن دیگر امکانات. اگر چنین استدلالی را بتوان عمومیت بخشید و با این اثبات تکمیل کرد که همه باید خواهان آزادی باشند، آن وقت استدلال ناتورالیستی بی‌عیب و نقصی برای

سوسیالیسم خواهیم داشت در قالب نوعی فرمان اخلاقی امری: «از آنجا که مایل به آزادی هستی، در پی سوسیالیسم باش و دنبالش کن!». متأسفانه، ماجرا به این سادگی نیست.

در چهار بخشی که در ادامه می‌آید، به بحث درباره‌ی چهار شیوه‌ی مورد استفاده‌ی لیبرال‌ها برای تعیین حدود مفهوم آزادی می‌پردازم به نحوی که آن را چون یک اصل سیاسی قابل کاربستی در بیاورند که مجموعه‌ی مشخص، قانع‌کننده و به نحوی درونی سازگار از آزادی‌ها را به دست می‌دهد.

آزادی انجام کاری که به دیگران آسیب نمی‌رساند

«... تنها هدفی که قدرت به حق می‌تواند برای آن بر هر عضوی از یک اجتماع متمدن، بر خلاف اراده‌اش، اعمال شود این است که مانع آسیب به دیگران شویم».
(میل، درباره‌ی آزادی) (۱)

بیان بالا قرار است که «اصلی ساده» باشد که محدودیت‌هایی بر قانونگذاری بگذارد. این اصل، اصلی ساده یا بدون مسئله به نظر می‌رسد تنها به خاطر این پیش‌فرض که هیچ مشکلی وجود ندارد در تعیین این که چه چیزی قوام و تعریف آسیب را مشخص می‌کند. این ادعا که چنین مشکلاتی وجود دارند و هیچ راه‌حل عموماً قابل کاربستی برای آنها وجود ندارد، البته ادعای تازه‌ای نیست، اما به نظرم ادعایی قابل اثبات و درست است و همچنین کل پروژهی میل را زیر سؤال می‌برد. حتی کار ساده‌ای چون ردیف کردن فهرستی از کارهایی که ممکن است یا ممکن نیست آسیب در نظر گرفته شوند، بخش مهمی از مسیر ابطال بدهت این اصل را می‌پیماید.

آیا اگر کسی اثر هنری مورد علاقه‌ی من را نابود کند به من آسیب رسانده؟ یا این که آن را بخرند و نگذارند در حوزه‌ی عمومی به نمایش درآید؟ یا اگر یک بزرگراه وسط منظره‌ی مورد علاقه‌ام بسازند یا پیاده‌رو مورد علاقه‌ام را ببندند یا در بار [یا کافه‌ی] مورد علاقه‌ام ماشین‌های بازی راه بیندازند چطور؟ یا در محله‌ای که زندگی می‌کنم، نمای سنگی روی تراسی آجری خانه‌شان [که احتمال سقوط دارد] بسازند یا گرافیتی‌های موهنی روی دیوارهایی از کنارشان عبور می‌کنم بکشند یا موسیقی بلند پخش کنند وقتی که سکوت می‌خواهم؟ یا اگر به من دروغ بگویند، یا حرف راستی به

من گویند که به یک رابطه‌ی دوستانه لطمه می‌زند، یا این که دروغ‌ها یا راستگویی‌های لطمه‌ساز درباره‌ی من بگویند؟ یا این که بدون رضایت من از من فیلم بگیرند یا با رضایت خودم وقتی لباسی تنم نیست از من فیلم بگیرند؟ یا این که متقاعدم کنند که تقدیر من این است که به جهنم بیفتم یا قانعم کنند که به یک صومعه بپیوندم، به من آسیب رسانده‌اند؟ یا اگر ملکه، کشور، کلیسا، سیاست، نژاد، سکس، سکسوالیته یا مدل مویم را مسخره کنند؟

فرض کنید یکی در جواب جمله‌ی آخر بگوید: «آشکارا مسخره کردن نژاد، سکس یا سکسوالیته یک نفر کاری مجرمانه است و آشکارا قابل قبول است که دین یا سیاست دیگران را مسخره کنیم و اشکالی ندارد که کشور خودم را مسخره کنم اما نباید کشور دیگران را به تمسخر گرفت و اشکالی ندارد که مدل موی بقیه‌ی مردم را مسخره کرد اما نه مدل موی من را». این جواب‌ها ممکن است بازنمای نوعی اجماع طبقه‌ی متوسطی انگلیسی باشد، اما من هر کسی را به این چالش دعوت می‌کنم که یک اصل کلی ارائه کند که این قضاوت را توجیه کند. همین نکته در همه‌ی موارد دیگر نیز صادق است: برای این که بدانیم آیا آن کار یک آسیب است یا نه باید جامعه، خرده‌فرهنگ‌ها و حتی افراد مربوط به آن آسیب را بشناسیم. این نکته شاید بیش از هر جا در مسائل مربوط به سکسوالیته آشکار است. برای پاسخ به این سؤال که آیا خوابیدن با زن یا شوهر یک نفر، به او آسیب می‌زند یا این که انتشار عکس زانی برهنه یا بدون بالاتنه باعث بی‌حرمتی آنان می‌شود، باید بدانیم که در چه جامعه‌ای این اتفاق افتاده است و باید چیزهایی در مورد سنن اخلاقی آن جامعه بدانیم.

یک مدافع دارای درک تاریخی پیشرفته‌ی جان استوارت میل ممکن است پاسخ دهد که: «در واقع هم این‌طور است [و ما چنین درکی از جامعه و سنن اخلاقی آن داریم]، اما [باز هم می‌توان گفت که] در تصویب قوانین برای هر جامعه مشخص نباید چیزی را که از نظر آن جامعه آسیب نیست، منع کرد». برای جامعه‌ای از نظر فرهنگی یکپارچه و پایدار که بسیار به‌کندی متحول می‌شود، این اصل ممکن است اصل خوبی باشد.

البته میل چنین جوامعی را تخطئه کرده و از کثرت‌گرایی استقبال کرده است. اما در یک جامعه‌ی کثرت‌گرای چندفرهنگی، مطلقاً اجتناب‌ناپذیر است که برخی افراد از انجام کاری که آن‌ها باور دارند آشکارا برای دیگران بی‌آسیب است، منع شوند و یا این که برخی افراد مجاز به انجام کاری شوند که از نظر دیگران آسیبی به آن‌هاست. تا آن جایی که این مسئله، مسئله‌ی حضور همزمان فرهنگ‌های متفاوت است، مطمئناً مشکلی است برای مقام‌های حوزه‌ی عمومی (که برای آن هیچ راه‌حل قانع‌کننده‌ای وجود ندارد)، اما هیچ مسئله‌ی خاصی برای فلسفه‌ی سیاسی ایجاد نمی‌کند. و البته رسوم، اخلاقیات و برداشت‌های یک جامعه از آسیب و غیره، تغییر می‌کند.

این اختلافات بینا-جوامعی تا حدی حاصل تغییر هستند، حاصل امر تازه مقابل امر قدیمی و همچنین این تغییر می‌تواند باعث بهتر یا بدتر شدن اوضاع شود و قانونگذاری هم سرعت تغییر را افزایش یا کاهش دهد یا در حدودی جهت آن را عوض کند. بنابراین قانون‌گذار باید از خود بپرسد «ما چه نوع جامعه‌ای می‌خواهیم؟». پاسخ این سؤال تعیین می‌کند چه چیزهایی توسط قانون آسیب در نظر گرفته می‌شوند و چه چیزهایی آسیب نیستند. البته که این سؤال می‌تواند به نحوب یوتوپیایی پرسیده شود، و پاسخ هم البته راهنمای نامناسبی برای قانونگذاری خواهد بود، اما به شیوه‌ای عملی نیز می‌توان این سؤال را پرسید، و از این شیوه‌ی پرسیدن هم نمی‌توان احتراز کرد، چرا که قوانین یا باید حفظ شوند یا تغییر کنند و به طرز اجتناب‌ناپذیری بر شیوه‌ی تحول جامعه اثر می‌گذارند. اما حمایت از یک قانون که مانع برخی اعمال می‌شود برای این که یک نوع مطلوب جامعه را ایجاد کنیم به معنای تخطی از آموزه‌ی میل درباره‌ی آزادی است. میل این نکته را در جدل‌اش علیه ممنوعیت‌گرایان آمریکایی روشن می‌سازد.

من مقدم به میل را با یک مثال شروع می‌کنم که واکنش اولیه‌ی هر شخص معقولی دفاع کردن از آن حق آن فرد مذکور در مثال خواهد بود. فردی با توسل به اصل آزادی خواهان حق بازی کردن با کارت در یک شنبه‌هاست. یک نماینده‌ی انجمن نظارت به روز خدا پاسخ می‌دهد: «با کارت‌بازی در یکشنبه تو به آزادی من برای زیستن در جامعه‌ای که در آن حرمت سبت [روز مقدس و تعطیل هفته] نگه‌داشته می‌شود، تعدی کرده‌ای». ممکن است آدم وسوسه شود که پاسخ دهد: «[ای بابا] چه بد!» این ممکن است پاسخ درست باشد. اما دلیل میلی برای درست در نظر گرفتن این پاسخ دلیلی

نادرست است. فرد طرفدار میل گرایش دارد که چنین پاسخ دهد که آزادی‌هایی که تنها می‌توانند به این شکل صورت‌بندی شوند که «آزادی برای زیستن در جامعه‌ای که در آن ...» اصلاً مصداق آزادی نیست. چنانکه میل گفته است:

«... معروف است که وقتی یک متعصب مذهبی متهم به بی‌حرمت کردن احساسات مذهبی دیگران می‌شود، پاسخ می‌دهد که آنها احساسات او را بی‌حرمت کردند با اصرار بر عبادت‌ها و آیین نفرت‌انگیزشان. اما هیچ هم‌ارزی میانه احساس یک فرد راجع به دیدگاه خودش و احساس فرد دیگری که که دلخور شده است از باور او به آن دیدگاه وجود ندارد. همچنان که میل یک دزد به قاپیدن یک کیف و میل صاحبان به نگه داشتنش هم‌ارز نیستند. و سلیقه‌ی یک شخص همان اندازه مشخصاً مربوط به خودش است که دیدگاه یا کیف‌اش». (ص، ۲۱۵)

این باور چنان درست به نظر می‌رسد در این مثال‌های مد نظر [میل]، که مخالفت با آن ممکن است لجوجانه به نظر برسد. اما اجازه بدهید مثال‌های دیگر را در نظر بگیریم چراکه اگر ما با یک اصل کلی سروکار داشته باشیم باید برای تمام مصادیق مشخص درست از آب درآید:

در بریتانیای مدرن من فاقد آزادی برای زیستن در جامعه‌ای هستم که در آن هیچ کس از نظر اقتصادی چنان نابرابر با من نباشد که دوستی با او مشکل شود. این به نظر من یکی از مهم‌ترین فقدان‌های آزادی است تا حدی که من به شهروندان برخی کشورهای اروپای شرقی به خاطر این آزادی حسادت می‌کنم. (۲) اگرچه آنها یکی از آزادی‌هایی را که قبلاً در ابتدای این فصل فهرست شد ندارند یعنی آزادی برای ابراز عقیده‌ی مخالف در مسائل سیاسی. اینجا مسئله برای من ارزش دادن به چیز دیگری مثلاً برابری یا برادری بیشتر از آزادی نیست، این‌جا مسئله برای من مسئله‌ی آزادی است چراکه اینجا دقیقاً جایی است که صدای به هم خوردن غل و زنجیرهای عدم آزادی که مانع من می‌شوند که کاری که دوست دارم را انجام دهم به گوش می‌رسد.

نیاز به آن که آزادی‌هایی از نوع آزادی‌های «برای زیستن در جامعه‌ای که در آن ...» است، را تحت شمول آزادی دربیاوریم احتمالاً در مورد مسائل محیط زیستی به بهترین نحو قابل رؤیت باشد. اگر ما از همان آغاز ادعاهای خواهان آزادی در زیستن در شهری که هیچ زباله یا آلودگی جو به خاطر ترافیک یا خطر از میان رفتن تدارکات زیباشناختی به خاطر بی مسئولیتی شخصی را نادیده بگیریم آنگاه تمام وزن هنجاری ایده‌ی آزادی در جهت اجازه دادن به این آسیب‌های محیط زیستی قرار می‌گیرد. ممکن است شخصی احتجاج کند که این نگاه درست است: این که شاید باید آزادی را برای محیط زیست محدود کنیم، اما اگر این کار را انجام می‌دهیم باید معترف باشیم که این کاری است که داریم انجام می‌دهیم. به نظرم، برای انسجام باورهایشان، معتقدان به این موضع باید همین موضع را درباره‌ی قوانین ضد قتل بگویند: آنها امنیت ما را افزایش می‌دهند اما آزادی‌مان را کاهش. و این موضع تنها وقتی می‌تواند برجای بماند اگر ما آن را در قالب تعریف‌های قید خورده در بیاوریم: «محدودیت‌ها بر اعمال ما تنها وقتی آزادی را از میان بر می‌دارند اگر که از جانب دولت تحمیل شود». این تعریف قراردادی ما را از نظریات راجع به آزادی دور می‌کند به سمت نظریات دولت: به این موضوع در ادامه‌ی این بحث می‌پردازم.

در این جا می‌خواهم طرح کلی احتجاج علیه مقابل هم قرار دادن آزادی‌های با حوزه‌ی عمومی را ارائه دهم، احتجاجی که بعداً در این فصل به تفصیل مورد نظر قرار خواهد گرفت. حاصل تعریف عمومی آزادی که قبلاً ارائه شد این است که هر چه امکانات فزون تری برای فرد در دسترس باشد، آزادی بیشتری دارد. یعنی اگر فرد بتواند بین موارد الف، ب، ج و د انتخاب کند، آزادی بیشتری دارد نسبت به زمانی که تنها بتواند بین الف و ب انتخاب کند. دشوار بتوان این دیدگاه را مجدداً برانگیز به حساب آورد. حالا فرض کنید که به‌عنوان شهروندان یک دموکراسی فرضی شما می‌توانید انتخاب کنید در محدوده‌ی قانون است چه کارهایی انجام دهید و ضمناً می‌توانید که انتخاب کنید که به کدام قانون رأی دهید. موقع رأی دادن [برای انتخاب از بین قانون‌های مختلف] ممکن است این سؤالات را از خود بپرسید: «(یک) چه امکان‌هایی داریم؟، و (دو) کدام‌شان را من می‌خواهم؟» در این حالت از میان امکان‌های مختلف، امکان‌هایی وجود خواهند داشت که تنها با یک تصمیم جمعی تحقق‌پذیر خواهد بود،

یعنی با انباشت تصمیم‌های شخصی در بیرون از فرایند سیاسی میسر نمی‌شدند. برای مثال، قوانین برنامه‌ریزی شهری که ترافیک خودروهای شخصی را محدود می‌کند و یک سیستم حمل‌ونقل عمومی فراگیر و ارزان و تسهیلاتی برای دوچرخه‌سواران را بنا می‌نهد.

از سوی دیگر حالتی را فرض کنید شما اول خواسته‌های شخصی‌تان را در نظر می‌گیرید که مستقل از اموری که نیاز به تصمیم جمعی دارد، تحقق‌پذیر است و بعد از خود می‌پرسید کدام تصمیم جمعی تحقق این خواسته‌ها را پیش می‌برد. مثلاً خواهید گفت: «من به یک خودرو نیاز دارم چون تنها راهی است که با آن در شهر دور زد، پس باید به نفع تسهیلات بیشتر برای رانندگان رأی بدهم - راه‌ها، جای پارک‌ها و غیره - اگرچه ممکن است این کار طبیعتاً به قیمت از دست دادن برخی امکانات دیگر باشد (زمین‌های بازی برای بچه‌ها، هوای پاکیزه، پیاده‌روهای امن برای عابران)». امکانات عمل جمعی که نیاز به خودروهای شخصی را غیرضروری می‌کند به راحتی پنهان می‌مانند وقتی که سؤال به این شیوه مطرح شود.

توجه داشته باشید که اولین قسم رابطه‌ی میان انتخاب جمعی و شخصی آینه‌ی که اول هر دو امکان‌های انتخاب شخصی و جمعی را در نظر آورد و انتخاب جمعی پیشاپیش از دایره‌ی تصمیم بیرون گذاشته نشود، پیش‌داوری خاصی درباره‌ی ترافیک حاصل خودروهای شخصی ندارد به نحوی که دومی به نفع آن پیش‌داوری دارد. مردم آن دموکراسی فرضی ممکن است امکان شهری عاری از ترافیک را در نظر بگیرند و باز هم خودروهای شخصی را برگزینند. بنابراین به چنین نحوی ترتیب دادن به مراحل فرایند تصمیم‌گیری، بی‌تردید بسط آزادی‌ها است در نسبت با ترتیب دوم. بنابراین هر پیشنهادی برای حذف کردن برخی مسائل از حوزه‌ای که در آن حکم کار یا عملی عمومی جاری است، کاهش آزادی است: برخی از امکانات را از میان برمی‌دارد. حوزه‌ی عمومی را بدون محدودیت گذاشتن، فی‌نفسه انتخاب شخصی را محدود نمی‌سازد. این کار امکانات تازه‌ای را عرضه می‌دارد و مانع هیچ امکانی هم نمی‌شود. چرا که همیشه برای انتخاب جمعی ممکن است که مسئله‌ی مشخصی را به تصمیم شخصی هر فرد واگذارد و هر مردمی هم که دوستدار آزادی باشند امور را تا جایی که می‌توانند به

انتخاب شخصی وامی گذارند. اما این مردم خواهند دانست که دارند چه کاری انجام می‌دهند: اینکه حوزه‌ی خصوصی محصول انتخاب جمعی آن است، نه چیزی که به طرز طبیعی بیرون از حوزه‌ی آن باشد.

اگر این واقعیت بازشناخته نشود گزینه‌هایی که انتخاب شخصی نمی‌تواند آنها را بر اساس نهادهای عمومی موجود طرح سازد از دست خواهند رفت. چنان‌که عدم بازشناسی‌ای همچون ایدئولوژی پیشانظری حاکمیت خواهد یافت که بنیادی فراهم می‌آورد برای ایده‌های لیبرال قانون‌گذاری حداقلی. من با یکی از موارد جالب این ایدئولوژی چند سال قبل برخورد داشتم. در ولز هر هفت سال یکبار اگر شماری کافی از رأی‌دهندگان خواستار همه‌پرسی باشند، یک همه‌پرسی برگزار خواهد شد برسر این‌که آیا باید میخانه‌ها در یکشنبه‌ها [روز مقدس مسیحیان] مجاز به باز بودن باشند یا نه. رئیس منطقه‌ی ما، مرا مسئول جمع کردن امضا برای فراخوان به چنین همه‌پرسی‌ای کرد و منطقه‌ی ما در آن زمان تحت قانون یکشنبه‌های عاری از مشروبات الکلی بود. من به‌دقت برای خانمی توضیح دادم که اگر همه‌پرسی نداشته باشیم [ادامه‌ی وضع گذشته] یکشنبه‌هایی عاری از نوشیدنی الکلی خواهیم داشت، اما امضا کردن به معنای رأی دادن [برای تغییر این وضع] نیست، بلکه به معنای فراخوان برای فرصت رأی دادن است. او جواب داد: «خب من امضا نمی‌کنم و در این صورت همه آزاد خواهند بود هر طور میل‌شان است رفتار کنند، مگر نه؟» این جواب یک حرف ناشی از بی‌فکری تصادفی نیست بلکه یک مورد از این پیش‌داوری لیبرالی رایج است که جایی که هیچ تصمیم سیاسی گرفته نمی‌شود آزادی وجود دارد. دیدگاه‌های آن خانم غیرعقلانی‌تر از دیدگاه‌های دیگر لیبرال‌هایی نیست که فکر می‌کنند از آنجا که حق نوشیدن الکل در یکشنبه‌ها حق طبیعی جدایی‌ناپذیر از فرد است این مسئله هیچ‌گاه نباید در انتخابات مطرح شود. میخانه‌های باز همانند ایده‌های درست، خودشان از آسمان فرو نمی‌افتند. به صورت خلاصه می‌توان گفت که ما باید خصلت خصوصی امر خصوصی را بازشناسی کنیم. انواعی از قدرت اجتماعی در همه جا در کار هستند، تنها بازشناسی این واقعیت و آن را تحت کنترل دموکراتیک درآوردن است که می‌تواند آن فضای اجتماعی که آزادی فردی است را آفرید. این استدلالی علیه وجود فضای خصوصی نیست بلکه استدلالی است به نفع بازشناسی اینکه چنین فضایی تنها می‌تواند به‌خاطر

تصمیم اجتماعی (صریح یا ضمنی) وجود داشته باشد، یعنی به خاطر تصمیم به این که خطی دور آن حوزه کشید و مانع مداخله‌ی دیگران در آن شد.

کسانی در جناح چپ، بازشناسی این واقعیت را به میانجی انکار یکسره‌ی تمایز امر عمومی/ امر خصوصی بیان می‌کنند. این کار اما اشتباه است. نبرد سیاسی بر سر مرزهای امر خصوصی - عمومی بر سر این است که آن را کجا قرار دهیم نه این که آن خط وجود دارد یا نه. اغلب افراد در جناح چپ، می‌خواهند بعضی چیزهای مشخص که الان چون امور خصوصی در نظر گرفته می‌شوند به‌عنوان امور عمومی در نظر گرفته شود و همچنین برخی امور مشخص که الان عمومی در نظر گرفته می‌شوند به‌عنوان امر خصوصی در نظر آورده شود. خشونت نظامی [به‌عنوان امر خصوصی دروغین] مثالی از مورد اول است (البته قانون خشونت نظامی را امری خصوصی به حساب نیاورده اما مجریان قانون و مقامات خدمات کشوری اغلب چنین برخوردی دارند). اسکان چند خانواده در مسکن واحد (به خاطر آن که منافع رفاهی آنها را تحت تأثیر قرار می‌دهد) نمونه‌ای از موارد دوم خواهد بود [یعنی امر عمومی دروغین]. این که اصرار بورزیم که سؤال این مرز کجا باید ترسیم شود یک سؤال سیاسی است یک چیز است و این که انکار کنیم اساساً چنین مرزی وجود دارد کاملاً مسئله‌ی دیگری است. در این صورت به نحوی تلویحی (اگر نگوییم صریح) از این که حدودی برای حوزه عمومی قائل شویم سرباز کرده‌ایم و حوزه‌ی خصوصی را کاملاً فشرده‌ایم. سرمایه‌داری مدرن به اندازه‌ی کافی در حوزه‌ی خصوصی مداخله‌جو است که نیازی نباشد که مخالفان این سیستم تلاش کنند که چنین حدودی را که گهگاهی برای آن برقرار شده بردارند.

اما تمام این حرکات بدان معناست که قانون‌گذار باید بدون استمداد از اصل میل میان آزادی‌های ناسازگار تفاوت بگذارد. و از میان این آزادی‌ها برخی از آنها از نوعی خواهند بود که تنها می‌توان به عنوان «آزادی زیستن در جامعه‌ای که در آن...» توصیف شود. و این امر به نوبه‌ی خود بدان معناست که طرفداران ممنوعیت‌ها در سبث^۴ می‌توانند همانند بقیه‌ی ما به همان جدیت ادعای لیبرتارین و آزادخواه بودن را داشته

^۴ روز مقدس و تعطیل در آیین یهودی یا مسیحی که می‌تواند شنبه یا یکشنبه باشد

باشند. باز شدن میخانه‌ها سرشت یک منطقه را در یکشنبه‌ها تغییر می‌دهد هم برای کسانی که به این میخانه‌ها سر می‌زنند و هم کسانی که نمی‌توانند. بسیاری از مردم در ولز بدون کوچکترین میلی چه به ممنوعیت‌گرایی در روزهای مقدس یا خودداری کامل از مشروبات الکلی تنها به همین خاطر [تغییر محیط منطقه] به نخوردن مشروبات در این روز رأی داده‌اند. مسئله‌ی ورق بازی تنها از نظر درجه با این مسئله متفاوت است. اگر پاسخ درست به احساسات جریحه‌دار شده طرفداران ممنوعیت روزهای مقدس این است که «چه بد!» بدان خاطر نیست که آزادی آنها تحت تأثیر قرار نگرفته است، بلکه بدان خاطر است که آنها فاقد فضیلت رواداری بوده‌اند.

ممکن است کسی ایراد بگیرد که رواداری و آزادی مسائلی جدا از هم نیست و این که رواداری به صورت خاص یک فضیلت لیبرترین است. درست است که جایی که فضیلت رواداری رایج است آزادی بیشتری ممکن است در قیاس با جایی که این فضیلت رایج نیست. در اجتماعی متشکل از کسانی که در روزهای یکشنبه الکل می‌نوشند و حرمت نگه‌داران ایام مقدس، اهل رواداری هستند همه می‌توانند آزاد باشند. اگرچه این بدان معنا نیست که در اجتماع کسانی که اهل نوشیدن در یکشنبه‌ها هستند و حرمت‌نگه‌دار آن عاری از رواداری آزادی گروه دوم توسط گروه اول مورد تعدی قرار نگرفته است. اما ممکن است که هم از رواداری به‌عنوان فضیلتی خصوصی و هم ترغیب به رواداری به‌عنوان سیاست عمومی دفاع کرد بدون ارجاع به دغدغه‌های لیبرترین. و اصلاً آیا کسی هم تا حالا درباره‌ی آنارشیستی اهل رواداری چیزی شنیده است؟

اگر گمان رود که من نباید مسأله‌ی حرمت‌نگهداری روز مقدس [سبث‌گرایی] را زیاد جدی می‌گرفتم اجازه دهید که مثال دیگری را مطرح کنم که باید جدی گرفته شود: پورنوگرافی. شورای ملی آزادی‌های مدنی، گروه فشار اصلی لیبرترین بریتانیا، در کنفرانس‌اش پیشنهادهایی برای سانسور پورنوگرافی داشت. این نشان از آن دارد که برخی از مدافعان سانسور دلایل بحث خود را دلایل لیبرترین می‌دانند.

نوعاً، احتجاج سنتی‌تر برای سانسور آن است که با وجود آن که آزادی چیز خوبی است اما عفت عمومی هم نیاز به حمایت دارد و باید مصالحه‌ای میان این دو ارزش تنظیم شود. اما اخیراً سانسور بر این مبنا مورد دفاع قرار گرفته است که پورنوگرافی تعدی بر آزادی‌های زنان است. این دفاع حاصل آن مسئله‌ای است که من تاکنون مورد

بحث قرار داده‌ام، یعنی این که هیچ مخالفت پیشینی در مقابل این نوع استدلال [برای آزادی زیستن در جامعه‌ای عاری از تعدی به زنان] وجود ندارد. حتی بدون هیچ اشاره‌ای به این مسئله که آیا رابطه علی بین پورنوگرافی و جرایم ناشی از سکس وجود دارد یا نه (که شواهد درباره‌ی آن نتیجه‌بخش نیستند اما احتمالاً به‌طور متوسط حکایت از آن دارند که چنین رابطه‌ای وجود ندارد) باز هم کاملاً به‌جاست که خواست زیستن در جامعه‌ای را مطرح سازیم که در آن هیچ پورنوگرافی وجود ندارد. می‌توان به‌آسانی به مواردی اندیشید که این خواست در آن یک ادعای لیبرترین قانع‌کننده باشد، یعنی این کار امری ضدشهودی [و غریب] نیست، همان‌طور که برای اغلب ما خوانندگان گاردین ادعای لیبرترین‌های طرفدار محیط زیست [برای زیستن در جامعه‌ای که محدودیت‌های زیست‌محیطی خاصی دارد] قانع‌کننده به نظر می‌آید در حالی که ادعاهای طرفداران حرمت روز مقدس برای‌مان قانع‌کننده به نظر نمی‌رسد.

فرض کنید که با آمدن ماهواره و تلویزیون کابلی، تعدادی از کانال‌های تجاری به محتوای پورنوگرافیک بدون وقفه اختصاص پیدا کنند. معیارهای برانگیخته‌کننده‌ی تلویزیون باید برای متقاعد ساختن ما کافی باشد تا باور داشته باشیم که وقتی ممنوعیت پورنوگرافی برداشته شود محتمل خواهد بود که شکل خشن و سادیستی به خود بگیرد. شواهدی وجود دارد مبنی بر این که پورنوگرافی اعتیادآور است. احتمالاً در آن حالت پورنوگرافی قسمتی از سرگرمی بخش زیادی از مردم می‌شود. اضمحلال خلیقات در چنین جامعه می‌تواند آن را کابوس‌آلود کند به نحوی که یک آدم کاملاً معقول و اهل رواداری بخواهد از آن مهاجرت کند. آیا چنین فردی نمی‌تواند مدعی شود که قسمی سانسور، آزادی‌های آنها را افزایش می‌دهد؟

در این جا شاید ضروری باشد که به اعتراض مشخصی بپردازیم که مدافع محافظه‌کار سانسور علیه مدافع لیبرترین آن مطرح می‌کند. ممکن است گفته شود - و البته با دلیل - که تا وقتی که پورنوگرافی به‌عنوان امری دیده می‌شود که باعث بی‌حرمتی زنان می‌شود. ارزش‌های محافظه‌کاران پیش‌فرض گرفته شده است. این مسئله که چه چیزی باعث بی‌حرمتی می‌شود و چه چیزی نمی‌شود در هر حال مسئله‌ای مربوط به اعتقادات و رسوم اجتماعی است، نه مربوط به طبیعت. بنابراین این ادعا که در هر

جامعه‌ی خاص دلایل لیبرتارینی برای ممنوعیت پورنوگرافی وجود دارد متکی به این است که آن جامعه دارای قسمی از ارزش‌ها است که به نام آن ارزش‌ها محافظه‌کاران می‌خواهند پورنوگرافی را محدود کنند. تا این‌جا این مدعا مطلقاً درست است. اگرچه صحت این مدعا متضمن آن نیست که احتجاج لیبرتارین علیه پورنوگرافی ضعیف‌تر از احتجاج محافظه‌کاران باشد. چراکه ممکن است به طرزی معقول ادعا شود که هم (۱) در هر جامعه‌ی خاصی که (در واقع) ارزش‌های خاصی دارد که به‌خاطر آن‌ها تنها می‌تواند برخی کارها یا تصاویر را امور بی‌حرمت‌کننده در نظر بگیرد، [باز هم] دلایل خوبی وجود دارد برای ممنوعیت این اعمال و تصاویر چراکه «در نظر گرفتن» در این‌جا چیزی نیست که بشود آن را اشتباه گرفت. این‌که آن جامعه برای مثال رقص برهنه را امری بی‌حرمت‌کننده در نظر می‌گیرد و این‌که این کار بی‌حرمت‌کننده است همانند این واقعیت است که مردم از کلمه حرام‌زاده به عنوان نوعی توهین استفاده می‌کند و [و به همین خاطر] این کلمه نوعی توهین است. و هم می‌شود ادعا کرد که (۲) ارزش‌های جامعه‌ی کنونی زمینه‌ساز دلایلی است برای احتجاج تمام‌عیار لیبرتارین برای ممنوعیت پورنوگرافی می‌توانند تغییر کنند و در آن صورت احتجاج باید باز بررسی شود. احتمالاً چیزهایی که اکنون بی‌حرمت‌کننده هستند آن موقع نخواهند بود و این‌که چنین است می‌تواند در کل وضعیت بهتری باشد.

بنابراین فرد لیبرتارین می‌تواند هم‌زمان مخالف ارزش‌های جامعه‌ی موجودی باشد که پورنوگرافی را به‌عنوان امری بی‌حرمت‌کننده مستقر می‌سازد و مخالف پورنوگرافی درون آن جامعه باشد چرا که بی‌حرمت‌کننده است. مدافع محافظه‌کار نوعی سانسور از طرف دیگر دقیقاً از آن ارزش‌های جامعه علیه تغییر دفاع می‌کنند. تا آن‌جایی محافظه‌کاران که به این استدلال که پورنوگرافی زن را بی‌حرمت می‌کند توسل می‌جویند (چنان‌که معمولاً چنین می‌کنند) تنها آن ارزش‌ها را دوباره بیان و تحکیم می‌کنند نه آن که از آزادی زنان دفاع کنند برای آن‌که در جامعه‌ای زندگی کنند که در آن بی‌حرمت نمی‌شوند. چرا که آن آزادی [یعنی آزادی زندگی محافظه‌کارانه‌ی با احترام] در جامعه‌ی آینده‌ای که دیگر بنا به آن ارزش‌های قدیمی که بی‌حرمتی را به نوعی خاص تعریف می‌کردند، به همان اندازه به‌خوبی پاس داشته نمی‌شود. و این راه‌حل البته مورد نفرت فرد محافظه‌کار خواهد بود.

لیبرترین‌ها که خواهان هم تغییر هنجارهای اجتماعی هستند و هم دفاع از آزادی‌هایی هستند که توسط آن هنجارها تعریف می‌شود ممکن است در اجرای همزمان هر دوی این برنامه‌ها خود را در مقابل تناقضی عملی ببینند. چرا که ممنوع ساختن تصویری که در حال حاضر بی‌حرمت‌کننده در نظر گرفته می‌شود هم می‌تواند در خدمت دفاع از آزادی از بی‌حرمتی باشد و هم می‌تواند دفاع از جایگاه آن تصویر به عنوان امری بی‌حرمت‌کننده باشد. اما چنان تناقضات عملی منجر به ایراد هیچ اشکالی به یک موضع نمی‌شود این تناقضات بازنمایی‌کننده‌ی این واقعیت هستند که این‌طور نیست که همه چیزهای خوب (یا بد) با هم سازگار باشند.

مسئله در اینجا دفاع از سانسور نیست بلکه صرفاً استدلالی است مبنی بر این که دلایل لیبرترین را به نحوی پیشینی نمی‌توان کنار گذاشت. احتجاج له یا علیه هر اقدام مشخص برای سانسور مختص جامعه‌ی مد نظر خواهد بود. احتجاج برای سانسور در جامعه‌ی غربی امروزه این است که این سانسور حدودی می‌گذارد بر استثمار تجاری حوزه‌های حساس زندگی انسانی. در جوامع سوسیالیسم واقعاً موجود در جایی که مضرات تجاری‌گرایی بسیار کم‌تر محل نگرانی است و انواع عوارض سوء عدم رواداری بوروکراتیک شدید است زمینه برای احتجاج درخوری برای امحای سراسری سانسور وجود دارد.

برای جمع‌بندی احتجاج من علیه اصل آزادی میل باید بگویم بنابر هر تعریف قانع‌کننده‌ای از آزادی، آزادی‌هایی ناسازگار وجود خواهند داشت، بنابراین آزادی‌های قابل دسترس در هر جامعه لزوماً توسط آن جامعه انتخاب شده‌اند (حال چه به صراحت چه به نحوی تلویحی). هر رویه‌ی تصمیم‌گیری که برخی از آزادی‌هایی را که ممکن بود انتخاب شوند از نظارت خود بیرون می‌گذارد، انتخاب آزادی‌های ممکن قابل دسترس در آن جامعه را کاهش و بنابراین آزادی آن جامعه را کاهش می‌دهد. یک قسم از چنان رویه‌ی محدودکننده‌ای آن رویه‌ای است که امکاناتی را از نظارت خود بیرون می‌گذارد که تنها از رهگذر عمل جمعی قابل دسترس هستند (چه به خاطر آن که چنین عملی ضروری است برای حاصل کردن تغییرات موردنیاز و چه به خاطر آنکه

امکان مورد نظر ذاتاً از نوعی است که یا برای همه وجود دارد یا برای هیچ‌کس وجود نخواهد داشت، برای مثال آزادی زیستن در جهانی بدون سلاح‌های هسته‌ای). اصل آزادی میل، تا آنجا که دربرگیرنده‌ی تعریف‌های بسیار تنگ‌نظرانه‌ی نفع و ضرر است، گرایش به افزایش چنین محدودیت‌هایی دارد. خود میل این واقعیت را تشخیص می‌دهد که اگر تمایز میان آثار مستقیم و غیر مستقیم عمل یک شخص بر روی شخص دیگر از میان برداشته شود و جعبه‌ی مواردی که درون «حوزه‌ی آزادی» قرار می‌گیرد خالی خواهد بود، چرا که همه‌ی عوامل می‌توانند دیگران را تحت تأثیر قرار دهند (رجوع کنید به درباره آزادی ص ۱۳۷). اما تنها اگر شکلی از اتمیسم اجتماعی برقرار باشد این تمایز می‌تواند به نحوی اصولی ایجاد شود.

دفاع من از آزادی‌هایی که از نوع آزادی‌های «زیستن در جامعه‌ای که در آن...» است، علیه این برداشت اتمیستی از نفع و ضرر جهت‌گیری شده است. میل اصلی را که به «همه‌ی بشریت منفعتی نسبت می‌دهد در این که خواهان کمال اخلاقی فکری و کالبدی یکدیگر باشند، اصلی هولناک و خطرناک در نظر می‌گیرد». (صص ۲-۲۲۱) سقراط، اسپینوزا و هیوم (سه نفری که بزرگ‌ترین فیلسوف اخلاق تمام دوران‌ها هستند) بدون چنین اصلی نمی‌توانستند قدم‌های نخستین نظریه اخلاقی خود را بردارند. و خود میل هم هرگاه از برداشت تنگ‌نظرانه به برداشت وسیع‌تر از عواقب [اعمال انسانی] گذر می‌کند، چنین اصلی را می‌پذیرد. بهترین استدلال‌های او برای آزادی‌های مشخص، این اصل [هولناک] را پیش‌فرض می‌گیرد. از همین‌رو، این نکته‌ی جالبی است که اصل آزادی در اغلب دفاع‌های میل از «کار بست»‌های آن بی‌فایده و اضافی است. میل نه به این اصل، بلکه به اصل «هولناک» منفعت ما در بهبود بشریت است که در آن موارد توسل می‌جوید، در استدلال‌های شبیه این گفته‌ی میل‌تون: «من فضایل بی‌دوام و متعلق به خلوت و رهبانیت را ستایش نمی‌کنم». همین نکته است که توضیح می‌دهد چرا علی‌رغم ضعف اصل عمومی آزادی نزد میل و علی‌رغم مضر بودن برداشت محدود و تنگ‌نظرانه‌ی نفع و ضرر که گاهی آن‌ها را به استدلالش اضافه می‌کند، اغلب در نتایجی که درباره‌ی آزادی می‌گیرد صادق است.

دولت حداقلی

لیبرال‌ها نوعاً قدرت دولتی را تهدید اصلی، اگر نگوئیم تنها تهدید، برای آزادی در نظر گرفته‌اند و این تضاد «آزادی/قدرت دولتی» به نحوی ضمنی حدود کلی مجموعه‌ی آزادی‌های لیبرالی را تعیین می‌کند - یعنی محدوده‌ای که از میان آزادی‌های ممکن آنهایی را انتخاب می‌کند که لیبرال‌ها به آن‌ها اهمیت می‌دهند. گاهی این تعیین حدود صراحت می‌یابد: آزادی با دولت حداقلی یکی گرفته می‌شود. لیبرالیسم مدعی می‌شود که: «آن حکومتی بهترین حکومت است که کم‌ترین حاکمیت را اعمال می‌کند»، و بر این مبنا لیبرالیسم بر اعتبار خود به‌عنوان یگانه سیاست آزادی انگشت می‌گذارد. مدعاهای لیبرالتارین دولت حداقلی ممکن است مبتنی بر این گزاره‌ی ممکن الصدق^۵ باشد که دولت در واقع تهدید اصلی برای آزادی است؛ و یا ممکن است صریحاً یا تلویحاً مبتنی بر تعریف (هابزی) آزادی باشد که آزادی جایی است که قانون خاموش باشد.

مثال زیر را از مقاله‌ی پروفیسور رافائل با عنوان «تنش میان برابری و آزادی»، در نظر بگیرید: «اگر توپسی [نام یک شخص فرضی] یک میلیون دلار به ارث ببرد، او بیشتر از موپسی که هیچ میراثی ندارد، قدرت دارد ... مالیات بر ارث که بخش قابل توجهی از یک میلیون دلار او را می‌برد محدودیتی بر آزادی او است». (عدالت و آزادی، ص ۵۸) در معنای غیر محدود آزادی، این مالیات محدودیتی بر آزادی توپسی اما بسط آزادی موپسی است (که بنا بر فرض از بازتوزیع مالیات منتفع می‌شود). اما رافائل از این مثال استفاده می‌کند تا تعارض میان آزادی و برابری را نشان دهد. به نظر می‌رسد که پیش‌فرض این باشد که: «کاهش قدرت یک فرد با اقدام دولت، کاهش آزادی است، اما افزایش قدرت یک فرد با اقدام دولت افزایش آزادی نیست: کاهش قدرت یک فرد به نحوی غیر از اقدام دولت (برای مثال به میانجی فرایندهای اقتصادی که ثروت زیادی به توپسی اختصاص داده اما هیچی به موپسی نداده) کاهش آزادی نیست». در این صورت، به نظر می‌رسد که آزادی بر حسب انفعال دولت تعریف می‌شود و «نظریه‌ی دولت حداقلی = لیبرالتارینیسم» بدل به نه یک فرضیه بلکه دستورالعملی

^۵contingent proposition: می‌توان آن را گزاره‌ی ممکن الصدق نامید در مقابل گزاره‌ی بالضروره صادق یا بدیهی‌الصدق.

برای بازتعریف کلمات می‌شود، دستورالعملی که شایان توجه نیست مگر آن که برای گمراه‌کنندگی‌اش به آن توجه شود.

حتی در این صورت هم این نظریه مشکلاتی دارد. حداقلی بودن چقدر کوچک است؟ یک دولت حداقلی اصلاً با عدم وجود دولت یکسان نیست. نظریات دولت حداقلی باید قائل به این باشند که حدی وجود دارد که فرای آن فعالیت دولتی نباید قرار گیرد. یک جواب محتمل به این مسئله می‌تواند این باشد که این حد نباید این قدر محدود و پایین قرار گیرد که دولت قادر به محافظت از آزادی شهروندان نباشد. این جواب تنها برای کسی ممکن است که آزادی را بر حسب انفعال دولت تعریف نکرده باشد، چرا که آشکار است که انفعال دولت با آتارشی به حداکثر خود می‌رسد. اما اگر ما «آزادی» را در معنایی غیرمحدود بگیریم و بگوییم که دولت حداقلی دولتی است که دیگر از آن بیشتر نمی‌توان دولت را کاهش داد بدون آن که آزادی را نابود کنیم و در عین حال نمی‌توانیم آن را افزایش دهیم بدون نابود کردن آزادی، یعنی یک دولت بهینه از نظر گاهی لیبرتاریین، آن‌گاه البته نظریه‌ی دولت حداقلی = لیبرتارینیسم یک‌بار دیگر بنا به تعریف صادق می‌شود، با این تفاوت که این بار «دولت حداقلی» است که بنا بر آزادی تعریف شده و نه برعکس. بنا به این تعریف، حتی نظریه‌ای که ادعا می‌کند یک افزایش عظیم در قدرت دولت برای آزادی مفید خواهد بود می‌تواند خود را نظریه‌ی دولت حداقلی بنامد.

پیشنهاد می‌کنم که جستجو برای هر مفهوم از نظر فلسفی جدی و مورد تأمل قرار گرفته‌ی نظریات دولت حداقلی را کنار بگذاریم و در این بخش نظریاتی را مورد بحث قرار دهیم که می‌گویند: «فعالیت دولتی را کاهش دهید، آن‌گاه آزادی را افزایش می‌دهید».

چنین طرح‌های عموماً بر دو فرض در باب آزادی و اقتدار مبتنی هستند: (یک) این که جایگزین اقتدار، عدم اقتدار است، (دو) این که (در هر مسئله‌ی مشخص) فقدان اقتدار به معنای آزادی بیشتری است نسبت به آن آزادی که اقتدار می‌تواند فراهم بیاورد.

در مورد فرض اول، باید روشن باشد که بر روی آنچه باید محور عمودی سیاست بنامم - روابط سلطه و انقیاد و مبارزه‌ای که ایجاد می‌کنند - جایگزین یک اقتدار،

اقتداری دیگر است. کسب‌وکار آزاد به معنای عدم اقتدار یا اقتدار کمتر بر سر کارگران نیست، بلکه به معنای نبود حدود بیرونی بر اقتدار درون شرکت است (و بنابراین اغلب به معنای انقیاد بیشتر کارگر است). برداشتن مقررات دولتی درون سرمایه‌داری تا حد زیادی اجازه می‌دهد که مقرررات رئیس شرکت جای آن را بگیرد. این نکته زمینه‌ی مشترک نقد سوسیالیستی و آنارشویستی سرمایه‌داری است.

با وجود این، حتی فرض دوم نیز که لیبرال‌ها و آنارشویست‌ها باور دارند، غلط است. گاهی برداشتن (یا عدم استقرار) اقتدار هیچ اقتداری را برجای نمی‌گذارد اما این ضرورتاً به معنای آزادی بیشتر نیست. ممکن است بدان معنا باشد که کاری که می‌تواند انجام شود و اغلب مردم می‌خواهند انجام شود (برای مثال حفظ پیاده‌روها) انجام نشده می‌ماند چرا که هیچ کس در جایگاه انجام آن نیست. حتی وجود اقتداری غیردموکراتیک و «اقتدارگرا» ممکن است به این شیوه، کل آزادی در دسترس برای توزیع را افزایش دهد، اگر چه در عین حال اقتدارگرایی این آزادی را از توزیع شدن میان مردم دور نگه می‌دارد و آن را برای خودش حفظ می‌کند. و این کار، با فرض این‌که منافذی برای بیان نظرات مردمی وجود دارد، باز هم آزادی مردم را در قیاس با وقتی که هیچ اقتدار درست و حساسی وجود ندارد، افزایش می‌دهد چرا که مردم ممکن است بتوانند حتی به اقتدارهای انتخاب‌نشده هم فشار بیاورند.

در برخی موارد مثل جلوگیری از بیماری، یک اقتدار ممکن است حتی بدون وجود هیچ روش فشار مردمی، منفعتی یکسان با مردم داشته باشد و بنابراین ممکن است که خودش به نحوی عمل کند که آزادی مردم را افزایش دهد. اگر قدرت لازم برای ممانعت از آلودگی محیط به یک بدنه‌ی موروثی از مردمان داده می‌شد، به این شرط که اعضای آن از داشتن سهام منع شده‌اند، آنگاه مطمئناً برای لذت بردن از محیط غیرآلوده نسبت به آنچه الان هستیم آزادتر می‌بودیم، ولو آن‌که هیچ فشار مردمی بر سر مسائل محیط زیستی وجود نداشت یا حتی اجازه‌ی آن داده نمی‌شد.

در این جا شایسته توجه است که نوع لیبرال نظریه‌ی «دولت حداقلی» تنها نوع نظریه‌ی دولت حداقلی نیست. با وجود آنکه فرد لیبرال عموماً مرادش از دولت حداقلی، قانونگذاری حداقلی است (در تطابق با تعریف هابزی آزادی شهروندان به عنوان چیزی

که قانون آن را منع نکرده)، در عین حال دیدگاه روسو نیز وجود دارد. او ضمن آن که این سؤال را که آیا قوانین بیشتر یا کم‌تر مطلوب هستند بی‌پاسخ رها می‌کند به عنوان سؤالی که باید توسط رأی مردمان حاکم بر سرنوشت خویش، تعیین شود، این آموزه را عرضه می‌کند که دستگاه دولتی، (حکومت به معنای در تقابل با حاکمیت مردمی) تا جایی که می‌تواند باید کوچک باشد. تمایز میان این نگاه و نگرش لیبرال به طرز روشنی به میانجی این حکم روسو مشخص می‌شود: «به باور من کار اجباری [در خدمات دولتی] کم‌تر از مالیات‌ها در تضاد با آزادی هستند» (قرارداد اجتماعی و گفتارها، ص ۷۷). نکته‌ی مد نظر روسو در اینجا این است که اگر همه ناگزیر باشند که نوبت خودشان در اجرای کردوکارهای دولتی را خدمت کنند، دیگر نیازی به دستگاه تخصصی دولت نخواهد بود که از نظر مالی متکی بر مالیات است و منافع فرقه‌ای خود - و وسایل پیشبرد آن را - خواهد داشت و بنابراین تهدیدی دائمی برای حاکمیت مردمی خواهد بود.

«به محض آن که خدمات عمومی دیگر مشغله‌ی اصلی شهروندان نباشد، و آنها تمایل داشته باشند که خدمت‌شان را با پول و نه با حضور شخص خودشان بپردازند، دولت چندان از سقوط‌اش دور نخواهد بود. وقتی که ضرورت به جنگ رفتن باشد، آنها پول لشکریان را می‌پردازند و خودشان در خانه می‌مانند، وقتی ضرورت جلسات در شورا مطرح باشد، آنها نمایندگانی را تعیین می‌کنند و خود در خانه می‌مانند. به دلیل تنبلی و پول، عاقبت آنها داشتن لشکریانی خواهد بود برای به بردگی کشاندن کشورشان و نمایندگانی برای فروختن آن.» (همان)

بنابراین، قانونی برای اجباری کردن خدمت در نیروی نظامی با برطرف کردن نیاز به ارتش حرفه‌ای، دولت حداقلی در معنای روسویی را حفظ می‌کند، اگر چه این قانون از تصور هابزی از دولت حداقلی عدول می‌کند، که در عین حال تصور لیبرال‌ها از دولت حداقلی است.

لیبرترین‌های مدرن اغلب از معیار روسویی در کنار معیارهای لیبرال برای [توجیه] دولت حداقلی استفاده می‌کنند. بنابراین، «راهنمای حقوق بشر جهانی» (۱۹۸۳) فهرست‌های راهنمایی برای حقوق مدنی در یک کشور گزارش می‌کند با چیزهایی مثل آزادی تجمعات و تعداد نیروی پلیس و نظامی به ازای هر صد هزار شهروند.

مارکسیست‌های کلاسیک در این جنبه به سنت روسویی تعلق دارند. در میان دولت‌های بورژوایی، آنها دولت‌هایی را ترجیح می‌دادند که بوروکراسی‌های کوچک‌تر دارند، آنها مخالف ارتش‌های دائمی و به جای آن خواهان تسلیح مردم بودند، و آنها فرض می‌گرفتند که دولت کارگران، از همان آغاز، دستگاه دولتی کوچک‌تری نسبت به دولتی بورژوایی خواهد داشت. نوشته‌های مارکس و انگلس بر علیه آنارشیست‌ها، این را آشکار می‌سازد که آنها منتظر آن نبودند که نه اقتدار عمومی و نه بدنه‌های نمایندگی «محو شوند». آنچه آنها انتظارش را داشتند این بود که بدنه‌های متخصص عاملان قهریه و مدیریتی تمام‌وقت، محو بشوند.

در واقع روشن نیست که آیا نظریه‌ی دولت حداقلی روسو-مارکس درست است یا نظریه‌ی لیبرالی دولت حداقلی. ابطال قوانین علیه کتک زدن کودکان، آزادی را افزایش نخواهد داد و حتی مددکاران اجتماعی را بی‌فایده و دفتر آنها را محو نخواهد کرد. در واقع، نظریات دولت حداقلی و قانون حداقلی در ترکیب خاصی در بیشترین حد قانع‌کننده است که لازم می‌آورد که تمایزی میان انواع مختلف فعالیت دولتی قائل شویم. این تمایز، چیز جدیدی نیست. این تعبیر ج. اس. میل از این تمایز است:

«حکومت می‌تواند همه‌ی اشخاص را از انجام دادن کارهایی خاص، یا از انجام دادن آن بدون جواز حکومتی، باز دارد، و یا ممکن است آنها را ملزم به انجام برخی کارهای خاص بکند و یا شیوه‌ی خاص انجام دادن کارها که خود انجام دادن‌شان اختیاری است که انجام‌اش دهند یا ندهند. این مداخله‌ی مقتدرانه‌ی حکومت است. یک نوع دیگر مداخله وجود دارد که مقتدرانه نیست: وقتی یک حکومت به جای صادر کردن یک فرمان و ضمانت اجرا دادن به آن با مجازات‌هایی، مسیری را پیش می‌گیرد که حکومت‌ها به ندرت از آن استفاده

می‌کنند و مسیری است که از آن استفاده‌های مفیدی می‌شود کرد. یعنی مسیر ارائه‌ی توصیه‌ها و اشاعه دادن اطلاعات، یا وقتی که ضمن آن که افراد آزاد گذاشته می‌شوند که از ابزارهای خودشان برای پیگیری هر موضوع دارای منفعت کلی استفاده کنند و حکومت در کار آنها دخالت نمی‌کند، اما آن موضوع منفعت کلی را تنها به تلاش‌های آنها نمی‌سپارد و در کنار برنامه‌های آنها، عاملیت خودش را برای هدفی مشابه مستقر می‌سازد». (اصول اقتصاد سیاسی، ص ۳۰۹).

میل در ادامه می‌گوید که مداخله‌ی اقتدارگرا به ضرورت بسیار بیشتری برای توجیه شدن نیاز دارد تا مداخله‌ی غیرمقتدرانه.

با استفاده از این تمایز، لازمی‌ی یک قسم معقول از حداقل‌گرایی دولت ممکن است چنین باشد که مداخله‌ی مقتدرانه پایین نگه داشته شود و ماشین قهریه‌ای که ضمانت اجرا به این نوع مداخله می‌دهد کوچک باقی بماند، [البته] اگر این کارها بتوانند با افزایش دیگر فعالیت‌های [غیر اقتداری] دولت به نحوی انجام شوند که شریایی از میان برداشته شوند که در غیر آن صورت لازم می‌بود که به نحوی قهری آن را سرکوب کرد. برای مثال، دولت ممکن است که امکانات آموزشی خوبی را ایجاد کند، باشگاه‌های جوانان و اشتغال کامل و غیره، و در نتیجه نیاز نباشد که حجم و توان نیروی پلیس را افزایش دهد برای جلوگیری از شرارت جوانان بیکار.

اما این شکل از دولت حداقل‌گرایی معقول البته، دولت حداقل‌گرایی به خودی خود نیست. این به معنای آن است که دولت کارهای بیشتری برای رفاه مردم انجام می‌دهد برای آن‌که نیاز به منع کردن و واکنش پلیسی به آن‌ها بر طرف شود. بنابراین فرد می‌تواند از روی کنجکاوی فکری یک نظریه‌ی دقیقاً برعکس بسازد به نام «حداقل‌گرایی دولتی معکوس»، که بر اساس آن کارکردهای رفاهی دولت باید به حداقل برسد، به هر قیمتی که بسط کارکردهای قهریه‌اش می‌تواند داشته باشد. بنابراین، حمایت دولت از باشگاه جوانان متوقف خواهد شد حتی اگر معلوم شده باشد که این قطع حمایت اثر افزایش جرم را به همراه دارد، و بنابراین افزایش بسیار بیش از اندازه هزینه‌های لازم برای کارکنان پلیس ضرورت می‌یابد، اگر نخواهیم به هزینه‌های صورت‌های زخمی

شده و مجموعه‌های شکسته [در دعوای خیابانی اشرار] اشاره نکنیم. ممکن است دشوار باشد که تصور کنیم کسی به طرزی جدی از حداقل‌گرایی دولتی معکوس دفاع کند، اما در واقع ضرورت ندارد که چنین چیزی را تصور کنیم چرا که در عمل این موضع توسط دولت تاچر مورد دفاع قرار گرفته و تا آنجایی که بتوانند قسر در بروند، آن را اجرایی نیز کرده‌اند.

بسیاری از روان‌پزشکان باور داشته‌اند که جنون اگر چه غیرعقلانی است اما قابل درک است. اجازه دهید که بکوشیم فرایندهای ذهنی نهفته در پشت حداقل‌گرایی دولتی معکوس را درک کنیم. فرض ایشان باید قطعاً این باشد که در حالی که مالیات‌ها محدودیتی بر آزادی هستند، مجازات چنین نیست. این یک آموزه‌ی بیگانه برای سنت لیبرال نیست، اگر چه ممکن است از منظری انسان‌گرایانه، عجیب به نظر برسد. آنچه الهام‌بخش انقلاب آمریکا و همچنین نگرش لاک بود، این شعار بود: «بدون نمایندگی [حقوق و منافع شخص یک فرد] هیچ مالیاتی [برای او] در کار نخواهد بود» و نه «بدون نمایندگی [حقوق و منافع شخصی] هیچ اجباری [برای مجازات] در کار نخواهد بود».

ایده‌ی مرکزی در این نگاه آن است که دولت تنها یک کارکرد مشروع درون حدود قلمرویی‌اش دارد: حفظ قانون و نظم، کارکردهای اقتصادی و ایدئولوژیکی که همه‌ی دولت‌ها در عمل تا حدی اجرا کرده‌اند در کنار اجبار از این قلمرو کنار گذاشته می‌شود و به منافع سوداگرانه‌ای که تابع قوانین بازار هستند واگذار می‌شوند. آن نوع از متافیزیک اجتماعی که بنیاد چنین موضعی قرار می‌گیرد ممکن است چنین باشد:

(الف) قانون و نظم به معنای سرکوب جرم است. جرم یک عمل ارادی است، پس می‌شود از مجازات اجتناب کرد با حفظ قانون. بنابراین اجبار لازم برای قانون و نظم هیچ تعدی‌ای بر آزادی نیست.

(ب) مالیات‌گیری، از دیگر سو، غصب پول مالیات‌پردازان به دست دولت است - و پول در اینجا یعنی چیزی که به نحوی طبیعی متعلق به مالیات‌پردازان است و همچنان متعلق به آنان می‌ماند اگر دولت آن‌ها را نمی‌گرفت.

هر چقدر هم این ایده که درآمد دولت همان پول مالیات‌پردازان است برای لاک و ممستعمره‌نشین‌های آمریکایی قانع‌کننده ممکن بود به نظر برسد، امروزه هیچ توجیهی برای آن وجود ندارد. بسیاری از مالیات‌پردازان پول‌شان را از اول از دولت می‌گیرند، مستقیماً از طریق حقوق، کمک‌هزینه‌ها و مزایا و یا غیرمستقیم از طریق ارائه‌ی کالا و خدمت به کسانی که کاری انجام می‌دهند و یا دیگری که کسب‌وکاری را اجرا می‌کنند که نه تنها بر حفاظت پلیس بلکه بر استفاده از جاده‌هایی متکی است که دولت خرج‌اش را می‌دهد و اطلاعاتی که دولت آن را پژوهیده است و این کسب‌وکارها، کارکنانی دارند که نوشتن را در مدارس دولتی یاد گرفته‌اند، در خانه‌های سازمانی [دولت] زندگی می‌کنند، با حمل‌ونقل یارانه‌ای دولت به سر کار می‌روند و به خاطر شبکه‌ی فاضلابی که دولت خرجش را می‌دهد از وبا نمرده‌اند. اگر نخواهیم به این واقعیت اشاره کنیم که پول «مالیات‌پردازان» چیزی نیست جز تکه‌هایی از کاغذ بی‌ارزش که ارزش‌اش را از مهر تأیید دولت می‌گیرد. حتی پیش از دوران مدرن، گفته شده بود: «یک پنی به من نشان بده، تصویر و زبرنگاشت^۷ کدام شاه را بر خود دارد؟ ... سهم سزار را به سزار بدهید...»

این ایده که ثروت می‌تواند آفریده‌ی مستقل یک فرد باشد، به نحوی که ادعای هر شخص دیگری نسبت به این ثروت دزدی یا طفیلی‌گری است بیرون از موقعیت استثنایی یک ملوان کشتی شکسته [که به تنهایی به جزیره‌ای متروک افتاده] بی‌معنا است. این ایده که پول-ثروت یا سرمایه می‌تواند مستقل از نه‌تنها دیگر مردمان بلکه مستقل از دولت هم تولید و حفظ شود، کاملاً بی‌معنا است. و هر ادعایی که انتقال ثروت به دولت یا به دستان دولت بدون رضایت، فی‌نفسه ناعادلانه است در کنار چنین گزاره‌های بی‌معنایی قرار می‌گیرد.

اما در مورد این ایده [حاضر در گزاره‌ی (الف)] که مجازات، وقتی عادلانه باشد، به آزادی تعدی نمی‌کند چرا که جرم ارادی است، چه می‌توان گفت؟ اولاً، به نظر می‌رسد که این موضع فرض می‌گیرد (چنان که در واقع لاک باور داشت) که ما ذاتاً می‌دانیم جرم چیست، بنابراین نیازی نداریم به اینکه از قبل دولتی جرم را تعریف کند تا بشود

^۷ superscription تصویر شاهان که بر سکه‌ها حک می‌شد

گفت که ما [طبق آن تعریف] به مجازات رضایت داده‌ایم. من فرض می‌گیرم که امروزه هیچ کس این دیدگاه لاک را نمی‌پذیرد.

ثانیاً، اگر چه در معنایی مشخص باید پذیرفته شود که جرم (مگر در موارد بیماری روانی) ارادی است، این واقعیت که تنظیمات اجتماعی خاصی غیر از مجازات می‌تواند مانع (و باعث) جرم شوند، نشان می‌دهد که جامعه همانند فرد مجرم در مسئولیت جرم شرکت دارد.

طبیعتاً حداقل‌گرایی دولتی معکوس به مذاق طبقاتی خوش می‌آید که مطمئن هستند هیچ وقت گرفتار پلیس نمی‌شوند اما آنقدر ثروت دارند که از درآمدهای داخلی دولت [از طریق مالیات‌گیری] بهراندند. اما این شکل از حداقل‌گرایی دولت عقلانی نیست، حتی برای خود آن طبقات، این موضع پیش‌دآوری‌ها و نفرت‌های‌شان را ارضا می‌کند و نه منافع‌شان را. بگذارید امیدوار باشیم که این شکل از حداقل‌گرایی دولت به زودی امری مربوط به گذشته باشد.^۸

موضعی که من به عنوان حداقل‌گرایی دولتی معقول توصیف کردم، به نظرم باید جایگزین ایده‌ی یوتیوپایی «امحای دولت» که مارکسیست‌های کلاسیک بدان باور داشتند، شود.

آزادی مثبت و منفی

در این جا من تنها به کاربرست تمایز میان آزادی مثبت و منفی می‌پردازم تا به مجموعه‌ی ممتازی از آزادی‌های «لیبرالی» اشاره کنم: آزادی‌های منفی. این کاربرست، تا جایی که می‌دانم، در مقاله‌ی آیزایا برلین «دو مفهوم آزادی» ریشه دارد. البته که او خود این اصطلاح را ابداع نکرد، جدل او بر علیه کسانی است که قبلاً این تمایز را ساخته‌اند و اولویت را به آزادی‌های «مثبت» داده‌اند و برخی از ایراداتش واقعاً بر برخی از مدافعان «آزادی مثبت» وارد است. با وجود این، با در نظر گرفتن تأثیری که مقاله داشته است، [مایه‌ی تعجب است] که سرشار از آشفتگی [یا درهم‌آمیختن

^۸ پانوشت: کولیر این کتاب را در سال ۱۹۹۰ نوشته است، اکنون سی‌سال پس از نوشتن این سطور، سیاست‌های نولیبرالی و تاجری همچنان با قوت در سطح جهانی حاکم است

مفاهیم] است. برخی از این آشفتگی‌ها در افکار کسانی ریشه دارد که برلین دارد نقدشان می‌کند، اما او در روشن ساختن این آشفتگی‌ها ناکام می‌ماند و در عوض خودش چند آشفتگی ساخته‌ی خودش را به آنها اضافه می‌کند.

آنچه حاصل می‌شود کمابیش یکسان پنداشتن آزادی‌های مقبول (منفی) با انفعال دولت است. مسئله این نیست که او همیشه مایل به انفعال دولت باشد اما او کنار گذاشتن اصل انفعال دولت را بر مبناهایی غیر از آزادی توجیه می‌کند.

برلین آزادی منفی را به شیوه‌ی زیر شرح می‌دهد:

«من معمولاً تا آن درجه‌ای آزاد محسوب می‌شوم که هیچ آدم یا هیچ گروهی از آدم‌ها در فعالیت‌ام دخالت نکنند. آزادی سیاسی در این معنا به‌سادگی حوزه‌ای است که در درون آن که آدم بدون ممانعت از جانب دیگران می‌تواند فعالیت کند.» (چهار مقاله درباره‌ی آزادی، ص ۱۲۲)

در مورد آزادی مثبت او به ما می‌گوید:

«در این مفهوم مثبت آزادی، نه آزادی از بلکه آزادی برای پیش گرفتن شکل زندگی تجویز شده‌ی فرد است، که طرفداران تصور منفی از آزادی، آن را چنان بازنمایی می‌کنند که گاهی هیچ بهتر از نقابی مشکوک برای یک استبداد ظالمانه نیست.» (همان، ص ۱۳۱).

اما تقابل میان آزادی از (آزادی منفی) و آزادی برای (آزادی مثبت) آن کاری را که برلین می‌خواهد این تقابل برایش انجام دهد انجام نمی‌دهد. به شرح او درباره‌ی آزادی مثبت توجه کنید: «پیش گرفتن شکل زندگی تجویز شده». این در واقع مانند آزادی برای داشتن ماشین با هر رنگی که دوست دارید است تا آن‌جایی که سیاه باشد، یعنی کلاً عدم آزادی. اما این شرح برای عبارت «آزادی برای» لازم نمی‌آید. نکته در عوض این است که «آزادی از» و «آزادی برای» هر دو عباراتی ناقص هستند که تا آنجا که آزادی ناقص باقی مانده است، از آن حکایت دارند. به محض آنکه به من گفته شود که من آزاد به انجام چه چیزهایی و آزاد از [مداخله] چه چیزهایی هستم، آزادی من محدود شده است. این نه شکل مثبت بلکه تعیین محتوای آزادی است که با دستی آنچه را که با دست دیگر داده است پس می‌گیرد. بنابراین وقتی برلین آزادی منفی را نه صرفاً «آزادی از» بلکه آزادی از مداخله‌ی عامدانه می‌داند، او حوزه‌ی آزادی را به

همان قاطعیتی محدود کرده است که انگار برای پیش گرفتن شکل تجویز شده‌ی زندگی به دفاع از آزادی پرداخته باشد. شاید این مداخله‌ی عامدانه نباشد که من را محدود می‌سازد، شاید مداخله‌ی عامدانه تنها چیزی است که می‌تواند محدودیت را رفع کند، بنابراین هر انگاره‌ی عمومی علیه چنین مداخله‌ای مرا ناآزاد نگه می‌دارد. مثال دو دولت فرضی را در نظر بگیرید: یکی بسیار فعال بوده است تا سطح سواد و آموزش عمومی را عموماً بالا ببرد، به شیوه‌هایی که این فعالیت‌اش ضرورتاً همه‌ی انواع مداخله در فعالیت مردم را دربر می‌گیرد. ضمناً این دولت دست به سانسور ادبیاتی که از نظر ایدئولوژیک ضعیف محسوب می‌کند می‌زند. دیگر دولت عامدانه از وضع قانون‌ها و صرف هزینه‌ها و کارهایی از این دست که منجر به نرخ‌های بالای باسوادی می‌شود اجتناب می‌کند، چرا که باور دارد نادان ماندن مردم از سرنگونی‌اش جلوگیری می‌کند، یعنی این دولت ابزار متفاوتی برای دور نگه داشتن مردم از ادبیات از نظر ایدئولوژیک ضعیف دارد، بنابراین نیازی ندارد که خودش را برای سانسور به زحمت بیندازد. آیا آزادی بیشتری در دولت دوم وجود دارد؟ حداقل مردم دولت اول می‌توانند ادبیاتی را که ممنوع نیست بخوانند. حالا فرض کنید که نادان نگه داشتن مردم مربوط به سیاستی عامدانه در دولت دوم نیست بلکه تنها می‌خواهد پول بیشتری ذخیره کند. آیا این امر مردم را اصلاً آزادتر می‌سازد؟

ارائه‌ی موضوع بدین شکل توسط برلین برحسب مفاهیم [آزادی] «از» و «برای» گرایش واقعی به عدم مداخله‌گرایی را می‌پوشاند. در واقع آزادی همیشه هم آزادی برای انجام کاری و هم آزادی از چیزی است که مانع انجام آن می‌شود. همیشه ممکن است که به شیوه‌ای کاملاً مبتنی بر عملیات نحو زبانی یکی را به دیگری ترجمه کرد. حکایتی درباره‌ی یک جوان تازه به مسیحیت گرویده وجود دارد که [به اشتباه در مراسم غسل تعمید] سوگند یاد می‌کند که «بدن‌ام را از اعتدال [در مصرف الکل] و پاکدامنی حفظ کنم». حال او آزادی منفی دارد یا مثبت؟

خود برلین در می‌یابد که آزادی مثبت و منفی «در هیچ فاصله‌ی منطقی بسیاری از یکدیگر قرار نگرفته‌اند (یا به نظر می‌رسند که قرار نگرفته‌اند)، نه بیشتر از شیوه‌های مثبت و منفی برای گفتن چیزی واحد». (ص ۲-۱۳۱) اما البته در این صورت آنها

نمی‌توانند با هم تعارض داشته باشند، پس چرا تن به این غوغا بدهیم؟ او در ادامه می‌گوید که: «با وجود این، اما مفهوم‌های "مثبت" و "منفی" آزادی از نظر تاریخی در جهاتی واگرا تحول یافته‌اند و نه همیشه با گام‌های از نظر منطقی معتبر، تا آن‌که در نهایت آنها به تعارض مستقیم با یکدیگر رسیدند».

هر چقدر هم نتایج از لحاظ سیاسی نامعتبر باشد، اگر [خود صورت] استدلال از نظر منطقی نامعتبر باشد، هیچ تردیدی [به خودی خود] متوجه [آماده یا محتوای] مقدمات نمی‌شود. بسیاری از ایده‌هایی که برلین آن‌ها را در بخش بعدی مقاله نقد می‌کند، هیچ ارتباطی با آزادی مثبت ندارد. اما یک مورد مهم آن گاهی ذیل این عنوان مورد دفاع قرار گرفته است: ایده‌ی آزادی به عنوان خود-رهنمایی عقلانی. این مسئله‌ای است که سی. بی. مک‌فرسون در جواب عالی و از جهات بسیاری قاطع‌اش به برلین (۳) بسیار بر صحت آن تأکید می‌کند. تبیین برلین از پتانسیل ضد-لیبرترین این ایده این است: خود-رهنمایی عقلانی به‌عنوان راهنمایی یک بخش نفس (بخش غیرعقلانی) توسط بخش دیگر (بخش عقلانی) فهمیده می‌شود، ادعا می‌شود که این ایدئال ذاتاً اخلاقی مستقیماً از طریق سیاست قابل تحقق است، [همچنین] فرض می‌شود که بخشی از جامعه تحت حکومت عقل است و بخش دیگر چنین نیست، بنابراین این ایدئال وقتی متحقق می‌شود که مردمان عقلانی بر مردمان غیرعقلانی حکومت کنند. این دیدگاه به‌طرز آشکاری ایدئال سیاسی افلاطون است. اما، اولاً، این‌گونه نیست که تمام مدافعان ایدئال خود-رهنمایی عقلانی قصدشان قائل شدن به شکافی در نفس بین بخش عقلانی و غیر عقلانی باشد. افلاطون و کانت چنین قصدی دارند، اما به گمان من ارسطو و اسپنوزا چنین نیستند. ثانیاً، این ایدئال‌ها (چه در قسم دوئالیستی‌شان و چه غیر آن) ضرورتاً اصلاً ایدئال‌های سیاسی نیستند، بلکه ایدئالی برای اخلاق شخصی هستند. اقدامات سیاسی ممکن است برای آنها مفید باشند، مثلاً یک جامعه‌ی آزادتر می‌تواند حوزه‌ی بیشتری را برای تعالی شخصیت در راستای این خطوط در نظر بگیرد به جای خطوطی الگوواره، اما این کار به سختی می‌تواند کاری محسوب شود که این ایده را بدل به خطری برای آزادی می‌کند. و نهایتاً، ممکن است فردی باور داشته باشد که این ایدئال می‌تواند مستقیماً از رهگذر سیاست متحقق شود بدون تقسیم کردن جامعه به حکومت‌کنندگان عقلانی و حکومت‌شوندگان غیر عقلانی. نفس مدنی ممکن

است بیشتر از نفس خصوصی اخلاقی محسوب شود. این ایده گاهی در روسو پدیدار می‌شود. اما نتیجه این است که همه باید بدین نحو با شرکت کردن در زندگی عمومی که همان دموکراسی شدید است، رشد یابند. ترکیب خاص دوئالیسم فردی و اجتماعی و یکسان انگاشتن اخلاق با سیاست که نتایجی را به دست می‌دهد که برلین آنها را مردود می‌داند، به هیچ نحو به طرزی تلویحی در ایدئال خود-رهنمایی عقلانی حضور ندارد و بیرون از افلاطون بسیار نادر است. تا آنجایی که می‌دانم، هیچ دیکتاتوری مدرنی از خودش با توسل به این ایدئال دفاع نکرده است. فرد ممکن است نظر بهتر غیر تحقیرآمیزتری [درباره‌ی آنها می‌داشت اگر واقعاً چنین می‌کردند. دیکتاتوری‌های استالینیستی عموماً از خودشان بنا به این خیال که کل پرولتاریا حکومت می‌کند دفاع کرده‌اند و دیکتاتوری‌های فاشیستی عموماً نگرشی صریحاً بدبینانه نسبت به عقلانیت داشته‌اند.

مایه‌ی تعجب است چرا که حتی روایت افلاطونی هم با دموکراسی تعارض پیدا می‌کند و نه آزادی، دو ایدئالی که برلین معمولاً مراقب است که میان‌شان تمایز بگذارد. البته که افلاطون به‌هیچ‌وجه لیبرتارین نبود اما این ایده که حکومت با عقلانیت به بهترین شیوه به دست حکومتی با نخبگانی عقلانی حاصل می‌آید در اصول خود با تعهد به آزادی‌های خصوصی سازگار است، به گمان من که چنین حکومتی یوتیوپای بسیاری از آکادمیسین‌های لیبرال است.

آیا می‌توان هیچ چیز آبه درد بخوری [را در تمایز آزادی مثبت/آزادی منفی، حفظ کرد؟ به نظرم نه. استدلال من این نیست که خود تمایز را نگه داریم و مفهوم آزادی مثبت را در آن بازسازی کنیم. به گمان من آن سوسیالیست‌هایی که به نفع آزادی مثبت استدلال می‌کنند، عموماً مرادشان ایجاد تمایزی متفاوت با تمایز برلین است. آنها ممکن است مشغول دفاع از آزادی مثبت در معنایی آزادی‌های مشخصی که قانون آنها را وضع کرده باشند در مقابل ایدئال انتزاعی و فرضاً واحد آزادی. به نظر من، در این معناست که ادعا می‌شود مفهوم آزادی هم‌تراز خواهان [انگلستان] مفهومی مثبت است. (صص. ۶-۳۵، منبع پیشین). این کاملاً خوب و مناسب است، اما این معنای اصطلاح «مثبت»، معنایی نیست که در تقابل با «منفی» قرار گیرد.

یا آن سوسیالیست‌ها ممکن است معترض به تمایز میان آزادی و شرایط آزادی باشند، تمایزی که برلین می‌کوشد آن را جدا از تمایز آزادی مثبت و منفی نگه دارد. این تمایزی است که با چنین سؤالاتی برجسته می‌شود: آیا کارگری بیکار در بریتانیا آزاد است که پسرش را به یک مدرسه‌ی غیردولتی بفرستد؟ جواب برلین این است: او آزاد است، اما برخی از شرایط آزادی را ندارد. این یک کاربست بسیار عجیب مفهوم شرایط است. به چه معناست که گفتن اینکه فرد آزادی‌ای دارد در حالی که فاقد شرایط آن است؟ این بیشتر قسمی سفسطه به نظر می‌آید و هدیه‌ای برای بدترین نوع سیاستمدار ریاکار.

"اگر برادر و خواهری زنده‌پوش و برهنه باشند و در غذای روزانه‌شان مسکنت‌زده باشند و یکی از شما بدیشان بگوید آسوده بگیرید، گرم باشید و سیر، بدون آن که بدیشان چیزهایی را که بدن [گرسنه و سرمازده] به آن نیاز دارد دهید، این کار شما چه سود دارد؟ (نامه‌ی رسولان، نامه‌ی جیمز، کتاب دوم، ۱۵، ۱۶).

ما درباره‌ی دیکتاتوری که فرمان آزادی تمام زندانیانی را که به‌خاطر وجدان و آگاهی‌شان گرفتار شده‌اند بدهد اما تنها یکی از شرایط آزادی‌شان، یعنی باز کردن درهای زندان، عرضه نشود، چه خواهیم گفت؟ و چرا فقدان پول کمتر از فقدان کلیدی [برای باز کردن در زندان] مانع آزادی باشد؟

مسلم است که آنچه که کارگر بیکار در مثال من دارد شرایط قانونی یک آزادی است، اما او فاقد شرایط مالی آن است، و از آنجا که هر دو شرایط ضروری هستند، او فاقد آزادی است. (۵)

آیا این دو نوع شرایط به نحوی موضوعیت‌دار برای منظور ما، با هم متفاوت هستند؟ دلیل پاسخ بله دادن به این سؤال به نظر می‌رسد که این باشد که قوانین موانع عامدانه‌ای در مقابل آزادی هستند، اما ترتیبات مالی چنین نیستند. اما چنین ترتیباتی هدیه‌ی طبیعت نیستند. آن‌ها هم نتیجه‌ی اعمال انسانی هستند و هم توسط این اعمال قابل تغییر هستند. در اینجا لازم است که برلین را به چالش کشاند، نه بر مبنای ارزش‌ها، تعاریف و منطق‌اش، بلکه به‌خاطر نظریه‌ی (معمولاً تلویحی)‌اش درباره‌ی اینکه

امور انسانی چطور کار می‌کنند. عجیب است که برلین می‌گوید مخالفان‌اش در بحث حاضر، باید نوعی نظریه [پیش‌فرض خود] داشته باشند. بنا به فرض این دید حاکی از آن است دیدگاه‌های خودش مستقل از هرگونه نظریه هستند و این که نظریه احتمالاً امری اندکی شرم‌آور برای داشتن است. (۶) چنین مدعایی تنها کافی است که بیان شود تا بی‌معنایی آن روشن شود. سؤال این است: کدام نظریه درست است؟ شاید از آنجایی که برلین در این زمینه به مسیحیت و سودگرایی اشاره می‌کند، او در ذهن‌اش نظریه‌ای اخلاقی دارد به‌جای نظریه‌ای جامعه‌شناختی. (۷) برای مثال انکار مسیحی یا سودگرایانه‌ی هر تفاوت از نظر اخلاقی موضوعیت‌دار بین وظیفه‌ی مثبت و منفی، مثل کشتن یا مانع مردن نشدن. «آیا طبق قانون است در روز سبت که کار خیر انجام دهیم یا ضرر برسانیم، جان آدم‌ها را نجات دهیم یا بکشیم؟» (مارک ۳.۴) اما در بستر طبیعت‌گرایی اخلاقی که به این کتاب شکل می‌بخشد و در فصل چهارم مورد دفاع قرار گرفته، مسئله باید در سطح نظریه‌هایی حل شود که ادعاهای واقعی در باب جوامع طرح می‌کنند.

تعریف برلین از آزادی برحسب مداخله‌ی عامدانه بر اساس تقابل میان حوادث حوادث طبیعی و اعمال انسانی قانع‌کننده می‌شود:

«روسو می‌گوید: "سرشت اشیا ما را خشمگین نمی‌سازند تنها نقص ادر این سرشت [چنین می‌کند]. " معیار سرکوب به نظر من نقشی است که دیگر انسان‌ها، مستقیماً یا غیرمستقیم، با یا بدون نیت انجام آن، در ناکام گذاشتن خواسته‌های من ایفا می‌کنند.» (همان، برلین، ص ۱۲۳)

فرض کنید که برای لحظه‌ای ما صدق این گفته را می‌پذیریم. این بدان معناست که برای آن که یک مورد فقدان قدرت، مورد فقدان آزادی باشد، باید این فقدان در اثر قدرت دیگر مردمان باشد. مردمان چه نوع قدرت‌هایی می‌توانند داشته باشند که قدرت دیگران را محدود می‌کند؟ مدل برلین، مدل اتمیسم مکانیستی کلاسیک است: قدرت سیاسی همچون زورگویی شخصی به شخصی دیگر نمایان می‌شود، تقریباً همچون

مکانیک نیوتونی قدرت علی بر اساس مدل توپ‌های بیلیارد که به هم می‌خورند، فهمیده می‌شود. و برلین آشکارا آزادی را با «زورگویی» و «اجبار» در تقابل قرار می‌دهد. اما اغلب قدرت‌ها در جامعه اصلاً شبیه این نیست، در هیچ جامعه‌ی باثباتی نیز نمی‌تواند چنین باشد. اغلب قدرت‌ها شکل قدرت بر «اشیا» را به خود می‌گیرد و نه قدرت بر افراد، بلکه یک قدرت ذاتاً اجتماعی بر اشیا، چرا که دربرگیرنده‌ی ظرفیت بازداشتن دیگر مردمان از دسترسی به این اشیا است. چنان ظرفیتی شامل امکان، در صورت لزوم، توسل به نیروی مستقیم، «زورگویی»، است. برای مثال زنگ زدن به پلیس برای متفرق کردن کارگرانی که کارخانه‌ای را اشغال کرده‌اند. اما زورگویی منحصر در موارد استثنایی است و به‌هیچ‌وجه تنها یا حتی عمده‌ترین شیوه‌ای که در آن قدرت برخی از مردمان باعث فقدان قدرت در دیگران می‌شود، نیست. اگر یک انحصارگرای مجنون کل محصول موز را بخرد و آن را به‌عنوان قربانی برای پوزیسیون به دریا بریزد، او مردم را محروم از آزادی خوردن موز کرده است با همان قطعیتی که اگر چند لات قمه‌کش را استخدام کرده بود که مردم را در مغازه‌های میوه‌فروشی بزنند.

حال به مثال مدرسه‌ی غیردولتی برگردیم: پسر یک خانواده‌ی ثروتمند که به مدرسه‌ی غیردولتی می‌رود البته به نحوی فیزیکی او زورگویانه [مانع آمدن پسر یک کارگر بیکار نمی‌شود. اما این نه بدان معنا است که پسر کارگر آزاد است که به آن مدرسه برود و نه این‌که هیچ رابطه‌ی علی بین قدرت یکی و فقدان قدرت دیگری وجود ندارد. در واقع، وجود مدارس غیردولتی آزادی کسانی که استطاعت رفتن به این مدارس را ندارند، کاهش می‌دهد، چرا که این مدارس تنها نوعی جایگزین سیستم دولتی نیست، بلکه بخش زیادی از کارکرد و جذابیت‌شان را از راه ندادن پرولتاریا و عرضه‌ی دسترسی ممتاز به مقام‌های قدرت در دولت و جهان کسب‌وکار کلان، کسب می‌کنند. آن‌ها مانع امکان کسب مقام‌های سیاسی مشخصی توسط فرزندان پرولتاریا می‌شوند، به همان قطعیتی که انحصارگرای مجنون مانع امکان آنها برای خوردن موز می‌شود.

این واقعیت به طور کلی درباره مالکیت و قدرتی که به صاحبانش می‌دهد صادق است. نه تنها قدرت بر مالکیت ضرورتاً دربرگیرنده‌ی محروم کردن دیگران از قدرت بر آن است، بلکه همچنین مسئله آن است که بخش زیادی از قدرتی که مالکیت به همراه می‌آورد تنها بدان خاطر است که دیگرانی وجود دارند که آن ملک را ندارند. تنها

صاحب ابزار کار بودن است که سرمایه‌دار را قادر می‌سازد که کار دیگران را استثمار کند با این فرض که آن دیگران صاحب ابزار کار نیستند.

در مقام جمع‌بندی برای دیدن روابط واقعی میان انواع و موارد مختلف آزادی لازم است که از متافیزیک اجتماعی که قدرت را برحسب سلطه‌ی فردی بر فردی دیگر می‌بیند، و در نتیجه آزادی و قدرت را در مقابل می‌بیند، گسست کنیم. حوزه‌ی چنین متافیزیکی البته می‌تواند بسط داده شود تا بدون آن که مانع کسی از انجام دادن کاری که در تلاش برای انجام آن است شد، دربرگیرنده‌ی قدرت‌های اعمال شده باشد. مثلاً از آنجایی که فرد خودش می‌داند که «نمی‌شود با شورای شهر در افتاد»، تلاشی نمی‌کند. استیون لوکس در مقاله‌ی ارزشمندش، «قدرت: نگرشی رادیکال» چنان بسط دادنی را تا آن‌جا که ممکن است، پی می‌گیرد تا قدرت‌هایی را در بر بگیرد که (اگر بخواهیم اصطلاحی از نظریه‌ی رئالیستی علم را معکوس کنیم) بدون اعمال شدن تحقق دارند. اما چنان بسط دادنی باز هم بسط دادن می‌ماند، یعنی ما همچنان در حوزه‌ی نگرش برلین باقی می‌مانیم که بر اساس آن معانی آزادی که غیر از «غیاب زورگویی» هستند، نوعی «بسط» و «استعاره» هستند. چرخش پارادایمی که ما را قادر سازد تا واقعیات قدرت اجتماعی و امکانات آزادی را چنانکه هست ببینیم، وقتی به دست می‌آید که ما از معنای ریشه‌شناختی قدرت، «توانا بودن (pouvoir)»، مصدر غایب فعل انگلیسی توانستن (can)، شروع کنیم. در این معنا آزادی و قدرت تقریباً مترادف می‌شوند، و به جای سؤال چقدر قدرت (یا برعکس) چقدر آزادی در یک جامعه وجود دارد، باید بپرسیم چگونه قدرت/آزادی اجتماعی [در یک جامعه] سازمان یافته، توزیع شده و به کار گرفته می‌شود. سلطه و «زورگویی» بنابراین می‌تواند به‌عنوان یک نمونه‌ی خاص توزیع نامتوازن قدرت دیده شود که به‌هیچ‌وجه مهم‌ترین نمونه نیست. چنانکه لنین در جایی می‌گوید: «آزادی کالایی بسیار ارزشمند است، باید آن را با دقت سهمیه‌بندی کرد».

فردگرایی‌ها و جمع‌گرایی‌ها

می‌توان تصور کرد که تفاوت‌های من با لیبرال‌ها در تقابل آشنای دیگری خلاصه شود: موضعی که من از آن دفاع می‌کنم، مطمئناً به عمل جمعی، تصمیم‌گیری جمعی و مسئولیت جمعی به انحصاری اهمیت می‌دهد که اندیشه‌ی لیبرالی نوعاً به آن اهمیت نمی‌دهد. به گمان من آنچه در مقاله‌ی برلین تحت عنوان «خود-رهنمایی جمعی» به‌مثابه‌ی یکی از انواع جهش‌یافته‌ی آزادی مثبت ظاهر می‌شود، در واقع آن نوع سامان اجتماعی است که قادر به تضمین بیشترین آزادی‌های افراد است.

با وجود این، به نظرم تفکیک فردگرایی/جمع‌گرایی یکی از ابهام‌آورترین تفکیک‌ها در گفتارهای سیاسی است. نوعی بداهت کاذب در این دو اصطلاح وجود دارد و حتی فیلسوفان سیاسی که در موارد دیگر ذهنی روشن و منسجم دارند، این دو اصطلاح را بدون تعریف اضافه به کار می‌برند. با این‌که اصطلاح «فردگرایی»، حتی اگر در محدوده‌ی زمینه‌های ارزشی‌اش در نظر گرفته شود (برای مثال فردگرایی روش‌شناختی را کنار بگذاریم)، می‌تواند به معنای هر کدام از موارد زیر باشد: (الف) اگوئیسم (به معنای خودخواهی)، (ب) اگوئیسم (به معنای تکبر)، (ج) قابلیت رقابت، (د) غیرمعمول بودن، (ه) اصالت و ریشه‌دار بودن، (و) ظرفیت قضاوت انتقادی، (ز) باور به ارزشمندی کثرت، (ح) این باور که هر فرد باید از دیگران (از نظر اقتصادی و عاطفی) مستقل باشد، یعنی، آنچه به معنای مختلف «خودکفایی» نامیده می‌شود، (ط) باور به ارزش اخلاقی هر فرد، (ی) باور به ارزش خاص برخی افراد استثنایی، (ک) باور به مسئولیت فردی و نه جمعی برای برخی سامان‌های اجتماعی خاص (برای مثال، آموزش، بیمه)، (ل) باور به این‌که می‌تواند تعارضاتی بین از یک‌سو منافع افراد و از دیگر سو منافع نهادها موجود باشد، و در چنین مواردی منافع فرد باید اولویت داشته باشد، (م) این باور که برخی حوزه‌های حیات انسان وجود دارد که مربوط به هیچ کس دیگری نیست.

به نظرم درست است که بگوییم که هیچ کدام از این فردگرایی‌ها، دو تا دو تا با هم مستقیماً متعارض نیستند (اگر چه با اضافه کردن برخی مقدمات تجربی قانع‌کننده، برخی ناسازگار هستند)، و این‌که هیچ کدام در برگیرنده‌ی هیچ کدام دیگر نیست. سخت است کسی را پیدا کرد که از همه یا هیچ‌کدام از این فردگرایی‌ها دفاع نکند.

(شخصاً من موارد «ه»، «و»، «ز»، «ط»، «ل» و «م» را ترجیح می‌دهم و نسبت به موارد دیگر بی تفاوت یا مخالف هستم).

برای نشان دادن ابهام سیاسی اصطلاح «فردگرایی»، دفاعیه‌ی کلاسیک از اقتصاد لسه‌فر را در نظر بگیرید: اگر چه بر ضعیف‌ترین اقشار مردم دشوار است که در تنگی قرار گیرند، در بلندمدت این کار در خدمت منفعت ملی است. این دید، آشکارا در تعارض با فردگرایی‌های (ط) و (ل) است و کاملاً طبیعی است که بگوییم مشکل لسه‌فر این است که منفعت فرد را به هیچ می‌گیرد. با این همه لسه‌فر گاهی فردگرایی اقتصادی خوانده می‌شود و در معانی «الف»، «ج»، «ح» و «ک»، در واقع اینطور هم هست.

این ابهامات راه پروپاگاندای ضدسوسیالیستی را همواره می‌کند. توسل به فردگرایی منجر به واکنشی مطلوب می‌شود چرا که مردم به درستی از هم‌شکلی و پیگرد دگران‌دیشان نفرت دارند و چنان توسل‌هایی به فردگرایی در خدمت حمایت از تسلیم به نیروهای کور بازار هستند که دگران‌دیشان را با ورشکستگی مجازات می‌کنند و تفاوت‌های غنی نهفته در سنت را در هم‌شکلی امر سودآور فرو می‌پاشند.

در سطح تئوریک، جدی‌ترین ابهام درباره‌ی فردگرایی، اشتباه گرفتن یک یا چند مورد از معانی ارزشی مذکور این اصطلاح با اصل تبیینی «فردگرایی روش‌شناختی» در علوم اجتماعی است، به معنای آن که تنها امور واقع مربوط به افراد است توان تبیینی دارند. جذابیت فردگرایی روش‌شناختی تا حدی متکی بر ناکامی در فهم بدیل‌ها است و تا حدی دقیقاً به خاطر اشتباه گرفتن با برخی ارزش-داوری‌ها است که مطلوب است مورد قبول باشند. برای مثال این گفته‌ی آیزیا برلین را در نظر بگیرید: «محافظه‌کاران و سوسیالیست‌ها به قدرت و تأثیر نهادها باور دارند و آنها را به عنوان پناهگاهی امن در مقابل آشوب، بی‌عدالتی و ظلمی که از فردگرایی کنترل‌نشده حاصل می‌آید، می‌فهمند». (چهار مقاله در باب آزادی، ص ۵).

«شریران نیز ایمان دارند و می‌لغزند»^۹ سوسیالیست‌ها - دست کم آنهایی که در سنت سوسیالیسم علمی هستند - قدرت نهادها را چون غایتی در خود در نظر

^۹ بخشی از انجیل

نگرفته‌اند، چنان‌که برخی از محافظه‌کاران چنین می‌کنند. در مقابل، قصد آنها سامان دادن دموکراتیک به هر نهادی است که جایگاه قدرت اجتماعی است تا آن نهادها غایتی مستقل از غایات مردمانی که متأثر از آنها هستند، نیابند. «اجتماعی از انسان‌ها که در آن رشد آزادانه‌ی هر فردی، شرط رشد آزادانه‌ی همگان است». (مانیفست کمونیست) اما سوسیالیست‌ها این واقعیت را بازشناخته‌اند که نهادهای قدرتمند را اگر نادیده بگیریم، خودشان محو نمی‌شوند. اما «نهاد» در ضمن اصطلاحی مبهم است و باید اشاره شود که بدیل سوسیالیسم علمی برای فردگرایی روش‌شناختی، «جمع‌گرایی روش‌شناختی» نیست، اگر مراد از آن، این باشد که تبیین اجتماعی در نهایت برحسب گروه‌ها باید انجام شود. توضیح اجتماعی متکی بر مجموعه‌ی روابطی است که میان عاملان اجتماعی مختلف (افراد، گروه‌ها و دستگاه‌ها) برقرار است. فردگرایان روش‌شناختی مایل‌اند که «جمع‌گرایی روش‌شناختی» را تنها بدیل ممکن ببینند و بنابراین مارکس را به‌عنوان متفکری که بین این دو موضع در نوسان است، بفهمند به جای عرضه کردن بدیل سومی. این برخورد با مارکس شبیه برخورد دهقانی است که برای اولین بار قطار بخاری را می‌بیند و آن را به‌عنوان چیزی میان یک اسب و یک اجاق آشپزخانه توصیف و پیش‌بینی می‌کند که هیچ فایده‌ای نخواهد داشت چرا که نه این است نه آن. اما اینجا جای پرداختن به بنیادهای علوم اجتماعی نیست (۸). قصد من تنها تذکر این نکته بود که تمام انواع فردگرایی‌ها (یا جمع‌گرایی‌ها) یکسان نیستند. قطعاً، سوسیالیسم علمی هرگز متعهد به رجحان عمومی هر چیز جمعی بر هر چیز فردی نبوده است. برای مثال، سوسیالیسم علمی هیچ گرایشی به ترجیح زندگی جمعی و یا تولید هنری و فکری جمعی ندارد، چنانکه برخی از سوسیالیست‌های یوتیوپیایی (از جمله مائویست‌ها) چنین تمایلی داشتند. (۹) وقتی که سوسیالیست‌های علمی به خود عنوان جمع‌گرا داده‌اند، چنان‌که گاهی چنین کرده‌اند، این تنها شیوه‌ی کوتاه‌تری برای گفتن این بوده است که آنها طرفدار مالکیت تمام اجتماع تولیدکنندگان بر ثروت مولد هستند، در حالی که سرمایه‌داری عبارت است از مالکیت توسط یک طبقه‌ی ممتاز غیرتولیدکننده.

«سرمایه یک محصول جمعی است، و تنها به دستان فعالیت مشترک اعضای زیادی و در واقع در تحلیل نهایی با فعالیت مشترک تمام اعضای جامعه، می‌تواند به حرکت در بیاید.

بنابراین سرمایه نه یک قدرت شخصی، بلکه یک قدرت اجتماعی است.

بنابراین وقتی سرمایه بدل به مالکیتی اشتراکی شود، یعنی بدل به ملک تمام اعضای جامعه شود، مالکیت شخصی بدل به مالکیت اجتماعی نشده است. بلکه این تنها خصلت اجتماعی مالکیت است که تغییر یافته و خصلت طبقاتی‌اش را از دست می‌دهد». (مانیفست کمونیست)

یک سوسیالیست می‌تواند کاملاً به این اعتقاد داشته باشد که این یک واقعیت در سرشت انسانی است که مردم تمایل دارند بهتر مراقب امور خودشان باشند تا امور اشتراکی، و اینکه «آشپز بیش از حد، آش را شور می‌کند». اما سوسیالیسم راجع به به پختن آش نیست، بلکه راجع به استخراج زغال سنگ و ساختن کامپیوترها و ساختن بیمارستان‌ها است و این کارها تنها می‌تواند چون تلاشی جمعی انجام شود، حال چه تحت کنترل جمعی باشد چه فردی.

به نظرم می‌توانیم نحوه‌ی عملکرد تفکیک فردگرایی/جمع‌گرایی در ایدئولوژی لیبرال را بفهمیم، اگر اول به این سؤال پردازیم که به چه شیوه‌ای افراد در جامعه متقابلاً به هم وابسته و به چه شیوه‌ای مستقل از هم هستند، و آنگاه می‌توانیم به نتایج عملی این واقعیت در پروژه‌های همبستگی و اتمیزه‌شدن پردازیم.

استقلال و وابستگی متقابل

اندیشه‌ی لیبرال از قراردادگرایی (و در سطح ایدئولوژیک بعیدتری، از فرقه‌های فلسفی و مذهبی دوران باستان متأخر) برخی انگاره‌های خاص در مورد استقلال افراد را به ارث برده است. این که ما ذاتاً وابسته به جهان خارج (از جمله دیگر مردمان)

نیستیم و بنابراین می‌توانیم بدون قدرت داشتن بر آن جهان، آزاد باشیم، تا وقتی جهان بگذارد آزاد باشیم. نکته‌ی عجیب درباره‌ی این ادعا این است که فی‌نفسه یک «ارزش-داوری» نیست، بلکه مدعایی ناظر به واقعیت از آن نوعی است می‌تواند صادق یا کاذب باشد. با این حال، استدلال‌های لیبرالی به نحوی به پیش‌روی ادامه می‌دهند که گویی این مدعا صادق است. موضعی که من در میل و در برلین نقد کرده‌ام، یعنی لیبرالیسم دولت حداقلی کلاسیک، هر دو دربرگیرنده‌ی این تصور از افراد اصالتاً مستقل همچون نوعی پیش‌انگاره‌ی تلویحی هستند. با این که میل به خوبی می‌دانست که قراردادگرایان در فرض گرفتن چنین انگاره‌ای، در اشتباه بودند و این که فردیتی که او به آن ارزش می‌داد تنها شکوفه‌ی بسیار متأخر تاریخ بشری است. برلین هم آن چه او به درستی «بازگشت به پناهگاه درونی» نامیده بود را نقد می‌کرد، یعنی گرمی داشتن آزادی درونی که مصون از از ضربه‌های تقدیر است چون به هیچ شرایط خارجی نیاز ندارد.

اگر ما به طرز جدی اسطوره‌ی فرد پیشا-اجتماعی و خود-کفا (می‌شود با ارجاع به تمایزی که ایبسن بین انسانی که «با خودت رو راست باش» و کوتوله‌ی «برای خودت کافی باش» قائل می‌شود آن «فردگرایی کوتوله‌ای» بنامیم) را رد کنیم. ما باید این واقعیت را بازشناسیم که آزادی دربرگیرنده‌ی قدرت بر آن چیزهایی است که ما به آن وابسته‌ایم، که شامل هم منابع مادی است و هم منابع اجتماعی که همان نهادهای اجتماعی و دیگر مردمان است. روابط قدرت بین مردم اغلب، همانطور که دیدیم، با روابط عدم آزادی یکسان گرفته می‌شود. ما تا حدی که مردم متقابلاً به هم وابسته هستند، هیچ آزادی بدون قدرت داشتن بر دیگران نمی‌تواند وجود داشته باشد. نیاز نیست که هیچ چیز مشئومی درباره‌ی این واقعیت وجود داشته باشد: لازم نیست این قدرت «زورگویی» یا هیچ نوع دیگری از قدرت یک‌سویه باشد. این قدرت دربرگیرنده‌ی چیزهایی چون قدرت خردورزی و توانایی برانگیختن واکنش عاطفی باشد؛ شرکت در تصمیم‌گیری جمعی الزام‌آور، توانایی استفاده از کار دیگران برای برطرف کردن نیازهایی که خود فرد به تنهایی نمی‌تواند برطرفش کند، یعنی کاری که هر بار به خرید می‌رویم انجام می‌دهیم. بنابراین صورت‌بندی تروتسکی، که در اثر حاضر جایگاهی برجسته به خود اختصاص داده، «افزایش قدرت انسان بر طبیعت و ... امحای قدرت انسان بر انسان» (۱۰) تنها به این شرط قابل قبول است که «قدرت انسان بر انسان» به نحوی

تفسیر شود که به معنای قبض ساختار یافته، یک‌سویه و پایدار قدرت توسط یک گروه یا طبقه باشد به نحوی مانع دسترسی دیگر گروه‌ها و طبقات شود. قدرت داشتن بر دیگران اگر چه ممکن است گاهی شکل سرکوب و استثمار به خود بگیرد در عوض گاهی شکل کنترل جمعی منابع اجتماعی (از جمله انسان) را داشته باشد، اما خود قدرت یک واقعیت تغییرناپذیر اجتماعی امحان‌پذیر است.

اکنون، اولین سؤالی که این دید با واقعیت قدرت مطرح می‌سازد این است که توزیع این قدرت اجتماعی در جامعه‌ی بورژوایی چه شکلی به خود می‌گیرد و چطور می‌شود که ایدئولوژی‌های غالب آن جامعه می‌توانند این واقعیت را انکار کنند و چنین باوری داشته باشند که قدرت‌ها/آزادی‌های یک فرد هیچ ربطی به دیگری ندارد به‌خاطر اینکه به نحوی مایملک طبیعی یا خود-ساخته‌ی فرد است.

در حال حاضر، از شکل‌های آشکارا سرکوبگر قدرت می‌گذریم برای آن‌که به نکته‌ی جهان‌شمولیت روابط-قدرت بپردازیم. این‌که قدرتی که هر فرد باید بر دیگران داشته باشد تا بتواند زندگی کند، در جامعه‌ی کاپیتالیستی در قالب پول تجسد یافته است. این مسئله برای خوانندگان کاپیتال/مارکس اصلاً جای تعجب ندارد، در قالب پول، روابط اجتماعی شیء‌واره هستند. دارای کمیت خاصی از پول بودن به معنای حق داشتن بر کمیت خاصی از کار اجتماعی است. ما نباید این واقعیت را چون شکلی از سرکوب بخشی از جامعه به دست بخشی دیگر ببینیم. در هر جامعه‌ای، مردم تنها می‌توانند با کمک قدرت بر دیگران زندگی کنند، حال مکانیسم برای اجرای آن قدرت پول باشد یا مکانیسمی دیگر. توزیع نابرابر پول و انحصار طبقاتی سرمایه که بنیاد آن را فراهم می‌آورد، مسئله‌ای دیگر است. می‌توان نوعی جامعه‌ی مبتنی بر بازار مساوات‌طلبانه را تصور کرد (اگر چه چنان ساختار اجتماعی، ساختار پایداری نیست که احتمالاً هرگز وجود نداشته است). در چنین جامعه‌ای، هیچ روابط سرکوبی وجود نخواهد داشت، اما روابط قدرت بر دیگران وجود خواهد داشت. «پول قدرت است»؛ این تنها یک عبارت بلاغی نیست. کل قدرت اجتماعی در شکلی اجتماع‌یافته اعمال نمی‌شود، چنانکه در یک کمون یا در دموکراسی ایدئال چنان است، اما پراکندگی قدرت در میان عاملان فردی به معنای آن نیست که هر کدام تنها بر امور خودشان قدرت

دارند. اینطور نیست که در جامعه‌ای [با قدرت] اجتماع یافته، قدرت‌های فردی تراکم یافته باشند، بلکه مسئله این است که در جامعه‌ی پراکنده، قدرت‌های اجتماعی تقسیم شده‌اند.

شی‌وارگی - ظهور یک رابطه چنان‌که گویی یک شیء است - واقعیت قدرت اجتماعی را پنهان می‌سازد. قدرت، که یک رابطه است، چون پول ظاهر می‌شود که می‌تواند در جیب [در قالب سکه‌ها] صدای جرنج به هم خوردن بدهد یا خش خش اسکناس‌ها را بدهد. عبارت «من حق دارم که هر کاری دوست دارم با پولم بکنم»، دیگر خیلی اقناع‌کننده به نظر نمی‌رسد اگر این‌گونه بازگویی شود: «من حق دارم که هر کاری که دوست دارم با قدرتم بر کار دیگران بکنم». توهم استقلال حاصل این شی‌وارگی است. «انسانی با ثروتی مستقل» کسی است که حجم هنگفتی پول دارد. او تنها می‌توانسته که این پول را در فرایندی اجتماعی که در برگیرنده‌ی کار دیگران است به دست آورده باشد، و این ثروت تا وقتی فایده‌ای برای او خواهد داشت که دیگر مکانیسم‌های تولیدی و اجتماعی برای کاربرد پول وجود داشته باشد تا محصولات‌شان را به دست آورد. این نکته‌ای است که کهن‌سالی که گمان می‌کند گرفتن خانه‌ی سالمندان به معنای آن است که باری بر دوش اجتماع است ولی اگر با پس‌انداز خودش زندگی کند اینطور نیست، فراموش می‌کند. در هر کدام از این دو حالت، آن فرد (می‌توانیم فرض کنیم) کار کرده تا ثروتی در گذشته تولید کند و اکنون به کار دیگران وابسته است.

چنان‌که استقلال واقعی نسبی بورژوازی هم محصول جایگاه ممتازش در ساختار طبقاتی جامعه است و قدرت عظیم نسبی‌اش بر کار دیگران.

همبستگی و اتمیزه شدن

اجازه دهید اکنون شیوه‌هایی را در نظر بگیریم که اصطلاح «فردگرایی» که به معنای متکی بر ایدئولوژی استقلال فردی فهمیده شده، همچون اسلحه‌ای علیه سوسیالیسم و به صورت کلی جنبش سرکوب‌شدگان به کار گرفته شده است.

کارکرد واقعی سرکوب‌کننده‌ی «فردگرایی» به‌عنوان مؤلفه‌ای از ایدئولوژی لیبرالی در جامعه‌ی بورژوایی، نقش آن در تضمین اتمیزه شدن استثمارشدگان است. قدرت

جمعی سازمان‌یافته‌ی طبقه‌ی حاکم در هر حال در قدم اول با این واقعیت تضمین شده که رابطه‌ی بنگاه سرمایه‌دارانه با کارگران رابطه‌ی یک فرد [سرمایه‌دار] با کثیری از افراد [مزدبگیران] است، و در قدم بعد با خصلت بورژوازی دولت. این اقسام از تمرکز قدرت همراه با خود سیستم «از پیش داده شده» هستند و بنابراین طبیعی به نظر می‌رسند. کارگران، از دیگر سو، باید آگاهانه سازمان‌یابی کنند قبل از آن‌که اقدامی جمعی بکنند (اگر چه چنین سازمانی با سرشت اجتماعی فرایند تولیدی آسان‌تر شده است - در مورد گروه‌های سرکوب شده غیر از پرولتاریا، فائق شدن با اقدام جمعی دشوارتر است، و در نتیجه ایدئولوژی «فردگرایانه» در میان آن‌ها همیشه قوی‌تر است تا همبستگی).

برای این که طبقات استثمارشده را از نظر سیاسی ضعیف نگه داریم، کافی است که از شکل‌گیری نهادهای جمعی موثر در میان آنها جلوگیری کرد. بنابراین کارگری که امتناع دارد از پیوستن به اتحادیه یا شرکت در اعتصاب، توسط رسانه‌ها به عنوان فردی آزاداندیش در نظر گرفته می‌شود در حالی که کارگرانی که متحد می‌شوند و دست به اقدامی جمعی می‌زنند به عنوان گوسفند [نیازمند چوپان] بدنام می‌شوند. اجبار یک فرد کارگر توسط اتحادیه حمله‌ای آشکار به آزادی فردی تلقی می‌شود. (این اجبار البته محدودیتی بر آزادی است، دقیقاً در همان معنایی که به دید لیبرال‌ها هر قانونی محدودیتی بر آزادی است. با وجود این، لیبرال‌ها به درستی باور دارند که برخی قوانین مجموع آزادی را بالا می‌برند). این واقعیت که شکل غالب قدرت در محل‌های کار سرمایه‌دارانه ضرورتاً در دست رئیس‌ان شرکت است، این که اتحادیه تنها ابزار فرد سرکوب‌شده در آن محل کار است تا آن قدرت را محدود سازد و این که هر چیزی که اتحادیه را تضعیف کند، قدرت سرکوبگر را تشدید می‌کند - این واقعیات به آسانی پنهان می‌شوند با تظاهر به نوعی استقلال ریشه‌ای، استقلالی که بر فراز شبکه‌ی پولی و بازار نیروی کار قرار می‌گیرد.

«فردگرا» در این معنا شخصی نیست که در مقابل اقتدار می‌ایستد و از قوه‌ی انتقادی‌اش در برابر وضع موجود استفاده می‌کند، بلکه کسی است که از شرکت در عمل جمعی امتناع می‌کند اگرچه این امتناع نهادهای موجود را که در تضاد با آزادی

او هستند، دست نخورده باقی می‌گذارد. پی‌آمد ضمنی این نگاه این است که راه‌حل‌هایی بدیل هم برای این مشکل وجود دارد که به میانجی هر کدام یک فرد [به شیوه‌های متفاوت] در جایگاه خودشان در نظم اجتماعی قرار می‌گیرند: راه‌حلی جمعی (که قرار است از آزادی فردی بکاهد) و راه‌حلی که می‌توان با انزوا یا جدایی به آن دست یافت (که قرار است آزادی فردی را بهبود دهد). اما در واقعیت تنها راه‌حل‌های جمعی برای مشکلاتی که ساختارها و نهادهای اجتماعی خلق می‌کنند، وجود دارند. امتناع کردن تنها به معنای تسلیم شدن است. راحت است که این تسلیم را چون یکپارچگی «فردگرایانه» قهرمانانه جا زد.

کسی جونز، او گرفت یک مدال چوبی

برای خیانت کردن به اعتصاب کارگران خط اس. پی

این ایده که افراد سرنوشت‌شان را در دست خودشان دارند ایده‌ای سفیهانه است و مردم مستعد فراموش کردن این هستند که از آن‌ها خواسته می‌شود از آزادی فردی دست بکشند تا نهادهایی که آن‌ها را استثمار می‌کند دست‌نخورده و قدرتمند باقی بمانند.

این نکته بیشتر از هر جا در مورد مجادله بر سر بستن مغازه‌های [وابسته به اتحادیه‌ی کارگران در همراهی با اعتصاب]، روشن است. خیلی از مردمانی که به شیوه‌هایی دیگر همدل با جنبش کارگری هستند، مخالف بستن مغازه هستند و آن را تعدی مستقیم به حقوق آشکار فردی می‌دانند. با وجود این، وضعیت این قاعده روشن است: در نتیجه‌ی چانه‌زنی بین اتحادیه و کارفرما، عضویت در اتحادیه شرط استخدام در هر شرکتی می‌شود. این شرطی است که در میان بسیاری از دیگر شرط‌ها که کارگر باید به آن بدون هیچ اختیاری (همانند اختیاری که در مورد قوانین اتحادیه دارد) بر فرایند تصمیم‌گیری آن تسلیم شود. یک کارگر برای پیدا کردن شغلی که اصلاً به درد سرمایه‌دار بخورد، باید به استثمار کارش «رضایت» دهد، که در میان دیگر چیزها، به معنای آن است که بخشی از محصولات کار کارگر برای اهدافی مغایر با خود [هستی اجتماعی] کارگر استفاده شود. اگر اتحادیه‌ای بخواهد از پولش برای اهداف سیاسی

استفاده کند، باید یک صندوق سیاسی جدا وضع کند اما یک کارفرما می‌تواند به حزب توری [محافظه‌کار] پول اهدا کند و یا آن را در آفریقای جنوبی سرمایه‌گذاری کند بدون هیچ مشورتی با کارگران. زندگی کارگر در محل کار یک تعدی طولانی به آزادی شخصی‌اش است، در حالی که تنها محدودیت بر آن تعدی قدرت جمعی اتحادیه‌هاست، حال چه مستقیماً از طریق چانه‌زنی و تهدید به اعتصابات و یا غیر مستقیم از طریق فشار به دولت. اگر بستن مغازه آن قدرت مقابله‌کننده را افزایش می‌دهد، تنها می‌تواند بهیوی خالص در آزادی کارگران به ارمغان آورد.

نتیجه‌گیری

من در این فصل به دفاع از آنچه ممکن است به طرز ناامیدکننده‌ای نتایجی ناپسند از منظر سنجیدن قانون‌گذاری به نظر برسد پرداخته‌ام، یعنی دفاع از این نتیجه که هر آزادی با برخی آزادی‌های دیگر تعارض پیدا می‌کند و این که هیچ اصل عمومی آزادی وجود ندارد که بتواند میان آنها حکمیت کند. از نظر سیاسی چنین نتیجه‌ای چقدر فایده دارد؟

اول از همه، این نتیجه دربرگیرنده‌ی بازشناسی جایگاه سنت است در تعیین اینکه کدام آزادی‌ها مهم هستند. تی. اچ. گرین، در پایان یک سخنرانی در باب قانون‌گذاری لیبرال، به طرفداری از یک قانون مشروبات الکلی سخت‌گیرانه‌تر می‌پردازد و در این زمینه به «آزادی نه چندان ارزشمند خرید و فروش الکل» اشاره می‌کند. در یک کشور مسلمان، این حرف کاملاً به‌جا و معنادار است. اما در اروپا، جایی که نوشیدنی الکلی برای سه هزاره در مرکز زندگی اجتماعی بوده است، و توسط دین‌های بزرگ به عنوان بخشی از عبادت وارد شده است، اصلاً چنین حرفی معنادار نیست.

البته که فرد اصلاح‌گر یا انقلابی، در باز کردن جا برای آزادی‌های جدید، ضرورتاً آزادی‌های قدیمی را نقض می‌کند. اما در انتخاب بین آزادی جدید و قدیمی، نباید با آنها چون اموری متکی بر جایگاه‌هایی برابر برخورد کند. آزادی‌های قدیمی، آزادی‌هایی هستند که نیازها و ظرفیت‌های اجتماعی مردم را شکل داده‌اند و منع آنها به‌درستی مورد نفرت واقع خواهد شد. سوسیالیست علمی باید در این موارد محافظه‌کار

باشد (محافظه‌کار نه در معنای خاص سیاسی محافظه‌کار).^{۱۰} تنها وقتی که خواسته‌ی یک آزادی جدید چنان در قلب مردم پخته شده باشد که با رغبت آزادی قدیمی را رها کنند، زمان آن آزادی فرا رسیده است. این بازشناسی [جایگاه سنت و رفتار مردم] بخشی از معنای [اصل] شروع کردن از تناقضات به جای ایدئال‌ها در کردار سیاسی فرد است. به این نحو، شاید سوسیالیسم علمی بتواند آن پیوریتانیسمی را به لرزه در آورد که همیشه به نظر می‌رسد همچون لاشخوری به دنبال یک شیر، انقلاب‌ها و جنبش‌های رادیکال را دنبال کرده است از منع تئاتر و جشنواره‌های فولک^{۱۱} در آخرین جمهوری ما بگیرد [منظور جمهوری کرامول در انگلستان است] تا وعده‌ی لنین که صنعت شوروی هر چیزی «غیر از شمایل مقدس و ودکا» تولید می‌کند و تا لایحه‌ی کلیر شورت برای ممنوعیت تصاویر زنان برهنه که صفحات نشریات غیراخلاقی را پر کرده است. احتجاج من علیه چنین پیوریتانیسمی مستقل از ارزش و ضدا ارزش اخلاقی موارد منع شده است و من حق و وظیفه‌ی مسئولان برای مراقبت از آسایش اخلاقی شهروندان را زیر سؤال نمی‌برم، نکته‌ی من مربوط به ریشه‌نداشتن این پروژه‌های پیوریتن در ارزش‌های حال حاضر مردم است.

تمام این نکته قابل اطلاق است تا جایی که ما مشغول تعارض میان آزادی برای یک چیز با آزادی برای چیزی دیگر هستیم، اما تعارض میان آزادی برای مثال یک طبقه و یک طبقه‌ی دیگر، مسئله متفاوت است (اگر چه البته این دو مورد همپوشانی‌هایی دارد). در اینجا تکلیف مسئله با قوت نسبی طبقات در حال ستیز روشن می‌شود، و منظرگاه یک طبقه مجموعه‌ی آزادی‌های مورد انتخاب فرد را تعیین می‌کند. اما همچنین چیزهایی وجود دارد که می‌شود درباره‌ی آزادی‌های مشخصی گفته شود که برای یک ساختار سیاسی یا اقتصادی مشخص ضروری است یا با آن ناسازگار است و آزادی‌های دیگری که با چنین ساختاری اعمال آن آسان‌تر و با ساختاری دیگری اعمال آن دشوارتر می‌شود. برای مثال سوسیالیسم خرید و فروش برده و سرمایه را

^{۱۰} اصل جمله کولیر این است: conservative (with a small c)

^{۱۱} maypole تیرکی که در فستیوال‌های فولک اروپایی بر پا می‌شود و به آن چند ریان بلند می‌شود و مردم به دور آن می‌رقصند.

محال می‌کند و دربرگیرنده‌ی آزادی کار برای معاش زندگی است، خود-توسعه‌بخشی فرهنگی کارگر را تسهیل می‌کند و اندوختن ثروت شخصی را دشوار می‌سازد.

در این زمینه، دو گروه از آزادی‌ها مخصوصاً درخور اشاره هستند. (۱) آزادی‌های مشخصی وجود دارد که برای دموکراسی ذاتی هستند، به این معنا که اگر برداشته شوند، نهادهای دموکراتیک، حتی اگر نام‌شان را حفظ کنند، دیگر هیچ اهمیت و معنایی نخواهند داشت. آزادی بحث عمومی، انجمن‌های سیاسی، اجتماعات و تبلیغات و سطحی از آزادی اطلاعات، در این مقوله قرار می‌گیرند. آنها نسبتاً به‌درستی جایگاه ویژه‌ای در برنامه‌های آزادی سیاسی داشته‌اند. این بدان خاطر نیست که آنها به نحوی بیشتر آزادی هستند تا آزادی‌های دیگر، بلکه بدان خاطر است که این آزادی‌ها برای دموکراسی ضروری هستند. حتی اینجا هم ما با «حقوق» همه-یا-هیچ سروکار نداریم. یک دموکراسی در خطر می‌تواند این آزادی‌ها را تنها به دسته‌هایی از متحدان اش بسط دهد، از جمله متحدان منتقد و نه چندان همدل، و در عین حال این آزادی‌ها را از دشمنانش سلب کند و با این همه یک دموکراسی باقی بماند. و به طرز اجتناب‌ناپذیری خود حکومت است که تصمیم می‌گیرد که چه کسی را به عنوان دشمنان اش در نظر بگیرد. هیچ قاعده‌ی پیشینی برای تعیین این امر وجود ندارد. به صورت کلی، بهتر است که از جانب رواداری قصور به خرج داده شود، چرا که خطر از دست دادن دموکراسی از رهگذر سرکوب اپوزسیون عموماً بزرگ‌تر از خطر سرنگونی‌اش با نارضایتی داخلی است. اما هیچ لیبرتارین جدی نمی‌تواند اصولاً با دستگیری فاشیست‌های بریتانیایی در خلال جنگ ضد-نازی مخالف باشد، یا با سرکوب مطبوعات [دست‌نشانده‌ی کودتاچیان آمریکایی] توسط ساندینست‌های [نیکارگوئه‌ای].

(۲) سوسیالیسم متمرکز است بر آزادی‌ها و فقدان آزادی‌هایی است که درون ذاتی در موقعیت کار هستند. هر برنامه‌ی اقتصادی سوسیالیستی باید بسط اوقات آزاد و کنترل کارگران بر زندگی کاری‌شان را به عنوان خواسته‌ای بنیادین در نظر بگیرد. و این آزادی‌ها بنیاد بسط آزادی سیاسی و روحی است که باید به عنوان حاصل سوسیالیسم به آن‌ها چشم امید داشت. یک «فرهنگ سوسیالیستی» و یک «شخصیت سوسیالیستی» (در معنایی روان‌شناختی) تنها می‌تواند فرهنگ و شخصیتی باشد که بر این بنیادها

تکوین می‌یابد. آن‌ها نمی‌توانند به میانجی هیچ «انقلاب فرهنگی» به راه افتاده از بالا ترویج شوند. حرفی که تروتسکی درباره‌ی هنر گفته است در این جا هم مصداق دارد: هسته‌ی مسئله این است که خلاقیت هنری، به میانجی خود سرشت‌اش، عقب‌تر از دیگر حالات تجلی یافتن روح یا ضمیر یک انسان قرار می‌گیرد و حتی عقب‌تر از تجلیات ضمیر یک طبقه. این که امری را فهمید و آن را منطقاً بیان کرد یک چیز است، و این که فرد آن را به نحوی ارگانیک درون خودش حلش کند، کل سیستم احساسات‌اش را بنا به آن بازسازی کند، و نوع جدیدی از تجلی هنری برای این پدیده‌ی جدید پیدا کند، کاملاً یک چیز دیگر است. فرایند دوم بسیار ارگانیک‌تر، کندتر و دشوارتر است برای آن که تحت تاثیر آگاهانه قرار گیرد و در نهایت همیشه دیرتر می‌آید. (تروتسکی درباره ادبیات و هنر، ص ۶۶).

این دید آشکارا درست است، نه تنها درباره تولیدات هنری، بلکه همچنین درباره زندگی که این هنر آن را بیان می‌کنند. نه تنها محال است که تحت سرمایه‌داری از پیش سبک زندگی یک اجتماع سوسیالیستی را به تصور در آورد، بلکه حتی تحت سوسیالیسم هم، به‌سختی می‌توان انتقاد داشت که نسل اول و دوم هم در حین ماجرا از آن تصور روشنی داشته باشند. بنابراین، سوسیالیسم علمی به ما می‌آموزاند که از قدرت سیاسی برای متحول ساختن «زیربنای» جامعه، نیروها و روابط تولید، آبه قول لنین [قدرت کارگران به‌علاوه‌ی نیروی برق]، استفاده کنیم و در مورد «روبنای» خیلی سخت نگیریم در عین آن که از مسئولیت جمعی برای آن کنار نگیریم.

پیوست‌ها

پیوست الف

برابری‌ها

بسیاری از آنچه را که درباره‌ی آزادی گفتم می‌توان با برخی جرح و تعدیلات لازم، برای دیگر کلمات-ارزش‌های سیاسی نیز به کار بست. شاید با این حال باید کمی هم درباره‌ی برابری حرف بزنم چرا که کسانی هستند که فکر می‌کنند «سوسیالیسم درباره‌ی برابری است».

سنت سوسیالیسم علمی، به صورت کلی رویکردی بسیار منفی‌تر به شعار «برابری» دارد تا «آزادی» و دلیل خوبی برای آن دارد. هر دو کلمه، البته می‌توانند معانی قابل‌قبولی در بستر مشخص داشته باشند اما در حالت انتزاعی، آن‌ها به همان دلیل یکسان، گمراه‌کننده هستند: یک آزادی با آزادی دیگر تعارض دارد و یک برابری با برابری دیگر تعارض دارد. برای مثال حقوق برابر نسبت به املاک یک فرد، ممکن است با حق مالکیت برابر تعارض داشته باشد، یا پرداخت برابر برای کار برابر، ممکن است با عرضه‌ی برابر برای نیازهای برابر تعارض داشته باشد و مثال‌های دیگر از این قبیل. به قول مارکس:

یک حق به واسطه‌ی سرشت‌اش تنها می‌تواند عبارت باشد از کار بست معیاری برابر، اما افراد نابرابر را (و آن افراد اساساً افرادی متفاوت نبودند اگر نسبت به هم نابرابر نبودند) تنها وقتی می‌توان با معیاری یکسان سنجید که از منظری یکسان به آن‌ها نگریسته شود و اگر از یک جنبه‌ی خاص ملاحظه شوند، برای مثال، اگر در مورد کنونی آن‌ها تنها به عنوان کارگر در نظر گرفته شوند و چیز دیگری در آن‌ها دیده نشود و همه‌ی چیزهای دیگر نادیده گرفته شود. در حالی که یک کارگر متأهل است و یک کارگر دیگر نیست، یکی بیشتر از دیگری بچه دارد و غیره و غیره. بنابراین با عملکرد کاری یکسان و بنابراین سهم برابری از هزینه‌ی مصرف اجتماعی، یکی از آن‌ها بیشتر از دیگری دریافتی دارد و یکی از دیگری غنی‌تر خواهد بود و غیره. اگر قرار باشد از

تمام این نواقص پرهیز شود، حق‌های افراد باید نابرابر باشد به جای آن که برابر باشد. (نقد برنامه گوتا، در «بین‌الملل اول و پس از آن»، ص ۳۴۷)

در مورد آزادی دست‌کم می‌توان گفت که یک آزادی خوب است (با فرض ثابت بودن دیگر شرایط) تنها بدان خاطر که یک آزادی است؛ به این خاطر که افزایشی در قدرتهای انسانی است ممکن است کل آزادی در دسترس را افزایش دهد، بدان خاطر که معیاری برای پیشرفت به دست می‌دهد، بدان معنی که تغییراتی که کل آزادی در دسترس را افزایش می‌دهد، تغییراتی پیشرو و مترقی هستند. آیا می‌توان وصفی مشابه را برای برابری نیز به کار برد؟ می‌شود گفت که اصل صوری برابری دست‌کم خواهان آن است که برخورد رجحان‌آمیز با شخصی نسبت به شخصی دیگر باید بر حسب برخی تفاوت‌های دارای موضوعیت و مرتبط میان آن‌ها توجیه شود. البته تعارض‌های میان برابری‌های متفاوت به شکل برداشت‌های متفاوتی از این‌که کدام تفاوت‌ها موضوعیت دارند همچنان رخ می‌دهند، اما وظیفه‌ی اثبات برای مطرح کردن ادعای وجود تفاوت‌های موضوعیت‌دار بر دوش کسی است که خواهان برخورد نابرابر است. به نظر من چنین اصلی، فوایدی دارد. اما نباید گمان شود که ما اول باید یک مورد از صرف برخورد نابرابر را شناسایی کنیم و بعد توجیه آن را به پرسش بکشیم. برای مثال حکایت مردی را در نظر بگیرید که به همه‌ی کارگران تاجکستان‌اش روزی یک دینار می‌داد چه آن‌ها را صبح زود به کار می‌گرفت و چه اواخر عصر (انجیل متی، ۲۰). آیا برخورد او با آن‌ها برابر است یا نابرابر؟ برای پاسخ به این سؤال فرد باید از قبل تصمیم گرفته باشد که معیار مرتبط در این‌جا آماده‌ی کار بودن کارگر است یا خود کار انجام شده توسط او. و چیزی از این دست در هر مورد کاربست دارد. دسترس‌پذیر کردن تجهیزات گران‌قیمت بیمارستانی برای همه به صورت برابر به جای آن‌که آن‌ها را تنها در اختیار کسانی قرار بدهیم که توان پرداخت هزینه‌ی آن را دارند از یک جنبه برابری را افزایش می‌دهد اما از یک جنبه‌ی دیگر آن را کاهش می‌دهد به خاطر برخورد رجحان‌آمیز با بیماران نسبت به افراد سالم. بنابراین هیچ پیشرفتی در درجات برابری ممکن نیست و تنها ممکن است تغییراتی در جنبه‌هایی که در آن‌ها قرار است به نحوی برابر با ما برخورد شود، رخ دهد. آزادی‌های متفاوت و برابری‌های متفاوتی سرشت‌نمای سرمایه‌داری و سوسیالیسم هستند، اما سوسیالیسم به نحوی بالقوه آزادی بیشتری

نسبت به سرمایه‌داری ارائه می‌دهد، هر چند برابری بیشتری نسبت به سرمایه‌داری به دست نمی‌دهد.

سوسیالیسم درباره‌ی برابری نیست، بلکه درباره‌ی برخی برابری‌ها به جای برابری‌های دیگر است. نابجا نیست اگر به برخی برابری‌هایی که سرشت‌نمای سوسیالیسم هستند اشاره بکنیم. به باور مارکسیست‌های کلاسیک خواست برابری تنها به شرطی قابل قبول بود که به معنای امحای طبقات باشد. اگر امحای به طبقات قرار باشد همچون خواستی برای برابری باز تعبیر شود، چنان تعبیری خواهد داشت: «برابری در دسترسی و قدرت داشتن بر وسایل حیات».

تا این‌جا مشکلی وجود ندارد. اما نمی‌توان انتظار داشت که از این جنبه می‌توان برابری کاملی داشت، کامل‌تر از جنبه‌های دیگر. یک مدیر - حتی مدیری که کارگران آن را استخدام و اخراج می‌کنند - به طرز اجتناب‌ناپذیری قدرت بیشتری نسبت به یک کارگر معمولی بر فرایند تولید دارد. و آن واقعیت‌هایی که در دوران سرمایه‌داری باعث می‌شوند توزیع قدرت میان گروه‌های مختلف کارگران نابرابر باشد - واقعیت‌هایی که برای مثال باعث می‌شوند کارگران خط تولید از نظر صنعتی نیرومندتر از کارگران کارگران فروشگاه‌های باشند - برای آینده‌ی قابل پیش‌بینی همچنان برقرار خواهند بود. این چیزها بر شرایط عینی وابسته هستند و نه بر تصمیم شخصی خاص یا ارزش - داوری او.

نهایتاً، سوسیالیسم علمی می‌تواند نظر خودش را داشته باشد درباره‌ی دو شکل از برابری که در بحث‌های سیاسی مدرن غالباً مطالبه می‌شوند: برابری فرصت‌ها و برابری درآمد. مانند هر دو نوع برابری دیگری، این دو برابری نیز گاهی تعارض پیدا می‌کنند. اما گاهی ادعا می‌شود، معمولاً توسط مدافعان برابری فرصت‌ها که برابری درآمد را رد می‌کنند، که این دو ضرورتاً با هم تعارض دارند. به نظرم این ادعا مبتنی بر یک اشتباه لیبرال دیرآشنا است: این فرض که فرصت‌های برای مثال ثروت زیاد یا منزلت به نحوی به صورت طبیعی در دسترس [همگان] هستند، مگر آن که دولت بپاید و آن‌ها را بگیرد. در واقع، چنین فرصت‌هایی وجود دارند وقتی که وجودشان به میانجی نظام‌دهی‌های اجتماعی خاصی باشد که ممکن است تغییر داده شود. افول سلطنت مطلقه مردم را از

فرصت آنکه افراد سلطنتی باشند محروم ساخت و پایان ازدواج‌های قراردادی فرصت شغلی عاقدان رسمی را از بین برد. شهروند یک جمهوری سوسیالیستی نمی‌تواند با سوداگری در بازار سهام پولدار شود، نه بدان خاطر که پلیس می‌آید و اندوخته‌ی خوک‌صفتانه‌اش را مصادره می‌کند، بلکه بدان خاطر که هیچ اوراق قرضه و سهامی وجود ندارند که با آن سوداگری کرد.

این واقعیت که فرصت‌ها محصولاتی اجتماعی هستند و نه هدایای طبیعت، همچنین باعث بی‌اعتباری استدلالی می‌شود که در جهت بدل کردن برابری فرصت‌ها به نوعی حقوق پایه‌ای است، چنانکه بسیاری از لیبرال‌ها از چنین استدلالی بهره می‌گیرند و به نام برابری فرصت‌ها سیاست‌هایی چون تبعیض معکوس (یا چنانکه اغلب به طرز ابهام‌آوری «تبعیض مثبت» یا به طرز فراگیرتری «تبعیض ایجابی» نامیده می‌شود) را رد می‌کنند. اگر از نظر اجتماعی مطلوب باشد که ترکیب نژادی نیروهای پلیس بازنمایی‌کننده‌ی ترکیب نژادی هر اجتماع خاص باشد و یا این که جنسیت‌ها باید به نحو تقریباً مساوی در میان قانون‌گذاران و مدیران اجرای قانون نمایندگی شده باشند و یا این که اکثریت کسانی که برای دانشگاه پذیرفته می‌شوند باید دختر یا پسر یک کارگر یدی باشند - که البته به نحو تردیدناپذیری هم مطلوب هستند - پس جامعه این حق را دارد که با سیستم سهمیه‌بندی [در استخدام و پذیرش] یا هر ابزار دیگری از چنین نتایجی حمایت کند، اگرچه این باعث نابرابری فرصت‌ها میان اعضای این گروه‌ها شود.

ملاحظه‌ای همسان برای توزیع درآمد هم قابل کاربست است. هیچ سهمی از محصول اجتماعی به نحو طبیعی به هیچ فرد یا گروهی تعلق ندارد. هیچ راهی برای تشخیص هیچ سهم فردی وجود ندارد بلکه باید بر سر آن تصمیم گرفت. به علاوه، هیچ راهی برای تعیین اینکه آیا انواع مختلف «کار برابر» هستند یا نه وجود ندارد. به قول مارکس در یک جامعه‌ی سوسیالیستی

«اجزای فردی کار دیگر نه صرفاً به نحوی غیرمستقیم بلکه به نحوی مستقیم جزء مؤلفه‌ی کل کار [اجتماعی] هستند. عبارت "مراحل [مجزای] کار (proceeds of labour)" که حتی امروزه نیز بسیار مبهم‌تر از آن است که هیچ کاربست مفیدی داشته باشد، به این نحو هر شکل از معنای ممکن‌اش را از دست می‌دهد.» (همان، ص ۳۴۵)

پس اگر از نظر اجتماعی مفید است که به یک دانشمند پژوهشگر یا یک متصدی دستشویی عمومی یا یک معلم جبرانی ده برابر بیشتر از هر کس دیگری پول پرداخته شود، هیچ کس حق ندارد بگوید که این کار غیرعادلانه یا استثماری است. اولاً، مطلوب است که فقر ریشه‌کن شود. از آنجایی که برخی مؤلفه‌های تعیین فقر، معیارهای مطلق هستند، این مطلوبیت تنها استدلالی برای حد پایینی درآمد است، چون برخی مؤلفه‌ها نسبی هستند، در عین حال این مطلوبیت استدلالی برای حد فرازین درآمد نیز هست.

ثانیاً، از منظر دموکراسی مطلوب نیست که اختلاف درآمد چنان زیاد باشد که عدم تعادل قابل توجهی بین قدرت سیاسی گروه‌های مختلف شهروندان بیافریند (اگر چه چنانکه که گفتم برخی از عدم تعادل‌ها اجتناب‌ناپذیر است). این مورد عمدتاً استدلالی برای تعیین کردن حد فرازین برای درآمد است، اگر چه حتی استدلال قوی‌تری است علیه این که درآمد کسی چنان پایین باشد که برای وسایل معیشت وابسته به افرادی دیگر شوند.

ثالثاً، نابرابری‌های درآمد موجب دامن زدن به حسادت و کینه می‌شود. به صورت خلاصه، وقتی برابری‌ها مهم هستند، به خاطر اینکه برابری هستند مهم نیستند، بلکه بخاطر این مهم‌اند که شرایط ضروری برای رفاه و دموکراسی و دوستی هستند.



پیوست ب

دوستی [یا همبستگی اجتماعی] (fellowship)

انقلاب فرانسه - که در هر حال فرهنگ سیاسی که سوسیالیسم علمی در آن متولد شد را شکل داد- در کنار «آزادی» و «برابری» یک شعار دیگر نیز داشت به اسم «برادری». از آنجا که در انگلیسی اخوت (fraternity) یا برادری (brotherhood) مردانه به نظر می‌رسند، من از جان بال ویلیام موریس پیروی می‌کنم و از اصطلاح «دوستی» استفاده می‌کنم. این ایده نامتعیین است به شیوه‌ای نسبتاً متفاوت با عدم تعین

آزادی یا برابری. این دو می‌توانند نسبتاً به طرز دقیقی تعریف شوند، اما چون به‌شدت مفهیمی انتزاعی هستند، تا قبل از آنکه بتوانند برنامه‌های سیاسی به دست دهند، نیاز به مشخص شدن بیشتر دارند. اما «دوستی» مفهومی است که به‌دانه و به‌درستی مبهم است، چرا که چیزی که از آن حکایت دارد یک مجموعه‌ی نامتعیین از وضعیت‌های امور است. گاهی گفته می‌شود که دوستی به عنوان یک شعار سیاسی نابجا است چرا که به وسایل سیاسی قابل تحقق نیست. این نکته به‌تمامی درست نیست. البته که با فرمان حکومتی نمی‌توان دوستی ایجاد کرد چنان که می‌توان حکم به ملی کردن بانک‌ها داد. اما به گمان من دوستی در پیوند است با احساس اشتراک کردن با غریبه‌هایی که همان اغلب مردمان حاضر در اجتماع هستند و مطمئن بودن از این‌که که امکان دوستی بسیار بیشتر از امکان تخاصم یا دشمنی است. این‌که چنین وضع اموری را می‌توان با تنظیم‌های سیاسی تقویت کرد یا مانع از آن شد روشن است به محض آنکه ما حالت مقابل آن را در نظر بگیریم، یعنی سوءظن متقابل و تخاصم، حال چه بین گروه‌های مشخصی مثل ملیت‌ها و نژادها و جنسیت‌ها و گرایش‌های جنسی باشد، چه این انگاره‌ی تجاوزگری متقابل باشد که همان هوایی است که در جوامع مبتنی بر بازار آن را نفس می‌کشیم، یا حتی می‌تواند ترس متقابل، عدم اعتماد به نفس و مطیع بودن باشد که توسط رژیم‌های توتالیتر پاس داشته می‌شود.

در انتخاب این‌که کدام آزادی‌های متعارض را می‌خواهیم که مقرر شود، باید این را لحاظ کنیم که آن آزادی‌ها مفید هستند به حال دوستی و دیگر آزادی‌ها با آن در تضاد هستند. یک دولت سوسیالیستی منفعتی عقلانی دارد در این‌که شرایط خلق کند که مطلوب باشد برای دوستی، و در غیاب استثمار طبقاتی، کل مردم نیز از این منفعت برخوردارند. این منفعت، همچون یک سیاست اجرایی، منجر به تقویت نهادهایی مشخص و تضعیف برخی دیگر خواهد شد و در نتیجه منجر به تسهیل برخی آزادی‌ها و ممنوعیت برخی دیگر خواهد شد. دولت سوسیالیستی نمی‌تواند نسبت به نهادهای «جامعه‌ی مدنی»، (همانند آنهایی که آلتوسر از آن‌ها به عنوان «سازوبرگ‌های ایدئولوژیک دولت» فهرست می‌کند، یعنی مدارس، باشگاه‌ها، خانواده‌ها، کلیساها و غیره) خنثی باشد، چنانکه دولت‌های لیبرالی تظاهر می‌کنند نسبت به این نهادهای خنثی و بی‌طرف هستند. برخوردهای متفاوت دولت سوسیالیستی نسبت به چنین

نهادهای متفاوتی نه با هیچ جزمیت متافیزیکی، بلکه به میانجی توجه به رابطه‌ی هر نهاد با دوستی تعیین می‌شود. بنابراین دولت نباید با دینی که آموزه‌هایش انقیاد زنان، پستی نژادی نسبت به نژادی دیگر، با نابودی همجنس‌گرایان است با همان لطفی برخورد کند که در برخوردش با دینی که مبلغ آن است که ذره‌ای از خدا در همه انسان‌ها هست. دولت نباید مجموعه‌ی جزمیات [یا اصول اعتقادی] خود را صادر کند - چه اصول سی و نه گانه‌ی کلیسای انگلستان باشد چه آنتیسم رسمی آلبانی استالینیست باشد. اما دولت سوسیالیستی نمی‌تواند سکولار هم باشد اگر مراد از سکولار بودن بی‌تفاوتی و بی‌طرفی نسبت به همه‌ی جهان‌بینی‌ها باشد.

در این جا به دین همچون مورد به طرز خاص با اهمیت اشاره می‌کنم و اصلی مشابه برای دیگر نهادهای «جامعه مدنی» مصداق دارد. اسنوکر [بازی شبیه بلیارد] ارجحیت دارد به بوکس. بی‌تردید اشتباهی «پیورتانیسم» [و پاک‌دینی متعصبانه] خواهد بود که بوکس را ممنوع کنیم، اما دست به اقداماتی زدن برای تقویت آن فضای نظریات عمومی که ورزش بوکس در آن غیر قابل قبول بشود، چنین اشتباهی نخواهد بود.

نظریات لیبرالی آزادی تمایل داشته‌اند که آزادی را نه تنها با دولت حداقلی بلکه با یک دولت از نظر ایدئولوژیک خنثی مرتبط سازند. اما تعهد ایدئولوژیک یک دولت لزوماً در تضاد با آزادی‌های مردمان نیست. در عوض، چنین دولتی می‌تواند تعیین کند که از بین تعدادی از آزادی‌های متعارض کدام را ترویج دهد، و برخی از چنین انتخاب‌هایی ممکن است منجر به ایجاد جامعه‌ای شود که در آن آزادی‌های بیشتر در کنار هم امکان دارند تا جوامع دیگر.

«سکولار بودن» دولت لیبرال خنثی بودن همچون بی‌طرفی بین جهان‌بینی‌ها نیست، بلکه تعهد به جهان‌بینی خاصی است، یعنی «تجارت‌گرایی (commercialism)» که تنها می‌تواند چون جهان‌بینی عاری از ایدئولوژی نموده شود چرا که نهادهایی که در آن تجسد یافته‌اند، نهادهایی نیستند که مشخصاً «سازوهرگ‌های ایدئولوژیک» باشند، بلکه سازوهرگ‌های اقتصادی سرمایه‌داری هستند. دولت لیبرالی که سازوهرگ‌های مشخصاً ایدئولوژیک را تضعیف می‌کند و از پروپاگاندای مستقیم برای جهان‌بینی خودش اجتناب می‌کند، ممکن است خود را چون دولتی

خنثی‌بازنمایاند و باورپذیر هم شود که چنین است، در حالی که در واقع مشغول اجرای وظیفه‌ی تولید جهان‌بینی‌ها در جهت سازوبرگ‌های تجاری است که می‌توانند مورد اعتماد قرار گیرند که ایدئولوژی تجاری‌گرایی تولید کنند، یعنی آن ایدئولوژی که بیشتر تضاد با دوستی را دارد. «هیچ چیز مقدس نیست» فرمول نه تنها سکولاریته بلکه برای امحای هر گونه محدودیتی بر استثمار تجاری است. ممکن است که سوسیالیست‌ها ناگزیر باشند این مسئله را که در کجا به دنبال متحدانی در باب این موارد باشند مورد تجدیدنظر قرار دهند.

اگر کاربست سوسیالیستی فناوری منجر می‌شود به انبساط وسیع اوقات فراغت برای همگان، به همین تناسب حوزه‌ی سازوبرگ‌های مشخصاً «ایدئولوژیک» یا فرهنگی بیرون از سازوبرگ اقتصادی افزایش می‌یابد. این‌که دولت باید خودش همه‌ی این فعالیت‌های اوقات فراغت را سازمان دهند نامطلوب است، اما اگر بتواند در ترویج فعالیت‌های رشددهنده‌ی دوستی به جای فعالیت‌های مخرب آن، موفق شود، تحول حاصل آمده در روحیه‌ی عمومی جامعه نه تنها فی‌نفسه خیر خواهد بود، بلکه به حال آزادی هم مفید خواهد بود، چرا که ناسازگاری میان خواسته‌های متفاوت مردم [که با هم احساس دوستی و همبستگی دارند] محتمل است که کاهش یابد.



بیوست ج

گورن‌بسته‌ای بر مزار قراردادگرایی (contractualism)

به گمان من مقدمات پوشیده شده‌ی لیبرالیسم همسان هستند با مقدمات اذعان‌شده‌ی قراردادگرایی. اجازه دهید که توضیح بدهم.

در دویست سال اخیر همه متوجه بوده‌اند که امری اسطوره‌شناختی در باب ایده‌ی قراردادی همچون منشاء جامعه‌ی سیاسی وجود دارد که مسبوق است به نوعی «وضعیت طبیعی». سؤال این است که مشکل این ایده چیست؟ و ملازم با آن این‌که چه مقدار از فلسفه‌ی سیاسی قراردادگرا می‌تواند حفظ شود؟

البته که فیلسوفان سیاسی قراردادگرا ایده‌هایی دارند که متکی به قراردادگرا بودن آن‌ها نیست. فردی ممکن است همدل با احتجاج هابز برای اتحاد قدرت در عاملیتی واحد و ناممکنی قراردادن هر حدود خارجی بر آن عاملیت باشد در حالی که در عین حال همه‌ی بحث‌ها راجع به قرارداد اولیه را کنار بگذارد و خود هابز هم متعهد به پیش گرفتن همین شیوه است چرا که او به خوبی می‌داندست که تمام حکمران‌های واقعی به خاطر تصاحب [حاکمیت و قدرت] چنین هستند و نه بخاطر بنیادگذاری شدن [به میانجی قراردادی اولیه]. حتی لازم نیست که فرد بداند که روسو به قراردادها اشاره می‌کند تا برداشت‌اش از گرایش حکومت برای غضب حاکمیت و راه‌های علاج آن را بفهمد. اما درباره‌ی ایده‌هایی که در میان قراردادگرایان گره خورده با تصور قرارداد اولیه است چه می‌توان گفت؟

به نظر می‌رسد که انگاره‌ای مشترک وجود دارد حاکی از این‌که مادامی که اجتناب کنیم از این تصور که قرارداد، یک رخداد تاریخی بوده، ما عاری از اسطوره هستیم. در این صورت، هابز و روسو کمابیش عاری از اسطوره هستند. بهترین برداشت از وضع طبیعی هابز، دیدن آن به عنوان مقدمه‌ی یک برهان خلف است؛ حاکمیت سیاسی را کنار بگذارید، آن‌گاه زندگی چه شکلی خواهد بود؟ خیلی دوام نخواهد آورد. روسو در آغاز کتاب قرارداد اجتماعی داشتن هرگونه دانش از ریشه‌های واقعی دولت‌ها را رد می‌کند، اما به نحو با اهمیت‌تری حتی در کتاب دیگرش، «گفتار در ریشه‌های نابرابری»، می‌گوید که از میان کسانی که به وضع طبیعی بر می‌گردند، «حتی یک نفرشان به آن‌جا نرسیده» چرا که آن‌ها به انسان پیشا-اجتماعی ایده‌های اخلاقی، مالکیت و ردایل اجتماعی نسبت می‌دهند که تنها می‌تواند در جامعه وجود داشته باشد و بعد روسو در ادامه می‌گوید که بحث‌های راجع به وضع طبیعی امور باید فرضی و تبیینی باشد و مدعی حقیقت تاریخی نباشد. روسو تیر را به هدف زده و به درستی ماجرا را متوجه شده است. اسطوره‌زدگی نهفته در این ایده سرشت انسانی است که در بحث مردمانی که در وضعی طبیعی قرارداد سیاسی می‌بندند پیش‌فرض گرفته می‌شود: این ایده که پیش از عضویت‌شان در هر جامعه‌ی سیاسی، انسان‌ها می‌توانند مالک و مبادله‌گر، عاملان اخلاقی یا قانون‌گذار باشند. نه هابز و نه روسو چنین فرض‌هایی ندارند، تنها

فرض‌هایشان راجع به سرشت انسان این است که ما نیازمند منابعی هستیم که به طرز بالقوه محدود هستند و این که در مقابل خشونت‌های یکدیگر آسیب‌پذیریم (هازن، و یا قادر هستیم کارهایی بیشتر همراه با هم انجام دهیم تا به صورت انفرادی (روسو). این فرض‌ها را البته کسی نمی‌تواند انکار کند. این دیدگاه بسیار تفاوت دارد با الیگارش‌ها آنارکو-ویگی [ویگی یک حزب لیبرال قرن هجدهمی و نوزدهمی میان آمریکاییان استقلال‌طلبی که مخالف وابستگی به انگلیس بودند] جان لاک است که رعیت‌های زراعی دارند و از پول استفاده می‌کنند اما فاقد قوانین و مراجع اقتدار عمومی هستند. مغالطه‌ای را که روسو تشخیص می‌دهد در استدلال کسانی چون لاک، می‌توان مغالطه‌ی «انتزاع ناقص» نامید، یعنی جدا پنداشتن برخی جنبه‌های چیزی در حالی که جنبه‌هایی دیگر نگه داشته می‌شود که بدون آن جنبه‌های حذف شده هیچ معنایی ندارند. اما فقط لاک بیچاره در اثری که در نهایت تنها هزلیه‌ای سیاسی است از جانب ویلیام اهل اورانژ [شاهزاده هلندی قرن شانزدهمی که رهبر شورش هلندی علیه اسپانیا بود] دست به ارائه‌ی این مغالطه نمی‌زند. این اثر لاک سرشار است از عدم انسجام و عاری از ضبط و ربط منطقی است همچون اغلب آثاری که در این ژانر هزلیه هستند و اثری است که هیچ فایده‌ای به حال لاک ندارد اگر به عنوان فلسفه سیاسی در نظر گرفته شود. این مغالطه ضمناً توسط نو-قراردادگرایانی چون رالز و نوزیک نیز طرح شده است. بدین خاطر است که من هیچ دلیلی نمی‌بینم که وارد نقد فراگیر و اساسی کارشان شوم. وقتی پای چوبین استدلال آن‌ها آشکار شود - یعنی همان مغالطه‌ی انتزاع ناقص‌شان - آنگاه آن‌ها نیز می‌توانند انبار چشم‌گیر تکنیک‌های تحلیلی‌شان را مشغول مسئله‌ی تربیع کردن دایره کنند. [در هندسه اقلیدسی تربیع کردن یا چهارگوش کردن دایره کاری محال است و به صورت مثل این اصطلاح به معنای کار بیهوده و محال کردن است. منظور کولیر این است که وقتی میدان بحثی که در کار رالز و نوزیک حاصل می‌آید حاصل یک مغالطه است آنگاه بیهوده چرخ زدن در این میدان حتی با دقیق‌ترین تکنیک‌های تحلیلی کار بیهوده‌ای است].

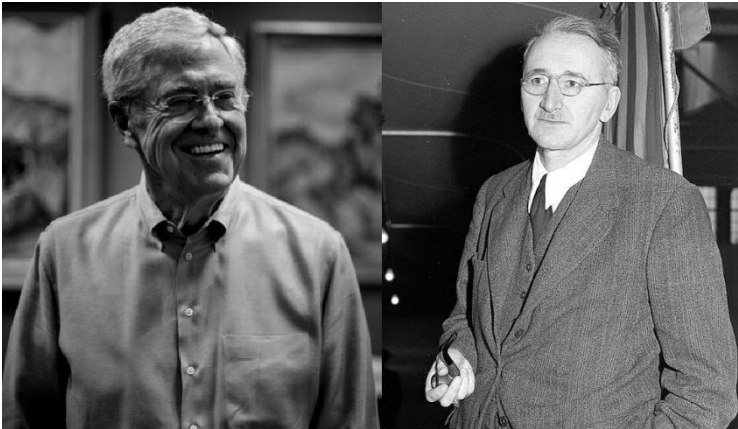
۱. ص ۱۳۵ مجموعه‌ی «فایده‌گرایی» به ویراستاری مری وارنوک [Mary Warnock]. تمام ارجاعات به میل از روی این مجلد است، مگر آنکه خلاف آن تصریح شده باشد.
۲. من به‌خوبی آگاهم که نابرابری‌های تأسفاوری نیز در اروپای شرقی وجود دارد. با این همه، بنا بر اطلس وضعیت جهان (اثر مایکل کیدرون و رونالد سیگل، انتشارات Pan book ۱۹۸۱) تنها پنج کشور وجود دارند (یا در آن تاریخ وجود داشتند) که در آن ۵ درصد ثروتمندترین جمعیت کم‌تر از ۲۰ درصد فقیرترین درآمد داشته‌اند. چهارتای این کشورها در اروپای شرقی بوده است.
۳. ارجاع من به این مقاله است «تقسیم‌بندی برلین از آزادی» در Democratic theory
۴. جهت اطلاع خوانندگان بیرون از پادشاهی متحده انگلستان: مدارس عمومی انگلیسی مدارس دولتی نیستند، بلکه مدارس خصوصی رده بالا هستند.
۵. مقایسه کنید با این گفته‌ی میل «هر افزایش هزینه نوعی ممنوعیت است برای کسانی که ابزارهای در اختیارشان همراه با قیمت‌های افزایش یافته، بالا نرفته است» (ص ۲۳۳)
۶. شاید درباره‌ی این معنای ضمنی متن در اشتباه باشم، اما سخت است که بنا بر خود متن تشخیص داد. برلین به‌هیچ‌وجه بی‌توجه به احتجاج برای آزادی اقتصادی نیست و احتجاج‌اش برای آن را به‌خوبی مطرح می‌کند - اما بعد چرخش می‌کند و می‌گوید آن شعار معروف که: «آزادی برای یک استاد آکسفوردی بسیار چیز دیگری است از آزادی برای یک دهقان مصری»، چیزی جز لاطائلات نیست، اگر چه دهقان نیازهای اضطراری تری از نیاز به آزادی داشته باشد. با این حال، اگر نظریاتی که برلین بدان‌ها ارجاع می‌دهد، درست باشد، این یک گفته لاطائل نیست، بلکه تنها یک واقعیت روشن است. در فرد این تأثیر بر جا می‌ماند که برلین فکر می‌کند که مارکسیست‌ها، مسیحیان و فایده‌باوران خودشان باطناً می‌دانند که نظریات‌شان واقعاً «تنها نظریات» هستند.
۷. «برداشت مارکسیستی از قوانین اجتماعی البته شناخته‌شده‌ترین نسخه‌ی این نظریه است، اما عنصر بزرگی در آموزه‌های مسیحی و فایده‌باورانه و همه‌ی آموزه‌های سوسیالیستی را نیز تشکیل می‌دهد». (پانویشت به ص ۱۲۳).
۸. من در کتابم «رنالیسم علمی و اندیشه‌ی سوسیالیستی» چنین کرده‌ام.
۹. برای مثال: «وقتی فوتوریست‌ها پیشنهاد دور انداختن ادبیات قدیمی فردگرایی را دادند، نه تنها بدان خاطر که از لحاظ فرم قدیمی شده بلکه همچنین بدان خاطر که با سرشت جمع‌گرایانه پرولتاربا تعارض داشت، آن‌ها فهمی بسیار ناپسند از سرشت دیالکتیکی تضاد میان فردگرایی و جمع‌گرایی نشان دادند». (تروتسکی در باب ادبیات و هنر، ص ۵۸). «کمونیسم در ابزار تولید که سوسیال‌دموکرات‌های مدرن به دنبال آنند سازگار است با زندگی خانوادگی جداگانه». (کائوتسکی، کمونیسم در اروپای مرکزی در دوران رفرماسیون، ص ۱۵) (تقابل با کمونیسم در مصرف است که سرشت‌نمای جنبش کمونیستی پیشا-پرولتری است).

۱۰. اطمینان دارم که خواننده دچار این ناهمزمانی تاریخی نسبت دادن سکسیسم به نویسندگان و مترجمان گذشته که از واژه‌ی *man* [برای کل انسان‌ها] استفاده می‌کردند، نمی‌شود. این واژه تنها اخیراً معنای مذکر یافته است و واژه‌ی آلمانی *Mensch* و واژه‌ی روسی *chelovyek* را نمی‌توان در آن دوره طوری خواند که به معنای مذکر بودن باشد.

چارلز کُک به فردریش هایک: از تأمین اجتماعی استفاده کن

یاشا لوین^۱ و مارک ایمس^۲

ترجمه‌ی ماندانا افتخاری



فردریش فون هایک (راست) چارلز کُک (چپ)

¹ Yasha Levine

² Mark Ames

میلیاردر دست‌راستی در نامه‌ای در سال ۱۹۷۳ از فیلسوف لیبرترین^۳ خواست تأمین اجتماعی خود را سروسامان بدهد و هنگام ملاقاتش از ایالات متحده از خدمات درمانی^۴ استفاده کند.

در جناح راست ریاکاری وجود دارد اما نه مثل این یکی: چارلز کُک^۵ میلیاردر حامی برقراری بازار آزاد، به طور خصوصی از مزایای تأمین اجتماعی برای فردیش هایک،^۶ اقتصاددان پیشگام بازار آزاد (لسه-فر)^۷ دفاع کرد. کُک حتی کتابچه‌ای دولتی برای هایک فرستاد تا به او کمک کند از برنامه‌های بیمه‌ی بازنشستگی فدرال آمریکا و برنامه‌های مراقبت‌های پزشکی استفاده کند.

این مکاتبات شگفت‌آور درباره‌ی تأمین اجتماعی در اوایل ژوئن ۱۹۷۳، یعنی چند هفته پس از انتصاب کُک به ریاست مؤسسه‌ی مطالعات انسانی آغاز شده. کُک همراه با برادرانش در سال ۱۹۶۷ شرکت نفت خصوصی پدرش را به ارث برد و به یکی از ثروتمندترین مردان آمریکا بدل شد. او از این ثروت استفاده کرد تا مؤسسه‌ی مطالعات انسانی - که در آن زمان در منلو پارک کالیفرنیا مستقر بود - را به یکی از برجسته‌ترین اندیشکده‌های لیبرترین جهان تبدیل کند. به زودی پس از رسیدن به ریاست مؤسسه،

^۳ لیبرترینسم مکتبی است که مخالف دخالت دولت در آزادی‌های فردی است. اما لیبرترین‌های نولیبرال تعریف خاصی از آزادی فردی دارند که هایک در مقاله‌ی «آزادی اقتصادی و حکومت انتخابی» در کتاب «در سنگر آزادی» آن را صورت‌بندی کرده است. او در این کتاب معتقد است باید مجلس خبرگانی وجود داشته باشد که مصوبات مجلس نمایندگان معمولی را اگر ضد اصول نولیبرالیسم باشد وتو کند. بنابراین آزادی سیاسی عملاً از لیست آزادی‌های فردی اینان خارج می‌شود. تشویق حکومت‌ها به سرکوب اتحادیه‌های کارگری و هر نوع تشکل صنفی برای احقاق حقوق‌شان وظیفه‌ای است که اینان هرگز از اجرائش شانه خالی نمی‌کنند. بهبوده نیست که امضای خود را زیر پای هیچ اعلامیه‌ای نگذاشته‌اند که درصدد احقاق حق سیاسی و مدنی فرد یا گروهی باشد. آنان او را خود را دال بر سرکوب این گروه‌ها، پنهان و آشکار زیر گوش دولت‌ها می‌خوانند.

⁴ Medicare

⁵ Charles Koch

⁶ Friedrich Hayek

^۷ *faire- Laissez* نویسندگان سردستی این واژه را به کار برده‌اند. در اقتصاد لسه-فر دولت اساساً نباید در اقتصاد دخالت کند. اما در اقتصاد نولیبرال هایکی، دولت می‌بایست در امر برقراری اصول بازار آزاد دخالت کند و مهم‌تر از آن با مشت آهنین از آن دفاع کند. بنابراین اندیشه‌ی عدم دخالت دولت در بازار جلوه‌ی دیگری از ریاکاری علمی و غیرعلمی اینان است.

چارلز کخ به فریدریش هایک: از تأمین اجتماعی استفاده کن!

کُک از هایک دعوت کرد تا در مقام «پژوهشگر ارشد تراز اول» مؤسسه، در آماده‌سازی اولین کنفرانس آنها در مورد اقتصاد مکتب اتریش، که در ژوئن ۱۹۷۴ برگزار می‌شد، شرکت کند.

هایک در ابتدا پیشنهاد کُک را رد کرد. او در نامه‌ای به کنت تمپلتون جونیور،^۸ دبیر مؤسسه، مورخ ۱۶ ژوئن ۱۹۷۳ نوشت که در اوایل همان سال در اتریش تحت عمل جراحی کیسه صفرا قرار گرفته است، که باعث شده ترسش از «مشکلات (و هزینه‌های) ابتلا به بیماری دور از خانه افزایش یابد.» (به لطف امواج اصلاحات ترقی‌خواه، اتریش پس از جنگ مراقبت‌های پزشکی همگانی و برنامه‌های بیمه‌ی اجتماعی تقریباً تمام و کمالی داشت که هایک را نیز شامل می‌شد.)

جورج پیرسون،^۹ معاون مؤسسه‌ی مطالعات انسانی (که بعداً یکی از مدیران ارشد صنایع کُک شد) سه هفته بعد به هایک پاسخ داد و اذعان کرد که تدارک بیمه‌ی درمانی خصوصی مقرون به صرفه برای هایک در ایالات متحده غیرممکن است. با این حال و به لطف تحقیقات ییل بروزن^{۱۰} اقتصاددان لیبرترین در دانشگاه شیکاگو، پیرسون با خوشحالی گفت «زمانی که شما [هایک] در سال ۱۹۵۱ در آنجا بودید، تأمین اجتماعی در دانشگاه شیکاگو تصویب شده بود. شما امکان ورود به این برنامه را داشتید. اگر در آن زمان چنین امکانی وجود داشت پس اکنون نیز ممکن است حق پوشش داشته باشید.»

چند هفته بعد، مؤسسه خبر خوشی داد: پروفیسور هایک زمانی که در شیکاگو تدریس می‌کرد، واقعاً در برنامه‌ی تأمین اجتماعی نام‌نویسی کرده و ده سال هزینه‌ی استفاده از خدمات این برنامه را پرداخت کرده بود.^{۱۱} وی برای دریافت مزایا واجد شرایط بود. در ۱۰ آگوست ۱۹۷۳، کُک نامه‌ای نوشت و از هایک درخواست کرد که اقامت

⁸ Kenneth Tempelton Jr

⁹ George Pearson

¹⁰ Yale Brozen

^{۱۱} شکی وجود دارد که اعضای مکتب شیکاگو و در رأس آنان میلتنون فریدمن، دیگر گوروی بازار آزاد نیز از برنامه‌ی تأمین اجتماعی استفاده نکرده‌اند؟

کوتاه‌تری را در مؤسسه بپذیرد، و در حالی که مزایای بازنشستگی تأمین اجتماعی را به هایک گوشزد می‌کرد او را تشویق کرد که حتی در خارج از آمریکا نیز از آن استفاده کند. کُک همچنین هایک را مطمئن کرد که خدمات درمانی نیازهای پزشکی او را پوشش خواهد داد، این خدمات در سال ۱۹۶۵ به عنوان اصلاحیه‌ی برنامه‌ی تأمین اجتماعی جامعه‌ی بزرگ لیندن جانسون^{۱۲} ارائه شده بود.

کُک نوشت: «شاید به اطلاعاتی که درباره‌ی بیمه و سایر مزایایی که در این کشور در دسترس شما قرار می‌گیرد و به دست ما رسیده است علاقه مند شوید. از آنجا که به مدت ده سال کامل حق بیمه‌ی تأمین اجتماعی ایالات متحده را پرداخت کرده‌اید، در هر نقطه‌ی جهان آزاد که زندگی کنید، حق دریافت خدمات تأمین اجتماعی را خواهید داشت. همچنین، هر زمان که در ایالات متحده باشید، خودبه‌خود از پوشش مخارج بیمارستانی برخوردار خواهید شد.»

کُک در نقش نماینده‌ی خدمات مشتریان سازمان تأمین اجتماعی، اضافه می‌کند: «برای این‌که واجد شرایط پوشش پزشکی باشید، باید در طول دوره‌ی ثبت‌نام یعنی هر زمانی از 1 ژانویه تا 31 مارس، درخواست دهید. برای اطلاعات بیشتر، کتابچه‌ای را در مورد تأمین اجتماعی برایتان ارسال می‌کنم.»

یاشا لوبین مکاتبات خصوصی این دو تن از مهم‌ترین چهره‌های شکل‌دهنده‌ی سیاست‌های اقتصادی حزب جمهوری خواه - چارلز کُک، لیبرترین میلیاردر و فریدریش هایک، اقتصاددان برنده‌ی جایزه‌ی نوبل^{۱۳} و پدرخوانده‌ی جنبش بازار آزاد کنونی - را از

^{۱۲} Johnson Lyndon رئیس‌جمهور آمریکا از ۱۹۶۳ تا ۱۹۶۹. جانسون بعد از روزولت مهم‌ترین اصلاحات اجتماعی را در آمریکا انجام داد؛ مهم‌ترین آنها به رسمیت شناختن جنبش حقوق مدنی مارتین لوتر کینگ بود. با این‌همه او نتوانست تأمین اجتماعی سراسری در آمریکا ایجاد کند.

^{۱۳} ماجرای بالا گرفتن شهرت نوبل اقتصادی در جهان از جمله در ایران از زمانی شروع شد که به هایک و فریدمن این جایزه را دادند تا مکتب اقتصادی‌ای را تبلیغ کنند که بنا به گفته‌ی مارگارت تاجر برای نجات جهان بدیلی جز آن وجود نداشت؛ جهانی که پس از ۴۰ سال سیطره‌ی این مکتب تا گردن در فلاکت نابرابری و ویرانی محیط زیست فرو رفته است. طرفداران این مکتب بسیار به نوبل هایک و فریدمن و امثال آنان بالیدند، اما باید این سؤال را پرسید که اساساً جایزه‌ای به اسم «نوبل اقتصاد» وجود دارد؟ پاسخ این است که چنین چیزی وجود ندارد. این جایزه را بانک مرکزی سوئد (The Sveriges Riksbank) با استفاده از نام آلفرد نوبل به افراد خاصی اعطا کرده و می‌کند که از قضا برای ایز گم کردن، جملگی به اندیشه‌ی بازار آزاد تعلق ندارند. این جایزه را به امثال جوزف استیگلیتز

چارلز کخ به فریدریش هایک: از تأمین اجتماعی استفاده کن!

آرشیو هایک در مؤسسه‌ی هورور در دانشگاه استنفورد به دست آورده است. محتوای این نامه‌ها برای اولین بار است که منتشر می‌شود.

این اسناد نگاهی اجمالی و استثنایی به احساس واقعی این دو حواری بزرگ بازار آزاد به برنامه‌ی کمک‌های دولتی است، آن هم درست زمانی که به خلوت می‌روند؛ این اسناد در عین حال نشان‌دهنده‌ی بدبینی تکان‌دهنده و خیانت تصورناپذیر آنان به اندیشه‌هایی است که خود به مردم امریکا و جهان حقنه کرده‌اند.

نوکیتری نیز داده‌اند و گهگاه به اقتصاددانانی نیز اعطا می‌کنند که از نظر آماری اثبات می‌کنند آموزه‌ی نولیبرالی کار بشر را به فاجعه خواهد کشاند. نطق پرناز و ادای هایک در جلسه‌ی پذیرش جایزه‌ی بانک سوئدی ناظر بر همین مسئله است: ممکن است اعطای جایزه به برخی افراد این تصور را نزد عامه و سیاستمداران به وجود بیاورد که نظریات آن افراد علمی است. در صورتی که نیست. به همین سبب است که نولیبرال‌های وطنی گاهی مواقع که جایزه به اغیار تعلق می‌گیرد جیغ‌شان درمی‌آید که ما علم را فدای جایزه‌ی نوبل نمی‌کنیم. درحالی که در اوایل کار، دمیده شدن مکارم مکتبشان در بوق و کرنا، ناشی از همین نوبلی بود که هایک و فریدمن گرفته بودند. قضیه چنان شور شده است که وقتی اسم جایزه‌ی نوبل اقتصادی به گوش می‌رسد خودبه‌خود اسم هایک و فریدمن در ذهن افراد برق می‌زند. درست مثل زمانی که کلینیکس می‌گویند و منظورشان دستمال کاغذی است. فیلیپ میرووسکی مورخ اقتصاد، معتقد است که اعطای این جایزه ناشی از پیچیدگی‌های داخلی خود سوئد بود. کشورهای اسکانديناوی بورژوازی قدرتمندی دارند که هرگز زیر بار سوسیالیسم مشهور این کشورها نرفته‌اند و نمی‌روند. از نظر میرووسکی در دهه‌ی ۱۹۶۰ بانک مرکزی سوئد مترصد بود طبق الگوی نولیبرالی خود را از نظارت دولت خارج کند و مستقل شود. بهانه‌ای که این بانک سر هم کرده بود وجهه‌ی علمی بودن اقتصاد بود تا سیاسی بودن آن. (در مورد حیلۀ استقلال بانک مرکزی رجوع کنید به کتاب پانیس وروفاکیس: تاریخ مختصر سرمایه‌داری). حاصل آن که بانک مرکزی با انتخاب هایک و فریدمن از بای بسم الله تا تای تمت انتخابی سیاسی کرد که ذره‌ای به علم ربط نداشت. هیاهوی بعدی که گویی فقط هایک و فریدمن برنده‌ی این جایزه‌اند و فروکردن این ایده در سر مردمان، مؤید همین نکته است. میرووسکی معتقد است نوبل اقتصادی تبلیغی بود برای اثبات «علمی» بودن اقتصاد؛ همان‌طور که فلان و بهمان تبلیغ، اقدامی است برای اثبات علمی بودن فلان مارک پودر لباسشویی یا شامپو. دانستن این نکته لازم است که بنیاد نوبل هیچ نقشی در انتخاب برنده یا اعطای جایزه ندارد و برخی از اعضای کمیته‌ی نوبل بارها اعتراض کرده‌اند که چرا باید از نام نوبل برای بخشیدن اعتبار به این جایزه‌ی بی‌نام و نشان سوءاستفاده شود. برنده‌ی جایزه‌ی نوبل اقتصادی را بانک مرکزی سوئد انتخاب می‌کند و پول آن را می‌دهد. البته حیطه‌ی جایزه دادن بانک‌ها اکنون به معماری و نقاشی و گل‌دوزی و سینما نیز کشیده شده است. آنان ابتدا اثر را می‌خرند سپس به آن جایزه می‌دهند و سپس تر هنرمند و آثار را با قیمت گران‌تر به خلق‌الله می‌فروشند. این ماجرا هرچه جهان سومی‌تر، رسواتر، البته آثار آقای آیدین آغداشلو که از نبوغ خاص او سرچشمه می‌گیرند همانند آثار فریدمن و هایک چنان علمی‌اند که ناگزیر مرتب گران‌تر می‌شوند!

چارلز کُک و برادرش دیوید مبارزه‌ای سی‌ساله را برای از بین بردن شبکه‌ی تأمین اجتماعی آمریکا به راه انداختند.^{۱۴} سازمان «امریکایی‌ها برای رفاه» تحت حمایت مالی

۱۴ لایحه‌ی شهروندان متحد (Citizens United) یکی از مهمترین تصمیمات دیوان عالی ایالات متحده در مورد وضعیت مالی مبارزات انتخاباتی در آمریکا است که در آن از نخستین اصلاحیه‌ی قانون اساسی درباره‌ی «آزادی گفتار» استفاده‌ی خاصی به عمل آمد. در مباحثی که از ۲۰۰۹ شروع شد و در ۲۰۱۰ به نتیجه رسید، دیوان عالی با رأی ۵ به ۴ تصمیم گرفت که بر اساس اصلاحیه‌ی نخست قانون اساسی که به «آزادی گفتار» فرد اختصاص دارد، شرکت‌ها نیز فرد محسوب شوند و حکومت نمی‌تواند مانع پرداخت‌های مالی «افراد مستقل» به طرفین مبارزات انتخاباتی شود. فرد محسوب کردن شرکت‌ها کاملاً ماخوذ از اصول اقتصاد مکتب نئوکلاسیک است. طبق این رأی دیوان عالی، شرکت‌ها از جمله شرکت‌های غیرانتفاعی، اتحادیه‌های کارگری و سایر نهادها می‌توانند «فرد» محسوب شوند و در انتخابات مشارکت مالی کنند. این لایحه از آن حیث مناقشه‌برانگیز شد و هست که میلیاردها دلار پول شرکت‌های خصوصی را وارد جریان انتخابات کرد به گونه‌ای که عده‌ای معتقدند اگر شرکت‌ها از کسی پشتیبانی مالی و تبلیغاتی نکنند، او خود هرگز قادر به انتخاب شدن نیست. به همین سبب کنگره‌ی آمریکا به جولانگه لابی‌گرایان بدل شده است. برخی از محققان معتقدند که شرکت‌ها از نمایندگان رأی سفید می‌گیرند که به چه لایحه‌ای باید رأی مثبت یا منفی بدهند. این ماجرا در مورد انتخاب ریاست‌جمهوری نیز کاملاً صدق می‌کند. اهمیت برنی سندرز در تاریخ مدرن آمریکا آن است که او تنها کاندیدای ریاست‌جمهوری بود که در دو دوره انتخاباتی به‌شدت با این وضعیت مخالفت کرد و هیچ کمک مالی را از شرکت‌ها نپذیرفت. قضیه تا آن‌جا پیش رفته که حتی جیمی کارتر رئیس‌جمهور اسبق آمریکا، دموکراسی امریکایی را بزرگ‌ترین قربانی این تصمیم دیوان عالی و پول‌های کثیف سرازیرشده به انتخابات و کنگره می‌داند و خواستار برچیده‌شدن آن است. یکی از مهم‌ترین شرکت‌هایی که تحت عنوان فرد در انتخابات مداخله‌ی مالی می‌کند شرکت «برادران کخ» است. آنان از مهم‌ترین منابع تأمین مالی اتاق‌های فکر لیبرترین و محافظه‌کار هستند. هرچند خود لیبرترین هستند اما به کاندیداهای محافظه‌کار حزب جمهوری‌خواه نیز کمک می‌کنند. منتقدی گفته‌است کار آنها بیشتر تاکتیکی است تا احساسی، زیرا لیبرترینسم خالص و خلص در طولانی‌مدت برای تجارت خانوادگی چندان سودآور نیست و می‌بایست پای حزب محافظه‌کار را نیز به میان کشید تا سود تضمین شود. برادران کخ فعالانه از کاندیداهایی حمایت می‌کنند که مخالف دخالت حکومت در خدمات درمانی و نیز مخالف حفظ محیط زیست‌اند. آنان به کسانی پول می‌دهند که منکر تغییرات آب‌وهوایی و نابودی محیط زیست‌اند. آنان تا سال ۲۰۱۰ بیش از ۱۰۰ میلیون دلار به سازمان‌های طرفدار بازار آزاد کمک کرده‌اند. در می ۲۰۱۱ طبق مد رایج بازار آزادی این زمانه، این برادران نیز مدعی شدند که تحت لوای افزایش اشتغال و پرداختن به فقر و اعتیاد و تشویق به آموزش فرد اعلاء و ساختن اقتصاد قوی و حذف شکاف‌های اجتماعی و ترفیع عزت و احترام شهروندان و جلوگیری از تشتت میان آنان فعالیت خواهند کرد، منتهی با همان ابزار قدیمی لیبرترینیسم هایکی. ظاهراً فعالیت تحت مفاهیم زهوار دررفته‌ی ۲۰-۳۰ سال پیش هایکی-فریدمنی بدجوری نقش درآمده و می‌بایست تغییر ذائقه‌ی زبانی داد تا کماکان قطار خدمت به یک درصدی‌ها از حرکت بازنايست. فرایند تزیین ترفندهای بازار آزاد با فضایل و مکارم اخلاقی و انسانی و فرهنگی و الخ به رسم رایج در سرتاسر جهان بدل شده است.

چارلز کخ به فریدریش هایک: از تأمین اجتماعی استفاده کن!

کُک در مرکز جدیدترین فشارهای آنان قرار دارد و از اقدامات جنبش تی پارتی^{۱۵} حمایت می‌کند، و نزاع علیه اصلاحات خدمات درمانی را رهبری می‌کند، و از حمله‌ی اسکات واکر^{۱۶} فرماندار ویسکانسین به اتحادیه‌های بخش عمومی حمایت می‌کند. فریدم وُرکز^{۱۷} از دیگر گروه‌های محافظه‌کار مهم مسبب خیزش جنبش تی پارتی است و از تلاش راست‌گرایان برای متلاشی کردن تأمین اجتماعی و خدمات درمانی حمایت می‌کند، این گروه جامعه‌ای عاریتی است بر اندام سازمانی که برادران کُک به نام «شهروندان برای اقتصادی مستحکم» به راه انداخته‌اند. فریدم وُرکز اکنون نهادی مستقل است که سنگ اقتصاد «مکتب اتریش» را بر سینه می‌زند.

هایک، از بنیانگذاران مکتب فکری «اتریش» را عمدتاً برای نگارش دو اثر می‌شناسند: اولی، راه بردگی (۱۹۴۴) که در آن او با اکراه این احتمال را می‌پذیرد که برخی از کشورهای «آزاد» ممکن است از سر ضرورت برنامه‌ی حداقلی خاص زمان فاجعه^{۱۸} برای بیمه‌ی اجتماعی تدارک ببینند که محدود به نیازمندترین افراد باشد.

۱۵ جنبش تی پارتی در سال ۲۰۰۹ در داخل حزب محافظه‌کار اعلام موجودیت کرد. آنان لیبرترین‌های افراطی بازار آزادی هستند که در جریان رشد طبیعی خود، راه را برای گروه‌های فاشیستی راست افراطی فعلی گشودند.

16 Scott Walker

17 FreedomWorks

۱۸ در نقد مشهور کینز از کتاب «راه بردگی» بر همین ابهام در مورد تأسیس تأمین اجتماعی در زمان فاجعه به‌طور خاص و مسئله‌ی دخالت دولت و برنامه‌ریزی به‌طور عام، انگشت گذاشته شده است. نقد نیوگ‌آمیز کینز درباره‌ی معیار تعیین خطی است که وضعیت فاجعه را از وضعیت عادی جدا می‌کند: «شما اذعان دارید... که این مسئله مربوط است به این که کجا باید خط را ترسیم کرد؟ شما موافقید که باید در جایی، خط را ترسیم کرد... اما هیچ نوع خط‌مشی‌ای تعیین نکرده‌اید که کجا باید خط را ترسیم کرد... به محض این که اذعان کنید افراط ممکن نیست بنا به منطق خودتان کارتان به بن‌بست می‌رسد، چراکه سعی می‌کنید ما را تشویق کنید تا دریابیم که حتی اگر یک سانتی‌متر در جهت برنامه‌ریزی پیش برویم، قدم به جاده‌ی لغزانی گذاشته‌ایم که به پرتگاه ختم می‌شود». منظور کینز آن است که هایک نمی‌تواند خطی را رسم کند که وضعیت فاجعه‌آمیز را از وضعیت بحرانی و وضعیت بحرانی را از وضعیت عادی جدا کند: آن خط کجا باید رسم شود؟ هنگام مرگ یک نفر، صد نفر، هزار نفر، قتل عام هزاران نفر؟ یکی از دلایلی که عده‌ای معتقدند هایک کتاب «اساس آزادی» را نوشت و به طور مطلق مخالف هر نوع رسیدگی حداقلی در وضعیت فاجعه‌بار شد، فروماندن در پاسخ به نقد کینز بود. در کتاب «اساس آزادی» همان‌طور که به طور مختصر در همین مقاله آمده است، هایک بنا دارد به قلدری‌های مداخله‌گرایانه‌ی دولت باج ندهد، باجی که شاگردانش از پینوشه گرفته تا مبارک و بن‌علی نیز به کسی نداده و نمی‌دهند خاصه هنگام سرکوب خیزش

البته به شرطی که مزایای حاصل از آن در اعضای مولد جامعه این انگیزه را ایجاد نکند که پس‌اندازهای بیمه‌ی درمانی بازار آزادی دوران بازنشستگی^{۱۹} را کنار بگذارند. نگرش نسبتاً لیبرال هاید به بیمه اجتماعی، تا زمان انتشار اثر دیگرش یعنی اساس آزادی^{۲۰} در سال ۱۹۶۰، به مراتب سرسختانه‌تر شد. هاید علی‌رغم این که در خفا هزینه‌های تأمین اجتماعی‌اش را در سال‌های انتشار بین دو اثر می‌پرداخت، در کتاب اساس آزادی فصل کاملی را - با عنوان «امنیت اجتماعی» - به تقبیح دولت رفاه مدرن به‌عنوان دروازه‌ای به سوی استبداد و زوال اخلاقی اختصاص داد. در کمال شگفتی یکی از ایرادات اصلی هاید به برنامه‌های دولتی، مثل تأمین اجتماعی، «بیهودگی اساسی» استفاده از دلارهای مالیاتی برای تبلیغ مزایای آن برنامه‌ها بود. به عبارت دیگر، هاید علناً به همان بروشوری که چارلز کُک برای او فرستاده بود اعتراض می‌کرد. با این همه، در مکاتبات خصوصی آنان هیچ اعتراضی به این «بیهودگی اساسی» پیدا نشد. در اواسط دهه‌ی ۱۹۷۰، هاید کاملاً از مزایای تأمین اجتماعی ناچیزی که ابتدا در راه‌بندگی پذیرفته بود، فاصله گرفت. او در پیشگفتار خود به نسخه‌ی ۱۹۷۶، «خطای» خود را این‌گونه توضیح داد: «من هنوز خود را کاملاً از تمامی خرافات مداخله‌جویانه رها نکرده بودم، و در نتیجه همچنان باج‌های مختلفی می‌دادم که اکنون فکر می‌کنم ناموجه‌اند.»

گرسنگان. زیرا که گرسنگان طالب چه چیزی هستند جز اعتراض به تعیین قیمت نان و نیز دستمزدشان به دست بازار، که حاصل جمع آن گرسنگی خود و خانواده‌شان است. این است سرّ فداکاری این دولت‌ها در بستن مردم به گلوله و دفاع از آزادی‌ای که بازار به ارمغان می‌آورد. وضعیت فعلی جهان گواه وفاداری شاگردان به این اندیشه‌ی آزادی‌خواهانه‌ی استادان بزرگ‌شان است.

۱۹ اغلب بازار آزادی‌ها، حقوق بازنشستگی و کلیه‌ی متعلقات آن را برای سودآوری بیشتر به بخش خصوصی می‌سپرد و آنان نیز با کمال شجاعت برای سود بیشتر سراغ سرمایه‌گذاری‌های پرخطر می‌روند و کل سرمایه را به باد می‌دهند. فاجعه‌ی یونان مثال بارز آن است. جایی که بازنشستگانش ناگهان دریافتند چیزی برای زندگی در دست ندارند و می‌بایست در این سن یا از دیوار مردم بالا روند یا بمیرند. آنان خودکشی را انتخاب کردند. ماجرای خودکشی آنان بیشتر شبیه تراژدی‌های کلاسیک خودشان است. زن و شوهری پیر آخرین پول‌هایشان را صرف خرید نان و شراب شام آخر کردند و سپس خود را کشتند. اکنون بعد از بحران ۲۰۰۸ بازار آزادی‌ها راه‌حل بهتری یافته‌اند: هرچور عشق‌شان کشید سرمایه‌های گوناگون را به باد فنا می‌دهند، سپس دولت در «عدم مداخله‌ای» شکوهمندانه جبرینگی آن را جبران می‌کند که شاید بتوان آن را «باهودگی اساسی» نام نهاد.

چارلز کخ به فریدریش هایک: از تأمین اجتماعی استفاده کن!

این دو چهره‌ی اصلی - یکی اسپانسر و دیگری ماندارین^{۲۱} - علناً امریکایی‌ها را در عرصه‌های دانشگاهی و سیاسی و رسانه‌ای و تبلیغاتی تحت فشار گذاشتند تا تأمین اجتماعی و خدمات درمانی را برای مصلحت خودشان کنار بگذارند: ما مردمی آزادتر و ثروتمندتر و سالم‌تر و بهتر خواهیم شد.

اما نامه‌نگاری کُک و هایک ماهیت ریاکارانه‌ی ادله‌ی عمومی آنان را آشکار کرد. در خلوت، کُک اطمینان می‌دهد که تأمین اجتماعی می‌تواند تسکین‌بخش پریشانی آشکار احوال هایک باشد. او و دیگر لیبرترین‌های مؤسسه‌ی مطالعات انسانی بارها به هایک اطمینان دادند که پوشش دولتی او در ایالات متحده برای نیازهای درمانی‌اش کافی خواهد بود. هیچ‌یک از آنان - نه کُک نه هایک و نه هیچ‌یک از لیبرترین‌های مؤسسه‌ی مطالعات انسانی - ذره‌ای ناراحتی یا شرمساری درباره‌ی چنین خیانتی که به آرمان‌ها و نوشته‌های عمومی خود می‌کردند، بروز ندادند. هیچ‌کجا نگران نبودند مشارکت‌شان و بهره‌مندیشان از برنامه‌های تأمین اجتماعی، امکان دارد تسلط سوسیالیست‌ها بر امریکا را تسریع کند. این ماجرا به‌سادگی معلوم می‌کند که تأمین اجتماعی و خدمات درمانی موثرند و بنابراین باید مورد استفاده قرار گیرند.

اندکی پس از این نامه‌نگاری، در سال ۱۹۷۴، هایک برنده‌ی جایزه‌ی نوبل اقتصاد شد. او سال بعد چیزی شبیه به تور پیروزی ایالات متحده به راه انداخت که در مؤسسه‌ی مطالعات انسانی - جایی که او تابستان را به عنوان محقق مقیم گذراند - به پایان رسید. هایک در تابستان ۱۹۷۷ مجدداً به منلو پارک بازگشت. مجله‌ی نیشن برای روشن شدن این که آیا هایک واقعا در طول اقامت خود در این مؤسسه یا هر مؤسسه‌ی دیگری از تأمین اجتماعی یا خدمات درمانی استفاده کرده یا نه، از سازمان تأمین

^{۲۱} بوروکراتی که به یکی از درجات نه‌گانه‌ی چین باستان تعلق داشت و کنایه از فردی است که بسته به درجه‌اش مهارتی دارد اما فاقد تخیل خلاق است.

اجتماعی جویای اطلاعات شد. تا زمان انتشار این مقاله پاسخی به این تقاضا داده نشده است.

در همین حین، چارلز کُک مؤسسه‌ی کیتو^{۲۲} را در سال ۱۹۷۴ تاسیس کرد (که تا ۱۹۷۷ بنیاد چارلز کُک خوانده می‌شد). این اندیشکده بیش از هر نهاد دیگری برای برچیدن تأمین اجتماعی تلاش کرده است. استورات باتلر^{۲۳} و پیتر جرمنیس^{۲۴} در ژورنال کیتو در سال ۱۹۸۳ برنامه‌ای تفصیلی ارائه کردند تحت عنوان «نائل شدن به استراتژی لنینیستی»^{۲۵} با این مضمون که چگونه باید تأمین اجتماعی را نابود کرد. نویسندگان اذعان کردند که ائتلافی قدرتمند از امریکاییان حامی تأمین اجتماعی وجود دارد؛ بنابراین به «جنگی چریکی علیه نظام فعلی تأمین اجتماعی و ائتلاف حامی آن» نیاز است. آنان می‌نویسند: پیروزی در آینده ممکن است بعید به نظر رسد «اما در آن صورت نیز، همانطور که لنین به خوبی می‌دانست، برای اینکه انقلابی موفق باشی باید صبور باشی و دائم برای اصلاحات حقیقی برنامه‌ریزی کنی.»

این مؤسسه به‌عنوان بخشی از مبارزات کیتو، گروه‌ها و پروژه‌های مختلفی را راه‌اندازی کرد؛ از جمله پروژه‌ی انتخاب تأمین اجتماعی که مدیر مشترک آن خوزه

22 Cato

23 Stuart Butler

24 Piter Germanis

۲۵ طرفداران بازار آزاد علاقه‌ی عجیبی به استفاده از تاکتیک‌های چپ‌هایی مثل لنین و مارکس و انگلس و مائو دارند. مقاله‌ی روشنفکران و سوسیالیسم هایک رونویس بری از تخیلی است از آثار اینان. مشهور است جان مک‌کین سیاستمدار محافظه‌کار و میلیتاریست امریکایی و کاندیدای ریاست‌جمهوری هر قدمی برمی‌داشت، دو نقل قول از مائو می‌آورد. در جریان انتخابات ریاست‌جمهوری یکی از مشاورانش به او توصیه کرد که این قدر مائو مائو نکنند. هر چه باشد ناسلامتی او ضدکمونیست است و نباید هی از یکی از قهرمانان کمونیست نقل قول کند. تازگی‌ها جمله‌ی مشهور مائو که قدرت از لوله‌ی تفنگ بیرون می‌آید (نه از اتاق بازرگانی) ورد زبان نولیبرال‌های وطنی شده‌است که یادشان رفته به جز اصل سود یکی دیگر از اصول‌شان تجارت آزاد است و نباید حتی بنا بر این اصل نیز طالب تحریم هر ملتی از جمله ملت خود باشند. اما زمانی که سود شرکت‌شان با اصل تجارت آزاد در تضاد قرار می‌گیرد، آسمان و ریسمان را به هم می‌بافند و با گزین‌گویی‌هایی مانند «مردم که به هر حال در حال له شدن‌اند» طالب ادامه‌ی سود شرکت‌شان و لعن و نفرین اصل تجارت آزاد می‌شوند. اینان گاهی در مقام مابعدالطبیعی می‌گویند قانون فلک غدار این بوده که مردم از ازل تا به ابد له شوند اما در مقام اهل سود باور دارند مردم می‌توانند گاهی له و گاهی نا-له شوند، مسأله آن است که سود آنان چه چیزی را اقتضا می‌کند. به هر طریق آنان نوکر بادمجان نیستند.

چارلز کخ به فریدریش هایک: از تأمین اجتماعی استفاده کن!

پینرا^{۲۶} بود، همان معمار طرح مناقشه‌برانگیز خصوصی‌سازی حقوق بازنشستگی در شیلی پینوشه. اعضا و فارغ‌التحصیلان مؤسسه‌ی کیتو همچنین اکثریت کمیسیون تأمین اجتماعی جرج بوش پسر را در دور اول ریاست جمهوری‌اش به عهده داشتند و در ماه‌های اولیه‌ی دوره‌ی دوم نیز تلاش‌های نافرجام برای خصوصی‌سازی برنامه‌ها را هدایت کردند.

پاره‌ای به ضرب و زور نوشته‌های هایک و جنگ چنددهه‌ای برادران کُک علیه شبکه‌ی تأمین اجتماعی بود، که امریکایی‌ها از معدود شهروندان جهان غرب‌اند که از مراقبت‌های پزشکی همگانی برخوردار نیستند. جای تعجب نیست درحالی‌که هزینه‌های پزشکی در امریکا دو برابر سایر کشورهای غربی است، امید به زندگی در اینجا به رتبه‌ی چهل‌ونهم جهان سقوط کرده است. در مقابل، اتریش موطن هایک، برنامه‌ی سلامت عمومی‌ای دارد که ۹۹ درصد جمعیت را پوشش می‌دهد و دارای نظام مراقبت پزشکی‌ای است که سازمان بهداشت جهانی آن را در رتبه‌ی نهم جهان قرار داده است.

زمانی که ریک پری^{۲۷} فرماندار تگزاس، از نامزدهای پیشروی انتخابات مقدماتی جمهوری‌خواهان برای ریاست‌جمهوری، تأمین اجتماعی را به‌عنوان «کلک پونزی»^{۲۸} یا «دروغی شاخ‌دار» مورد تمسخر قرار داد، لفاظی‌های او را می‌توان تا آثار و کارهای هایک و کُک ردیابی کرد. اکنون می‌دانیم که هایک در حوزه‌ی فردی، کاملاً راضی بود که حق تأمین اجتماعی خود را پرداخت کند و کُک او را تشویق کرد که از تأمین اجتماعی و خدمات درمانی استفاده کند. آیا آنان به آنچه نوشته‌اند حقیقتاً باور داشتند؟ یا این که این حملات برای خالی کردن دل پخمه‌ها، «مردم»، شما و ما بوده و هست؟

²⁶ Jose Pinera

²⁷ Rick Perry

²⁸ نوعی روش کلاهبرداری با استفاده از بازاریابی شبکه‌ای

اگر این اعمال را صرفاً ریاکاری بنامیم از جدیت کلاه‌بردارانه‌ی آنها کاسته‌ایم. کُک و هایک مثل همان فروشنده‌ی ماشین‌های دست‌دوم‌اند که به خریداری ساده‌لوح ابوقراضه‌ای را می‌اندازند، یا آژانس مالی‌اند که اوراقی را که می‌دانند به لعنت خدا نمی‌ارزد «درجه‌یک» ارزیابی می‌کنند.

این ماجرا، کلاهبرداری بزرگ از مردمی زودباور و ساده‌لوح است؛ رذالتی که هدفش واداشتن طبقه‌ی متوسط رو به موت امریکاست تا پول بازنشستگی خود را به یک درصد ثروتمند واگذار کند و درعین حال باور کند با این کار، خود را «قدرتمند» و از «آزادی فردی‌اش» محافظت می‌کند.

سؤال دیگری که وجود دارد این است: چرا چارلز کُک پیشنهاد نکرد اندک مثقالی از ثروت هنگفت خود را صرف پرداخت بیمه‌ی درمانی موقت هایک کند؟ پاسخ واضح است: چون دولت قبلاً برنامه‌ی بهتر و آزادتری ارائه کرده بود. البته تنگ‌نظری و خست کُک، اخلاق اجتماعی پشت ارزش‌های لیبرترین را نیز آشکار می‌کند: هر انسانی برای خودش؛ خودخواهی فضیلت است.

پیوند با منبع اصلی:

<https://www.thenation.com/article/archive/charles-koch-friedrich-hayek-use-social-security/>

از دموکراسی در دولت تامّ کیفی چه می‌ماند؟ بازخوانی آرای کارل اشمیت

ترجمه و شرح: مهسا اسداله‌نژاد



مقدمه: از کارل اشمیت، حقوق‌دان و نظریه‌پردازِ امر سیاسی قرن بیستم، غالباً به‌عنوان نظریه‌پردازِ یاد می‌شود که ظهور دولتِ توتالیتریستی را صورت‌بندی کرد. این رویکردِ غالب نسبت میان دموکراسی و دولت و در واقع تصویری را که اشمیت از «قدرت مؤسس» مردم به دست می‌دهد، نادیده می‌گیرد. متن حاضر مرور نظریِ جهت‌داری است مبتنی بر ترجمه‌ای گزیده از چند متن و شرح که بر خوانشِ او از قانون اساسی، به‌مثابه‌ی تبلور قدرتِ مؤسس مردم، تأکید کرده‌اند. در این متن، تلاش بر این است تا صورت‌بندی‌ای از دولتِ تام مطلوب اشمیت نمایان شود که بیگانه با حاکمیت مردمی نیست.^۱ در میان این گزارش، نسبت مفهومی میانِ قانون اساسی، قدرتِ مؤسس، حاکمیت و شکل‌گیریِ نظم نهادی دولت به بحث گذاشته و در نهایت به این امر پرداخته خواهد شد که مردم حاکم، که بر اساسِ تمایز دوست و دشمن جهت‌گیری می‌کنند، چگونه نقشی در دولتِ تامّ کیفی اشمیت خواهند داشت. این مردم که در دقیقه‌ی تأسیس یک نظم جدید، فعالانه حاضر می‌شوند، پس از شکل‌گیریِ نظم جدید تغییر نقش می‌دهند و در موضعی تأییدگرایانه نسبت به نظم شکل‌گرفته قرار می‌گیرند. دولتِ تامّ کیفی با برقراری مداوم نسبت مردم با رأس حاکمیت، جامعه را در وضعیت جنبشی نگه می‌دارد. اشمیت ابزار نظری مهمی برای شناختِ ماهیت و چگونگیِ کارکرد دولتی که در آن به سر می‌بریم به دست می‌دهد. ما به‌خوبی با این همان خواندن حاکم با مردم حاکم و یکی کردن یا بهتر بگوییم یکی دانستن اراده‌ها آشنا هستیم. از این حیث خوانش اشمیت منظر دیگری از نقش مردم در یک دولت تام را نمایان خواهد کرد و نشان خواهد داد که یک دولت تام که به‌نظر می‌رسد کاری به مردم ندارد، چه نیازی به چه شکلی از ظهور و بروز مردم خواهد داشت.

تاکنون ارتباط کارل اشمیت با نظریه‌ی دموکراتیک درباره‌ی دولت مغفول مانده است (جاناتون الیوت، ۱۹۸۹: ۴۳۲). تعریف مشهور اشمیت از دموکراسی به معنای

^۱ از آن جایی که اغلب مرجع‌های این متن خود درون مرجع دیگری بوده‌اند، از ذکر مداوم «به نقل از» صرف نظر می‌شود. در سه مورد نیز از ترجمه‌های فارسی موجود استفاده شده است. م

از دموکراسی در دولت تام کیفی چه می ماند؟

یکسانی میان حاکم و تبعه و قرارداد آن روبه روی پارلمانتاریسم در بهترین حالت چرخشی فرصت طلبانه و خطایی و در بدترین حالت تاکتیکی ابزاری و فریب کارانه است که نباید به آن ارجی گذاشت. اما باید توجه کرد که کارل اشمیت با دموکراسی در شکل اتحادی تاکتیکی در تقابل با دشمن های اصلی اش یعنی لیبرالیسم، تکثرگرایی، فردگرایی، پوزیتیویسم قانونی و حاکمیت قانون طرف شد (هلمز، ۱۹۹۳: ۴۹-۵۰). در واقع می توان گفت غنیمت انگاری دموکراسی بر اساس «نجات دموکراسی» و «جداکردن اش از عناصر لیبرال» کلیت پروژه ی اشمیت محسوب می شود تا با دادن اولویت به اولی و برکشیدن اش، دومی را بی ارج کند (اشمیت، ۱۹۹۵: ۴۷). اشمیت می دانست که بهترین و مؤثرترین راه برای جنگ با لیبرالیسم، استفاده از دموکراسی بود تا آن که استدلال های کاملاً ناکارآمد و قدیمی محافظه کاری و گفتار ضدانقلاب اندیشه ی سیاسی را بازتولید کند. او، بنابر این تفسیر، ارزش هنجاری دموکراسی را به استفاده ی استراتژیک از آن در جهت سیاست های ضد لیبرال اش فروکاست. رویکرد وی در نوشته های وایمارش پرورنده می شدند، جایی که از تطابق میان دیکتاتوری و دموکراسی سخن می گفت و در واقع این دیکتاتوری بود که ارزش درونی دموکراسی را بازگو می کرد (اشمیت، ۱۹۸۸: ۱۷، ۲۸، ۳۲). تعریف مشهورش از دموکراسی به مثابه ی همسانی میان دولت و مردم مهم است، نه به سبب دلالت های مشارکت جویانه و برابری خواهانه اش، بلکه به علت توانایی تحصیل و فراهم آوری دستور. در تعریف او حاکم به مثابه ی شخصیتی مجزای از تبعه حذف می شود و ساختارهای غیرمستقارن دستور و سلطه محو می گردند (اشمیت، 1988: ۲۶).

تأملات اشمیت درباره ی دموکراسی مدرن توده ای با آزمون نتایج سیاسی بعد از گذار پساقرن وسطی آغاز می شود. زمانی که حاکمیت شاه به حاکمیت مردم منتقل شد؛ از بدن یکپارچه ی شاه به بدن پخش و قطعه قطعه شده ی توده ی مردم (همان: ۵۳، ۵۷، ۶۳، ۷۸-۷۷). او دلالت های سیاسی برآمدن حاکمیت مردم، خصوصاً این واقعیت را می کاود که «عنصر تصمیم گرایانه و شخصی حاکمیت گم شد زیرا وحدتی که مردم نمایان می سازند نمی تواند واجد این خصلت تصمیم گرایانه باشد» (اشمیت، 2005: ۴۸). به تعبیر دیگر او نه فقط مستقیماً معضل کنش و عاملیت حاکم را درست زمانی که به

توده‌ای سازمان‌نیافته و غیرشخصی انتقال می‌یابد، مورد خطاب قرار می‌دهد، بلکه تلاش می‌کند ریشه‌های دموکراتیک قدرت سیاسی را روشن گرداند و به مقوله‌ی حاکمیت در عصر دموکراتیک بیندیشد و نظریه‌ای نظام‌مند درباره‌ی مشروعیت دموکراتیک پرورش دهد (اشمیت، 2008: ۷۹، ۹۱-۸۷). پاسکال پاسکوینو به‌درستی به این بُعد از آثار اشمیت توجه نشان داد که اشمیت را باید به‌مثابه‌ی تلاشی برای «فکرکردن به فرم دموکراتیک اقتدار» قرائت کرد (پاسکوینو، ۱۹۸۸: ۱۴).

دیکتاتوری حاکم و مشروعیت دموکراتیک

اشمیت هدف خود را با ترکیب نظریه‌ی مطلق‌گرایانه‌ی هابز از حاکمیت و مفهوم «قدرت مؤسس^۲» ایمانول سیس^۳ تعقیب کرد. قدرت مؤسس همان قدرت یک سوژه‌ی سیاسی‌ست که قانون اساسی جدیدی را خلق می‌کند (پاسکوینو^b، ۱۹۸۸: ۳۷۱-۳۸۵). برای تشریح فهم اشمیت از سیاست امر استثنایی و رسیدن به بینش‌های منحصربه‌فردش درباره‌ی حاکمیت مردمی، تعریف مشهور او را در جملات آغازین الهیات سیاسی در *کروشه* قرار می‌دهیم. آنجایی که می‌گوید: «حاکم کسی است که درباره‌ی استثنا تصمیم می‌گیرد» (اشمیت، ۲۰۰۵: ۵). می‌توان گفت که این صورت‌بندی موجز هنگامی که درون نظریه‌ی قانون‌گذاری امر استثنایی گذاشته شود، بهتر دریافت می‌گردد. بنابراین می‌شود از اثر قدیمی‌تر او درباره‌ی دیکتاتوری آغاز کرد (اشمیت، 2014). در واقع بازمفهوم‌سازی او از حاکمیت به‌مثابه‌ی قدرت مؤسس مردمی نخستین بار در یک فرم نظام‌مند درون بحث تاریخی او درباره‌ی دیکتاتوری نمود یافت. این دیکتاتوری دو فرم مختلف به خود می‌گیرد: نظامی^۴، حاکم^۵ (اشمیت، 2014: ۱۳۷). دیکتاتور نظامی به‌زعم اشمیت، در دنباله‌ی سنت جمهوری رومی، با اقتدار سیاسی برترش شناخته می‌شود. او یک وظیفه‌ی خاص دارد و آن اینکه دشمنان را درون بحرانی که بقای رژیم را به خطر می‌اندازد، از بین ببرد. در مواقع حساس موجودیت دشمن،

² Constitutive power

³ Emmanuel Sieyès

⁴ Commissariat

⁵ Sovereign

از دموکراسی در دولت تام کیفی چه می‌ماند؟

همان اقتدار برتری که دیکتاتور نظامی دارد، از او می‌خواهد که اگر ضروری‌ست، نظم قانونی موجود را تعلیق کند، تهدید را از بین ببرد و شرایط عادی قبلی را بازسازی کند (اشمیت، 2014: مقدمه). دیکتاتور قدرت نامحدودی برای دست‌یابی به هدف مطلوب‌اش دارد و هیچ محدودیت قانونی یا اخلاقی نمی‌تواند بر آن بند بزند. دیکتاتور نه تنها می‌تواند سیستم قانونی موجود را تعلیق کند، بلکه می‌تواند خارج از آن و در یک فضای تهی بی‌هنجار عمل کند. به‌رغم قدرت‌های قضایی دل‌به‌خواهی، دیکتاتوری نظامی کماکان نوعی سیاست ساخته‌شده است که به‌منظور حفاظت از نظم قانونی در صورت وقوع بحران استثنایی و خطر جدی شکل گرفته‌است. کارکردهای این دیکتاتوری در متن قانون به دقت برشمرده و با جدیت در ماتریس نهادی رژیم حفظ می‌شده است (اشمیت، 2014: ۲-۱). این دیکتاتوری می‌توانست قانون را تعلیق کند، اما نمی‌توانست آن را تغییر دهد یا جایگزینی برایش دست‌وپا کند. هدف عمده‌ی این تعلیق پایان‌بخشی به بحران و بازسازی نظم عادی و بازگشت به سیاست روزانه بود.

اکنون می‌توان پرسید که چه چیز دیکتاتوری حاکم را از دیکتاتوری نظامی جدا می‌کند؟ از منظر اشمیت، دیکتاتوری حاکم نیز نوعی نمایندگی/بازنمایی و وکالت است، اما با وظیفه‌ای متفاوت: برقراری نظم قانونی و سیاسی جدید به‌واسطه‌ی پیش‌نویس کردن قانون اساسی جدید (همان، ۱۴۰-۱۵۲). بنابراین، دیکتاتوری حاکم، یک قدرت بنیادگذار^۶ است. این بنیادگذاری گسست و شکستی قانونی را نمایان می‌کند که آن را از دیگر سیستم‌های بنیادگذاری جدا می‌سازد (همان، ۱۲۷-۱۴۸). دیکتاتوری حاکم نوعی قدرت مؤسس است. این قدرت مؤسس آگاهانه و صریح تصمیم می‌گیرد که صورتی قضایی برای یک اجتماع سیاسی ترتیب ببیند (همان، ۱۳۹، ۱۴۲). این قدرت بر آغاز ریشه‌ای یک رژیم جدید دلالت دارد که نمی‌تواند به رویه‌ی قبلی، مجموعه‌ی حقوق، ساختار قانونی یا قوانین بنیادی تقلیل یابد. در این جا به نظر می‌رسد

⁶ Founding

اشمیت به تعریف موریس هوریو^۷ از حاکمیت نزدیک می‌شود: «قدرت بنیادگذار قانون‌گذار^۸» (هوریو، ۱۹۲۹: ۲۴۶).

برای درک بهتر بازتعریفی که اشمیت از حاکمیت به‌مثابه‌ی بنیادگذاری مؤسس ارائه می‌دهد، مفید است که به وجه تمایز آن از دیکتاتوری بپردازیم. در این تمایز، او مفهوم حاکمیت را از معنای سنتی آن که عالی‌ترین و نهایی‌ترین مرجع اقتدار دستور دانسته می‌شد، گرفت و به آن معنای تازه‌ای بخشید. در این معنای تازه حاکمیت کنش خلاق و بنیادگذار قدرت تأسیس تلقی می‌شد. با این کار او با تعریف مرسوم از حاکمیت که لاقلاً از بعد از ژان بدن فراگیر بود، فاصله گرفت. در تعریف مرسوم، حاکمیت با اختیارات مطلق‌اش، اختیار قضایی دلخواهانه و حتی بالقوه‌گی‌های غیرقانونی‌اش شناخته می‌شد. به نظر کالیواس این مهم‌ترین تمایز حاکمیت از دیکتاتوری است. حاکم پدیدآورنده‌ی اصیل یک نظم قانونی تازه است (بو، ۱۹۹۴: ۲۰۸). همانگونه که نگری در ادامه‌ی اشمیت می‌گوید، قدرت مؤسس «منبع تولید هنجارهای قانونی تازه است. این قدرتی است که یک قانون اساسی تازه بر پا می‌کند و بنابراین هنجارهای بنیادی‌ای را دیکته می‌کند که قدرت‌های دولت را انتظام می‌بخشند. در واقع قدرت مؤسس قدرتی است که سامان قضایی تازه برپا می‌دارد، روابط قضایی را درون یک اجتماع منتظم می‌کند» (نگری، ۱۹۹۹: ۲).

در عین حال حاکم می‌تواند دیکتاتور نیز باشد. زیرا در لحظه‌ی بروز و نمودش می‌تواند تحت محدودیت و کنترلی نباشد و به‌وسیله‌ی هیچ یک از هنجارهای قانونی سیستم قانونی قبلی و چشم‌اندازهای قانونی آن محدود نشود. بنابراین درحالی‌که حاکمیت با قدرت مؤسس گره خورده است و به فرایند اصیل ساخت قانون ارجاع دارد، دیکتاتوری ایستارهای دل‌خواهانه و خودبه‌خودی و قضایی را برمی‌انگیزاند که خصلت این رویه را نمایان می‌کند. برای درک اینکه اشمیت ماهیت حاکمیت را چه می‌داند، گام اول فراتر رفتن از اراده‌ای شخصی و تجربی است. درحقیقت، درحالی‌که دیکتاتوری انقطاعی موقت را در سیستم قضایی مستقر نمایان می‌سازد، حاکمیت به بنیادهای

7 Maurice Haurio

8 A founding legislative power

از دموکراسی در دولت تام کیفی چه می ماند؟

ماندگار چنین سیستمی برمی گردد. در مورد دیکتاتوری، تأکید بر لحظه‌ی سرپیچی و تعلیقِ نظم مستقر است و در مورد حاکمیت، تأکید بر لحظه‌ی بنیادگذاریِ اصیل و خلق یک نظم قانونی تازه است. بنابراین درحالی که دیکتاتوری فرایندِ شکستِ قانون/هنجار است، حاکمیت فرایندِ بنیادگذاریِ قانون/هنجار است. دیکتاتوری شکافی را با قانونمندیِ موروثی ایجاد می کند و حاکمیت قانونمندیِ جدیدی را پیش رو می گذارد و در حالی که دیکتاتوری سرکوبگر است، حاکمیت خلاق و مولد است. دیکتاتوری انجام عمل غیرقانونی است، درحالی که حاکمیت فراقانون است (کالیواس، ۲۰۰۸: ۹۲). و در آخر این که دیکتاتوری به مثابه‌ی یک قدرتِ اجرایی است که درون اراده‌ی مشخصی متجسم شده است، اما حاکمیت یک اراده‌ی عمومی را بیان می کند (اشمیت، ۲۰۱۴: ۱۳۷).

این تمایز همیشه به این وضوح و تفکیک شده نیست. مسئله به خود اشمیت برمی گردد. زمانی که از «دیکتاتوری حاکم»^۹ صحبت می کند، جایی است که امر غیرعادی و امر استثنایی را با هم می آمیزد. این عدم شفافیت باعث شده که تفاسیری از آثارش بشود مبنی بر اینکه مفاهیم دیکتاتوری و حاکمیت معادل هم فرض شوند. این مفسران که دیکتاتور و حاکم را یکی فرض می کنند، تمایل دارند بر تهدیدهای قضایی و غیرقانونی حاکمیت تأکید کنند. حاکم اشمیت به مثابه‌ی قدرت نهایی یک نیروی واقعی ترسیم می گردد که معمولاً در شمال ریس جمهور متجسم می شود؛ شمالی برفراز همه‌ی محدودیت‌های دستور قانونی. حاکمیت با حکم اضطراری یکی فرض می شود (مک کرمیک، ۱۹۹۷: ۲۱۷-۲۵۱). هابرماس این خوانش از اشمیت را با یکی کردن مفهوم حاکمیت ذیل «واقعیت‌مندیِ قدرتی که بر دیگر قدرت‌ها غلبه می یابد» (هابرماس، ۱۹۹۲: ۱۳۰-۱۳۱)، تقویت می کند. حاکمیتِ اشمیتی هابرماس خصلتی داوطلبانه می یابد، قدرتی که همه‌ی قاعده‌ها و قوانین و مرزهای نهادی را به چالش می طلبد. می توان گفت محوکردن حاکمیت و دیکتاتوری درون هم است که باعث پدیدآمدن نقدهای بی شماری به اشمیت شده است؛ نقدهایی از این جنس که اشمیت از قانونِ دفرمه و نیهیلیسم قانونی دفاع می کند و بر تصور تصمیم شخصی

⁹ Sovereign Dictatorship

غیرعقلانی تأکید می‌ورزد (شوئرمَن، ۱۹۹۹: ۱-۱۲، ۱۷۵-۱۸۰). بنابراین در اکثر مواقع از او چهره‌ی یک محافظه‌کار بی‌توهمِ خرسندی درقبالِ امر عقلانی، به دست داده می‌شود؛ کسی که خشونت را به‌مثابه‌ی بیانِ وجودیِ قدرتمند ما باشکوه می‌گرداند و کسی که مانند وبر علیه از خود بیگانگی موضع می‌گیرد و بر ضدِ قفسِ آهنین و تمدن راززوده‌ی مدرنِ تکنیکی سخن می‌گوید. حاکمیت مد نظر او یک مفهوم در ذات تمامیت‌گرا است که در قالب «دولت تام‌کیفی» صورت‌بندی می‌شود و این تمامیت‌انگاری حاکمیت موجب شد تا او را نظریه‌پرداز «دولت توتالیتر» بدانند. نظریه‌پردازی که یکی از سرکوب‌گرترین و تمامیت‌خواه‌ترین دولت‌ها را نوید داده و پیش‌بینی کرده است (هابرماس، ۱۹۹۲: ۱۳۹؛ وولین، ۱۹۹۰: ۴۰۹؛ شوئرمَن، ۱۹۹۹: ۱۳۹-۸۵).

چنین تصویرسازی‌ای از اشمیت تا میزان زیادی ناقص و گمراه‌کننده‌ست. مهم‌ترین علت‌اش از دست‌دادنِ تمایز میان حاکمیت و دیکتاتوری، امر استثنایی و امر غیرعادی‌ست. آنچه این تفاسیر از قلم می‌اندازند این است که معیارِ یک اراده‌ی شخصی و قضاوتی و دل‌به‌خواهانه به‌واسطه‌ی خصلت دیکتاتوری تعریف می‌شود و نه حاکمیت. کنش تعلیقِ نظم نهادی وجه تمایزبخش دیکتاتوری‌ست. این تفاسیر ربط حیاتی حاکمیت با قدرتِ مؤسس مردم را نادیده می‌گیرند و توصیف واضح اشمیت از حاکمیتِ مؤسس را به‌مثابه‌ی یک «قدرت بنیادگذار» مغفول می‌گذارند (اشمیت، ۲۰۱۴: ۱۳۴). درواقع تأکید بیش‌ازاندازه بر دیکتاتوری، بدون آنکه حاکمیت چه نسبت وثیقی با مردم برقرار می‌کند، باعث می‌شود که اهمیتی که به شکل خاصی از حضور مردم در نظریه‌ی اشمیت داده می‌شود، مغفول بماند.

حاکم آن کسی‌ست که قانون اساسی را تأسیس می‌کند و قوانین بنیادیِ یک رژیم را می‌سازد، آن کسی که برای فرمِ قضایی و محتوایِ وجود سیاسی یک اجتماع و اصول هنجاری و انتظام‌بخشِ عالی آن تصمیم می‌گیرد. به تعبیری، حاکم یک سوژه‌ی مؤسس است (کالیواس، ۲۰۰۵: ۱۲). درواقع اشمیت هر بار که لحظه‌ی تصمیم حاکم را خطاب می‌کند و از روابطش با سیستم قضاییِ مستقر سخن می‌گوید، درواقع دارد بر ایستارهای نهادگذار، بنیادبخش و مختل‌کننده‌ی سیستم قضاییِ مستقر تأکید می‌گذارد. حتی در یکی از مبهم‌ترین و شک‌برانگیزترین متونش درباره‌ی امر استثنایی، الهیات سیاسی،

از دموکراسی در دولت تام کیفی چه می ماند؟

اشمیت تأکید می کند که «هر دستور قانونی بر مبنای یک تصمیم است. و همین طور مفهوم دستور قانونی که به مثابه‌ی چیزی خودارجاع به کار می رود، تضاد دو عنصر متمایز امر قضایی را درون خود جای می دهد: هنجار و تصمیم. مانند هر دستوری، دستور قانونی بر تصمیم تکیه دارد و نه بر هنجار» (اشمیت، ۲۰۰۵: ۱۰). چند صفحه بعد اضافه می کند، «وضعیتی که به تصمیم نیاز دارد، لحظه‌ای تعیین کننده و مستقل باقی می ماند» (همان، ۳۰). بدین ترتیب، حاکم یعنی کسی که تصمیم را می گیرد، «واجد بالاترین قدرت مشتق نشده و از لحاظ قانونی مستقل است» (اشمیت، ۲۰۰۴: ۲۱، ۲۳-۲۴).

تصمیم حقیقی حاکم همیشه از اینکه ذیل هر قاعده و هنجاری قرار بگیرد، می‌گریزد؛ زیرا خود ریشه‌ی نهایی هر قاعده و هنجاری را شامل می‌شود و به مثابه‌ی علت غایی آنها همیشه از آنها فاصله دارد. تصمیم مؤسس حاکم نمی‌تواند به چیزی بیرونی و پیش از خود برگردد. این تصمیم بر آغاز قانونی جدیدی دلالت دارد. به این معناست که اشمیت اراده‌ی حاکم را اصیل و بدون زمینه می‌فهمد (پیس، ۱۹۹۵: ۲-۵). ارنستو لاکلاو به دنبال دریدا این ظرفیت مؤسس تصمیم را دریافته است: «لحظه‌ی تصمیم، لحظه‌ی جنون است، پرشی از تجربه‌ی تصمیم‌ناپذیری به سمت کنشی خلاقانه... همان گونه که گفتیم این کنش نمی‌تواند با اصطلاحات هر شکلی از واسطه‌مندی عقلانی تعیین کننده تبیین شود. این لحظه‌ی تصمیم ... چیزی است که خود را ترک می‌کند و قادر نیست زمینه‌هایش را به واسطه‌ی سیستمی از قواعدی که از آن برمی‌گذرد، فراهم آورد» (لاکلاو، ۱۹۹۶: ۵۴-۵۵).

اشمیت به جای تأکید بر قدرت قضاوتی دستور اجرایی شخصی و عالی که از بالا صادر می‌شود، توجه ما را دوباره به سمت منابع تعیین کننده‌ی واقعیت نهادینه شده‌ی جای گرفته در پایین جلب می‌کند. سوژه‌ی مؤسس حاکم یک نیروی سرکوب‌گر و خفه کننده نیست، بلکه عاملیتی مولد است. حاکم بیش از آنکه دستوردهنده‌ای مطلق و مستبد باشد، قانون‌گذار است. مأموریت حاکم قدرت دستوری و اجرایی نیست، بلکه در عوض ابداع قواعدی عالی و تعیین بخش به قوانین بنیادی یک اجتماع سیاسی است. در کلمات میشل من، حاکم کسی است که قوانین ساخت قوانین را می‌سازد (میشل من،

۱۹۹۹: ۴۸). حاکم زمانی که مأموریتش را به انجام می‌رساند از قلمرو سیاسی عقب می‌کشد، سیاست را به نماینده‌های انتخاب‌شده، هنجارهای به‌تازگی نهادینه‌شده و قانونمندی پس‌آیند^{۱۰} دولت وامی‌نهد. این دقیقه‌ی دموکراسی دقیقه‌ی سیاست عادی شده است.

چنان‌که گفتیم با مفهوم حاکم مؤسس، اشمیت به جستجوی ریشه‌های یک سیستم قضایی و دستور سیاسی پرداخت. او تلاش نکرد تا هنجار را به نفع استثنا کنار بگذارد بلکه می‌خواست شرایط اضطرار استثنا و امکانش را روشن سازد. به همین ترتیب او در آرزوی آن نبود که ماهیت^{۱۱} را جایگزین رویه، مشروعیت را جایگزین قانون‌مندی و محتوا را جایگزین فرم کند؛ آن‌گونه که دیگران اغلب فکر کرده‌اند. نظریه‌ی قانون اساسی او برتری مشروعیت را هنگام سیاست غیرعادی آشکار می‌کند؛ درواقع مشروعیت در دقایق تکین و غیرعادی خلق یک قانون اساسی بدیل است و درحالی‌که او اولویت مشروعیت را به‌مثابه‌ی بنیاد قانون‌مندی برقرار می‌سازد، نمی‌خواهد که قانون‌مندی را از بین ببرد (پُل پیکون و گری اولمن، ۱۹۸۷: ۷).

حاکمیت نه فقط به اراده‌ی مختار تصمیم‌گیرنده‌ی امر استثنایی، بلکه همین‌طور به سرچشمه‌های هنجار عالی تازه و بنیادهای سیستم قانونی جدید در دقایق تغییر ریشه‌ای برمی‌گردد. دقیقاً به این خاطر که ریشه‌ی هنجاری که مقدم بر تصمیمی است که به آن هستی می‌بخشد و نهادینه‌اش می‌کند، می‌بایست در منطقه‌ای فراقانونی و بدون هنجار جای گرفته باشد. برخلاف ارتقای یک اراده‌ی دل‌به‌خواهی و طرح «توجیه نظری یک دیکتاتور نخستین که با هنجارمندی‌های یک سیاست لیبرال دموکراتیک مطلق شده است» (شوئرمَن، ۱۹۹۹: ۷۳)، نظریه‌ی قانون اساسی اشمیت بر این عبارت سبب تکیه دارد که «قدرت مؤسس می‌تواند در ارتباط با ساخت قانون اساسی هرکاری بکند. این قدرت مخدوم قانون اساسی پیشین نیست. ملتی که در عالی‌ترین و مهم‌ترین سطوح قدرت عمل می‌کند می‌بایست حین عمل‌کردش از همه‌ی محدودیت‌ها و فرم‌ها رها باشد، به جز آن چیزی که رواست بپذیرد» (سپیس، ۱۹۸۹: ۱۰۱۳). ضروری‌ست

10 Ensuing Legality

11 Substance

از دموکراسی در دولت تام کیفی چه می ماند؟

که بعد ریشه‌ای قانون‌گذار حاکمیت را که از «خلوص مطلق» تصمیم‌بنیادگذار گرفته می‌شود و با ایده‌ی مردم می‌پیوندد در ذهن داشته باشیم. این پیوند به اشمیت کمک می‌کند تا منابع هنجاری‌ای را برای نظریه‌ی ناب و دشوارش از مشروعیت دموکراتیک (اشمیت، ۲۰۰۵: ۱۳) فراهم کند. با در نظرگیری تبعات دموکراتیک‌سازی قدرت مؤسس، او یکی از نظریه‌پردازان برجسته‌ی حاکمیت توده‌ی مردم در قرن بیستم می‌گردد (اشمیت، ۲۰۰۸: ۲۳۷-۲۳۸).

در نگاه اشمیت در یک دموکراسی مدرن، مردم تنها حاکم‌اند زیرا تنها نگه‌دارندگان قدرت مؤسس‌اند و به این معنا یگانه مؤلفین قانون اساسی به شمار می‌روند (اشمیت، ۲۰۱۴: ۱۳۹). همانگونه که او می‌گوید: «جایی که ایده‌ی دموکراتیک مردم عالی‌قدر حکمرانی می‌کند، اعتبار قانون اساسی بر اراده‌ی مردم متکی‌ست» (اشمیت، ۲۰۰۸: ۸۸). حاکم مؤسس دقیقه‌ی غیرعادی بروز عینی خودآیینی جمعی و تحرک مردمی را در طول آن دوره‌های نادر ابداع سیاسی و ساخت اصیل قانون اساسی برمی‌انگیزاند و این دقیقاً زمانی است که مداخله‌ی توده‌ای و مشارکت در فرایند برقرار کردن یک قانون اساسی جدید رشد کرده است.

در زمانه‌ی مدرن و در برهه‌ی غیرعادی ساخت قانون اساسی، تنها مردم‌اند که می‌توانند حاکم باشند. مدرنیته و دموکراسی ذاتاً به یک‌دیگر متصل‌اند (اشمیت، ۲۰۰۸: ۴۸-۵۰). همان‌گونه که نگری به‌درستی در امتداد اشمیت می‌گوید، صحبت از قدرت مؤسس صحبت از دموکراسی‌ست و این دو مفهوم در زمانه‌ی مدرن به هم متصل‌اند. کلود کلین^{۱۲} نیز بیان می‌دارد این اشمیت بود که مفهوم قدرت مؤسس را از غفلت و غباری که در نظریه‌ی قانونی و سیاسی لیبرال دیده می‌شد بیرون کشید (کلین، ۱۰۲-۱۹۹۶: ۱۰۰). اهمیت این کشف را ارنست ولفگانگ بکنفرد بیشتر روشن نمود: «مفهوم قدرت مؤسس به علت اصل و محتوایش یک مفهوم دموکراتیک و انقلابی‌ست که تنها به زمینه‌ی یک نظریه‌ی قانونی دموکراتیک تعلق دارد» (فریدریش، ۱۹۵۰: ۱۲۸). از این منظر نتیجه‌ی دوم می‌تواند مشتق شود: «حاکمیت نه تنها با قدرت مؤسس اصیلش قانون اساسی جدید و سیستم تازه‌ای از قوانین بنیادی را خلق می‌کند،

12 Claude Klein

بلکه با این‌همانی‌اش با اراده‌ی مردم شناخته می‌گردد» (اشمیت، ۲۰۰۸: ۷۷-۸۲). با هم‌آمیزیِ فهمِ بدن و روسو از نقاط تعیین‌کننده‌ی حاکمیت، اشمیت قدرت مؤسس را با سه ایستارِ کلاسیکِ حاکم تلفیق می‌کند: «تکین و تقسیم‌ناپذیر، نمایندگی/بازنمایی‌ناپذیر، غیرقابل انتقال و بیگانه‌نشدنی» (کالیواس، ۲۰۰۸: ۹۸).

این ایستارها روشن می‌کنند که دیکتاتوریِ حاکم فرمِ نابی از نمایندگی/بازنمایی و مأموریتِ پیونددهنده است که منقادِ کنترلِ مردم حاکم است؛ کسانی که در وهله‌ی نهایی نگاه‌دارنده‌ی غیرقابلِ بحث و حقیقیِ قدرت مؤسس‌اند. این دقیقه می‌تواند به فهم ریشه‌ای بازتعریفِ حاکمیتِ مردمی در یک نظریه‌ی مشروعیت دموکراتیک با معنی‌ای انتقادی کمک کند: «حاکم، بنابر تعریف اشمیت، کسی است که قدرت و اقتدار گرفتنِ تصمیمِ تام و انضمامی را درباره‌ی فرم حیاتِ سیاسی دارد. بدین معنا او هستیِ واحدِ سیاسی را متعین می‌کند و تمامیتش را روشن می‌سازد» (اشمیت، ۲۰۰۸: ۷۶-۷۵). با این بازتعریف و از یک نقطه‌نظرِ دموکراتیکِ هنجاری، تمایز میان قوانین اساسی مشروع و نامشروع، دستورهای قانونی و سیاسی عادلانه یا ناعادلانه آسان می‌گردد. با این بازتعریف معیاری هنجارین پرورنده می‌شود: اراده‌ی مؤسس مردم که با آن می‌شود مشروعیت قوانین اساسی موجود و ساختارهای بنیادین جامعه را که به آن تولد می‌بخشد سنجید و آزمود. این‌همانیِ سوژه‌ی مؤسس، مردم، استاندارد می‌گردد که با آن می‌شود اعتبارِ ساماندهی‌های قانونی و نهادی را ارزیابی کرد. «نظریه‌ی دموکراتیک» از منظر اشمیت «تنها قانون اساسی‌ای را مشروع می‌داند که بر قدرتِ مؤسس مردم تکیه داشته باشد» (همان، ۲۰۲۴). بنابراین در یک رژیم دموکراتیک مشروعیت هنجارها و ارزش‌های بنیادین بر ظهور بالفعلِ اراده‌ی سوژه‌ی مؤسس و مشارکت شهروندان در فرایندِ غیرعادیِ ساختِ قانون اساسی جدید متکی است» (همان، ۸۷). یک قانون اساسی دموکراتیک آن است که با تصمیم سوژه‌ی حاکم مردمی، بیرون از اقتدار و قانون‌مندیِ ازپیش‌موجود، خلق شده باشد. این نظریه‌ی مشروعیت اشمیت را می‌توان نظریه‌ی مشروعیت ناب نامید؛ زیرا می‌کوشد اعتبار دستور سیاسی-قانونی را تنها از اراده‌ی مردم حاکم بیرون بکشد. برای اشمیت مشروعیت یک وضعیت دموکراتیک منحصرأً به کنش تصمیمِ مؤسس مردم حاکم بستگی دارد و این تصمیم

از دموکراسی در دولت تام کیفی چه می ماند؟

سیاسی است که به دموکراسی در طول زمان های عادی و قانون گذاری روزانه منابع هنجاری می بخشد.

صورت بندی حاکمیت مردمی در قالب قدرت مؤسس یک اجتماع سیاسی بزرگ تر بیان پیچیده ای از اصل بنیادی و قدیمی دموکراسی به مثابه ای اصلی فعال و خودتعیین بخش به گونه ای جمعی است که بر طبق آن مردم نویسندگان تکین و غایی قوانین بنیادی شان اند (آراتو، 1995: ۲۰۴). قانون مندی بعد از مشروعیت می آید و به آن بستگی دارد. برای اشمیت در دقیقه ی استثنایی خلق یک قانون اساسی اصیل، جوهر دموکراتیک از قانون گرایی صوری پیشی می گیرد، از فرایندگرایی صوری. زیرا قانون، که قانون اساسی والاترین استناد قانونی است، خلق مردم است، مشروط و منقاد به اراده شان و حساس به تخطی های شان و تصمیمات شان. در واقع، مردم مؤسس حاکم می توانند سرآغازگر تغییری در قانون باشند بواسطه ی سرپیچی از قانون نهادینه شده. سوژه حاکم از قانون نهادینه شده سرپیچی می کند تا امکان «تجدید» قانونی دیگر را فراهم کند. تنها در این صورت است که می توان گفت برای اشمیت، حاکم معاف از قانون است. یک نظم دموکراتیک مشروع زمانی حاضر است که قدرت مؤسس متعلق به کل بدن جمعی مردم است و مؤثراً به دست مردم به کار گرفته می شود.

از آنجایی که نظریه ی حاکمیت اشمیت به خلق اصیل نظم تازه ی قانون اساسی توسط یک تصمیم مردمی قانون گذار برمی گردد، فرض شده است که تنها در دقیقه ی فوق العاده ی سیاسی و حقوقی به کار می آید، در «وضع طبیعی» و «خلاً قانونی». دلایل بسیاری هست که توضیح می دهد چرا این نظریه نمی تواند توسط قاعده و هنجاری پیشین محدود شود. اول اینکه طی دقیقه ی ساخت قانون اساسی تکین چنین قاعده ای وجود ندارد. اگر اراده ی مؤسس توسط نظم قانونی قبلی تعیین یافته بود یا اگر مشروعیت اش از قانون اساسی از پیش موجود مشتق شده بود، دیگر نمی توانست یک قدرت مؤسس باشد، بلکه بیشتر یک قدرت ساخته شده بود. در این صورت دیگر نمی توانستیم از خلق فوق العاده ی قانون اساسی تازه سخن بگوییم که تنها بواسطه ی گسست از رژیم سیاسی قبلی میسر می شود، بلکه صرفاً با یک دگرگونی حزبی یا بازتعریف نسخه ی موجود آن روبه رو می بودیم (اشمیت، 2008: ۸۹-۸۸). برای اشمیت

سیستم قانونی قدیم می‌بایست تعطیل شود یا مورد چشم‌پوشی قرار گیرد، اگر قرار است یک نظم تازه‌ی قانونی سر برآورد: «یک قانون اساسی جدید هرگز بر طبق قواعد پیشین که والا در نظر گرفته می‌شود، تولید نمی‌شود... فکرکردنی نیست که یک قانون اساسی تازه، که یک تصمیم سیاسی بنیادین تازه است گوی و میدان را به قانون اساسی پیشین واگذارد و به آن وابسته شود» (همان: ۸۸). این صورت‌بندی که بر عدم تداوم قانونی تکیه می‌کند یادمان می‌آورد که درحالی‌که سیستم قبلی فروریخته است، سیستم قانونی جدید هنوز جای آن را نگرفته است. همان‌گونه که رناتو کریستی می‌گوید، بنابر اشمیت «حاکمیت زمانی رویت‌پذیر می‌شود که شرایط استثنایی بوجود آمده باشد، زمانی که یک قانون اساسی نابود می‌شود و قانون اساسی دیگری متولد می‌گردد. در این شرایط است که حاکمیت تحت لوای قدرت مؤسس رخ می‌نماید»^{۱۳} (کریستی، ۱۹۹۸: ۱۱۷). در طول دقیقه‌ی ساخت قانون اساسی اصیل، گسستی میان دو دقیقه برقرار می‌شود. دقیقه‌ای که نه تنها بازفعال‌شدن قدرت مؤسس مردم را ممکن می‌کند، بلکه مشروعیت دموکراتیک برای سیستم سیاسی تازه می‌سازد. بنابراین دقیق‌تر است بگوییم که قدرت مؤسس اراده‌ی مردم چیزی فراتر از قانونی و نه غیرقانونی‌ست، زیرا در طول دقیقه‌ی خلق قانون اساسی اصیل هیچ سیستم قانونی مستقری وجود ندارد^{۱۴}.

دلیلی دیگری نیز برای اینکه چرا اشمیت حاکمیت را ذیل امر استثنا گنجانده وجود دارد. استثنا جدای از اینکه برای بیان حقوقی یک موقعیت اضطراری طرح می‌ریزد، شرط امکان حاکمیت و سیاست فوق‌العاده است. اگر بخواهیم از زبان گرامشی استفاده کنیم، باید بگوییم تنها در دقیقه‌ی بحران ارگانیک، جایی که فروپسندگی امر اجتماعی مشتعل می‌شود تا جابه‌جایی میان سطوح ساختاری متفاوت پدید آرد و این شامل

^{۱۳} در هر روی، خود اشمیت تصدیق کرده‌است که یک گسست تام زمانی که یک قانون اساسی تازه به دست سوژه‌ی جدید قدرت مؤسس خلق شده باشد، ممکن است: به طور مثل سوژه‌ای که دیگر شاه نیست و مردمانند. در دیگر موارد، تنها نوعی «کوچک‌سازی قانون اساسی» داریم که نشان دهنده‌ی گونه‌های تداوم است (اشمیت، ۲۰۰۸: ۹۲).

^{۱۴} جان رالز نظریه‌ی آکرمن درباره‌ی سیاست قانون اساسی را تکرار می‌کند، با تصدیق اینکه قدرت مؤسس مردم چارچوبی را برای سامان‌دهی به قدرت معمولی ایجاد می‌کند و زمانی به جریان می‌افتد که رژیم موجود از بین رفته باشد (رالز، ۱۳۹۲).

از دموکراسی در دولت تام کیفی چه می ماند؟

سیستم قانونی نیز می گردد، امکان تغییر رادیکال در سامان سیاسی جامعه وجود دارد (گرامشی، ۱۹۹۵: ۲۶، ۲۰۱۰-۲۱۸). می توان ارجاع اشمیت به استثنا را برای توصیف این دقیقه بحران به کار بست؛ این گشایش و تصادف که فضای در دسترسی برای بازفعال سازی قدرت مؤسس فراهم می آورد. قدرتی که تا پیش از این دقیقه خاموش و نهانی بود: «قانون اساسی جدید همیشه در بیداری یک بحران یا شرایط استثنایی نوشته می شود... پیوند میان بحران و ساخت قانون همواره تنومند است» (الستر، ۱۹۹۵: ۳۷۰).

آخرین دلیل ارتباط میان قدرت مؤسس حاکم با استثنا به شکست یا فروپاشی رژیم پیشین برمی گردد. نگاه الستر کمک می کند تا این دقیقه را روشن سازیم: «تقریباً براساس تعریف، رژیم پیشین بخشی از مسئله است که اجتماع مؤسس باید آن را از بین ببرد. هیچ نیازی به اجتماع نیست اگر رژیم عیب نکرده است. اما اگر نشتی دارد، اجتماع چرا باید به دستورالعمل های اش احترام بگذارد؟» (همان: ۳۷۵). استناد اشمیت به استثنا، دست کم جز در الهیات سیاسی، نباید به مثابه چیزی ماهوی و معرف حاکم، به مثابه اسطوره مند کردن و باشکوه جلوه دادن خشونت و بی قانونی یا حتی چیزی چون جزو درونی یک نظریه فاشیستی با دلالت های توتالیتریستی فهمیده شود، بلکه استثنا شرط امکان مداخله فوق العاده ی مردم حاکم است که شرط بنیادگذاری قانون اساسی دموکراتیک به شمار می رود (مک کرمیک، ۱۹۹۷: ۳۱۴).

فعل و انفعال مردم

اشمیت به خاطر باورش به تمایز دوست-دشمن، قدرت مؤسس مردم حاکم را ماهوی و طبیعی نکرد. این تمایز جهت اشاره به بُعد رابطه ای و ضدماهیتی هویت های سیاسی صورت بندی شده بود (شاننال موف، ۱۳۹۱: ۱۴-۱۶). برای اشمیت تضادهای سیاسی مکانیزم اصیلی شکل گیری هویت است که از خلال آن معنای بنیادین «ما» در مواجهه با هویت دیگری ساخته می شود. همان گونه که شاننال موف می گوید، نظریه ی اشمیت این واقعیت را برجسته ساخت که خلق هر هویتی، بر استقرار تفاوتی دلالت می کند؛ تفاوتی که معمولاً بر مبنای سلسله مراتبی برپا می شود. وقتی که دریافتیم هر هویتی

رابطه‌ای است، این به معنای تصدیق این نکته است که یک تفاوت شرط وجود هر هویتی است. ما «بیرونی» چیزی «دیگر» هستیم و این موقعیتِ بهتری برای درک نکته‌ی اشمیت است (همان). امر سیاسی اشمیت مرحله‌ای صرف نیست که به اتکای آن هویت‌های قومی، ارگانیک و طبیعی وارد عمل شوند. او قومیت یا نژاد را به مثابه‌ی ماهیت ثابتِ هویت در نظر نگرفت. برعکس، هویت‌های سیاسی و مضامینِ مشترکِ ما از خلالِ نبردها و آنتاگونیسم‌ها و ارتباطاتِ مختلفِ میانِ گروه‌ها ساخته می‌شوند. به علاوه هویت‌های سیاسی نمی‌بایست که بسته شوند و ماهیتی خودارجاع بیابند، زیرا معیارِ دوست-دشمن یک تعریفِ اشباع و بنابراین از کارافتاده نیست یا معرفِ محتوایی جوهری. مرز دشمن بنابر تصمیم‌گیری حاکم روشن می‌شود و جنگ با آن یک امکانِ واقعی خواهد بود (اشمیت، ۱۳۹۳: ۳۳-۲۳).

با این تمایز پذیرفتنی نیست که ادعا کنیم برخی سوژگی‌ها همیشه بیرون از قلمرو تضاد آلودِ امر سیاسی شکل گرفته‌اند. حداقل اشمیت پیش از پیوستن به نازیسم در ۱۹۳۳ قائل به چنین چیزی نبود. در پاراگرافی تعیین‌کننده از رساله‌ی قانون اساسی‌اش، تصریح می‌کند که «مفهوم هویت دموکراتیک تصویری سیاسی است و مانند همه‌ی دیگر تصورات سیاسی به امکانِ یک تمایز برمی‌گردد. دموکراسی سیاسی نمی‌تواند در غیاب تمایزی میان انسان‌ها وجود داشته باشد، بلکه صرفاً متعلق به / اجتماعی مشخص است و این تعلق می‌تواند بواسطه‌ی فاکتورهای واگرایی تعین یابد؛ از ایده‌ی نژاد مشترک، تقدیر مشترک، ایمان و سنتِ مشترک (تا) طبقه‌ی اجتماعی مشترک» (اشمیت، ۲۰۰۸: ۲۲۷). اشمیت تأکید نکرده است که حاکم مؤسس مردمی می‌بایست اجتماعی از لحاظ قومی هم‌گون باشد. در عوض آنچه می‌گوید چنین است که اگر شهروندان می‌خواهند نقشی به لحاظ سیاسی فعال داشته باشند، همان‌گونه که از دید او در یک رژیم دموکراتیک ادعا می‌شود، می‌بایست پرچمی از یک هویت مشترک بیافرازند که طبق آن ارزش‌های مشترک، اصول مشترک و دشمن‌های مشترک آنها را قادر سازد تا فعالینی آگاه با پروژه‌های انضمامی مشخص داشته باشند. برای شکل‌دهی به چنین هویتی، او از اراده‌ی عام و «تصدیقِ این‌همانی میانِ قانون و مردم» حرف می‌زند. برای اینکه چنین هویتی ممکن باشد، نیاز هست تا درجه‌ی حداقلی‌ای از این‌همانی و وحدت

از دموکراسی در دولت تام کیفی چه می ماند؟

میان شهروندان یک اجتماعی سیاسی وجود داشته باشد تا اساساً کار مشترک، خیر عمومی مشترک یا نفع عام معنا بیابد.^{۱۵}

با همه‌ی اینها باید به این نکته توجه داشته باشیم که تناقضی در نظریه اشمیت وجود دارد. از سویی تصدیق می کند که حاکم مردمی^{۱۶}، که یک در عین همه و همه در چهره‌ی یک است، نسبت به واقعیت ساخته شده‌ی مستقر بیرونی و مقدم است و می تواند کنش سیاسی روشن و خودآگاهی صورت دهد، اما از سوی دیگر و با توجه به مواضع هابز به دارایی های نامنسجم، بی شکل و قطعه قطعه شده‌ی قدرت یک «سازمان گر بی سازمان» اشاره می کند که در واقع مانعی بر سر مداخله‌ی منسجم و آگاه جمعی می افکند. از این زمان است که آن وجه همگانی قطعه قطعه و بی شکل دیگر به کار تصمیم گیری نمی آیند (اشمیت، ۲۰۱۴: ۱۳۹). در واقع ما با محدودیت های اشمیت روبه رو می شویم. چگونه او به طور هم زمان سوژه‌ی مؤسس را از حیث کنش سیاسی فعال و منفعل می کند؟ به نظر می رسد از منظر وحدت سیاسی، نمی توان به کنش های خودانگیخته‌ی مردم خوش بین بود. بدین ترتیب همین که مردم «یک بار» و در «دقیقه‌ی حساس» اراده‌ی خود را با حاکم این همان ساختند، کفایت می کند تا حاکم بتواند از پس آن دست به کنش سیاسی بزند. اشمیت می نویسد: «فرم طبیعی ظهور مستقیم اراده‌ی مردم، تصویری از همراهی یا انکار توده‌ی ممتاز است: کفزدن و هورا کشیدن^{۱۷}. در دولت های مدرن بزرگ، کفزدن و هورا کشیدن، تنها آشکارشدگی طبیعی و ضروری مردم، تغییر شکل داده است و خودش را در قالب نظر مردم نمایان ساخته است. اما مردم در حالت کلی فقط می توانند بگویند آره یا نه، تنها می توانند رد کنند یا تصدیق نمایند و این آری و نه گفتن مشخصاً ساده و اولیه است وقتی که

۱۵ چنان که گفته شد شکی در این نیست که اشمیت با مدل های متکثر دموکراسی مخالفت می ورزید. جنس دغدغه های اش هم پراگماتیک بود. او گمان می کرد با این تکثرگرایی پایداری سیاسی، نظم اجتماعی مختل خواهد شد. به نظر می رسد یکی از مبانی هنجارین این مخالفت به دقیقه‌ی تأسیس قانون اساسی برمی گردد. زیرا تکثرگرایی فرایند ساخت قانون اساسی را با تعادل منافع مشخص یا توافق عقلانی دست یافتنی میان همه‌ی احزاب درگیر برابر می گیرد. (بنگرید به بالا کریشن، ۲۰۰۰: ۱۶۳-۱۵۹).

16 Popular sovereign

17 acclamation

تصمیمی بنیادی قرار است درباره‌ی وجود شایسته‌ی مردم گرفته شود» (اشمیت، ۲۰۰۸: ۸۴-۸۳).

بنابراین اشمیت در نهایت، حاکمیت مردم را به کف‌زدن و هورا کشیدن محض تقلیل می‌دهد و از همین منظر است که متوجه می‌شود که سیاست، نبردی در عرصه‌ی عمومی‌ست «برای آنکه هم‌گونی خلق شود و اراده‌ی مردم با روش‌هایی نامتعارف در سنت لیبرال قرن گذشته شکل گیرد» (اشمیت، ۱۹۸۸: ۱۶). همه‌ی قصه به این برمی‌گردد که «یک» فقط می‌تواند به تصمیمات حاکم «آری» یا «نه» بگوید و آری‌گفتن در دسترس است وقتی پای «شایستگی» مردم در میان است. او اگرچه تصدیق می‌کند که این روش‌ها نخبه‌گرایانه‌ست، متوجه نبردهای در جریان برای شکل‌گیری یک اراده‌ی دموکراتیک است و تصدیق می‌کند که «هر چیزی به این بستگی دارد که چگونه اراده‌ی مردم شکل می‌گیرد» تا به اهمیت اینکه «چه کسی کنترل تمهیداتی را در دست می‌گیرد که به‌واسطه‌ی آن اراده‌ی مردم ساخته می‌شود»، توجه نشان دهد: «نیروی نظامی و سیاسی، پروپاگاندا، کنترل افکار عمومی از طریق مطبوعات، سازمان‌های حزبی، اجتماعات و آموزش عمومی و مدارس. در حقیقت، تنها قدرت سیاسی که باید از اراده‌ی مردم برآید، می‌تواند اراده‌ی مردم را شکل دهد» (همان، ۲۷، ۲۹). اشمیت صدا، بحث، داوری و مشورت را ذاتی پارلمان بورژوازی-لیبرالی در نظر گرفت و ناتوان بود تا آنها را در ریشه‌های نخستین تجربه‌ی دموکراتیک بشر، پولیس یونانی به‌طور مثال، ردگیری کند. بنابراین نقد هابرماس درست از آب درمی‌آید: «رسانه‌ای که اشمیت به تمسخر می‌گیرد، یعنی بحث عمومی همراه با استدلال‌ها، در حقیقت ذاتی توجیه دموکراتیک بودن اقتدار سیاسی‌ست» (هابرماس، ۱۹۹۲: ۱۳۸).

اگر بخواهیم بحث‌های اشمیت مرتبط با دو دیکتاتوری را به بحث‌اش درباره‌ی قانون اساسی گره بزنیم، باید بگوییم در دیکتاتوری نظامی که قانون می‌تواند موقتاً تعلیق شود، ما با «حفظ قانون اساسی» روبه‌رو هستیم. او جمهوری و ایمار را نیز در این دسته می‌نشانند. در حالی که زمانی که با «خلق قانون اساسی» سروکار داریم، باید از «دیکتاتوری حاکم» سخن بگوییم. او آلمان بعد از ۱۹۳۳ را در این دسته‌بندی می‌فهمید. در عین حال این نکته مهم است که بعد از «یگانگی» ای که بین بدن جامعه با بدن حاکم در هیئت بنیادگذاری قانون اساسی رخ می‌دهد، نقش مردم در یک پیکره‌ی واحد با دولت

از دموکراسی در دولت تام کیفی چه می‌ماند؟

تعریف می‌شود. به این معنا درست است که مردم هم‌چنان عاملیت خود را حفظ می‌کنند، اما این عاملیت جز در منظر تعریف «دوست-دشمن» به دست حاکم سیاسی معنا نمی‌یابد و به تعبیری این عاملیت با «مخالفت» نسبتی ندارد، بلکه بیش از هر چیز در راستای تداوم نظم سیاسی معنادهنده به جامعه است.

دولت تام کیفی و خودحکمرانی جامعه

مضمون سه فصل آغازین الهیات سیاسی اشمیت در یادداشتی که برای مجلد بزرگداشت وبر می‌نویسد، پدیدار می‌شود (اشمیت، ۱۹۳۲: ۳-۳۵). در این متن اشمیت از معنای دولت در وبر می‌آغازد. او تأکید وبر بر انحصار کاربست مشروع زور فیزیکی را با تأکید جدیدی بر انحصار تصمیم معاوضه می‌کند؛ دولت دارای انحصار تصمیم است. در عین حال اگر می‌خواهیم تصور اشمیت از معنای تصمیم را دریابیم، باید الهیات سیاسی را در کنار کاتولیسسیسم رومی و فرم سیاسی بخوانیم. کتابی از نوشته‌های دوره‌ی وایمار که نشان از علاقه‌ی اشمیت به نظم اثبات‌گرای کاتولیکی داشت؛ آنچه که از اهمیت بازنمایی/نماینده‌ی حاکم درمی‌یافت و در نوشته‌های دیگرش در دو دهه‌ی بعد تداوم پیدا کرد.

بعد از انتشار دیکتاتور و الهیات سیاسی در اوایل ۱۹۲۰، اشمیت به دنبال نظم مطلوب سیاسی‌اش در کتاب کاتولیسسیسم رومی (۱۹۲۳) رفت. این کتاب کوچک به زعم بسیاری از مفسران اشمیت، موقعیتی کلیدی در فهم ماهیت اندیشه‌ی اشمیت درباره‌ی نظم اجتماعی دارد؛ جایی که نظم اجتماعی - چه فرهنگی، چه قانونی و چه سیاسی - پیوند گریزناپذیری با فرم نهادی می‌یابد. بی‌فرمی سیاست در آلمان وایمار، باعث برانگیختگی اشمیت در جهت طراحی فرمی هدایت‌کننده به سمت ثبات مطلوب می‌شد. اشمیت در کتاب کاتولیسسیسم رومی با راه‌حل برقراری نظم در هابز مخالفت کرد: «به محض آنکه دولت در هیئت لویاتان قوام می‌یابد، از جهان نمایندگی/بازنمایی تهی می‌گردد» (اشمیت، ۱۹۹۶: ۲۱). اشمیت علاقه‌ی بسیاری به نزدیکی نهاد کلیسای کاتولیک با نهاد قانون داشت. او قاطعانه اشاره می‌کند که «نفوذ کلیسای کاتولیک در عناصر حقوقی بسیار عمیق است» (همان، ۲۶). در این زمینه است که اشمیت از

حقوق‌دانان به‌مثابه‌ی «الهی‌دانان نظم موجود» سخن می‌گویند (همان، ۲۹). نظم کلیسایی از آن جهت برای اشمیت شوق‌انگیز است که نظمی استوار و سلسله‌مراتبی را بر پا می‌کند: «هیچ آنتی‌تزی وجود ندارد که در آغوش کلیسا نباشد. نظم کلیسا یک پادشاهی اقتدارگراست که سر آن را گروه محدودی از کاردینال‌ها انتخاب می‌کنند، اما به همان میزان دموکراتیک است، چرا که هر کس فارغ از تولد و موقعیت‌اش می‌تواند بخشی از این «حاکم مقتدر» باشد... اتحاد آنتی‌تزاها به ریشه‌های غایی اجتماعی- روان‌شناختی انگیزه‌ها و ادراکات انسانی بسط می‌یابد. پاپ پدر است و کلیسا مادر مومنین و عروس مسیح. این اتحاد شگفت‌انگیزی از امر پدرانه و مادرانه است که می‌تواند مستقیماً دو جریان پیچیدگی‌ها و غرایز بنیادین بشر را هدایت کند- احترام به پدر و عشق به مادر» (همان، صص ۷-۸). این مکانیسم اجتماعی مسئول پایداری نهادی‌ست و این پایداری مدیون آن چیزی‌ست که اشمیت «اصل بازنمایی/بازنمایی»^{۱۸} می‌نامد: «کلیسا انسان مدنی را بازنمایی/نماینده‌گی می‌کند. در هر دقیقه پیوند تاریخی با تجسد و مصلوب‌شدن مسیح را بازنمایی/نماینده‌گی می‌کند» (همان، ۱۹). اشمیت ابراز تأسف می‌کند که قانون، معنا و بازنمایی/نماینده‌گی مشخص‌اش را در طول نبرد عمومی برای شاه در قرن نوزدهم از دست داده است. به سبب همین از دست‌دادن، اکنون این کلیسای کاتولیک است که می‌تواند تنها مثال در راستای نجات ظرفیت بازنمایی/نماینده‌گی باشد. به باور او این اتحاد جوهر و انضمامیت در نهاد کلیسای کاتولیک می‌تواند پاسخی به مسئله‌ی نظم سیاسی که پیش‌تر پاسخی هابزی داشت، بدهد؛ چرا که توانسته‌است بنیادهایی «این‌همان» بین افراد برقرار سازد. اشمیت جای خالی چیزی را که جورج سورل غیاب «راز» در دولت مدرن می‌دانست، تصدیق می‌کرد (سورل، ۱۹۹۹). به این ترتیب از دید اشمیت دولت، به‌مثابه‌ی نهادی که انحصار تصمیم را در دست دارد، تنها زمانی می‌تواند ادامه یابد که از حیث فرهنگی معنادار باشد.

این دریافت او از بازنمایی/نماینده‌گی در بحران دموکراسی پارلمانی نیز ادامه یافت؛ جایی که او به اصل بازنمایی/نماینده‌گی پارلمانتاریستی شدیدترین نقدها را وارد کرد. او به این مضمون زمانی که نظریه‌ی قانون/اساسی را می‌نوشت، بازگشت. زمانی که مفاهیم

18 The principle of representation

از دموکراسی در دولت تام کیفی چه می ماند؟

بازنمایی/نماینده‌گی و هم‌هویتی (این‌همانی) را از حیث نهادی به هم مرتبط کرد و این ارتباط را مهم‌ترین اصل یک فرم سیاسی دانست (اشمیت، ۲۰۰۸: ۲۳۹-۲۴۸). او این ارتباط را چنین شرح می‌دهد: «ایده‌ی نماینده‌گی/بازنمایی متکی بر مردمی‌ست که به‌مثابه‌ی یک واحد سیاسی وجود دارند، آنان واجد قسمی هستی‌اند که فراتر، پرورش‌یافته‌تر و فشرده‌تر از وجود طبیعی دیگر مردمی‌ست که با هم زندگی می‌کنند» (همان، ۲۴۳). نقدی که او به نمایندگی/بازنمایی مردم در پارلمان وارد می‌سازد از این قرار است که در شکل حضور مردم به‌مثابه‌ی نماینده، مردم خود غایب‌اند و بنابراین «نماینده‌گی/بازنمایی حاضر نیست» (همان، ۲۴۶). به این ترتیب او می‌افزاید که نمایندگی/بازنمایی «یک رویداد هنجارین در هیئت پارلمان نیست، یک فرایند است، یک رویه و بیشتر از آن چیزی وجودی» (همان). ایده‌ی کاتولیسیم با اهمیت نمایندگی/بازنمایی این‌همان‌شده و گره‌خورده با هویت وحدت‌یافته‌ی مردم، برای اشمیت در تقابل با نظم مدرن بود. در *رمانتیسیم سیاسی*، او نظم مطلوبش را «ساختار معجزه‌ساز نظم مسیحی، واجد وضوح تغییرناپذیر و اخلاقیاتی دقیق» تصویر کرده بود (اشمیت، ۱۹۸۶: ۹).

اشمیت از ۱۹۳۱ به این سو، برای رسیدن به قسمی دولت سکولار که در عین حال متأثر از ساختار بنیادین نسبت مومنین با کلیسا بود، دوباره به لویاتان نزد هابز بازگشت. با این حال آن چیزی که به هابز افزوده، «اجتماعی کردن» دولت بود. به این معنا او فضا را برای تعریف دیگری از دولت تام که متناسب با باور فرهنگی جامعه است، گشود. ایده‌ی جدید دولت مداخله‌گر اشمیت تماماً دربردارنده و پوشاننده‌ی همه‌ی فضاهای اجتماعی بود: «دولت به خودتنظیم‌گری^{۱۹} جامعه روی آورده است و در نتیجه دیگر از حیث مادی جدای از جامعه نیست؛ هر آن چیزی که اجتماعی‌ست را دربرمی‌گیرد، هر آن چیزی که دغدغه‌ی زندگی اجتماعی هستی‌های انسانی را دارد» (اشمیت، ۲۰۱۵: ۱۳۲). به این معنا دولت جامعه را در خود حل نمی‌کند، بلکه جامعه، خود، دولت می‌شود. ظاهراً خودتنظیم‌گری وجود دارد. اشمیت درباره‌ی چگونگی نگه‌داشتن نظامی

¹⁹ Self-organization

این خودتنظیم‌گری چیزی نمی‌گوید. اما روشن است که خودتنظیم‌گری جامعه، امری پیشینی‌ست. در واقع جامعه پیشاپیش همان دولت است.

اندیشه‌ی سیاسی اشمیت از نگاهِ هابزی تهی نیست؛ چرا که او نیز مانند هابز دغدغه‌ی نظمِ نهادی داشت. با این حال اگر بتوان هابز را بنیادگذارِ نظریه‌ی دولت مدرن دانست، اشمیت گواهِ مرگِ آن را صادر کرد (ماسچک، ۱۹۸۲: ۱۸۰). به این ترتیب که به نظر اشمیت راه‌حلِ هابزی برای نظمِ سیاسی دست‌آخر از معنایِ اجتماعی تهی‌ست؛ در غیابِ هدفی اجتماعی، نظمِ چیزی جز ثبات نیست که از حیثِ ابزاری مطلوب است اما از حیثِ فرهنگی بی‌معناست. به زعم اشمیت، هابز به دولت مدرن، به‌مثابه‌ی یک دولتِ تام، نه از منظر کیفیت که از منظر کمیت نگاه می‌کرد. دولتِ مدرن بدل به یک فرمِ نهادی ایستا و ثابت اما بدونِ جوهر و ماهیت بود. در *قانون‌مندی و مشروعیت*، ایده‌ی دولتِ اقتدارگرا را علیه دولتِ مطلقه^{۲۰} مطرح در قرن‌های ۱۷ و ۱۸، دولتِ خنثی‌ای^{۲۱} مطرح در قرن ۱۹ و دولتِ تام^{۲۲} مطرح در اوایل قرن بیستم می‌دید. اشمیت دولتِ تام را آخرین مرحله‌ی بسطِ دیالکتیکی دولتِ مدرن می‌دانست (اشمیت، 2004: ۷۹). با این حال از دید وی، رشد تصور از یک دولتِ تام که برای تمام نهادها موجود در جامعه برنامه می‌ریزد، موجب گمراهی فهم از دولتِ چه در نظر و چه در عمل شد. به زعم اشمیت فروریختنِ تمایز میان جامعه و دولت و نفوذ تام‌وتمام این دو در یک‌دیگر اتفاقاً موجب تضعیف دولت شده‌است. اشمیت متقاعد نبود که یک نفوذِ تام‌وتمام می‌تواند نظم و ثباتِ ماندگار سیاسی فراهم آورد. از دید او جمهوری وایمار با این‌که یک دولتِ تام بود، اما یک دولتِ ضعیف به شمار می‌رفت. او در متنی که در فوریه‌ی ۱۹۳۳ منتشر کرد، دولتِ وایمار را یک «دولتِ تام کمی^{۲۳}» نامید (۱۹۳۳: ۳۶۱). به زعم او چنین دولتی نمی‌تواند در برابر احزاب سیاسی مخالف دوام آورد و نیروهای اجتماعی را هدایت کند، بلکه صرفاً به‌معنایِ حجمی تام است (همان، ۳۶۲). در عوض

20 Absolute state

21 Neutral state

22 Total state

23 Quantitative total state

از دموکراسی در دولت تام کیفی چه می‌ماند؟

او از دولتی بحث می‌کند که آن را «دولت تام کیفی»^{۲۴} می‌نامد. در این دولت تام نیاز به مردمی (volk) هست که «خودحکمران»^{۲۵} آند و نقش دولت این است که فضای لازم برای این خودحکمرانی را خلق و از آن حمایت کند (اشمیت، ۱۹۳۲: ۱۵).

فورستاف^{۲۶} شاگرد اشمیت دولت تام کیفی را چنین تعریف می‌کند: «این دولت یک دولت استبدادی توتالیتر نیست، بلکه یک دولت اقتدارگراست که بین محافظه‌کاری و مدرنیته، یعنی بین ارزش و کارآمدی آشتی برقرار کرده‌است» (استولیز، ۲۰۰۴: ۳۷۴). اشمیت بحث از «برابری نژادی» بین یک «واحد سیاسی» را طرح می‌کند که به واسطه‌ی اقتدار کارزماتیک پیشوا پدید می‌آید (اشمیت، ۱۹۳۳: ۴۶-۳۲). ارتباط متقابل بین اجزای این واحد سیاسی «تمایز یافته است اما نه تقسیم شده»، «مرتبط است اما نه درهم‌رفته» (همان، ۳۲). پیامد این برساخت سیاسی دولت از حیث مفهومی پاک کردن مرزهای میان حوزه‌ی عمومی و حوزه‌ی خصوصی‌ست. به مثابه‌ی راه‌حل مطلوب قوام‌یافتن نظم سیاسی، اشمیت از نهاد اقتدار کارزماتیک پیشوا صحبت می‌کند که شکل‌دهنده به ساختار نهادی یک نظم نژادی‌ست.

روز قدرت‌گرفتن آدولف هیتلر در مقام پیشوا، ۳۰ ژانویه ۱۹۳۳، روزی بود که از قول اشمیت «هگل مرد»، چرا که یک دولت تام بوروکراتیک جای خودش را به یک دولت نژادی داد (همان، ۳۲-۳۳). کالدول به‌خوبی منطق این دولت جدید را شرح داد که معادل‌های آن «دولت تام کیفی»، «دولت نژادی» بود: «دولت در معنای لاغرش یک دستگاه بوروکراتیک است که فرمان‌های سیاسی پیشوا را جلو می‌برد. دستگاه دولت ایستا بود اما بواسطه‌ی «جنبش» ناسیونال‌سوسیالیسم به حرکت درآمد. این جنبش سیاسی کردن و سامان‌دادن به مردم غیرسیاسی بود. «دولت» و «مردم» از هم جدا اما در عین حال به‌واسطه‌ی مفهوم «جنبش» به هم متصل می‌شوند. اشمیت در سامان‌یابی قانون مرز بین دولت و جامعه را نگاه می‌دارد اما در مرحله‌ی جنبش این مرز کم‌رنگ و در واقع پیوستگی دولت و جامعه را یادآوری می‌کند» (کالدول، ۱۹۹۴: ۴۱۷).

24 Qualitative total state

25 Self government

26 forsthoff

مسئله‌ی مهم دیگری که اینجا می‌بایست به آن اشاره شود این است که از منظر اشمیت بین «تصمیم» و «نهاد دولت» امتداد وجود دارد. بنابراین شکل‌گیری دولت به معنای «تمام» دقیقه‌ی تصمیم نیست، در عین آنکه دولت برای خلق و تداوم نظم سیاسی واجد مرکزیت است: «از جهت وجه نهادی اندیشیدن به دولت، دولت خودش دیگر یک هنجار یا سیستمی از هنجارها نیست، هم‌چنین تصمیم ناب حاکم نیز نیست؛ بلکه نهاد نهادهاست؛ به گونه‌ای که دیگر نظم‌های نهادی بی‌شمار در خودمختاری خودشان حمایت از نظم‌شان را در نظم نهادی آن می‌یابند» (اشمیت، ۲۰۰۴: ۸۸). در نظریه‌ی اشمیت، نوعی چرخش نهادی در دهه‌ی ۱۹۳۰ دیده می‌شود: «احیای مفهوم نهاد بر هنجارانگاری و تصمیم‌گرایی و ایضاً پوزیتیویسم غلبه می‌یابد و در عین حال آنها را دربرمی‌گیرد» (همان). با این حال نباید تصور کرد که تصمیم‌گرایی اشمیت و نهادگرایی‌اش کاملاً از یکدیگر منفک‌اند. چنانکه بیت به‌درستی ادعا می‌کند: «تفکر اشمیت درباره‌ی نهادها در راستای مفهوم‌پردازی در خصوص سیستم پایدار حکومتی‌ست که بی‌شک از فضایی جهت مداخلات تصمیمی حمایت می‌کند تا بتواند از نظم مرجح در شرایط استثنایی دفاع کند» (بیت، ۲۰۰۶: ۴۲۲). نهادگرایی اشمیتی یک نهادگرایی پویاست و نه ایستا. این نهادگرایی باید بتواند به زمینه‌های تغییر‌یابنده و متحرک پاسخ دهد و بنابراین می‌بایست چرخش‌ها و پیچش‌های نظری در این موضوع مذاقه کنند. با وجود این، به‌رغم مشارکت‌های بسیار اشمیت در مفهوم نهاد، وی اصطلاح نهاد را کنار می‌گذارد. با وجودی که او مطلب نظریه‌ی نهاد و بنیاد اثر هوریو (۱۹۲۵) را تحسین می‌کند، اما اصطلاح نهاد را برای هدف خود مناسب نمی‌بیند: «برای ما آلمانی‌ها، اصطلاح نهاد همه‌ی مضرات و فواید کم یک لغت بیگانه را دارد» (اشمیت، ۲۰۰۱: ۸۹). به جای صحبت از نهادها، او پیشنهاد می‌کند که دنبال منطق جدیدی بگردیم: نظم‌های عینی/انضمامی. او اصطلاح «تفکر نهادگرا» را نیز که سابقاً از آن استفاده می‌کرد کنار می‌گذارد و به‌جایش از ترکیب «تفکر شکل‌یابی و نظم‌انضمامی»^{۲۷} صحبت می‌کند. (همان، ۹۹).

از دموکراسی در دولت تام کیفی چه می ماند؟

البته نمی توان گفت که اشمیت به تمامی از هابز فاصله گرفت، اما در نظریه‌ی نهادی‌اش از هابز دوری جست. درحالی که اشمیت در هیئت نظم‌های «انضمامی» می اندیشید، هابز هم‌چنان برایش نظریه پرداز نظم‌های «انتزاعی» بود. بدین ترتیب برای اشمیت راه حل عقلانی هابز در قبال مسئله‌ی نظم کافی نبود. دولت هابزی کارکرد خواهد داشت، اما معنابخش نخواهد بود. درحالی که برای اشمیت همه چیز در گرو دنبال کردن «معنا» اهمیت پیدا می کرد. اگرچه اشمیت تا ۱۹۳۸ علاقه مند به دولت به مثابه‌ی ضمانت گر نظم سیاسی بود، اما صورت بندی‌ای که از حاکمیت به دست می داد هرگز به دولت به مثابه‌ی یک انتخاب نهادی منحصر نمی شد. این صورت بندی «دقیقه‌ی خلق نظم را به مثابه‌ی کنش بازشناسی قدرت تصمیم گیری» معرفی می کرد (مغی، ۲۰۱۴: ۱۳). قدرت تصمیم گیری جامه‌ی خود را بر تن هر نهادی می پوشاند، حتی نهادهایی فراملی یا آنچه که اشمیت «گرایش جهانی» می خواند (اشمیت، ۲۰۰۶).

از ۱۹۳۸ به این سو، اشمیت توجه نظری‌اش را به مسئله‌ی نظم جهانی و فراملی معطوف کرد. راه حل اشمیت برای مسئله‌ی نظم فراملی در ایده‌ی «رایش» خلاصه می شد. در ۱۹۳۹ اشمیت تصریح کرد که این مفهوم را در جهت «ایجاد یک نظم جدید برای قانون بین المللی جدید» به کار می گیرد (اشمیت، ۲۰۰۹: ۶۳). این گرایش البته به هیچ وجه به معنای ترک اهمیت مرکزی دولت در نظریه‌ی اشمیت نبود. دولت مفهوم مرکزی اندیشه‌ی اشمیت بود و حتی یک نهاد فراملی نیز به یک هسته‌ی اجرایی و فرمان دهنده نیاز خواهد داشت (جی. پی. نتل، ۱۹۶۸). با این که اشمیت خود پیش تر ادعا کرده بود که «مفهوم دولت به یک معنا دشمن مفهوم رایش است» (b۱۹۳۳: ۱۹۲)، اما این گزاره تنها در پرتو این امر می تواند خوانده شود که مفهوم رایش برای اشمیت هیچ وجه انتزاعی‌ای ندارد، بلکه سرشار از حیات، امری جوهری و دارای انرژی است و در مفهوم رایش می توان منظومه‌ی دوست-دشمن را به گونه‌ای عمیق و برنده ردیابی کرد (همان، ۱۹۱). اما با همه‌ی اینها کاربست چنین معنای مفهومی‌ای نیاز به یک هسته‌ی بزرگ و مرکزی دارد که بتواند پیامدهای سیاسی پیش بینی ناپذیر و دور از دسترس را کنترل کند و پیش ببرد. از همین جاست که اشمیت دوباره به مفهوم دولت باز می گردد و این بار آن خواست فراملی بودن نظم معنابخش را در هیئت

مفهوم «نوموس» (قانون) به کار می‌گیرد. به این ترتیب او به «نظریه‌پردازی درباره‌ی زمین» در شمایلِ جستنِ «تقسیم و نظمِ جهانی» روی می‌آورد (اشمیت، ۲۰۰۶). به مفهومِ «نوموس» در یک دهه بعد از جنگ جهانی دوم پرداخته شد. نظم خیالینِ اشمیت بنیادهایِ نهادیِ یک سیستمِ بین‌المللی و موقعیتِ آلمان نازی را درون آن حفظ می‌کند. به واسطه‌ی نهیِ تخطی از مرزهایِ حاکمِ ساختارهایِ نهادیِ گسترش‌یافته، اشمیت غلبه‌ی جهانیِ بنیادهایِ نظمِ دولتِ نازی را مشروع می‌سازد.

سخن آخر

چنان‌که گفته شد اشمیت برای نقشِ مردم در شکل‌گیریِ دولت تام اهمیت به‌سزایی قائل است. با این حال به نظر می‌رسد او از دو حالت از مردم صحبت می‌کند. در حالت اول بحث از مردمی‌ست که در دقیقه‌ی تأسیسِ قدرتِ خود را به حاکم واگذار می‌کنند، در این دقیقه به هابز نزدیک می‌گردد. و در حالت دوم تکیه بر مردمی‌ست که پس از برپاشدنِ نظمِ نهادیِ حاکم، دیگر توانِ چندانی برای تغییر نظم و حتی تأثیر بر آن ندارند و به جمعیتی که در حالتی جنبشی به تأیید، یا شاید رد، تصمیماتِ سیاسیِ حاکم می‌پردازند، تقلیل می‌یابند. اشمیت که در لحظه‌ی تأسیس، نظریه‌پردازِ قدرتِ مؤسس مردم است، پس از برپاشدنِ نظمِ نهادی از پسِ تأسیس، نظریه‌پردازِ حفظ نظم می‌شود؛ نظمی که از خلالِ نگه‌داشتنِ جامعه در حالتِ اکثراً تشویق و تأیید (کف‌زدن و هورا کشیدن) حاکم برقرار می‌ماند، تصمیماتِ حاکم را نمایندگی/بازنمایی می‌کند و به ابعدای فراملی گسترش می‌یابد. به این ترتیب به نظر می‌رسد اشمیت قوه‌ی مؤسس مردم را در چارچوبِ نظم می‌گنجاند و هم‌چون سلف خودش، هابز، ترس از بی‌نظمی او را به صورت‌بندیِ نهادی‌ای از خودحکمرانی مردم هدایت می‌کند که سودایِ سنگرسازی مطابق با امر سیاسی، تمایز دوست و دشمن، در مقرها، نهادها و میدان‌های مختلف اجتماعی دارد. چپ‌گرایانی چون شانتال موف، آنتونیو نگری و ارنستو لاکلائو که به اهمیتِ قدرتِ مؤسس در اشمیت توجه نشان دادند، در عوض، کوشیدند تا این قدرتِ مؤسس را همواره در دستِ مردم نگاه دارند؛ قدرتی که به حاکم واگذار نمی‌گردد و هم‌چون یک بالقوه‌گی همیشه در مردم باقی می‌ماند. چنین تفسیرهایی از آرای اشمیت خود نیازمند بررسی‌های دیگری است.

منابع

- اشمیت، کارل (۱۳۹۳)، *مفهوم/امر سیاسی*، ترجمه‌ی یاشار جیرانی و رسول نمازی، تهران: نشر ققنوس
- رالز، جان (۱۳۹۲)، *لیبرالیسم سیاسی*، ترجمه‌ی موسی اکرمی، تهران: ثالث
- موفه، شانتال (۱۳۹۱)، *درباره/امر سیاسی*، ترجمه‌ی منصور انصاری، تهران: رخداد نو
- Arato, Andrew (1995), "Forms of Constitution Making and Theories of Democracy," *Cardozo Law Review*, 17:2, pp. 202–254
- Beaud, Olivier (1994), *La puissance de l'etat*, Paris: PUF
- Balakrishnan, G. 2000. *The Enemy: An Intellectual Portrait of Carl Schmitt*. London: Verso
- Bates, D. (2006) "Political Theology and the Nazi State: Carl Schmitt's Concept of the Institution", *Modern Intellectual History*, 3, pp. 415–442
- Caldwell, P. (1994), "National Socialism and Constitutional Law: Carl Schmitt, Otto Koellreutter, and the Debate over the Nature of the Nazi State." *Cardozo Law Review* 16: 399–427
- Cristi, Renato (1998), *Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism*, Cardiff: University of Wales Press
- Elliot, Jonathan (1989), *Debates in the Several State Conventions on the Adoption of the Federal Constitution as Recommended by the General Convention at Philadelphia in 1787*, edited by James McClellan and M. E. Bradford, Cumberland, Va.: J. River Press
- Elster, J., and R. Slagstadt. eds. (1988), *Constitutionalism and Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Friedrich, Carl J. (1950), *Constitutional Government and Democracy: Theory and Practice in Europe and America*, Boston: Ginn
- Gramsci, Antonio (1995), *Selections from the Prison Notebooks*, edited and translated by Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith, New York: International Publishers
- Habermas, Jurgen (1992), "The Horrors of Autonomy: Carl Schmitt in English," in *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate*, edited by Shierry Weber Nicholzen, Cambridge: Mass.: MIT Press, pp.128–139

- Hauriou, M. (1929), "The Social Order: The Formal Organization of the Social Order Conceived as a System Endowed with a Slow and Uniform Movement." In Broderick 1970, 132–138
- Holmes, Stephen (1993), *The Anatomy of Anti-Liberalism*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press
- Kalyvas, Andreas (2008), *Democracy and the Politics of the Extraordinary* (Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt), Cambridge University Press
- Kalyvas, Andreas (2005), "Popular Sovereignty, Democracy, the Constituent Power," *Constellations*, 12:2, pp.223–244
- Klein, Claude (1996), *Theorie et pratique du pouvoir constituant*, Paris: PUF
- Laclau, Ernesto (1996), "Deconstruction, Pragmatism, Hegemony," *Deconstruction and Pragmatism*, edited by Chantal Mouffe, London: Verso
- Maschke, G. (1982), "Zum 'Leviathan' von Carl Schmitt." In Schmitt 1982, pp. 179–244
- McCormick, John (1997), *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against Politics as Technology*, Cambridge: Cambridge University Press
- Mehring, R. (2014), "Ein Leben im Ausnahmezustand." In *Kriegstechniker des Begriffs: Biographische Studien zu Carl Schmitt*. Tübingen: Mohr, 1–29
- Meierhenrich, Jens (2016), "Fearing the Disorder of Things: The Development of Carl Schmitt's Institutional Theory, 1919–1942", in *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, ed. Jens Meierhenrich and Oliver Simons. Oxford University Press
- Michelman, Frank (1999), *Brennan and Democracy*, Princeton: Princeton University Press
- Negri, Antonio (1999), *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*, translated by Maurizio Boscagli, Minneapolis: Minnesota University Press
- Nettl, J. P. (1968), "The State as a Conceptual Variable." *World Politics*, 20, pp. 559–592
- Pasquino, Pasquale (ed.) (1988), Preface to Carl Schmitt, *Parliamentarisme et démocratie*, Paris: Editions du Seuil
- Pasquino, Pasquale (1988b), "Die Lehre vom 'Pouvoir Constituant' bei Emmanuel Sieyès und Carl Schmitt," in *Complexio Oppositorum. Uber Carl Schmitt*, edited by Helmut Quaritsch, Berlin: Duncker und Humblot, pp. 371–385

- Piccone, Paul, and Ulmen, L. Gary (1987), "Introduction to Carl Schmitt", *Telos*, 72, pp. 3–14
- Preuss, Ulrich (1995), *Constitutional Revolution: The Link Between Constitutionalism and Progress*, translated by Deborah Lucas Schneider, Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press
- Scheuerman, William (1999), *Carl Schmitt: The End of Law*, Lanham, Md.: Rowman & Littlefield
- Scheuerman, W. E. (2000), The economic state of emergency. *Cardozo Law Review*, 21(5–6): 1869–94
- Schmitt, C. (1932), *Konstruktive Verfassungsprobleme: Rede des Professors Dr. Carl Schmitt gehalten auf der Hauptversammlung des Vereins zur Wahrung der Interessen der chemischen Industrie Deutschlands e.V. am 4. November 1932*. Berlin: Maurer & Dimmick
- Schmitt, C. (1933), "Die Weiterentwicklung des totalen Staats in Deutschland." In Schmitt 2003, pp.359–366
- Schmitt, C. (1933a), *Staat, Bewegung, Volk: Die Dreigliederung der politischen Einheit*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt
- Schmitt, C. (1933b), "Reich—Staat—Bund." In Schmitt 1940, pp.190–198
- Schmitt, C. (1986), *Political Romanticism*, translated by Guy Oakes, Cambridge, Mass.: MIT Press
- Schmitt, C. (1995), "Der burgerliche Rechtsstaat," in "Staat, Grossraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916–1969", Berlin: Duncker und Humblot, pp. 44–54
- Schmitt, C. (1996), *Roman Catholicism and Political Form*. Westport: Greenwood
- Schmitt, C. (1998), *The Crisis of Parliamentary Democracy*, translated by Ellen Kennedy, Cambridge, Mass.: MIT Press
- Schmitt, C. (2001), *On the Three Types of Juristic Thought*, trans. J. W. Bendersky. Westport: Praeger
- Schmitt, C. (2004), *Legality and Legitimacy*, trans. and ed. J. Seitzer, with an introduction by J. P. McCormick. Durham: Duke University Press
- Schmitt, C. (2005), *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans. with an introduction by G. Schwab. Chicago: University of Chicago Press
- Schmitt, C. (2006), *The "Nomos" of the Earth in the International Law of the "Jus Publicum Europaeum"*, trans. G. L. Ulmen. New York: Telos Press.

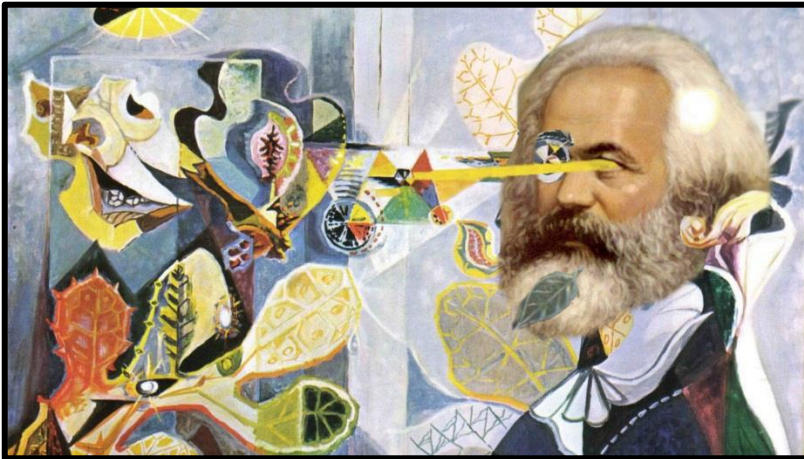
- Schmitt, C. (2008), *Constitutional Theory*, trans. and ed. J. Seitzer. Durham: Duke University Press
- Schmitt, C. (2009), *Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte: Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht*, 3rd ed. Berlin: Duncker & Humblot
- Schmitt, C. (2014), *Dictatorship (from the origin of the modern concept of sovereignty to proletarian class struggle)*, Polity press
- Sieyes, Emmanuel. (1989), "Reconnaissance et exposition raisonnee des droits de l'homme et du citoyen," in *Orateurs de la Revolution francaise: I. Les Constituants*, ed. Francois Furet and Ran Halevi, Paris: Gallimard
- Sorel, Georges (1999), *Reflections on Violence*, edited by Jeremy Jennings, Cambridge: Cambridge University Press
- Stolleis, M. (2004), *A History of Public Law in Germany 1914–1945*, trans. T. Dunlap. Oxford: Oxford University Press
- Wolin, Richard (1990), "Carl Schmitt, Political Existentialism, and the Total State," *Theory and Society*, pp. 389–416

بحثی جدید
در تئوری و عمل اکوسوسیالیسم مارکسیستی

میشل لووی



ترجمه‌ی محمدرضا جعفری



کوهی سایتو پژوهشگر جوان مارکسیست اهل ژاپن است و کتاب‌اش کتاب ارزشمندی است در بحث ارزیابی دوباره‌ی میراث مارکس، این بار از منظر یک اکوسوسیالیست. این کتاب ادعای نویسندگان به‌ویژه آلمانی را که مارکس را پرومته‌گرا، تولیدگرا و رزمنده‌ی سلطه‌ی صنعتی بر طبیعت می‌خوانند منصفانه به چالش می‌کشد. به‌علاوه سایتو در مقدمه‌ی کتاب، آن‌چه خود «موج اول اکوسوسیالیست‌ها» می‌نامد را با این اعتقاد که آن‌ها نظرات قرن نوزدهمی مارکس پیرامون محیط زیست را برای امروز ناکافی و بی‌اهمیت می‌دانند، مورد انتقاد قرار می‌دهد. کسانی مانند آلن لپیژ، دانیل تانورو، جوئل کوول و من. این به نظرم ادعایی ساختگی و بی‌سند است. لپیژ خواستار «کنار گذاشتن پارادایم مارکسیستی» شد اما آن سه دیگر خود را مارکسیست می‌دانند و اگرچه ممکن است انتقاداتی بر (برخی) نظرات مارکس درباره‌ی طبیعت داشته باشند اما این باعث نمی‌شود تأملات او را «کم‌اهمیت» بدانند. چون این موضوع در کتاب مطرح اما به‌خوبی پیگیری نمی‌شود پس از همین جا شروع می‌کنیم.

یکی از مهم‌ترین خصیصه‌های این کتاب این است که مارکس را همچون یک ساختار یک‌پارچه از آثار که از ابتدا تا انتها دارای تعلقات جدی محیط زیستی (به باور برخی) یا تمایلات شدید ضد محیط زیستی (به باور چندی دیگر) است معرفی نمی‌کند. همان‌گونه که سایتو به شکل متقاعدکننده‌ای استدلال می‌کند چندین مؤلفه‌ی پیوستگی در تأملات مارکس بر طبیعت وجود دارد، و به همان ترتیب، چند تغییر بسیار مهم و جهت‌گیری مجدد.

یکی از مهم‌ترین مسائل میان پیوستگی اندیشه‌ی او، «جدایی» سرمایه‌دارانه^۱ انسان از زمین یا به عبارت بهتر طبیعت است. مارکس اعتقاد داشت در جوامع پیشاسرمایه‌داری شکلی از یگانگی میان تولیدکننده و زمین وجود داشت. او این مسأله را وظیفه‌ی کلیدی سوسیالیسم می‌دید که وحدت اصیل میان طبیعت و انسان را که سرمایه‌داری تخریب کرده است مجدداً، ولی این بار در سطحی بالاتر (نفی در نفی)، برقرار کند. این نکته علاقه‌ی مارکس به جوامع پیشاسرمایه‌داری را چه در مباحثات

¹ The Capitalist "Separation"

اکولوژیکی‌اش (مثلاً با کارل فراس) چه در تحقیقات انسان‌شناسی‌اش (فرانز مائورر)، هر دو از سوسیالیست‌های ناخودآگاه،^۲ توضیح می‌دهد.

همچنین مارکس در یکی از مهم‌ترین و آخرین اسناد، نامه‌ی سال ۱۸۸۱ به ورا زاسولیچ می‌گوید به یمن قلع‌و‌قمع کردن سرمایه‌داری، جوامع مدرن می‌توانند به شکل متعالی‌تری از نوع «باستانی» مالکیت و تولید جمعی بازگردند. اشاره به این نکته که کاملاً مرتبط است به دوران ما، بصیرت سایتو را می‌رساند چرا که در آمریکا، از کانادا تا پاتاگونیا [در آمریکای جنوبی-م]، جوامع بومی در خط مقدم مقاومت در برابر تخریب محیط زیست از سوی سرمایه‌داری قرار دارند.

اما مهم‌ترین کار سایتو نشان دادن حرکت و تکامل تأملات مارکس بر طبیعت در مسیر فراگیری، بازاندیشی و بازشکل‌گیری اعتقادات او است. تا قبل از سرمایه (۱۸۶۷) می‌توان ارزیابی نسبتاً غیرانتقادی [نزد مارکس] از پیشرفت سرمایه‌داری مشاهده کرد، آنچه عمدتاً تحت اصطلاح اسطوره‌ای مبهم «پرومته‌گرایی» از آن یاد می‌شود. این نگرش به‌طور صریح در مانیفست [حزب] کمونیست جایی که مارکس «انقیاد نیروهای طبیعی» و «پاکسازی سرزمین‌ها برای زراعت» به دست سرمایه‌داری را تجلیل می‌کند آمده است. این دیدگاه همچنین در دفترهای لندن (۱۸۵۱)، دست‌نوشته‌های اقتصادی سال‌های ۱۸۶۳-۱۸۶۱ و دیگر نوشته‌های این سال‌ها قابل مشاهده است. عجیب آن‌که به نظر می‌رسد سایتو بی‌دلیل گروندریسه (۱۸۵۸-۱۸۵۷) را در نقد خود نادیده می‌گیرد. کتابی که در آن مارکس «مأموریت بزرگ سرمایه‌داری برای تمدن» را در رابطه با طبیعت و در ارتباط با جوامع پیشاسرمایه‌داری که اسیر زندان محلی‌گرایی خود و پرستش طبیعت همچون بت‌اند را تحسین می‌کند.

تغییرات در سال‌های ۱۸۶۵-۱۸۶۶ از راه می‌رسند. جایی که مارکس با نظرات جاستوس فن لیبیگ، شیمیدان کشاورزی در مورد مسائل و مشکلات مربوط به تهیدگی خاک^۳ و شکاف متابولیکی میان جوامع انسانی و محیط طبیعی آشنا می‌شود. این

² Unconscious

³ Soil Exhaustion

آشنایی منجر می‌شود به ارزیابی بسیار انتقادی‌تری [نسبت به قبل] از ماهیت مخرب پیشرفت سرمایه‌داری به‌ویژه در کشاورزی در جلد اول سرمایه (۱۸۶۷)، و نیز در دو جلد ناتمام بعدی. پس از سال ۱۸۶۸ با خواندن آثار دیگر دانشمند آلمانی کارل فراس، مارکس با دیگر موضوعات محیط زیستی مانند جنگل‌زدایی و تغییر اقلیم محلی آشنا می‌شود. بنا بر نظر سایتو، اگر مارکس این امکان را می‌یافت تا جلد دو و سه سرمایه را خود تکمیل کند بر بحران‌های اکولوژیکی با شدت بیشتری تأکید و تمرکز می‌کرد؛ و البته این به طور ضمنی حاکی از آن است که او نسبت به وضعیت ناتمام موجود، به چنان مسائلی توجه کافی نداشته است.

با این تفاسیر می‌رسیم به مهم‌ترین اختلاف نظر من با سایتو. در چندین قطعه از کتاب سایتو ادعا می‌کند برای مارکس «ناپایداری محیط زیستی سرمایه‌داری تضاد [درونی] سیستم است» (صفحه ۱۴۲، تأکید از سایتو است)؛ یا این‌که مارکس در سال‌های آخر شکاف متابولیکی را «مهم‌ترین معضل سرمایه‌داری» می‌دانست؛ یا ستیز با محدودیت‌های طبیعی برای مارکس «تضاد اصلی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری است». من تعجب می‌کنم که [چطور] سایتو در نوشته‌های مارکس، اعم از کتاب‌های چاپ‌شده، دست‌نوشته‌ها یا دفترهای او به چنین عباراتی برخورد کرده است. چنین عباراتی وجود ندارند، فقط به این دلیل خوب که در قرن نوزده مسأله‌ی ناپایداری در سیستم سرمایه‌داری چنان که امروز مطرح است به صورت یک مسأله‌ی سرنوشت‌ساز در نیامده بود. یا به این دلیل بهتر: که تنها از سال ۱۹۴۵ است که زمین وارد عصر اکولوژیکی تازه‌ای، عصر آنتروپوسین،^۴ شده است. به علاوه به باور من، شکاف متابولیکی یا تضاد با

۴ Anthropocene پیشنهادی غیررسمی برای آغاز یک عصر جدید است. دورانی که سرآغاز تأثیر عمده‌ی فعالیت‌های انسان بر اکوسیستم و ساختار زمین‌شناختی سیاره است. اصطلاح آنتروپوسینرا نخستین‌بار دانشمندان شوروی در اوایل دهه‌ی ۱۹۶۰ برای اشاره به کوتاه‌تر، جدیدترین دوره‌ی زمین‌شناسی استفاده کردند. در دهه‌ی ۱۹۸۰ این اصطلاح با برداشتی متفاوت برای مشخص کردن دوران زمین‌شناختی جدید ناشی از تأثیر عمیق رفتارهای بشر خصوصاً بر اتمسفر زمین به کار گرفته شد. در سال ۲۰۱۷ مقاله‌ای در نشریه ساینس که تحقیقی بود روی آثار جوی، بیولوژیک و ژئوشیمیایی فعالیت‌های بشر روی هسته‌های یخ، میانه‌ی قرن بیستم را به‌عنوان آغاز دوره آنتروپوسین پیشنهاد کرد. دوره‌ای جدید که باید از دوران هولوسن جدا قلمداد شود. تا قبل از انقلاب صنعتی در قرن ۱۸ تغییرات محیطی ارتباطی به رفتار انسان نداشتند و نتیجه‌ی تغییرات دراز مدت طبیعی مانند تغییر در انرژی خورشیدی یا فعالیت‌های آتشفشانی بودند، اما با شروع انقلاب صنعتی رفتار انسان باعث تخریب

محدودیت‌های طبیعی، «معضل سرمایه‌داری» یا «تضاد سیستم» نیست. مسأله بیشتر از این‌هاست. تضاد [اصلی] بین سیستم است و، به قول مارکس، «شرایط جاودان طبیعی» و از این‌رو شرایط طبیعی حیات انسانی بر کره‌ی زمین. در واقع (بنا به گفته‌ی سایتو) آن‌گونه که پل برکت استدلال می‌کند، سرمایه می‌تواند تحت هر شرایط طبیعی، هرچند تخریب‌شده، به انباشت خود ادامه دهد به طور دائم تا انقراض کامل حیات انسان: انباشت سرمایه تنها زمانی ناممکن می‌شود که تمدن بشری از بین رفته باشد. سایتو با یک نتیجه‌گیری هوشیارانه کتاب خود را به پایان می‌برد که به نظر من جمع‌بندی مناسبی از موضوع است: سرمایه یک پروژه‌ی ناتمام باقی مانده است. مارکس به همه‌ی سؤالات پاسخ نداد و دنیای امروز را پیش‌بینی نکرد. اما نقد او بر سرمایه‌داری، مبانی نظری بسیار مفیدی را برای درک بحران زیست محیطی کنونی فراهم می‌کند.

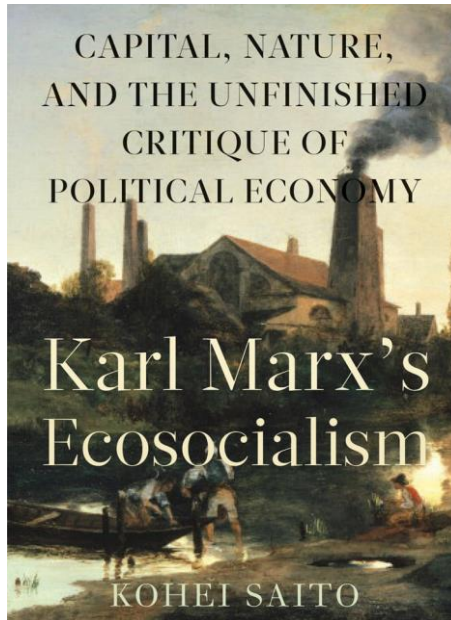
منبع: سایت [اقلیم و سرمایه‌داری](#)

محیط زیست شده است. آن‌تروپوسین دورانی است که در آن فعالیت‌های انسان باعث شده توانایی کره‌ی زمین برای نظم‌بخشی به خود و حفظ تعادل خود در معرض خطر قرار گیرد.

مارکسی اکوسوسیالیست

پرونده‌ای در معرفی و بررسی کتاب «اکوسوسیالیسم کارل مارکس: سرمایه، طبیعت و نقد ناتمام اقتصاد سیاسی» نوشته‌ی کوهی سائو

گزینش و ترجمه: محمدرضا جعفری



کوهی سایتو^۱ استاد اقتصاد سیاسی دانشگاه اوزاکای ژاپن دکترای خود را در سال ۲۰۱۵ از دانشگاه هامبولت در برلین گرفت و مدتی به عنوان محقق مهمان در آکادمی علوم و علوم انسانی برلین- براندنبورگ مشغول به کار شد. او حالا دانشیار اقتصاد سیاسی در دانشگاه اوزاکای ژاپن است. نقدها و مقالاتی از او مانند «ظهور نقد مارکس بر کشاورزی مدرن» و «[دفترچه‌های بوم‌شناسی مارکس](#)» در مانته‌لی‌ریویو منتشر شده است.

او هم‌اکنون به‌عنوان ویراستار جلد ۱۸ در پروژه‌ی مجموعه آثار کامل مارکس و انگلس، مگا^۲ که شامل برخی از دفترهای علوم طبیعی مارکس است به کار مشغول است.

انتشارات مانته‌لی‌ریویو در سال ۲۰۱۸ کتاب سایتو با عنوان *اکوسوسیالیسم مارکس: سرمایه، طبیعت و نقد ناتمام اقتصاد سیاسی* را منتشر کرد. این کتاب برنده‌ی جایزه‌ی یادمان ایزاک و تامارا دویچر^۳ شده است. در این پرونده به معرفی و بررسی این کتاب و اهمیت آن در شناخت تفکر اکولوژیکی مارکس می‌پردازیم. بخش آغازین این پرونده به معرفی کتاب و برخی دیدگاه‌ها نسبت به آن همراه با گفت‌وگویی با سایتو اختصاص دارد. در بخش‌های بعدی پرونده نوشته‌های پل برکت، کان کنگال، میشل لووی و هانا هولمان را در بررسی کتاب سایتو خواهیم خواند.

¹ Kohei Saito

² MEGA: *Marx-Engels-Gesamtausgabe*

^۳. 2018 Deutscher Memorial Prize - جایزه‌ی یادبود ایزاک و تامارا دویچر جایزه‌ی سالانه است که به افتخار تاریخدان و نویسنده‌ی مارکسیست لهستانی ایزاک دویچر و همسرش تامارا دویچر به کتاب جدیدی که به زبان انگلیسی منتشر شده و «نمونه‌ای باشد از بهترین و بدیع‌ترین نوشته‌ی جدید در یا پیرامون سنت مارکسیستی» داده می‌شود. اعطای این جایزه از سال ۱۹۶۹ تاکنون ادامه دارد.

ماتتلی ریویو در معرفی این کتاب نوشته است:

کارل مارکس نویسنده‌ی آثاری که شاید مهم‌ترین و برجسته‌ترین نقد بر اقتصاد سیاسی بورژوایی در جهان باشد، همواره با اتهام پرمته‌گرایی، یعنی انسان‌محوری کامل و گرایش به تولید نامحدود و ارجحیت تکنولوژی بر طبیعت مواجه بوده است. برپایه‌ی این اتهامات مارکس باور ذاتی به لزوم غلبه‌ی انسان بر جهان طبیعی داشت تا نیازهای مادی پایان یابد و جهانی جدید از فراوانی و رضایت ساخته شود. جهانی که در آن طبیعت نه با سرمایه‌داری هرج‌ومرج‌خواه هر-سو-رو بلکه با اقتصاد سوسیالیستی برنامه‌ریزی‌شده تحت سلطه قرار گرفته است. در نتیجه‌ی چنین اتهامی است که مارکس هم از سوی طرفداران محیط زیست و هم از جانب برخی اکوسوسیالیست‌ها مورد حمله‌ی شدید قرار گرفته به نحوی که حتی بسیاری از آنان تمام نظرات او را مردود می‌شمارند.

کتاب *اکوسوسیالیسم مارکس* نوشته‌ی کوهی سایتو زیر پای چنین اتهاماتی را خالی می‌کند. سایتو با کاوش در آثار اصلی مارکس و همچنین با رجوع به دفترچه‌ی یادداشت‌های او در علوم طبیعی، که اخیراً در حال ترجمه و انتشار است، و با مدد از تحقیقات محققانی چون بلامی فاستر و پل برکت، استدلال می‌کند که مارکس بحران محیط زیستی را درونی و عارضه‌ی بلافصل سرمایه‌داری می‌دانست.

کتاب سایتو که تفسیری تازه از نظرات مارکس در حوزه‌ی اکولوژی بر مبنای منابع جدید را وارد مباحثات مارکسیستی کرده است امروزه از آن‌رو مهم است که در مواجهه با بحران فاجعه‌بار و بی‌سابقه‌ی اقلیمی، بدون یک چارچوب نظری محکم نمی‌توان راه‌حلی برای پایان بحران و ساخت جهانی پایدار بر مبنای پروژه‌ی مارکس ساخت. جهانی که ضرورتاً اکوسوسیالیست خواهد بود.

در اهمیت این کتاب برخی از نویسندگان مارکسیست چنین نوشته‌اند:

با انتشار دو کتاب در سال‌های ۱۹۹۹ و ۲۰۰۰ با نام‌های *اکولوژی مارکس* نوشته‌ی جان بلامی فاستر (ترجمه‌شده‌ی اکبر معصوم‌بیگی، نشر دی‌گرم) و *مارکس و طبیعت*

نوشته‌ی پل برکت، موج تازه‌ای در درک رابطه‌ی جامعه و طبیعت از دیدگاه مارکس آغاز شد که به گفته‌ی برکت «این رابطه را از زاویه دید مناسبات طبقاتی و الزامات رهایی نوع بشر بررسی می‌کند».

در ادامه‌ی این دو کتاب مهم، انتشار کتاب کوهی سایتو، که شامل نوشته‌های متقدم و انتشارنایافته‌ی مارکس است، این موج را تقویت کرده است. این کتاب که بر مبنای مطالعات سایتو و در ادامه‌ی مشغولیت او در ویراستاری آثار مارکس در همین پروژه و بر اساس گسترش و تعمیق مباحثات برکت و بلامی فاستر نوشته شده تز دکترای او بوده است.

سایتو بر اساس مطالعات دقیق‌اش در آثار منتشرشده و نشده‌ی مارکس به طرز کاملاً قانع‌کننده‌ای استدلال می‌کند که «نمی‌توان درکی همه‌جانبه و جامع از نقد مارکس بر اقتصاد سیاسی به دست آورد اگر ابعاد اکولوژیکی پروژه‌ی او را نادیده گرفت». بر اساس نظر او «نقد اکولوژیکی مارکس حاوی سرشت نظام‌مند است که جایی مهم و اساسی در تمامیت پروژه‌ی او پیرامون سرمایه به خود اختصاص داده است». مطالعات او نشان می‌دهد نه تنها رابطه‌ی جامعه و طبیعت برای مارکس مهم بوده است بلکه تصویری از چگونگی تحول و عمیق‌تر شدن درک مارکس از این رابطه، طی زمان و با بررسی کشفیات جدید در علوم طبیعی، به دست می‌دهد. محتوای کتاب او و بررسی این تحول و نگاه مارکس به طبیعت، کتاب کوهی سایتو را در زمره‌ی کتاب‌هایی قرار می‌دهد که هر اکوسوسیالیستی می‌باید آن را بخواند.

یان آنگس، نویسنده و فعال چپ‌گرا

سردبیر سایت اقلیم و سرمایه‌داری و از بنیانگذاران و اعضای کمیته‌ی اجرایی

بین‌الملل اکوسوسیالیستی



کتاب سایتو مهم است زیرا به دانش عمیق در نظریه‌ی مارکسیستی، به‌ویژه بحث در مورد [ارتباط] مارکسیسم و اکولوژی مسلح شده است. سایتو منبع جدید و مهمی را در این بحث وارد می‌کند: دفترچه‌ی یادداشت‌های مارکس در اکولوژی که قرار است

به زودی منتشر شوند. نتیجه این که او تفسیر تازه‌ای از مارکس بوم‌گرا ارائه می‌دهد، تفسیری، با توجه به بحران‌های اقتصادی و اکولوژیکی سرمایه‌داری معاصر، کاملاً به‌هنگام.

کوین بی اندرسون، نویسنده‌ی کتاب مارکس در حاشیه

سایتو بر مبنای نوشته‌هایی از خود مارکس و سیر تطور تحقیقات او سفری هیجان‌انگیز را آغاز می‌کند که طی آن اهمیت مسأله‌ی اکولوژی در تفکر مارکس و پروژه‌ی ناتمام‌اش در نقد اقتصاد سیاسی به تصویر کشیده می‌شود. مایکل هاینریش نویسنده‌ی کتاب درآمدی بر سه جلد سرمایه‌ی کارل مارکس

در این تحلیل فلسفی پیچیده، در این جدل خستگی‌ناپذیر و نفس‌گیر و به‌لحاظ نظری ظریف، سایتو با مهارت و به‌طرز قانع‌کننده‌ای، هم ردِ پیوستگی مشغولیت انتقادی مارکس نسبت به تعامل انسان و طبیعت را نشان می‌دهد و هم گسست او از عقاید فلسفی اولیه‌اش را؛ تغییر جهت او از نگاهی اتوپیاپی به پیشرفت تکنولوژیک به سوی آگاهی روزافزون به محدودیت‌های اکولوژیکی در انباشت سرمایه. سایتو با تصریح بر تعهد همیشگی مارکس بر علم تاریخ منحصر به فردی که تحول طبیعت و کنش‌های انسانی را به هم ربط می‌دهد، خلاقانه از همه‌ی نوشته‌های چاپ‌شده و نشده‌ی او اعم از کتاب و نامه و یادداشت‌های شخصی استفاده می‌کند تا ماهیت عمیقاً بوم‌گرای تعامل انسان-طبیعت را در روایت فراتاریخی مارکس و نقد تندوتیزش بر آسیب‌هایی که انباشت سرمایه‌داری بر طبیعت وارد کرده است ترسیم کند. این کتاب ارزشمند درک ما را از جنبه‌های مختلف کار فکری مارکس در طول چهاردهه از جنبه‌های زیست‌محیطی تفکر او فراتر می‌برد و مبنایی پیش می‌نهد برای ارزش‌گذاری دیگر خوانش‌های اکوسوسیالیستی از مارکس. همچون سرمایه‌ی خود مارکس، کتاب سایتو نه فقط برای خواندن که برای کاوش و مطالعه‌ی دقیق است.

باب جسوپ، دانشگاه لنکستر، انگلستان؛ نویسنده‌ی دولت: گذشته، حال، آینده

نگرش‌های اکوسوسیالیستی کارل مارکس

در گفت‌وگو با کوهی سایتو

«بحثی پیرامون درک رادیکال مارکس از اختلال مهلک در متابولیسم جهانی طبیعت به دست سرمایه‌داری با نویسنده‌ی کتاب *اکوسوسیالیسم کارل مارکس*»

کارل مارکس چه بود؟ کمونیست، انقلابی یا اینکه محیط زیست‌گرا؟

شما در مقدمه‌ی کتاب خود، اکوسوسیالیسم کارل مارکس، می‌نویسید که برای سال‌های متممادی، محیط زیست‌گرایان، و حتی بسیاری از مارکسیست‌ها، بر این باور بودند که مارکس دارای نگرشی پرومته‌ای بود به طوری که دیدی غیرانتقادی نسبت به گسترش فناوری تحت نظام سرمایه‌داری داشت. این نوع نگاه [نسبت به مارکس] از کجا آمده و چرا تا همین اواخر دوام داشته است؟

یک دلیل واضح این است که مارکس سرمایه را به پایان نبرد. مارکس در سال‌های پایانی عمرش مشتاقانه علوم طبیعی را خواند، اما قادر نشد یافته‌های جدیدش را به تمامی در سرمایه ادغام کند. اگرچه او قصد داشت موضوعات اکولوژیکی را در جلد سه، به‌ویژه در بازنویسی نظریه‌اش پیرامون رانت زمین تشریح کند، اما چندان در این راه پیش نرفت و حتی جلد دوم سرمایه نیز در زمان حیات او به چاپ نرسید. در عوض مارکس تنها تعداد زیادی دفترچه‌یادداشت در علوم طبیعی از خود به جا گذاشت. متأسفانه کسی به این دفترچه‌ها توجهی حقیقی نکرد، امروزه هم افراد زیادی آن‌ها را نمی‌خوانند و حتی برای مدت‌زمانی طولانی تا انتشار آن‌ها در بخش چهار پروژه‌ی مگا، منتشر هم نشده بودند.

چرا این غفلت اتفاق افتاد؟ به عقیده‌ی من آنچه به مارکسیسم سنتی معروف است با پروژه‌ی ماتریالیستی مارکس همچون یک سیستم دیالکتیکی بسته برخورد کرد که همه‌چیز را در جهان، از جمله طبیعت و تاریخ انسان را توضیح داده است. به این معنا، مارکسیست‌ها توجه کافی به دست‌نوشته‌های اقتصادی او و حتی کم‌تر از آن به دفترچه‌های [دیگر] او، که سرشت ناکامل سرمایه‌ی مارکس را مستند می‌کنند، نکردند.

البته بودند مارکسیست‌هایی که این قرائت مطلق را رد می‌کردند. کسانی که امروز تحت عنوان «مارکسیسم غربی» شناخته می‌شوند. با این حال هنگامی که آنها مارکسیسم سنتی را مردود دانستند انگلس را به عنوان پایه‌گذار گمراه‌کننده‌ی مارکسیسم سنتی به شدت مورد سرزنش قرار دادند چرا که از دید آنها او به‌اشتباه نقد دیالکتیکی مارکس بر جامعه‌ی سرمایه‌داری را به سامانه‌ی علمی جهان تعمیم داد. متعاقباً وقتی مارکسیست‌های غربی انگلس و دیالکتیک طبیعت‌اش را طرد کردند حوزه‌ی طبیعت و علوم طبیعی را نیز از تحلیل خود کنار گذاشتند. بدین‌گونه، تعامل جدی مارکس با علوم طبیعی هم از سوی مارکسیست‌های سنتی و هم غربی دیده نشد. اما امروز، کسی دیگر به قدرت جامع‌نگر و همه‌فن‌حریف نظریه‌ی مارکس اعتقاد ندارد و پروژه‌ی مگا مشغولیت مارکس را با علوم طبیعی آو ادامه‌دار بودن پروژه‌ی فکری او را [به‌وضوح نشان می‌دهد. ازین‌رو ما برای مواجهه با متن‌های مارکس باید رویکردی جایگزین پیدا کنیم که این فرصتی است برای به‌کار بردن پروژه‌ی باز مارکس به‌شکلی سازنده با مواد خام جدید. به بیان دیگر، با نگاهی به دست‌نوشته‌های اقتصادی و نیز دفترچه‌های او در علوم طبیعی، می‌توان از مارکس چگونگی تعمیم و بسط نقد اکولوژیک را بر سرمایه‌داری در قرن بیست‌ویک آموخت. این ضروری‌ترین وظیفه‌ی عملی و نظری چپ امروز است در هنگامه‌ای که بشریت تحت نظام سرمایه‌داری نولیبرال با بحران‌های جدی زیست‌محیطی در سراسر جهان روبرو است.

کتاب شما در ادامه‌ی تلاش‌های صورت گرفته از سوی اکوسوسیالیست‌هایی چون پل برکت و جان بلامی فاستر، وقف نجات نقد اکولوژیک مارکس بر سرمایه‌داری شده است. به چه دلیل فکر می‌کنید تحلیل اکولوژیک مارکس امروزه برای چپ‌ها و محیط زیست‌گرایان مهم است او به کارشان می‌آید؟

بله، رویکرد من ادامه‌ی آشکار نظریه‌ی «شکاف متابولیک» است که از سوی فاستر و برکت حمایت می‌شود، و یکی از اهداف کتاب من دفاع از مفهوم شکاف متابولیک در برابر انتقادات اخیر جیسون دلبیو مور است. امروزه دیگر کاملاً روشن است که تولید و

مصرف انبوه در سرمایه‌داری تأثیر عظیمی بر دورنمای جهان دارد و موجب بحران اکولوژیکی می‌شود. بنابراین، تئوری مارکسیستی نیز باید با یک مطالبه‌ی عملی مشخص به وضعیت پاسخ دهد تا جامعه‌ای پایدار فراتر از سرمایه‌داری را ترسیم کند. سرمایه‌داری با شرایط مادی برای تولید پایدار ناسازگار است. این بینش اساسی اکوسوسیالیسم است.

به باور من، نائومی کلاین در کتاب *این همه چیز را تغییر می‌دهد* یک تحلیل بسیار ملموس و قانع‌کننده از اینکه چگونه بازسازی ایده‌ی مارکسیستی شکاف متابولیک می‌تواند تصویری از یک پروژه‌ی اکوسوسیالیستی در قرن بیست‌ویک به دست دهد فراهم کرده است. او نشان می‌دهد چنین جنبش‌هایی تا امروز در حال ظهورند که اهداف آنها ارزش مبارزه را دارد. همان‌طور که او استدلال می‌کند، برای دستیابی به باقی ماندن دما زیر دو درجه‌ی سانتیگراد تا پایان قرن، کاهش قابل توجه و با مقیاس بالا در انتشار کربن از همین حالا و به طور سالانه ضروری است. اما این خواسته برای نخبگان سرمایه‌داری جهانی و شرکت‌ها قابل پذیرش نیست چون آنها می‌دانند چنین پروژه‌ای با شرایط لازم برای انباشت سرمایه ناسازگار است.

به همین دلیل هم است که توافق پاریس برای دستیابی به کاهش موردنیاز انتشار کربن ناکافی است. با این حال ترامپ همین سطح از کاهش کربن را نیز نپذیرفت. ما اغلب به خوبی شاهد بی‌کفایتی کامل نخبگان جهانی برای اتخاذ هرگونه اقدام جدی در برابر تغییر اقلیم در دهه‌های گذشته بوده‌ایم. باید بدانیم مشکل نه صرفاً نولیبرالیسم که همین‌طور سرمایه‌داری است. به همین دلیل هم کلاین اکنون آشکارا از اکوسوسیالیسم، «آن شکل جدیدی از اکوسوسیالیسم دموکراتیک که با فروتنی از آموزه‌های بومیان درباره‌ی وظایف [نسل امروز] در مقابل نسل‌های آینده و ارتباط متقابل میان همه‌ی اشکال زندگی می‌آموزد و به نظر می‌رسد بهترین نما از یک بقای جمعی است» دفاع می‌کند. تضاد و ستیز (آنتاگونیسم) بین سبزه‌ها و سرخ‌ها باید حل شود.

نیمه‌ی اول کتاب شما بر ایده‌ی مارکس از متابولیسم بین نوع بشر و طبیعت متمرکز است. به ما بگویید چگونه اکوسوسیالیست‌ها نظریه‌ی شکاف

متابولیک را در بحران‌های متعدد اکولوژیکی که شاهد آن هستیم به کار می‌بندند؟ نظریه‌ی مارکس چه تفاوتی با دیگر انواع نظریه‌ی اکولوژیکی دارد؟ مارکس به روشنی و به‌طور انتقادی نیروی ویرانگر سرمایه را تشخیص داد و استدلال کرد که اختلالات در متابولیسم جهانی طبیعت به‌طور بازگشت‌ناپذیری شرایط مادی برای توسعه‌ی آزاد و پایدار انسانی را از بین می‌برد. شاخصه‌ی غارتی که ذاتی توسعه‌ی سرمایه‌دارانه‌ی نیروهای مولد است به پیشرفت به سوی جامعه‌ی آینده منجر نمی‌شود. مارکس تلاش کرد تحلیل کند که چگونه منطق سرمایه از چرخه‌ی جاودان طبیعی منحرف می‌شود و درنهایت باعث ایجاد ناهماهنگی‌های جوراجور در تعامل متابولیک بین بشر و طبیعت می‌شود. همان‌طور که مشهور است، او تحلیل خود را از این موضوع با رجوع به نقد یوستوس فون لیبیش از [نظام] غارت (Raubbau) کشاورزی مدرن انجام داد که می‌گفت [این نظام] هر اندازه که بتواند مواد مغذی را از خاک برداشت می‌کند بی‌آن که [معادل] آن را به خاک برگرداند. [نظام] غارت کشاورزی را بیشینه‌سازی سود پیش می‌راند که کاملاً با شرایط مادی خاک برای تولید پایدار ناسازگار است. این باعث پدیداری مغاکی بزرگ میان منطق ارزش‌افزایی سرمایه و آن متابولیسم طبیعت می‌شود. مغاکی که شکاف متابولیک مابین تعامل انسان و محیط زیست [طبیعی] را ایجاد می‌کند.

اگرچه مارکس در کتاب سرمایه عمدتاً مسأله‌ی شکاف متابولیک را در ارتباط با رمق‌کشی از خاک تحلیل می‌کند اما این بحث ضرورتاً محدود به این حوزه نمی‌شود. در واقع خود مارکس هم در سال‌های پایانی تلاش کرد این مفهوم نظری را در موضوعات مختلفی چون جنگل‌زدایی و دامپروری به کار بندد. بنابراین خوشحال می‌شد اگر می‌دید امروزه تلاش‌های متعددی برای به‌کارگیری این چارچوب نظری، به‌عنوان ابزاری در تحلیل بحران‌های جاری زیست‌محیطی، صورت می‌گیرد. تلاش‌های افرادی چون لانگو در اکولوژی دریایی، ریان گاندرسون در کشت‌و‌صنعت‌های دامپروری، دل وتسون در موضوع تغییر اقلیم مثال‌های خوبی از کاربرد اکوسوسیالیستی نظریه‌ی شکاف متابولیک مارکس است.

یک تفاوت مشخص میان رویکرد اکوسوسیالیستی با دیگر شاخه‌های نظریه‌ی اکولوژیکی این بصیرت [آگاهانه] است که تا نظام سرمایه‌داری پابرجاست گرایش اجتناب‌ناپذیری به از بین بردن شرایط مادی تولید وجود خواهد داشت. به بیان دیگر، برخلاف این اعتقاد راسخ لیبرال مبنی بر ممکن‌پذیربودن نوعی سرمایه‌داری سبز در آینده‌ای نزدیک، بازار نمی‌تواند مانند یک میانجی خوب برای تولید پایدار عمل کند. زمان باقی‌مانده برای ما بسیار کوتاه است.

تحت این شرایط، آرزوی [ادیرین] لیبرال‌ها حول این‌که تجارت کربن یا دیگر معاملات بازاری می‌تواند [مسأله‌ی] تغییر اقلیم را حل کند، تنها به‌مثابه ابزاری ایدئولوژیک عمل می‌کند تا ما را از رویارویی با خطر و تهدید واقعی منحرف کند، تو گویی بازار می‌تواند خودبه‌خود مشکل را بدون دخالت آگاهانه‌ی ما در تغییر رادیکال شیوه‌ی تولید موجود چاره کند. از این جنبه، لیبرال‌ها بسیار خطرناکند.

بخش دوم کتاب شما به نگاه مارکس به امکان تحقق «کشاورزی عقلانی» در سرمایه‌داری و چگونگی تغییر این دیدگاه با گذشت زمان در ادامه‌ی تحقیقات او می‌پردازد. آیا مارکس به این نتیجه رسیده بود که تخریب اکولوژیکی را که سرمایه‌داری باعث‌وبانی آن است نمی‌توان درون محدوده‌های سرمایه‌داری حل‌وفصل کرد؟

مارکس جوان هنوز کاملاً به توسعه‌ی سرمایه‌دارانه‌ی فناوری و علوم طبیعی خوش‌بین بود. بنابراین او می‌پنداشت سرمایه‌داری شرایط لازم را برای کشاورزی پایدار در سوسیالیسم مهیا خواهد کرد. اگرچه هنگام نوشتن سرمایه تأکید کرد که هدف از تولید سرمایه‌داری نه تولید پایدار که ارزش‌افزایی سرمایه است. او متوجه شد در نهایت تا زمانی که انباشت سرمایه امکان‌پذیر باشد [برای سرمایه‌داری] حتی مهم نیست بخش بزرگی از زمین غیر قابل زندگی شود.

به‌همین ترتیب، مارکس پی برد توسعه‌ی فناورانه به مثابه «نیروهای مولده‌ی سرمایه» سازمان یافته است که منجر به تحقق تمامی جنبه‌های منفی فناوری می‌شود، و از این‌رو [فناوری] نمی‌تواند همچون زیربنایی مادی برای یک جامعه‌ی سوسیالیستی به کار گرفته شود.

مسأله این است که سرمایه حتی می‌تواند از بحران‌های زیست‌محیطی منتفع شود. این گرایش به‌وضوح در آنچه «سرمایه‌داری فاجعه» در نولیب‌الیسم متاخر انجام داده، دیده می‌شود، امری که کلاین به‌خوبی با جزئیات کامل آن را ثبت کرده است. اگر چنین باشد پس خطاست که بپنداریم اتمام طبیعت ارزان مشکل بزرگی بر انباشت سرمایه تحمیل خواهد کرد، آن‌گونه که آگانر با نظریه‌ی «تضاد دوم سرمایه»ی خود طرح می‌کرد.

در نتیجه، سرمایه عملاً می‌تواند به کسب سود بیشتر از بحران‌های اکولوژیکی موجود با خلق فرصت‌های تجاری جدید، مانند مهندسی زمین، GMO آرگان‌سیسم‌های اصلاح ژنتیکی شده، تجارت کربن و بیمه‌ی حوادث طبیعی، ادامه دهد. بنابراین محدودیت‌های طبیعی [ضرورتاً] به سقوط نظام سرمایه‌داری منتهی نمی‌شود. سرمایه‌داری حتی می‌تواند فراتر از آن محدودیت‌ها پیش برود اما سطح فعلی تمدن نمی‌تواند فراتر از یک حد مشخص وجود داشته باشد. به همین دلیل، مواجهه‌ی جدی با گرمایش جهانی همزمان مستلزم مبارزه‌ی آگاهانه با سرمایه‌داری است.

شما اشاره می‌کنید که مارکس در اواخر عمر خود از خطر تغییر اقلیم در نتیجه‌ی مدیریت غیرعقلانی جامعه بر طبیعت آگاه شد. بینشی باورنکردنی با توجه به این واقعیت که او یک‌ونیم قرن پیش می‌نوشت. مارکس چگونه متوجه تغییر اقلیم شد؟

بنا به استدلال فاستر ممکن است مارکس در سخنرانی جان تیندال در مورد اثر گلخانه‌ای شرکت کرده و از این رو به علت گرمایش جهانی اکنون آگاه شده بود. اما بحث من تا حدی متفاوت است چرا که گواه مشخصی بر آشنایی مارکس با این موضوع در دست نیست. در عوض من یادداشت او پیرامون کتاب *اقلیم و گیاه در گذر زمان* کارل فراس را که مارکس در اوایل سال ۱۸۶۸ خواند بررسی کردم. این کتاب درباره‌ی تغییر اقلیمی بحث می‌کند که نه ناشی از انتشار گازهای گلخانه‌ای که در اثر جنگل‌زدایی مفرط که باعث تغییر در چرخه‌ی هوایی و بارندگی محلی می‌شود روی می‌دهد. تحلیل فراس توجه مارکس به ویژگی غارت‌گونه‌ی تولید سرمایه‌داری را فراتر از [مقوله‌ی]

رمق‌کشی از خاک برد به نوعی که تئوری او را حتی از [تئوری] لیبیش ارزشمندتر دانست.

حتی ناآگاهی احتمالی مارکس نسبت به ریشه‌های گرمایش جهانی امروزی نقص بزرگی به حساب نمی‌آید چرا که مارکس هیچ‌گاه ادعای توضیح همه‌چیز را نداشت. تا آخرین لحظات عمر، او مشتاق بود یافته‌های جدید علوم طبیعی را در تحلیل خود از شکاف متابولیکی وارد کند. او نتوانست به‌طور کامل به این هدف جامه‌ی عمل بپوشاند، و [پروژه‌ی] سرمایه‌ناتمام ماند. با این حال نقد او بر اقتصاد سیاسی آن‌قدر قابلیت دارد تا پیشرفت‌های اخیر علوم را در خود بیامیزد.

از آن‌جا که نقد او بر شکاف متابولیک بنیانی روش‌شناختی برای تحلیل انتقادی بحران‌های فعلی اکولوژیک جهانی مهیا کرده است این وظیفه‌ی ماست که امروز اکولوژی مارکس را برای قرن بیست‌یکم از طریق بسط تحلیل ترکیبی اقتصاد سیاسی و علوم طبیعی به‌مثابه نقد رادیکال سرمایه‌داری، به‌روز و محقق کنیم. این دقیقاً همان کاری است که افرادی مانند برت کلارک و ریچارد یورک و کسانی که پیش‌تر ذکر شد در حال انجام آن‌اند.

مارکس با استفاده از مثال رمق‌کشی از خاک ایرلند به دست استعمار بریتانیا نشان می‌دهد چگونه گسترش سرمایه در سراسر جهان به‌طور مستقیم با بحران‌های اکولوژیک در مستعمرات مرتبط است. این مثال چه درسی به ما می‌آموزد و چه چیزی پیرامون نحوه‌ی غلبه بر بحران‌های جهانی اکولوژیک کنونی که به لحاظ مقیاس بسیار بزرگ‌تر از [امورد ایرلند] هستند، به ما می‌گوید؟

مارکس در فرازی کلیدی در مورد مفهوم شکاف متابولیک می‌نویسد که شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری «شرایطی را ایجاد می‌کند که شکافی جبران‌ناپذیر در فرایند به‌هم‌وابسته (interdependent) بین متابولیسم اجتماعی و متابولیسم طبیعی که قوانین طبیعی خاک آن را مقرر کرده رخ می‌دهد. نتیجه‌ی این فرایند، از بین رفتن خاصیت حیات‌بخشی خاک است، و تجارت این تخریب را فراتر از مرزهای یک کشور

منفرد می‌برد (لیبیش)». با گسترش انباشت سرمایه‌دارانه شکاف متابولیک مسأله‌ای جهانی می‌شود.

نظریه‌ی مارکس همان‌گونه که دقیقاً امروز شاهد آنیم، درست از آب در آمده است، به‌ویژه در بحث تغییر اقلیم. همان‌طور که گفتم تغییر اقلیم مهر پایانی بر رژیم سرمایه‌داری نخواهد گذاشت. به هر روی، سرمایه‌داری به‌عنوان نظامی اجتماعی، آن‌قدری منعطف هست که احتمالاً زنده بماند و به انباشت سرمایه علی‌رغم عمیق‌تر شدن بحران اکولوژیک ادامه دهد؛ بحرانی که تمامی سیاره را در بر می‌گیرد و در همه‌جای جهان پرولتاریای محیط زیستی^۴ (environmental proletariat) انبوه به‌وجود می‌آورد.

ثروتمندان به احتمال زیاد نجات می‌یابند و فقرا در مواجهه با تغییر اقلیم درحالی که بسیار کم‌تر از ثروتمندان مسئول بحران هستند هرچه بیشتر آسیب‌پذیرتر می‌شوند. فقرا فناوری و ابزارهای مالی مؤثر را برای حفاظت از خود در مقابل پیامدهای فاجعه‌بار تغییر اقلیم آبی در اختیار ندارند. مبارزه برای عدالت اقلیمی آشکارا شامل مؤلفه‌ی مبارزه‌ی طبقاتی هم هست چنان‌که در ایرلند و هند در مقابل استعمار بریتانیا هم بود. وقتی تغییر اقلیم می‌تواند هرچیزی پیرامون زندگی ما را تغییر دهد، تغییرِ تغییر اقلیم سرمایه‌داری را تغییر می‌دهد. بدین‌صورت، اکوسوسیالیسم بحران اکولوژیک و شکاف‌های متابولیک را به‌عنوان تضاد اصلی سرمایه‌داری درک می‌کند. مارکس از اولین اکوسوسیالیست‌ها بود از همان‌زمانی که به این نکته پی برد، آن‌وقتی که در هشدار کارل فراس در مورد جنگل‌زدایی افسارگسیخته و تغییر اقلیم، «گرایش سوسیالیستی» را تشخیص داد. بنابراین، غلبه بر بیگانگی از طبیعت یک وظیفه‌ی اصلی برای هم

^۴ به تعبیر جان بلامی فاسترو، پرولتاریای محیط زیستی کارگرانی‌اند که هم‌زمان که در کار مبارزه‌ی طبقاتی علیه شرایط استثمار صنعتی‌اند به مبارزه علیه وخیم‌تر شدن شرایط محیط زیستی سیاره هم همت می‌گمارند، به‌ویژه در جهان جنوب که آسیب‌پذیری اکولوژیکی بیشتری را تجربه می‌کنند.

منبع مقدمه: سایت‌های [مانتلی‌ریویو](#) و [اقلیم‌وسرمایه‌داری](#)

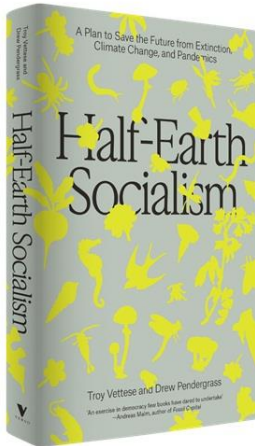
منبع مصاحبه: سایت [اقلیم‌وسرمایه‌داری](#)

سرخها و هم سبزهها است که [آن هم] فقط فراتر از سرمایه‌داری و نه در «سرمایه‌داری سبز» قابل تحقق است.

بررسی دو کتاب در زمینه‌ی اکوسوسیالیسم

کریستین استاچ

ترجمه‌ی کانال تلگرامی «ما حیوانات»



VICTOR WALLIS

(۱)

بررسی کتاب

انقلاب سرخ - سبز: سیاست و فناوری اکوسوسیالیسم
اثر ویکتور والیس



RED-GREEN REVOLUTION

THE POLITICS AND TECHNOLOGY OF
ECOSOCIALISM

VICTOR WALLIS

انقلاب سرخ - سبز ویکتور والیس در مورد اکوسوسیالیسم
 به‌عنوان سیاست است. او اصلاحات ضروری کوتاه‌مدت اکوسوسیالیستی، به‌ویژه در مورد فناوری‌ها را در چالش بلندمدت لازم برای ایجاد انقلاب در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری مورد بحث قرار می‌دهد. او خط سیاسی یک سازمان بالقوه‌ی اکوسوسیالیستی را درون یک جنبش به‌عنوان امری طبقاتی ترسیم می‌کند و آن را از مواضع فراساخت‌گرا (hyper-constructivist)، ضدفاجعه‌باور و تقاطع‌گرا (اینترسکشنال) متمایز می‌کند. علی‌رغم محاسن غیرقابل‌انکار آن، این استدلال نیاز به نظریه‌پردازی اجتماعی - اقتصادی بیشتری دارد.

ویکتور والیس، استاد رشته‌های فرهنگی در کالج موسیقی برکلی، را می‌توان یکی از متفکران سیاسی پیشرو جنبش اکوسوسیالیستی در جهان انگلیسی‌زبان در نظر گرفت - درست مانند جان بلامی فاستر و پل برکت، افراد کلیدی اجتماعی و نظریه‌پردازان اقتصادی در این زمینه (برکت ۱۹۹۹، ۲۰۰۶؛ فاستر ۲۰۰۰؛ فاستر و برکت ۲۰۱۶؛ فاستر، کلارک و یورک ۲۰۱۰)، و آندریاس مالم که یک تاریخ‌دان ماهر است (مالم ۲۰۱۶). البته این دسته‌بندی به‌شدت شماتیک و با تفکر دیالکتیکی این پژوهشگران در تناقض است. همگی آن‌ها سهم مهمی در نظریه‌ی اجتماعی، تاریخ و سیاست داشته‌اند. اما این تمایز کمک می‌کند تا مشخص شود که کتاب والیس، مجموعه‌ای از مقالات منتشر شده در ۲۰ سال گذشته، اساساً درباره‌ی چیست. این کتاب از لحاظ نظری به‌شکلی کاملاً آگاهانه در مورد اکوسوسیالیسم به‌عنوان سیاست در نیمکره‌ی غربی است. رویکرد نویسنده از جنبه‌ی علم سیاسی به توسعه‌ی اجتماعی و بوم‌شناختی ویرانگر سرمایه‌داری دارای نقاط قوت آشکار و برخی نقاط ضعف است. اجازه دهید با نقاط قوت شروع کنیم.

سیاست اکوسیالیسم

والیس معتقد است که طبیعت و انسان‌ها دشمن مشترکی دارند، تا اصطلاح جونل کوول، بوم‌شناس ضد سرمایه‌داری را که اخیراً در گذشته است، کسی که سرمایه‌داری را دشمن طبیعت توصیف می‌کند، انتخاب و گسترش دهد (نگاه کنید به Kovel 2002، ۱). والیس در مقالات مختلف، استثمار انسان‌ها و تخریب طبیعت در جامعه‌ی معاصر را حاصل جست‌وجوی سرمایه‌داری برای سود، رشد، انباشت و کلایه‌سازی توصیف می‌کند که به قول مارکس، شیرهی منابع اصلی تمام ثروت - خاک و کارگر را می‌مکد (مارکس [۱۸۶۷] ۱۹۹۶، ۵۰۸). از یک‌سو، امروزه توسعه‌ی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری همان طور که والیس بارها به خوانندگان یادآوری می‌کند حاکی از انقراض احتمالی نوع بشر است. از سوی دیگر، باعث ایجاد اشکال متعددی از تخریب بوم‌شناختی می‌شود که بسیار فراتر از تغییرات اقلیمی است. به‌گفته‌ی والیس، پاسخ و بدیل این مشکلات جدی «جامعه‌ی سوسیالیستی بوم‌شناختی» است. او آن را چنین تعریف می‌کند: «جامعه‌ای که در آن هیچ تقسیم طبقاتی وجود ندارد و انسان‌ها در تعادل با بقیه‌ی طبیعت زندگی می‌کنند» (والیس ۲۰۱۸، ۲۱)، و نیازهای مادی را بدون اعمال هزینه‌ی بیشتر بر محیط زیست برآورده می‌کند. سنگ بنای چنین شکل‌گیری اجتماعی جدیدی «اقتصاد مبتنی بر نیاز» و «فرهنگ همکاری» خواهد بود (والیس ۲۰۱۸، ۱۹۳). برای ساختن چنین جامعه‌ای، والیس از «تغییر ابعاد انقلابی» به‌عنوان «تنها راه برون‌رفت از بحران ناامیدکننده و زیست‌محیطی» دفاع می‌کند (والیس ۲۰۱۸، ۳۱). والیس در سراسر کتاب تکرار می‌کند که این فرایند باید سوسیالیستی و دموکراتیک و مبتنی بر حمایت گسترده‌ی مردمی باشد. اما جنبشی که از روند انقلابی حمایت می‌کند باید «به یک سازمان پادهژمونیک کارآمد تبدیل شود» (والیس ۲۰۱۸، ۳۴). علاوه بر این، والیس پروژه‌ای را که این سازمان باید به‌عنوان یکی از موارد «واگردانی» اقتصادی و زیست‌محیطی ترویج کند، مفهوم‌سازی می‌کند (والیس ۲۰۱۸، ۲، ۲۸، ۶۶، ۱۱۱، ۱۹۷). با توجه به سیاست عملی اکوسیالیستی، این تمرکز بر یک پروژه‌ی واگردانی (conversion) ارزش بالایی دارد زیرا یک استراتژی انقلابی بلندمدت را با اصلاحات کوتاه‌مدت ممکن و بینش‌های نظری با سیاست‌های عملی روزمره مرتبط می‌کند.

برای والیس، فناوری - به معنای دستگاه‌ها، دانش علمی و تجربه‌ی سازمانی - برای چنین فرایند واگردانی نقشی کلیدی دارد. او در سه فصل از نه فصل، موضوع و مسئله‌ی مربوط به پیشرفت را به‌طور عمیق مورد بحث قرار داده و در بخش‌های دیگر کتاب به آن پرداخته است. در آغاز، او به «ادعای بی‌طرفی فناورانه» می‌پردازد که آن را «یکی از قوی‌ترین پشتوانه‌های ایدئولوژیک سرمایه» می‌پندارد (والیس، ۲۰۱۸، ۳۷). او به‌اشتباه این ادعا را به کارل مارکس نیز نسبت می‌دهد. والیس سپس به انتقاد از سرمایه‌داری، یعنی استفاده‌ی بهره‌ورانه و ابزارگرایانه از فناوری برای ایجاد سود و نیاز مرتبط با آن به نوآوری دائمی می‌پردازد. مشکلاتی که او می‌بیند در پیامدهای بی‌امان بوم‌شناختی و اجتماعی استفاده از آن‌ها نهفته است. او همچنین به خطراتی اشاره می‌کند که «رایانه‌ای کردن» فعلی (والیس ۲۰۱۸، ۱۸۸) - که توسط طبقه‌ی حاکم برای کاهش بحران سرمایه‌داری استفاده می‌شود - برای کارگران و محیط‌زیست در پی دارد. علاوه بر این، والیس ادعای خود را علیه مدل شوروی به‌دلیل «شکست آن در نقض ساختار اقتدارگرای تشکیلات اقتصادی مولد» مطرح می‌کند (والیس، ۲۰۱۸، ۴۳). در مقابل، از نظر او، فناوری سوسیالیستی با «سازگاری و توانایی آن در پیشبرد اهداف کلی سوسیالیسم»، یعنی «برابری اجتماعی» و «سلامت زیست‌محیطی» تعیین می‌شود و باید این‌گونه باشد (والیس، ۲۰۱۸، ۴۷). تفکر سیاسی انضمامی والیس در این بحث آشکار می‌شود. او پیشنهادهای مفید زیادی ارائه می‌کند. این امر به‌ویژه در مورد دموکراتیزه کردن استفاده و دانش فناوری‌ها که شامل مالکیت اجتماعی، تصمیم‌گیری اجتماعی، مفهوم بازنگری شده از کارایی که با حفاظت از طبیعت و انسان تعریف می‌شود، و آموزش عمومی برای توانمندسازی همه به بهترین حالت برای مدیریت فناوری‌ها صدق می‌کند. بخش‌های لازم برای تغییر فناورانه، به‌گفته‌ی نویسنده، حداقل شامل کشاورزی، صنعت، اطلاعات، ارتش و بهداشت عمومی است. اما والیس فرایند واگردانی اقتصادی و بوم‌شناختی را که برای متحول کردن شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری ضروری است، به فناوری‌ها تقلیل نمی‌دهد. او به‌خوبی از این واقعیت آگاه است که عوامل یک انقلاب اکوسوسیالیستی، به‌عنوان مثال، باید با میلیتاریسم و امپریالیسم مقابله کنند، زیرا «یگانه فاجعه‌بارترین تأثیر انسانی بر محیط‌زیست، جنگ‌افزارهای

مدرن است» (والیس ۲۰۱۸، ۱۹۴). اجرای «تحول فرهنگی مردمی» (والیس ۲۰۱۸، ۱۰۹) نیز ضروری تلقی می‌شود.

جنبشی طبقاتی

متقاعدکننده‌ترین بخش‌های کتاب آن‌هایی است که والیس با موضوعات علمی و سیاسی بحث‌برانگیزتری درگیر می‌شود. همان‌طور که والیس خط یک جنبش توده‌ای سرخ - سبز را مشخص می‌کند، متعهد به انتقادات جدی و معوق از گرایش‌های مختلف است که مانع از یک برنامه‌ی اکوسوسیالیستی می‌شود. قبل از هرچیز، او انواع راهبردهای سرمایه‌دارانه‌ی سبز برای تکنوکراسی، فتی‌شیسم بازار و سبزشویی را رد می‌کند. به‌عنوان مثال، او نشان می‌دهد که ایده‌ی «زغال‌سنگ پاک» (والیس ۲۰۱۸، ۱۱۹-۱۲۰) نه تنها با منافع طبقه‌ی حاکم کاملاً سازگار است، زیرا هیچ کاهشی در انتشار CO₂ وجود ندارد، بلکه با فناوری‌های جدید و آزمایش‌نشده، تنها قصد جذب و جداسازی CO₂ را دارد، همچنین روال معمول و بدون تغییر، یعنی رشد اقتصادی به‌نفع عده‌ای معدود و نابودی طبیعت را، ترویج می‌کند.

دوم، والیس به‌طور قانع‌کننده‌ای از تز تأثیرگذار «تولید طبیعت» نیل اسمیت جغرافی‌دان رادیکال انتقاد می‌کند. او آن را به دلیل رویکرد فراساخت‌گرایانه و نوتولید‌گرایانه‌ی آن نسبت به طبیعت رد می‌کند. اسمیت به‌شکلی یک‌جانبه طبیعت را صرفاً نتیجه‌ی تولید انسان می‌داند. او تفاوت‌های کیفی میان طبیعت و جامعه از یک سو و میان رابطه‌ی اجتماعی با طبیعت به ترتیب در سرمایه‌داری و سوسیالیسم از سوی دیگر را نادیده می‌گیرد. بنابراین، بر اساس پیش‌فرض «ایده‌الیستی» اسمیت (والیس ۲۰۱۸، ۱۰۲)، هیچ چالش واقعی برای ویرانگری اکولوژیک سرمایه‌داری و بر این اساس، نیازی ذاتی به سوسیالیسم وجود ندارد.

استدلال سوم علیه «ضد "فاجعه‌باوران"» است (والیس ۲۰۱۸، ۱۵۴). به‌گفته‌ی والیس، نمایندگان این موضع «سیاست‌های زیست‌محیطی ضعیف به‌اصطلاح فاجعه‌باورانه‌ی چپ اکولوژیکی» را سرزنش می‌کنند (والیس ۲۰۱۸، ۱۵۴) و بنابراین، خواستار «اقدامات "معتدل"» هستند (والیس ۲۰۱۸، ۱۵۵). والیس قادر به رد این اتهام است. او به‌طور متقاعدکننده‌ای استدلال می‌کند که انکارگرایی سیاسی و مناسبات

قدرت بین طبقات، دلایل واقعی فقدان سیاست‌های زیست‌محیطی در ایالات متحده است. علاوه بر این، مواردی مانند آلمان که در آن آگاهی از تخریب زیست‌محیطی بالاتر و سیاست‌های رسمی محیط‌زیستی توسعه‌یافته‌تر است (در مقایسه با ایالات متحده، نه در رابطه با مشکلات واقعی اکولوژیکی!) نشان می‌دهد که استدلال ضدفاجعه‌باوران اشتباه است. آن‌ها نشان می‌دهند که قوی‌ترین سیاست‌های بوم‌شناختی در جایی غالب است که آگاهی از فاجعه‌ی بوم‌شناختی واقعی در بالاترین حد خود است. علاوه بر این، از نظر والیس، ضدفاجعه‌باوران با پوشاندن «درک ریشه‌های سرمایه‌دارانه‌ی بحران» هدفشان مانع‌تراشی در عمل سیاسی است (والیس ۲۰۱۸، ۱۵۵؛ تأکید در اصل). بنابراین، او نتیجه می‌گیرد، «انکارگرایان آشکار آگاهی زیست‌محیطی را از موضع راست تضعیف می‌کنند، ضدفاجعه‌باوران این کار را از موضع چپ انجام می‌دهند» (والیس ۲۰۱۸، ۱۵۵).

در نهایت، والیس یکی دیگر از موضع‌گیری‌های لیبرال چپ رادیکال را مورد انتقاد قرار می‌دهد: تقاطع‌یافتگی (اینترسکشنالیته). او تقاطع‌یافتگی را مفهومی به‌روز می‌داند که توسط روشنفکران سازمانی به‌اصطلاح جنبش‌های اجتماعی جدید استفاده می‌شود. والیس این مفهوم را از آن‌رو رد نمی‌کند که هدفش پیوند مبارزات مترقی حوزه‌های مختلف است. برعکس، او صریحاً پیشنهاد گرد هم آوردن جنبش کلاسیک سوسیالیستی و جنبش‌های اجتماعی جدید را تأیید می‌کند. برای این منظور، او حتی از انتقاد از رویکرد بورژوازی - رهایی‌بخش که اکثریت رویکردهای تقاطع‌یافتگی را در خود جای داده است، اجتناب می‌کند. اما والیس ملاحظات موجه دیگری نیز علیه آن‌ها دارد. به‌عنوان مثال، آن‌ها اشکال مختلف ظلم را برابر و هم‌تراز هم قرار می‌دهند. جدا از اظهارنظرهای مکرر در این مورد، او یک فصل کامل را به این مسئله اختصاص داده است. از نظر والیس، تفاوت‌های مهمی بین اشکال مختلف سرکوب طبقه‌ی کارگر، زنان، سیاه‌پوستان و غیره با توجه به رشد تاریخی آن‌ها وجود دارد. والیس تلاش می‌کند نشان دهد که اولاً، «آنچه اختلاف طبقاتی را از هر نوع اختلاف غیرطبقاتی متمایز می‌کند... این است که تفاوت طبقاتی ذاتاً موضوعی مربوط به سلطه است. هیچ طبقه‌ی حاکمی بدون موضوع تحت سلطه وجود ندارد» (والیس ۲۰۱۸، ۱۷۷؛ تأکید در اصل).

طبقه «به‌طور انحصاری برحسب اعمال قدرت توسط مجموعه‌ای از افراد بر دیگران تعریف می‌شود» در حالی که «هیچ زوجی از ویژگی‌های زیست‌شناختی یا فرهنگی به‌خودی‌خود مستلزم رابطه‌ی سلطه نیست» (والیس ۲۰۱۸، ۱۷۷). دوم، ستم طبقاتی با دیگر اشکال ستم متفاوت است، زیرا گروه‌هایی از مردم را در بر می‌گیرد که در جنبه‌های مختلف تفاوت‌های اجتماعی تحت ستم قرار می‌گیرند: تمامی آن‌ها به‌عنوان کارگران مزدی استعمار می‌شوند. همان‌طور که والیس تأکید می‌کند، این «به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند از اهمیت تمام جنبه‌های خاص ستمگری بکاهد». اما، او نتیجه می‌گیرد، «تقاطع‌یافتگی شیوه‌های سلطه، آن‌ها را از نظر راهبردی معادل نمی‌سازد» (والیس ۲۰۱۸، ۱۸۰). بنابراین او از «اولویت سیاسی طبقه» (والیس ۲۰۱۸، ۱۶۰) در یک مبارزه‌ی مشترک دفاع می‌کند. والیس می‌گوید: «طبقه‌ی کارگر تجسم ضمنی، اگر نه صریح، عقلانیت بوم‌شناختی است» (والیس ۲۰۱۸، ۱۴۱).

والیس در مرزبندی با دیگر مفاهیم موضوعات اکوسوسیالیستی انقلابی که به جنبش‌های اجتماعی جدید امتیازات ویژه می‌دهند، به‌وضوح تأکید می‌کند که موضوع تغییر طبقه‌ی کارگر است. مشابه مفهوم جان بلامی فاستر، برت کلارک و ریچارد یورک از «پرولتاریای زیست‌محیطی» (فاستر، کلارک و یورک ۲۰۱۰، ۳۹۸)، والیس ریشه‌ی انقلاب را در جنبش‌های کارگران روستایی در پیرامون سیستم جهانی سرمایه‌داری، جنبش‌های اجتماعی جدید و جنبش کارگری سنتی می‌داند. با این حال مثال نخستی که والیس مطرح می‌کند جنبش‌های بومی هستند که در پیرامون جهانی قرار دارند و با تصور کلی او از یک موضوع انقلابی مبتنی بر طبقات بدون تناقض نیست. اگرچه بدون شک ما می‌توانیم از جوامع بومی در مورد خودسازمان‌دهی و نحوه‌ی رفتار با طبیعت چیزهای زیادی بیاموزیم، من استدلال می‌کنم که باید از رمانتیک کردن آن‌ها، روابط اجتماعی و بوم‌شناختی آن‌ها خودداری کنیم. علی‌رغم این انتقاد، والیس از آن‌رو که به خواننده نکات قانع‌کننده‌ای در مورد عملی بودن این‌گونه جنبش اکوسوسیالیستی ارائه می‌دهد شایسته‌ی تقدیر است. برای این منظور، او منابع الهام‌پر بار مختلفی را گردآوری کرده است. از جمله مبارزه‌ای است که توسط سازمان‌دهنده‌ی اتحادیه‌ای، آنتونی مازوکی از کارگران نفت، مواد شیمیایی و اتمی ایالات متحده در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ علیه «خطر زیست‌محیطی در بلافاصله‌ترین و فوری‌ترین جلوه‌های آن، چه در

داخل و چه در خارج از محل کار» رهبری می‌شود (والیس ۲۰۱۸، ۱۴۳). به‌گفته‌ی والیس، مازوچی «نخستین زیست‌بوم‌گرای رادیکال» (والیس ۲۰۱۸، ۱۴۳) در جنبش کارگری ایالات متحده بود. او همچنین به جودی باری، کارگر سابق صنعت چوب و کنشگر «اول زمین کالیفرنیا!» در شمال اشاره می‌کند. در پایان دهه‌ی ۱۹۸۰، او برای گنجاندن منافع کارگران در سیاست‌های مردمی اکولوژیکی رادیکال موضع گرفت. علاوه بر این، والیس به منطقه‌ی حفاظت‌شده‌ی زاپوودنیک تاریخی، اولین ذخایر طبیعی که در اتحاد جماهیر شوروی جوان تأسیس شد، و به کوبا اشاره می‌کند. در این جزیره، «دولت بازگشت تمام‌وکمال به روش‌های کشاورزی ارگانیک» و برنامه‌ی احیای جنگل را ترویج کرد که «الگویی در نوع خود» است. این اقدام «تنها زیستگاه باقی‌مانده را برای بسیاری از گونه‌های گرمسیری قاره‌ی آمریکا و باغ‌های شهری کاشته شده در مقیاس بزرگ ارائه می‌دهد» (والیس ۲۰۱۸، ۱۱۲).

تعمیق نظریه‌پردازی اجتماعی - اقتصادی سیاست اکوسوسیالیستی

همانند نقاط قوت، نقاط ضعف کتاب والیس نیز از رویکرد تا حدی «سیاست‌گرایانه»ی او سرچشمه می‌گیرد. به نظر من، فاقد نظریه‌پردازی اجتماعی - اقتصادی بعدی است. این امر منجر به مشکلاتی در استدلال والیس و همچنین در ارزیابی‌های سیاسی او می‌شود. سه نمونه را مطرح می‌کنم.

اولاً، اگرچه من با والیس در نقد رویکردهای تقاطع‌یافتگی موافق هستم و قویاً از نظر او مبنی بر مبارزه‌ی متحد طبقاتی علیه سرمایه و ساختارهای اجتماعی سرمایه‌داری حمایت می‌کنم، اما مفهوم طبقه عمدتاً به‌عنوان مناسبات قدرت از نظرگاه خارج می‌شود. مارکس در سرمایه نشان می‌دهد که رابطه‌ی سرمایه در وهله‌ی اول یک رابطه‌ی سیاسی قدرت نیست، بلکه یک رابطه‌ی اقتصادی - اجتماعی استثمار است که از رابطه‌ی بازار خاص تاریخی و همچنین روابط تولیدی تشکیل شده است. این روابط اجتماعی - اقتصادی لزوماً مبتنی بر استثمار اقتصادی همه‌ی کارگران مزدبگیر توسط سرمایه است. بدون تأیید و احراز سیاسی آن‌ها، این روابط استثمار نمی‌توانست حفظ و هیچ سودی حاصل شود. بنابراین، رابطه‌ی سرمایه آشکارا یک رابطه‌ی قدرت نیز

هست. اما سیاست انگیزه‌ی اصلی آن نیست. علاوه بر این، صرف‌نظر از تبیین‌های تاریخی گوناگونی که والیس درباره‌ی ستم بر زنان، سیاه‌پوستان و غیره بیان می‌کند، آن‌ها را متفاوت می‌دانم. در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری واقعی، آن‌ها ریشه در فوق‌استثمار اقتصادی توسط سرمایه و همچنین در مبارزات طبقاتی خاص وابسته به تفاوت‌های فرهنگی و بیولوژیکی دارند. بر این اساس، دلیل این‌که ما باید به مبارزه علیه سرمایه و تمام اشکال ستمگری بر طبقات تکیه کنیم این است که شاهرگ حیاتی سرمایه در گرو استثمار همه‌ی کسانی است که ابزار تولید ندارند و مجبورند نیروی کار خود را بفروشند. سرنگونی سرمایه‌داری، از جمله نقد ایدئولوژی و مبارزه‌ی طبقاتی علیه ستمگری، یگانه فرصت رهایی از استفاده‌ی ظالمانه از تفاوت‌های فرهنگی و زیست‌شناختی را فراهم می‌کند.

مثال دومی که می‌خواهم درباره‌ی آن بحث کنم، استدلال والیس است که مبارزه‌ی بوم‌شناختی، در آخرین تحلیل، بر خطر بالقوه‌ی بقای گونه‌ها استوار است و بنابراین زمینه را برای کنش جمعی فراهم می‌کند. بدیهی است که تهدید واقعی و از نظر علمی اثبات شده است و بنابراین، همان طور که آندریاس مالم، بوم‌شناس سوئدی می‌گوید، ما باید «هراسی را که بسیاری از ما احساس می‌کنیم به سطح متناسبی از کنش سیاسی هدایت کنیم» (Malm 2018). اما فکر می‌کنم این رویکرد را می‌توان با یک تحلیل طبقاتی اجتماعی - اقتصادی نیز عمیق‌تر کرد. قبل از این‌که بقای نوع بشر در خطر باشد، تا زمانی که سرمایه‌داری وجود دارد، این شکل امپریالیستی انقراض طبقاتی وجود داشته، دارد و خواهد داشت. همان طور که به خوبی آشکار است، طبقه‌ی کارگر و افراد جاشیه‌نشین پیرامون در حال حاضر اولین قربانیان تخریب بوم‌شناختی طبیعت و گونه‌های جانوری بوده‌اند. با وجود این، نمایندگان اقتصادی و سیاسی سرمایه قادرند دیوارهایی بسازند تا پرولتاریای پیرامون را از دژهای خود دور نگه دارند. بنابراین، طبقات استثمار شده و مردم به حاشیه رانده شده در وهله‌ی اول مجبور نیستند برای بقای گونه‌ها، اگرچه حاملان عینی این پروژه هستند، بلکه برای بقای خود به‌عنوان یک پروژه‌ی طبقاتی انترناسیونالیستی از پایین مبارزه کنند.

سومین و آخرین مثال برای نشان دادن فایده‌ی گنجاندن نظریه‌ی اجتماعی - اقتصادی در گفتمان سیاسی والیس، اصرار او بر کاهش مصرف انسانی است. به نظر من

او دو شکل از مصرف را که مارکس در شکل مصرف مولد و مصرف فردی متمایز می‌کند، با هم مخلوط می‌کند. من با نظر والیس موافقم که مصرف نیز باید سیاسی شود. به نظر می‌رسد این امر در کلان‌شهرهای امپریالیستی، به‌عنوان مثال، در زمینه‌ی تولید و استفاده از خودرو، تولید و خوردن گوشت یا تولید و استفاده از سلاح، مناسب و حداقل ممکن باشد. با این وجود، تمایز بین مصرف مولد و فردی برای بررسی بخش‌های اصلی تخریب زیست‌محیطی، شناسایی کانون‌های استراتژیک مبارزه‌ی طبقاتی اکوسوسیالیستی و ایجاد موضعی روشن در برابر سیاست مصرف‌کننده که فقط بر مصرف فردی متمرکز است، ضروری است. تمرکز بر مصرف فردی از نظر سیاسی گمراه‌کننده است زیرا از مصرف مولد که برای انسان و طبیعت بسیار بدتر است، منحرف می‌شود و به این دلیل که یکی از استراتژی‌های جناح‌های سرمایه‌داری است که سرمایه‌داری سبز را ترویج می‌کنند. این امر پتانسیل مقاومت را در یک مکانیسم بازخورد بازار و بهینه‌سازی که تصمیمات خرید را با ارزش‌های اخلاقی مرتبط می‌کند، کانالیزه می‌کند و بنابراین، گردش سرمایه را دست‌نخورده نگه می‌دارد در حالی که اقدام تعیین‌کننده برای اکوسوسیالیسم شکستن آن است.

با وجود این مخالفت‌ها، کتاب ویکتور والیس به‌شدت توصیه می‌شود. به‌ویژه، این به تلاش نویسنده برای توسعه سیاست‌های اکوسوسیالیستی برای ایجاد تغییر در تاریخ مربوط می‌شود، که تحت شرایط پیچیده‌ی معاصر که مستقیماً با آن مواجه و یا از گذشته منتقل شده است، مبارزه کرده است.

منابع

- Burkett, P. 1999. *Marx and Nature: A Red and Green Perspective*. New York: St. Martin's Press.
- Burkett, P. 2006. *Marxism and Ecological Economics: Toward a Red and Green Political Economy*. Boston/Leiden: Brill.
- Foster, J. B. 2000. *Marx's Ecology: Materialism and Nature*. New York: Monthly Review Press.
- Foster, J. B., and P. Burkett. 2016. *Marx and the Earth: An Anti-critique*. Leiden/Boston: Brill.
- Foster, J. B., B. Clark, and R. York. 2010. *The Ecological Rift: Capitalism's War on the Earth*. New York: Monthly Review Press.

- Kovel, J. 2002. *The Enemy of Nature: The End of Capitalism or the End of the World?* London: Zed Books.
- Malm, A. 2016. *Fossil Capital: The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming*. London: Verso.
- Malm, A. 2018. "Channel the Panic into Political Action." Accessed September 10, 2018. [https:// mronline.org/2018/05/26/channel-the-panic-into-political-action/](https://mronline.org/2018/05/26/channel-the-panic-into-political-action/).
- Marx, K. [1867] 1996. *Capital: A Critique of Political Economy*, vol. 1. Vol. 35 of *Marx/Engels Collected Works*. Moscow: Progress Publishers.
- Wallis, V. 2018. *Red-Green Revolution: The Politics and Technology of Ecosocialism*. Toronto: Political Animal Press.

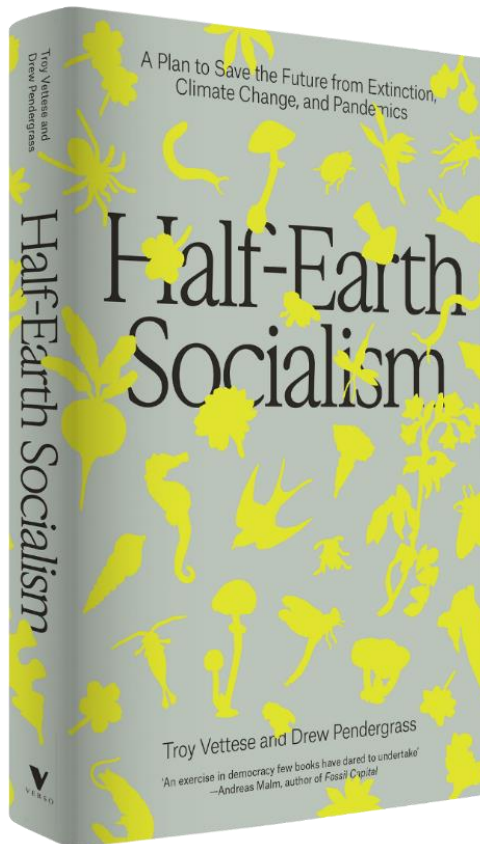
(۲)

بررسی کتاب

سوسیالیسم نیمه‌ی زمین: طرحی برای نجات آینده از انقراض، تغییرات

اقلیمی و بیماری‌های همه‌گیر

نوشته‌ی: درو پندرگراس - تروی وتسه



بهترین راه برای ارج نهادن بر کتاب مورخ محیط‌زیستی تروی وتسه و مهندس محیط‌زیستی درو پندرگراس، تمرکز بر ایده‌های برنامه‌ای خاص آن‌ها در مورد چگونگی برخورد با بحران اکولوژیکی کنونی و - لازم است به‌صراحت آن را اضافه کنیم - بحران حیوانی سرمایه‌داری است. این جنبه است که در مقایسه با حجم فزاینده‌ی ادبیات اکوسوسیالیستی برجسته می‌شود. برعکس، ادغام طرح‌های پیشنهادی اکوسوسیالیستی و حقوق حیوانات تحت لوای سوسیالیسم، این کتاب را در رابطه با اکثریت قریب‌به‌اتفاق ادبیات مطالعاتی انسان - حیوان نیز خاص می‌کند، حتی اگر سوسیالیسم صرفاً به‌شکلی ضعیف تعریف شده باشد (صفحات ۱۱۱، ۱۳۰).

پیشنهاد‌های اصلی ارائه شده در فصل دوم ساده اما قانع‌کننده هستند: اول، نیمی از سیاره را دوباره وحشی کنید تا تنوع زیستی را دوباره پرورش دهید، چاه‌های طبیعی برای انتشار CO2 ایجاد کنید، و با ششمین انقراض جمعی مقابله کنید و به حیوانات پناه بدهید. دوم، برچیدن صنعت حیوانی و معرفی و گنیسم به‌عنوان اصلی از شیوه‌ی زندگی سوسیالیستی جدید برای پایان دادن به کشتار حیوانات، کاهش احتمال شیوع بیماری‌های همه‌گیر جدید، صرفه‌جویی در مقادیر زیادی از زمین و محصولات کشاورزی، گسترش زیستگاه‌ها و نقاط حساس تنوع زیستی، توسعه‌ی یک رژیم غذایی سالم و تخلیه‌ی فوران قابل توجهی از انتشار گازهای گلخانه‌ای. سوم، جایگزینی تولید انرژی فسیلی با انرژی تجدیدپذیر و اجرای سهمیه‌هایی برای مبارزه‌ی کارآمد و مؤثر با گرمایش جهانی و سایر بلایای طبیعی برای انسان‌ها و حیوانات. پندرگراس و وتسه این راه‌حل‌های ممکن برای بحران اکولوژیکی را با «سه نیمه‌اتوپیا» که در میان «حافظان محیط‌زیست جریان اصلی» حاکم است (ص. ۶۰) مقایسه می‌کنند: انرژی زیستی با جذب و ذخیره‌سازی کربن، انرژی هسته‌ای و روایت‌های محافظه‌کارانه‌ی برنامه‌ی نیمه‌ی زمین. آن‌ها به‌خوبی استدلال می‌کنند که چرا این پیشنهادها راه‌حلی برای بحران اجتماعی - اکولوژیکی نیستند، در واقع تا حدی آن را بدتر می‌کنند، و چرا اقدامات آن‌ها برای عملی شدن ظرفیت‌هایشان به سوسیالیسم نیاز دارد.

از آنجایی که پندرگراس و وتسه اکوسوسیالیسم خود را به‌عنوان سازمان‌دهی مجدد جهان شمول مفهوم‌سازی می‌کنند، یک چالش اصلی در این راه برنامه‌ریزی اجتماعی فعالیت‌های اقتصادی است. در فصل سوم، آن‌ها برنامه‌ریزی «اقتصاد طبیعی جهانی»

(ص ۱۱۴)، یعنی تولید سازمان‌دهی شده در امتداد واحدهای طبیعی را واکاوی می‌کنند. تمرکز بحث آنها کم‌تر بر فرایندهای اجتماعی و دموکراتیک است و بیشتر بر مزایای بالقوه‌ی مدیریت یک اقتصاد جهانی چند سطحی با کمک «آرمان‌شهرگرایی علمی» (ص ۹۸)، یعنی فناوری‌های مدل‌سازی قرار دارد. آن‌ها مراحل تکنیک‌های برنامه‌ریزی مانند «الگوریتم "برنامه‌ریزی خطی"» (ص ۹۰) در دهه‌ی ۱۹۴۰ در اتحاد جماهیر شوروی، «سایرنیتیک» (ص ۱۱۴)، «پروژه‌ی سایبرسین» (ص ۱۲۱) در شیلی آئنده و اولین «مدل‌های سیستم زمین» (ص ۱۲۶) در اتحاد جماهیر شوروی را ارزیابی می‌کنند. ایده‌ی اصلی نویسندگان این است که یک ابزار مدل‌سازی علمی و احتمالاً دیجیتالی در مقیاس بزرگ که برای کنترل طراحی نشده است، می‌تواند به «حاکمیت پسا انقلابی» (ص ۱۰۷) کمک کند تا مصالحه‌ای میان به‌حداقل رساندن تصاحب طبیعت و رفع نیازهای انسان بیابد.

متأسفانه کتاب به بحث ارزشمند اصلاحات سیاسی احتمالی و ابزارهای فنی برای سازمان‌دهی منطقی متابولیسم اجتماعی با حیوانات و طبیعت محدود نمی‌شود. استدلال آن با دو مشکل عمده تضعیف می‌شود. اولین مورد احیای فلسفه در فصل اول برای تبیین بحران اجتماعی - اکولوژیکی و یافتن راهی برای حل آن است. پندرگراس و وتسه به معرفت‌شناسی پایان قرن هجدهم بازمی‌گردند تا «پایه‌های فلسفی یک اکوسوسیالیسم جدید را بنا کنند» (ص ۱۸). به‌طور خلاصه، آن‌ها هگل و مفهوم «انسانی کردن طبیعت» او (ص ۲۸) را به‌عنوان شوروانی که راه را برای پرومته‌گرایی، یعنی تسلط بر طبیعت توسط کار آگاهانه‌ی انسانی هموار می‌کنند، سرزنش می‌کنند. نویسندگان همچنین به‌اشتباه و با استدلال‌های ضعیف، مارکس را به این سنت منتسب می‌کنند و گسست او از فلسفه‌ی بورژوازی و رویکرد جدید آن‌ها به جامعه و طبیعت را پنهان کرده و نادیده می‌گیرند. آن‌ها همچنین مالتوس را به‌دلیل نظریه‌ی جمعیت مورد انتقاد قرار می‌دهند. قهرمان آن‌ها، اما، ادوارد جنر است با «شکاکیت زیست‌محیطی» خود (ص ۲۷) زیرا سازنده‌ی واکسن آبله به‌خطراتی که همراه با تسلط بر طبیعت است اشاره و در مورد عقب‌نشینی از آن بحث کرد. آن‌ها نتیجه می‌گیرند که «شناخت‌ناپذیری طبیعت» «اصل کلیدی فلسفی اکوسوسیالیسم» است (ص ۲۰-۲۱). بنابراین، آن‌ها این

را نادیده می‌گیرند که ما فقط می‌توانیم به این دلیل طبیعت را «غیرانسانی» کنیم که آن را می‌شناسیم، هر چند نه به‌طور کامل، و به این دلیل که قابل فهم است و ما باید آن را متحول کنیم.

مهم‌تر از آن، این است که کلید درک بحران اجتماعی - اکولوژیکی و راه‌حل آن فلسفه‌ی طبیعت نیست بلکه یک تحلیل مادی تاریخی از پراکسیس اجتماعی - اقتصادی است. در اینجا سرمایه‌داری خود را نشان می‌دهد. متأسفانه نویسندگان آن را به‌شکل موضوعی گردشی مفهوم‌سازی و سرمایه را با بازار و بازار را با «نیروی ناخودآگاه و قدر قدرت» هویت‌یابی می‌کنند (ص ۳۹) که «هم کارگر و هم سرمایه‌دار» را زندانی خود می‌کند (ص ۴۱). اولین اعتراض من این است که تخریب‌های اکولوژیکی، و به این ترتیب ضرورت برنامه‌ریزی اقتصاد، تنها یا در درجه‌ی اول ناشی از «سرمایه‌ای کردن بی‌ملاحظه‌ی طبیعت» (صفحه ۵۱) توسط بازار نیست - که نه بی‌فکرانه است و نه توسط بازار انجام می‌شود - و نه از ایدئولوژی «انسانی کردن طبیعت». ویرانی‌های اکولوژیکی توسط روابط مالکیت سرمایه‌داری ممکن می‌شود و ناشی از تصاحب تقریباً نامحدود و رایگان طبیعت در روند تولید توسط طبقه‌ی سرمایه‌دار است. اعتراض دوم من این است که مسئله‌ی شناخت‌ناپذیر بودن طبیعت با توجه به پراکسیس اجتماعی یک مسئله‌ی دانش‌پژوهانه است. سازمان‌دهی مجدد متابولیسم اجتماعی در یک شیوه‌ی تولید سوسیالیستی بالقوه تنها زمانی کار خواهد کرد که طبیعت به ما اجازه دهد و برای این منظور، ما به بهترین دانش موجود در مورد طبیعت نیاز داریم تا از انتقام آن از خود اجتناب کنیم.

دومین مشکل اصلی، بازگشت نویسندگان به سوسیالیسم اتوپایی به‌عنوان رویکرد کلی آن‌هاست. نقد من نه به ادبیات اتوپایی اشاره دارد و نه خودبه‌خود به آرمان‌شهری بودن. من ما بلم روایت کامل طرح‌واره‌ی نویسندگان از جامعه‌ی آینده را در فصل چهارم کتاب‌شان به‌عنوان سهمی در مبارزه‌ی طبقاتی فرهنگی بخوانم. علاوه بر این، از تفکر اتوپایی باید در برابر رئالیسم سرمایه‌داری، مهم نیست چه نوع، اما با نقد دفاع شود. با این حال، به‌عنوان یک رویکرد نظری و سیاسی، «ارائه‌ی چشم‌انداز ایجابی متقابل برای آینده» (ص ۱۲) و اشاره به گشودگی و عدم محدودیت برخی سوسیالیسم‌های اتوپایی نسبت به حیوانات و طبیعت کافی نیست. از نظر سیاسی، واقعاً کمبود ایده برای آنچه

می‌توان انجام داد وجود ندارد و جنبش زیست‌محیطی یکی از سنگ‌های اتوپایی بوده است. با این حال، آنچه مورد نیاز است، قدرت سازمانی برای اجرای آن‌ها است. از نظر تئوریک، تحلیل انضمامی تکوین سرمایه‌داری و نیروهای سیاسی برای ابداع ابزارهایی برای مبارزه‌ی طبقاتی ناقدسی قرن بیست‌ویکم ضروری‌تر است. با این حال، نویسندگان، در حالی که نقش روشنفکران و ایده‌های آن‌ها را بیش از حد ارزیابی می‌کنند، به‌وضوح در مورد این مسائل و دیگر مسائل این‌جهانی سکوت می‌کنند، و برخی از اشتباهاتی را بازتولید می‌کنند که مارکس و انگلس قبلاً سوسیالیست‌های اتوپایی فرانسوی را به‌خاطر آن‌ها مورد انتقاد قرار داده بودند.

منبع مقاله‌ی نخست

INTERNATIONAL CRITICAL THOUGHT

<https://doi.org/10.1080/21598282.2019.1585278>

منبع مقاله‌ی دوم

Capital & Class 46(2)

سوسیالیسم در قرن بیست و یکم

مختصات بحران حاکم بر جهان، ریشه‌ها و صورت‌بندی آن

تقی روزبه



مقدمه: پرسش‌های سایت نقد اقتصاد سیاسی پیرامون «سوسیالیسم قرن بیست‌ویکم»، به‌طور کلی حول دو موضوع متمرکز است: نخست، وخامت وضعیت بحرانی حاکم بر جهان با برشمردن شماری از مهم‌ترین مصادیق آن در عرصه‌های گوناگون و بن‌بست سرمایه‌داری نولیبرالی. دوم، درباره‌ی ویژگی‌های بدیل ترقی‌خواه و یا سوسیالیسم قرن بیست‌ویکم به نحوی که هم درس‌های گذشته را فراگرفته و هم بتواند قابل‌دوام باشد. به‌نظر می‌رسد حتی ارائه‌ی پاسخ‌های اولیه و حداقلی به چنین پرسش‌های مهم و پیچیده‌ای، قبل از هرچیز مشروط است به ارزیابی جامعی از وضعیت حاکم بر جهان و این که از مفهوم بدیل چه می‌فهمیم. اگر درک جامع و مستدل و اقناع‌کننده‌ای از وضعیت و روندهای جاری در جهان و ریشه‌های بحران و نیز از مفهوم بدیل داشته باشیم، قاعداً باید بتوانیم ولو به‌طور نسبی و خطوط اصلی و مسیر کلی پیشروی را به‌تقریب نشانه‌گذاری کنیم. بنابراین تحلیل جامع اوضاع نقطه‌ی عزیمت و راهنمای پاسخ‌ها خواهد بود. به‌همین دلیل تمرکز این نوشته هم عمدتاً روی همین مسأله و تلاش برای صورت‌بندی بحران و واکاوی ریشه‌های آن و نیز مفهوم بدیل از منظر نقد رایج از آن است.

چکیده: ما با وضعیت بحرانی و بسیار بغرنج و پیچیده‌ای در جهان مواجه هستیم که یک سوی آن بحران در نظم و مناسبات حاکم بر جهان و از جمله بحران در مناسبات قدرت‌های بزرگ قدیم و نوظهور و بحران هژمونیک است و سوی دیگرش «بحران بدیل» و مفهوم آن در تناسب با مختصات و مقتضیات عصر کنونی. وخامت بحران به حدی است که جهان را مجموعاً در معرض خطر درگیر شدن قدرت‌های بزرگ دارای قدرت هسته‌ای و نیز شمارش معکوس خطر نزدیک شدن جهان به نقطه‌ی بازگشت‌ناپذیر تغییرات اقلیمی و آب‌وهوایی قرار داده است. چنین وضعیتی در جهان و در دهه‌های آغازین قرن بیست‌ویکم، قبل از هر چیز نشان‌دهنده‌ی دو واقعیت مهم است: اول، در وجه غالب بیلان عملکرد نظام سرمایه‌داری حاکم بر جهان و به‌ویژه تاخت‌وتاز بی‌امان چند دهه‌ی گذشته در مسیر جهانی‌سازی خود به‌عنوان مناسبات مسلط بر جهان. دوم و در آن سو، ضعف عملکرد جنبش‌های ضدسرمایه‌داری و رهایی و جنبش‌های استثمارشوندگانی که علیه سیستم مسلط مبارزه می‌کنند؛ آنانی که که

اگر قرار است جهانی نو با مناسباتی دیگر ساخته شود سازندگان آن هستند. یا به بیان دیگر از یک سو مشخصاً تهاجمات بی‌مهار نولیبرالیستی دهه‌های گذشته و از سوی دیگر نبردهای پراکنده و موضعی و دفاعی جنبش کارگری و اجتماعی و فعالان و کنشگران ضدسیستم و لاجرم آشفتگی میدانی و گفتمانی آن‌ها. بنابراین ما با معادله‌ی معیوب و وضعیت پیچیده و آچمز شده‌ای مواجه هستیم که عبور قاطع از آن بدون بازآرایی گفتمانی و میدانی متناسب و در مقیاس جهانی و به‌عنوان برنهاد آرایش نیروهای سرمایه جهانی، و بازخوانی آموزه‌ها و مفاهیم گذشته و موجود در تناسب با واقعیت‌ها و پیچیدگی‌های جهان کنونی و مختصات و پوست‌اندازی‌های سامانه‌ی سرمایه‌داری ممکن نخواهد بود. صورت‌بندی این بحران و ریشه‌های آن اعم از سویی‌ی سرمایه‌داری و سویی‌ی رهایی، و کنکاش پیرامون مسیر پیشروی و گفتمانی دغدغه‌ی این نوشته است و در پاسخ به پرسش‌هایی که بر همین زمینه مطرح شده‌اند.

پاسخی که واجد استحکام لازم به پرسشی چون بدیل سرمایه‌داری در قرن بیست و یکم باشد، تنها می‌تواند به پشتوانه‌ی نقد و رویکردی بسنده در سه عرصه‌ی مهم صورت پذیرد: الف- از مسيرطی شده و دست‌آوردها و ناکامی‌های بشر و آزمون و خطاهای مهمی که نهایتاً منجر به وضعیت کنونی همچون خروجی آن شده است. یعنی نقد گذشته با تکیه بر نتیجه و برهان خلف. ب- ارزیابی و صورت‌بندی مستدل و روشنی از شرایط و بحران کنونی حاکم بر جهان ج- درکی از خطوط و راستای شکل‌گیری بدیل هم‌چون مناسبات اجتماعی و اقتصادی و گفتمان معطوف به آن‌ها، به‌عنوان یک پراکسیس اجتماعی و در حال شدن و نه یک مقوله و مفهوم انتزاعی- فراتجربی-آرمانی و یا هم‌چون یک پروژه‌ی طراحی شده. درنگی بر همین سه گانه به ما نشان می‌دهد که پاسخ جامع و قاطع به چنان پرسشی تا چه حد دشوار بوده و درحقیقت بدون مشارکت و بهره‌گیری از عقلانیت عمومی دست‌نیافتنی است و در بهترین حالت تنها می‌توان به نحو محتاطانه به گوشه‌هایی از آن پرداخت و طرح‌های اولیه ارائه کرد.

بر این مبنا بهتر است که آغاز سخن را از همان درک‌مان از مفهوم بدیل و نقد آنچه که عموماً از آن دریافت می‌شود شروع کنیم. وقتی پای سخن از بدیل در مقیاس قرن حاضر و نظام مسلط بر آن به میان می‌آید، درباره‌ی موضوع مسأله‌برانگیزی صحبت

می‌کنیم که از یک‌سو به معنای ساختن تاریخ و جهانی نو و متفاوت است از آنچه تاکنون تجربه کرده‌ایم، و از سوی دیگر «جهانی دیگر» نه در خلأ که بر بستر واقعیت‌های عینی و تاریخی و نقد تجارب و آزمون‌های صورت گرفته و نیز درکی از پتانسیل‌های موجود در وضعیت و از نیروهای اجتماعی و روندهای حامل آن، مصالح و فرصت‌ها و تهدیدها و چه بسا برآمدها و رخدادهایی که می‌توانند از درون آن بجوشند و در مسیرساختن تاریخ متفاوت بنیان‌گذار باشند و احیاناً پیش‌زمینه‌های آنها هم‌اکنون در دل وضعیت کنونی و زیرپوست جوامع جهانی، در این‌جا و آن‌جا، در پیچ‌وتاب و حرکت باشند در پاسخ به مهم‌ترین و مسأله‌برانگیزترین پرسش‌های زمانه قابل‌فهم شوند. به‌این ترتیب بدیل، هم ریشه در وضعیت و روندها و پس‌زمینه‌های آن دارد و هم مستلزم فراتررفتن از وضعیت و ساختن تاریخی متفاوت است.

تقلیل بدیل و یا سوسیالیسم (جامعه‌گرایی) به یک پروژه و برنامه نادرست است. وقتی از یک بدیل اجتماعی در برابر بدیل سرمایه‌داری سخن می‌گوییم قبل از هر چیز از مناسبات اجتماعی سخن می‌گوییم که بدون آنها حرکت به سمت بدیل جامعه‌محور ناممکن و به‌سوی ناکجا است. رهایی از غل و زنجیر مناسبات سرمایه‌داری به‌عنوان یک رابطه‌ی اجتماعی در اساس برپایه‌ی دو خصیصه‌ی اصلی و درون‌ماندگار آن استوار است: از سویی بهره‌کشی از نیروی کار زنده و از سوی دیگر کنترل آن از همان نقطه‌ی آغازین خود. اگر در نظر بگیریم که چنین رابطه‌ای در جامعه‌ی تحت سلطه‌ی سرمایه‌داری در تمامی سطوح و یاخته‌های خرد و کلان جاری است، آن‌گاه معلوم می‌شود که مفهوم بدیل در گوهر و سرشت خود به‌عنوان مناسبات اجتماعی ضدبهره‌کشانه و ضدکنترل (پادقدرت) و در وجه ایجابی مبتنی بر اداره و سامان بخشیدن بر منابع و امور مشترک زیست اجتماعی و بهره‌مندی و شکوفایی متقابل افراد جامعه است، به‌طوری که به‌جای انقیاد، آزادی هرکس شرط آزادی دیگری و همگان باشد. از همین رو بدون عاملیت و مشارکت و کنشگری آگاهانه‌ی جامعه و قاطبه‌ی استثمارشوندگان، و بدون مداخله و جاری ساختن عقلانیت جمعی و مبادله‌ی بینادهنی ممکن نیست. ایجاد چنین فرایندی بیرون از متن جامعه و آزمایشگاه بزرگ زندگی و آزمون و خطاهای آن و به‌عنوان یک پراکسیس اجتماعی، به‌دست آمدنی نیست. در این صورت، بدیل سوسیالیسم همواره یک پروژه‌ی ناتمام و در حال شدن است و به هیچ اصل و منشأ رهایی در بیرون از خود

مشروط نمی‌شود. و هیچ اصلی مگر نفس فرایند نفی استثمار و رهایی از مناسبات قدرت مبتنی بر سلطه، و تأمین شکوفایی و رشد آزادانه و متقابل فردی و جمعی جوامع، آن را مشروط نمی‌کند. بنابراین تقلیل پروژه‌ی سوسیالیسم به یک پروژه‌ی نظرورژانه و کشف و شهودی و ازپیش تعین‌یافته و نقشه‌مندکردن آن، که در اساس چیزی جز یک نسخه‌ی دستکاری شده و الگوبرداری شده از نظام سرمایه‌داری و دولت‌ها و قدرت‌های خودفرمان و مشرف بر بدنه‌ی جامعه نیست، که به‌جای فرایند رهایی از مناسبات اعمال قدرت، آن را گرفتار تاروپوذهای مناسبات آمرانه و دستوری و بیگانه با جامعه می‌کند. خلاصه آن‌که بدیل همچون یک فرایند و پراکسیس خلاق با پیوند دو ساحت نظری (در پیوند با عقلانیت جمعی) و عمل اجتماعی برپایه‌ی دست‌آوردهای عملی و نظری موجود بشر و گذر به کیفیتی جدید از آن، مستلزم پالودن مفهوم بدیل از سویه‌های فراتجربی و آمرانه و یا نخبه‌گرایانه و استعلایی است. به‌همین دلیل، تأکید بر مشارکت و نقش عقلانیت جمعی در گفتگو و بحث و ایجاد کوران بینادهنی در جامعه و صفوف استثمارشوندگان و نیز در میان کنشگران عملی و نظری، بخش جدانشدنی از کنشگری معطوف به بدیل و پروژه‌ی رهایی را تشکیل می‌دهد. بازخوانی مفاهیم و دست‌آوردهای گذشته در تناسب با فضای عصر کنونی، به آنها معنا و قلمروهای جدید می‌دهد. از جمله این گزاره که برپایی سوسیالیسم تنها به‌دست خود کارگران ممکن است، در عصر ارتباطات و آفرینش «جامعه‌ی ثانوی» که بدون مشارکت گسترده و فعال عقلانیت جمعی و از طریق اشکال نوینی از کنشگری و شبکه‌ها و نهادهایی که بازتاب‌دهنده‌ی آن باشند صادق نیست.

بنابر چنین ملاحظات است که می‌توان گفت، شیوه‌ی پاسخ دادن به پرسشی مسأله‌برانگیز چون بدیل در مقیاس قرن و در برابر سرمایه‌ی جهانی شده، از خود پاسخ - در مفهوم سنتی آن - مهم‌تر است و در حقیقت شیوه‌ی دستیابی به آن خود بخش مهمی از پاسخ به آن است. آنچه هم که در بهترین حالت به‌عنوان فرضیه‌ها و پاسخ‌های اولیه ارائه شود، گرچه در جای خود ارزشمند است، اما نهایتاً چیزی جز یک دست‌گرمی و زدن نقب و افکندن کورسویی به تونل نیمه‌تاریک تاریخ نخواهد بود. به‌این ترتیب سوسیالیسم/کمونیسم به‌مثابه روابط اجتماعی و نحوه‌ی زیست جمعی نوین و

دموکراتیک، همواره فرایندی نیمه‌تمام و مبتنی بر خودآگاهی و فرایندی‌ست در حال ساخته شدن با کنشگری و مشارکت فعال عملی و نظری جوامع بشری. می‌توان به استعاره گفت که ترکیبی است از اتوپیا و واقعیت. واقعیت و فراواقعیتی که باید خلق شود و «واقعیت» پیدا کند. تاریخ در معنای شدن و فرارفتن از خود در حکم به تماشا نشستن جنگل عظیمی است که نه می‌توان آن را به‌تمامی در پشت درختان جستجو کرد و نه به تماشای درختان پیش چشم تقلیل داد. چنان که دیده می‌شود، ما از استعلا به معنی فراتر رفتن از وضعیت موجود و آزمودن تجربه‌ی جدید بی‌نیاز نیستیم، اما با استعلایی درون‌ماندگار و در تمایز ماهوی با آن نوع استعلایی که اصول و پیشفرض‌های مقدس خود را بیرون از ساحت تجربه و آزمون و خطای بشر و ساختن آجر به آجر آن قرار داده و با ابقای خود برفراز «شدن»، سمت‌وسوی تغییر و تحولات جامعه‌ی بشری را مشروط به خود می‌کند. در حقیقت تولید اندیشه و طرح‌افکنی، از خصایص انسان به‌مثابه موجودی تولیدکننده، خلاق و قلمروساز جداناپذیر است.

گذشته و اهمیت «آگاهی منفی»

این واقعیت دارد که مردگان همواره در میان زندگان پرسه می‌زنند و تاریخ ترکیبی از آن‌هاست. اما این به معنی در گذشته ماندن و تحمیل میراث آن‌ها بر حال و به محاق بردن اصل آزمون تاریخی متفاوت نیست. از همین رو ضمن بهره‌گیری از دست‌آوردها و تجربیات مثبت گذشته که می‌توانند الهام‌بخش باشند، نباید اهمیت درس‌آموزی از خطاها و آموزه‌های منفی و آنچه را که نباید آزمود، دست‌کم گرفت. «آگاهی منفی» برآمده از تجربه‌ی اثباتی دیروز، منبع ارزشمندی برای طرح‌افکنی‌های امروز و نشانه‌گذاری فردا و مسیر پیشروی است. تاریخ واقعی با گسست از خود، خود را می‌آفریند. بنابراین تاریخ تکرار ملال‌آور گذشته نیست و حال و آینده علی‌العموم در فراسوی تاریخ و چه بسا با ابداع متفاوتی از زیستن قرار می‌گیرند، اما طی چنین روندی قطعیت نداشته و تقدیر نیست و لاجرم به‌خودی خود نافی خطر بازگشت سویه‌های قهقراگرایانه و حتی گزینه‌ی بربریتی نوین نیست. چرا که همه چیز نهایتاً برمی‌گردد به نقش‌آفرینی تاریخمند و درجه‌ی عاملیت مثبت و یا منفی نیروهای اجتماعی و منافع و رویکردهای مختلف آن‌ها و موازنه‌ای که بین‌شان برقرار می‌شود.

در میان سه عرصه‌ی برشمرده شده، با در نظر داشتن استقلال نسبی هر کدامشان در عین حال که آن‌ها در کلیت خود و در ترکیب با هم می‌توانند تولید معنا کنند و افق و تصویری کمابیش روشن از چشم‌انداز پیشروی ارائه دهند، اما از میان سه حلقه‌ی فوق و البته در ترکیب با هم، همان‌طور که اشاره شد این ارزیابی دقیق از وضعیت موجود سرمایه‌داری و صورت‌بندی جامع بحران است که به‌عنوان حلقه‌ی اصلی پیشروی می‌تواند مسیر حرکت و فلسفه‌ی سیاسی و چشم‌انداز آینده را تاحدی نشانه‌گذاری کند. از همین رو تمرکز این نوشته عمدتاً بر روی آن خواهد بود و از این منظر از عرصه‌های دیگر و از جمله به‌طور ضمنی از آموزه‌های تجربه‌ها و مسیر طی شده‌ی تاریخی بهره خواهد گرفت.

در این راستا مهم‌ترین گزاره‌ها و محورهای مقاله‌ی حاضر عبارتند از:

وضعیت اضطراری همچون یک قاعده، مواجهه‌ی سرمایه‌داری جهانی شده با پی‌آمدهای خود، صورت‌بندی بحران به‌عنوان بحران انتقال و بحران بدیل و عاملیت‌ها، بحران حد و مواجه شدن سرمایه با محدوده‌ها و دیواره‌های رشد و گسترش خود، تشریح مهم‌ترین مؤلفه‌های آن و بحران انباشت گسترده‌ی سرمایه (بحران بازتولید)، تمرکز بر پروبلماتیک‌ترین پرسش زمانه پیرامون معنا و ماهیت دگرگونی‌ها در عصری که به‌سر می‌بریم (پیرامون درون‌مایه و گفتمان عصر کنونی) با هدف نشانه‌گذاری مسیر پیشروی.

گزاره‌ی اول: وضعیت اضطراری به‌مثابه قاعده

امروز دیگر بر کسی پوشیده نیست که نظم حاکم بر جهان به لرزه افتاده و جهان و نظام سرمایه‌داری حاکم بر آن در کلیت خود به شمول همه‌ی قطب‌های سرمایه، وارد مرحله‌ی تازه‌ای از انباشت بحران‌های با ماهیت جهانی و تهدیدهای وجودی شده است. وخامت و شتاب شدید بحران زیست‌محیطی که نیازمند به اقدامات فوق‌العاده است، ظهور ترامپیسیم و جریانات راست و نوفاشیستی، اپیدمی کرونا و آثار مهم اقتصادی و اجتماعی ناشی از آن، جنگ اوکراین و پی‌آمدهای اقتصادی و ژئوپلیتیکی گسترده‌ی آن و بالاخره تشدید بحران چین و آمریکا حول تایوان که ادامه‌ی همان سیاست محاصره‌ی روسیه توسط ناتو این بار در مورد چین است، از مهم‌ترین رویدادها و تحولاتی هستند

که بیانگر ورود جهان به دوره‌ی وضعیت اضطراری هستند. بحران‌های به تعویق افتاده و حل‌ناشده در طی چندین دهه‌ی گذشته اکنون در همه‌ی عرصه‌های مهم اعم از منازعات ژئوپلیتیک، ژئواکونومیک و ژئواکولوژیک، پیرامون چگونگی نظم حاکم بر جهان و برسر هژمونی و دست‌اندازی و بازتقسیم مناطق نفوذ سرباز کرده‌اند. به این ترتیب ما با انباشت بحران‌ها و زنجیره‌ای از آن‌ها مواجه هستیم که در آن هم پای خطر درگیری مستقیم قدرت‌های بزرگ، کاربرد سلاح‌های هسته‌ای و کشتار جمعی و تهدید صلح جهان و تمدن بشری در میان است و هم پای بحران اکولوژیک بازگشت‌ناپذیر و نیز بحران اجتماعی-اقتصادی-طبقاتی و پی‌آمدهای آن (چون فقر و قحطی و آوارگی و پناهندگی و سونامی مهاجرت و بحران تندرستی،...) همه‌ی این‌ها درحالی جریان دارد که دایماً از سوی سازمان ملل و دبیرکل آن و یا در گزارش‌های دیگر از جانب هزاران دانشمند و کارشناس و پژوهشگر هشدار داده می‌شوند که بحران‌ها و مشخصاً بحران محیط زیست در حال خارج شدن از کنترل هستند و بشریت شتابان به مرزهای فاجعه‌ی بازگشت‌ناپذیر نزدیک می‌شود. در چنین شرایطی همزمان شاهد رونق گرفتن صنعت جنگ و تسلیحات جنگی و تخصیص منابع و درآمدها به بودجه‌های نجومی نظامی و تولید بیشتر ابزارهای نابودی و ویرانگری هستیم. چنان که اخیراً دولت آمریکا بزرگ‌ترین بودجه‌ی نظامی تاریخ خود را به تصویب رساند و اروپایی‌ها و آلمان نیز بر حجم بودجه‌های نظامی خود افزوده‌اند و چین و روسیه و دیگر دولت‌ها نیز.

در سوی متقابل آن، حذف و یا تقلیل شدید منابع معطوف به خدمات اجتماعی و رفاهی و رفع فقر و بهداشت و آموزش در مقیاس کشوری و جهانی و ازجمله کمبود بودجه‌های نهادهای خدمات جهانی قرار دارد. سرخوردگی و کمانه کردن پی‌آمدهای جهانی‌سازی که حتی در خود کشورهای پیشرفته‌ی سرمایه‌داری هم خود را نشان می‌دهد و به شکل فرادستی سیاست‌های راست‌روانه و از جمله در قالب تقویت گرایش‌های «ملی‌گرایی» و راست افراطی و نوفاشیستی و یا اقتدارگرایانه، و بازپس‌گیری دستاوردهای گذشته چون حق سقط جنین و بهره‌گیری بیشتر از سوخت‌های فسیلی و به‌کارگرفتن مجدد نیروگاه‌های هسته‌ای و دیگر رویکردهای محافظه‌کارانه نمایان است. خلاصه آن‌که، فوران زنجیره‌ای از بحران‌های تلمبارشده جهان را در موقعیتی اضطراری قرار داده است که در آن بنیان‌های بحران، صرف‌نظر از افت‌وخیزهای مقطعی

لااقل تا اطلاع ثانوی و نامعلوم، قاعده و صعودی هستند. دیگر اذعان به چنین وضعیتی از سوی صاحب نظران و کارشناسان و در گزارش‌های متعدد نهادها و مجامع رسمی بین‌المللی و یا نهادهای پژوهشی معتبر، به یک امر عادی و روزمره تبدیل شده است و یا حتی شاهد اذعان سیاستمداران حاکم به آنها و تلاش‌شان برای عادی جلوه دادن آن هستیم. البته این اعتراف‌ها به شکل واکنشی و فاقد اراده‌ی معطوف به دگرگونی رادیکال و پشتوانه اقدامات جبرانی و کارساز است و قادر به تغییر جهت معادله بحران نیست. آن‌ها بدون آن که حاضر باشند مسئولیت فاجعه را به عهده گیرند و نگاهی به علل و سیاست‌های برساننده‌ی آنها داشته باشند، بیشتر به فرافکنی می‌پردازند. چرا که خوب می‌دانند بحران به معنی مشهود شدن ناتوانی سیستم در حل معضلات و مقدمه‌ی تردیدها و پرسش‌های بزرگ معطوف به یافتن مسیر دیگری می‌گردد. مقابله‌ی کارساز با وضعیت اضطراری، واکنشی فراتر از خرده اقدامات می‌طلبد. برعکس مقابله با آن اگر بخواهد کارساز باشد، لازمه‌اش آن است که اولویت‌بندی‌ها و تخصیص منابع و امکانات موجود در تناسب با بحرانی باشد که جهان را در وضعیت اضطراری و پانیک قرار داده است که در آن بحران نه استثنا که لااقل تا اطلاع ثانوی و نامعلوم یک قاعده هست.

مقابله‌ی مؤثر با وضعیت اضطراری، خود نیازمند برخورد اضطراری و فوق‌العاده است که مستلزم تغییر اولویت‌بندی‌ها و درگیر شدن با ریشه‌های بحران است. به‌عنوان حسن ختام این بخش می‌توان به رئوس آخرین هشدارهای دبیرکل سازمان ملل در دهمین کنفرانس بازنگری پیمان منع اشاعه‌ی سلاح‌های هسته‌ای (ان پی تی)، که گوش شنوایی هم پیدا نمی‌کند، اشاره کرد:

«بحران اقلیمی، نابرابری‌های شدید، جنگ‌ها و نقض حقوق بشر، و آسیب‌های شخصی و اقتصادی ناشی از همه‌گیری کرونا، دنیای ما را بیش از گذشته، تحت فشار قرار داده است.

خطر جنگ هسته‌ای از زمان جنگ سرد تاکنون تا این اندازه نبوده است. اکنون بار دیگر، بشریت در خطر فراموشی درس‌هایی است که از بمباران اتمی هیروشیما و ناکازاکی به‌دست آمد.

تنش‌های ژئوپلیتیکی در حال اوج‌گیری است. رقابت بر همکاری و همیاری غلبه کرده است. بی‌اعتمادی جایگزین گفت‌وگو و تفرقه جایگزین خلع‌سلاح شده است. دولت‌ها با ذخیره‌سازی و صرف صدها میلیارد دلار برای توسعه‌ی سلاح‌های نابودکننده، که در حال حاضر ۱۳ هزار سلاح هسته‌ای در زرادخانه‌های سراسر جهان نگهداری می‌شود، به دنبال امنیت کاذب هستند. امروزه بشریت تنها با یک سوءتفاهم، یک اشتباه محاسباتی تا نابودی هسته‌ای فاصله دارد. از بین بردن سلاح‌های هسته‌ای تنها تضمین عدم‌استفاده از آن‌ها است.»

یا این هشدار او که «بشریت در حال بازی با یک تفنگ پراست». دبیرکل سازمان ملل که ظاهراً کاری به‌جز گفتاردرمانی از دستش بر نمی‌آید در پیام هشدارآمیز دیگری می‌گوید: «یا ما به این اعتیاد پایان می‌دهیم یا این اعتیاد به ما پایان می‌دهد. وقت آن است که بگوییم بس است، کشتن خودمان با کربن بس است، رفتار کردن با طبیعت مثل توالت بس است. سوزاندن و حفاری و استخراج هرچه بیشتر بس است. ما داریم قیرهایمان را می‌کنیم!»

ویرانی طبیعت به‌عنوان دست‌پخت بشر

ناگفته نماند که امروزه با استناد به پژوهش‌ها و گزارش‌های متعدد و فاکت‌های علمی پیرامون تغییر رفتار معنادار طبیعت، بالاخره پذیرفته شده که بشر از انقلاب صنعتی بدین‌سو در آییندگی جو و وخامت بحران زیست محیطی نقش اصلی را داشته و با پیشرفت و انقلابات صنعتی و تکنولوژیک خود به‌طور مداوم آن را تشدید کرده است. تصدیق چنین واقعیتی به معنای آن است که اگر قرار بر جلوگیری از فاجعه و آن‌چه که سازمان ملل آن را انتحار دسته‌جمعی بشر می‌نامد باشد، همانا به دست خود بشر و مداخله‌ی فعالانه‌ی او برای جلوگیری از انتشار گازهای گلخانه‌ای و سایر حوزه‌های تخریب طبیعت و اکوسیستم آن و کلاً با تغییر شیوه‌ی زیست و تولید ممکن خواهد بود. بازگردان عقلانیت تولیدی و زیستی و مناسبات اجتماعی متناسب با آن است که خود مستلزم رها کردن خرافه‌هایی چون دست نامرئی و تنظیم‌گر بازار و کالایی‌کردن همه‌ی عرصه‌های زندگی و طبیعت است. پس گزاره‌ی اول به ما می‌گوید وضعیت اضطراری است و مقابله با آن بر خورد اضطراری می‌طلبد.

گزاره‌ی دوم: صورت‌بندی بحران، بحران انتقال و بحران بدیل

شتاب و فروریزی آوارهای بحران فراتر از پیش‌بینی‌های سیاستمداران و دست‌اندرکاران جهان و کارشناسان و نهادهای پژوهشی و یا صاحب‌نظران بوده است. ژنرال در یکی از مقالات خود پیرامون وضعیت بحران کنونی حاکم بر جهان می‌نویسد که هنوز واژه‌ای برای توصیف آن وجود ندارد! نتیجه‌ی این بی‌معنایی وضعیت و غافلگیری آن است که کندی واکنش‌ها و یا واکنش‌های ناسنجیده هم بر حجم تهدیدها و نادیده گرفتن فرصت‌های ممکن افزوده می‌شود.

با این همه عجلتاً تا زمانی که به مفهومی رساتر و دقیق‌تر دست پیدا کنیم، می‌توان از مفهوم «**بحران انتقال**» برای توصیف و صورت‌بندی بحران بهره گرفت. بحران انتقال یا وضعیت کیش-مات، با عبور از مناسبات کهنه به مناسبات نوین همزمان برآمده از تلاقی سه وجه بحرانی است: الف- بحران در منشور نظم حاکم بر جهان و از جمله مناسبات بین قدرت‌های بزرگ که پس از جنگ دوم و نیز پس از پایان جنگ سرد و فروپاشی بلوک شرق کمابیش مورد توافق نسبی بوده است، اما اکنون مدتی است که از همه سو در حال نقض و بی‌اعتبار شدن است. گرچه خود این وضعیت نیز از متن فرایندی برخاسته است که پس از فروپاشی بلوک شرق و غیرمتوازن شدن کفه‌ی قدرت در مقیاس جهانی به سود تک ابرقدرتی آمریکا و تفسیر به رأی منشور جهانی، واقع‌ی ۱۱ سپتامبر که آغازگر جنگی شد تحت لوای مبارزه با تروریسم و حتی ادعای ایجاد نظم نوین در منطقه‌ی خاورمیانه و یا تقسیم اروپا به اروپای پیر و جوان و البته بحران‌های اقتصادی چون بحران مالی ۲۰۰۸ و نظایر آن شروع شد. اما در سال‌های اخیر که مصادف با قدرت‌گیری ترامپ و اپیدمی کرونا بود دامنه‌ی این بحران‌ها گسترده‌تر شده و به شکاف‌های بزرگی در مقیاس جهانی منجر شد. ظهور ترامپیسم در دژ اصلی سرمایه‌داری از جهاتی محصول افول تک-ابرقدرتی آمریکا، با شعار بازگرداندن عظمت آمریکا و اتخاذ رویکرد یک‌جانبه‌گرایی توسط بزرگ‌ترین قدرت سرمایه‌داری بود. با تداوم فرسایش هژمونی دولت آمریکا و تغییر تدریجی توازن قوا، فرایند دردناک شکل‌گیری جهان چندقطبی شتاب بیشتری گرفت. جلوه‌ای از این افول هژمونی را در ماجرای چگونگی پایان جنگ افغانستان با برآمد ارتجاع قرون وسطایی طالبان مشاهده

کردیم، که با حمله‌ی بوش پسر با ادعای نابودی تروریسم و ایجاد نظم‌ی نوین آغاز شده بود و با خروج خفت‌بار دولت بایدن به نمایش درآمد که به گونه‌ای نمادین بیانگر پایان «پایان تاریخ» بود! اکنون بحران مناسبات میان قدرت‌های بزرگ به‌ویژه دارندگان اصلی سلاح هسته‌ای و حق و تو در ماجرای جنگ اوکراین به اوج تازه‌ای رسیده است. به‌طوری که حتی اتهام ارتکاب جنایت جنگی و از دست دادن صلاحیت استفاده از حق و تو و زمزمه‌های اخراج روسیه از نهادهای بین‌المللی هم از سوی جناح غربی سرمایه‌داری جهانی شده هم مطرح شده که مبین بی‌اعتبار شدن بیش از پیش نظم قبلی و نهادهای بین‌المللی متعلق به آن و بی‌خاصیت‌تر شدن نقش سازمان ملل به‌مثابه نهاد رتق و فتق امور جهانی به‌ویژه به هنگام بحران است. ب- سترونی و بن‌بست در تنظیم توافقی نوین حول مناسبات و نظم جدید و جایگزین. بدیهی است تا زمانی که اجماعی حول خطوط اصلی نظم جدید شکل نگرفته باشد و یا توازن قوا به شکل ریشه‌ای به سمت یک طرف چرخش نکرده باشد، چنین بن‌بستی تداوم خواهد داشت. ج- اما بحران در انتقال از مناسبات کهنه و بی‌اعتبارشده به مناسبات نوین فقط منحصر به بالایی‌ها و در میان قدرت‌های بزرگ نیست، بلکه صفوف پایینی‌ها و «جامعه‌ی جهانی» نیز سخت دستخوش پراکندگی در صفوف خود و بحران گفتمانی است که بیانگر «بحران بدیل» است. ترکیب این بحران‌ها و شکل‌گیری چنان معادله‌ای توضیح‌دهنده‌ی آچمزشدگی وضعیت در بالا و در پایین است. بر طبق آن، گرچه در میان بالایی‌ها نوعی ناتوانی در اداره‌ی کلیت جهان و حل معضلات و بحران‌های فزاینده مشهود است، اما در آن سوی معادله و در میان صفوف پایینی‌ها نیز نوعی ناتوانی به‌دلیل آشفتگی و پراکندگی در صفوف جوامع جهانی و طبقه‌ی پرولتاریای جهانی و نیز جنبش‌های ارتجاعی بنیادگرایی یا پوپولیسم راست و نظایر آن برقرار است که موجب کاهش توان و پتانسیل «نخواستن» شده است. خروجی این معادله به شکل بحران انتقال و آچمزشدگی، حاصل چنان تعادلی است.

معادله‌ی بحران را می‌توان از جنبه‌ی دیگری به‌عنوان بحران «عاملیت‌ها» هم صورت‌بندی کرد: سامانه‌ی سرمایه‌داری جهانی شده به شمول قطب‌بندی‌های درونی، و «جامعه‌ی جهانی» به شمول شهروندان آن، اعم از پرولتاریای جهانی و تهی‌دستان و

جنبش‌های گوناگون اجتماعی و محیط زیست، سه ضلع مثلثی را تشکیل می‌دهند که کلاً بسته به آن که کدام یک و تا چه حد نقش‌آفرینی مثبت یا منفی داشته باشند، تا حد زیادی نتیجه‌ی خروجی را تعیین می‌کنند. در شرایطی که اکنون در آن به سر می‌بریم وضعیت کنونی و اضطراری، عمدتاً تحت تأثیر عاملیت و تاخت‌وتاز چندین دهه‌ای سرمایه‌داری جهان‌خوار و مهاجم نولیبرالیستی به عرصه‌های زیست اجتماعی و زیست طبیعت، و نیز فعال شدن تضادهای درونی آن است که جهان کنونی را این چنین دستخوش بحران ساخته است. به طوری که در نتیجه‌ی آن بحران زیست‌محیطی حالت تهدیدآمیز و مخرب به خود گرفته است و حتی بیم آن می‌رود که در صورت عدم کنترل در آینده‌ای نزدیک غیر قابل بازگشت شود. همچنین تحت تأثیر همین عاملیت سرمایه‌داری بوده است که شکاف‌های عظیم طبقاتی در مقیاس جهانی بین ثروتمندان و بیش از ۹۰ درصد مردمان تحت استثمار و فلاکت‌زده‌ی جهان به مرزهای نجومی رسیده و یا موجب سرریز شدن مجموعه‌ای از بحران‌های گوناگون و فزاینده چون جنگ و تهدید صلح جهانی و بحران تندرستی و مهاجرت و پناهندگی و اوج‌گیری نژادپرستی و انواع تبعیض‌های اجتماعی و یا بحران سترونی «دموکراسی» و غیر قابل کنترل شدن دولت‌های کارگزار بورژوازی فراملی و غول‌های فناوری، که جملگی بیانگر وجود یک رابطه‌ی معیوب و بحرانی بین سه ضلع اصلی است.

تا زمانی که این معادله‌ی معیوب و مخرب کنونی و عاملیت (منفی) سرمایه به معادله‌ای برپایه‌ی نقش‌آفرینی و عاملیت مثبت جامعه‌ی جهانی و مداخله‌ی شهروندان و جنبش‌های طبقاتی و اجتماعی کارگران و زحمتکشان و جریان‌ها و دیگر لایه‌ها و جریان‌های پیشرو که مجموعاً اهرم‌های واقعی تغییر و تحول به‌شمار می‌روند، و اگر آرایش آن‌ها بر مبنای منشوری از مطالبات نوین و پایه‌ای و جهانی، مفصل‌بندی و بازآرایی نشود و نتواند سامانه‌ی سرمایه‌داری و دولت‌های کارگزار آن را در وضعیت دفاعی و مسیر فرسایش و زوال قرار دهد و حفاظت از طبیعت و اکوسیستم آن را احیا کند، چشم‌انداز امیدبخشی برای خروج از وضعیت اضطراری وجود نخواهد داشت. بنابراین همه چیز به تجدیدسازماندهی و بازتنظیم معادله‌ی معیوب فوق به سود عاملیت «جامعه‌ی جهانی» وابسته است که بزرگ‌ترین چالش کنونی بشر را تشکیل می‌دهد.

بنابراین گزاره‌ی دوم پیرامون صورت‌بندی بحران، به ما می‌گوید که شرط عبور از بحران انتقال و وضعیت اضطراری، بازآرایی رابطه‌ی سه‌گانه‌ی مثلث معیوب بحران بر پایه‌ی عاملیت مثبت جامعه‌ی جهانی است.

اهمیت خودآگاهی بر وضعیت و علل بحران

در شرایط وضعیت اضطراری و زمانی که شاخص‌های عمده‌ی زیست و زندگی قرمز می‌شوند، طبیعی است که نمی‌توان با گام‌های عادی حرکت کرد و با آب‌پاشی قطره‌ای جلوی گسترش حریق بزرگ را گرفت. خاموشی چنین حریقی نیازمند برنامه و اقدامات فوق‌العاده در تناسب با عمق و ابعاد بحران است. چراکه شرط اولیه‌ی هر واکنش بسنده و کارآمد، درگرو درک اضطراری بودن وضعیت حاکم بر جهان و علل و عوامل ریشه‌ای آن و خنثی کردن کارشکنی‌های مسببان و مدافعان وضعیت اضطراری و تلاش‌هایی است که برای کرخت کردن افکار عمومی و اجتناب‌ناپذیر جلوه دادن و در حقیقت عادی‌سازی وضعیت اضطراری به‌عنوان تقدیرگریزناپذیر صورت می‌گیرد. براین اساس در این نوشته بر اهمیت خودآگاهی و بسیج شهروندان جامعه‌ی جهانی به وضعیت اضطراری حاکم بر جهان و به علل و ریشه‌های آن و مسئولیت‌پذیری خود جامعه، به‌عنوان پیش‌شرط مقابله‌ی کارساز با بحران تأکید می‌شود.

نهایتاً برای بار دیگر و این بار در ابعادی به‌مراتب دراماتیک‌تر، دو گزینه‌ی چالش‌برانگیز تاریخاً مطرح، یعنی سوگیری به «سمت بربریت و خودانهدامی» یا رهایی و «ابداع جهانی نو» با مناسباتی نو و شایسته‌ی انسان عصر کنونی، در برابرمان قرار گرفته است. در شرایطی که کلیت یک نظام فراگیر و جهانی به بن‌بست رسیده باشد، طبعاً راه‌حل‌های بخشی و درون‌سیستمی کارساز نخواهند بود و خروج از آن مستلزم رویکردی کلان و به قول حافظ شکافتن سقف و درانداختن طرحی نو است. گرچه صورت‌بندی «بحران انتقال» به ما می‌گوید که مسیر اصلی خروج از بحران نه در بالای سترون شده که در پایین نهفته است، اما وجه دیگر بحران انتقال همانا بحران بدیلی است که دامن‌گیر پایینی‌هاست که خود بیانگر بغرنجی خروج از وضعیت بحران است. در شرایطی که هنوز تصور و ذهنیت روشن و عمومیت‌یافته‌ای از مسیر خروج و چشم‌انداز آینده وجود ندارد، پرسش بزرگی که به‌ناگزیر اذهان همه را به خود مشغول می‌کند،

این است که آیا بشر خواهد توانست از میان دو گزینه‌ی بالا، مسیر رهایی و برون‌رفت از بن‌بست و مهلکه را بگشاید؟ پرسشی که پاسخ به آن بیش از آن که در ساحت نظری یافت شود در عمل روشن خواهد شد.

این واقعیتی است که امروزه بشر صاحب چنان قدرت انهدامی بی‌سابقه‌ای در کل تاریخ خود شده که قادر است اولاً به‌دست خود و با عملیاتی انتحاری نسل و تمدن و سیاره‌ی سکونت‌گاه خویش را عملاً ریشه‌کن و غیر قابل‌زیست کند و ثانیاً بیانگر آن است که هنوز بشر در دهه‌های آغازین هزاره‌ی سوم میلادی تمدن خود، قادر نشده است که توازن لازم را بین وجه انهدامی و وجه سازندگی خود برقرار کند، و در نتیجه‌ی آن، در حالی که کابوس خطر انهدام جهان در عالم بیداری را تجربه می‌کند اما هنوز فاقد کنشی کارساز در تناسب با ابعاد تهدیدهاست. در فضای گرگ‌ومیشی که نه با یک «انتقال» ساده و مسیری کُدگذاری شده که با «بحران انتقال» و چرخش گیج‌کننده‌ی مقتضیات عصری نوین و فرصت‌ها و تهدیدهای بزرگ آن درآمیخته است، نشانه‌گذاری برای برساخت جهانی نو، بیش از پیش اهمیت پیدا می‌کند. به‌هرحال برای خروج از بحران انتقال و گذر از ملتقای دوران کهنه شده به دورانی نو، نه نسخه‌ی حاضر و آماده‌ی وجود دارد و نه تقدیر از قبل تعیین شده در بیرون از مناسبات خود انسان. و اگر تقدیری هم در کار باشد جز تقدیر مناسبات سرمایه‌داری به بن‌بست رسیده نیست که با تقدیر خود انسان و عاملیت او و استقرار مناسباتی دیگر می‌تواند رفع شود و یا حتی با جنون و انتحار دسته‌جمعی بشر، که این روزها سازمان ملل خطر آن را هشدار می‌دهد!

البته تمرکز بر ریشه‌ها، به‌ویژه در شرایط بحران انتقال نمی‌تواند به معنی نادیده گرفتن اهمیت تمرکز و فشار به سیستم برای اقدامات اصلاحی و فوری و اورژانسی برای مهار بحران و جلوگیری از خون‌ریزی بدن بیمار و خریدن فرصت برای بازآرایی بنیادی باشد. مانند دیگر موارد سرنوشت‌ساز و موفق تاریخی، در این‌جا هم ترکیبی خلاق از کنشگری فوری و اورژانسی معطوف به اطفای حریق با چشم‌اندازی کلان و استراتژیک و معطوف به ریشه‌ها و دورنماها، می‌تواند امکان و شانس بیشتری برای برون‌رفت از باتلاقی که فرورفتن بیشتر و مرگ و انهدام انتهای خروجی آن را تشکیل می‌دهد، فراهم

سازد. اقدامات اورژانسی معطوف به خاموش و مهار کردن سرایت آتش به اعماق جنگلی به وسعت جهان، فرصتی فراهم می‌کند برای تمرکز بر ریشه‌ها و نیز جستن و یافتن کوره‌راه‌هایی برای پیشروی از طریق باریکه نوری (لیشتونگی) که گاه‌گذار از لابلای شاخ و برگ‌های درختان انبوه به درون جنگل و روشن کردن مسیر تیره و تاریک می‌افشاند. بنابراین در راستای مقابله با تهدیدهای وجودی تمدن بشری، ترکیبی از کنشگری خلاق (علیه سیستم و اقدامات ایجابی) و گفتگو و تبادل بینا-اذهانی برای درک معنای بحران، بحران انتقال و اضطراری بودن وضعیت و تلاش برای پیدا کردن تصویری کمابیش روشن از مسیر انتقال و داشتن تصویر و چشم‌اندازی کلی از جایگزینی که باید ساخته شود، ضرورتی عاجل و حیاتی است.

گزاره‌ی سوم: مواجه‌شدن سرمایه‌داری جهانی‌شده با پی‌آمدهای بحرانی خود
کافی نیست که به‌طور کلی از بحران سرمایه‌داری سخن بگوییم. بلکه لازم است که بحران سرمایه‌داری را در کالبد واقعی و مشخص آن و در مهم‌ترین مؤلفه‌هایش مورد واکاوی قرار دهیم.

در این زمینه، قبل از هرچیز لازم است به جهانی‌شدن و جهانی‌سازی سرمایه به‌عنوان مهم‌ترین ویژگی آن و مهم‌ترین تحولی که در عصر کنونی با آن مواجهیم پرداخت. در حقیقت ما با کالبد جهانی‌شده‌ی سرمایه مواجهیم و بحران‌های سترگ کنونی نیز اساساً در مسیر و پی‌آمد جهانی‌شدن سرمایه سربلند کرده‌اند و در ارتباط با آن قابل درک و تبیین هستند. چنین سخنی دیگر فقط ادعای مخالفان نیست بلکه شماری از اقتصاددانان مهم بورژوازی و صاحب‌نظران و نیز سیاستمدارانی که نگران تأثیر منفی بحران و شکاف‌ها و ناراضی‌های برآمده از آن بر اقتدار نظام هستند نیز به‌درجاتی بر آن صحنه گذاشته‌اند. البته انتقادهای از جهات متفاوت و چه‌بسا متضاد بیان می‌شوند. چنان که برخی با انتقاد به جهانی‌سازی به دلیل ایجاد تقسیم کار بین‌المللی و وابستگی متقابل بیش از حد کشورهای به‌یکدیگر و این که بازارها به‌خودی خود و بدون مداخله و تصمیمات سنجیده‌ی سیاسی قادر به تشخیص ریسک‌ها و تأمین امنیت اقتصادی و سیاسی نیستند، صورت می‌گیرد. برخی دیگر پی‌آمدهای ناعادلانه‌ی آن در افزایش شکاف‌های طبقاتی را عامل بحران می‌دانند و از این منظر خواهان اتخاذ رویکرد

و اقداماتی اصلاحی و خلاف جهت اقدامات صورت گرفته هستند. ابردامنه‌ی این نوع انتقادات در پی پاندومی کرونا و به‌ویژه جنگ اوکراین و تشدید تنش بین بلوک شرق و غرب افزوده شده است. پی‌آمدهای وابستگی و عدم خودکفایی در چرخه‌های تولید داخلی به‌خصوص در بخش‌های استراتژیک اعم از وابستگی به سوخت و مواد غذایی و یا صنایع مصرفی و اقلام مهم دیگر و یا حتی تهیه‌ی مایحتاج اولیه در مواجهه با اپیدمی، چون ماسک و دستگاه اکسیژن و تولید به‌هنگام داروهای موردنیاز، خود را نشان می‌دهد. صنعت‌زدایی در داخل کشورهای اصلی سرمایه‌داری و نارضایتی‌های ناشی از آن نیز، وجهی از پی‌آمدهای همین نوع وابستگی‌های متقابل جهانی محسوب می‌شود. چنان‌که دستاوردهای جهانی‌شدن سرمایه‌اینک مصیبت تلقی می‌شود. همان‌گونه که وابستگی گاز و سوخت اتحادیه‌ی اروپا به روسیه در شرایطی که جنگ نظامی و اقتصادی بزرگی با آن در کنار مرزهای این اتحادیه جریان دارد و یا نگرانی از پی‌آمدهای بحران اقتصادی در غرب به دلیل کاهش نرخ رشد اقتصادی در چین به‌عنوان دومین قدرت اقتصادی جهان مطرح می‌شود، در حالی که از سوی دیگر به‌عنوان رقیب اصلی مشمول سیاست فشار و انزوا قرار می‌گیرد، از آن جمله است. این وابستگی متقابل ناشی از جهانی‌شدن سرمایه‌داری که برپایه‌ی قانون رقابت و «بازار آزاد» و نیروی کار ارزان و سود بیشتر صورت گرفته است و تا همین اواخر تقدیس و افتخار می‌شد که موجب اشتغال و ارتقای سطح زندگی صدها میلیون نفر شده است، اکنون بعضاً به‌عنوان یک خطای استراتژیک و پریسک از آن نام برده می‌شود که راه‌حل خود را، در شکل دادن به نوعی جداسازی و کدگذاری متفاوت اقتصادی می‌جوید. دبگر گوش کسی به هشدارهای پی‌درپی دبیرکل سازمان ملل پیرامون این نوع جداسازی‌ها و یا حتی صندوق بین‌المللی پول که می‌گوید مشکلات جهانی راه‌حل‌های جهانی می‌طلبد بدهکار نیست. با این همه از منظر این منتقدان جهانی‌سازی، گویا مدل جهانی‌سازی صورت گرفته ناشی از خطای سیاستمداران و یا محافل معین اقتصادی و آکادمیک بوده است تا از سرشت و پویای درون‌مان سرمایه‌داری و ضرورت جهانی‌شدنش! به‌زعم آن‌ها نولیبرالیسم و جهانی‌سازی، صرف‌نظر از سایه و روشن‌ها و اشکال انضمامی گوناگونی که در این یا آن کشور می‌تواند به‌خود بگیرد، یک تصمیم سیاسی بوده است و اکنون هم لازم است که با سوگیری

جدید سیاسی علیه جهانی‌سازی، تصمیمات سیاسی دیگری برای متوازن سازی و کاهش ریسک‌های بازار و وابستگی متقابل آنها گرفته شود.

معنای چنین رویکردی ایجاد بازارهای همگن و فاقد ریسک در مناطق «خودی»، و در واقع برگشت به سیاست‌های حمایت‌گرایی و نقض اصل مقدس «تجارت آزاد» است. آنچه که تا دیروز به‌عنوان مزیت وابستگی متقابل بازارها یعنی کاهش قیمت‌ها و رشد و توسعه‌ی بیشتر و یا کاهش تنش‌ها و جنگ بین دولت‌ها به‌خاطر وجود منافع مشترک در بازار جهانی عنوان می‌شد، اکنون خود به عامل ریسک و خطر تبدیل می‌شود. حتی یکی از دلایل شکل‌گیری اتحادیه‌ی اروپا پس از جنگ‌های اول و دوم، سهیم کردن و داشتن منافع متقابل با هدف دورکردن این قاره از خطر برافروختن جنگ‌های جدید و مشخصاً توسط آلمان بود. اما اکنون که بار دیگر شتر یک بحران بزرگ و این‌بار در برابر سرمایه‌داری جهانی شده زانو زده است، در شرایطی که با انباشت بحران‌های حل‌نشده و فزاینده‌ای مواجه‌ایم که راهی برای عبور از آنها در افق مشهود یافت نمی‌شود، و سوسه‌ی بازگشت به گذشته تحت عناوین و ایسم‌هایی چون «نئوکلینیانیسم» و «یک‌جانبه‌گرایی» و «پروتکسیونیسیم» و با انگ‌های «چپ و راست و میانه» مطرح می‌شوند. البته رشد ناموزون و تبعیض‌آمیز و انفجاری سرمایه‌داری در مقیاس جهانی و پی‌آمدهایش به‌خصوص طی چند دهه‌ی گذشته برکسی پوشیده نیست. اما مشکل این است که این نوع رویکردها که خود تبلور بحران هستند به‌عنوان پاسخ جا زده می‌شوند و حال آن‌که در اساس چیزی جز فرافکنی بحران‌ها و پنهان کردن ریشه‌های آن‌ها نیستند. شبهه‌افکنی در این زمینه که گویا این دولت‌ها و سیاستمداران هستند که به سرمایه و طبقه‌ی سرمایه‌دار و شرکت‌ها حکم می‌رانند، در حالی که در اساس و وجه غالب خود جز خادمان و کارگزاران پیشبرد امیال و منافع سرمایه‌داران و هموار کردن چرخه‌ی انباشت گسترده‌ی سرمایه نیستند، یک فریب‌کاری عامدانه برای ایجاد آشفتگی و توهم در صفوف کارگران و استثمارشدگان است و در عین حال از جهتی دیگر، تلاشی است از سر استیصال برای نجات سرمایه‌داری بحران‌زده. همان‌طور که اشاره شد به زعم برخی از این نظریه‌پردازان «مصلح»، گویا نولیبرالیسم یک گزینه از میان گزینه‌ها بوده است که برخی محافل دانشگاهی اقتصادی و سیاستمداران خاصی برحسب تصادف ابداع یا انتخاب کرده‌اند و گویا می‌شد و می‌شود

که گزینه‌های دیگری هم داشت. تعلق این نوع شبه‌نظریه‌ها به سرمایه‌داری دستخوش بحران و تلاش برای انعطاف‌پذیرنشان دادن و تعبیه‌ی یک زره دفاعی برای آن در برابر امواج توفان‌ها و شکاف‌های درونی سرمایه‌ امر پنهانی نیست. به گمان آنها، سرمایه‌داری می‌توانست و می‌تواند راهی به‌جز جهانی کردن خود در پیش داشته باشد و اکنون نیز باید از راه رفته برگشته و در چارچوب اقتصادهای کشوری و منطقه‌ای و حداکثر در یک اقتصاد جهانی بلوک‌بندی شده و ژئوپلتیک قطب‌بندی شده به «اردوی خیر و شر» و کم‌تر وابسته به آن سنگر بگیرد. این گونه شبه‌نظریه‌های شبه‌علمی در بهترین حالت فرضی خود تلاشی است برای اعمال نوعی عقب‌نشینی موقت و ناپایدار از روند جهانی‌شدن، که قادر به رفع بحران و خروج از وضعیت اضطراری نیست. سودای بازگرداندن هیولای رهیده از بطری سرمایه‌ی جهانی‌شده و فراملی و رجعت به عصر اقتدار دولت-ملت‌ها، جز خزیدن به درون همین گرایش‌های ملی‌گرایانه و پروتکسیون‌نیستی که با دیوارکشی‌های اقتصادی و سیاسی و سیم خاردارکشیدن به دور کشورها تعریف می‌شود، و عملاً ره به فاشیسم و اقتدارگرایی می‌برد، معنایی ندارد. نولیبرالیسم در اساس خود، جز بیان نظری و ایدئولوژیکی سرمایه برای ورود به فاز کیفیتاً تازه‌ای از جهانی‌شدن نبوده است. اقتصاد بازاربنیاد، گسترش بیش از پیش مالکیت خصوصی و مقررات‌زدایی در برابر پیشروی سرمایه در مقیاس جهانی، تضعیف و حذف بسیاری از خدمات عمومی و دولتی تحت عنوان به‌اصطلاح کوچک‌سازی دولت، معنایی جز تبدیل دولت به خادمان تمام‌عیار و گوش‌به‌فرمان منافع سرمایه نداشته است. و همه این‌ها در شرایطی صورت می‌گرفت که دولت‌های موسوم به رفاه و سوسیال‌دموکرات و یا کینزگرا، کارکرد خود را از دست داده و دچار بحران شده بودند و فرصتی برای تعرض کلان سرمایه‌داران جهت تاخت‌وتاز در عرصه‌ی جهانی فراهم شده بود. نولیبرالیسم جز بازخوانی لیبرالیسم کلاسیک در عصر جهانی‌شدن سرمایه‌داری با هدف گشودن فضاها‌ی جدید جهانی و در راستای میل درون‌ماندگار سرمایه برای انباشت بیشتر نبوده است. جهانی‌شدن سرمایه با هدف دست‌یابی به نیروی کار ارزان‌تر و بازار وسیع‌تر و انباشت بیشتر و ایجاد بازارهای مالی برای استخراج وسیع‌تر ارزش اضافی، ادامه‌ی سیر تاریخی پیشروی حلقه‌به‌حلقه‌ی سرمایه در مسیر

جهانی کردن خود بوده است. تاریخ سودخواری و بسط سرمایه‌داری، خونین و سرشار از رقابت و جهانگشایی و جنگ و مستعمره‌سازی و انواع سیاست‌های سلطه‌طلبانه و امپریالیستی بوده است که با تغییرات و پوست‌اندازی‌های بی‌وقفه ادامه یافته و اکنون نیز بار دیگر در آستانه‌ی تنش‌هایی بزرگ و از جهاتی بی‌سابقه قرار گرفته است. این نیاز به انباشت سیری‌ناپذیر سرمایه است که در هر دوره‌ای میل درون‌ماندگار خود را به دولت‌ها و کارگزاران سیاسی و اجرایی خود دیکته می‌کند و در دوره‌های بحران هم به نوعی سیاست‌های پولی و مالی انقباضی یا انبساطی متوسل می‌شود. همان‌طور که گفته شد، این تصور که سرمایه‌داری با دیدن بحران‌های خود آفریده به خودی خود عابد و زاهد شود و با اعمال ریاضت به خود و بازگشت به «کینزگرایی» و «دولت‌های رفاه»، که در گذشته برای گشودن مسیر پیشروی خود، آنها را درهم شکست، حاضر شود داوطلبانه تن‌پوش‌های تنگ گذشته را بر تن فربه امروز خود بیوشد و به سود کم‌تر و بازار کوچک‌تر قناعت ورزد، چیزی بیش از یک فریب- فریب خود و دیگران - نیست. بازگشت به گذشته، هیچ‌گاه پاسخی برای تاریخ حال و آینده و حل مسائل پیش‌روی بشر نبوده است و اصرار بر آن حاصلی جز فرسایشی کردن بحران نخواهد داشت. بنابراین، سرمایه‌داری اگر در مقطعی هم ناگزیر شود برخلاف پویای درونی انبساط خود به نوعی عقب‌نشینی و رفرم‌های سطحی تن بدهد، اولاً با فشار از بیرون و زیر سنگینی بار بحران و بیم از خیزش جنبش‌ها و شهروندان ناراضی است که ناگزیر می‌شود به عقب‌نشینی‌های چه بسا موقت دست بزند، و ربطی به میل و سرشت آن ندارد و ثانیاً به محض تغییر شرایط و توازن قوا در اولین فرصت خیز جدیدی را براساس همان میل درون‌ماندگار خود در دستور کار خود قرار می‌دهد. ثالثاً با توجه به این که سرمایه اساساً در کالبد جهانی‌شده‌ی خود ساختاربندی شده است، نیروی محرک این نوع بازگشت‌ها نیز بسیار کم‌رعمق و خصلت مانورهای کوتامدت را دارد مگر آن که زیر فشار سنگین یک جنبش سراسری و تعیین‌کننده مجبور به عقب‌نشینی‌های جدی شود. اکنون هم، تلاشی که برای جداسازی و تقسیم جهان سرمایه‌داری به حوزه‌های اقتصادی و سیاسی و فرهنگی و حتی شبکه‌های ارتباطی جداگانه و رقیب شده که دبیرکل سازمان ملل نسبت به آنها هشدار می‌دهد، جز آغازنوعی جنگ سرد (گرم؟) و تغییر صحنه‌ی بازی برای فشار به رقبا از یک‌سو و ایجاد شکاف در جامعه‌ی جهانی و

جنبش‌ها و فرافکنی بحران برای خرید زمان از سوی دیگر نیست. ناگفته نماند که بحران کنونی از آسمان بی‌ابر نازل نشده بلکه خود در ادامه و تعمیق بحران‌های گذشته است و از جمله تلاش نافرجام برای اعمال نظم جهانی بر پایه‌ی هژمونی یک ابرقدرت، اعلام پایان تاریخ با پیروزی قطعی لیبرالیسم بر دشمنانش.

بنابراین گزاره‌ی سوم به ما می‌گوید آنچه که اینک شاهدش هستیم، مواجهه و دست‌وپنجه نرم کردن سرمایه‌داری جهانی شده با پی‌آمدهای مخرب و بحرانی خویش از یک‌سو و فرافکنی بحران اصلی در پشت انواع بحران‌آفرینی‌ها از سوی دیگر است.

گزاره‌ی چهارم: سرمایه‌داری در مقیاس جهانی به‌عنوان یک سامانه‌ی درون‌بود

و مبتنی بر بهره‌کشی و کنترل، با دیواره‌ی حدهای خود مواجه شده است!

بی‌تردید این ادعایی مهم و با پی‌آمدهای تعیین‌کننده و سرنوشت‌ساز است و اثبات قطعیت آن هم به همان اندازه دشوار و تردیدآمیز به نظر می‌آید. اما، این دشواری‌ها بیش از آن‌که از سست بودن فاکت‌ها و مشاهده‌ی دلالت‌های عینی آن و تردید در واقعی بودن آن نشأت بگیرد از تعمیم دادن، قطعیت بخشیدن و اجتناب‌ناپذیر تلقی کردن آن به‌عنوان یک روند برگشت‌ناپذیر سرچشمه می‌گیرد. در حقیقت در دیالکتیک بین سامانه‌ی سرمایه به‌مثابه اعمال نوع معینی از رابطه‌ی اجتماعی مبتنی بر بهره‌کشی و کنترل، کشاکش و مبارزه‌ی مستمری جاری است. یک سوی این مبارزه کالاسازی و شیء‌واره کردن همه‌ی عرصه‌های زندگی (از کار و پردازش اذهان تا خصوصی‌سازی همه‌ی منابع و ثروت‌های عمومی و امور مشترک زندگی بشر) است و سوی دیگر آن نیروی کار زنده و مقاومت جامعه علیه روند سلب مالکیت از ثروت‌ها و منابع عمومی و امور مشترک و مشاع زندگی و علیه انقیاد و شیء‌شدگی جای می‌گیرد.

تردیدها تا چه اندازه معتبر هستند؟

واقعیت آن است که خود سرمایه‌داری بیش از عوامل دیگر سهم اصلی را در این گزاره و تعمیم‌پذیری آن به عهده دارد. چنان‌که در صیوروت و تکاپوی بی‌وقفه‌اش به

سوی جهانی کردن خود، با سودای کنترل و ادغام جامعه‌ی جهانی در خود به کشکمش بین خود و این جامعه دامن زده است. زنجیره‌ای از بحران‌های ناشی از قلمروسازی خود را تحت عناوینی از جمله بحران ژئوپلیتیک جهانی به روی صحنه‌ی جهان آورده است و بالاخره به‌وضوح، شکاف‌های سرمایه‌داری و ناتوانی‌اش در کنترل بحران به تماشای عموم درآمده است. از این رو به‌واقع، قبل از هرکسی و جریانی، این سرمایه‌داری است که باید اثبات کند چنان گزاره‌ای نمی‌تواند قطعیت داشته باشد. ضمن آن که تجربه‌ی گذشته را صرف نظر از آن که تا چه حد واقعیت داشته باشد، نمی‌توان به شرایط کیفیتاً متفاوتی مثل وضعیت کنونی که به‌عنوان «بحران اصطکاک سرمایه با حدهای وجودی خود» صورت‌بندی می‌شود تعمیم داد. با این همه تحلیل معطوف به یک فرایند را نمی‌توان به تحلیل‌های نقطه‌ای و حتمی‌الوقوع تقلیل داد. چرا که نهایتاً فرجام آن از یک جانب به نتیجه‌ی مبارزه و درجه‌ی عاملیت نیروهای جامعه‌ی جهانی مشروط است و از جانب دیگر به توان و قابلیت سرمایه‌داری در گشودن قلمرو و مدار جدیدی از توسعه و ایجاد فضای تنفسی جدیدی برای تداوم انباشت.^۱

این گزاره چون هر گزاره و یا فرضیه‌ی علمی، مبنای مدعای خود را هم از فاکت‌ها و واقعیت‌های موجود و مورد تصدیق برمی‌گیرد و هم صحت و سقم و درجه‌ی قطعیت خویش را به بوته‌ی آزمون و خطا می‌نهد. از این رو طبیعی است که تا قبل از آن تنها

^۱ - ناگفته نماند که در این زمینه قائلان به قابلیت سرمایه‌داری، «انقلاب سبز» را به‌عنوان یک انقلاب صنعتی بزرگ، فرصتی برای گریز سرمایه از این تله‌ی بزرگ می‌دانند که می‌تواند با تغییر ریل صنایع موجود به سوخت سبز، ضمن حل معضل آلاینده‌ی جو زمین، مسیرشکوفایی سرمایه‌گذاری و رونق اقتصادی را هم گشوده نگهدارد بدون آنکه خدشه‌ای بر اصل جهان‌خوارگی و کالاسازی و انباشت سرمایه وارد شود. البته چنین رویکردی ضمن حداقلی بودن و تقلیل ابعاد بحران محیط زیست به سوخت سبز و اغراق در حل بحران زیست‌محیطی، حتی در تناسب با ضرب‌آهنگ بحران هم نیست و اجماعی حول آن در سطح جهانی و میان بزرگ‌ترین اقتصادهای آلاینده‌ی جهان وجود ندارد. ضمن آن که تا رسیدن به سوددهی لازم، مستلزم برنامه‌ریزی‌های درازمدت، مداخله‌ی وسیع دولت و سرمایه‌گذاری‌های کلان است که خود با مقاومت بخش مهمی از سرمایه‌داران مواجه است. اولویت‌بندی‌ها و سیاست‌های دولت‌ها نیز در این زمینه عموماً متناقض بوده و بر اثر شتاب بحران، اولویت‌ها جابجا می‌شوند. واقعیت آن است که بدون برخورد همه‌جانبه و تغییر نحوه‌ی زیست و تولید و کنار نهادن اصل رشد اقتصادی و سود به هر قیمت، حتی اگر چنین فرم‌هایی صورت‌پذیر باشند و موجب تخفیف بحران شود، اما اصل بحران حداقل تا آینده‌ی نامعلوم حل نشده باقی می‌ماند. مگر آن که فشارهایی سنگین از بیرون و جامعه‌ی جهانی به سیستم تحمیل شود.

یک فرضیه است و نه بیش از آن. اما اجازه دهید همین جا، تبصره‌ای بر مفهوم قطعی بودن داشته باشیم: در مورد جوامع بشری با توجه به آن که جامعه سوم شخص غایب نیست و خود کنشگر و اثرگذار است و ایده و گفتمان وقتی نافذ شود خود به نوعی کنش و عمل محسوب می‌شود، طبعاً نتیجه‌ی قطعیت و عدم قطعیت، هم‌نهاد و خروجی، برآیند مجموعه‌ای از تبادلات و تصادم‌های چه بسا عوامل و روندهای متضاد خواهد بود. از این رو بدون تحلیل مشخص از توازن نیروها و پتانسیل‌های موجود، نمی‌توان تکلیف یک گزاره‌ی پیچیده‌ی اجتماعی را پیشاپیش و در انتزاع تعیین کرد و یا سرنوشت آن را یک‌جانبه به یک عامل ارجاع داد. سرمایه‌داری انتزاعی، وجود خارجی ندارد و تنها در متن جامعه و در یک واقعیت انضمامی و ترکیبی و متضاد است که نتیجه‌ی خروجی‌اش تعیین می‌شود. با چنین ملاحظه‌ای می‌توان گفت در مقام فرضیه، هیچ گزاره‌ی اجتماعی قطعی و صددرصدی وجود ندارد و درجه‌ی قطعیت هر گزاره‌ی مشخص هم در تحلیل مشخص و همه‌جانبه می‌تواند سنجش پذیر باشد. با در نظر گرفتن چنین ملاحظاتی است که می‌توانیم به آن بیندیشیم:

به‌طور کلی دو محدوده‌ی اساسی برای گسترش سرمایه وجود دارند که هر دو به نقاط اصطکاک و بحرانی خود رسیده‌اند:

نخست، جهانی شدن. سرمایه‌داری به‌عنوان یک سیستم و سامانه‌ی درون‌بود که هسته‌ی مرکزی آن بر بنیاد بهره‌کشی و انباشت بی‌وقفه‌ی سرمایه، رقابت درونی سرمایه‌داران و نظام مناسبات قدرت مبتنی بر کنترل و اجبار (ترکیبی از اشکال سخت و نرم) استوار است و از این منظر محدودیت اصلی سرمایه خود سرمایه است. با چنین مختصاتی به‌عنوان یک سامانه-غده در درون پیکر جامعه با مکیدن شیره‌ی جان آن و در ستیز با آن زنده است. چنین غده‌ای در فرایند فربه کردن بی‌وقفه‌ی خویش، همواره به فضاها و قلمروهای جدید و فراخ‌تری نیاز دارد که موجب اصطکاک فزاینده با پیکره می‌شود. رشد هرچه بیشتر این غده به معنی نزدیک‌تر شدن آن به حدهای گسترش خویش است. در حقیقت جهانی شدن سرمایه به معنی ریشه دواندن آن در کل پیکره‌ی جامعه و رسیدن آن به مرزها و آخرین محدوده‌های رشد کلی خود است. به‌رحال با به پایان رسیدن فضاها‌ی خالی برای رشد و فربه شدن، امکان همزیستی تاکنونی ولو

ستیزآمیز بین آن‌ها به جایی می‌رسد که نهایتاً باید تعیین تکلیف شود. مگر آن‌که سرمایه بتواند فضاهای کیفی جدیدی را برای رشد و تغذیه خود فراهم سازد که لااقل در افق کنونی و مشهود، چنین فضای بالفعلی در دسترس نیست. در حقیقت به وجود آمدن وضعیت اضطراری و انواع بحران‌های دردناکی که راه‌حل پیدا نمی‌کنند بیانگر ورود این بحران به نقطه عطف جدیدی است.

اگر در نظر بگیریم که سرمایه‌داری دیری است که دیگر هیولایی‌تر از آن شده است که بتواند در محدوده‌ی فضاها- مکان‌های کوچک‌تر از جهانی‌شدن و در خرده‌پیکره‌های چون دولت-ملت‌ها و اتحادیه‌های منطقه‌ای و غیره زیست و رشد کند و لاجرم بازگشت به گذشته کارساز و درمان درد نیست، آن‌گاه اهمیت گزاره‌ای که می‌گوید بحران کنونی ریشه در مواجهه‌ی سرمایه‌ی جهانی‌شده با محدوده‌های خود دارد روشن‌تر می‌شود.

دوم، تاب‌آوری طبیعت. می‌دانیم که تولید فقط با جامعه و انسان سروکار ندارد بلکه با طبیعت و بهره‌کشی از آن و جنون کالاسازی آن هم مرتبط است و از این طریق، سامانه‌ی سرمایه‌داری با سرشت جهان‌خوارگی و طبیعت‌خوارگی‌اش با بحران اکولوژی ارتباط تنگاتنگی دارد. آنچه که به‌ویژه در سال‌های اخیر به نحو غافلگیرکننده‌ای مطرح شده و در حقیقت سالیان سال ناشنیده گرفته می‌شد، همانا روند انفجاری و آنتاگونیستی رابطه‌ی شیوه‌ی تولید و بهره‌برداری مبتنی بر سیاست رشد به هر قیمت و مصرف بی‌وقفه و سودآور، با اکوسیستم طبیعت و توان بازیافت آن است. در این حوزه حتی وجه تخریبی و تفاله‌سازی طبیعت، پیرو اشتباه‌های سیری‌ناپذیر سرمایه‌داری از حوزه‌های دیگر استثمار هم پیشی گرفته و بی‌مهاباتر پیش رفته و شکل بارزتر و خطرناک‌تری به خود گرفته است. به طوری که پس از سپری شدن دوره‌ی خشم خاموش، اینک واکنش‌های کور و خشم‌آگین طبیعت به سرعت به نقاط بحرانی می‌رسد و در قیاس با جامعه‌ی انسانی کنترل‌ناپذیرتر و با ابعاد و پی‌آمدهای گسترده‌تر و نامعلوم‌تری همراه است که تر و خشک را با هم می‌سوزاند. چنان که مدتی است که آژیر شمارش معکوس رسیدن به نقطه‌ی غیر قابل‌بازگشت و غیر قابل کنترل شدن به صدا

درآمده است. ضمن آن که بازیافت و ترمیم پذیری طبیعت اگر هم به درجاتی ممکن باشد بسیار طولانی و پرهزینه است.^۲

به این ترتیب سامانه‌ی سرمایه‌داری همزمان با دو ابرحد گسترش وجودی خویش، یعنی با جامعه‌ی جهانی و طبیعت سیاره به‌عنوان زیستگاه مشترک انسان و دیگر موجودات زنده، مواجه شده است. توقف روند ویران‌کننده‌ی کنونی و ایجاد رابطه‌ای کیفیتاً متفاوت و مبتنی بر تعامل دوسویه و سازنده با آن نه فقط نیازمند برخورد اورژانسی است، بلکه مستلزم تغییرات رادیکال در نحوه‌ی زیست و سیاست‌ورزی است که در تضاد با منافع نظام‌های حاکم و ظرفیت‌های آنهاست. حال آن که دولت‌ها و سران نظام جهانی در سایه‌ی انباشت بحران‌ها و سرریز شدن آنها، حتی عملاً به همان قرارومدارهای نیم‌بند هم پای‌بند نیستند و مداوماً با تغییر اولویت‌ها و بودجه‌ها و به تعویق افکندن جدول‌بندی کاهش سوخت‌های آلاینده و تجدیدنابپذیر، عملاً آنها را راکد و ملغی می‌کنند. چنین است که اصطکاک سرمایه‌داری با دو حد بنیادی رشد و توسعه‌ی خویش به نقاط بحرانی‌اش نزدیک می‌شود و آژیر خطر سرباز کردن زنجیره‌ای از بحران‌های نشأت گرفته از آن دو نیز به صدا درآمده است.

لزوم تفکیک گزاره‌ی حد‌ها به‌عنوان یک فرایند از تحلیل‌های مشخص و نقطه‌ای

در زمینه‌ی ضرورت چنین تفکیکی توجه به چند نکته‌ی زیر حائز اهمیت است:

^۲ اشباع جو زمین از گازهای گلخانه‌ای ناشی از تولید صنعتی و دامداری و کشاورزی و... سرآمد این بحران است و عقربه‌ی ساعت آخرالزمان طبیعت اینک پایه‌پای عقربه‌ی آخرالزمان بمب هسته‌ای به حرکت در آمده و چه بسا در حال سیقت گرفتن از آن است. جالب است که شخص جانسون نخست‌وزیر انگلیس به‌عنوان میزبان اجلاس کوپ ۲۶ در سخنان هشدارآمیز خویش از همین واژه استفاده کرد و گفت که بمب «آخرالزمانی» بحران محیط زیست واقعی بوده و تخیلی نبوده و تنها یک دقیقه به نیمه‌شب باقی است! البته بدون آن که او و دیگر سران دولت‌های شرکت‌کننده به الزامات واقعی بمب «آخرالزمانی» تن بدهند.

الف- در بحث بحران حدها و مواجه شدن سرمایه‌داری با آن‌ها، ما از یک‌سو با فرایندی تازه و متفاوت از گذشته در مسیر انکشاف سرمایه مواجه شده‌ایم که عمق و کیفیت بحران کنونی را از بحران‌های درون‌سیستمی یا ساختاری ماقبل از این مرحله متفاوت می‌سازد. به‌رحال در بحران‌های قبلی سرمایه‌داری توانسته است ولو به‌طورنسبی و موقت بر محدودیت‌های خود غلبه کند یا به بیان دقیق‌تر آن‌ها را به تعویق بیندازد، گرچه مجبور شده است بعداً به شکل وسیع‌تری با آنها مواجه شود. تفاوت کیفی در آن است که در گذشته سرمایه برای تصاحب فضاهای موجود در مقیاس جهانی و بیرون و یا عقب‌مانده‌تر از خود می‌جنگیده است و اکنون در پی فاز جهانی‌شدن و فشرده‌شدن رقابت‌ها، با بحران فضاهای در دسترس و لاجرم با محدودیت‌های خود و پی‌آمدهای گسترش خود درگیر و به بیان دیگر با بحران بازتولیدی و متابولیستی (سوخت‌وساز) یا وجودی مواجه شده است، و این در حالی است که تا اطلاع ثانوی و نامعلوم، قادر به گشایش فضای جدید نیست. البته چنین فرایندی لحظه به لحظه باید رصد شود و پژوهش‌های مشخص و نقطه به نقطه نیز اهمیت خود را دارند. از قضا در متن چنین رصدکردنی است که کل فرایند بحران حدها باید خود را به اثبات برساند. از این جهت به شکل پیشگویانه نمی‌توان ادعا کرد که این فرایند به آخرین نقطه‌ی پیشرونده و انفجاری خود رسیده یا مسیرپیشروی به‌طور مطلق مسدود شده است. در حقیقت این به متغیرهای معادله‌ای بستگی دارد که از یک‌سو وابسته به آرایش و توانایی گورکنان آن است که تا چه حد بتوانند راه را برای پیشروی به‌هر قیمت سرمایه‌داری ببندند و از سوی دیگر به گسست‌ها و تناقضات و یا به تولید ظرفیت‌ها و فضاهای بالقوه موجودی که از قبیل انقلاب صنعتی و تکنولوژیک نوین و تعمیق تکنیک‌های کنترل وابسته است. به‌رحال همانطور که در بخش‌های بعدی خواهیم دید، امکان دگرگونی ضربتی توازن قوا و یا ظهور تمام‌قد بدیل وجود ندارد و ما در دوره‌ی انتقالی پیچیده‌ای به‌سر می‌بریم که می‌توان بر سرمایه‌داری که در حالت تدافع و زوال تدریجی قرار دارد دستاوردهای مهمی را به آن تحمیل کرد و مسیر پیشروی برای شکل‌گیری بدیل به معنای مناسبات اجتماعی نوین را هموار ساخت.

ب- سرمایه‌داری در اساس خود نوعی مناسبات اجتماعی است. با توجه به این که سرشت سرمایه‌داری با میل و وسوسه‌ی درون‌ماندگار تصاحب و ادغام کل پیکره‌ی جامعه و طبیعت در مناسبات خود عجین شده است، اما تحقق کامل چنین حالت فرضی و منتزع شده به معنی مرگ و پایان هردو، هم پیکره و هم غده خواهد بود. چرا که آن روی سکه‌ی بحرانی شدن حدهای گسترش سرمایه‌داری به معنی تعرض به حدها و تهدید وجودی بدن اجتماعی و زیست‌طبیعت نیز هست. بیرون از قلمرو انتزاع در واقعیت عینی، وقوع چنین فاجعه‌ای علی‌القاعده مستلزم بحران‌ها و جدال‌های سنگینی هم خواهد بود. در این زمینه، اگر از بدیل سوسیالیسم به‌عنوان یک پروژه‌ی ناتمام و همواره در حال شدن نام می‌بریم که به هیچ اصل و منشأ‌رهایی در بیرون از خود مشروط نمی‌شود، در حقیقت داریم از سوسیالیسم به‌مثابه سیستمی باز و غیرمشروط (مگر به رفع بهره‌کشی و نظام مناسباتی مبتنی بر کنترل کلیت جامعه و آحاد آن) سخن می‌گوییم که دقیقاً در برابر سرمایه‌داری به‌مثابه سیستمی درون‌بود قرار دارد که بنا به تعریف بر امتیازورزی و بهره‌مندی و مالکیت خصوصی یک اقلیت و به دولت و بر ساخت اتوریته‌ای برفراز جامعه متکی است که وظیفه‌ی اخ‌صاش دفاع از مالکیت خصوصی، یعنی بر مناسبات قدرت مبتنی بر تسلط یک طبقه و استثمار جامعه و غارت طبیعت استوار است که ابعاد فاجعه‌آمیز آن به‌موازات فربه‌تر و جهانی‌تر شدن سرمایه‌داری، هیولایی‌تر شده است. گو این‌که سرمایه‌داری در تبلیغات و پروپاگاندا‌ی خود، در مقایسه با مدل‌ها و جوامع بسته‌تر از خود، همواره خود را یک جامعه‌ی باز معرفی کرده است، اما سرمایه‌داری به‌دلیل همان خصایل برشمرده خود حجاب خویش است و با بسط خویش‌تر شدن به سطح جهانی‌شدن، تضادهای درونی خویش را به سطح کیفیتاً نوین یعنی تضاد سامانه‌ی سرمایه با کلیت زندگی ارتقا داده است. به‌طوری که بقیه‌ی تضادها در زیر این تضاد عمومیت‌یافته عمل می‌کنند.

سرمایه‌ی جهانی‌شده و افزایش آن‌تروپی (کهولت)

به طور کلی سرنوشت نبرد بین سیستم‌های اجتماعی با درجه‌ی درون‌بودگی آن‌ها و درجه‌ی افزایش آنتروپی‌شان تعیین خواهد شد. سوسیالیسم بنا به تعریف قاعداً باید بازتر از سیستم سرمایه‌داری باشد. طبعاً آن مدل‌ها و نسخه‌هایی که به نام سوسیالیسم مطرح شدند و یا می‌شوند ولی در عمل و نظر از سرمایه‌داری بسته‌تر بوده یا هستند، به‌ناگزیر مقهور آن شده و خواهند شد. و حال آن‌که به‌جای حاکمیت یک اقلیت و طبقه‌ی صاحب‌امتياز که حتی در بستر قلمروسازی خود محدوده‌های ذاتی‌اش را گسترش می‌دهد، در جامعه‌گرایی میل به زندگی و سامانه‌ی جامعه‌ی خودگردان و مبتنی بر آزادی و برابری اجتماعی، در پاسخ به تهدیدهای سرمایه، به نحو درون‌ماندگاری برای ابقا و قلمروسازی خویش بالقوه واجد مازاد مثبت است.

سرمایه‌داری در ذات خویش به دلیل وابستگی‌اش به استثمار غیر، یعنی نیروی کار زنده، خود یک ناسازه یا پارادوکس است. به طوری که میل به انباشت و قلمروسازی، هم با گسترش سویه‌های متناقض از جمله مبارزه‌ی طبقاتی (در معنای وسیع خود) همراه است و با رقابت‌های درونی، که با برانگیختن انواع مقاومت‌ها و فرسایش‌ها از قدرت تهاجمی سرمایه می‌کاهد.

سماجت یک پرسش!

در بحث بحرانی شدن حدهای گسترش سرمایه همواره این پرسش با سماجت بر سر راهمان سبز می‌شود، چرا فکر می‌کنید سرمایه‌داری که تاکنون توانسته است مسیر پیشروی خود را بگشاید، از این پس نتواند؟ ضمن استقبال از این «سماجت» که خود بخشی از آزمون‌پذیری یک فرضیه است و اجازه نمی‌دهد که سوار بر اسب اوهام بتازیم! درنگ بر چند نکته‌ی زیر خالی از فایده نخواهد بود:

گرچه این واقعیتی است که سرمایه‌داری به‌عنوانی سامانه‌ای مبتنی بر بهره‌کشی و کنترل جامعه، تاکنون و روی هم‌رفته توانسته است ولو با پشت سر گذاشتن بحران‌های بزرگ و پرهزینه، نهایتاً موفق به گشودن فضاهای تنفسی تازه‌ای شده و مسیر جهانی کردن مناسبات خود را هموار کند. اما امروزه این سامانه با رسیدن به مرزهای جهانی خود نه فقط به طور کلی با فرایند معضلات حدهای گسترش خود مواجه شده است، بلکه به طور مشخص با انباشت و سرریز شدن بحران‌های ناشی از پی‌آمدهای

گسترش خود هم روبرو گشته است. بحران چیزی نیست که بتوان آن را پنهان نگه داشت. در حقیقت واقعیت آن هر روز توسط مردمان جهان لمس می‌شود و امروزه حتی نهادهای رسمی جهانی و پژوهش‌ها و کارشناسان و صاحب‌نظران متعدد پیوسته از آن و نشانه‌های آن صحبت می‌کنند و گزارش می‌دهند و تردیدی درباره‌ی واقعیت وجود «وضعیت اضطراری» باقی نمی‌گذارند. از این‌رو آنچه که به‌عنوان بحران حدها مطرح شده است، صورت‌بندی همین وضعیت تقریباً مورد اجماع است که بیانگر یک بحران بازتولیدی است. البته به موازات آن، تلاش‌های بی‌وقفه‌ای هم توسط صاحبان قدرت و دولت‌ها برای پوشیده نگه‌داشتن واقعیت بحران و ژرفای آن و بن‌بست موجود و ناتوانی خویش در حل آنها و از جمله انواع فرافکنی‌ها برای مغشوش کردن صورت مسأله انجام می‌گیرد. حتی چه بسا با جراحی و تقسیم جهان خودساخته به دو نیمه و بازنمایی دوره‌ی جنگ سرد (و البته این بار بین جناح‌های رقیب و درونی سامانه‌ی سرمایه‌داری و آغشته به جنگ گرم) و نیز با تخلیه و سرشکن کردن بار بحران بر دوش شهروندان و جامعه‌ی جهانی درصددند تا با تعلیق بحران و منحرف کردن مسیر آن، فرصتی برای ایجاد فضای تنفسی جدید و تجدیدسازماندهی و بازآفرینی سرمایه به‌دست آورند. در گذشته با مجموعه‌ای از اقدامات چون مستعمره‌سازی، میلیتاریسم و توسعه‌ی مجتمع‌های نظامی-صنعتی و جهان‌گشایی و برپایی جنگ و ویرانی و جراحی‌های اقتصادی و یا انقلاب تکنولوژیک و غیره توانسته‌اند مفری برای گریز از حدهای خفه‌کننده‌ی آن مقاطع تاریخی پیدا کنند. اما تفاوت کیفی وجود دارد بین آن‌که سرمایه‌داری با حدهای خود در کالبد جهانی شده و پی‌آمدهای بحرانی‌اش مواجه شده باشد یا با تنگناهای دوره‌های پیشاجهانی‌سازی. به‌همین دلیل با سراسری شدن بحران در کالبد سرمایه‌ی جهانی جای‌چندانی برای کارسازبودنِ برساخت دوگانه‌هایی چون «ما و آنها، جهان شر و خیر و دموکراسی و اقتدارگرایی»، و بلوک‌سازی حول این نوع تقسیم‌بندی‌ها باقی نمانده است. چنان‌که اقتدارگرایی و «دموکراسی‌خواهی» حتی جامعه‌ی آمریکا و طبقه‌ی حاکم آن را دوشقه کرده است. چنان‌که حمله‌ی حامیان مسلح ترامپ به کنگره و متوسل شدن به نوعی کودتای سیاسی در دژ سرمایه‌داری، جهان را شوکه کرد. اساساً در دوره‌های بحران‌های بزرگ، به‌طور کلی در فرایند انباشت

سرمایه، عوامل فراقصدادی و از جمله قهرآمیز دست بالا را پیدا می‌کنند که در حوزه‌ی سیاسی مترادف با کنار گذاشته شدن تشریفات دموکراتیک و پوشش‌های نرم و اغواگرانه‌ی دوره‌های صلح‌آمیز است. با وجود این، اکنون به‌نظر می‌رسد که حتی خود انباشت قهرآمیز نیز با محدوده‌ها و ریسک‌های بزرگ خود روبه‌رو شده است.

در حقیقت سرمایه‌داری در گذشته و از جمله در بزنگاه بحران‌های بزرگ، هیچ‌گاه نتوانسته به نحو ریشه‌ای معضلات اساسی پیشروی خود و جامعه را حل و فصل کند، بلکه به مدد وزن‌کشی و گوشمالی رقبای از راه رسیده و بنای رونق بر ویرانه‌های برآمده از جنگ‌های سنگین نظامی و اقتصادی و توازن قوای برآمده از آن به‌سود فرادستی یک بخش از سرمایه، توانسته است با گشودن مدار جدیدی از توسعه و رشد و مفصل‌بندی عناصر متضاد و ناهم‌ساز در آن، از چنبره‌ی بحران‌های خفه‌کننده برهد. اما با اشباع فضاهای جدید، آن تناقضات حل نشده و فرافکن شده با ابعاد و شدت و حدت بیشتری سربلند کرده‌اند و مجدداً سرمایه در شکل‌های وسیع‌تری با آنها مواجه شده است. به این ترتیب فائق آمدن سرمایه‌داری بر محدودیت‌هایش به بهای مواجه شدن با آنها در ابعاد وسیع‌تر، مبین افزایش آنتروپی (کپولت و ناتوانی و اتلاف انرژی) در مسیر جهانی شدن سرمایه‌داری است. جهانی شدن سرمایه به‌عنوان یک سیستم درون‌بود و بسته، نه به معنی بازتر شدن سیستم، بلکه به معنی جهانی کردن محدودیت‌های درون‌بود خود و ناتوان تر شدن منجر به افزایش انباشتگی آنتروپی سیستم شده است. اگر در نظر بگیریم که هرچه یک سیستم بسته‌تر باشد، آنتروپی‌اش افزایش یافته و موجب کاهش توانایی‌اش می‌گردد، معلوم می‌شود که سرمایه در مسیر رشد و جهانی شدن خود، با دشوارتر شدن پرتاب خود به مدار جدیدی از توسعه و شکوفایی، با انباشت آنتروپی و ناتوانی مواجه می‌شود، که بازگشت به عقب و نفس‌سودای تقسیم جهان به دو نیمه برای نجات هژمونی روبه‌زوال، بازتاب همان ناتوانی در گشودن مدار جدید توسعه برای سرمایه‌داری جهانی شده است. چنین پدیده‌ای به معنی افزایش وجه تخریبی سامانه سرمایه‌داری بر وجه مولد آن نیز هست.

نفس وجود وضعیت اضطراری و آنچه که به‌عنوان خودویژگی وضعیت «بحران انتقال» نامیده‌ایم، بیانگر همین آنتروپی و سترونی برآمده از آن است که خود را در

کاهش توان کنترل بحران‌ها و مشهود شدن «نتوانستن» به نمایش می‌گذارد و به‌طور اجتناب‌ناپذیر فرصت‌های بالقوه مهمی را برای پیشروی جامعه‌ی جهانی فراهم می‌سازد. گوترش، دبیرکل سازمان ملل اخیراً در سخنان هشدارآمیزی گفته است «بمباران هسته‌ای هیروشیما و ناکازاکی دارد به فراموش سپرده می‌شود». اما به آن باید افزود که امروزه حتی امتیاز انحصار سلاح هسته‌ای آن زمان، دیگر وجود ندارد و بازی هسته‌ای، اگر که ذخایر موجود به‌کار گرفته شوند، به یک بازی مرگِ نه فقط دوطرفه برای درگیرشوندگان که برای کل بشریت و محیط زیست، تبدیل شده است. به‌همین دلیل مقامات دیپلماتیک آمریکا به روسیه هشدار می‌دهند که از ورود به بازی در این میدان خطرناک اجتناب ورزد و بازی را در محدوده‌ی معینی که بلوک غرب بر آن است که در آن دست بالا را دارد نگاهدارد.

لعنت بر شیطان! چه کسی تضمین می‌کند که وقتی طرف مقابل در آن محدوده‌ی اولیه احساس کند که شکست و باختش حتمی است، و در حالت آماده‌باش ویژه‌ی هسته‌ای وسوسه نشود و یا حتی طرفین دچار ارتکاب خطاهای غیرعمد در فضاهاى آغشته به چکاچک ماشین جنگی و کشتار، انگشتانشان به سوی دکمه‌های فرماندهی سلاح‌های انهدام جمعی نرود (که از قضا ۹۰ درصد آن در زرادخانه‌ی همین دو کشور آمریکا و روسیه انباشته شده‌اند)! چه کسی و با کدام عقلانیت تضمین می‌کند که بربریت و جنون کشتار و خودانتحاری متبلور شده در جریان‌هایی مثل داعش در مقیاس جهانی تکثیر نشوند؟

استیون هاوکینگ فیزیکدان معروف برآن بود که دهکده جهانی برای بشر خیلی تنگ و کوچک شده است و اگر هرچه سریع‌تر از سیاره‌ی زمین به کرات دیگر کوچ و مهاجرت نکنند به‌جان هم افتاده، خود و تمدن خود را نابود خواهند کرد. [که البته با فانتزی‌های توریسم فضایی و سیر و سیاحت بازارمحور امثال ایلان ماسک‌ها و دیگر میلیاردرهایی که سفینه‌های غول‌پیکر به بخشی از کلکسیون حمل‌ونقل‌شان تبدیل شده، متفاوت است]. وی به سهم خود نیز دست‌اندرکار تلاش برای دستیابی به سفینه‌های خیلی کوچک و ارزان و باصرفه برای تحقیق و پژوهش و کشف نقاط اسکان مناسب فضایی برای انسان بود. این درست است که مهاجرت و کوچ کردن در گستره‌ی

زمین از رموز بقا و رشد بشر بوده است و گرچه سرمایه‌داری در دوره‌ی پیشاجهانی شدن، برای انباشت سرمایه و قدکشیدن خود، حوزه‌ها و مناطق تازه‌ای مثل کشف قاره‌ی آمریکا و یا مستعمره‌سازی و غارت منابع در اقصی نقاط کره‌ی زمین را با ولع تمام دنبال می‌کرده است، اما اکنون که با حدهای جهانی‌شدن شتابناک سرمایه‌داری مواجهیم، خطر رقابت‌های خشن و به جان هم افتادن و شیوع داروینیسم اجتماعی بسی جدی‌تر شده و در حالی که محقق کردن رؤیای کوچ و مستعمره‌سازی سیارات خالی از سکنه (اگر ساکنان بومی داشته باشند چه؟! حتی اگر روزگاری هم به واقعیت بپیوندند و منابع غنی و مهمی هم در آن‌ها کشف شود، آیا برای بحرانی که شتر آن هم اکنون زانو زده است، خیلی دیر و نوشداروی پس از مرگ سهراب نخواهد بود؟!^۳

در یک گزاره‌ی کوتاه می‌توان محتوای عصر در حال انکشاف را گذار چالش‌برانگیز بشر از «کودکی» دوران دولت-ملت (و کانت) و نظام‌های اجتماعی و اقتصادی متناسب با آن، به وادی جدیدی با مشخصه‌ی جهانی‌شدن مثبت بشر و شکوفایی و خلاقیتش در مدار تاریخاً پیشرفته‌تر تأسیس جامعه‌ی جهانی و تحقق شهروند جهانی و نظام اجتماعی متناسب با آن دانست و این که سرمایه‌داری قادر به تأمین آن نیست. خودآگاهی به این پوست‌اندازی و واقعیت در حال شدن، و جدالی که در جریان است، آن اخگر سوزانی است که در زیر پوست جامعه‌ی جهانی به‌عنوان نحوه‌ی وجود تاریخی نوین انسان، پرسه می‌زند.

در بخش بعدی و پایانی این مقاله، خطوط عمده‌ی بحران انباشت گسترده‌ی سرمایه (بحران بازتولید) در مقیاس جهانی، تأمل بر پروبلماتیک‌ترین پرسش‌ها و زمانه پیرامون معنا و ماهیت تحولات عصر حاضر که در زیر پوست جامعه‌ی جهانی در جریان است و درون‌مایه‌ی گفتمانی و نشانه‌گذاری مسیر پیشروی آن تشریح خواهد شد.

^۳ طبق یکی از آخرین تحقیق‌ها: جنگ هسته‌ای تمام‌عیار می‌تواند باعث مرگ ۵ میلیارد نفر می‌شود.

سوسیالیسم بدون ماتریالیسم

سوسیالیسم در قرن بیست و یکم

رضا جاسکی



I

نورمن گراس در دهه‌ی ۱۹۸۰ در رد پسامارکسیسم نوشت: «زمانه عوض می‌شود و مردم تغییر می‌کنند. ایده‌ها عوض می‌شوند؛ دچار تحول، پیشرفت و پسرفت می‌گردند.» (گراس، ۱۹۸۷) او درست زمانی که بسیاری از سوسیالیست‌ها، ناامید از روند حوادث شده و تشنه‌ی تحلیلی متفاوت از تحلیل‌های معمول مارکسیستی درباره‌ی دلایل عقب‌نشینی جنبش کارگری در سراسر جهان بودند، در مقابل ستارگان جدید دنیای روشنفکری در غرب، از مارکسیسم دفاع کرد. او سال‌ها در هیئت تحریریه‌ی نیولفت ریویو و پس از آن سوسیالیست رجیستر بود. نویسنده‌ای پرکار که نه فقط در مورد مارکس، رزا لوکزامبورگ، تروتسکی، لیبرالیسم و عدالت نوشت بلکه هولوکاست، شکنجه، حقوق بشر،... نیز از موضوعات مورد علاقه و پژوهش او بودند. زمانی که لاکلاو و موف شاهکار خود به نام «هژمونی و استراتژی سوسیالیستی» را نوشتند و به سرعت توجه بسیاری از چپ‌گرایان را به خود جلب کردند، گراس به نقد اثر آنان پرداخت. او پس از چندی در رد نظرات ریچارد رورتی، یکی دیگر از ستارگان چرخش فرهنگی، نوشت. با این حال گراس در آخرین سال‌های عمر خود، به تدریج از مارکسیسم فاصله گرفت و در جنگ عراق، از اشغال این کشور توسط آمریکا و انگلیس دفاع کرد، و بخش بسیار بزرگی از چپ‌گرایان را در جبهه‌ی مقابل خود یافت.

گراس در مقاله‌ی «مارکسیست بودن به چه معناست؟» که یک سال قبل از مرگش منتشر شد، ادعا کرد که می‌توان از سه جنبه‌ی متفاوت مارکسیست بود، شخصی، فکری و سیاسی-اجتماعی. در حالت اول، فرد می‌توانست بنا بر باورهای شخصی، خود را مارکسیست تلقی کند. دوم، اگر یک روشنفکر نویسنده، سیاستمدار، محقق یا متفکر از روش‌ها و ابزارهای مارکسیستی برای تجزیه و تحلیل در کار خود استفاده کند و پیرو سنت‌های مارکسیستی در برخورد با مشکلات باشد- به عبارت دیگر محتوای کار فکری و تحقیقاتی فرد متأثر از مارکسیسم باشد- نیز می‌تواند خود را مارکسیست بنامد. اما از نظر گراس شکل سوم از مارکسیست بودن نیز وجود دارد. در این حالت فرد فقط به لحاظ باورهای شخصی یا محتوای کارهای تحقیقاتی خود مارکسیست تلقی نمی‌شود، بلکه در سازمان‌های مارکسیستی نیز فعال است. در این نوع از مارکسیسم، او پیرو تز یازدهم مارکس درباره‌ی فوئرباخ در مورد اتحاد تئوری و پراکسیس، در پی نه فقط

تفسیر بلکه تغییر جهان است، زیرا مارکسیسم از نظر او فقط یک تئوری نیست بلکه یک جنبش توده‌ای برای تغییر نیز هست.

به عقیده‌ی گراس، کسی از نظر شخصی می‌توانست مارکسیست باشد (شق اول) که به ماتریالیسم تاریخی اعتقاد داشته باشد؛ متعهد به هدف مارکسیستی، ایجاد یک جامعه‌ی برابر و غیراستثماری باشد؛ و نیز به تمرکز مارکسیسم بر نقش عاملیت، یافتن نیروهای اجتماعی فعال و مناسب برای رسیدن به یک جامعه‌ی برابر ارزش گذارد. (جانسون، ۲۰۱۲، ۱۴). او خود در آخرین نوشته‌ی خویش با مارک هاروی به نام «اقتصاد مارکس و فراتر از آن» از تئوری ارزش مارکس فاصله گرفت، اعلام کرد که امکان ایجاد برابری بر پایه‌ی حذف استثمار در جامعه وجود ندارد و چپ‌گرایان باید متعهد به دمکراسی واقعی، اقتصاد دموکراتیک و مشارکت سیاسی شوند. (هاروی و گراس، ۲۰۱۳) گراس انتقاد خود از مارکس را تا آنجا گسترش داد که در نهایت به مجموعه‌ای از ایده‌های برابری طلبانه‌ی لیبرالی پناه برد. وی اعلام کرد که دیگر نمی‌تواند مارکسیست بودن از نظر سیاسی-اجتماعی را توصیه کند (جانسون، ۱۸، ۲۰۱۲)، به عبارتی او دیگر اعتقادی به عضویت در سازمان‌های مارکسیستی برای مبارزه‌ی سیاسی سوسیالیستی نداشت.

گراس در «مارکسیست بودن به چه معناست؟» عنوان می‌کند زمانی که او به مارکسیسم روی آورد از تجربه‌ی وحشتناک استالینیسیم اطلاع داشت. وی مثل خیلی از چپ‌گرایان استالینیسیم را یکی از اشکال تحریف شده‌ی تحقق مارکسیسم در دنیای واقعی تلقی می‌کرد و این امید را داشت که مانند بسیاری دیگر در چپ نو، چپی که از تراژدی تجربه‌ی استالینستی درس‌های زیادی آموخته، بتواند در تغییر جهان مشارکت فعال داشته باشد. بررسی شکست اولین کشور شورایی و پس از آن مائوئیسم در چین می‌توانست راهگشای ایده‌های جدیدی در مقابله با بیماری‌های کودکی استقرار سوسیالیسم باشد اما در پی تجربه‌ی ۱۱ سپتامبر و حمله‌ی تروریست‌ها به ایالات متحده، و مقابله‌ی «ضد امپریالیستی» چپ مارکسیستی با حمله به افغانستان، کشتی آرزوهای وی برای یک دموکراسی سوسیالیستی به گل نشست. از این رو، وی ایمان خود به مارکسیسم اجتماعی-سیاسی یا چپ سازمانی را از دست داد. این فقط گراس

نبود که در چرخش‌های مهم تاریخی، مانند جنگ یا انقلاب، تغییر مسیر داد. قصد این نوشته بررسی سرنوشت نورمن گراس نیست بلکه طرح این سؤال است که چرا او و بسیاری دیگر فعالیت در سازمان‌های اجتماعی یا سیاسی کارگری را قبول نداشتند و یا آن را بی‌اهمیت ارزیابی کردند؟

هدف ماتریالیسم تاریخی قبل از هر چیز درک صحیح از عملکرد جوامع مختلف و در صدر آن سرمایه‌داری بود. بنا بر تعریف متعارف، ماتریالیسم تاریخی قرار بود به عنوان یک ابزار مناسب برای یافتن استراتژی‌های مؤثر برای قدرتمندتر کردن جنبش کارگری به کار گرفته شود، بر پایه‌ی آن اتحادهای طبقاتی بنا شود... اما چرا تحلیل‌های مادی از فرایند مبارزه جای خود را به تأکید بیش از حد به عوامل فرهنگی داد؟ چرخش فرهنگی چه تأثیری بر این فرایند داشت؟ چرا جنبش کارگری در عرض نیم قرن گذشته به موفقیت‌های مهمی در این راه دست نیافت؟ چرا بسیاری از تئوری‌های مرکزی مارکسیستی محبوبیت خود را در نیم قرن پیش از دست دادند؟ اما پیش از آن باید کمی به عقب بازگشت.

سوئزکتیویته‌ی انقلابی

امروز بسیاری از روشنفکران با طبقه‌ی کارگر خداحافظی کرده‌اند. در طی مدت‌های طولانی در سنت سوسیالیستی، و نه فقط مارکسیستی، این اعتقاد راسخ وجود داشت که طبقه‌ی کارگر سوژه‌ی اجتماعی است که نقطه پایانی بر بیگانگی ذاتی که در درون جامعه‌ی سرمایه‌داری وجود دارد، می‌گذارد و شکل سرمایه‌داری زندگی اجتماعی به پایان می‌رسد. در گذشته بحث در مورد سوئزکتیویته‌ی [۱] انقلابی طبقه‌ی کارگر امری عادی بود و پیوند محکمی بین تئوری انقلابی و کنش سیاسی طبقه‌ی کارگر وجود داشت، اما امروز این موضوع کم‌وبیش غایب است.

برای مارکس سوئزکتیویته‌ی انقلابی در سرمایه‌داری مبتنی بر سه شرط بود. اول، مرکزیت کار تولیدی؛ دوم، گرایش عینی و ذهنی تولید سرمایه‌داری؛ سوم، تصرف قدرت سیاسی. (هاریسون، ۲۰۱۴:۳۹) نقطه‌ی آغاز برای مارکس انسان بود. هستی انسان با «افراد واقعی، فعالیت آنها و شرایط مادی که تحت آن زندگی می‌کنند، چه آنهایی که از قبل وجود داشته و چه آنهایی که توسط فعالیت آنها ایجاد می‌شود»، شروع می‌شود.

از نظر او سرمایه‌داری با سرعتی که در تاریخ بشری هرگز سابقه نداشته نیروها و روابط تولیدی را توسعه داد با این حال، بذر نابودی خود را نیز داشت. طبقه‌ی کارگر دارای این پتانسیل بود که هم از نظر سیاسی و هم اقتصادی توسعه یابد. از نظر عینی، سرمایه‌داری به‌خاطر ایجاد بحران‌های دائمی مانع توسعه‌ی بیشتر گشته و نارسایی‌های خود را هم از نظر سیاسی و هم اقتصادی نشان می‌داد. از نظر ذهنی، تغییر وابسته به یک سوژه‌ی جمعی بود که در مرکز فرایند تولید قرار داشت و می‌بایست در فرایند آموزشی مبارزه‌ی طبقاتی به یک طبقه‌ی انقلابی برعلیه سرمایه بدل شود. مارکس به رادیکالیزه شدن سیاسی طبقه‌ی کارگر اعتقاد داشت. هدف اصلی سوپژکتیویته‌ی انقلابی کسب قدرت سیاسی بود، زیرا گذاشتن نقطه‌ی پایان بر استثمار سرمایه‌داری فقط از طریق کسب قدرت ممکن بود. در این فرایند طبقه‌ی کارگر می‌توانست هر چه بیشتر ظرفیت سیاسی و اقتصادی خود را درک، و در نهایت خود را به‌عنوان یک طبقه منحل کند. می‌توان به‌طور خلاصه گفت، سوپژکتیویته‌ی انقلابی مارکس از طریق منشور تولیدی تعریف می‌شد، از طریق عوامل عینی و ذهنی حضوری همه‌جانبه می‌یافت و هدف آن تسخیر قدرت برای ایجاد یک جامعه‌ی عاری از استثمار و در نهایت انهدام خود به مثابه یک طبقه بود. برای او سوپژکتیویته‌ی انقلابی از طریق نقد اقتصاد سیاسی تعیین می‌شد و نه مانند امروز که بسیاری آن را در حوزه‌ی فلسفه محبوس کرده‌اند.

رهبران مارکسیست انقلابی چون لنین، گرامشی و مائو درک‌های متفاوتی نسبت به درکی که در بالا تشریح شد داشتند. لنین معتقد بود که حزب سیاسی کارگری باید پیوند نزدیکی با سطح توسعه‌ی سرمایه‌داری و ترکیب طبقه کارگر داشته باشد. شرایط متفاوت روسیه نسبت به کشورهای پیشرفته‌تر سرمایه‌داری چون آلمان شکل جدیدی از حزب سیاسی و نیز اتحادهای طبقاتی را می‌طلبید. گرامشی با تکیه بر مفهوم هژمونی بر ایجاد ائتلاف‌های اجتماعی با هدف ایجاد یک «اراده‌ی مردمی» گسترده تأکید داشت. مائو در جامعه‌ی دهقانی چین فقط حامی گرم حزب لنینی نبود، او از نسخه‌ی لنین مبتنی بر اتحادهای تاکتیکی و طبقه‌ی کارگر به‌مثابه سوژه‌ی اصلی انقلابی که مورد قبول همه‌ی انقلابیون مارکسیست قبل از خود بود فراتر رفت، برای دهقانان «وظیفه‌ی

تاریخی» خاصی قائل شد و هدف حزب کمونیست را رهبری «توده‌ها» قلمداد نمود. از نظر او حضور روشنفکران در حزب می‌توانست خطر جدایی تئوری و پراکسیس را به همراه داشته باشد. از این رو مائو در تئوری سوپژکتیویته‌ی انقلابی خود بر وحدت تئوری و عمل تأکید داشت. روشنفکران می‌بایستی در عمل تئوری‌های خود را آزمایش کنند. همچنین از نظر مائو، ایده‌های توده‌ها پایه‌ی هر عمل انقلابی را تشکیل می‌داد. به این خاطر لازم بود روشنفکران همیشه پیوند ارگانیک خود را با توده‌ها حفظ کنند. نظرات رهبران یاد شده تأثیر زیادی بر افکار بعضی از پسامارکسیست‌ها و نئومارکسیست‌ها حول سوپژکتیویته‌ی انقلابی گذاشتند، مثلاً نظرات لنین بر نگری، مائو بر بدیو و گرامشی بر لاکلائو و موف تأثیرات بسزایی گذاشتند.

سیر تاریخی

در انترناسیونال دوم یک دید مکانیکی در مورد سیر تحولات تاریخی وجود داشت. بر اساس نظر غالب، مارکسیسم قوانین تاریخ را کشف کرده بود و دست غیبی تاریخ وحدت طبقه‌ی کارگر و اضمحلال جامعه‌ی سرمایه‌داری را تضمین می‌کرد. در نتیجه وحدت دیالکتیکی تئوری و پراکسیس که مارکس بر آن پا می‌فشرد، عملاً از بین رفت. در این میان، لنین تلاش کرد با «انحراف اقتصادی» گسترده‌ای که در جنبش کارگری وجود داشت از طریق طرح یک حزب پیشرو مقابله کند. از نظر او بدون حضور یک حزب پیشرو و انقلابیون حرفه‌ای، طبقه‌ی کارگر فقط می‌توانست آگاهی اتحادیه‌ای کسب کند و در نتیجه هرگز ضرورت تاریخی انقلاب اجتماعی و سیاسی را درک نخواهد کرد، از سوی دیگر، لوکزامبورگ با این درک لنین موافق نبود زیرا می‌توانست راه را برای گرایش‌های بوروکراتیک در حزب سیاسی طبقه‌ی کارگر باز کند. لوکزامبورگ در عوض بر ظرفیت خودانگیخته‌ی کارگران و رابطه‌ی دیالکتیکی آن با حزب تأکید داشت. پیروزی انقلاب اکتبر نقطه‌ی پایانی بر برخی از این مباحث گذاشت، اما تأمل در مورد سوپژکتیویته‌ی انقلابی تا مدت‌ها ادامه داشت. می‌توان سیر تفکر گونه‌های مختلف مارکسیست حول این موضوع را به‌طور خلاصه چنین ترسیم کرد.

مارکسیسم غربی: مارکسیسم غربی تمام تلاش خود را بر این گذاشت که نقطه‌ی پایانی بر اجتناب‌ناپذیری فروپاشی سرمایه‌داری و پیروزی طبقه کارگر نهد. لوکاخ سعی

کرد موانع ظهور سوبژکتیویته‌ی انقلابی را توضیح دهد. بنا بر گفته‌ی لوکاچ، تصاحب خصوصی ثروت اجتماعی موجب می‌شود که نیروهای کار به عنوان قدرت سرمایه ظاهر شوند؛ همچنین «کارگر نمی‌تواند از هستی اجتماعی‌اش آگاه شود مگر آن که از خود به منزله‌ی کالا آگاه شود». از این رو او انسانی است که به کالا تبدیل شده است. او مقامی انسانی ندارد و این آگاهی، به خودی خود رهایی‌بخش است؛ سوژه‌ای که درمی‌یابد در یک فرایند اجتماعی به یک ابژه یا کالا بدل شده است. درست به همین خاطر پرولتاریا سوژه‌ای است که به واقعیت‌های اجتماعی پی می‌برد و قادر به «شناخت جامعه به منزله‌ی تمامیتی تاریخی» می‌شود. آگاهی «مورد بحث نه شناخت یک ابژه بلکه آگاه شدن ابژه از خودش است یا ابژه‌ای که از خود آگاه می‌شود...» و از طریق این شناخت، «پرولتاریا تا بدان جا ارتقا می‌یابد که به خود آگاهی جامعه در تحول تاریخی‌اش تبدیل شود.» (فیشبک، ۱۳۹۹) با این حال لوکاچ تحت فشار منتقدین مجبور شد از این ایده عقب‌نشینی کند و آگاهی طبقاتی را وابسته به حزب کمونیست نماید.

گرامشی نیز همچون لوکاچ تلاش کرد ماتریالیسم مکانیکی انترناسیونال دوم و درک آن از بحران سرمایه‌داری را تصحیح کند. او معتقد به حضور یک سازمان سیاسی متمرکز بود. حزب می‌بایستی با ایجاد رابطه‌ای ارگانیک با جنبش‌ها و مبارزات پرولتاریا زمینه را برای ساختن یک «بلوک اجتماعی» ضد هژمونیک از طریق تشکیل یک ائتلاف سازنده در بین بخش‌های مختلف جامعه بر علیه بورژوازی به وجود آورد.

مکتب فرانکفورت (نسل اول): تئوری انتقادی پایه‌ی مکتب فرانکفورت بود. در زمان شکل‌گیری مکتب فرانکفورت، اعضای آن تلاش داشتند از مارکسیسم انترناسیونال دوم فاصله بگیرند. به‌طور کلی آنها نومیدانه به امکان یک تغییر انقلابی نگاه می‌کردند. مارکوزه که نسبت به دیگران به تغییرات انقلابی امید بیشتری داشت در *انسان تک‌ساحتی* عنوان می‌کند که کارگران به ویژگی اخلاق مصرف‌گرایانه عادت و در تله‌ی «نیازهای کاذب» گیر کرده‌اند. از این رو آنها در عمل به یک نیروی تثبیت‌کننده بدل شده بودند، بنابراین با وجود اعتقاد مارکوزه به پتانسیل انقلابی طبقه کارگر، وی شانس «امتناع» آنها برای مشارکت در یک تحول انقلابی را زیاد می‌دانست و به این نتیجه

رسیده بود که عناصر به حاشیه‌رانده‌تر جامعه آمادگی ذهنی بیشتری برای تغییر انقلابی دارند.

ساختارگرایان: هنگامی که پتانسیل انقلابی کارگران کم‌کم مورد تردید قرار گرفت، مفهوم سوپژکتیویته در فرانسه نیز زیر سؤال رفت، و کسانی چون آلتوسر به نقد انسان‌گرایی رایج پرداختند، زیرا، پس از انتشار دست‌نوشته‌های فلسفی مارکس، برخی از فیلسوفان فرانسوی چون سارتر تفسیرهای انسان‌گرایانه‌ای از آثار اولیه‌ی مارکس ارائه داده بودند [۲]. از نظر آلتوسر مارکس از سال ۱۸۴۵ به بعد با اندیشه‌های اومانستی هگلی خداحافظی کرد. آلتوسر تلاش کرد تا هم به سوژه‌زدایی مارکس بپردازد، هم از خوانش هگلی از مارکس و هم ماتریالیسم خطی و تک‌عاملی ارتودوکس فاصله بگیرد. او می‌خواست نشان دهد که برخلاف درک رایج آن زمان در فرانسه، مسأله‌ی اصلی نظام فکری مارکس، درست بر خلاف هگل، آگاهی تاریخی نیست؛ بلکه هدف او «تحلیل صورتبندیهای اجتماعی بر اساس مناسبات و ساختارهای اقتصادی، سیاسی و ایدئولوژیک است.» (نژادایران، ۱۳۹۷) آلتوسر مفاهیم اومانستی سوپژکتیویته را رد کرد. سوپژکتیویته صرفاً به عنوان آن که تحت‌تأثیر ایدئولوژی قرار داشت، اهمیت می‌یافت. در نتیجه سوپژکتیویته فاقد هر گونه «ماهیت» زیربنایی بود و به همین خاطر آلتوسر وضعیت سوژه به‌عنوان ریشه و جوهر تاریخ را رد می‌کرد. (هاریسون، ۲۰۱۴: ۱۳) از نظر او، بر خلاف تصور مارکسیسم کلاسیک سطوح سیاسی و ایدئولوژیک صرفاً محصول وجه اقتصادی نیستند و هر کدام از آنها دارای استقلال نسبی هستند. ولی او اذعان می‌کرد که در نهایت تغییر انقلابی وابسته به تضاد اصلی بین نیروها و روابط تولیدی خواهد بود اما برای آن که این تضاد اصلی «فعال شود» درهم‌آمیختگی پیچیده‌ی همه عوامل یادشده ضروری بود. از این‌رو آلتوسر توانست ایده‌ی خطی از پیش تعیین شده را به چالش کشاند. با این حال تلاش آلتوسر برای احیای مارکسیسم به‌عنوان یک علم به شکست مارکسیسمی انجامید که طرفدار وحدت تئوری و پراکسیس بود (هاریسون، ۲۰۱۴: ۱۴).

پساساختارگرایان: بسیاری از متفکرین پس‌اساختارگرا چون دریدا، دولوز، فوکو و پسامارکسیست‌هایی چون لاکلاو و موف متأثر از نقد آگاهی سوپژکتیو آلتوسر بودند.

تغییر از ساختارگرایی به پساساختارگرایی به معنی گذار از بسط دقیق ساختارها به تأکید بر دال‌های قدرت بود. در تحلیل ساختارگرایانه مسأله‌ی سوژکتیویته کاملاً رد نمی‌شود بلکه برای درک مکانیسم‌های اجتماعی که سوژکتیویته از طریق آنها شکل می‌گیرد، تلاش می‌شود. در مقابل، اندیشه پساساختارگرایی بر قدرت سازنده تفاوت، اختیار و عدم تعیین تأکید دارد. در این زمان نظرات کلاسیک مارکسیستی که برای پتانسیل انقلابی نیروی کار اولویت قائل بودند به کنار زده شدند و «جنبش‌های جدید اجتماعی» که مبتنی بر کثرت هویت‌های مختلفی بودند اهمیت زیادی یافتند. تفاوت و کثرت هویت‌ها در مرکز توجه قرار گرفتند. فلسفه‌ی مارکسیستی تاریخ و ایده‌ی پرولتاریا به‌عنوان سوژه‌ی انقلابی مورد انتقاد قرار گرفت. لیوتار مرگ ایده‌های «فرا-روایت» هگل و مارکس در دوران پسامدرن را اعلام کرد.

پسامارکسیسم

پس از هر شکست، دوره‌ی تأمل و تفکر فرا می‌رسد. متفکرانی که مکتب انتقادی فرانکفورت را بنا نهادند متأثر از شکست انقلاب آلمان در سال‌های ۱۹۱۸-۱۹۱۹ و پس از آن به قدرت رسیدن فاشیسم بودند؛ گرامشی در زندان «باری» درباره‌ی دلایل عدم پیروزی کمونیست‌ها در غرب می‌اندیشید. به همین ترتیب، پس از شکست جنبش ۱۹۶۸ متفکران دیگری در چپ نو در مورد درستی آموزه‌های روشنگری و مارکسیسم درنگ کردند. پسامدرنیسم در چنین فضایی زاده شد. بنا به گفته‌ی تری ایگلتن در «توهامات پسامدرنیسم» می‌توان برخی از ایده‌های پسامدرنیستی در «دنیای جدید پسامدرن» را چنین برشمرد: جهان جدید متنوع، نامعین و ناپایدار است، از این‌رو ایده‌های روشنگرانه در مورد پیشرفت، روایت‌های کلان در مورد سیر تحول جوامع و تاریخ و حقیقت دیگر کارایی خود را از دست داده است. در این دنیای نو، نمی‌توان از یک «هویت ثابت» طبقاتی نام برد بلکه هویت‌ها هم چندگانه و هم سیال هستند. جنبه‌های مختلف این هویت‌ها نیز در شرایط مختلف خود را نشان می‌دهند. در نتیجه سیاست هویت جایگزین سیاست طبقاتی شد. دیگر نه از کارگر به‌طور کلی بلکه کارگر سیاه، زن، خارجی، سفید، دگرباش،... باید نام برده می‌شد. مارکسیسم به‌عنوان مکتب رهایی با یک سوژه‌ی انقلابی به نام طبقه‌ی کارگر پیوند خورده است، با تجزیه‌ی این

سوژه‌ی انقلابی، طبقه اهمیت خود را از دست می‌دهد، همزمان پسامدرنیسم محبوبیت زیادی در میان هنرمندان و منتقدان ادبی می‌یابد. در این هنگام بر نقش زبان به عنوان یک عامل تعیین‌کننده تأکید می‌شود. همه چیز از زبان آغاز می‌شود زیرا همه چیز با زبان توصیف می‌شود. از این‌رو گفتمان راه خود را در میان تحلیل‌های سیاسی باز می‌یابد. اما چرا یکی درست این گفتمان ویژه و نه دیگری را انتخاب می‌کند؟ در این مورد نیز جواب صریحی داده نمی‌شود. به تدریج واقعیت فیزیکی خارج از گفتمان دست‌نیافتنی ارزیابی می‌شود و وجود هر گونه واقعیت مافوق گفتمانی کتمان می‌شود. نسخه‌ی جدیدی از ایده‌الیسم حاکم می‌گردد. (ایگلتن، ۱۹۹۶). گسترش افکار پسامدرنیستی تأثیرات به‌سزایی بر متفکرین مارکسیسم نهاد.

پیش از یک قرن پیش لنین مارکسیسم را ملغمه‌ای از فلسفه‌ی کلاسیک آلمانی، اقتصاد سیاسی کلاسیک انگلیسی، تئوری سوسیالیستی و «به‌طور کلی دکترین‌های انقلابی» فرانسوی ارزیابی کرد. در دهه‌ی ۱۸۴۰ مارکس آغاز به تدوین تئوری سیاسی خود نمود. او برای اولین بار در «مقدمه‌ای بر نقد فلسفه‌ی حق هگل» ایده‌ی طبقه‌ی کارگر به‌عنوان تنها طبقه‌ای که مبارزه‌ی خاص آن تجسم مبارزه‌ی عام برای رهایی انسان بود، معرفی کرد. این ایده در تجربه‌ی همکاری با «اتحادیه‌ی کمونیستی»، انترناسیونال اول و نیز کمون پاریس کاملاً توسعه یافت.

پس از مارکس این ایده در «مارکسیسم ارتودوکس»، نزد اولین نسل از شاگردان مارکس به بوته آزمایش گذاشته شد و موفقیت‌های زیادی را برای جنبش کارگری جوان در اروپا به بار آورد. در این دوره ظرفیت انقلابی طبقه‌ی کارگر کمتر مورد شک و تردید بود. در عوض مبارزه‌ی طبقاتی و اعمال دیکتاتوری پرولتاریا مایه‌ی افتراق بود به‌طوری که لنین در جزوه‌ی دولت و انقلاب تا آنجا پیش رفت که گفت: تنها کسی مارکسیست است که تصدیق مبارزه‌ی طبقاتی را به تصدیق دیکتاتوری پرولتاریا گسترش دهد. بعد از مارکسیسم ارتودوکس، مسأله‌ی سوژه‌ی انقلابی و ظرفیت انقلابی طبقه‌ی کارگر در «مارکسیسم غربی»، تئوری انتقادی، ساختارگرایی، پساساختارگرایی، پسا مارکسیسم و نئومارکسیسم موجب مباحث زیادی گشت. امروز این یکی از نکات اختلاف کلیدی در میان چپ‌گرایان است.

واژه‌ی «پسامارکسیسم» بار اول در «هژمونی و استراتژی سوسیالیستی» نوشته‌ی لاکلائو و موف به کار گرفته شد. یوران تربورن در کتاب خود «از مارکسیسم تا پسامارکسیسم» این اصطلاح را برای کسانی به کار می‌گیرد که پیشینه‌ی مارکسیستی داشته ولی در آثار جدید خود «فراتر از پروبلماتیک‌های مارکسیستی» رفته هر چند که خود را متعهد به مارکسیسم نمی‌دانند و علناً مدعی اعتقاد به آن نمی‌شوند. او این تعریف را یک «تعریف باز» می‌نامد. در مقابل، او واژه‌ی «نئومارکسیست» را برای کسانی به کار می‌گیرد که اگر چه نشان از انحراف چشمگیر از مارکسیسم کلاسیک دارند، اما در عین حال تعهد صریح به آن را حفظ می‌کنند. (تربورن، ۲۰۱۸:۱۱۸)

بنابراین پسامارکسیسم می‌تواند شامل کسانی شود که معتقدند برخی از ایده‌های اصلی مارکس از همان آغاز اشتباه بوده است. مثلاً از نظر لاکلائو و موف نظر مارکس در مورد «سوپرکتیویته و طبقات» از همان آغاز اشتباه بوده است. در نظر آنان، «نمی‌توان مدافع برداشتی از ذهنیت و طبقات بود که مارکسیسم بسط داده است.» (لاکلائو و موف، ۲۰۱۳:۲۶) همین موضوع در مورد نظر مارکس درباره‌ی جامعه‌ی کمونیستی صادق است (همانجا) اما از سوی دیگر کسانی نیز وجود دارند که معتقدند برای عبور از مارکس باید از طریق مارکس و به‌مدد سنت مارکسیستی گذشت. به عبارت دیگر آنها مایل به کار در قلمرو پروبلماتیک مارکسی هستند. حال با توجه به این مقدمه می‌توان به بررسی موضوع سوپرکتیویته و طبقه و چند درک مهم در این زمینه پرداخت.

لاکلائو در مقابل مارکس

نقطه‌ی آغاز لاکلائو حول سوپرکتیویته‌ی انقلابی، شکل‌گیری یک خواسته‌ی اجتماعی اساسی- چیزی که در نظم اجتماعی مورد نظر وجود ندارد- است. اگر به خواسته رسیدگی شود آن‌گاه آن را می‌توان مانند یک «درخواست» در نظر گرفت و ماجرا در همین جا پایان می‌یابد. اما ممکن است خواسته‌های برآورده نشده‌ی دیگر با خواسته‌ی مذکور پیوند بخورند. در نتیجه فضای اجتماعی به دو اردوگاه متضاد، یکی متشکل از طرفداران خواسته‌های برآورده نشده و دیگری نظم اجتماعی که یا توانایی و یا مایل به برآورد کردن خواسته‌ها نیست، ایجاد می‌شود. در طی این فرایند مطالبات

منفرد می‌توانند به مطالبات جمعی «مردمی» فرارویند. از آن‌جا که هر خواسته‌ی مشخص بر ویژگی خاص خود تأکید می‌کند و مجزا از خواسته‌های دیگر باید استراتژی خاصی را به کار گرفت که از «منطق هم‌ارزی» استفاده می‌کند، تا بتوان خواسته‌ها را هم‌ارز یکدیگر کرد. در صورت موفقیت این استراتژی، حداقل یک خواسته حالت عام به خود می‌گیرد و به خواسته‌ی دیگران نیز بدل می‌شود. باید توجه داشت که از نظر لاکلاو هیچ‌کدام از مطالبات هم‌ارز بر دیگری برتری ندارد، در نتیجه این که کدام خواسته به یک مطالبه‌ی عام بدل می‌شود کاملاً اختیاری است و وابسته به فرایند هژمونی است. [۳]

بنا بر آن چه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که سوپژکتیویته‌ی انقلابی متشکل از عناصر مختلفی است که در طی فرایندی که در آن جزیی و خاص بودن یک مطالبه‌ی اجتماعی باید به کنار گذاشته شود، ساخته می‌شود. جا دارد گفته شود که گرامشی نیز از ایجاد یک «اراده‌ی جمعی» از طرق یک «بلوک اجتماعی» متحد یاد می‌کرد. در ایجاد چنین بلوکی، وظیفه‌ی حزب سیاسی طبقه‌ی کارگر، اعمال یک کارکرد متعادل‌کننده بین منافع گروه خود و سایر گروه‌های متحد بود. اما بین آنچه که گرامشی می‌گفت و لاکلاو تفاوت مهمی وجود دارد. لاکلاو همچون گرامشی معتقد است که مطالبات بایستی در طی یک روند به مطالبات عام بدل گردند، اما برای لاکلاو سوپژکتیویته‌ی انقلابی از پیش تعریف نشده است، در حالی که برای مارکس و گرامشی سوپژکتیویته‌ی انقلابی با تکیه بر تحلیل فعالیت تولیدی تعیین شده بود. به‌عنوان مثال، لاکلاو می‌پذیرد که تحت شرایط خاصی ممکن است طبقه اهمیت ویژه‌ای در مبارزه‌ی رهایی‌بخش سیاسی در گذشته‌ی یک کشور داشته، اما باز این موضوع هیچ چیزی در مورد مبارزات جاری نمی‌گوید. (جانسون، ۱۸۹: ۲۰۱۲). بنابراین اولین مشکل لاکلاو با مارکس این بود که مارکس از قبل یک هویت معین یعنی طبقه را به عنوان تجسم سوپژکتیویته‌ی انقلابی مشخص کرده بود.

همان‌طور که قبلاً گفته شد از نظر مارکس شرایط مشخصی برای ظهور سوپژکتیویته‌ی انقلابی وجود داشت. در نگاه او وقوع بحران در یک ساختار تثبیت‌شده‌ی اجتماعی پیش‌فرض چنین اتفاقی بود. او با تجزیه و تحلیل تضادهای درونی سرمایه‌داری وقوع بحران در آن را پیشگویی کرد. در مقابل نظریه‌ی بحران مارکس، لاکلاو از مفاهیم

لکانی به نام «فقدان» و «جادررفتگی» استفاده می‌کند. مشکل این جاست که از نظر لاکائو هر ساختار اجتماعی همیشه از جهاتی ناقص است. به عبارتی، مارکس بحران‌های ساختاری را با ارجاع به تضادهای درونی ساختار مزبور توضیح می‌دهد، در حالی که «جادررفتگی» لاکائو نمی‌تواند از چنین منطق دیالکتیکی پیروی کند. از این رو، سوئزکتیویته‌ی انقلابی لاکائو مطابقتی با شرط دوم مارکس و گرامشی - ندارد. به عبارت دیگر سوئزه‌ی انقلابی لاکائو می‌خواهد ساختاری را انقلابی کند اما خود به‌طور کامل زاده‌ی آن ساختار نیست. (همانجا)

لاکائو از مفهوم «دال‌های تهی» برای توضیح سوئزکتیویته‌ی انقلابی استفاده می‌کند. می‌توان اصطلاح پوپولیستی «مردم» را در نظر گرفت. از زمان روم قدیم این پرسش مطرح بوده است: آیا مردم به کسانی اطلاق می‌شود که حق رأی دارند یا آنها کل اهالی یک جامعه هستند. در این مثال «مردم» یک دال تهی است که در یک فرایند خاصی شکل می‌گیرد. به عبارتی، از قبل امکان این که مردم به چه کسانی اطلاق می‌شود وجود ندارد. «مردم» همه‌ی اهالی نیستند بلکه یک دال است که تلاش می‌کند کمبود معینی را در جامعه بیان کند. «مردم» را می‌توان به شکل‌های متفاوتی فهمید، در نتیجه هیچ چیز ذاتاً مترقی در آن وجود ندارد. همه‌چیز وابسته به آن است که چگونه دال‌های خاص بتوانند خود را به یک چارچوب گفتمانی ویژه متصل کنند و یا از آن خارج شوند. به عبارت دیگر سوئزه‌ی انقلابی لاکائو نتیجه‌ی یک مبارزه‌ی طولانی هژمونیک است.

می‌توان به مثال زیر برای درک فرایند یاد شده توجه کرد: در انتخابات ریاست جمهوری آمریکا در سال ۲۰۰۸ اوباما از واژه «تغییر» استفاده کرد. در ابتدا مفهوم «تغییر» دلالت به عرصه‌ی خاصی چون سیاست خارجی آمریکا - جنگ در افغانستان و عراق، اصلاحات در سیستم درمانی، بانکی... - داشت. از سوی دیگر به‌طور کلی از «تغییر» برای بیان نقایص دولت بوش استفاده می‌شد. در طی مبارزه‌ی انتخاباتی این مفهوم به تدریج تهی شد و توانست توده‌ی وسیعی را در حمایت از اوباما متحد کند. اوج آن به هنگام ادای پیام سوگند ریاست جمهوری اوباما بود. ابهام در مفهوم «تغییر» مایه‌ی پیروزی و ایجاد یک سوئزکتیویته‌ی انقلابی بود. اما بعد از آن وعده‌ی «تغییر» می‌بایست

شکل مشخصی به خود می‌گرفت. در این زمان بود که موانع ساختاری و واقعی تغییر در سیستم سیاسی و اقتصادی خود را نشان دادند. تغییر در یک سطح معین می‌توانست پیامدهای نامبارکی در سطوح دیگر داشته باشد. از این‌رو عنصر ابهام در ابتدا موجب ایجاد سوژکتیویته‌ی انقلابی شد اما همان ابهام پس از پیروزی او با ما تنش‌های واقعی ایجاد کرد.

با توجه به آن چه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت سوژکتیویته‌ی انقلابی مارکس و گرامشی بسیار متفاوت از سوژکتیویته‌ی انقلابی لاکلائو است.

لاکلائو و مردم

در اینجا لازم است در سیر تحول تفکر لاکلائو کمی تأمل کرد. این موضوع به‌ویژه به لحاظ سیر تحولات در انقلاب بهمن ۵۷ و شباهت‌های آن با برخورد چپ‌گرایان و استنتاجات لاکلائو با پدیده‌ی پرونیسم اهمیت دارد. از اواخر دهه‌ی ۱۹۴۰ تا اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰ سیاست در آرژانتین به تملک پرونیست‌ها درآمد. پرونیسم ترکیب مبهمی از ناسیونالیسم و سوسیال‌دموکراسی به رهبری خوان پرون بود. نوعی از عدالت اجتماعی و دولت رفاه در مرکز برنامه‌های پرون قرار داشت. اما در این جنبش تمایلات فاشیستی و همدلی با نظرات موسولینی نیز دیده می‌شد. در این زمان لاکلائو در جنبش دانشجویی فعال بود و به عضویت سازمان‌های مختلف چپ از جمله حزب کوچک چپ مستقل درآمد. رهبر حزب چپ مستقل، خورخه راموس تنها سوسیالیست مهمی بود که از همان آغاز از خوان پرون حمایت کرد. بنا به گفته‌ی لاکلائو بحث در مورد پرونیسم در آن زمان جایگزین بحث‌های معمول دیگر چپ چون انقلاب یا فرم، استالینیسم یا تروتسکیسم... شد. پرونیسم باعث انشقاق چپ شد، برخی به دفاع از ناسیونالیست‌های پرونی و بعضی به دفاع از لیبرال‌ها پرداختند. لاکلائو خود در جبهه‌ی ناسیونالیست‌ها قرار داشت. هدف حزب لاکلائو در حمایت از پرون، ادامه‌ی «انقلاب ضدامپریالیستی» از طریق هژمونی بخشیدن به شعارهای دموکراتیک بود. تاکتیک این دسته از چپ‌گرایان همسویی با آرمان‌های ناسیونالیستی برای پیشبرد یک مبارزه‌ی رادیکال ضدامپریالیستی بود. بنا به گفته‌ی لاکلائو «موضع ما این بود که سوسیالیست‌ها تنها زمانی قادر به تحکیم و پیشبرد انقلاب ضدامپریالیستی خواهند بود که بتوانند در

مبارزات دموکراتیک به موقعیتی هژمونیک دست یابند.» (لاکلاو، ۱۹۹۰: ۱۹۸). در مقابل حزب لاکلاو، سوسیالیست‌های دیگری قرار داشتند که پرونیسم را نخله‌ای از فاشیسم تلقی می‌کردند و طرفدار اتحاد با لیبرال‌ها بودند. دسته‌ی کوچکی از چپ‌گرایان از کنار گذاشتن استراتژی پوپولیستی و مبارزه‌ی مستقیم برای سوسیالیسم طرفداری می‌کردند.

برای لاکلاو مسئله‌ی اتحادها یک مسئله مرکزی باقی ماند. حزب او تنها راه نجات آرژانتین را اتحادهای تاکتیکی با بخش‌های غیرانقلابی تشخیص داد. بعدها لاکلاو به این نتیجه رسید که درک آنها از طبقه و این درک که بین احزاب سیاسی و منافع عینی طبقات یک رابطه‌ی محکم وجود دارد موجب شکست آنها شد. پرون نشان داد که سیاست می‌تواند به یک بازی برای کسب و حفظ قدرت بدل شود. این موضوع باعث شد تا او در مورد هژمونی بیشتر بیندیشد، ولی هنوز در این مرحله به این نظر گرامشی وفادار بود: سوژکتیویته‌ی انقلابی از طریق اتحاد بین لایه‌های مختلف تشکیل‌دهنده‌ی جامعه‌ی مدنی ایجاد می‌شود. در نهایت او بنا به تجربه‌ی خود به این نتیجه رسید که مارکسیسم به یک هویت از پیش تعیین‌شده یعنی هویت طبقاتی اهمیت ویژه‌ای می‌دهد، چیزی که برایش یک مشکل اساسی محسوب می‌شد. برای حل این مشکل لاکلاو به مفاهیم آلتوسری «استیضاح ایدئولوژیک» و «فرا تعیین‌کنندگی» پناه برد. [۴] آلتوسر از فراتعیین‌کنندگی به عنوان روشی برای اندیشیدن در مورد نیروهای متعدد - که اغلب مخالف یکدیگر بودند- در یک موقعیت سیاسی معین برای جلوگیری از افتادن به دام آن که این نیروها صرفاً «متضاد» هستند، استفاده می‌کرد. در نگاه او هویت سیاسی جمعی فقط در سطح طبقه استیضاح نمی‌شود بلکه این استیضاح می‌تواند در سطوح مختلفی صورت گیرد. از نظر آلتوسر «استیضاح‌های غیرطبقاتی» پیچیده‌تر از «استیضاح‌های طبقاتی» هستند. در نتیجه نظرات آلتوسر برای او راهگشا شدند.

در ابتدا لاکلاو اهمیت مبارزه‌ی طبقاتی را کتمان نکرد، مثلاً او در نقد تئوری فاشیسم پولانزاس در آغاز کارهای تئوریک خود، هنوز به «تقسیم‌بندی‌های ایدئولوژیک طبقاتی» و مفهوم هژمونی گرامشی وفادار بود ولی هویت جمعی را از تولید به سیاست و ایدئولوژی تغییر داد اگرچه هنوز به طبقه به‌عنوان تعیین‌کننده‌ی اصلی در مبارزه‌ی

ایدئولوژیک اعتقاد داشت. او به زودی این مرحله را پشت سر گذاشت. در نهایت، نتیجه‌ی مستقیم نظرات او این بود هویت افراد از فرایند تولید به سطح دیگری رفت، کارگر دیگر کارگر نبود بلکه بخشی از یک هویت بزرگ‌تر به نام مردم محسوب می‌شد. مبارزه‌ی طبقاتی رنگ باخت و مبارزه‌ی پیچیده‌تر دموکراتیک مردمی اهمیت بیشتری یافت. در این مبارزه هویت طبقاتی در مقابل یک هویت اجتماعی گسترده‌تر اهمیت چندانی نداشت. مردم یک سوپژکتیویته‌ی اجتماعی بسیار متنوع و انعطاف‌پذیر، «مملو از تضادهای غیرطبقاتی» بود. به عبارت دیگر، سوپژکتیویته‌ی انقلابی وی از حوزه‌ی تولید به حوزه‌های سیاست و ایدئولوژی منتقل شد.

لاکلاو در یک مثال معروف درباره‌ی تضاد کارگر و سرمایه‌دار چنین می‌گوید: مارکس به دلیل آن که رابطه‌ی کارگر و سرمایه‌دار را صرفاً به یک مقوله‌ی اقتصادی (یعنی کار مزدی و سرمایه) تقلیل داد، توانست از تضاد دیالکتیکی برای تشریح مبارزه بین کارگر و سرمایه استفاده کند. از این رو برای مارکس آسان بود که هر کشمکش بعدی بین کارگر و سرمایه‌دار نیز شکل تضاد به خود گیرد. اما این واقعیت ندارد. مبارزه بین کارگر و سرمایه‌دار زمانی «انتاگونیستی» می‌شود که در این مبارزه جنبه‌ای از هویت غیرطبقاتی کارگران انکار شود. مثلاً با کاهش دستمزدها و از این طریق محروم کردن کارگرانی که شاید طرفدار یک تیم فوتبال هستند و از تماشای مسابقات محبوبشان محروم می‌شوند. به عبارت دیگر زمانی که هویت کارگران چون طرفداران تیم الف انکار می‌شود، تنش آنان و کارفرما به اوج خود می‌رسد. بنابراین اگر مارکس می‌گفت از نظر تاریخی، تغییرات اجتماعی توسط نیازهای طبقات اجتماعی خاص هدایت می‌شوند، طبقاتی که نیازهایشان با مناسبات تولیدی تثبیت شده در تضاد بود. لاکلاو نمی‌توانست این اصل ماتریالیسم تاریخی را بپذیرد زیرا از نظر او هویت یک سوژه‌ی انقلابی را نمی‌توان از قبل تعیین نمود.

«مردم» نقش مرکزی در تئوری سوپژکتیویته‌ی انقلابی لاکلاو بازی می‌کرد، اما همچنان که گفته شد ظهور «مردم» تا زمانی که نقص مهمی در یک نظام خاص شناسایی نشده باشد، به وقوع نمی‌پیوندد. زیرا پیش‌شرط ایجاد یک مرز درونی، رابطه‌ی هم‌ارزی و در نهایت دال تهی، شناسایی نقص معینی در سیستم موجود است. باید به خاطر آورد که در تئوری لاکلاو، این «مردم» نیستند که مرزهای داخلی را تثبیت

می‌کنند بلکه آن مرزها توسط «ناهمگونی‌های اجتماعی» ایجاد می‌شوند. بنابراین سوپژکتیویته‌ی انقلابی مستقیماً وابسته به یک عامل خارجی است. و او نمی‌تواند پیشاپیش چیز زیادی درباره‌ی این «ناهمگونی‌های اجتماعی» بگوید. (هریسون، ۲۰۱۴:۶۷)

نقد لاکلائو

در این قسمت به برخی از انتقاداتی که به لاکلائو شده و برای این نوشته لازم است، اشاره کوتاهی می‌شود. مهم‌ترین مشخصه‌ی پسامارکسیسم او «تقلیل‌گرایی طبقاتی» است. بنا به گفته‌ی پری اندرسون، درک لنین از هژمونی پرولتاریا ناظر بر این بود که کسب هژمونی پرولتاریا منوط بر هماهنگی اهداف پرولتاریا با مطالبات دهقانان بود. گرامشی، ایده‌ی هژمونی را با دو عنصر مهم تغییر داد. اول، دگرگونی هژمونی از رهبری سیاسی صرف به نوعی زعامت اخلاقی و فکری. دوم، درک این نکته که سوژه‌ی هژمونی، یک طبقه اجتماعی-اقتصادی از پیش تعیین‌شده نیست بلکه این سوژه می‌بایست با نوعی اراده‌ی جمعی سیاسی ایجاد می‌شود. آن نیرویی است که قادر است مطالبات بی‌قاعده را که دارای پیوند ضروری با یکدیگر نیستند و دارای جهت‌گیری‌های مختلفی هستند در یک اتحاد ملی-مردمی به هم پیوند زند. (اندرسون، ۲۰۱۷:۷۴)

بنابراین لاکلائو تئوری هژمونی گرامشی را تکامل نداد. مشکل اساسی لاکلائو با گرامشی این بود که، گرامشی همچنان معتقد بود به لحاظ ساختاری یک «طبقه‌ی بنیادی» وجود دارد و آن طبقه می‌تواند «جنگ موضعی» رضایت‌محور را با «جنگ متحرک» قهرآمیز در غرب درآمیخته کند. از نظر لاکلائو، گرامشی همچنان اسیر «بقایای ذات‌گرایی طبقاتی» بود، ضمن آن که لازم بود ایده‌ی جنگ متحرک کنار گذاشته می‌شد. به گفته‌ی اندرسون، لاکلائو در ابتدا هدف را نه سوسیالیسم بلکه «دموکراسی رادیکال» اعلام کرد. سوسیالیسم از نظر او زیرمجموعه‌ای از دموکراسی رادیکال بود و نه برعکس. به تدریج در آثار بعدی سوسیالیسم کاملاً محو شد و هژمونی به پوپولیسم ختم شد. نیروهای انقلابی می‌توانستند با مجموعه‌ای از نمادها و پیوندهای عاطفی مشترک به «رهبر» پیوند بخورند و به مصاف قدرت‌های حاکم بروند. (اندرسون، ۲۰۱۷:۷۵)

به نظر پری اندرسون، چند تن از «وارثان گرامشی» توانستند پیش‌گویی‌های مهمی انجام دهند: استوارت هال تاچریسم در انگلستان، و لاکلاو و موف واکنش علیه نولیبرالیسم را پیش‌بینی کردند. نظرات لاکلاو و موف بر جنبش چپ در اسپانیا و آمریکای لاتین تأثیر زیادی داشت و این دستاورد کوچکی نبود «اما اثربخشی سیاسی یک چیز است و استحکام فکری چیزی دیگر»؛ لاکلاو و موف به انفصال کامل ایده‌ها از مطالبات و پایگاه‌های اجتماعی و اقتصادی رأی دادند. ابتدا هژمونی «شکلی از سیاست‌ورزی» تلقی شد، سپس پوپولیسم گونه‌ای از سیاست‌ورزی معرفی شد؛ و در نهایت زمانی که هژمونی به پوپولیسم تقلیل یافت، دیگر نیازی به تجزیه و تحلیل دقیق نبود. زیرا به گفته‌ی لاکلاو «زبان یک گفتمان پوپولیستی چه چپ چه راست همواره نادقیق و نوسانی خواهد بود اما این "ابهام و بی‌دقتی" نوعی نارسایی شناختی نیست زیرا واقعیت اجتماعی بسیار ناهمگون و ناپایدار است» در نتیجه، دیگر نیازی به تحلیل‌های دقیقی که زمانی مارکس از فرانسه، لنین درباره‌ی روسیه، و گرامشی درباره‌ی ایتالیا می‌داد نبود. در این نگاه ابهام به فضیلت و شرط تأثیرگذاری بدل شد. (اندرسون، ۲۰۱۷:۷۷) در نهایت، توصیف دقیق هیأت حاکمه به فراموشی سپرده شد. یکی از دستاوردهای نظری گرامشی این بود که هژمونی فقط منحصر به شکلی از زعامت اخلاقی و فکری مختص مبارزین انقلابی و طبقه‌ی کارگر نبود بلکه همه‌ی طبقات اعم از حاکم و محکوم را در بر می‌گرفت. لاکلاو با گفتن آن که «بدون برساختن هویت مردمی از دل مطالبات دموکراتیک متکثر، هژمونی وجود ندارد» عملاً اعلام می‌کند که هژمونی موضوعی ویژه برای حکومت‌شوندگان است. (اندرسون، ۲۰۱۷:۷۷) در حالی که اشکال معمول هژمونی مربوط به طبقات مسلط است و نه برعکس. این در واقع نوعی عقب‌گرد نسبت به دستاوردهای گرامشی بود.

در مباحثات بین لاکلاو و ژیزک و این موضوع که طبقه‌ی اجتماعی اولویت ویژه‌ای در مبارزات ندارد، به یکی از موارد مهم اختلافات بدل شد. ژیزک ادعا کرد که در یک زنجیره‌ی هم‌ارز برای مبارزه ضد سرمایه‌داری نمی‌توان هم‌ارزی واقعی ایجاد کرد. «من نمی‌پذیرم همه‌ی عناصری که وارد مبارزه‌ی هژمونیک می‌شوند، در اصل برابر باشند: در سلسله‌ی مبارزات (اقتصادی، سیاسی، فمینیستی، بوم‌شناختی، قومی و غیره) همیشه یکی وجود دارد که در حالی که بخشی از زنجیره است، افق خود را مخفیانه

افزایش می‌دهد.» (ژیژک، ۲۰۰۰:۳۲۰) به عبارت دیگر به اعتقاد ژیژک، طبقه‌ی اجتماعی از نظر استراتژیک اهمیت بیشتری داشت و در نهایت باید مبارزه‌ی طبقاتی بین کارگران و سرمایه‌داران، مرکز هر زنجیره‌ی هم‌ارز ضد سرمایه‌داری را تشکیل دهد. نورمن گراس این ایده‌ی لاکلاو را که همه‌ی موقعیت‌های سوژه در مبارزه برای سوسیالیسم قرار می‌گیرند، ایده‌الیسم صرف ارزیابی کرد. به نظر گراس اگر این ادعای لاکلاو و موف که ابژه‌ها نمی‌توانند خودشان را خارج از شرایط گفتمانی که ظاهر شده‌اند تثبیت کنند، درست باشد آن‌گاه هیچ چیز خارج از گفتمان وجود نخواهد داشت و در نتیجه مبنای عادی برای ارتباط بین دیدگاه‌های مختلف حذف می‌شود. او ادامه می‌دهد، اگر «هیچ ارتباط منطقی» بین جایگاه تولید و ذهنیت تولیدکنندگان وجود نداشته باشد، زیرا «عمل سیاسی منافی را می‌سازد که نمایندگی می‌کند»، آن‌گاه اگر همین منطق در مورد فمینیسم به کار گرفته شود، باید نتیجه گرفت که آن هیچ ارتباط خاصی با جایگاه زنان ندارد. (کولینگ، ۲۰۱۸:۱۱۷)

الن میک‌سینز وود به مسئله از زاویه‌ی دیگری نگاه می‌کند، به گفته‌ی او منظور لاکلاو و موف فقط این ایده‌ی پیش‌پا افتاده نیست که منافع مادی به خودی خود به منافع عملی تبدیل نمی‌شوند بلکه مسئله‌ی واقعی این است که «منافع مادی وجود ندارند مگر این که به اهداف سیاسی و کنش سیاسی هماهنگ تبدیل شوند». پی‌آمد سیاسی چنین گفته‌ای این است که باید توجه خود را معطوف روشنفکران و سیاستمدارانی نمود که توانایی بیشتری در بیان چنین «منافی» دارند و توجه کم‌تری به مبارزات فرودستان نمود. (هریسون، ۲۰۱۴:۶۴)

بدیو

نظریه‌ی الن بدیو در مورد سوپژکتیویته‌ی انقلابی بستگی به نظر او در مورد مفهوم رخداد دارد. به عقیده‌ی او هر رخداد، یک فعال‌سازی مجدد از چیزی در یک موقعیت خاص است که یا به‌درستی یا اصلاً محاسبه نشده باشد. رخداد امری است که در چارچوب قوانین وجود، که همان نظریه‌ی مجموعه‌هاست، نمی‌گنجد و از آن تخلف می‌کند. رخداد نشان می‌دهد که ساختار وضعیت جامع نیست. مهم‌ترین ویژگی رخداد «نادانسته» و پیش‌بینی‌ناپذیر بودن آن در وضعیت است. ارمغان رخداد چیزی استثنایی

و بدیع است. رخداد در شرایط بحران ساختاری غیر قابل تشخیص رخ می‌دهد و موقعیت را متحول می‌سازد.

سوژه‌ی بدیو قبل از رخداد «مطلقاً وجود ندارد»، زیرا قبل از رخداد، هر موقعیتی صرفاً از «افراد» تشکیل شده و نه سوژه‌ها. تبدیل فرد به سوژه تنها از طریق درگیری مستمر با پی‌آمدهای رخداد اتفاق می‌افتد. این با نظر مارکس متفاوت است. (جانسون، ۲۰۱۲: ۱۹۲). این موضوع ربطی به طبقه در خود و برای خود ندارد. مثلاً از نظر لوکاچ تا زمانی که طبقه‌ی کارگر از خود به‌عنوان سوژه-اژه‌ی تاریخ آگاه نشود، به‌عنوان سوژه‌ی انقلابی وجود ندارد اما برای او طبقه‌ی کارگر همیشه کاندیدای تاریخی برای پذیرش چنین وظیفه‌ای بود. دلیل چنین امری آن است که مارکس سوبژکتیویته‌ی انقلابی را از منشور فعالیت تولیدی تعریف کرد. اگر برای لاکلائو سوژه‌ی «مردم» تحت شرایط پیچیده اجتماعی شکل می‌گرفت و از قبل یک «قهرمان» مستعد وجود نداشت، این موضوع در مورد بدیو نیز صادق است، زیرا حوادث ماه مه ۱۹۶۸ و انقلاب فرهنگی چین اشتباه ماتریالیسم تاریخی در این مورد را نشان داد. (بدیو، ۲۰۱۰: ۵۵)

بدیو متأثر از مائوئیسم، ریاضیات و روان‌کاوی لکان است، اما او مایل است بر این نکته انگشت‌گذار که هسته‌ی اصلی نظرات وی بر پایه‌ی ریاضیات قرار دارد. او به‌عنوان یک مائوئیست سابق، زمانی که «مرگ مارکسیسم» اعلام شد برای تعمیق نظرات اولیه‌ی خود به نظریه‌ی مجموعه‌ها در ریاضیات پناه برد. اما تأثیر نظرات مائو را همچنان می‌توان در تئوری‌های مختلف وی دید. دیالکتیک هگلی را قبول ندارد زیرا از نظر او «فقط یک قانون دیالکتیکی وجود دارد: یک تقسیم به دو می‌شود» به عبارت دیگر، او «سنتز» دو متضاد را نمی‌پذیرد. بدیو بر اساس همین منطق «سوژه» را تقسیم می‌کند. او بین طبقه‌ی کارگر و پرولتاریا تفاوت می‌گذارد. از نظر وی طبقه‌ی کارگر بر اساس جایگاه عینی‌اش در روابط تولیدی تعریف می‌شود، اما منظور از پرولتاریا انقلابی شدن سوژه است. در سرمایه‌داری طبقه‌ی کارگر صرفاً عامل تولید است، پرولتاریا زمانی ظهور می‌کند که وجود خود را به‌عنوان طبقه‌ی کارگر-و نه فقط یک عامل تولیدی-«تحمیل» کند و از جایی که به آن در نظم سرمایه‌داری اختصاص داده شده است، پیشی گیرد. بنابراین پرولتاریا پدیده‌ای زودگذر است و فقط زمانی ظهور می‌کند که دست به شورش

می‌زند. در همین زمینه باید اضافه کرد که از نظر بدیو توسعه‌ی تاریخ نیز خطی نیست بلکه متشکل از مجموعه‌ای از شروع و توقف است. این آغاز و پایان وابسته به ظهور سوژه است.

به‌طور کلی بنا به گفته‌ی هریسون، نظریه‌ی سوژکتیویته‌ی انقلابی ابتدایی بدیو - نه تئوری امروز او - دارای سه عنصر بود: اول، «سوژه» مشخصاً ستیزه‌جو و سیاسی است. سوژه را نه براساس ذات، نه خودآگاهی، نه هدف سیاسی و نه زمینه نمی‌توان توضیح داد. پیش‌فرض نیست و باید بر اساس پرسشی که مطرح می‌شود آن را یافت. دوم، برای بدیو نه فقط ظهور سوژکتیویته‌ی انقلابی بلکه تداوم آن نیز اهمیت دارد تجربه‌ی او در جنبش ۶۸ در این زمینه بسیار مهم بود. او در ابتدا چاره‌ی این مشکل را روی آوردن به مائوئیسم تشخیص می‌داد، اما بعدها از این راه‌حل فاصله گرفت. او به شورش توده‌ها اعتقاد دارد. سوم، مسئله فقط ظهور و قوام سوژکتیویته‌ی انقلابی نیست، بدیو به پتانسیل واقعی انحراف نیز اهمیت زیادی می‌دهد. انحراف یک امکان درونی بسیار واقعی است. به عبارت دیگر بدیو در نظرات اولیه‌ی خود، سه شرط سوژکتیویته‌ی مارکس را کم‌وبیش حفظ می‌کند: از طریق فعالیت مولد تعریف می‌شود؛ از طریق ترکیبی از عوامل عینی و ذهنی ایجاد می‌شود؛ هدف آن تغییر در تمام شئون جامعه است (هریسون، ۲۰۱۴:۱۰۰) اما از همان ابتدا «سوژه» نه براساس تضاد دو طبقه‌ی اجتماعی بلکه بر پایه شورش قابل درک بود. شورش سوژه نیز وابسته به جایگاهش در ساختار مکانی جامعه بود.

پس از شکست انقلاب فرهنگی چین، بدیو نظر خود را در مورد حزب انقلابی تغییر داد. او به سازماندهی اعتقاد دارد اما شکل حزب به معنای نمایندگی نیروهای اجتماعی اعتبار خود را از دست داده است. نکته‌ی مهم‌تر آن که بدیو از اهمیت سنتی طبقه در مارکسیسم و اهمیت آن برای استراتژی سوسیالیستی فاصله گرفت. او اگرچه عنوان می‌کند که «تحلیل طبقاتی» مارکسیستی اهمیت دارد اما معتقد است که چپ باید از این ایده که «سیاست نمایندگی گروه‌های عینی است» که طبقات نامیده می‌شوند عبور کند، زیر دیگر امکان انتساب انحصاری کنش‌های توده‌ای انقلابی یا پدیده‌های سازمان‌دهی به طبقات وجود ندارد. درست به همین خاطر اعلام کرد که سیاست باید

خود را از مرجع اقتصادی سنتی جدا کند. امروز پی‌آمد این تحول فکری بدیو را می‌توان در برجسته کردن اهمیت کارگران مهاجر دید. همچنین، بدیو نظر ابتدایی خود در مورد تلاش برای نابودی دولت را تغییر داده است. به عقیده‌ی او هدف سوپژکتیویته‌ی انقلابی نه نبود کردن دولت بلکه این است که دولت را در فاصله‌ای دور نگه دارد. بنابراین بدیو هر سه عنصر اولیه‌ی خود در مورد سوپژکتیویته انقلابی را تغییر داده است و از نظرات مارکس در این مورد کاملاً فاصله گرفته است. با این حال در بسیاری از نظرات امروز بدیو نیز می‌توان آثار بسیاری از نظرات مائو را یافت.

به‌طور خلاصه، بدیو همچنان از «شخص کارگر» حمایت می‌کند اما سوپژکتیویته‌ی انقلابی منحصرراً از طریق فعالیت تولیدی انسانی تعریف نمی‌شود. برای او قبل از رخداد فقط «افراد» وجود دارند، از این‌رو سوپژکتیویته‌ی انقلابی که با یک طبقه‌ی اجتماعی معین شناسایی شود، وجود ندارد. از طرفی برای بدیو، کسانی که در حاشیه‌ی اجتماع قرار دارند اهمیت دارند. بنابراین سوپژکتیویته‌ی انقلابی متأثر از رخداد است و رخداد را نه می‌توان پیش‌بینی کرد و نه می‌توان به وجود آورد.

سوپژکتیویته فقط تا زمانی که هدف آن تحول عمیق و انقلاب کردن است اهمیت دارد. بدیو معتقد است که هدف سوپژکتیویته‌ی انقلابی کسب قدرت سیاسی و ایجاد یک جامعه‌ی بی‌طبقه نیست. با این همه، بدیو پسامارکسیستی است که هنوز به فرضیه‌ی کمونیسم باور دارد.

آنتونیو نگری

نظریه‌ی اولیه‌ی سوپژکتیویته‌ی انقلابی آنتونیو نگری پس از جنگ دوم جهانی و بر اساس نظرات مارکسیستی جریان اپرایسمو (ورکریسم) ایجاد شد. نظرات نگری بر اساس اهمیت ویژه‌ی قدرت طبقه‌ی کارگر تنظیم شده بود. سوپژکتیویته‌ی انقلابی نه تنها شامل مقاومت در برابر استثمار سرمایه‌داری بلکه دربردارنده‌ی برتری خلاقانه‌ی آن نیز می‌شد. نگری که از رهبران جریان اتونومیسم در دهه‌ی ۱۹۷۰ بود، متهم به رهبری و سازماندهی فعالیت‌های بریگادهای سرخ شد و به زندان افتاد. در زندان به مطالعه‌ی اسپینوزا پرداخت. در نهایت، از اتهام رهبری فعالیت‌های تروریستی تبرئه و آزاد شد. چرخش به سوی اسپینوزا باعث شد تا او بتواند دوران اتونومیسم و شکست‌های

آن را پشت سر گذارد. از سوی دیگر توانست بر «کمبودهای دیالکتیک هگلی» فائق آید. همچنین چرخش نگری به اسپینوزا توانست او را به روشنفکرانی چون دلوز، گاتاری، فوکو ... پیوند دهد.

با وجود این، برخی از پایه‌های قدیمی افکار او بر اساس خوانش وی از ماریو ترونٹی همچنان باقی است. تز معروف «وارون‌سازی قطبیت» ترونٹی بر اساس برجسته کردن رابطه بین توسعه سرمایه‌داری و مبارزه‌ی طبقاتی بود. بنا بر آن، مبارزه‌ی طبقاتی محرک اصلی توسعه سرمایه‌داری محسوب می‌شد. این خوانش همچنان یکی از منابع فکری پسامارکسیسم نگرش کنونی نگری است. برای نمونه امروز نگری می‌گوید: «سرمایه‌ی ثابت با سرمایه‌ی متغیر روبرو می‌شود. قدرت سرمایه‌داری با مقاومت نیروی کار مقابله می‌کند. این تنش چیزی است که توسعه‌ی اقتصادی و تاریخی را ایجاد می‌کند.» (به نقل از هریسون، ۲۰۱۴:۸۵)

برای مارکس سوبژکتیویته‌ی پرولتاریا به تدریج، و در طی یک روند خودآگاه‌تر می‌شد در حالی که برای نگری این ماهیت خود سرمایه‌داری است که دچار تغییر می‌شود و به خاطر این تغییر تئوری‌ها نیازمند بازاندیشی هستند. از نظر نگری زمانی که ترکیب طبقه‌ی کارگر به سطح معینی رسید، «آن‌گاه مبارزه‌ی آن شکل خودمختار و رادیکال‌تری به خود می‌گیرد». در نتیجه مدل دیالکتیکی مارکس از تغییر تاریخی با مدل نگری فاصله دارد. با این حال نگری سعی می‌کند تغییرات تئوری خود را با تغییرات سرمایه‌داری توجیه کند.

نگری و هارت در «انبوه خلق» از جمله استدلال کرده‌اند که برای پیروی از روش مارکس باید از نظریه‌های مارکس گذر کرد زیرا تولید سرمایه‌داری و جامعه‌ی سرمایه‌داری تغییر کرده است، از این رو باید یک دستگاه نظری جدیدی متناسب با این تحولات ایجاد کرد. اما برخی از این گذارها در زمان مارکس نیز آغاز شده بود، مانند جهانی‌شدن، در این صورت نگری فقط می‌تواند بر شدت تغییرات تکیه کند.

دیوید هاروی نظرات نگری و هارت را در عرصه‌های مختلفی نقد می‌کند. یکی از نقدهای او مربوط به توازی مبارزات بر سر اشکال مختلف هویت است. از نظر نگری و هارت انقلاب مانند یک صد پا به جلو می‌رود و «هیچ حوزه یا تضاد اجتماعی بر دیگری

مقدم نیست.» و فقط از طریق موازی‌گرایی مبارزه‌ی انقلابی برای امر مشترک می‌توان موفقیتی کسب کرد. این موضوع مورد انتقاد ژيژک و هاروی قرار گرفت. از نظر آن دو، طبقه چیزی بسیار اساسی‌تر از سایر اشکال هویت در رابطه با تداوم سرمایه‌داری است. هاروی همچنین تکیه‌ی آنها بر نظرات اسپینوزا را مورد انتقاد قرار داد زیرا فرمول‌های اسپینوزا بسیار انتزاعی هستند. (هاروی، ۲۰۱۰)

نگری مراحل توسعه‌ی سرمایه‌داری را دوره‌سازی می‌کند و با استفاده از این دوره‌سازی، حرکت تاریخ از یک پارادایم به پارادایم دیگر را نشان می‌دهد. در هر پارادایم «چرخه‌ی مبارزه» از اشکال درونی متفاوتی تشکیل شده است. شکل غالب حاکمیت یا قدرت سرمایه‌داری؛ شکل هژمونیک کار؛ شکل معینی از سوژکتیویته؛ و فرم مناسب سازمانی. از نظر نگری در شرایط امروز شکل غالب حکومت امپراتوری است؛ شکل هژمونیک کار «غیرمادی» است؛ شکل ویژه‌ی سوژکتیویته در کثرت‌گرایی متجسم می‌شود؛ و فرم سازمانی مناسب تا حدود زیادی نامعلوم است. (هریسون، ۲۰۱۴:۸۷)

برای مارکس فعالیت تولیدی از دو جهت اهمیت داشت. اول، آن یک بعد هستی‌شناسی داشت. انسان از طریق کار، هم خود و هم طبیعت را تغییر می‌داد. دوم او معتقد بود توسعه‌ی متری این فعالیت می‌تواند منجر به شکلی از سازماندهی جمعی و عقلانی جامعه شود. از نظر نگری شکل هژمونیک کار در دوران مارکس کار صنعتی بود در حالی که امروز این شکل هژمونیک غیرمادی است از این رو مسئله‌ی هستی‌شناسی در دیدگاه نگری کنار گذاشته شده است. (هریسون، ۲۰۱۴:۸۸)

به‌طور خلاصه می‌توان گفت، نگری به سوژکتیویته انقلابی بر خلاف لاکلائو و بدیو، از منشور فعالیت تولیدی می‌نگرد و همچنین ظهور آن را از طریق شرایط عینی و ذهنی تعیین شده، ممکن می‌داند. نگری همچنان خود را مارکسیست قلمداد می‌کند اما، از جمله با رد زیربنای هگلی فلسفه‌ی تاریخ مارکس، او تغییرات زیادی در تئوری او می‌دهد. با این حال، وی نیز مانند لاکلائو و بدیو شرط تصرف قدرت دولتی را کنار می‌گذارد.

خلاصه

همان طور که گفته شد تئوری سوژکتیویته‌ی انقلابی مارکس دارای سه ویژگی عمده بود. سه تئوری پرداز مهم پسامارکسیسم دارای چند ویژگی مشترک هستند. اول، همه‌ی آنها در اشکال مختلف با هگل مشکل دارند و به خاطر این خصومت مشترک از هستی‌شناسی هگلی فاصله گرفتند. دوم، آنها برای غلبه بر «نقایص دیالکتیکی هگلی» به متفکران یا تئوری‌هایی در خارج از سنت مارکسیستی پناه بردند: لاکلاو به لکان، نگری به اسپینوزا و بدیو به تئوری‌های ریاضی و لکان، سوم، با وجود فاصله گرفتن از مارکسیسم، آنها وفاداری خود را به یکی از رهبران احزاب کمونیست حفظ کردند، نگری به لنین، بدیو به مائو و لاکلاو به گرامشی وفادار ماندند. چهارم، سوژکتیویته‌ی انقلابی با تسخیر قدرت سیاسی پیوند مستحکمی ندارد.

در میان سه متفکر یاد شده لاکلاو بیش از همه از اندیشه‌های مارکس فاصله گرفت. برای او (و شانتال موف) جنبش‌های مردمی و ستیزآمیز در بافتاری پلورالیستی بیشتر از ایجاد جهانی دیگر اهمیت داشت و به این ایده رسیدند که امکان جامعه‌ی کاملاً آزاد وجود ندارد و «دموکراسی رادیکال» به مهم‌ترین خواسته‌ی آنها بدل شد. لاکلاو و بدیو از تبیین سوژکتیویته‌ی انقلابی از منشور فعالیت تولیدی دست شستند و در واقع با تئوری سوژکتیویته‌ی انقلابی مارکس فاصله گرفتند. در این میان نگری هنوز سوژکتیویته‌ی انقلابی را از منشور فعالیت تولیدی تعریف می‌کند. هم برای لاکلاو و هم بدیو سوژکتیویته‌ی انقلابی نه از مرکز جامعه‌ی سرمایه‌داری بلکه از حواشی آن سرچشمه می‌گیرد. برای لاکلاو «مردم» اهمیت زیادی دارد. از نظر او کسانی که از حقوق معینی در شرایط فعلی محروم هستند، می‌توانند فرایندی را آغاز کنند که در نهایت با ایجاد یک مرز داخلی که وابسته به «ناهمگونی‌های اجتماعی» است، فضای اجتماعی به دو اردوگاه متضاد تقسیم و زمینه برای ظهور «مردم» ایجاد می‌شود. هم از نظر لاکلاو و هم بدیو هویت سوژه‌ی انقلابی را نمی‌توان از قبل پیش‌بینی کرد. لاکلاو مرکزیت ساختاری طبقه را اگر به صورت گفتمانی نباشد رد می‌کند. طبقه‌ی اجتماعی به‌مثابه شکل خاصی از سیاست هویت معنی پیدا می‌کند. برای نگری نیز هویت طبقاتی دارای اهمیتی یکسان با هویت‌های دیگر است. تأکید بیش از حد نگری

بر زیربنا او را از دو متفکر دیگر دور می‌کند. بدیو هر گونه ارتباط دیالکتیکی بین امر اجتماعی-اقتصادی و امر سیاسی را رد می‌کند.

II

سباستیانو تیمپانارو منتقد ادبی مارکسیست ایتالیایی در سال ۱۹۶۶ نوشت: «شاید به جز معدودی استثنا، تنها ویژگی همه‌ی انواع مارکسیسم غربی، نگرانی آنها برای دفاع از خود در برابر اتهام ماتریالیسم باشد. مارکسیست‌های طرفدار گرامشی و تولیاتی، هگلی‌های اگزیستانسیالیست، نوپوزیتیویست‌ها، فرویدی یا ساختارگرا علی‌رغم همه‌ی اختلافات عمیقی که با هم دارند، در رد هر شبهه‌ی تبانی با ماتریالیسم «مبتذل» یا «مکانیکی» توافق دارند و این کار را با چنان غیرتی انجام می‌دهند که همراه با ابتدال و مکانیک، ماتریالیسم را نیز از صحنه به در می‌کنند.» (تیمپانارو، ۱۹۷۴). امروز این ویژگی را می‌توان به انواع مارکسیسم، نئومارکسیسم و پسامارکسیسم نسبت داد. مسلماً ماتریالیسم مکانیکی استالینیستی و چرخش زبانی و فرهنگی از عوامل مؤثر بر رشد چنین گرایشی بود. باید به خاطر آورد که مارکسیسم از همان ابتدا تلاش داشت بین پارادایم طبیعت‌گرایی و تاریخ‌گرایی توازن برقرار کند. ماتریالیسم، در ماتریالیسم تاریخی به این معناست که در جوار شرایط تاریخی، ساختارهای اجتماعی که فعالیت انسانی را میسر، محدود و ترغیب می‌کند، طبیعت نیز یک نقش علی برعهده دارد. اما توازن بین این دو پس از جنگ دوم جهانی به هم خورد. چرخش زبانی در اواخر قرن بیستم نوعی ایده‌الیسم گفتمانی را به میدان آورد که ایده‌ها و خواسته‌ها را از پایه‌های اجتماعی و اقتصادی آن منفصل کرد. شیخ ماتریالیسم موجب وحشت شد و اندیشمندانی چون میشل فوکو، استوارت هال، ژیل دلوز، لوس ایریگاره... این گرایش را تقویت کردند. به طوری که روزی برایدوتی فیلسوف و نظریه‌پرداز فمینیست، کنه نظرات فوکو، دلوز و ایریگاری را در رابطه با بحران انسان‌گرایی چنین توصیف می‌کند: «برای من به‌عنوان شاگرد فوکو، دلوز، و ایریگاره، بحران اومانیزم به معنی طرد همه‌ی اشکال عام‌گرایی از جمله تنوع سوسیالیستی است. "مرد" نمی‌تواند ادعای نمایندگی تمام بشریت را داشته باشد، زیرا "مرد" موجودی با فرهنگی ویژه، جنسیتی خاص، نژادی مشخص و طبقه‌ای معین است. نمونه‌ی ایده‌ال یک اروپایی مرد سفید روشنفکر است. این آرمان به‌عنوان یک هنجار که دیگران باید از آن تقلید کنند و آرزوی آن را داشته باشند مطرح می‌شود؛ اما همه‌ی کسانی که متفاوت با این هنجار اروپامحور،

مردانه، سفید و روشن‌فکر هستند به‌عنوان «متفاوت از»، و «دارای ارزشی کمتر» طبقه‌بندی می‌شوند. این سازماندهی سلسله‌مراتب تفاوت به‌عنوان موضوعی بسیار سیاسی برای فمینیست‌ها، اندیشمندان پسااستعماری و ضدنژادپرستی تبدیل می‌شود.» (روزا براییوتا، ۲۰۱۶).

فرهنگ، جنسیت، نژاد، و دیگر هویت‌های غیرطبقه‌ای همیشه برای مارکسیسم اهمیت داشته است- فقط کافیست به تاریخ مبارزات این جنبش‌ها و رابطه‌ی آنها با جنبش کارگری نگاه شود- ولی این به معنی آن نیست که درک درستی نسبت به این موضوعات در مارکسیسم یا به‌طور کلی جنبش سوسیالیستی وجود داشته و یا آن که جنبش کارگری در عمل اهمیت کافی به جنبش‌های هویتی داده باشد. اما بررسی دلایل این موضوع خارج از حوصله‌ی این نوشته است. تحت تأثیر چرخش فرهنگی و درک‌های معینی که در جنبش‌های هویتی وجود داشت پارادایم جدیدی شکل گرفت. برخی از تئوری‌های مارکسیستی نیز تحت تأثیر این پارادایم جدید به‌تدریج از ماتریالیسم فاصله‌ی بیشتری گرفتند.

افزایش نقش فرهنگ

اندکی پس از پایان جنگ اول جهانی و شکست انقلاب آلمان در سال ۱۹۲۳ مکتب فرانکفورت شکل گرفت. اگرچه اختلاف در میان شخصیت‌های مهم این مکتب زیاد بود ولی یک گرایش عمومی در این مکتب وجود داشت، و آن این که تولیدات فرهنگی چه در عرصه‌ی تجاری و چه تخصصی از جمله موانع مهم سرنگونی سرمایه‌داری هستند و باید پتانسیل پیروزی سوسیالیسم را در آن‌جا جستجو کرد. انقلاب سوسیالیستی که مارکسیسم وعده‌ی آن را داده بود قرار بود منافع انسان را از عرصه‌ی ضرورت به عرصه‌ی آزادی بکشاند اما این وعده در زمانی که پتانسیل براندازی سرمایه‌داری به لحاظ سلطه‌ی فرهنگی و مصرف‌گرایی کاملاً تضعیف شده بود، نمی‌توانست راه به جایی ببرد. در نظام «تک‌ساحتی»، هدف همسو کردن انرژی انسانی با مسیرهایی است که نظام سرمایه‌داری حاکم تعیین کرده است، از این‌رو اندیشمندان مکتب فرانکفورت برای مقاومت در برابر صنایع فرهنگی ارج زیادی قائل بودند. آنها اگرچه بر ارتباطات درونی فرم‌های فرهنگی و روابط اقتصادی تأکید داشتند که در مقابل دیدگاه حاکم مارکسیستی آن دوران،

به‌ویژه نگرش استالینیستی یک‌سوگرایانه زیربنا و روبنا اهمیت داشت اما در شرایط شکست انقلاب آلمان و پیروزی فاشیسم، گرایش کلی این مکتب نخبه‌گرایی و بدبینی سیاسی بود - این حتی در مورد مارکوزه که خوش‌بین‌ترین آنها بود- نیز صدق می‌کند. در هر حال پس از شکست جنبش‌های انقلابی در غرب اروپا هم مکتب فرانکفورت و هم اندیشمندانی چون گرامشی از جنبه‌های متفاوت، به بررسی رابطه بین ساختارهای سخت اجتماعی و عوامل نرم فرهنگی پرداختند. به تدریج تأکید بر دین، ایدئولوژی، هنر و ادبیات، گفتمان، کدهای هنجاری و غیره اهمیت زیادی یافت.

پس از جنگ دوم جهانی و شکست جنبش ۱۹۶۸، تبیین منابع ثبات و تعارض در جامعه‌ی سرمایه‌داری شکل تازه‌ای به خود گرفت. این ایده‌ی مارکسیست‌ها که ساختار طبقاتی منبع اصلی ثبات و تعارض در جامعه است به شدت مورد تعرض قرار گرفت. از نظر مارکس افراد برای رفع نیازهای مادی و حفظ خود، باید در روابط اجتماعی شرکت کنند که بر روابط تولید کالاها و خدمات حاکم هستند. این به معنی آن است که افراد مجبور هستند از ساختار اجتماعی حاکم در جامعه پیروی کنند. ساختار طبقاتی از سویی منبع ثبات جامعه است زیرا افراد برای رفع نیازهای خود داوطلبانه وارد آن می‌شوند، اما از سوی دیگر همین ساختار از آن‌جا که بر پایه‌ی استثمار بنا شده است، تنش‌آفرین است، زیرا طبقات مسلط با استثمار نیروی کار ثروت هنگفتی را کسب می‌کنند. پیش‌بینی مارکس این بود که این تعارض باعث مقاومت کارگران و در نهایت سرنگونی نظام سرمایه‌داری می‌شود. به همین خاطر از نظر او کاپیتالیسم خود با دست خویش قبرکن نظام سرمایه‌داری، یعنی طبقه‌ی کارگر، را ایجاد کرده است. مارکس یکی از پیش‌شرط‌های اصلی پیروزی طبقه‌ی کارگر را گذار از «طبقه در خود» به «طبقه برای خود» می‌دید. در نتیجه او هم از یک ساختار طبقاتی که افراد برای تولید کالاها و خدمات در آن شرکت می‌کنند یاد کرد و هم از شکل‌گیری طبقات یعنی فرایندی که آنها حول منافع اقتصادی خود در یک کنش جمعی با یکدیگر درگیر می‌شوند، نام برد. اما چگونه سرمایه‌داری مار در آستین خود می‌پرواند؟ چرا کارگران می‌توانند به منافع جمعی و مشترک خود پی ببرند و به شکل یک نیروی متحد در مقابل سرمایه‌داری قدم کنند؟

دلایل مارکسیست‌ها معمولاً به این صورت بیان می‌شد. اول، سرمایه‌داری خود کارگران را در کارخانجات بزرگ در زیر یک سقف جمع می‌کند. از این نظر شرایط کارگران بسیار متفاوت از شرایط دهقانان خرد پراکنده است. جمع شدن آنها هزینه‌ی عمل مشترک را کاهش می‌دهد. دوم، تجمع کارگران و تبادل اطلاعاتی آنها باعث می‌شود که آنها تشخیص دهند تحت شرایط مشابهی مورد استثمار قرار می‌گیرند. سوم، آنها به تدریج به یک هویت مشترک برای مقابله با سرمایه‌داری دست می‌یابند. اما پس از این توضیحات، بلافاصله چند پرسش منطقی مطرح می‌شود، از جمله، چرا هنوز سرمایه‌داری پابرجاست؟ چرا بخشی از آنان از کسانی چون تاجر که دشمن منافع طبقاتی کارگران بود، دفاع کردند؟

استوارت هال از اولین کسانی بود که توانست تحلیل نسبتاً دقیقی از تاجریسم با تکیه بر نظرات گرامشی ارائه دهد. او این درک غالب در میان مارکسیست‌ها را که اول، ایده‌ها از شرایط مادی ناشی می‌شوند و منعکس‌کننده‌ی آن هستند دوم، ایده‌ها متأثر از منافع اقتصادی هستند و سوم، ایده‌های حاکم در جامعه، ایده‌های طبقه‌ی حاکم هستند را مورد تردید قرار داد. هال با تحلیل تاجریسم به این نتیجه رسید که درک مارکسیست‌ها از مطابقت اساسی بین ایده‌های حاکم و ایده‌های طبقه‌ی حاکم نادرست است، ضمناً تفاوت‌های ایدئولوژیک در طبقات مسلط و فرم‌بندی‌های ایدئولوژیک خاصی چون تاجریسم - که خود نیز باید به شدت با ایده‌های محافظه‌کار سنتی در جامعه مبارزه کند - را نادیده می‌گیرند. از نظر هال، تاجریسم اگرچه برخی از عناصر مهم و سنتی ایده‌های حزب توری در انگلستان را در خود داشت، اما حاوی عناصر بدیع و جدیدی بود که با عناصر قدیمی به شکلی جدید تلفیق شده بودند. همچنین به اعتقاد او، این ایده‌ی قدیمی مارکسیستی که سعی می‌کرد نفوذ تاجریسم را با توسل به آگاهی کاذب توضیح دهد، به عبارت دیگر، کارگران و زحمتکشان توسط طبقات حاکم فریب داده شده‌اند و به‌طور موقت در دام ساختار کاذبی از توهمات گرفتار شده‌اند و به منافع مادی واقعی خود ناآگاهانه پشت پا می‌زنند نیز نادرست است. دلیل اصلی هال در مخالفت با این ایده‌ی آخری این بود که در انگلستان بیکاری توده‌ای و طولانی بیداد می‌کرد و اگر چنین معضل بزرگ اجتماعی نمی‌توانست کارگران را برای دفاع از منافع عاجل خود بیدار کند، آن‌گاه باید در مورد آن شک کرد. بنابراین این ایده که مردم عادی به‌طور

سیستماتیک می‌توانند فریب بخورند و متوجه نشوند که منافع واقعی آنها چیست، قابل‌پذیرش نیست. (لارین، ۱۹۹۶:۵۰). اگرچه تحلیل هال از ایدئولوژی تاجریسم و نقد درک غالب مارکسیست‌ها از ایدئولوژی حاوی مطالب درستی بود اما او نکات نادرستی را برای نقد مارکسیست‌های زمان خود، به مارکس نسبت داد. (لارین، ۱۹۹۶:۵۲)

از نظر هال، تاجریسم با تکیه بر این جمع‌بندی که: منافع اجتماعی در اکثر موارد متناقض هستند؛ ایدئولوژی‌ها عمدتاً انسجام لازم را ندارند؛ و هویت‌ها نیز به‌ندرت با ثبات هستند، توانست هژمونی خود را در انگلستان کسب کند. به اعتقاد او، چاره‌ی مبارزه با تاجریسم بازی در زمین خودش بود: پرداختن به مسائلی که از نظر مارکسیسم سنتی غیرسیاسی محسوب می‌شدند یعنی مسائلی «همچون جنسیت، نژاد، خانواده، سکسوالیته، آموزش، مصرف، فراغت، طبیعت و همچنین کار، دستمزدها، مالیات‌ها، سلامت، یا ارتباطات». سرمایه‌داری پیشه‌ورانه نیز باید محترم شمرده می‌شد (اندرسون، ۱۳۹۶). با وجود آن که هال از مخالفان سرسخت خشونت بود اما در تحلیل خود از هژمونی تاجریسم و برای اثبات نظرات خود در این مورد سعی کرد تا جای ممکن نقش قهر را کم‌اهمیت جلوه دهد، «در حالی که دو پیروزی قاطعی که پس از آغازی متزلزل برای او [مارگارت تاچر] تفوق به ارمغان آوردند-یعنی در هم شکستن اعتصاب معدن چیان و جنگ استعماری بر سر مالکیت جزایر فالکلند- هر دو مصادیق اعمال خشونت بودند.» (همان‌جا)

شکست‌های پی‌درپی چپ‌گرایان و پیروزی نولیبرالیسم، ناتوانی تئوری‌های غلط قدیمی برای توضیح این شکست‌ها و پیروزی مخالفین، این واقعیت که در عصر تلویزیون و موبایل هوشمند و رسانه‌های اجتماعی، جهت‌دهی به افکار عمومی اشکال جدیدی به خود می‌گرفت، در کنار تفسیرهای ویژه از اندیشه‌های گرامشی به دست کسانی چون هال و لاکلاو راه را برای رشد سریع فرهنگ‌گرایی در میان چپ‌گرایان باز کرد. به‌تدریج در نظرات برخی از مارکسیست‌ها ارتباط درونی عوامل اقتصادی و فرهنگی، و استقلال نسبی حوزه‌ی ایدئولوژی از حوزه اقتصادی بی‌رنگ گشت، در عوض بر نقش تعیین‌کننده‌ی عوامل فرهنگی نسبت به عوامل ساختاری به‌طور آشکار و پنهان تأکید شد.

ساختار اجتماعی در برابر فرهنگ

فرض اساسی ساختار طبقاتی مارکس این بود که ساختار طبقاتی در مجموع قادر است فشار زیادی بر بازیگران اجتماعی برای هدایت آنها در جهت استراتژی‌های اقتصادی معین وارد کند. بنابراین آنچه سیستم را به حرکت در می‌آورد نه ویژگی‌های فردی بلکه ویژگی‌های علی موقعیت‌های ساختاری است. قوانین حرکت سیستم توسط ساختار طبقاتی ایجاد می‌شود و جایگاه‌های اقتصادی افراد در تولید باعث می‌شود که آنها اهداف اقتصادی تقریباً مشابهی را دنبال کنند. (چمبر، ۲۰۲۲:۲۳) این درک ماتریالیستی در اواخر سده‌ی گذشته به زیر علامت سؤال رفت. یکی از منتقدان مهم دوران اخیر، ویلیام سیول در دهه‌ی ۱۹۹۰ این درک جدید را چنین بیان می‌کند: «جهان اجتماعی به وسیله اعمال تفسیری بازیگران ساخته شده است»، از این رو، «حتی ساختارهای اجتماعی و اقتصادی که به نظر می‌رسید پایه‌های انضمامی یا اسکلت استخوانی زندگی اجتماعی باشند، خود محصول کار کنشگران انسانی بودند.» (همان‌جا، ۲۵)

یک مثال ساده می‌تواند پرتو نوری بر درک یاد شده اندازد. یک کشیش با مشارکت در فریضه‌های دینی در کلیسای محلی با اعضای کلیسای خود رابطه‌ی معینی برقرار می‌کند. مشارکت اعضای کلیسا و کشیش در صورتی شکل یک ساختار پایدار را به خود می‌گیرد که هر دو طرف وظایف و نقش‌های خود را بپذیرند. اما برای پذیرش این نقش‌ها، آنها باید به خوبی درک کنند که مشارکت آنها چه پی‌آمدهایی دارد. آنها باید بپذیرند که باید رفتار معینی را دنبال کنند، به نقش خود به‌عنوان مردم مؤمن و رهبر مذهبی باور داشته باشند. مؤمنان باید نزدیکی بیشتر کشیش به خدا را درک کنند و مایل باشند تا کشیش قدرت خود را بر آنها اعمال کند، و از اعضای کلیسا بخواهد که برای تزکیه‌ی نفس خویش، پندهای مذهبی او را بپذیرند. کشیش نیز باید بتواند با آگاهی خود از مسائل دینی، تسلط خود را در این عرصه نشان دهد و به‌عنوان یک رهبر مذهبی با آنها برخورد کند. بنابراین فقط حضور مردم و کشیش در کلیسا از آنها یک جماعت مذهبی نمی‌سازد. آنها قبل از ورود به این ساختار با اعتقادات خاصی وارد آن می‌شوند و جایگاه آنان در این ساختار مذهبی قبلاً درون یک فرهنگ خاص مذهبی تعریف شده است. در نتیجه، فرهنگ در چگونگی کارکرد این ساختار نقش اصلی را

دارد. جماعت مذهبی مذکور در صورتی موفق خواهد شد که مخاطبان قادر به درونی کردن قوانین مذهبی باشند. به‌طور خلاصه از نظر سیول ساختار اجتماعی وابسته به عواملی است که کدهای فرهنگی خارجی را درونی کرده باشد. ساختارهای اجتماعی باید تفسیر شوند تا بتوانند تأثیرگذار باشند.

مارکسیسم بر این باور نیست که همه‌ی ساختارهای اجتماعی شبیه ساختارهای طبقاتی هستند. برخی از ساختارهای اجتماعی مانند مثال بالا مطابق درک سیول ایجاد می‌شوند. اما از نظر مارکسیست‌ها، هنگامی که ساختار طبقاتی راه‌اندازی شد، ساخت معنا اهمیت کمی می‌یابد.

تفاوت ساختار طبقاتی

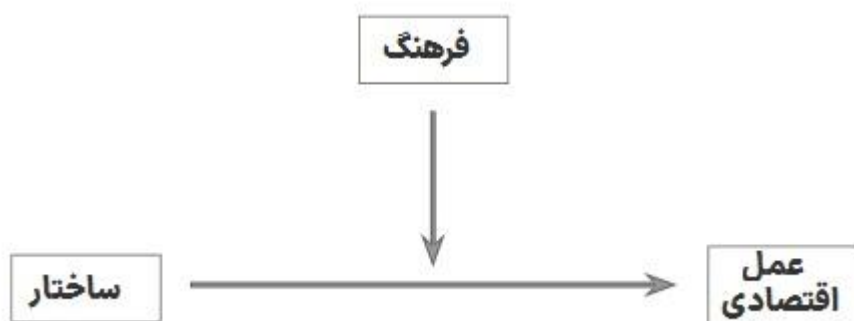
مشارکت در هر ساختار اجتماعی پی‌آمدهای معینی برای بازیگران دارد، ولی ساختار طبقاتی از ویژگی‌های معینی برخوردار است. بازیگران با قابلیت‌های اقتصادی مشخصی در ساختار طبقاتی شرکت می‌کنند و این قابلیت‌ها قوانین مشخصی را برای بازتولید بازیگران در این ساختار تعیین می‌کند. این موضوع بر انگیزه‌ی بازیگران تأثیر به‌سزایی دارد.

در واقع شخصی که در موقعیت کارگر مزدبگیر قرار گرفته است، حتی اگر در محیطی بزرگ شده باشد که کارگری را عار تلقی کند، باز برای کسب امرار معاش و ادامه‌ی زندگی مجبور به فروش نیروی کار خود است و برخلاف نمونه‌ی کلیسا عمل می‌کند که فرد در صورت رد افکار مذهبی احتمالاً آن ساختار را ترک می‌کند و در صورت ترک افراد بسیاری از آن ساختار، بازتولید آن نیز متوقف می‌شود. در مقابل، در ساختار طبقاتی سرمایه‌داری، بیزاری از فروختن نیروی کار-در صورتی که کارگر برای بقای خود مجبور به آن است-موجب ترک محیط کار نمی‌شود مگر آن که شرایط اقتصادی یا زندگی او به هر دلیلی تغییر کند.

همین موضوع در مورد عقاید سرمایه‌دار صادق است. آیا اگر سرمایه‌داران پروتستان، کاتولیک، مسلمان، هندو، بودایی،... باشند، عقاید مذهبی می‌تواند مانع گسترش سرمایه‌داری شود؟ ممکن است در تأیید برخی از عقاید مذهبی در توسعه‌ی سرمایه‌داری گفته شود مگر نزد وبر اخلاق پروتستانی باعث گسترش سرمایه‌داری در

غرب نشد؟ این نکته‌ای بود که بسیاری از اندیشمندان جامعه‌شناسی را نگران گسترش سرمایه‌داری در کشورهای آسیایی به خاطر اعتقادات دینی متفاوت آنها نمود. در عمل، گسترش نظام سرمایه‌داری - با وجود تفاوت‌های محلی - نشان از آن داد که سرمایه‌داری برای رشد خود متکی بر نظام ارزشی و فرهنگی خاصی نیست، و رشد سریع سرمایه‌داری در کشورهایی چون ژاپن و کره و هند شاهد چنین مدعایی است. بنابراین گسترش سرمایه‌داری نیازمند داشتن «روح خاصی» نیست. مکانیسم‌های رقابت در سرمایه‌داری، سرمایه‌داران را مجبور به رقابت با سرمایه‌داران دیگر برای کسب سود می‌کند. تلاش برای کسب سود بیشتر، کاهش هزینه‌های تولید، فروش کالاها، خرید کار مزدی،... همه جزئی از زندگی سرمایه‌داران با هر عقیده و مذهبی است. جهت‌گیری ذهنی در ساختار طبقاتی تحت تأثیر ساختار است و نه برعکس. موقعیت طبقاتی سرمایه‌دار او را وادار می‌کند تا موضعی مطابق با خواسته‌های ساختار انتخاب کند. مسلماً در این حالت نیز اختلاف عقیده در میان سرمایه‌داران زیاد است اما در مجموع در میان این طبقه، فرهنگی مطابق با نیازهای ساختاری شکل می‌گیرد و کسانی که از آن عدول کنند می‌توانند از سوی هم‌قطاران خود کم‌وبیش مطرود شوند.

در این جا بحث بر سر آن نیست که آیا فرهنگ بر ساختار تأثیر دارد یا نه. در این مورد امروز در میان اکثر مارکسیست‌ها توافق نظر وجود دارد. بهتر است اختلاف برسر آنچه در بالا بحث شد را این‌گونه بیان کرد. می‌توان توافق داشت که ساختارها باید توسط عوامل اجتماعی تفسیر شوند؛ کارگزاران اجتماعی بسته به موقعیت خود، و متاثر از عوامل فرهنگی پاسخ می‌دهند. بنابراین اختلاف اصلی نه بر سر تأثیر فرهنگ بر کنش و نه بر ساختار است. اختلاف بر سر این است که در بحث فرهنگ‌گرایان، هیچ تأثیری از ساختار بر فرهنگ دیده نمی‌شود. فرهنگ دارای استقلال زیادی است و به‌عنوان یک عامل خارجی از بیرون بر رابطه‌ی بین ساختار و عمل طبقاتی تأثیر می‌گذارد. بنا به گفته‌ی ویوک چمبر می‌توان این اختلاف را در دو مدل مختلف نشان داد. در مدل اول فرهنگ به عنوان یک مکانیسم علی بین ساختار و عمل مداخله می‌کند.



مدل اول: مداخله به‌مثابه علت مشارکت‌کننده

همان‌طور که در شکل دیده می‌شود فرهنگ به‌مثابه یک عامل برون‌زای مستقل عمل می‌کند. اما چرا فرهنگ به‌مثابه واسطه وجود دارد؟ در مورد مثال اول، کشیش و کلیسا، فرهنگ نقش یک واسطه‌ی مستقل را دارد. بازیگران به دلیل عدم اعتقاد می‌توانند نقشی را که به آنها محول شده رد کنند و کنار بروند و یا این که نتوانند نقشی را که به آنها داده شده درک کنند. ادامه و بازتولید ساختار نیاز به مداخله‌ی یک عامل برون‌زا دارد. این فرهنگ است که به دلایل تأثیر زیاد آن بر نتیجه‌ی نهایی، نقش یک واسطه‌ی مستقل را بازی می‌کند. اما مدل بالا نمی‌تواند مناسب ساختار طبقاتی باشد زیرا همان‌طور که گفته شد، ذهنیت بازیگران به‌مثابه یک عامل بیرونی، تأثیری بر وجود و عدم وجود ساختار ندارد. در این‌جا فرهنگ همچنان معانی و کدهای لازم برای فعال‌سازی ساختار را فراهم می‌کند. به عبارت دیگر در هر دو مدل، برای فعال شدن ساختارها، آنها باید تفسیر شوند تا بتوانند فعال شوند اما فرهنگ نمی‌تواند باعث فروپاشی ساختار شود، در عوض فرهنگ و ساختار می‌توانند موجب محدودیت‌هایی برای یکدیگر شوند. فرهنگ نمی‌تواند به‌طور مستقل و به‌تنهایی نتیجه را تعیین کند. در این حالت، نقش یک کانال انتقالی را بازی می‌کند. در نتیجه، ساختاری وجود دارد که کدهای فرهنگی را شکل می‌دهد و آنها به نوبه‌ی خود بازیگران را به شیوه‌ای مناسب جهت می‌دهند.



مدل دو: مداخله‌ی فرهنگ به‌مثابه دگرگون‌ساز

در شکل بالا باید به چند نکته توجه کرد. اول، درست مانند حالت قبل، ساختار از طریق کدهای فرهنگی عمل می‌کند اما با این تفاوت که ساختار خود محدودیت‌های معینی برای کدهای فرهنگی ایجاد و تنوع کدهای فرهنگی را کم می‌کند. دوم، پیکانی که از سمت فرهنگ به ساختار می‌رود نقطه‌گذاری شده است. این بدان معناست که تأثیر ساختار بر فرهنگ بسیار بیشتر از تأثیر فرهنگ بر ساختار است. بنابراین اگر هنجارها و ارزش‌های یک بازیگر با ساختار همخوانی نداشته باشد، او بدون دخالت عامل خارجی، دلایل خوبی برای تجدیدنظر در هماهنگ کردن خود با ساختار خواهد یافت. کارگر می‌داند که امتناع از کار، بقای او را به خطر می‌اندازد. همین امر در مورد سرمایه‌دار صادق است. دوام شرکت او وابسته به رعایت تعهداتی است که ساختار بر عهده‌ی او گذاشته است. بنابراین اگر بازیگران هنجارهای خود را با ساختار تنظیم نکنند، آنها ممکن است زنده نمانند. (چیپر، ۲۰۲۲:۴۰)

علت بقای سیستم

پذیرفتن ایده‌ی ماتریالیستی شکل‌گیری طبقات در سرمایه‌داری به خودی خود چیزی در مورد پیش‌بینی‌های مارکسیسم در مورد گرد هم آمدن کارگران حول یک طبقه و شکل‌گیری یک «طبقه برای خود» نمی‌گوید. از نظر بسیاری از مارکسیست‌ها قرار گرفتن کارگران در ساختار طبقاتی معینی باعث می‌شود که فشارهایی که از خود ساختار طبقاتی بر کارگران وارد می‌گردد انگیزه‌های مناسبی برای کارگران در جهت سازماندهی خود و مبارزه با سیستم سرمایه‌داری را ایجاد کند. یک قرن پیش در اروپا جنبش‌های کارگری بسیار قوی بودند، اما شکست این جنبش‌ها در قرن گذشته در غرب و ضعف کنونی جنبش کارگری در بسیاری از مناطق جهان، عده‌ای را به این نتیجه رساند که تغییرات ساختاری طبقه کارگر و کاهش عددی آن علت اصلی ضعف

کنونی جنبش کارگری است. همان طور که قبلاً گفته شد عده‌ای چنین استنتاج کردند که عوامل فرهنگی می‌توانند ضعف طبقه‌ی کارگر را توضیح دهند... اگر چه ساختارهای طبقاتی قادر هستند کارگران را به سمت سازماندهی سوق دهند، اما در عین حال عوامل مادی مشخصی در نظام سرمایه‌داری وجود دارند که همیشه مانع سازماندهی کارگران می‌شوند. این عوامل ربطی به بحث معمول در مورد «کاهش عددی کارگران صنعتی» ندارد و از همان ابتدای شکل‌گیری سرمایه‌داری وجود داشته و دارند. متأسفانه در مورد این عوامل منفی کمتر صحبت می‌شود. مسئله‌ی اصلی نقد فرجام‌گرایی است. نمی‌توان بر این باور بود که کارگران حتماً مبارزه‌ی اقتصادی خود بر علیه سرمایه‌داران را سازماندهی خواهند کرد. جایگاه طبقاتی کارگران در نظام تولیدی قطعاً کارگران را به سمت سازماندهی خود سوق نمی‌دهد بلکه همان طور که بارها تاریخ سرمایه‌داری نشان داده، عکس آن نیز ممکن است. اما عوامل منفی که مانع سازماندهی کارگران می‌شوند، کدام هستند؟

اول، آسیب‌پذیری کارگران: کارگران و کارفرمایان در یک محیط بی‌طرف وارد مبارزه نمی‌شوند بلکه آن دو در میدانی مبارزه می‌کنند که کارفرما از همان ابتدا قدرت بسیار زیادی در مقابل کارگر دارد. کارگران به‌خوبی می‌دانند که کارفرمایان می‌توانند به دلایل مختلف آنان را تنبیه یا از کار اخراج کنند. نامطمئن بودن شغل کارگران یکی از شرایط مهم تعبیه شده در سرمایه‌داری است. از این رو حتی در کشوری مثل سوئد که قانون کار در اثر فشار اتحادیه‌های کارگری دارای موادی در جهت افزایش امنیت شغلی کارگران است، این مواد قانونی از همان ابتدا مورد حمله‌ی طرفداران آشکار و پنهان نظام سرمایه‌داری بوده‌اند و طی چهل سال گذشته این مواد قانونی به تدریج مورد دست‌کاری قرار گرفته تا این که امروز دیگر از آنها تقریباً اثری باقی نمانده است. بنابراین کارگران در اثر تجربه‌ی روزمره خود به‌زودی ممکن است به این نتیجه برسند که «راحت‌ترین و مؤثرترین» اقدام آنها برای افزایش امنیت شغلی خود، نه ایجاد یا پیوستن به اتحادیه‌های کارگری بلکه کسب مهارت‌های جدید است. مهارت‌هایی که می‌توانند تحت شرایط معینی مانع اخراج آنها شوند. در عین حال کارگران این نکته را می‌فهمند که همیشه امکان اخراج آنان وجود دارد، بنابراین سعی می‌کنند تا در شبکه‌های سنتی

موجود در همه‌ی جوامع از شبکه‌های معمول خویشاوندی، مذهبی، نژادی، ملی، قومی، کاستی، مذهبی،... که عضویت در آنها خطری برای امنیت شغلی‌شان ندارد، اما پیامدهای اخراج را کم‌هزینه‌تر می‌کند، مشارکت کنند. (همان‌جا، ۶۳)

دوم، تجمع منافع: برخی از کارگران ممکن است به این نتیجه برسند که خود به تنهایی به دلایل کاملاً متفاوت، بهتر می‌توانند با کارفرمایان به توافق برسند. بر خلاف سرمایه که می‌توان آن را از شخص کارفرما مجزا نمود، نیروی کار کارگران را نمی‌توان از خود آنها جدا کرد و مسائلی چون شدت کار، طول روز کاری، سطح دستمزد، مزایای بهداشتی، حقوق بازنشستگی و غیره برای همه‌ی کارگران مهم هستند، اما میزان اهمیت و اولویت آنها برای افراد مختلف، متفاوت است. ولی اقدام جمعی کارگران به معنی توافق بر سر عناصر مختلف رفاه، با تعداد زیادی از کارگران است. از طرف دیگر، برخی از کارگران در عمل به این نتیجه می‌رسند که به خاطر رابطه‌ی نزدیک خود با کارفرما، داشتن مهارت کاری استثنایی و امثالهم خودشان به تنهایی بهتر می‌توانند از منافع رفاهی آینده‌ی نزدیک خود دفاع کنند. (همان‌جا، ۶۵) درست به خاطر همین عوامل، آنها ممکن است با وجود آگاهی از منافع درازمدت عضویت در اتحادیه‌ها، از عضویت در آنها به خاطر منافع کوتاه‌مدت خویش خودداری کنند. [۵]

سوم، سواری رایگان: شرایط و مزایای کسب‌شده توسط اتحادیه‌ها، بدون توجه به میزان مشارکت افراد در اختیار همه‌ی اعضا و در موارد دیگری تمام کارگران اعم از عضو و غیر عضو قرار می‌گیرد. بنابراین بسیاری از کارگران به این نتیجه می‌رسند که حتی بدون مشارکت یا مشارکت فعال در کار اتحادیه‌های کارگری می‌توانند از مزایای توافق‌های حاصله استفاده کنند. به عبارت دیگر، بسیاری از کارگران به خاطر هزینه‌ی مشارکت فعال در اتحادیه‌های کارگری و امنیت شغلی خود، عضو و یا عضو فعال اتحادیه‌ها نمی‌شوند. پدیده‌ی سواری رایگان یکی از عوامل ضعف اتحادیه‌های کارگری است. (همانجا، ۶۶)

به‌طور خلاصه می‌توان چنین گفت که تشکیل طبقات زمانی به وقوع می‌پیوندد که کارگران به دنبال استراتژی‌های دفاع از خود باشند. ساختار طبقاتی دو مکانیسم را در دسترس قرار می‌دهد. معمولاً بسیاری از مارکسیست‌ها بر عوامل تسهیل‌کننده‌ی ساختاری تأکید دارند، در حالی که عوامل ساختاری دیگری نیز وجود دارند که کارگران

را به سمت استراتژی‌های فردی سوق می‌دهند. راه مقابله با عوامل منفی تشکل کارگران یا این است که کارگران بر میزان فداکاری‌های لازم برای ایجاد سازمان‌های کارگری بیفزایند، یا این که مکانیسم‌هایی که مانع تشکلیابی کارگران هستند تضعیف شوند. مسلماً می‌توان این دو استراتژی را با یکدیگر ترکیب کرد.

رضایت کارگران

پرسش مهمی که در کشورهای غربی پس از جنگ دوم جهانی مطرح شد این بود که «چه بر سر کارگران انقلابی نیم‌قرن پیش آمد؟»، «چرا طبقه‌ی کارگر جذب شرایط رفاه اقتصادی شد و انگیزه‌های مبارزاتی خود را کنار گذاشت؟» استوارت هال اگرچه می‌پذیرفت که پس از جنگ دوم جهانی، غرب دچار تغییرات اقتصادی و سیاسی فراوانی شد اما از نظر او «کاملاً واضح بود که دگرگونی‌های عمده‌ی سیاسی و اقتصادی به اندازه‌ی تحولات فرهنگی و اجتماعی نبودند». همچنین هال معتقد بود چرخش روشنفکرانی چون خودش به سمت فرهنگ، تلاش برای یک پاسخ سیاسی بود: «درک این نکته حائز اهمیت است که مفهوم فرهنگ نه به‌عنوان پاسخی به یک پرسش نظری کلان بلکه پاسخ به یک پرسش سیاسی مشخص یعنی: چه بر سر طبقه‌ی کارگر در شرایط رفاه اقتصادی آمد؟، مطرح شد» از نظر هال، چارچوب مارکسیستی «روبنا-زیربنا» «کارایی کمی» به استقلال روبنا از زیربنا می‌داد و از این‌رو او و همفکرانش به این نتیجه رسیدند که نظر مارکسیسم برای تحلیل شرایط سیاسی کافی نیست. این ایده‌ی گرامشی که طبقات مسلط در درازمدت نمی‌توانند فقط بر زور و خشونت تکیه نمایند بلکه باید رضایت طبقات زیردست را برای ادامه‌ی حاکمیت خود جلب کنند، توجه فرهنگ‌گرایان در چپ نو را به خود جلب کرد. این برداشت به آن‌جا منجر شد که طبقه‌ی کارگر پس از جنگ به یک بازیگر مشتاق و راضی سرمایه‌داری بدل شده است.

نوآوری‌های گرامشی در مقوله‌ی هژمونی اهمیت زیادی برای مارکسیسم دارد. درک اهمیت کسب رضایت طبقه‌ی کارگر برای ثبات سیستم سرمایه‌داری، حائز اهمیت زیادی بود. از این‌رو، امروز در مورد لزوم کسب رضایت کارگران برای تضمین ثبات کم‌تر کسی شک دارد. مسئله بر سر اهمیت کسب رضایت است. آیا رضایت کارگران منبع

اصلی ثبات نظام سرمایه‌داری است یا آن که باید آن را به‌عنوان یک عامل فرعی در ثبات در نظر گرفت؟ آیا رضایت طبقه‌ی کارگر فقط از طریق اقلان ایدئولوژیک و رهبری اخلاقی و فکری به دست می‌آید؟ و از همه مهم‌تر، منظور از رضایت چیست؟ ویوک چمبر معتقد است که می‌توان از دو نوع رضایت سخن گفت. اول، رضایت فعال: رضایتی که فرد شرایط را ذاتاً مطلوب و در نتیجه مشروع می‌داند. دوم: رضایت منفعل: رضایتی که فرد وضعیت را اسفبار اما آن را اجتناب‌ناپذیر تلقی می‌کند. (چمبر، ۲۰۲۲:۸۶)

بنابراین می‌توان به‌راحتی گفت که برخی از متفکرین فرهنگی که معتقدند کارگران به‌خاطر «قدرت ایدئولوژی» طبقه مسلط و نه به زور رضایت خود را اعلام کرده‌اند، دچار خطا هستند. مسلماً افرادی از طبقه‌ی کارگر ممکن است تحت تأثیر ایدئولوژی حاکم از سیستم موجود کاملاً راضی باشند، اما گسترش آن به افرادی که در مقوله‌ی دوم و از روی یأس مجبور به اعلام رضایت هستند اشتباه است. در واقع کارگران به دلایل مختلف که از حوصله‌ی این نوشته خارج است به شرایط موجود تسلیم می‌شوند. از طرف دیگر باید اضافه کرد که آدام پرژورسکی تفسیر دیگری از نظریه‌ی گرامشی در مورد جلب رضایت فعال فرودستان دارد که فقط مبتنی بر ایدئولوژی نیست. بنا به گفته‌ی پرژورسکی «رضایت همیشه از طریق ایدئولوژی بیان می‌شود، اما هرگز مبتنی بر آن نیست، بلکه شالوده‌ی آن همیشه و همه جا اقتصادی بوده است» (به نقل از چمبر، ۲۰۲۲:۹۲)

چند نکته‌ی پایانی

چرا سیستم سرمایه‌داری که برپایه‌ی استثمار و سلطه قرار دارد همچنان پابرجاست؟ چرا سازمان‌های اقتصادی و سیاسی کارگران در قرن حاضر نسبت به قرن گذشته ضعیف‌تر گشته‌اند؟ چرا بر خلاف تصور مارکسیست‌ها، انقلابات کارگری در شرق و نه غرب به وقوع پیوستند؟ چرا امروز کارگران بیشتر جلب نیروهای راست‌گرا می‌شوند تا چپ‌گرایان؟ چرا کارگران از احزابی حمایت می‌کنند که برخلاف منافع طبقاتی آنها عمل می‌کند؟ آیا کارگران هنوز سوژه‌ی انقلاب هستند؟ آیا سوژکتیویته‌ی انقلابی را باید از منشور فعالیت تولیدی توضیح داد؟ آیا کارگران باید قدرت دولتی را به دست

خود گیرند؟ چرا انقلاب نمی‌شود؟ می‌توان این فهرست را ادامه داد. اندیشمندان مارکسیست، پسامارکسیست، نئومارکسیست و یا چپ‌گرایان به‌طور کلی درباره‌ی این پرسش‌ها و بسیاری از پرسش‌های مشابه در طی یک قرن گذشته فکر کرده و می‌کنند. شکست‌های جنبش کارگری بسیاری را به تأمل بیشتر در مورد تئوری‌های مسجل گذشته وادار نموده است. برخی پاسخ‌ها قانع‌کننده، برخی کم‌تر قابل قبول، و بعضی کاملاً اشتباه هستند. در این نوشته به‌طور گذرا به چند مسئله‌ی مهم در مارکسیسم حول سوئزکتیویته‌ی انقلابی، رابطه‌ی ساختار و فرهنگ و موانع ساختاری ایجاد طبقه‌ی کارگر به‌مثابه «طبقه‌ای برای خود» پرداخته شد.

پس از جنگ دوم جهانی، چپ نو در مقابله با برخی از برداشت‌های نادرست از تئوری‌های مارکسیستی به مسئله‌ی هیجان‌انگیز شکل‌گیری آگاهی طبقاتی که از اوایل قرن گذشته یکی از موارد اختلاف مارکسیست‌ها بود پرداخت. راز شکل‌گیری طبقات از مسائل مهم تعیین استراتژی سوسیالیستی است. پس از چرخش فرهنگی در نیم‌قرن گذشته، نوآوری‌های تازه‌ای در مارکسیسم سنتی ایجاد شدند که تلاش داشتند فراز و نشیب‌های شکل‌گیری طبقات، یا هژمونی سوسیالیستی را توضیح دهند. این پرسش مطرح شد که آیا جایگاه طبقاتی واقعاً منافع طبقاتی را ایجاد می‌کند؟ نقش فرهنگ در این زمینه چیست؟ ابتدا وظیفه‌ی فرهنگ این بود تا منافع و علایق اقتصادی را به گونه‌ای که با جهان عاطفی عاملین اجتماعی هم‌نوا شود، ترجمه کند. در این صورت فرهنگ نقشی مثبت ایجاد می‌کرد. در مواقعی که فرهنگ مانع شکل‌گیری آگاهی طبقاتی بود نقش آن منفی بود. اما به‌زودی این طرز تلقی از فرهنگ دیگر کافی نبود. اگر فرهنگ واسطه‌ی تأثیر منافع طبقاتی بر سیاست بود، اگر ایدئولوژی، مذهب و زبان افراد، میانجی انتخاب‌های سیاسی آنهاست چرا همین فرهنگ نتواند میانجی نحوه‌ی درک آنها از انتخاب‌های اقتصادی باشد؟ چه‌گونه فرهنگ می‌تواند به‌مثابه یک فیلتر در انتخاب‌های سیاسی عمل کند اما همین فرهنگ نمی‌تواند موجب فیلتر اقتصادی شود؟ انسان متأثر از فرهنگ، به‌طور هم‌زمان هم فعالیت‌های اقتصادی و هم سیاسی خود را انجام می‌دهد.

از آن جا که مارکسیسم رویکردی ماتریالیستی دارد نمی‌تواند برخی از این توضیحات را بپذیرد. هسته‌ی مرکزی ماتریالیسم مارکسیستی این است که کنش اجتماعی توسط منافع اقتصادی توضیح داده می‌شود. وقتی عاملین اجتماعی اهداف سیاسی یا اقتصادی خود را دنبال می‌کنند، در مجموع این اهداف توسط آنچه که منافع نامیده می‌شود هدایت می‌گردند.

اضافه بر این، مارکس پیش‌بینی کرده بود که سرمایه‌داری گورکنان خود را به شکل طبقه‌ی کارگر ایجاد کرده است. این پیش‌گویی با اوج‌گیری جنبش‌های کارگری در انتهای قرن نوزدهم و ابتدای قرن بیستم و انقلابات متعدد در ابتدای قرن بیستم کم‌تر زیر سؤال رفت اما پس از جنگ دوم جهانی به تدریج برخی از مارکسیست‌ها بر اهمیت فرهنگ و ایدئولوژی پای فشردند. اگر در گذشته فقط عده‌ای بر نفوذ هژمونی فرهنگی طبقات حاکم از طریق رسانه‌های بزرگ دولتی و خصوصی و تأثیر آنها بر آگاهی طبقاتی کارگران تأکید داشتند، کم‌کم برخی به این نتیجه رسیدند که چیزی خارج از گفتمان وجود ندارد. اهمیت رابطه‌ی روبنا و زیربنا در مارکسیسم زیر سؤال رفت. اندکی پس از آن برخی «تقلیل طبقاتی» و «ذات‌گرایی طبقاتی» را مورد نکوهش قرار دادند. کمی بعدتر سوژه‌ی انقلابی، مبارزه‌ی طبقاتی و سوژکتیویته‌ی انقلابی در تعبیر مارکسی آن به دور انداخته شد. در نهایت برخی واژه‌ی سوسیالیسم را از فرهنگ لغات خود حذف کردند و دموکراسی رادیکال را جایگزین آن نمودند.

همه‌ی این تئوری‌ها اعم از آن که آن‌ها را درون یا بیرون از مارکسیسم قرار دهیم، هسته‌ی ماتریالیستی استراتژی سوسیالیستی را هدف قرار می‌دهند. قطعاً باید بتوان به این پرسش پاسخ داد: چرا کارگران که در نظام سرمایه‌داری بشدت استثمار می‌شوند و تحت بدترین شرایط زندگی می‌کنند، تجربه‌ی روزمره‌ی خود را نادیده می‌گیرند؟ آیا آنها افرادی غیرمنطقی هستند؟ آیا ساده‌لوح هستند و راحت‌تر از دیگر طبقات و اقشار اجتماعی فریب رسانه‌های تبلیغاتی را می‌خورند؟ یا این که می‌توان دلایل مادی و منطقی برای طرز رفتار آن‌ها در خلاف جهت منافع طبقاتی‌شان یافت؟ هدف بخش دوم این مقاله توضیح این نکته بود که می‌توان دلایل منطقی برای رفتار آنها یافت.

واقعیت این است که بسیاری از کارگران نه از طریق سازمان‌های جمعی بلکه به صورت فردی در مقابل فشار سرسام‌آور سیستم موجود مقاومت می‌کنند. ساختار

طبقاتی اگرچه شرایط مادی مناسبی را برای مقاومت جمعی ایجاد می‌کند، اما همان ساختار موانع بسیار بزرگ‌تری را در مقابل مقاومت جمعی کارگران قرار می‌دهد. این نکته‌ای است که بسیاری آن را نادیده می‌گیرند. مسلماً کارگران در مقایسه با وضعیت دهقانان در مقابل فئودال‌ها از شرایط بهتری برای مقاومت جمعی برخوردار هستند اما این به معنی آن نیست که ساختار طبقاتی آنها را به سمت مقاومت جمعی سوق می‌دهد. سازماندهی نتیجه‌ی مستقیم استثمار و سلطه نیست بلکه کارگران تحت شرایط استثنایی موفق به سازماندهی مؤثر خود می‌شوند. از یک سو ساختار طبقاتی موجب تنش دائمی بین کارگر و سرمایه‌دار می‌شود، از سوی دیگر همین ساختار به خاطر موقعیت برتر اقتصادی سرمایه‌دار نوعی ثبات در سیستم سرمایه‌داری ایجاد می‌کند. بنابراین منبع اصلی ثبات در جلوگیری از سوپژکتیویته‌ی انقلابی نه ایدئولوژی حاکم بلکه ساختار طبقاتی است. لازم است بلافاصله در این جا این نکته را افزود که این به معنای نادیده گرفتن ایدئولوژی در ثبات حاکم نیست بلکه تأکید بر نقش موانع ساختاری در برابر سازمان‌دهی کارگران است. اهمیت فرهنگ و ایدئولوژی حاکم و نقش خرده‌فرهنگ‌ها و ایدئولوژی‌های انقلابی در این نوشته مورد بحث قرار نگرفته و شایسته است به‌طور جداگانه در فرصت‌های دیگری به آنها پرداخته شود. فقط باید گفت ترویج ایدئولوژی انقلابی در میان کارگران نقش بسیار مهمی در مقاومت آنها دارد.

آیا این تفسیر تأثیری در عملکرد نیروهای انقلابی دارد؟ قطعاً. برخی از مارکسیست‌ها هنوز بر این اعتقاد هستند که در مقابل کارگران یک بدیل عقلانی یعنی مقاومت جمعی قرار دارد. رد این بدیل به معنی دفاع از سرمایه، سقوط عقلانیت و گرفتار شدن در دام آگاهی کاذب است. حال اگر پذیرفته شود که در مقابل کارگران دو استراتژی مقاومت، یکی جمعی و دیگری فردی قرار دارد و هریک از این دو گزینه دستاوردهای معینی برای کارگران دارد، اهمیت «آگاهی کاذب» کم‌تر می‌شود. مسلماً انتخاب مقاومت جمعی نتایج مادی بهتری را برای همه در درازمدت به‌بار خواهد آورد، موجب استحکام همبستگی کارگران می‌شود، و آگاهی کارگران را بالاتر می‌برد. اما انتخاب گزینه‌ی فردی به معنی پذیرش تبلیغات کارفرمایان نیست. آن‌ها به دلایل مادی معینی این گزینه را انتخاب می‌کنند. استراتژی حاصل از چنین درکی به معنی تغییر

نحوه‌ی برخورد با کارگران است. در این صورت هدف کنشگران، احزاب و سازمان‌های کارگری این است که هزینه‌ی پیوستن به اتحادیه‌های کارگری را کاهش دهند. این استراتژی بسیار متفاوت از وقتی است که فرض بر فریب‌خوردگی کامل کارگران توسط ایدئولوژی حاکم است.

در نهایت آن که، در طی یک قرن گذشته از زمان شکل‌گیری مکتب فرانکفورت تا نئومارکسیسم و پسامارکسیسم‌های امروز، همه سعی داشتند با مورد پرسش قرار دادن بسیاری از یک‌جانبه‌نگری‌ها، دگم‌ها و اقتصادگرایی حاکم در مارکسیسم، راهی برای رهایی انسان بیابند. موفقیت‌هایی کسب شد، ولی متأسفانه مشکلات بسیار بزرگی همچنان جنبش سوسیالیستی را رنج می‌دهد. مع‌هذا باید به خاطر داشت اگر در عرض نیم قرن گذشته به طور غلواًمیزی بر نقش عوامل فرهنگی در فرایندهای ساختاری و سیاسی تأکید شده است، راه‌حل بازگشت به شرایط قبل از چرخش فرهنگی و تأکید یک‌جانبه بر عوامل اقتصادی نیست. چرخش فرهنگی درست به‌خاطر ضعف‌های آشکار تئوری‌های اقتصادی توانست به‌سرعت رواج یابد. فراموشی دستاوردهایی که چرخش فرهنگی با خود داشت و بازگشت به دوران سلطه‌ی اقتصاد سیاسی در همه‌ی تئوری‌های مارکسیستی نه مطلوب است و نه امکان‌پذیر. در یک تحلیل طبقاتی ماتریالیستی فرهنگ نقش بسیار مهمی بر عهده دارد و این را نباید به فراموشی سپرد. همچنین از آنچه که در اینجا گفته شد نباید این نتیجه را گرفت که دستگاه‌های تبلیغاتی و رسانه‌های جمعی نقش چندانی در ناکامی‌های جنبش‌های چپ‌گرایانه نداشته است. این موضوع به‌ویژه امروز، با گسترش نقش رسانه‌های اجتماعی اهمیت بیشتری یافته است. رسوایی فیس‌بوک در فروش داده‌های کاربران به کمبریج آنالیتیکا، حساب‌های کاربری جعلی در توئیتر برای داغ کردن موضوعات مورد علاقه‌ی نیروهای راست‌گرا و تأثیر بر انتخابات در کشورهای مختلف، همه گوشه‌های کوچکی از این واقعیت را نشان می‌دهد. اما باز نباید فراموش کرد موضوع اصلی و پاشنه آشیل جنبش کارگری در جهان امروز پراکندگی و عدم توانایی آنان در سازماندهی کارگران و زحمتکشان است. بدون تغییر استراتژی برای سازمان‌دهی کارگران نمی‌توان سخنی از سوسیالیسم قرن بیست و یکم - در هر شکلی از آن - گفت.

توضیحات

[۱]- برخی سوپژکتیویته (subjectivity) را به «فردیت»، «ذهنیت» و امثالهم تعریف کرده‌اند. در سراسر این نوشته از واژه‌ی سوپژکتیویته استفاده شده است. بنا بر ویکیپدیا منظور از سوپژکتیویته «مجموعه‌ای از ادراک، تجربیات، توقعات، فهم و درک شخصی و فرهنگی، و اعتقادات خاص» سوزه است. مسلماً تعریف‌های بهتر و دقیق‌تری وجود دارند ولی همین تعریف منظور از سوپژکتیویته در این نوشته را مشخص می‌کند.

[۲]- سوپژکتیویته یکی از موضوعات مهم در اگزیستانسیالیسم سارتر بود که کار دکارت در این حوزه را ادامه داد. برای او سوپژکتیویته موضوعی مربوط به آگاهی بود. مثلاً چون باورهای دینی مستلزم حضور آگاهی است تا فرد بتواند باور کند، پس آن ذهنی است؛ چیزی است که بر ادراک شخصی - صرف نظر از این که چیزی ثابت شده یا عینی باشد- تکیه دارد. سوپژکتیویته از سوی کسانی چون فوکو و دریدا به خاطر اعتقاد آنها به ساخت‌گرایی اجتماعی رد شد. بر اساس این نظریه، معانی با هماهنگی دیگران و نه به صورت انفرادی شکل می‌گیرند.

[۳]- لاکلاو و موف در مورد «رابطه‌ی هم‌ارز» چند مثال را در «هژمونی و استراتژی سوسیالیستی» مطرح می‌کنند: در یک کشور مستعمره، حضور استعمارگران حاکم هر روز در اشکال گوناگونی به چشم می‌خورد. تفاوت‌های پوشش، زبان، رنگ پوست یا آداب و رسوم آنها در مقایسه با مردم مستعمره آشکار است اما همه‌ی این تمایزات هم‌ارز یکدیگرند زیرا به خاطر تمایز معمولشان با مردم محلی خصلت سیال یک عنصر را به خود می‌گیرند و خاص‌بودگی آنها (یعنی لباس، زبان، فرهنگ...) از بین می‌رود و همه - با وجود تفاوت‌هایشان - به یک چیز مشابه بدل می‌شوند.

[۴]- مفهوم «فرا تعیین» از روان‌شناسی رؤیا اخذ شده است. در آن‌جا از این مفهوم برای بررسی علل متفاوت رؤیا استفاده می‌شود، بدون آن که به بررسی رابطه‌ی این علل با یکدیگر و نیز رابطه‌ی هر کدام از این علل با نتیجه پرداخته شود. به عبارت دیگر، علل متفاوتی - که هر کدام به تنهایی می‌توانند موجب آن واقعه شده باشند- برای یک واقعه وجود دارد.

[۵]- ممکن است گفته شود که مشکلات سازمان‌دهی شامل حال کارفرمایان نیز می‌شود. اوفه و ویزنت‌هال نشان می‌دهند، این مشکلات برای کارفرمایان بسیار کم‌تر از کارگران است. اول، موقعیت ساختاری کارفرما به او موقعیت بسیار برتری در سطح فردی می‌دهد. کارگران برای شرایط بهتر فروش کار نیاز به اتحادیه دارند در صورتی که کارفرما در سطح فردی قدرت چانه‌زنی زیادی در این مورد دارد. دوم، در شرایطی که کارفرمایان نیاز به همکاری مشترک دارند، آنها در موقعیت خطر اخراج شدن به خاطر ایجاد اتحادیه‌های کارفرمایی قرار نمی‌گیرند. سوم، مسلماً شرکت‌های مختلف در بازار رقابت‌های زیادی با هم دارند اما ناهمگونی منافع آنها موانع کمی ایجاد می‌کند یا اصلاً مانعی بر سر راه توافق در مقابل کارگران و سازمان‌های کارگری به‌وجود نمی‌آورد. آنها تمایل به حذف سازمان‌های کارگری در هر زمان و مکانی دارند.

منابع

- Norman Geras, 1987, PostMarxism?, New left review, no 163
- Matthew Johnson (Editor), 2012, The legacy of Marxism, Continuum
- Mark Harvey, Norman Geras, 2013, Marx's Economy and beyond
- Terry Eagleton, 1996, The illusions of postmodernism, Blackwell publishing
- Göran Therborn, 2018, From marxism to post-marxism?, Verso
- Oliver Harrisson, 2014, Revolutionary Subjectivity in post-marxist thought
- Ernesto Laclau, 1990, Nrw reflections on the revolution of our time
- Perry Anderson, 2017, The H-word, verso
- Alain Badiou, 2010, The communist hypothesis, verso
- Mark Cowling, 2018, Norman Geras's political thought from Marxism to human rights, palgrave
- David Harvey, 2010, Commonwealth: An exchange
- Sebastiano Timpanaro, 1974, Considerations on materialism, new left review, no 1/85
- Rosi Braidotti, 2016, Can the humanities become post-human? A Conversation
- Jorge Larrian, David Moreley, Kusan-Hsing Chen..., 1996, Stuart Hall, Routledge
- Vivek Chibber, 2022, The Class Matrix, Harvard University press
- Erik Olin Wright, 1993, Class, Crisis and the state, Verso Books
- Ellen Meiksins Wood, 1999, The retreat from class, Verso books
- Guido Starosta, 2015, Marx's capital, method and revolutionary subjectivity, Brill
- Butler, Laclau, Zizek, 2000, Contingency, Hegemony, universality, Verso books
- Claus Offe, Helmut Wiesenenthal, 1990, Two logics of collective action, Political power and social theory
- ارنستو لاکلاو، شانتال موف، ۱۳۹۲، ذهژمونی و استراتژی سوسیالیستی، نشر ثالث
- فرانک فیشبک، ۱۳۹۹، لوکاچ، زمانمندی، پرولتاریا، سایت دموکراسی رادیکال
- محمد نژادایران، ۱۳۹۷، واکاوی نسبت میان آگاهی و سوژه در اندیشه سیاسی لویی آلتوسر، پژوهش‌های فلسفی شماره ۲۲
- پری اندرسون، ۱۳۹۶، وارثان گرامشی، نقد اقتصاد سیاسی
- لاکلاو، نگری، باتلر و دیگران، ۱۳۹۱، نام‌های سیاست، بیدگل

ارزیابی توسعه‌ی اقتصادی سوسیالیستی

مایکل رابرتز



ترجمه‌ی رسول قنبری



اخیراً به‌منظور بررسی کتاب جدیدی تحت عنوان **توسعه اقتصادی سوسیالیستی در قرن ۲۱ اثر آلبرتو گابریله و الیاس جابور**، در سمیناری بر بستر زوم شرکت کردم. گابریله محقق ارشد در **اسبیلانچاموچی** رم ایتالیا و الیاس جابور استادیار دانشکده اقتصاد دانشگاه دولتی ریودوژانیروی برزیل است.

می‌توانید نظرات منتقدان (از جمله نظر من) و پاسخ‌های نویسندگان (اینجا) را مشاهده کنید. اما در متن حاضر به بررسی بیشتر کتاب پرداخته‌ام. در معرفی کتاب آمده گابریله و جابور «تفسیری بدیع، متعادل و با ریشه‌های تاریخی از موفقیت‌ها و شکست‌های بر ساخت اقتصادی سوسیالیستی طی قرن گذشته به دست می‌دهند».

همانطور که **فرانسسکو اسکتینو** در مقدمه‌ی کتاب گفته است «از این نظر، جالب است بدانید که حدود یک سال پیش، اقتصاددان مشهور **برانکو میلانوویچ** مقاله‌ای در **ال پیپس** منتشر و استدلال کرد که بخش عمومی چین به زحمت یک پنجم از کل نظام اقتصادی را تشکیل می‌دهد و بنابراین جمهوری خلق چین اساساً تفاوتی با کشورهای متعارف سرمایه‌داری ندارد.»

میلانوویچ ادعای خود را مفصلاً در کتابش به نام **صرفاً سرمایه‌داری** بیان کرده است. وی در این کتاب تصویری از دوگانگی میان «دموکراسی لیبرال» (سرمایه‌داری غربی) و «سرمایه‌داری سیاسی» (چین خودکامه) ترسیم می‌کند. به نظر من این دوگانگی نادرست است و البته از آنجا سر بر آورده که نقطه‌ی عزیمت میلانوویچ، این پیش‌فرض (اثبات‌نشده) است که شیوه‌ی تولید و نظام اجتماعی بدیل، یعنی سوسیالیسم، برای همیشه از دور خارج شده است، زیرا دیگر طبقه‌ی کارگری در جهان وجود ندارد که توان یا تمایل مبارزه برای چنین نظامی را داشته باشد.

ایزابیل وبر، شاگرد میلانوویچ نیز کتاب پراقبالی با عنوان **چگونه چین از شوک درمانی گریخت** منتشر کرد. این کتاب که میلانوویچ آن را تحسین کرده، تأثیر گسترده و چشمگیری بر محافل چپ دانشگاهی داشته است. وبر استدلال می‌کند که دولت با گذر از برنامه‌ریزی مستقیم به سوی انتظام غیرمستقیم (indirect regulation) به‌واسطه‌ی مشارکت در بازار، کنترل خود را بر «فرازهای فرماندهی» اقتصاد چین حفظ کرده است.

درواقع، «چین بدون این‌که کنترل خود را بر اقتصاد داخلی از دست دهد، به سرمایه‌داری جهانی تبدیل شد.»

ظاهراً استدلال وبر این است که نظام اقتصادی چین دست‌کم از زمان رهبری دنگ شیائوپینگ در سال ۱۹۷۸ به سرمایه‌داری تبدیل شد و تمام بحث‌های پس از آن در این باره بود که تا کجا باید پیش رفت؛ یعنی این‌که آیا باید به سمت «شوک درمانی» رفت، یا باید گام‌هایی آرام به سوی «سرمایه‌داری بیشتر» برداشت. اما دیدگاه وبر در مورد بنیان اقتصادی دولت چین مبهم است. چین «به سرمایه‌داری جهانی تبدیل شد» اما همچنان «کنترل خود را بر فرازهای فرماندهی حفظ کرد».

گابریله و جابور در مورد ماهیت اقتصاد و دولت چین بسیار صریح‌ترند. تحلیل آن‌ها درباره‌ی چین ماهرانه است، اما آشکارا رده‌ای است قوی بر این تز میلانوویچ که چین شکلی از سرمایه‌داری است که البته به دست سیاستمداران اداره می‌شود (؟)، نه همچون شکل غربی آن به دست سرمایه‌داران. این دو مانند وبر بر سر دوراهی نمانده‌اند. در عوض (به‌درستی) استدلال می‌کنند که چین، نظامی اقتصادی و دولتی «سوسیالیست‌محور» دارد که بسیار متفاوت از سرمایه‌داری دموکراتیک یا خودکامه است. «موفقیت اقتصادی چین نتیجه‌ی سرمایه‌داری نیست، بلکه نتیجه‌ی گذار آن به سوسیالیسم است. این خود فرامسیون اجتماعی اقتصادی (social economic formation) نوینی فراتر از سرمایه‌داری است.»

نویسندگان بر این باورند که «سوسیالیست‌محوری» مد نظر آن‌ها، اصطلاحی کاربردی است زیرا «به راحتی می‌توان معنای متعارف آن را درک کرد» که در آن «الف) نیروهای سیاسی به صورت رسمی و معتبر ادعا می‌کنند در فرایندی با هدف ایجاد، تقویت یا بهبود و توسعه‌ی بیشتر نظام اجتماعی-اقتصادی سوسیالیستی مشارکت دارند، و ب) در واقع می‌توان (یا می‌شد) آن را منطقاً سوسیالیستی در نظر گرفت، یعنی دست‌کم همراستا با برخی ابعاد (عمدتاً مثبت) قابل اندازه‌گیری در فضایی چند بخشی که نمایانگر ویژگی‌های ساختاری اقتصادی و اجتماعی کلیدی است، به‌سوی سوسیالیسم پیش رفته است.» بنابراین «این‌که آیا دولت (به‌صورت مستقیم و غیرمستقیم) نقش هژمونیک تعیین‌کننده‌ای در هدایت اقتصاد ملی ایفا می‌کند یا نه...

بدیهی است که سنگ محک بسیار مهمی (هر چند نه تنها سنگ محک) برای سنجش میزان سوسیالیستی دانستن اقتصاد چین است. «دولت باید تسلط داشته باشد، اما کسانی که دولت را کنترل می‌کنند نیز باید تلاش کنند تا «نظام اجتماعی-اقتصادی سوسیالیستی را به طرز باورپذیری توسعه دهند.»

نویسندگان اذعان می‌کنند که این «حساس بسیار ضعیف‌تری» از معنای یک نظام اقتصادی سوسیالیستی و به طور سنتی «دولت-ملتی (دولت؟ - مایکل رابرتز) است که در آن اصل به هر کسی بر اساس میزان کارش به صورت فراگیر اعمال می‌شود و هیچ شکلی از مالکیت خصوصی و درآمدهای شخصی بدون صرف نیروی کار وجود ندارد؛ چنین نظامی را می‌توان را کاملاً سوسیالیستی دانست. واضح است که چنین ساختار توزیعی تماماً سوسیالیستی در هیچ جای جهان معاصر وجود ندارد.»

نویسندگان آنچه را که صورت‌بندی «منسوخ» سوسیالیسم می‌دانند رد کرده و آنچه را که فرماسیون‌های اقتصادی اجتماعی نوین می‌دانند برمی‌گزینند. آنان بر این باورند که اکنون نیز «شکال جنینی سوسیالیسم (در کنار سرمایه‌داری و شیوه‌های تولید پیشا سرمایه‌داری)... در برخی از کشورهای در حال توسعه وجود دارد. ما پیوسته از آن‌ها به عنوان فرماسیون‌های اقتصادی اجتماعی سوسیالیست محوری یاد می‌کنیم که ساختارشان پیرامون الگوهای تقریباً مشابه سوسیالیسم بازار، به رغم سطح بسیار نابرابر توسعه‌ی نیروهای مولد خود، شکل یافته است.»

نویسندگان استدلال می‌کنند که «اتحاد جماهیر شوروی و بیشتر کشورهای سوسیالیستی اروپایی در ابتدا به نرخ‌های بالای رشد اقتصادی دست یافتند، اما مسیر توسعه‌ی آن‌ها در نهایت ناکام ماند. اتحاد جماهیر شوروی و متحدانش در ابتدا قلمرو انحصاری قدرت‌های سرمایه‌داری بر اقتصاد جهانی را شکستند، اما به دلیل تناقض‌های داخلی، انزوای فناورانه و فشار بی‌امان خارجی هرگز نتوانستند به طور کامل بر تضادهای داخلی آن غلبه کنند و در نهایت فروپاشیدند.» در مقابل، در حالی که ممکن است استدلال شود که «با توجه به ماهیت سوسیالیستی نظام اجتماعی-اقتصادی چین، اصلاحات بازار محور متضمن گامی رو به عقب بود»، اما در واقع «به توسعه‌ی فوق‌العاده‌ی نیروهای مولده منجر شد و جمهوری خلق چین را به نوع جدیدی از فرماسیون اقتصادی اجتماعی مبدل ساخت.»

در این مرحله، نویسندگان نسبت به این که استدلالشان آن‌ها را به کجا می‌برد، اندکی دچار تردید می‌شوند. «شاید اصطلاح "سوسیالیسم بازار" از جانب ما متضمن این باشد که نظام اجتماعی-اقتصادی کنونی چین در واقع نوعی سوسیالیسم است، هر چند ناقص. اگر بخواهیم محافظه‌کارانه رفتار کنیم، ما (و نیز در بسیاری از موارد، خود رهبران حزب کمونیست چین) ترجیح می‌دهیم که باور به چنین جاذبه‌ای خود را نه تأیید کنیم و نه انکار.»

با وجود این، نویسندگان از سرمایه‌داری دولتی نامیدن چین طفره می‌روند. «وزن مطلق (اغلب دست‌کم گرفته‌شده‌ی) مالکیت عمومی مستقیم و غیرمستقیم بر ابزار تولید و به‌طور کلی، عمق و گسترش کنترل دولت بر فرازهای فرماندهی اقتصادی به ما اجازه نمی‌دهد که سرمایه‌داری دولتی را خصلت غالب نظام اجتماعی-اقتصادی امروزی چین بدانیم.» در عوض، چین همچون نظام اقتصادی سوسیالیست محور و توسعه‌یافته‌ای است که دولت در آن «می‌تواند در کوتاه‌مدت تا میان‌مدت سهم، نرخ سرمایه‌گذاری، ترکیب آن در بخش‌های متنوع، سطح و ترکیب هزینه‌های اجتماعی و سطح تقاضای مؤثر را تعیین کند. در بلندمدت، برنامه‌ریزان در اقتصادهای بازاری برنامه‌ریزی‌شده‌ی سوسیالیست محور می‌توانند سرعت و (تا حدی) سمت‌وسوی انباشت سرمایه، نوآوری و پیشرفت فنی را تعیین کرده و با استفاده از مداخلات صنعتی سازگار با بازار و سایر مداخلات سیاستی، به‌طرز چشمگیری بر ساختار قیمت‌های نسبی تأثیر بگذارند. بنابراین، آن‌ها... به‌منظور دستیابی به نتایج واقعی و زیست‌محیطی (که در غیر این صورت، به‌صورت خودکار صرفاً با پیروی از علائم قیمتی بازار به‌دست می‌آید)، آشکارکنندگی قانون ارزش اجتماعی-اقتصادی را آگاهانه و با احتیاط هدایت می‌کنند.» بنابراین در نهایت، ما با اصل ماجرا مواجه می‌شویم. چین و کشورهای دیگری مانند ویتنام و لائوس، مشابه کشورهای «سوسیالیستی» سنتی همچون اتحاد جماهیر شوروی، کوبا، کره‌ی شمالی یا اروپای شرقی پس از جنگ جهانی دوم نیستند. چین فراماسیون اقتصادی اجتماعی جدیدی ارائه کرده است که می‌توان آن را «سوسیالیسم بازار» نامید. و این اساس موفقیت اقتصادی خارق‌العاده‌ی چین است، نه اقتصاد برنامه‌ریزی‌شده‌ی اتحاد جماهیر شوروی که در آن «یا هیچ شکلی از مالکیت خصوصی

وجود نداشت» و یا بسیار ضعیف بود. چین، دارای دولتی سوسیالیست‌محور با برنامه‌ریزی در سطح کلان است، درحالی‌که سرمایه‌داری و بازار در سطح خرد به شیوه‌ای بسیار مسالمت‌آمیز حاکم‌اند. این فرم‌اسیون جدید اقتصادی اجتماعی، الگویی است از آینده برای جوامعی که سرمایه‌داری را بر انداخته‌اند و در مسیر سوسیالیسم قرار دارند.

حال، من تردیدی عمیق درباره‌ی این صورت‌بندی اقتصادهای سوسیالیست‌محور دارم. اولین پرسش یا نقد من نسبت به رویکرد گابریله و جابور مبتنی است بر نظریه‌ی ارزش مارکس. بخش بزرگی از کتاب به نظریه‌ی ارزش اختصاص یافته است. در این بخش، نویسندگان نظریه‌ی ارزش **پیرو سرافای** نئوریکاردویی را بر نظریه‌ی مارکس ترجیح می‌دهند. به گفته‌ی آنان، «**وظیفه نجات** رویکرد کلاسیک (که نویسندگان آن را با نظریه‌ی ارزش مارکس برابر می‌دانند) بر دوش نظریه‌ی کلاسیکی مدرن (که سرافا و سایر اقتصاددانان دگراندیش (هترودوکس) پیشگام آن بودند) گذارده شد، و از میان آنان **پیرآنجلو گارگنانی** برجسته‌تر بود. همانطور که گارگنانی اشاره کرده، سرافا (علاوه بر نقد اساسی نظریه‌ی مارژینالیستی) رویکرد کلاسیک را دوباره کشف و برخی از مشکلات تحلیلی اساسی را که از دید ریکاردو و مارکس **پنهان مانده بود، حل کرد.**»

واقعاً؟ به نظر من، چندین محقق مارکسیست (مثلاً **اندرو کلیمان، فرد موزلی، موری اسمیت**) توانسته‌اند به‌خوبی از نظریه‌ی ارزش مارکسیستی در برابر نظریه‌ی نئوکلاسیک و مفروضات نئوریکاردویی **لادیسلاس فون بورتکیویچ** و سرافا دفاع کنند. یکی از اشکالات کلیدی نظریه‌ی ارزش سرافا این است که زمان را از تحلیل کنار می‌گذارد، درحالی‌که مارکس رویکردی زمانی پیش می‌نهد. بدون در نظر گرفتن زمان، هر نظریه‌ی ارزشی بی‌معنی خواهد بود.

حرف نویسندگان این است: «**بنا به نظریه‌ی سرافا، قیمت‌های تولید را می‌توان به‌لحاظ نظری، قیمت‌هایی دانست که از حل سیستم معادلات هم‌زمان به دست می‌آیند و در کنار هم، تصویری از نظام سرمایه‌داری را در یک لحظه‌ی معین نشان می‌دهند (و بنابراین ضرورت فرض بازده ثابت در مقیاس را با ظرافت کنار می‌نهند). بدین ترتیب، آن‌ها را می‌توان نه اشیای اقتصادی واقعی که از نظر تجربی قابل مشاهده است، بلکه**

همچون محدودیت‌های منطقی ذاتی ضروری برای عملکرد نظام دانست.» بنابراین نظریه‌ی ارزش مارکس به‌جای این‌که به‌صورت واقعی یا تجربی قابل مشاهده باشد، فقط به تصویری در لحظه‌ای معین از زمان و به مجموعه‌ای از معادلات فرومی‌کاهد. نویسندگان به جای رویکرد زمانی مارکس، اشتباهات هم‌زمان منتقدان او را می‌پذیرند. نویسندگان توضیح می‌دهند که «قضیه‌ی به‌اصطلاح بنیادی سرفایی (اگر و تنها اگر کارگران از تمام کالاهایی که تولید می‌کنند محروم شوند، نرخ سود مثبت خواهد بود) فی‌نفسه به نظریه‌ی ارزش کار نیاز ندارد» (۱ - مایکل رابرتز). بنابراین نویسندگان رویکرد بسیاری از اقتصاددانان مارکسیست را که می‌تواند ارتباط منطقی (و تجربی) میان ارزش کل و قیمت کل در تولید نشان دهد، رد می‌کنند. آنان با پذیرش نقد سرافا به این نتیجه می‌رسند که «هر دو طرف معادلات کلی برای معتبر بودن نیاز به هیچ نوع نظریه‌ی ارزش کار ندارند، و با تفسیری آگنوستیک و ضعیف از ارزش کار سازگارند». و این تفسیر ضعیف چیست؟ خب، می‌توانیم آکسیوم مارکس درباره‌ی معادلات کلی را کنار بگذاریم و «از تفسیر غیر فتی‌شستی (و بنابراین مبتنی بر کار) ارزش کار حمایت کنیم... از طریق رویکرد معادلات هم‌زمان، بدون بازگشت به اصل حفظ ارزش». بنابراین، ارتباط میان ارزش کار و قیمت‌ها در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری قطع شده و سودآوری سرمایه در نهایت دیگر با ایجاد و تصاحب ارزش اضافی تعیین نمی‌شود: «ما فکر می‌کنیم که دانشمندان علوم اجتماعی نباید بی‌جهت روی الگوهای رسمی متمرکز بر همگنی نرخ سود در میان صنایع متمرکز شوند.»

نویسندگان با بی‌پروایی نظر خود را فاش می‌کنند: «تحولات اخیر، بینش بنیادی سرافا را تأیید می‌کند: قیمت‌های تولید و نرخ سود به‌طور هم‌زمان تعیین می‌شوند. بنابراین، فرمول معروف مارکس برای تعریف و محاسبه‌ی میانگین نرخ سود، عموماً معتبر نیست.» واضح است که نویسندگان انبوهی از آثار محققان مارکسیست که اعتبار تجربی نظریه‌ی ارزش و قانون سودآوری مارکس را نشان می‌دهد نخوانده‌اند؛ البته خوانندگان این وبلاگ به خوبی از این موضوع آگاه هستند. (بنگرید به [جهان در بحران](#) و [رکود طولانی](#)).

در عوض، نویسندگان این نقد نئوریکاردویی‌ها را می‌پذیرند که مارکس نتوانست ارتباط (یا فقدان ارتباط) میان ارزش‌ها و قیمت‌ها را نشان دهد. آن‌ها عنوان می‌کنند که «مشهور است مارکس خود متوجه شد که میزان سازگاری نظام فکری او چندان رضایت‌بخش نیست و به همین دلیل در طول زندگی خود مطالبی را که متعاقباً به جلد دوم و سوم سرمایه تبدیل شد منتشر نکرد. این کار بعدها توسط انگلس و پس از سال‌ها مطالعه‌ی دقیق دست‌نوشته‌های مارکس انجام شد.»^۳ خوب، روشن می‌شود که به نظر نویسندگان مارکس در اشتباه بوده است، اما کارهای بعدی نویسندگان مارکسیست این دیدگاه را و نیز این اتهام را که انگلس در انتشار اشتباهات مارکس در جلد‌های ۲ و ۳ سرمایه مقصر بوده است، رد کرده است.

برگردیم به سرافا. «سرافا هوشمندانه می‌گفت که در تولید سرمایه‌داری، نیروی کار شرایطی یکسان با حیوان بارکش دارد (یعنی دستمزدهای معیشتی کارگر معادل یونجه برای اسب است). بنابراین، چنین چیزی صحت ندارد که نیروی کار به ارزش کالاها منتقل می‌شود... از این گذشته، این دقیقاً با اندیشه‌ی مارکس سازگار است که در نظام سرمایه‌داری نیروی کار کالایی است که تولید، مدیریت و نگهداری شده و از بین می‌رود؛ و مانند هر نهاده‌ی دیگری بازتولید می‌شود... سرافا مستقلاً راهکاری را تکمیل کرد که مارکس بسیار به آن نزدیک بود.» اما مارکس چندان هم به این «راهکار» نزدیک نبود، چرا که آن را به نفع نظریه‌ی ارزش مبتنی بر کار انتزاعی و زمان کار اجتماعاً لازم رد کرد. مارکس هرگز «تولید کالاها توسط کالاها» (و نه توسط نیروی کار) سرافا را نمی‌پذیرفت.

تمام نکته‌ی نظریه‌ی ارزش مارکس این است که نیروی کار مانند کالاهای دیگر، صرفاً یک کالا نیست؛ نیروی کار از آن جهت خاص تلقی می‌شود که تنها [کالای] ارزش‌آفرین است. کالاها (درست مانند حیوان بارکش) ارزش جدیدی نمی‌آفرینند. ارزش جدید تنها زمانی پدید می‌آید که حیوان‌های بارکش توسط نیروی کار انسان به کار گرفته شوند. از این نظر، حیوان‌های بارکش همان ماشین‌ها هستند: ماشین‌ها بدون کنترل نیروی انسانی ارزشی نمی‌آفرینند (همان داستان روبات‌ها که آن را به وقت دیگری موکول می‌کنم).

این که نویسندگان از میان این دو باید دیدگاه سرافا را بپذیرند ناامیدکننده است. اما اهمیت تمام این‌ها چیست و چه ربطی به چین به‌عنوان کشوری سوسیالیستی دارد؟ خوب، نویسندگان توضیح می‌دهند که چرا نظریه‌ی ارزش سرافا را می‌پذیرند و نظریه‌ی مارکس را رد می‌کنند. به این دلیل که «وجود مازاد به خودی خود وجود یا فقدان استثمار طبقاتی را اثبات نمی‌کند و امکان تعیین دقیق میزان عدالت و انصاف را در جامعه‌ی معین فراهم نمی‌سازد». به بیان دیگر، می‌توان تمایز کلیدی میان ارزش اضافی مارکس را در سرمایه‌داری حذف و آن را با مازادی (و نه ارزش) که توسط تولید «کالاها» ایجاد می‌شود جایگزین کرد. همانطور که نویسندگان می‌گویند: «از نظر ما، هر تفسیری که از این مسئله شود، قانون ارزش در معنای ضعیف آن (تأکید از من) هم در مورد سرمایه‌داری و هم در مورد سوسیالیسم صدق می‌کند.» به باور نویسندگان، این که آیا ارزش اضافی به‌واسطه‌ی استثمار نیروی کار و تصاحب سرمایه‌های خصوصی وجود دارد یا خیر، دیگر تفاوت اساسی میان شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری و سوسیالیسم نیست. آنچه اهمیت دارد، نه ارزش اضافی (surplus value)، بلکه مازاد (surplus) و نحوه‌ی کنترل آن است. بنابراین می‌توان در گذار به سوسیالیسم، شیوه‌های تولید سرمایه‌داری و سوسیالیستی را با یکدیگر هماهنگ ساخت. چنین تفسیری از قانون ارزش در نظام سرمایه‌داری به آنان امکان می‌دهد تا ادعا کنند هیچ تناقضی میان برنامه‌ریزی دولتی و اقتصاد بازار وجود ندارد، زیرا هر دو شیوه‌ی تولید می‌توانند در مسالمت کامل برای افزایش مازاد عمل کنند. یا همان‌طور که دنگ شیائوپینگ می‌گوید: «تا زمانی که گربه بتواند موش بگیرد، مهم نیست که رنگش سیاه باشد یا سفید.»

به نظر من، این رویکرد نه‌تنها در مقابل نظریه‌ی اقتصادی مارکسیستی قرار می‌گیرد، بلکه با انکار تضاد اساسی و آشتی‌ناپذیر میان شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری با هدف کسب سود سرمایه از یک سو و نظام تولید برنامه‌ریزی‌شده با مالکیت اجتماعی تعاونی با هدف تأمین نیازهای اجتماعی (سوسیالیسم) از سوی دیگر، کاملاً خلاف واقع است.

این امر ما را به ماهیت اقتصادهای در حال گذار می‌رساند که در آن طبقه‌ی سرمایه‌داران سرنگون شده و قدرت دولت را از دست داده است. **مارکس بنیان‌ماهیست**

این اقتصادهای در حال گذار را توضیح داده است. در مسیر کمونیسم، دو مرحله وجود داشت. با روی کار آمدن طبقه‌ی کارگر، مرحله‌ی اول افزایش بهره‌وری کار تا جایی پیش می‌رفت که نیازهای اجتماعی از طریق تولید مستقیم برآورده شده و تولید کالایی برای بازار به تدریج از بین می‌رفت. در مرحله‌ی دوم، تولید به اندازه‌ی زیاد و فراوان است که هرکس به اندازه‌ی توانایی خود تولید و بر اساس نیاز خود دریافت می‌کند. نکته این است که در هر دو مرحله، تولید کالایی پایان می‌یابد، چرا که با تولید برای نیاز اجتماعی در تضاد است.

نویسندگان، دیدگاه مارکس، انگلس و لنین را در این باره رد می‌کنند. از نظر آن‌ها مارکس در اشتباه بود: «از نظر ما (که البته حاصل بهره‌مندی از گذشته‌نگری و تحلیل بیش از یک قرن تجربه‌ی تاریخی است) این یک اشتباه بود که احتمالاً به تکوین مارکس به‌عنوان یک ایده‌آلیست جوان هگلی و تنش میان مارکس دانشمند علوم اجتماعی و مارکس مبارز سیاسی مربوط می‌شود.» ظاهراً مارکس نیاز داشت که کمتر مبارزی رمانتیک و بیشتر یک دانشمند علوم سیاسی باشد و آنگاه ایده‌ی سوسیالیسم بدون تولید کالایی را کنار می‌گذاشت! کسانی (همچون انگلس و لنین) که دیدگاه مارکس را می‌پذیرند انعطاف‌ناپذیرترند: «بخش عمده‌ای از تلاش‌ها برای شناخت خصلت‌های اصلی سوسیالیسم به‌طور ضمنی مبتنی بر نفی دیالکتیکی نسبتاً انتزاعی سرمایه‌داری بوده است، در حالی که تحلیل تجربیات سوسیالیسم واقعی - با تمام خطاها و (گاهی) وحشت‌های آن‌ها - با گستاخی به‌مثابه انحرافات مرگبار و خائنانه از آنچه باید مسیر واقعی می‌بود، رد شده است.» اما آیا واقعاً باید «خطاها» و «وحشت‌ها»ی رژیم استالینیستی در اتحاد جماهیر شوروی یا در کره شمالی و اروپای شرقی را انحرافات «مرگبار و خائنانه» از مسیر سوسیالیسم تلقی کرد؟ نه؟

در این مرحله به خوانندگان یادآور می‌شوم که چه‌گوارا دقیقاً در مورد مسئله‌ی تولید کالایی در سوسیالیسم یا آنچه نویسندگان آن را «سوسیالیسم بازار» می‌نامند، چه گفته است. در سال ۱۹۲۱ لنین مجبور شد سیاست اقتصادی جدید (نپ) را که به بخش سرمایه‌داری اجازه فعالیت در اتحاد جماهیر شوروی می‌داد، آغاز کند. لنین این امر را گامی ضروری در مسیر گذار به سوسیالیسم اما رو به عقب می‌دانست. چه‌گوارا استدلال می‌کرد اگر لنین زنده می‌ماند، نپ را معکوس می‌کرد. با این حال، به‌گفته‌ی

چه‌گوارا، پیروان لنین «خطر را ندیدند و خطر به‌مثابه اسب تروای بزرگ سوسیالیسم» باقی ماند. در نتیجه، روبنای سرمایه‌داری ریشه دواند و بر روابط تولیدی تأثیر گذاشت و «نظام ترکیبی سوسیالیسم با عناصر سرمایه‌داری» را ایجاد کرد که ناگزیر به بروز تضادها و تعارضاتی انجامید که به‌طرز فزاینده‌ای به نفع روبنا حل می‌شد. خلاصه این‌که سرمایه‌داری در حال بازگشت به بلوک شوروی بود.

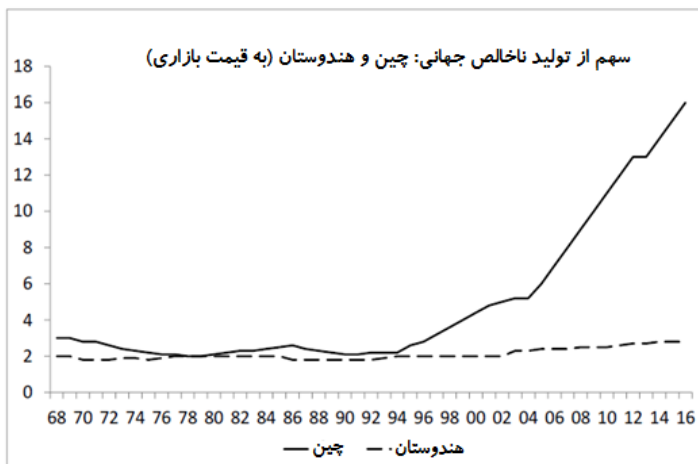
و هنگامی که به تجربه‌ی اتحاد جماهیر شوروی نگاه می‌کنیم، این اقتصاددان بلشویک **یوگنی پرئوبراژنسکی** بود که نشان داد اتحاد جماهیر شوروی، اقتصاد در حال گذاری است که دو نیروی متضاد را در خود جای داده است، و آن گونه که نویسندگان برای فرماسیون اجتماعی اقتصادی «سوسیالیسم بازار» جدید چین ادعا می‌کنند به‌صورت مسالمت‌آمیز و مکمل کار نمی‌کند. تأکید پرئوبراژنسکی بر تناقض میان قانون ارزش و برنامه‌ریزی برای **انباشت بدوی سوسیالیستی** در کتاب ذکر نشده است. در نظر نویسندگان، چه‌گوارا و پرئوبراژنسکی احتمالاً «نهی دیالکتیکی **انتزاعی سرمایه‌داری**» را اتخاذ کردند و تجربه‌ی تاریخی را نادیده گرفتند؛ هرچند خود در آن زمان حضور داشتند. مطمئناً این تجربه‌ی تاریخی اتحاد جماهیر شوروی است که در نهایت نشان داد قانون ارزش نمی‌تواند به‌صورت مسالمت‌آمیز با مالکیت عمومی و سازوکار برنامه‌ریزی کار کند و در نهایت بازگشت به سرمایه‌داری رخ داد.

و از اینجا دموکراسی کارگری سربرمی‌آورد. مارکس و انگلس صریحاً می‌گویند که حتی پیش از رسیدن به سوسیالیسم و تحت دیکتاتوری پرولتاریا (یعنی زمانی که سرمایه‌داران قدرت دولتی را به طبقه کارگر می‌بازند)، برای گذار به سوسیالیسم باید دو اصل مشخص دموکراسی کارگری حفظ شود: حق فراخوانی تمام نمایندگان کارگری و محدودیت شدید بر سطح دستمزد آن‌ها. به‌خاطر داشته باشید این‌ها حتی پیش از آن است که اقتصاد به مرحله‌ی پایین‌تر کمونیسم (یا به قول لنین سوسیالیسم) برسد. هیچ‌یک از این دو اصل دموکراسی کارگری در چین که حزب کمونیست به هیچ‌کسی جز خود پاسخ‌گو نیست، اعمال نمی‌شود. درواقع نابرابری درآمد و ثروت در چین بسیار زیاد است، اگرچه نه به‌اندازه‌ی سایر اقتصادهای پیرامونی مانند برزیل، روسیه یا آفریقای جنوبی، یا ایالات متحده و انگلستان. **اما این نابرابری‌ها فقط میان خانوارهای**

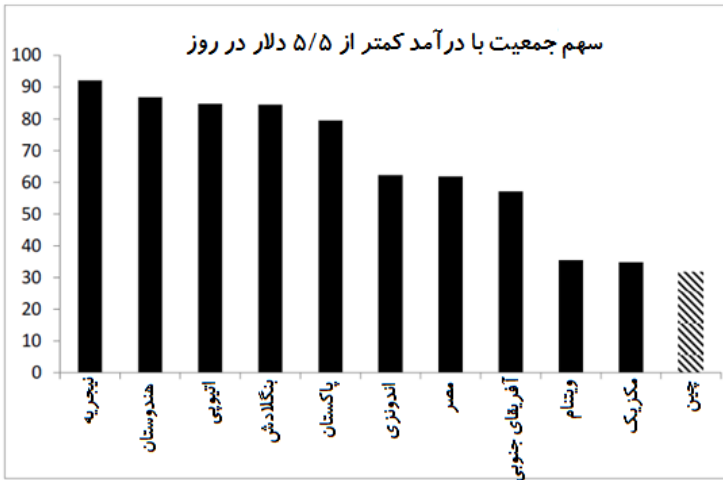
روستایی و شهری نیست، بلکه میان خانوارهای طبقه‌ی متوسط چینی و تعداد میلیاردهایی که به سرعت در حال افزایش هستند نیز وجود دارد. چگونه اقتصادی که ظاهراً در حال گذار به سوسیالیسم است (چه رسد به این که پیش‌تر به سوسیالیسم «مرحله‌ی اول» رسیده است) می‌تواند با میلیاردها و سفته‌بازی‌های مالی در مقیاس کلان سازگار باشد؟

نمونه‌ای از تضادهای موجود در چین را می‌توان در مسکن و املاک و مستغلات دید. به‌جای این که دولت برای شهرهایی که به‌سرعت در حال گسترش‌اند خانه‌هایی برای اجاره بسازد، حزب کمونیست چین برای بیش از ۳۰ سال به بنگاه‌های خصوصی اجازه داد تا خانه‌هایی را برای فروش بسازند و بودجه‌ی آن را از طریق انتشار هنگفت بدهی تأمین کرد: رویکردی کاملاً سرمایه‌دارانه برای نیاز اولیه‌ی مسکن. نتایج این اقدامات، فاجعه بدهی اورگراند و بحران املاک و مستغلات بود. حزب کمونیست چین اکنون می‌خواهد «توسعه‌ی آشفته‌ی سرمایه» را کنترل و به سمت اقدامات «رفاه عمومی» حرکت کند، اما با مخالفت چشمگیر محافل مالی و عناصر طرفدار سرمایه‌داری مواجه است.

نویسندگان نشان می‌دهند که چگونه اقتصاد و برنامه‌ریزی کلان تحت رهبری چین، کلید موفقیت خارق‌العاده‌ی اقتصادی و اجتماعی آن بوده است، فرصتی که در اقتصادهای سرمایه‌داری، چه پیشرفته و چه «نوظهور»، کاملاً از دست رفته است؛ فقط کافی است چین را با هندوستان مقایسه کنید.



همانطور که گابریله و جابور نشان می‌دهند، دولت در چین «می‌تواند سهم مازاد را در سطح کلان اقتصادی تعیین و بخش مهمی از مازاد را نه تنها با استفاده از سیاست‌های مالی عادی، بلکه به واسطه‌ی حقوق مالکیت دولت بر سرمایه‌ی صنعتی و مالی تصاحب کند.» (ص ۴۰) آن‌ها همچنین دیدگاه جدیدی از این سازوکار برنامه‌ریزی ارائه کرده‌اند: «اقتصاد پروژه‌محور نوین»، که در آن برنامه‌ریزی مختص پروژه‌های خاص داخل یا خارج از کشور است. «ما اصطلاح شبه‌منسوخ پروژه‌محور را انتخاب کردیم (تا به صورت کل‌گرایانه به استفاده از طرح‌ها و پروژه‌ها به مثابه ابزاری برای هدایت اقتصاد به سمت مسیر توسعه‌ی عقلانی اشاره کنیم)». در نتیجه، موفقیت چین بی‌نظیر است: هیچ نوع رکود منظم و مکرری مانند اقتصادهای سرمایه‌داری وجود نداشته است و بیش از ۸۵۰ میلیون چینی طی یک نسل از فقر مطلق خارج شده‌اند.



منبع: بانک جهانی

اما، تا جایی که متوجه شدم گابریله و جابور تمام تناقضات روبه‌رشد داستان گذار چین را نادیده می‌گیرند. «اسب تروا»ی بخش بزرگ سرمایه‌دارانه و حزب کمونیست غیرپاسخگو در اقتصاد سوسیالیستی چین، همچنان تهدیدی جدی برای هرگونه گذار به سوسیالیسم است. درواقع، با ادامه‌ی فشار محاصره‌ی امپریالیستی بر دولت چین طی دهه‌ی آینده و درحالی‌که عناصر طرفدار سرمایه‌داری در حزب کمونیست چین پرونده‌ای را برای «گشودن» درهای اقتصاد به روی سرمایه‌داری مطرح می‌کنند، همچنان خطر بازگشت به سرمایه‌داری بسیار بالاست.

نویسندگان چنین خطر یا تهدیدی را نمی‌بینند، زیرا دیدگاه «سوسیالیسم بازار» چینی را به‌عنوان راه مسالمت‌آمیز جدیدی به سوی سوسیالیسم ارائه کرده‌اند. اما در این مسیر، نظریه‌ی ارزش مارکس را رد کرده و استدلال می‌کنند که دیدگاه مارکس در مورد گذار به سوسیالیسم «نفی دیالکتیکی/انتزاعی سرمایه‌داری» است. آن‌ها نابرابری‌های جدی در چین و توسعه‌ی خطرناک سرمایه‌ی مالی سفته‌بازانه را نادیده می‌گیرند؛ و دموکراسی کارگری را (آن گونه که مارکس، انگلس و لنین تعریف کرده‌اند) بنیانی ضروری برای گذار به سوسیالیسم نمی‌دانند.

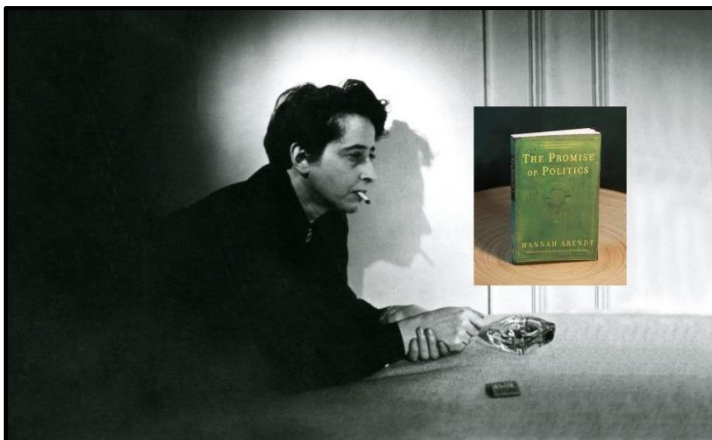
پیوند با منبع اصلی:

<https://thenextrecession.wordpress.com/2022/06/16/socialist-economic-development-a-review/>

سقراط^۱

هانا آرنت

ترجمه‌ی هستی‌رسولی و فاطمه آزمون



^۱ این متن ترجمه‌ی مقاله‌ایست با عنوان «Socrates» در:

The promise of politics / Hannah Arendt; edited and with an introduction by Jerome Kohn

این مقاله نخست با عنوان «Philosophy and Politics» منتشر شده بود:

Social Research, vol. 57, no. 1 (Spring 1990)

۱

هگل در باب فلسفه به طور کلی گفته است «جغد مینروا تنها شباهنگام بال‌هایش را به پرواز می‌گشاید». این جمله فقط درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ اعتبار دارد؛ به این معنا که در رابطه با تاریخ صدق می‌کند و موافق دیدگاه مورخان است. پیداست هگل این دیدگاه را از آن‌رو اتخاذ کرد که باور داشت فلسفه به واقع در یونان درست با افلاطون و ارسطو آغاز شده است که پس از به پایان رسیدن پولیس و عصر طلایی تاریخ یونان، قلم می‌زدند. امروزه می‌دانیم افلاطون و ارسطو نه آغاز بلکه اوج تفکر فلسفی یونانی بودند؛ تفکری که پروازش را هنگامی آغاز کرد که یونان به نقطه‌ی اوج خود یا به نزدیکی آن رسیده بود. اما این گزاره همچنان صادق است که افلاطون و نیز ارسطو، به نقطه‌ی آغاز سنت فلسفی غربی بدل شدند، و این آغاز - که متمایز از سرآغاز تفکر فلسفی یونانی است - در اثنا‌یی به وقوع پیوست که در واقع حیات سیاسی یونانی به پایان خود نزدیک می‌شد. در تمام سنت اندیشه‌ی فلسفی و به‌ویژه اندیشه‌ی سیاسی، چه بسا هیچ عاملی به اندازه‌ی این حقیقت که افلاطون و ارسطو در قرن چهارم، تحت تأثیر سهمگین جامعه‌ای رو به زوال سیاسی، به تألیف آثارشان پرداختند، چنان بر همه‌ی آنچه در پی می‌آمد تأثیر شگرف نگذاشته و تا این پایه حائز اهمیت نبوده است.

بدین ترتیب این مسئله سر برآورد که انسان درون پولیس، چگونه می‌تواند خارج از سیاست بزید؛ این مسئله - که گاه شباهت عجیبی با مسئله‌ی بنیادین دوران ما پیدا می‌کند - خیلی زود به این پرسش بدل شد که چگونه زندگی کردن بدون تعلق داشتن به یک واحد سیاسی، یعنی در وضعیت ناشهروندی^۲ - یا آن‌طور که امروزه مایلم بگوییم - وضعیت بی‌تابعتی امکان‌پذیر است. اما مهم‌تر از آن شکافی بود که بی‌درنگ میان تفکر و عمل سر باز کرد و از آن زمان تاکنون هرگز بسته نشده است. تمام فعالیت‌های فکری که صرفاً [به منظور] محاسبه‌ی وسایلی برای دستیابی به هدفی ارادی یا عامدانه نیستند بلکه با معنا در عام‌ترین شکل سروکار دارند، نقش «تفکر پسینی» را ایفا کردند، یعنی پس از این که عمل واقعیت را تعیین و مشخص کرد. از سوی دیگر، عمل به قلمرو بی‌معنای پیشامدها و تصادفات واگذار شد.

2 apolity

۲

شکاف میان فلسفه و سیاست به لحاظ تاریخی با محاکمه و محکومیت سقراط پدید آمد، که در تاریخ اندیشه‌ی سیاسی همان نقش نقطه‌عطفی را ایفا می‌کند که محاکمه و محکومیت عیسی در تاریخ دین. سنت اندیشه‌ی سیاسی ما زمانی آغاز شد که مرگ سقراط، افلاطون را از زندگی در پولیس ناامید ساخت و همزمان او را در برخی بنیان‌های آموزه‌های سقراط به شک واداشت. این واقعیت که سقراط نتوانست قضات را نسبت به بی‌گناهی و شایستگی‌های خود متقاعد کند، که البته برای شهروندان شایسته‌تر و جوان‌تر آتنی پرواضح بود، افلاطون را در اعتبار *اقناع‌گری* به شک واداشت. درک اهمیت این شک برای ما سخت می‌نماید، چرا که «اقناع» تنها ترجمه‌ای ضعیف و نابسنده از «پیتین» (*peithein*) باستانی است که اهمیت سیاسی آن با نظر به این واقعیت که پیتو، الهه‌ی اقناع، معبدی در آتن داشت آشکار می‌گردد. اقناع کردن، پیتین، فرم بالاخص سیاسی سخن بود و از آنجا که آتینان مفتخر بودند که امور سیاسی خود را برخلاف بربرها، به واسطه‌ی سخنوری و بدون استفاده از نیروی قهری انتظام می‌بخشند، رتوریک، هنر اقناع را والاترین هنر و هنری به‌راستی سیاسی به شمار می‌آوردند. سخنرانی سقراط در *آپولوژی* از نمونه‌های برجسته‌ی این مورد است، و افلاطون در برابر این دفاعیه، «آپولوژی بازنگری‌شده»^۱ی را در فایدون می‌نویسد که خود به‌نحوی آبرونیک آن را «حتی اقناع‌کننده‌تر» می‌نامد (*Pithanoteron, 63b*) ؛ چراکه با افسانه‌ای از جهان واپسین، دربردارنده‌ی مجازات و پاداش‌های بدنی، پایان می‌پذیرد که نه به صرف متقاعدکردن مخاطبان بلکه به جهت مرعوب‌ساختن‌شان طراحی شده بود. تأکید سقراط در سخنرانی دفاعی خود مقابل شهروندان و قضات آتن بر این بود که رفتارش به مصلحت شهر است. در *کریتون* برای دوستانش روشن ساخته بود که نمی‌تواند بگریزد و باید به دلایل سیاسی مجازات مرگ را متحمل شود. ظاهراً او نه تنها نتوانست قضاتش را قانع کند، بلکه در مجاب‌کردن دوستانش نیز درماند. به عبارت دیگر، نه فیلسوف فایده‌ای برای شهر داشت و نه استدلال سیاسی فایده‌ای برای دوستانش. این بخشی از تراژدی‌ای است که دیالوگ‌های افلاطون گواهی بر آن‌اند.

پیوند وثیقی است میان شک افلاطون در اعتبار اقناع‌گری و جدال متعصبانه او با دوکسا (عقیده). این جدال نه تنها به‌سان نواری سرخ آثار سیاسی‌اش را به هم پیوند می‌دهد بلکه به یکی از بنیان‌های مفهوم حقیقت [از دیدگاه] او بدل شد. حقیقت افلاطونی حتی هنگامی که اشاره‌ای به دوکسا نشده باشد، همواره به عنوان نقطه‌ی مقابل عقیده تلقی می‌شود. صحنه‌ای که سقراط دوکسای خویش را مقابل عقاید غیرمستولانه‌ی آنتیان قرار می‌دهد و در برابر آرای اکثریت شکست می‌خورد، سبب شد افلاطون عقاید را خوار بشمرد و به معیارهای مطلق رغبت یابد. از آن پس چنین معیارهایی که اعمال بشری می‌توانند توسط آن‌ها قضاوت شوند و افکار بشری می‌توانند توسط آن‌ها به میزانی از وثاقت دست یابند، به رانه‌ی فلسفه سیاسی او بدل شدند و تأثیری تعیین‌کننده حتی بر آموزه‌های فلسفی ناب مثل گذاشتند. من گمان نمی‌کنم مفهوم مثل، آن‌طور که غالباً پنداشته می‌شود، در درجه‌ی اول مجموعه‌ای از معیارها و سنجه‌ها بوده یا این‌که خاستگاه سیاسی داشته است. اما با این‌حال چنین تفسیری بسیار قابل‌درک و توجیه‌پذیر است زیرا افلاطون، خود، نخستین کسی بود که از مثل برای مقاصد سیاسی بهره برد، یعنی معیارهای مطلق را به قلمرو امور بشری -جایی که بدون چنین معیارهای استعلایی همه‌چیز نسبی باقی می‌ماند- وارد کرد. همان‌طور که افلاطون، خود، خاطر نشان می‌کرد، ما نمی‌دانیم بزرگی محض چیست بلکه تنها چیزی را در نسبت با چیز دیگری، کوچک‌تر یا بزرگ‌تر تجربه می‌کنیم.

تقابل حقیقت و عقیده بی‌شک ضدسقراطی‌ترین نتیجه‌ای بود که افلاطون از محاکمه‌ی سقراط به‌دست آورد. سقراط با شکست در متقاعدکردن شهر، آشکار ساخته بود که شهر مکان امنی برای فیلسوف نیست؛ نه تنها از این حیث که او حقیقتی را در اختیار دارد که زندگی‌اش را به خطر می‌اندازد بلکه اساسی‌تر از آن این‌که نمی‌توان به پولیس در حفظ خاطرهای فیلسوف اعتماد کرد. بسیار محتمل بود شهروندانی که توانستند سقراط را به مرگ محکوم کنند، او را پس از مرگ از یاد ببرند. نامیرایی زمینی او تنها در صورتی تضمین می‌شد که فیلسوفان اتحادی در میان و برای خود، ضد اتحاد پولیس و دیگر شهروندان ایجاد کنند. این استدلال دیرینه علیه سوفوس‌ها یا مردان خردمند که آن‌ها صلاح خویش را نمی‌دانند (پیش‌نیاز خرد سیاسی) و هنگام حضور در بازار مضحکه‌ی همگان‌اند -چنان‌که کنیزکی تالس را به سبب اینکه به آسمان خیره

شده بود و در چاه پیش پیش افتاد به سخره گرفت - همچنان که در آثار افلاطون آمده، در آثار ارسطو نیز تکرار می‌شود. افلاطون این استدلال علیه سوفسطاییان را به استدلالی علیه شهر بدل ساخت.

برای این که دریابیم مطالبه‌ی افلاطون مبنی بر اینکه فیلسوف باید حاکم شهر شود، تا چه حد جورانه بود باید این «پیش‌داوری‌های» رایج را که پولیس نسبت به فیلسوفان اما نه نسبت به هنرمندان و شاعران داشت، در خاطر داشته باشیم. سوفیست، خود خیر خویش را نمی‌داند، چه رسد به خیر پولیس. سوفوس^۳، مرد خردمند در مقام حاکم، باید در تقابل با انگاره‌ی متداول فرونیموس^۴ دیده شود - انسان مدبری که بینشش درباره‌ی جهان امور بشری به او صلاحیت رهبری و البته نه حکمرانی را می‌بخشد. فلسفه، عشق به خرد، بینشی سراسر متمایز از فرونسیس^۵ تلقی می‌شد. مرد خردمند تنها دغدغه‌مند موضوعات بیرون پولیس است و ارسطو زمانی که می‌گوید: «آن‌کساگوراس و تالس مردانی خردمند بودند اما نه مدبر. آن‌ها به این پرسش که چه چیز برای انسان‌ها خیر است (*anthropina agatha*) رغبتی نداشتند.»^۶ توافق کامل خود را با این عقیده‌ی همگانی نشان می‌دهد. افلاطون انکار نکرد که فیلسوف با امور ابدی، تغییرناپذیر و غیربشری سروکار دارد. اما معتقد نبود که این امر او را برای ایفای نقشی سیاسی ناسازوار می‌کند و با این استنتاج پولیس موافق نبود که فیلسوف بدون سروکار داشتن با خیر بشری، خود همواره در خطر تبدیل شدن به فردی بی‌خیر و فایده قرار دارد. مفهوم خیر (*agathos*) در این جا هیچ پیوندی با آنچه ما از خیریت در معنای مطلق آن می‌پنداریم، ندارد بلکه منحصرأ به معنای خیر-برای، مفید یا کارآمد (*chresimon*) است؛ بنابراین این «خیر» ناپایدار و تصادفی است چراکه ضرورتاً چیزی یکسان نیست بلکه پیوسته می‌تواند متفاوت باشد. این اتهام که فلسفه می‌تواند سازواری فردی شهروندان را سلب کند، در این گزاره‌ی معروف پریکلس مستتر است:

3 sophos

4 phronimos

5 *phronēsis*

6. Nic. Eth. 1140a 25-30; 1141 b 4-8

*philokaloumen met' euteleias kai philosophoumen aneu malakias.*⁷

(ما امر زیبا را عاری از اغراق خوش داریم و خرد را عاری از لطافت یا زن‌صفتی^۸) برخلاف باور امروز ما که بر اساس آن لطافت و زن‌صفتی کمابیش با عشق به امر زیبا در پیوندند، یونانیان این خطر را در فلسفه می‌دیدند. فلسفه پیروانش را از پولیس بیرون راند و آن‌ها را برای زندگی در آن ناسازوار ساخت؛ چراکه فلسفه با حقیقت - بدون توجه به قلمرو امور بشری- سروکار داشت و نه با «عشق به امر زیبا» که در سرتاسر پولیس در قالب تندیس، شعر، موسیقی و مسابقات المپیک متجلی بود. هنگامی که افلاطون ادعای حکمرانی فیلسوف را مطرح کرد -از آنجا که تنها فیلسوف می‌توانست مثال خیر، یعنی متعالی‌ترین ذوات ابدی را درک کند- خود را از دو جهت در تقابل با پولیس قرار داد: اول اظهار کرد که مشغولیت فیلسوف به چیزهای ابدی، او را در خطر بدل شدن به فردی بی‌خیروفایده قرار نمی‌دهد، دوم اظهار کرد این چیزهای ابدی بیش از آن که زیبا باشند، «ارزشمند» اند. پاسخ او به پروتاگوراس مبنی بر اینکه نه انسان، بلکه یک خدا سنج‌هی همه‌ی چیزهای بشری است، تنها رونوشت دیگری از این مدعا است.^۹

در تمثیل غار است که افلاطون مثال خیر را به رفیع‌ترین جایگاه در عالم مُثل، به جایگاه مثال مُثل، برمی‌کشد و باید در همین بستر سیاسی فهمیده شود. این امر چندان که ما -پرورش‌یافتگان در پیامدهای سنت افلاطونی- احتمالاً می‌انگاریم بدیهی نیست. افلاطون آشکارا آرمان رایج یونانی *کالوآگاتیا kalon k'agathon* (امر زیبا و امر خیر) را سرمشق خود قرار داده بود و این گویای آن است که او ذهن خویش را نه بر اساس امر زیبا که بر اساس امر خیر سامان بخشیده بود. اگر از منظر خود مُثل -که به‌مثابه‌ی چیزهایی که پدیدارشان روشنی می‌بخشد تعریف می‌شوند- ببینیم، امر زیبا که نمی‌تواند مورد استفاده قرار گیرد و تنها می‌درخشد، بسیار بیشتر مستحق تبدیل شدن

⁷ Thukydides, II, 40

⁸ Unmanliness

⁹. Nomoi 716c

به مثالِ مُثل بود.^{۱۰} تمایز میان امر خیر و امر زیبا - نه تنها برای ما که حتی در مقیاسی عظیم‌تر برای یونانیان - در این است که امر خیر می‌تواند بکار گرفته شود و رگه‌ای از فایده در خود دارد. تنها در صورتی که مثال خیر، عالمِ مُثل را روشن کند، افلاطون می‌تواند مُثل را برای مقاصد سیاسی به کار گیرد و در قوانین، ایده‌سالاری^{۱۱} اش را بنیان نهد که در آن مُثل ابدی به قوانین انسانی برگردانده شده‌اند.

آنچه در جمهور به مثابه استدلال ناب فلسفی ظاهر می‌شود، برانگیخته‌ی تجربه‌ای منحصرأ سیاسی بود: محاکمه و مرگ سقراط. و نه افلاطون بلکه سقراط اولین فیلسوفی بود که از مرزی پا فراتر نهاد که پولیس برای سوفیست، برای انسانی که به امور ابدی، غیربشری و غیرسیاسی می‌پردازد، تعیین کرده بود. تراژدی مرگ سقراط بر یک بدفهمی استوار است: پولیس درنیافت که سقراط مدعی سوفیست بودن (خردمندبودن) نیست. از آنجا که او تردید داشت خرد از آن میرایان باشد، به آیرونی سخن پیشگوی دلفی که سقراط را خردمندترین تمام مردم خواند، پی برد: انسانی که می‌داند انسان‌ها نمی‌توانند خردمند باشند، خردمندترین تمام آن‌ها است. پولیس او را باور نداشت و از او می‌خواست اذعان کند که مانند تمام سوفوس‌ها^{۱۲} به لحاظ سیاسی بی‌خیروفایده است. اما او در مقام یک فیلسوف به‌راستی چیزی برای آموختن به دیگر شهروندان نداشت.

تعارض میان فیلسوف و پولیس زمانی به اوج رسید که سقراط - دقیقاً به این دلیل که ادعای خردمندی نداشت - مطالبات جدیدی را از فلسفه مطرح کرد. و در این شرایط است که افلاطون تیرانی^{۱۳} حقیقت خود را طرح‌ریزی کرد که در آن نه آنچه موقتاً خیر است و انسان‌ها می‌توانند به آن متقاعد شوند بلکه حقیقت ابدی که اقناع‌گری نزد آن موضوعیتی ندارد، بر شهر حکم می‌راند. تجربه‌ی سقراطی نشان داده بود که نامیرایی زمینی که بنا بود پولیس برای تمام شهروندانش تأمین کند، تنها در صورتی می‌تواند

^{۱۰} برای جزئیات بیشتر رجوع کنید ر.ک. آرنت، هانا (۱۳۹۸)، وضع بشر. ترجمه: علیا، مسعود. تهران: ققنوس. صص. ۳۳۵-۳۳۳ و نیز یادداشت ۶۵.

^{۱۱} ideocracy

^{۱۲} sophoi

^{۱۳} Tyranny

برای فیلسوف تضمین گردد که خود، حکومت را بر عهده گیرد. زیرا گرچه بی‌ثباتی ذاتی و فراموش‌کاری بشری خود شهروندان، افکار و اعمال‌شان را تهدید می‌کرد، افکار فیلسوف در معرض نسیان عامدانه قرار می‌گرفت. چراکه همان پولیسی که نامیرایی و ثباتی را برای ساکنانش تضمین می‌کرد که آن‌ها بدون وجود پولیس هرگز نمی‌توانستند امیدی به [داشتن] آن ببندند، خطر و تهدیدی برای نامیرایی فیلسوف بود. درست است که فیلسوف به دلیل مراوده‌اش با چیزهای ابدی کم‌تر از هرکس دیگری نیاز به نامیرایی زمینی را حس می‌کرد، با وجود این هرگاه فیلسوف می‌کوشید توجه دیگر شهروندان را به دغدغه‌های خویش معطوف کند، ابدیت که فراتر از نامیرایی زمینی بود، دچار تعارض با پولیس می‌شد. به مجرد این‌که فیلسوف حقیقتش را، بازتاب ابدیت را، به پولیس نمایاند، بی‌درنگ به عقیده‌ای درمیان عقاید دیگر بدل شد و کیفیت متمایزکننده‌اش را از دست داد چرا که هیچ نشانه‌ی نمایانی وجود ندارد که حقیقت را از عقیده متمایز سازد. چنان است که گویی امر ابدی در لحظه‌ای که به میان انسان‌ها آورده می‌شود، بدل به امرِ زمانمند می‌گردد. به طوری که تنها بحث و گفتگو بر سر آن با دیگران، خود، موجودیت قلمرویی را که دوستداران خرد در آن به سر می‌برند تهدید می‌کند.

افلاطون در جریان کشف پی‌آمدهای ضمنی محاکمه‌ی سقراط، دیدگاه خود در باب حقیقت - به‌مثابه چیزی در تضاد کامل با عقیده - و نیز ایده‌اش در باب فرم بالاخص فلسفی سخن (*dialegesthai*) را - به عنوان نقطه مقابل اقناع و رتوریک - تحصیل کرد. ارسطو در آغاز [رساله‌ی] رتوریک خود - که همچون /خلاق متعلق به متون سیاسی او است- این تمایزات و تضادها را بدیهی فرض می‌گیرد و ادعا می‌کند: *hē rhētorikē estin antistrophos tē dialektikē*¹⁴ (هنر اقناع [و بنابراین هنر سیاسی سخنوری] نقطه‌ی مقابل هنر دیالکتیک [هنر سخنوری فلسفی] است).

تمایز عمده میان اقناع‌گری و دیالکتیک در این است که اقناع همواره توده‌ی مردم را مورد خطاب قرار می‌دهد (*peithein ta plēthē*)، حال آنکه دیالکتیک تنها به صورت گفتگو میان دو تن امکان‌پذیر است. خطای سقراط این بود که قضاتش را در فرمی دیالکتیکی خطاب قرار داد و به همین دلیل نتوانست آن‌ها را متقاعد کند. از

¹⁴ Rhet. 1354 a I.

طرف دیگر، از آنجا که او محدودیت‌های ذاتی اقناع‌گری را مورد ملاحظه قرار می‌داد، حقیقت او به عقیده‌ای صرف در میان دیگر عقاید بدل شد که ارزشی بیش از ناحقیقت‌های قضات نداشت. سقراط مصر بود به همان شیوه‌ای با قضاتش درباره این موضوع به گفتگو بپردازد که پیش‌تر با هر یک از شهروندان آتنی یا شاگردانش درباره هر نوع موضوعی به گفتگو می‌پرداخت و باور داشت از این طریق می‌تواند به حقیقتی دست یابد و دیگران را به آن متقاعد کند. اما [هنر] اقناع نه مبتنی بر حقیقت که مبتنی بر عقاید است.^{۱۵} و تنها اقناع‌گری توده‌ی مردم را در نظر می‌گیرد و می‌داند چگونه با آن سروکار داشته باشد. به گمان افلاطون اقناع کردن توده‌ی مردم، به معنای تحمیل عقیده‌ی یک شخص بر عقاید گوناگون مردم است. بنابراین اقناع متضاد حکمرانی با خشونت نیست بلکه تنها صورت دیگری از آن است. افسانه‌های جهان واپسین که افلاطون با آن‌ها تمام دیالوگ‌های سیاسی خود را (به استثنای *قوانین*) به پایان رساند، نه حقیقت‌اند و نه صرفاً عقیده. آن‌ها به‌مثابه داستان‌هایی طراحی می‌شوند که می‌توانند مرعوب سازند، یعنی تلاشی برای استفاده از خشونت، تنها به واسطه‌ی کلام. او در *قوانین* می‌تواند این کار را بدون افسانه‌ای پایانی به انجام رساند؛ زیرا مقررات مفصل و دقیق و سیاهه‌ی مفصل‌تر و دقیق‌تری از مجازات، خشونت کلامی صرف را غیرضروری می‌سازد.

اگرچه بسیار محتمل است که سقراط نخستین کسی باشد که به طور روشمند *dialegesthai* (مباحثه با شخصی در باب موضوعی) را به کار برد اما او چه بسا آن را در تناقض یا حتی تقابل با اقناع‌گری نمی‌دید و مسلم است که او نتایج این دیالکتیک را در تضاد با *دوکسا* (عقیده) قرار نمی‌داد. نزد سقراط -همچنان که نزد دیگر شهروندان- *دوکسا* صورتبندی آنچه *dokei moi* است (یعنی آنچه «بر من پدیدار می‌گردد») در سخن بود.

موضوع *دوکسا* درک جهان بود «همان‌گونه که خود را بر من آشکار می‌سازد» و نه آنچه ارسطو *eikos* به معنای امر محتمل یا *versimilia*^{۱۶} خواند (به جای

¹⁵ Phaedrus 260a

^{۱۶} امور حقیقت‌نما

unumverum (یگانه حقیقت) از سوئی و *falsa infinita* (امور همیشه ناممکن) از سوی دیگر). بنابراین نه خیالی ذهنی بود و نه امری تصادفی یا دلخواه اما چیزی مطلق و معتبر برای همگان نیز نبود. فرض بر این بود که جهان خود را برای هر انسانی، بسته به موضعش در آن، به گونه‌ای متفاوت آشکار می‌سازد و این «همسانی» جهان یعنی اشتراکش (آن‌طور که یونانیان می‌گفتند: *koinon* به معنای «مشترک برای همگان») یا «عینیت» (آن‌طور که ما مایلیم از نظرگاه ذهنی فلسفه مدرن بگوییم) مبتنی بر این واقعیت است که جهان یکسانی بر همگان پدیدار می‌گردد و این که علی‌رغم تمام تفاوت‌ها میان انسان‌ها و مواضعشان در جهان -و به تبع آن دوکس‌هاشان (عقایدشان) - «من و تو، هر دو، انسانیم.»

واژه‌ی دوکسا نه تنها به معنی عقیده که همچنین به معنای جلال و شکوه و آوازه است. بدین لحاظ با قلمرو سیاسی سروکار دارد که فضایی است عمومی که همه در آن می‌توانند پدیدار شوند و خویشتن خویش را عیان سازند. اظهار عقیده، بسته به این بود که فرد بتواند خود را عیان سازد و توسط دیگران دیده و شنیده شود. یونانیان این را مزیت بزرگی می‌دانستند که با زندگی عمومی همبسته است و در حریم خصوصی خانواده، جایی که فرد توسط دیگران نه دیده می‌شود و نه شنیده، غایب است. (البته که خانواده، زن و فرزندان، و بردگان و خدمتکاران، انسان‌هایی ناکامل به شمار می‌آمدند.) در زندگی خصوصی، فرد پنهان است و نه می‌تواند پدیدار شود و نه بدرخشد؛ در نتیجه هیچ دوکسایی در آن‌جا ممکن نیست. سقراط که از مقام و منصب و افتخار عمومی سر باز زد، هیچ‌گاه به این زندگی خصوصی کناره نگرفت بلکه بالعکس همواره در بازار میان این دوکس‌ها (عقاید) به سر می‌برد. آنچه افلاطون بعدها *dialegethai* خواند، سقراط خود *maieutic* می‌خواند، به معنای هنر قابلگی: او می‌خواست به دیگران کمک کند تا آنچه را خود اندیشیده‌اند به نوعی به دنیا بیاورند؛ تا حقیقت را در دوکس‌شان بیابند.

این روش به سبب دو باور حائز اهمیت است: هر انسانی دوکسای منحصر به خودش یعنی دیدگاه خود را نسبت به دنیا دارد و بنابراین سقراط همواره ناگزیر است با پرسش بی‌اغاد. او نمی‌تواند پیشاپیش بداند دیگران چه نوع از *dokei moi* آنچه بر من پدیدار می‌گردد، را در اختیار دارند. او باید از موضع دیگران در جهان مشترک

اطمینان یابد. در عین حال درست همان طور که هیچ کس از پیش نمی تواند از دوکسای دیگران آگاه باشد، هیچ کس هم به تنهایی و بدون تلاش مضاعف نمی تواند از حقیقت ذاتی عقیده‌ی خویش آگاهی یابد. سقراط درصدد بود که این حقیقت را که هر شخص، بالقوه در اختیار دارد آشکار کند. اگر به استعاره‌ی قابلگی خود او پایبند بمانیم، می توانیم بگوییم: سقراط قصد داشت شهر را از مجرای زایاندن حقیقت هر کدام از شهروندان حقیقت‌مندتر سازد. روش انجام این عمل *dialegesthai*، مباحثه در باب موضوعی، است اما این دیالکتیک حقیقت را نه با نابود کردن دوکسا یا عقیده بلکه بالعکس با آشکار ساختن دوکسا در حقیقت‌مندی‌اش به ثمر می‌رساند. پس نقش فیلسوف نه حکمرانی بر شهر که «خرمگس»^{۱۷} شهر بودن است؛ نه اظهار حقایق فلسفی که حقیقت‌مندتر ساختن شهروندان است. تفاوت او با افلاطون تعیین کننده است: سقراط بیش از آن که قصد تعلیم شهروندان را داشته باشد، می‌خواست دوکساهای آنان را ارتقا دهد - که سازنده‌ی زندگی سیاسی بودند که او در آن نقشی ایفا می‌کرد. به گمان سقراط، قابلگی یک فعالیت سیاسی بود، تبادل عقیده‌ای (که اساساً مبتنی بر برابری سخت‌گیرانه‌ای بود)، که ثمرات آن را نمی‌شد بر اساس دستیابی به این یا آن حقیقت کلی سنجید. از این‌رو مبرهن است که دیالوگ‌های متقدم افلاطون که غالباً بدون نتیجه و پاسخ‌گایی به پایان می‌رسند، همچنان تماماً به سنت سقراطی تعلق دارند. مباحثه در باب موضوعی، گفتگو درباره دوکسای یک شهروند، نتیجه‌ای بسنده به نظر می‌رسید. روشن است که این شیوه از دیالوگ - که برای معنادار بودن به نتیجه‌ای نیاز ندارد - مناسب‌ترین و پرکاربردترین شیوه میان دوستان است. در واقع، دوستی تا حد زیادی از این نوع گفتگو بر سر موضوعی که میان دوستان مشترک است، تشکیل شده است. و از خلال گفتگو درباره آن موضوع مشترک، باز به میزان اشتراک‌شان بر سر آن افزوده می‌شود. موضوع مشترک نه تنها مفصل‌بندی مشخصی پیدا می‌کند بلکه توسعه و گسترش می‌یابد و در بطن زمان و زندگی، سرانجام شروع به ساخت جهان کوچک خود می‌کند که میان دوستان مشترک است. به عبارت دیگر در تعبیری سیاسی، سقراط

^{۱۷} اشاره به تصویری که از سقراط ارائه می‌شد: خرمگسی آزاردهنده که مایه‌ی تحریک دائمی شهروندان بود. م.

سعی داشت تا شهروندان آتن را بدل به دوستانی سازد و این به‌راستی در پولیس که زیستش از مبارزه‌ی پرشور و بی‌وقفه همه علیه همه (*aei aristueuin*)، نمایش پیوسته‌ی برتری یکی بر همگان، تشکیل یافته هدفی بسیار قابل فهم بود. در این اوضاع و احوال پیکارجویانه که سرانجام به فروپاشی دولت‌شهر یونانی منجر شد، چراکه اتحاد بین آن‌ها را تقریباً ناممکن ساخت و زیست خانگی شهروندان را با حسد و نفرت متقابل (حسد، ردیلت ملی یونان باستان بود). مسموم و زهرآلود کرد، خیر همگانی¹⁸ همواره در معرض تهدید بود. از آنجا که اشتراک جهان سیاسی را تنها دیوارهای شهر و مرزهای قوانینش قوام می‌بخشیدند، در روابط میان شهروندان و جهانی که میانشان واقع شده بود - جهانی که هرچند خود را بر هر یک به صورت متفاوتی آشکار می‌ساخت، بین همه‌ی آن‌ها مشترک بود - دیده یا تجربه نمی‌شد. اگر ما از نظام اصطلاحات ارسطو برای فهم بهتر سقراط بهره بگیریم - و بخش اعظم فلسفه‌ی سیاسی ارسطو به‌خصوص بخش‌هایی که در آن‌ها او در تقابل آشکار با افلاطون قرار می‌گیرد، به سقراط بازمی‌گردد - ممکن است به آن بخش از اخلاق نیکوماخوسی استناد کنیم که در آن ارسطو توضیح می‌دهد اجتماع از برابران تشکیل نیافته بلکه بالعکس از مردمی تشکیل شده که [با هم] متفاوت و نابرابرند. اجتماع از طریق برابری به وجود می‌آید (*isasthēnai*¹⁹). این برابری در همه‌ی مبادلات اتفاق می‌افتد - چنانکه میان طبیب و کشاورز - و بر اساس پول است. برابری سیاسی و غیراقتصادی، همان دوستی (*philia*) است. این که ارسطو دوستی را شبیه به نیاز و مبادله می‌داند، به ماتریالیسم ذاتی فلسفه‌ی سیاسی‌اش بازمی‌گردد؛ یعنی به باورش نسبت به این که سیاست در نهایت به خاطر ضروریات زندگی که مردم می‌کوشند خود را از آن‌ها برهانند، ضروری است. درست مثل خوردن که نه زندگی بلکه شرط زیستن است، همزیستی در پولیس هم زندگی خیر نیست بلکه شرط مادی آن است. به همین سبب او در نهایت دوستی را از منظر یک شهروند واحد می‌بیند؛ نه از دیدگاه پولیس؛ بهترین توجیه برای دوستی این است که «هیچ‌کس زندگی بدون دوستان را انتخاب نخواهد کرد حتی اگر تمام خیرهای

18 commonweal

19 Nic. Eth. 1133 a 14

دیگر را در اختیار داشته باشد.^{۲۰} مبرهن است که برابری در دوستی بدین معنا نیست که دوستان همسان یا برابر با یکدیگر شوند بلکه به معنای این است که آن‌ها بدل به شرکایی برابر در جهانی مشترک شوند؛ یعنی با هم یک اجتماع را بسازند. اجتماع آن چیزی است که دوستی به آن دست می‌یابد و روشن است که این برابری نقطه‌ی مجادله‌آمیزی دارد که همان افتراق روزافزون شهروندان است که ذاتی یک زندگی پیکارجویانه است. ارسطو به این نتیجه می‌رسد که ظاهراً این دوستی است و نه عدالت (آن‌طور که افلاطون در جمهور، دیالوگی درخشان درباره عدالت، مدعی بود.) که ضامن اجتماعات است. به گمان ارسطو دوستی والاتر از عدالت است چراکه میان دوستان، عدالت دیگر ضرورتی ندارد.^{۲۱}

عصر سیاسی در دوستی این است که در دیالوگ حقیقت‌مند، هر یک از دوستان می‌تواند حقیقتی را که ذاتی عقیده‌ی دیگری است، دریابد. دوست بیش از آن که دوستش را به عنوان یک شخص دریابد، درمی‌یابد که چگونه و در چه مفصل‌بندی مشخصی جهان مشترک بر دیگری - که در مقام یک شخص همواره نابرابر یا متفاوت است - پدیدار می‌شود. این روش فهم - دیدن جهان (آن‌طور که امروزه مایلیم به صورتی مبتدل بگوییم) از نظرگاه دیگری - بینش سیاسی شگرفی است. اگر می‌خواستیم که فضیلت ممتازی از یک دولت‌مرد را به شکل سنتی تعریف کنیم، می‌توانستیم بگوییم که عبارت است از درک بیشترین نوع و تعداد ممکن واقعیت‌ها؛ همان‌طور که آن واقعیات خود را در برابر عقاید متنوع شهروندان آشکار می‌سازند (نه از نظرگاه‌های ذهنی، که بی‌گمان وجود دارند اما در اینجا مد نظر ما نیستند.) و همزمان توانایی ایجاد ارتباط میان شهروندان و عقایدشان به گونه‌ای که اشتراک این جهان پدیدار گردد. پیش‌شرط به‌وجود آمدن چنین فهمی - و اعمال برخاسته از آن - بدون کمک دولت‌مرد، این بود که هر شهروند چنان زبان‌آور باشد که عقیده‌ی خود را در حقیقت‌مندی‌اش عیان سازد و بدین ترتیب دیگر شهروندان را بفهمد. ظاهراً سقراط معتقد بود که کارکرد سیاسی

²⁰ Nic. Eth. 1155 a 5

²¹ Nic. Eth. 1155 a 20-30

فیلسوف کمک به ایجاد چنین جهان مشترکی است که بر پایه‌ی فهمِ دوستی بنا شده است و در آن نیازی به حکمرانی نیست.

سقراط برای این هدف به دو بینش اتکا کرد، یکی از آن‌ها در سخن پیشگوی آپولونی دلفی آمده است: «خودت را بشناس» (*gnōthi sauton*)، و مورد دیگر به بیان افلاطون (و پژواک‌یافته در [آثار] ارسطو): «بهتر است با همه‌ی دنیا در ناسازگاری باشم تا فردی باشم که با خود ناسازگار است.»^{۲۲} گزاره‌ی اخیر، گزاره‌ی کلیدی برای [فهم] عقیده‌ی سقراطی است مبنی بر اینکه فضیلت را می‌توان تعلیم داد و فراگرفت. در فهم سقراطی، این سخن دلفیایی «خودت را بشناس» به این معنا بود که تنها به میانجی دانستن آنچه که بر من پدیدار می‌شود است - تنها بر من، پس این امر برای همیشه با وجود انضمامی من پیوند خورده است - که می‌توانم حقیقت را بفهمم. برای میرایان حقیقت مطلق که برای همه‌ی انسان‌ها یکسان و از این رو بی‌ارتباط با و مستقل از وجود هر انسان است، نمی‌تواند وجود داشته باشد. امر تعیین‌کننده برای میرایان این است که دوکسا را حقیقت‌مند سازند، حقیقت را در هر دوکسا بشناسند و به گونه‌ای سخن بگویند که حقیقت عقیده‌ی شخص بر خود او و دیگران آشکار شود. در اینجا این سخن سقراط «می‌دانم که نمی‌دانم.» معنایی ندارد جز: می‌دانم که من حقیقت فراگیر را در اختیار ندارم؛ من تنها می‌توانم از رهگذر به‌پرسش‌کشیدن دیگری به حقیقت او پی ببرم و بدین ترتیب دوکسای او را بشناسم، دوکسایی که خود را بر او متمایز از همه‌ی دیگران هویدا می‌سازد. پیشگوی معبد دلفی به شیوه‌ی همواره دوپهلوی خود، این افتخار را به سقراط داده بود و او را خردمندترین انسان‌ها خوانده بود، چراکه او محدودیت‌های حقیقت را برای میرایان، محدودیت‌هایش را در پدیدارشدن (*dokein*)، پذیرفته بود و در عین حال برخلاف سوفیست‌ها دریافته بود که دوکسا نه یک وهم ذهنی است و نه یک تحریف خودسرانه بلکه بالعکس، چیزی است که حقیقت همواره با آن همبسته است. اگر جوهر آموزه‌ی سوفسطایی مبتنی بر *dyo logoi* بود (تأکید بر اینکه می‌توان به دو طریق درباره‌ی هر مسئله‌ای سخن گفت)، پس سقراط بزرگ‌ترین سوفیست در میان همه‌ی آنان بود. زیرا معتقد بود که

22 Gorgias 482c.

به تعداد انسان‌ها، لوگوس‌های (*logoi*) متفاوتی وجود دارد یا باید وجود داشته باشد و اینکه تمام این لوگوس‌ها، با هم، جهان انسانی را می‌سازند؛ تا آنجا که انسان‌ها در مقام موجودات سخنگو با یکدیگر زندگی می‌کنند.

به گمان سقراط ملاک اصلی برای انسانی که دوکسایش را حقیقت‌مندانانه بیان می‌کند، این بود «که او با خودش در سازگاری باشد.» - که او در تناقض با خویش نباشد و چیزهای متناقض نگوید که این عملی است که بیشتر مردم انجام می‌دهند و با این حال چیزی است که هر کدام از ما به نوعی از انجامش می‌هراسیم. هراس از تناقض از این واقعیت سرچشمه می‌گیرد که هر یک از ما، به عنوان «یک تن»، می‌تواند در آن واحد با خویشتن چنان گفتگو کند (*eme emautō*) که گویی دو تن است. از آنجا که من، خود، دو-تن-در-یک-تنم، دست‌کم هنگامی که می‌کوشم ببیندیشم، می‌توانم یک دوست را به قول ارسطو، به‌عنوان «خودی دیگر» تجربه کنم (*heter gar autos ho philos estin*). تنها آن‌کس که تجربه‌ی گفتگو با خویشتن را دارد قادر است یک دوست باشد یعنی خودی دیگر به دست آورد. شرط این است که او با خودش هم عقیده باشد یعنی با خودش در سازگاری باشد (*homognōmonei heautō*) زیرا کسی که با خودش در تناقض است، قابل اعتماد نیست. قوه‌ی سخنوری و واقعیت‌تکثر انسانی با یکدیگر متناظرند؛ نه تنها به این معنا که من از واژگان برای ارتباط با آن‌هایی که با من در جهان هستند، بهره می‌برم بلکه به این معنای دقیق‌تر که با سخن گفتن با خویش است که من همراه خویش زندگی می‌کنم.^{۲۳}

منشأ اصل متعارف تناقض را که ارسطو با آن منطق غربی را بنا نهاد، می‌توان تا این کشف بنیادین سقراط دنبال کرد. تا جایی که من یکی باشم، در تناقض با خویش قرار نخواهم گرفت اما من می‌توانم در تناقض با خویش قرار گیرم از آن‌رو که در اندیشه دو-تن-در-یک-تن هستم. زیرا من نه تنها با دیگران - به‌عنوان یک تن - بلکه همچنین با خویش زندگی می‌کنم. هراس از تناقض بخش و جزئی از ازمهم‌گسیختن، دیگر یکی نبودن، است و به همین دلیل اصل متعارف تناقض می‌تواند به قانون بنیادین اندیشه بدل شود. به علاوه از همین روست که تکثر انسان‌ها هیچ‌گاه نمی‌تواند به تمامی از

²³ Nic. Eth. 1166 a 10-15; 1170 b 5-10

میان رود و گریز فیلسوف از قلمرو تکثر همواره یک وهم باقی می‌ماند چراکه حتی اگر من کاملاً در انزوا به سر می‌بردم، همچنان تا هنگامی که زنده بودم، در وضع تکثر زندگی می‌کردم. من باید با خویش کنار بیایم و این من-با-خویش در هیچ کجا روشن‌تر از تفکر ناب که همواره گفتگویی است میان دو-تن-در-یک-تن، به نمایش در نمی‌آید. فیلسوف که می‌کوشد از وضع بشری تکثر بگریزد و به انزوای مطلق پناه ببرد، به شکلی اساسی‌تر به این تکثر که ذاتی تمام ابنای بشر است واگذاشته می‌شود؛ چرا که مصاحبت با دیگران است که با فراخواندن من از دیالوگِ تفکر، مرا بار دیگر یکی می‌سازد-انسانی واحد و یگانه که با صدایی واحد سخن می‌گوید و دیگران، همه، او را این‌چنین بازمی‌شناسند.

آنچه سقراط می‌کوشید بیان کند (و آنچه نظریه‌ی دوستی ارسطو به صورت کامل‌تری توضیح می‌دهد) این است که زندگی کردن همراه دیگران با زیستن همراه خود آغاز می‌گردد. آموزه‌ی سقراط به این معنا بود که: تنها آن کس که می‌داند چطور با خودش زندگی کند، برای زندگی با دیگران سازوار است. خود تنها شخصی است که من نمی‌توانم از آن بگسلم، نمی‌توانم ترکش کنم و به آن پیوند خورده‌ام. از این رو «بهبتر است با همی دنیا در ناسازگاری باشم تا یک تن باشم که با خود ناسازگار است.» اخلاق به اندازه‌ی منطق ریشه در این گزاره دارد؛ چراکه وجدان نیز در عام‌ترین معنایش براساس این واقعیت است که من می‌توانم در سازگاری یا ناسازگاری با خودم باشم و این بدین معناست که من نه تنها بر دیگران که بر خودم نیز پدیدار می‌شوم. این امکان در صورتی بیشترین اهمیت را برای سیاست می‌یابد که ما (به‌سان یونانیان) پولیس را به مثابه‌ی قلمرو عمومی-سیاسی درک کنیم که انسان‌ها در آن به انسانیت تام، واقعیت تام‌شان در مقام انسان، دست می‌یابند؛ نه تنها به این دلیل که آن‌ها هستند (چنانکه در خلوت خانه) بلکه همچنین به این دلیل که پدیدار می‌شوند. اینکه یونانیان تا چه اندازه واقعیت تام را به مثابه‌ی واقعیت این پدیدار درک می‌کردند و این تا چه اندازه برای پرسش‌های مشخصاً اخلاقی حائز اهمیت بود را می‌توانیم از رهگذر این پرسش مکرر دیالوگ‌های سیاسی افلاطون بسنجیم که آیا یک کردار خیر یا یک کردار به طور کلی، همان است که هست حتی «اگر برای انسان‌ها و خدایان، ناشناخته و از چشمشان پنهان بماند.» برای مسئله‌ی وجدان در زمینه‌ای کاملاً سکولار-بدون ایمان به خدایی

علم و رحمان که قضاوت نهایی را درباره‌ی زندگی بر زمین خواهد کرد- این پرسش حقیقتاً تعیین‌کننده است. پرسش این است که آیا وجدان می‌تواند در جامعه‌ای سکولار وجود داشته باشد و در سیاست سکولار نقشی ایفا کند و پرسش دیگر این است که آیا اخلاق فی‌نفسه واقعیتی زمینی دارد. پاسخ سقراط در اندرز مشهورش مستتر است: «آن‌چنان باش که می‌پسندی بر دیگران پدیدار شوی.» یعنی چنان بر خودت پدیدار شو که اگر در معرض دید دیگران بودی، می‌خواستی پدیدار شوی. چراکه حتی هنگامی تنهایی، به تمامی تنها نیستی بلکه تو خود می‌توانی و باید که بر واقعیت خویش گواهی دهی. یا به بیانی سقراطی‌تر - زیرا هرچند سقراط به وجدان پی برد اما هنوز نامی بر آن نگذاشته بود- حتی در شرایطی که هیچ‌کس تو را نخواهد دید، نباید مرتکب قتل شوی؛ از آن‌رو که امکان ندارد تو بخواهی در معیت یک قاتل باشی. با ارتکاب به قتل تو خودت را برای تمام عمر به همراهی با یک قاتل محکوم خواهی کرد.

وانگهی، من هنگام اشتغال به دیالوگ تنهایی که در آن کاملاً با خودم تنها هستم، به تمامی از آن تکرر، یعنی جهان انسان‌ها که ما در معنای عام انسانیت می‌خوانیمش، جدا نیستم. این انسانیت، یا به صورت دقیق‌تر این تکرر، پیشاپیش در این واقعیت که من دو-تن-در-یک-تن هستم، خود را نمایان می‌سازد. («*One is one and all alone and evermore shall be*»^{۲۴} فقط درباره‌ی خدا صدق می‌کند). انسان‌ها نه تنها به‌سان تمام موجودات زمینی در تکرر وجود دارند، بلکه این تکرر در درون خودشان نیز نمود دارد. با این حال خود که همواره در تنهایی همراه من است، هیچ‌گاه نمی‌تواند شکل یا تمایزی مشخص و یکتا چنان‌که همه‌ی دیگر مردم برای من دارند، برای خود قائل باشد؛ بلکه همواره متغیر و به نوعی مبهم باقی می‌ماند. در حالت این تغییرپذیری و ابهام است که این خود بر من نمودار می‌شود یعنی در هنگامی که من با خودم، همه‌ی انسان‌ها، انسانیت همه‌ی انسان‌ها، هستم. آنچه من توقع دارم از دیگر مردم سر بزند - و این توقع بر تمام تجارب مقدم است و بعد از تمام آن‌ها باقی می‌ماند- تا حد زیادی توسط بالقوگی‌های همواره متغیر این خودی که با آن به سر می‌برم، تعیین

^{۲۴} «او یکتا و تنهاست و تا همیشه خواهد بود.» برگرفته از ترانه‌ی فولکلور انگلیسی. م.

می‌گردد. به بیان دیگر، یک قاتل نه تنها به همراهی همیشگی با خود قاتلش محکوم است بلکه همه‌ی دیگر مردم را در تصویر عمل خویش خواهد دید. او در جهان قاتلانِ بالقوه خواهد زیست. این نه عمل مجرد او یا حتی میل به ارتکاب آن بلکه دوکسای اوست که از حیث سیاسی حائز اهمیت است یعنی آن‌طور که جهان خودش را بر او آشکار می‌سازد و بخش و جزئی از واقعیت سیاسی است که او در آن به سر می‌برد. در این معنا، و تا آنجا که ما همچنان با خودمان به سر می‌بریم، همه پیوسته جهان انسانی را، به چیزی بهتر یا بدتر، تغییر می‌دهیم؛ حتی اگر هیچ عملی انجام ندهیم.

به گمان سقراط که اعتقاد راسخ داشت هیچ‌کس نمی‌خواهد با یک قاتل یا در جهانی از قاتلانِ بالقوه به سر برد، آن‌کس که مدعی است انسان قاتل -در صورتی که کسی از عملش باخبر نباشد- می‌تواند سعادت‌مند باشد، در ناسازگاری دوگانه با خود است: او گزاره‌ای ذاتاً متناقض بیان می‌کند و خویش را مایل به زیستن با کسی نشان می‌دهد که نمی‌تواند با او سازگار باشد. این ناسازگاری دوگانه، تناقض منطقی و وجدان ناآرام اخلاقی، به گمان سقراط همچنان پدیداری واحد و یکسان بود. به همین دلیل است که او می‌پنداشت فضیلت را می‌توان فراگرفت یا، به بیانی بدیع‌تر، این آگاهی که انسان موجودی توأمان متفکر و عمل‌ورز است -به این معنا که تفکراتش همواره و ناگزیر اعمالش را همراهی می‌کنند- آن چیزی است که انسان‌ها و شهروندان را ارتقا می‌دهد. فرض بنیادین این آموزه، تفکر است و نه عمل؛ چراکه تنها در تفکر است که دیالوگ دو-تن-در-یک-تن می‌تواند تحقق یابد.

با این حال انسان به عقیده‌ی سقراط حیوانی عقلانی، وجودی برخوردار از قابلیت تعقل، نیست بلکه وجودی متفکر است که تفکرش از رهگذر سخن آشکار می‌گردد. این سروکار داشتن با سخن تا حدودی از پیش در فلسفه پیشاسقراطی صدق می‌کرد و همسانی سخن و تفکر، که لوگوس امتزاج این دو است، چه‌بسا یکی از خصایص برجسته‌ی فرهنگ یونانی است. آنچه سقراط به این همسانی افزود دیالوگ خویشتن با خویشتن به مثابه‌ی شرط مقدماتی تفکر بود. اهمیت سیاسی کشف سقراط این است که تصریح می‌کند تنهایی، که پیش و پس از سقراط *habitus* انحصاری و حرفه‌ای فیلسوف پنداشته می‌شد و پولیس ذاتاً به ضدسیاسی بودنش بدگمان بود، به‌عکس شرط

ضروری عملکرد خوب پولیس است، ضمانتی بهتر از قواعد رفتاری که توسط قانون و ترس از مجازات تحمیل می‌شوند.

در اینجا اگر می‌خواهیم پژواک از پیش تضعیف‌شده سقراط را بیابیم باید بار دیگر به ارسطو روی آوریم. ظاهراً در پاسخ گزاره‌ی پروتوگوراسی «انسان سنجه‌ی تمام چیزهای بشری یا در معنای دقیق، تمام چیزهایی است که انسان مورد استفاده قرار می‌دهد.» (*anthrōpos metron pantōn chrēmātōn*) و چنانکه می‌دانیم، نفی او توسط افلاطون که «سنجه‌ی تمام چیزهای بشری تنوس است؛ یک خدا، الوهیت چنانکه در مَثَل پدیدار می‌شود.»، ارسطو می‌گوید: «سنجه‌ی همگان فضیلت و انسان نیک است.» (*estin hekastou metron hē aretē kai agathos*) معیار آن چیزی است که انسان‌ها، خود، در هنگامی که دست به عمل می‌زنند هستند و نه چیزی خارجی مانند قوانین یا چیزی فرابشری مانند مَثَل.

هیچ‌کس نمی‌تواند تردید کند که چنین آموزه‌ای در تعارضی قطعی با پولیس - که باید احترام به قوانینش را مستقل از وجدان شخصی طلب کند- بوده و همواره خواهد بود و سقراط هنگامی که خویش را خرمگس خواند، به خوبی از طبیعت این تعارض آگاه بود. از سوی دیگر، ما که تشکلهای توده‌ای توتالیتری را تجربه کرده‌ایم که دغدغه اساسی‌شان حذف تمامی امکان‌های تنهایی است- مگر وضعیت غیرانسانی سلول انفرادی- به آسانی می‌توانیم گواهی دهیم که اگر کم‌ترین میزانی از تنهابودن با خود دیگر تضمین نشود، نه تنها حالت سکولار وجدان بلکه حالت دینی آن نیز بر خواهد افتاد. این واقعیت مکرر دیده‌شده را که وجدان، خود، تحت شرایط توتالیتری تشکلهای سیاسی دیگر به وظیفه‌اش عمل نمی‌کند - و این کاملاً مستقل از هراس و مجازات است- می‌شود در این بستر توضیح داد. هر انسانی که نتواند به دیالوگ با خود تحقق بخشد، نمی‌تواند وجدانش را سالم و بکر حفظ کند چرا که فاقد تنهایی مورد نیاز برای تمام اشکال اندیشیدن است.

با این حال سقراط از راه پوشیده‌تر دیگری نیز با پولیس دچار تعارض شد و گویا او، خود، این وجه موضوع را درنیافته بود. جستجوی حقیقت در دوکسا می‌تواند به نتایجی مصیبت‌بار راه برد؛ این که دوکسا به تمامی ویران شود یا آنچه پدیدار شده بود به مثابه‌ی

وهم بروز یابد. شما به یاد دارید که این همان چیزی است که بر سر شاه ادیبیوس آمد که تمام جهانش، واقعیت پادشاهی‌اش، هنگامی فروپاشید که آغاز به تحقیق در آن کرد. پس از کشف حقیقت، ادیبیوس هر دوکسایی را -در معانی متعددش: عقیده، شکوه، شهرت و جهانی از آن خود- از کف داد. از این‌رو حقیقت می‌تواند دوکسا را ویران سازد؛ می‌تواند واقعیت سیاسی خاص شهروندان را نابود کند. بدین ترتیب براساس آنچه درباره‌ی تأثیر سقراط می‌دانیم، مبرهن است که بسیاری از مستمعانش باید نه با عقیده‌ای حقیقت‌مندتر که مطلقاً بدون هیچ عقیده‌ای از نزد او رفته باشند. فقدان پاسخ‌گایی و نتیجه‌گیری در بسیاری از دیالوگ‌های افلاطونی را -که پیش‌تر اشاره شد- می‌توان در این پرتو نیز دید: تمام عقاید ویران شده‌اند اما در مقابل، هیچ حقیقتی به دست نیامده است. و آیا سقراط، خود، اقرار نکرد که او هیچ دوکسایی از آن خود ندارد بلکه «سترون» است؟ با این حال آیا احتمالاً همین سترونی، این فقدان عقیده، همچنین پیش‌نیازی برای حقیقت نبود؟ هر طور که باشد، سقراط علی‌رغم تمام اظهاراتش که حقیقتِ آموختنی خاصی را در اختیار ندارد، باید پیش‌تر به نحوی به عنوان یک خیره در حقیقت ظاهر شده باشد. مگاک میان حقیقت و عقیده -که از آن پس فیلسوف را از تمام دیگر انسان‌ها جدا می‌کرد- هنوز گشوده نشده بود اما تا آن زمان هم در هیئت این انسان واحد که هر کجا می‌رفت می‌کوشید همه‌ی آن‌هایی که بر گردش بودند و پیش از همه خودش را حقیقت‌مندتر سازد هویدا یا قابل پیش‌بینی بود.

به بیان دیگر، تعارض میان فلسفه و سیاست، میان فیلسوف و پولیس، از این‌رو در گرفت که سقراط نخواست به بود نقشی سیاسی ایفا کند بلکه خواسته بود فلسفه را با پولیس مرتبط سازد. هنگامی که این تلاش [سقراط] مصادف شد (گرچه احتمالاً یک تصادف صرف نبود) با زوال سریع حیاتِ پولیسِ آتنی در سی سال فاصله میان مرگ پریکلس و محاکمه‌ی سقراط، تعارض بالا گرفت. این تعارض با شکستی برای فلسفه پایان پذیرفت: تنها از رهگذر *apolitia*^{۲۵} ی مشهور، بی‌تفاوتی و تحقیر نسبت به جهان شهر، ویژگی بارز تمام فلسفه‌ی پس‌افلاطونی، فیلسوف توانست از خویش در برابر بدگمانی‌ها و خصومت‌های جهان پیرامونش محافظت کند. با ارسطو عصری آغاز می‌شود

که فیلسوف دیگر در قبال شهر احساس مسئولیت نمی‌کند، نه تنها در این معنا که فلسفه هیچ وظیفه‌ی مشخصی در قلمرو سیاست ندارد بلکه در این معنای وسیع‌تر که فیلسوف در قبال آن از تمام دیگر شهروندان مسئولیت کم‌تری دارد - که شیوه‌ی زندگی فیلسوف متفاوت است. در حالی که سقراط همچنان از قوانینی که، هر چند به غلط، او را محکوم کرده بودند اطاعت می‌کرد چراکه خود را در قبال شهر مسئول می‌دانست، ارسطو هنگامی که در خطر محاکمه‌ی مشابهی قرار گرفت، بی‌درنگ و بی‌هیچ افسوس‌ی آتن را ترک کرد. از او نقل شده است که آتینان نباید دیگر بار علیه فلسفه مرتکب گناه شوند. تنها چیزی که از آن پس فلاسفه در نسبت با سیاست خواستند این بود که به خود بگذارندشان؛ و تنها چیزی که از حکومت مطالبه کردند محافظت از آزادی‌شان برای اندیشیدن بود. اگر این گریز فلسفه از قلمرو امور بشری منحصراً ناشی از اوضاع تاریخی بود، بسیار مورد تردید است که نتایج بلافصلش - جدایی انسانِ اهلِ تفکر از انسانِ اهلِ عمل - توانسته باشد سنت اندیشه‌ی سیاسی ما را بنا گذارد که ۲۵۰۰ سال تجارب سیاسی و فلسفی گوناگون را پشت سر نهاده بی‌آنکه شالوده‌اش محل تردید قرار گیرد. حقیقت این است که در شخص و نیز در محاکمه‌ی سقراط، تناقض دیگری بین فلسفه و سیاست پدیدار شد که بسیار عمیق‌تر از تناقضی بود که در آموزه‌های شناخته‌شده‌ی سقراط آشکار بود.

به نظر بسیار بدیهی، تقریباً پیش‌پاافتاده، و با این حال عموماً فراموش شده است که هر فلسفه‌ی سیاسی‌ای پیش از هر چیز نگرش فیلسوف را به امور انسان‌ها، *the pragmata tōn anthrōpōn* که خود نیز به آن تعلق دارد اظهار می‌کند. و این نگرش، خود، متضمن و بیان‌گر رابطه‌ی میان تجربه‌ی مشخصاً فلسفی و تجربه‌ی ما هنگامی است که میان انسان‌ها به سر می‌بریم. به همین اندازه مبرهن است که هر فلسفه‌ی سیاسی در نگاه اول گویی با یک دوراهی مواجه است: تفسیر تجربه‌ی فلسفی با مقولاتی که ریشه در قلمرو امور بشری دارند و یا بالعکس قائل بودن به تقدم تجربه‌ی فلسفی و داوری تمام سیاست در پرتو آن. در مورد اخیر، بهترین شکل حکومت وضعی خواهد بود که در آن فلاسفه بیشترین فرصت را برای فلسفه‌ورزی دارند و این به معنای وضعی است که در آن همگان از معیارهایی که احتمالاً بهترین شرایط را برای آن فراهم

می‌کند، پیروی کنند. با این حال خودِ این واقعیت که از میان تمام فلاسفه تنها افلاطون جرئت کرد یک تنواری سیاسی را منحصراً از منظر فیلسوف طرح‌ریزی کند و اینکه، عملاً، این طرح هیچ‌گاه، حتی توسط فلاسفه، کاملاً جدی گرفته نشده حاکی از آن است که این مسئله وجه دیگری نیز دارد. فیلسوف اگرچه چیزی را درمی‌یابد که فراتر از انسان است، الوهی (*theion ti*) است، انسان باقی می‌ماند؛ از این رو تعارض میان فلسفه و امور انسان‌ها در نهایت تعارضی است در درون خود فیلسوف. افلاطون همین تعارض را عقلانی می‌کند و تعمیم می‌دهد به تعارضی میان جسم و نفس: در حالیکه جسم ساکن شهر انسان‌ها است، امر الوهی که فیلسوف درمی‌یابدش توسط امری که خود الوهی است - یعنی نفس - فهم می‌شود که به‌نوعی از امور انسان‌ها جدا است. هر قدر فیلسوف، فیلسوف راستین‌تری شود، بیشتر خود را از جسمش جدا خواهد ساخت. و از آنجا که تا وقتی زنده است چنین جدایی‌ای هیچ‌گاه واقعاً نمی‌تواند به دست آید، خواهد کوشید آنچه را که هر شهروند آزادی در آتن می‌کرد تا خودش را از ضروریات زندگی جدا و رها سازد، انجام دهد: او چنان بر جسمش حکم خواهد راند که اربابی بر بردگانش. اگر فیلسوف به حکمرانی بر شهر دست یابد، جز آنچه تاکنون نسبت به جسمش کرده است، نسبت به ساکنان شهر نخواهد کرد.

تیرانی وی از هر دو وجه بهترین حکومت و نیز مشروعیت شخصی قابل‌توجیه خواهد بود؛ یعنی توسط اطاعت پیشینی‌اش به مثابه انسانی میرا و تحت فرمان نفسش به مثابه‌ی یک فیلسوف. تمام اقوال رایج ما که تنها آنان که می‌دانند چگونه اطاعت کنند مستحق فرمانروایی‌اند یا تنها آنان که می‌دانند چگونه بر خودشان حکم رانند می‌توانند به صورت مشروع بر دیگران حکمرانی کنند، در این رابطه‌ی میان سیاست و فلسفه ریشه دارند. استعاره‌ی افلاطونی تعارض میان جسم و نفس - که در اصل به منظور بیان تعارض میان فلسفه و سیاست ابداع شد - چنان تأثیر شگرفی بر تاریخ دینی و معنوی ما نهاد که بنیان تجربه‌ای را که از آن پدید آمده بود، تحت‌الشعاع قرار داد - درست همان‌گونه که تقسیم افلاطونی انسان به دو تن بر تجربه‌ی اولیه‌ی تفکر به‌مثابه‌ی دیالوگ دو-تن-در-یک-تن، *the eme emautō*، سایه افکند که خود ریشه‌ی تمام چنین تقسیماتی است. این بدین معنا نیست که بگوییم تعارض میان فلسفه و سیاست ممکن است به آرامی در نظریه‌ای درباره‌ی رابطه‌ی میان جسم و نفس

حل شود بلکه به این معنا است که هیچ کس پس از افلاطون به اندازه‌ی او از خاستگاه سیاسی این تعارض آگاه نبود یا جرئت نداشت با چنین اصطلاحات رادیکالی بیانش کند.



افلاطون، خود، رابطه‌ی میان فلسفه و سیاست را نگرش فیلسوف نسبت به پولیس تعریف کرد. این تعریف در تمثیل غار - که محور فلسفه‌ی سیاسی او و نیز محور جمهور را شکل می‌دهد - آمده است. این تمثیل که افلاطون در آن قصد دارد نوعی زندگینامه‌ی موجز از فیلسوف به دست دهد، در سه مرحله به ظهور می‌رسد که هر کدام از آن‌ها به یک نقطه عطف، یک چرخش، دلالت دارند و هر سه با هم *periagōgē holēs tēs psychēs* را شکل می‌دهند، همان چرخش تمام نفس که به گمان افلاطون همان شکل‌گیری فیلسوف است. عطف اول در خود غار اتفاق می‌افتد؛ فیلسوف آینده‌ی خود را از زنجیره‌هایی می‌رهاند که «گردن و ران‌های» ساکنان غار را چنان بسته است که «آن‌ها تنها می‌توانند پیش روی خود را بنگرند» و به دیواره‌ای که بر آن سایه و تصویر چیزها پدیدار می‌شود، چشم دوخته‌اند. هنگامی که او برای نخستین بار روی برمی‌گرداند، در مدخل غار آتشی مصنوع را می‌بیند که چیزهای درون غار را چنان که هستند روشن می‌سازد. اگر بخواهیم داستان را به تفصیل شرح دهیم، باید بگوییم که نخستین *periagōgē* مربوط به دانشمند است که با آنچه مردم درباره‌ی چیزها می‌گویند قانع نمی‌شود، «روی برمی‌گرداند» تا کشف کند چیزها فی‌نفسه - صرف نظر از عقایدی که توده‌ی مردم به آن باور دارند - چگونه‌اند. چراکه به گمان افلاطون تصویر روی دیواره، تحریفات و اعوجاجات دوکسا بود و او توانست استعاراتی را که منحصرأ از ادراک بصری و دیداری برگرفته شده‌اند به کار برد زیرا واژه‌ی دوکسا، برخلاف واژه‌ی [معادل] ما، عقیده، دلالت ضمنی متقنی بر امر مرئی دارد. تصاویر روی دیواره که ساکنان غار به آن چشم دوخته‌اند، دوکساهای آن‌هاست، آنچه و آن چنان که چیزها بر آن‌ها پدیدار می‌شوند. اگر آن‌ها می‌خواهند به چیزها آن‌طور که واقعاً هستند، بنگرند

باید روی برگردانند، یعنی موضع‌شان را تغییر دهند چراکه همان‌طور که پیش‌تر دریافتیم، هر دوکسایی به موضع فرد در جهان بستگی دارد و با آن منطبق است. نقطه‌عطف بسیار تعیین‌کننده‌تر در زندگینامه‌ی فیلسوف، هنگامی فرامی‌رسد که این ماجراجوی تک‌افتاده با آتش درون غار و چیزهایی که اکنون آن‌چنان که واقعاً هستند پدیدار شده‌اند مجاب نمی‌شود بلکه می‌خواهد پی ببرد آتش از کجا سرچشمه می‌گیرد و علل چیزها چیست. دیگر بار روی برمی‌گرداند و راه خروج از غار را، پلکانی که او را به آسمان صاف، چشم‌اندازی بدون چیزها یا انسان‌ها، هدایت می‌کند، می‌یابد. اینجا مثل پدیدار می‌شوند، ذوات ابدی چیزهای فانی و انسان‌های میرا که خورشید روشن‌شان کرده است؛ خورشید، مثال مثل است که ناظر را به دیدن و مثل را به درخشیدن قادر می‌سازد. این بی‌شک نقطه‌ی اوج زندگی فیلسوف است و در اینجا است که تراژدی آغاز می‌شود. انسانی همچنان میرا که به اینجا تعلق ندارد و نمی‌تواند در اینجا بماند بلکه باید به غار، به‌مثابه‌ی خانه‌ی زمینی‌اش، بازگردد و در عین حال دیگر نمی‌تواند غار را خانه‌ی خود بداند.

هرکدام از این چرخش‌ها با ازدست‌دادن جهت و آگاهی حسی همراه بودند. آتشی که در مدخل غار بود سوی چشمان خوگرفته به پدیدارهای شبح‌وار روی دیواره را تباہ می‌کرد و نور خورشید سوی چشمانی را که آن‌گاه به نور کمرمق آتش مصنوع عادت کرده بودند تباہ می‌ساخت. اما ناگوارتر از همه، فقدان جهت‌یابی است که دامن‌گیر آنانی می‌شود که چشمانشان یک‌بار در زیر آسمان مثل به نور تابناک خو گرفته و حال باید راه‌شان را در ظلمت غار بیابند. این که چرا فلاسفه نمی‌دانند چه چیز برایشان خیر است - و چطور آنان با امور انسان‌ها بیگانه شده‌اند - در این استعاره فراچنگ می‌آید: آنان دیگر قادر به دیدن در تاریکی غار نیستند، آن‌ها حس جهت‌یابی خویش را از دست داده‌اند، آن‌ها آنچه را ما فهم متعارف^{۲۶} می‌خوانیم از کف داده‌اند. هنگامی که آن‌ها بازمی‌گردند و می‌کوشند آنچه را بیرون غار دیده‌اند برای ساکنان غار بازگویند، بی‌معنا می‌نمایند. هر آنچه آنان بگویند برای ساکنان غار چنان است که گویی جهان وارونه شده باشد (هگل). فیلسوف رجعت‌کرده در خطر است چرا که او فهم متعارف را - که

برای جهت‌یابی در جهانی که با همگان مشترک است نیاز دارد- از دست داده است و وانگهی به این دلیل که آنچه در ذهن دارد با فهم متعارف جهان در تناقض است. از وجوه معماگون تمثیل غار این است که افلاطون ساکنان غار را بی‌حرکت، زنجیرشده در برابر دیواره‌ای، بی‌هیچ امکانی برای انجام کاری یا ارتباط با یکدیگر به تصویر می‌کشد. در حقیقت، دو واژه دال بر فعالیت بشری که بیشترین اهمیت را به لحاظ سیاسی دارند، سخن و عمل (*praxis* و *lexis*)، آشکارا در کل داستان غایب‌اند. تنها مشغولیت ساکنان غار نگاه کردن به دیواره است. آن‌ها آشکارا دیدن را تنها به خاطر خود دیدن -فارغ از تمام نیازهای عملی- دوست دارند.²⁷ به بیان دیگر، ساکنان غار انسان‌هایی معمولی تصویر شده‌اند اما باین‌حال در یک ویژگی با فلاسفه مشترکند: افلاطون آنان را فیلسوفانی بالقوه نشان می‌دهد که در ظلمت و جهل با تنها چیزی که فیلسوف در روشنایی و شناخت کامل با آن سروکار دارد، مشغول‌اند. بنابراین تمثیل غار طراحی نشده تا نشان دهد فلسفه از منظر سیاست چگونه به نظر می‌آید، بلکه نوشته شده تا نشان دهد سیاست، قلمرو امور بشری، از منظر فلسفه چگونه به چشم می‌آید. و هدف بی‌گمان یافتن آن معیارهایی در قلمرو فلسفه است که برای شهر ساکنان غار مناسب باشد و در عین حال برای ساکنینی که عقایدشان را با توجه به همان مسائل مورد توجه فیلسوف، گرچه جاهلانه و در ظلمت، شکل داده‌اند. آنچه افلاطون در این داستان به ما نمی‌گوید -چراکه برای این اهداف سیاسی طراحی شده است- چیزی است که فیلسوف را از آنانی که به‌سان او دیدن را به خاطر دیدن دوست دارند متمایز می‌کند یا آنچه او را وامی‌دارد ماجراجویی انفرادی خود را بی‌اغازد و سبب می‌شود بندهایی را که او را به دیواره‌ی توهم بسته‌اند، بگسلد. افلاطون بار دیگر در پایان داستان به طور گذرا به خطراتی اشاره می‌کند که در انتظار فیلسوف رجعت کرده است، و از این خطرات نتیجه می‌گیرد که فیلسوف -گرچه علاقه‌ای به امور بشری ندارد- باید حکمرانی را بپذیرد ولو تنها از روی ترس از قرار گرفتن تحت حاکمیت جاهل. اما او به ما نمی‌گوید چرا نمی‌تواند دیگر شهروندان را که به هر روی از پیش به

²⁷ Cf. Aristotle Metaph. 980 a 22-25

دیواره دوخته شده‌اند و از این‌رو به نحوی از انحا آمده‌ی پذیرش، به قول هگل، «امور والاتر» اند قانع کند تا از او پیروی کنند و راه خروج از غار را برگزینند. برای پاسخ‌گفتن به این پرسش‌ها، باید دو گزاره از افلاطون را به خاطر آوریم که در تمثیل غار نیامده‌اند اما بدون آن‌ها این تمثیل مبهم می‌ماند و به اصطلاح در این تمثیل بدیهی انگاشته می‌شوند. گزاره‌ی نخست در *Theaetetus* (ثئایتتوس) - دیالوگی درباره تفاوت میان *epistēmē* (شناخت) و *doxa* (عقیده) - آمده است که افلاطون در آن خاستگاه فلسفه را بازمی‌نماید:

mala gar philosophou touto to pathos, to thaumadzein; ou gar allē archē philosophias hē hautē

(زیرا حیرت وضعی است که فیلسوف بیش از هر چیز متحمل آن می‌شود؛ زیرا تنها سرآغاز فلسفه حیرت است...) ^{۲۸} و گزاره‌ی دوم در هفتمین نامه آمده است هنگامی که افلاطون درباره‌ی آن چیزهایی سخن می‌گوید که برایش مهم‌ترین موضوعات‌اند (*peri hōn egō spoudadzō*)؛ یعنی به موضوع ابدی و غایت فلسفه می‌پردازد و نه فلسفه آن‌گونه که ما می‌فهمیم. او در این باره می‌گوید،

rhēton gar oudamōs estin hōs alla mathēmata, all' ek pollēs synousias gignomenēs . . . hoion apō pyros pēdēsantos exaphthen phōs ...

(چراکه هیچ‌گاه نمی‌توان آن را به‌سان چیزهای دیگری که فرامی‌گیریم، به بیان درآورد؛ بلکه به واسطه‌ی کوشش جمعی به دست می‌آید... مانند آتشی که از اخگری گذرا برافروخته شود). ^{۲۹} این دو گزاره شامل آغاز و پایان زندگی فیلسوف‌اند که در داستان غار از قلم افتاده‌اند.

اصطلاح *Thaumadzein* حیرت از چیزی که هست از آن حیث که هست، مطابق نظر افلاطون یک پاتوس (*pathos*) است، یعنی چیزی که متحمل آن می‌شویم و در تمایزی کامل با *doxadzein* (شکل‌دادن به عقیده‌ای درباره‌ی چیزی) قرار دارد.

28^{155d}.

29^{341c}.

حیرت را که انسان متحمل آن می‌شود یا نصیب او می‌گردد نمی‌توان با کلمات شرح داد چراکه بیش از اندازه برای کلمات کلی است. افلاطون می‌باید نخست با حیرت در آن حالات تکان‌دهنده‌ی مشهوری مواجه شده باشد که در آن‌ها سقراط به ناگهان - گویی در تصرف خلسه‌ای - دچار سکون مطلق می‌شد، تنها خیره می‌ماند بی‌آنکه چیزی ببیند یا بشنود. اینکه این حیرت بیان‌ناپذیر سرآغاز فلسفه است، برای افلاطون و ارسطو بدل به امری بدیهی شد. و همین پیوند با تجربه‌ای انضمامی و یگانه است که مکتب سقراطی را از تمام فلسفه‌های پیشین متمایز می‌سازد. برای ارسطو، همان قدر که برای افلاطون، حقیقت غایی ورای کلمات است. در نظام اصطلاحات ارسطو، مُدرکِ انسانیِ حقیقتْ *nous* (قوه‌ی نظرورزی) است که محتوایش فاقد لوگوس (*hōn ouk esti logos*) است. همان‌گونه که افلاطون دوکسا را در مقابل حقیقت قرار داد، ارسطو *phronēsis* (بصیرت سیاسی^{۳۰}) را در مقابل *nous* (قوه‌ی نظرورزی فلسفی) قرار می‌دهد.^{۳۱} این حیرت از همه چیز از آن حیث که هست هیچ‌گاه متوجه هیچ چیز خاصی نیست و از این‌رو کیرکگور آن را به تجربه‌ی هیچ-چیز^{۳۲}، تجربه‌ی هیچی، برگرداند. کلیت ویژه‌ی گزاره‌های فلسفی - که آن‌ها را از گزاره‌های علوم متمایز می‌کند - از این تجربه سرچشمه می‌گیرد. فلسفه در مقام نظمی خاص - و تا آنجا که واحد می‌ماند - در آن ریشه دارد. و آن هنگام که حالت بیان‌ناپذیر حیرت خود را به قالب سخن بریزد، [این سخن] با گزاره آغاز خواهد شد بلکه به اشکال بی‌انتهایی صورتبندی خواهد شد که ما پرسش‌های غایی می‌خوانیم‌شان - وجود چیست؟ انسان کیست؟ معنای زندگی چیست؟ مرگ چیست؟ الی آخر - و آنچه بین تمام آن‌ها مشترک است این است که نمی‌توان به صورت علمی به آن‌ها پاسخ داد. گزاره‌ی سقراط «می‌دانم که نمی‌دانم.» این فقدانِ پاسخ‌های علمی را در چارچوب شناخت بیان می‌کند. اما در حالت حیرت، این گزاره سلبیت صریحش را از دست می‌دهد چراکه نتیجه‌ی به‌جای‌مانده در ذهن فردی که متحمل پاتوس حیرت شده است، تنها می‌تواند این‌طور بیان شود: اکنون

^{۳۰} در فارسی به «حکمت عملی» نیز ترجمه شده است.

^{۳۱} Nic. Eth. 1142 a 25.

^{۳۲} No-thing

می‌دانم ندانستن یعنی چه؛ اکنون می‌دانم که نمی‌دانم. از تجربه‌ی واقعی ندانستن - که در آن یکی از وجوه بنیادین وضع بشر بر زمین خود را آشکار می‌کند - است که پرسش‌های غایی سر برمی‌آورند - نه از این واقعیت عقلانی و اثبات‌پذیر که چیزهایی هست که انسان نمی‌داند، چیزهایی که پیشرفت‌باوران امیدوارند روزی آن‌ها را کاملاً حل شده ببینند، یا پوزیتیویست‌ها مایلند همچون پرسش‌هایی بی‌اهمیت کنارشان بگذارند. انسان با پرسیدن پرسش‌های غایی و غیرقابل‌پاسخ خود را به مثابه‌ی وجودی پرسشگر محقق می‌سازد.

به این دلیل است که علم - که پرسش‌های پاسخ‌گفتنی می‌پرسد - خاستگاه خود را مرهون فلسفه است. خاستگاهی که منبع همواره حاضرش در طی نسل‌ها باقی می‌ماند. هرگاه انسان قوه‌ی پرسیدن پرسش‌های غایی را از دست بدهد، به همین سیاق قوه‌ی پرسیدن پرسش‌های پاسخ‌گفتنی‌اش را نیز از کف خواهد داد. او دیگر وجودی پرسشگر نخواهد بود، که این نه تنها پایان فلسفه بلکه پایان علم نیز خواهد بود. تا آنجا که به فلسفه برمی‌گردد، اگر صحیح باشد که فلسفه با *thaumadzein* آغاز می‌شود و با بیان‌ناپذیری پایان می‌گیرد، پس درست آن‌جایی به پایان می‌رسد که آغاز شده است. آغاز و پایان در این‌جا یکسانند که بنیادی‌ترین، به اصطلاح، دور باطلی است که فرد ممکن است در بسیاری از استدلال‌های مطلقاً فلسفی بیابد.

همین تکان سخت فلسفی مورد اشاره‌ی افلاطون است که به تمام فلسفه‌های بزرگ سرایت می‌کند و فیلسوفی را که متحملش می‌شود از آنان که با او به سر می‌برند، جدا می‌سازد. و تفاوت میان فلاسفه - که اندک‌اند - و توده‌ی مردم به هیچ‌عنوان همان‌طور که افلاطون، خود، خاطر نشان کرد، این نیست که اکثریت چیزی از پاتوس حیرت نمی‌دانند بلکه این است که آن‌ها از تحمل آن امتناع می‌کنند. این امتناع در *doxadzein* بازنمایی شده است یعنی در شکل‌دادن به عقاید حول مسائلی که انسان نمی‌تواند در بابشان عقیده‌ای اتخاذ کند. چراکه معیارهای مشترک و مشترکاً پذیرفته‌شده‌ی فهم متعارف در اینجا به کار نمی‌آیند. به بیان دیگر، دوکسا می‌تواند بدل به ضد حقیقت شود زیرا *doxadzein* در واقع ضد *thaumadzein* است. اتخاذ عقیده آن هنگام به بیراهه می‌رود که معطوف به آن دست‌مسائلی می‌شود که ما تنها در حیرت بیان‌ناپذیر از آنچه هست، درمی‌یابیمشان.

فیلسوف که اصطلاحاً در حیرت‌کردن و پرسیدن سؤالاتی برآمده از حیرت خیره است – و هنگامی که نیچه می‌گوید فیلسوف انسانی است که همیشه چیزهای خارق‌العاده‌ای برایش اتفاق می‌افتد، به همین مسئله اشاره دارد – خود را در تعارضی دوگانه با پولیس می‌یابد. از آنجا که تجربه‌ی غایی تجربه‌ی بیان‌ناپذیری است، او خود را خارج از قلمرو سیاسی قرار داده است که در آن برترین قوه‌ی انسان، دقیقاً، سخنوری است – *logon echōn* همان چیزی است که انسان را *dzōon politikon* (وجود سیاسی) می‌سازد. افزون بر این، تکان فلسفی در حالت انفراد بر انسان حادث می‌شود یعنی نه در برابری‌اش با همگان و نه در تمایز مطلقش با آنان. در این تکان، انسان در انفراد، به عبارتی، برای یک لحظه‌ی گذرا با تمام کیهان مواجه می‌شود، آنچنان که دیگر بار تنها در لحظه‌ی مرگش با آن مواجه خواهد شد. او به حدی با شهر انسان‌ها بیگانه است که تنها می‌تواند با سوءظن به هرچه که انسان را در انفراد متوجه خود می‌سازد بنگرد.

باین حال آنچه حتی نتایج ناگوارتری به بار می‌آورد تعارض دیگری است که زندگی فیلسوف را تهدید می‌کند. از آنجا که پاتوس حیرت برای انسان‌ها بیگانه نیست بلکه بالعکس، یکی از عامترین ویژگی‌های وضع بشر است، و از این‌رو راه برون‌رفت از آن برای بسیاری شکل‌دادن به عقاید در جایی است که موضوعیتی ندارند، فیلسوف ناگزیر دچار تعارض با همین عقایدی می‌شود که آن‌ها را غیرقابل تحمل می‌یابد. و از آن‌رو که تجربه‌ی خودش از بیان‌ناپذیری تنها در برآمدن پرسش‌های غیرقابل پاسخ بروز می‌یابد، او به واقع در لحظه‌ای که به قلمرو سیاسی بازمی‌گردد یک ضعف تعیین‌کننده دارد. او تنها کسی است که نمی‌داند، تنها کسی که هیچ دوکسای متمایز و به روشنی تعریف‌شده‌ای ندارد تا با دیگر عقایدی رقابت کند که فهم متعارف باید درباره‌ی حقیقت یا ناحقیقت بودن آن‌ها تصمیم بگیرد – یعنی آن حس ششم که نه تنها بین تمام ما مشترک است بلکه ما را با یک جهان مشترک سازوار می‌کند و بدین ترتیب جهانی مشترک را ممکن می‌سازد. اگر فیلسوف سخن‌گفتن درباره‌ی این جهان فهم متعارف را بیاغزد، که پیشداوری‌ها و قضاوت‌های مشترکاً پذیرفته‌شده‌ی ما نیز به آن تعلق دارند،

همواره در وسوسه‌ی بی‌معنی سخن‌گفتن خواهد بود یا - اگر بار دیگر از عبارت هگل بهره ببریم - وارونه‌ساختن فهم متعارف.

این خطر با آغاز سنت عظیم فلسفی ما، با افلاطون و به اندازه‌ی کمتری با ارسطو، سربرمی‌آورد. فیلسوف که به دلیل محاکمه‌ی سقراط بیش از حد از ناسازگاری ذاتی میان تجارب بنیادین فلسفی و سیاسی آگاه بود، تکان اولیه و آغازگر *thaumadzein* را تعمیم بخشید. جایگاه سقراطی در این فرایند از دست رفت، نه به این دلیل که سقراط هیچ اثر مکتوبی از خود به جا نگذاشت یا به این دلیل که افلاطون عامدانه او را تحریف کرد بلکه از آن‌رو که بینش سقراطی - زاده‌ی رابطه‌ای همچنان سالم و بکر میان سیاست و تجربه‌ی منحصراً فلسفی - از دست رفت. چراکه آنچه در مورد این حیرت - که هر فلسفه‌ای با آن آغاز می‌شود - صدق می‌کند، در مورد خود دیالوگ تنهایی متعاقبش صدق نمی‌کند. تنهایی، یا دیالوگ متفکرانه‌ی دو-تن-در-یک-تن، جزئی اساسی از بودن و زندگی کردن همراه دیگران است و در این تنهایی فیلسوف نیز کاری جز شکل‌دادن به عقایدش نمی‌تواند انجام دهد - او نیز به دوکسای خویش دست می‌یابد. تمایز او با دیگر شهروندان این نیست که او حقیقت خاصی را در اختیار دارد که توده‌ی مردم از آن محرومند بلکه این است که او همواره آماده است تا متحمل پاتوس حیرت شود و از این رهگذر از جزم‌اندیشی اتخاذ عقیده‌ی صرف احتراز می‌کند. برای این که بتوان در برابر این جزم‌اندیشی *doxadzein* مقاومت کرد، افلاطون تا بی‌نهایت امتداد دادن حیرت بیان‌ناپذیر را که آغاز و پایان فلسفه است، پیش نهاد. او کوشید چیزی را به شیوه‌ای از زندگی (*the bios theōrētikos*) توسعه دهد که تنها می‌تواند یک لحظه‌ی زودگذر باشد یا به قول خود افلاطون، اخگر آتش‌گذرایی میان دو سنگ چخماق. در این کوشش فیلسوف خود را محقق می‌سازد، تمام وجودش را بر آن انفراد که وی هنگام متحمل‌شدن پاتوس *thaumadzein* تجربه کرده است، بنیان می‌نهد. و از این رهگذر او کثرت وضع بشر را در خود نابود می‌سازد.

واضح است این توسعه که علت ابتدایی‌اش سیاسی بود به طور کلی اهمیت عظیمی در فلسفه‌ی افلاطون یافت. این خود در انحرافات غریب از مفهوم اولیه‌اش که در آموزه‌ی او در باب مثل یافت می‌شوند، آشکار است. انحرافات که به عقیده‌ی من تنها از میل او به سودمندساختن فلسفه برای سیاست ناشی می‌شوند. اما البته به بیان درست‌تر، این

توسعه برای فلسفه سیاسی از اهمیت بسیار بیشتری برخوردار بوده است. نزد فیلسوف، سیاست - اگر کل این قلمرو را دون‌شان خود به شمار نمی‌آورد - بدل به بستری شد که در آن به ضروریات اساسی و اولی حیات بشری رسیدگی و معیارهای مطلق فلسفی برای آن بکار بسته می‌شدند. بی‌شک سیاست هرگز نتوانست با چنین معیارهایی وفق یابد و از این‌رو روی هم رفته مشغله‌ای غیراخلاقی انگاشته شد، تنها فلاسفه نبودند که چنین انگاشتند بلکه در قرون بعدی هنگامی که افکار عمومی فرهیختگان سرانجام نتایج فلسفی‌ای را که اساساً در تضاد با فهم متعارف صورتبندی شده بود، جذب کردند، بسیاری دیگر نیز سیاست را این‌گونه قضاوت کردند. سیاست و حکومت یا حکمرانی یکی انگاشته شدند و هر دو به‌عنوان بازتابی از ضعف طبیعت بشر در نظر گرفته شدند، درست همان‌طور که تاریخچه‌ی کردارها و رنج‌های انسان‌ها به‌مثابه‌ی بازتابی از گناهکاری بشری فهم شد. با این همه، گرچه حکومت غیرانسانی آرمانی افلاطون هیچ‌گاه رنگ واقعیت به خود نگرفت و باید از فایده و سودمندی فلسفه در طی قرون دفاع می‌شد - چراکه بی‌فایده‌گی مطلقش در عمل سیاسی واقعی به اثبات رسید - فلسفه خدمتی گرانمایه به انسان غربی کرد. از آن‌جا که افلاطون به تعبیری، فلسفه را برای اهداف سیاسی از شکل انداخت، فلسفه به فراهم‌آوردن ملاک‌ها و قواعد، معیارها و اندازه‌هایی ادامه داد که ذهن انسان با استفاده از آن‌ها دست کم می‌توانست بکوشد تا دریابد در قلمرو امور بشری چه روی می‌دهد. همین سودمندی برای فهم است که با نزدیک‌شدن عصر مدرن به اتمام رسید. آثار ماکیاولی اولین نشانه‌ی این اتمام‌اند و در هابز ما برای نخستین بار فلسفه‌ای را می‌یابیم که هیچ سودی برای فلسفه ندارد بلکه دعوی پدیدآمدن از چیزی را دارد که فهم متعارف بدیهی می‌انگارد. و مارکس که واپسین فیلسوف سیاسی غرب است و کسی است که همچنان در سنتی قرار دارد که با افلاطون آغاز شد، سرانجام کوشید تا این سنت را، مقولات اساسی‌اش و سلسله مراتب ارزش‌هایش را وارونه سازد. در واقع این سنت با این وارونگی به پایان خود رسیده بود. سخن توکویل که «هنگامی که گذشته دیگر نورش را به آینده نتابد، ذهن انسان در تاریکی سرگردان است.» از دل شرایطی برآمد که در آن مقولات فلسفی گذشته دیگر برای فهم بسنده نبودند. ما امروزه در جهانی به سر می‌بریم که در آن حتی دیگر

فهم متعارف نیز بی‌معنا است. فروپاشی فهم متعارف در جهان کنونی نشان می‌دهد که فلسفه و سیاست، علی‌رغم تعارض دیرینه‌شان، به سرنوشت یکسانی دچار شده‌اند. و این بدین معنا است که مسئله‌ی فلسفه و سیاست، یا ضرورت یک فلسفه‌ی سیاسی جدید که علم سیاست جدیدی بتواند از آن منتج شود، بار دیگر در دستور کار است. فلسفه، فلسفه‌ی سیاسی به مانند تمامی دیگر شاخه‌های آن، هیچ‌گاه قادر نخواهد بود که خاستگاهش را در *thaumadzein*، در حیرت از چیزی که هست از آن حیث که هست، انکار کند. اگر قرار باشد روزی فلاسفه علی‌رغم بیگانگی ضروری‌شان با حیات روزمره‌ی امور بشری، به فلسفه‌ی سیاسی حقیقی دست یابند، باید تکثر بشر را که تمام قلمرو امور بشری - در شکوه و شوربختی‌اش - از آن برمی‌آید، موضوع *thaumadzein* خود سازند. به بیان کتاب مقدس، آن‌ها باید این معجزه را بپذیرند - چنان‌که در حیرتی بیان‌ناپذیر معجزه‌ی آفرینش، انسان و وجود را می‌پذیرند - که خداوند انسان را خلق نکرد بلکه او ایشان را «نر و ماده» آفرید. آن‌ها باید بر اساس چیزی بیش از گردن‌نهادنی برآمده از ضعف بشری، این حقیقت را بپذیرند که «شایسته نیست انسان تنها بماند.»

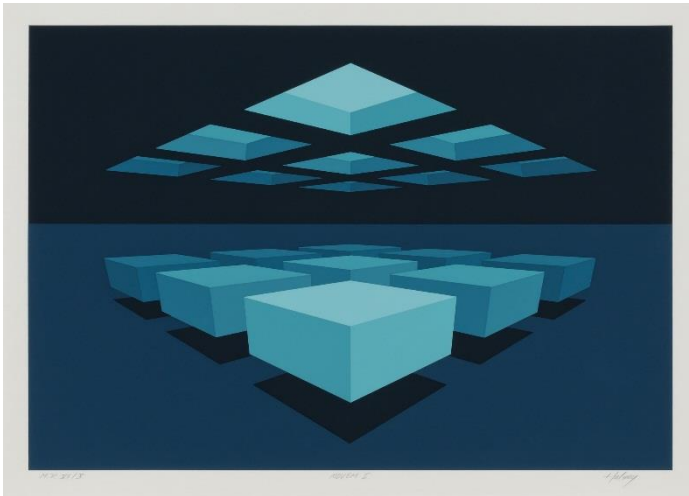
دیالکتیک چیست؟

ملاحظات دربارہی نقد پوپر

بری گرویسمن (گروه ریاضی کاربردی و فیزیک

نظری، دانشگاه کمبریج)

ترجمہی فرزاد فرہمند



اشاره‌ی مترجم

این نوشته پاسخ به مقاله‌ی «دیالکتیک چیست؟» کارل پوپر است. ترجمه‌ی فارسی مقاله‌ی پوپر در دو کتاب زیر منتشر شده است:

ک. ر. پوپر، حدس‌ها و ابطال‌ها (رشد شناخت علمی)، ترجمه‌ی احمد آرام، شرکت سهامی انتشار، چاپ اول، ۱۳۶۳، صص ۳۸۹-۴۱۷.

عبدالکریم سروش، نقد و درآمدی بر تضاد دیالکتیکی، چاپ چهارم، ۱۳۷۳، صص ۳۲۷-۳۷۷.



مشهور است که کارل پوپر با مارکسیسم به‌طور کلی و با هسته‌ی فلسفی آن به‌طور خاص - دیالکتیک مارکسیستی - مخالف بود. پوپر، به‌عنوان متفکری پیشرو، دیالکتیک را منشأ جزم‌اندیشی زبان‌آور برای فلسفه و نظریه‌ی سیاسی می‌دید. پوپر نظر خود را در مورد دیالکتیک در مقاله‌ای که بار نخست در سال ۱۹۳۷ ارائه شد و سپس در قالب فصلی از کتابش (۲۰۰۲، صص ۴۱۹-۴۵۱) به چاپ رسید، به‌طور خلاصه بیان کرد، در آنجا وی دیالکتیسین‌های مارکسیست را به برنتابیدن نقد متهم می‌کرد.

به‌طور طعنه‌آمیزی نظر پوپر مبنی بر این که دیالکتیسین‌های مارکسیست جزم‌گرایانه انتقاد از دیالکتیک را با این ادعا نمی‌پذیرند که مخالفان‌شان دیالکتیک را درک نمی‌کنند، موجب نمی‌شود موضع‌گیری او کم‌تر جزمی باشد. در واقع، هر تلاشی برای نقد دیدگاه‌های پوپر درباره‌ی دیالکتیک، از سوی او [اگر زنده بود] صرفاً نمونه‌ای دیگر از واکنش‌های «دیالکتیسین‌های جزمی» تلقی می‌شد و اساساً تأثیری بر نظریه اش نمی‌داشت. این به‌طور کامل مانع از این می‌شود که دیالکتیسین‌ها بتوانند دیدگاه پوپر را نقد کنند که دقیقاً مخالف آن چیزی است که فیلسوف بزرگ می‌خواست. بنابراین، به خاطر «علم ضد جزمی» مطلوب و حتی ضروری است که از دیالکتیک دفاع شود.

در این مقاله چند نکته‌ی اصلی را درباره‌ی نقد پوپر بر دیالکتیک مارکسیستی (ماتریالیستی) مطرح می‌کنم. به بیان دقیق‌تر، (الف) تعریف پوپر از دیالکتیک به‌عنوان

سه‌گانه^۱ دیالکتیک (تز، آنتی‌تز، سنتز) را تحلیل می‌کنم و آن را با انگاشت دیالکتیک به‌عنوان مفهومی بسیار پیچیده‌تر که در حال حاضر در ماتریالیسم دیالکتیکی وجود دارد، مقایسه می‌کنم، درحالی‌که سه‌گانه تنها یکی از جنبه‌های دیالکتیک را بازنمایی می‌کند؛ (ب) دیالکتیک را با روش آزمون و خطا^۲ مقایسه می‌کنم؛ (ج) درباره‌ی جایگاه دیالکتیک در میان روش‌های معتبر علمی بحث می‌کنم: آیا دیالکتیک تناقض‌های منطقی را می‌پذیرد؛ (د) درباره‌ی درس‌هایی که دیالکتیسین‌ها می‌بایست از انتقاد پوپر بیاموزند، بحث می‌کنم.

استدلال‌هایم درباره‌ی مفید نبودن آنها را خواهم سنجید و به روشنی ماهیت مخالفتم را با پوپر نشان خواهم داد- در نتیجه سعی خواهم کرد که تا حد امکان از واکنش «دیالکتیسین‌های جزمی» دوری کنم.

علم پیشرو و ضد جزمی، انتقادی است - انتقاد عین زندگی است. (کارل پوپر)

۱. مقدمه: پوپر و دیالکتیک امروز

امروزه اعتبار بسیاری از ایده‌ها و ادعاهای پوپر تا حدودی بحث‌برانگیز است. با این‌حال، آنها بیش از همیشه مربوط به امروز هستند. بازاندیشی پوپر به معنای بازنگری ایده‌های او در زمینه‌ی کنونی امروزه است. پوپر در دهه‌ی آخر زندگی‌اش، شانس لذت‌بردن از ابطال آشکار ایدئولوژی کمونیستی را داشت. فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی با رضایت‌مندی مواجه شده و با این انتظار همراه بود که جهان به جای بهتری تبدیل خواهد شد. با این‌حال، امروزه ما پی برده‌ایم که پویایی‌های سیاسی و اجتماعی جهانی بسیار پیچیده‌تر است. ایدئولوژی‌ها توسط رژیم‌های سیاسی مورد سوءاستفاده قرار می‌گیرند: و بنابراین وحشت استالینیستی و فروپاشی بلوک شوروی نمی‌تواند به‌عنوان ابطال رؤیای کمونیستی پذیرفته شود، همان‌گونه که دیگر نمی‌توان جنایات تفتیش عقاید کلیسا^۳ را به‌عنوان انکار وجود خدا پذیرفت. امروزه ما نیز درک می‌کنیم

1 - triad

2 - trial and error method

3 - Inquisition

که ایده‌ی دموکراسی مورد بهره‌برداری بوده و هست. مداخله‌ی ایالات متحده و حمایت از سرنگونی ائتلاف سوسیالیستی در سال ۱۹۷۳ در شیلی که سالوادور آلنده را انتخاب کرده بود و جایگزینی آن با دیکتاتوری نظامی ژنرال پینوشه، اساساً هیچ تفاوتی با تجاوز شوروی در سال ۱۹۶۹ به چکسلواکی و سرکوب اصلاحات لیبرالی الکساندر دوبچک ندارد. ترس پارانوایی^۴ از جهان‌بینی‌های دیگر، و مبارزه برای نفوذ، قدرت و منابع، نیروی واقعی پشت هر دو این اقدامات بودند و روی هم رفته رنگ چتر ایدئولوژیک به‌راستی موضوع بی‌اهمیتی بود.

با وجود این، ایده‌ی کمونیستی در کل با استالینسم و توتالیتاریسم عجین و به این ترتیب بی‌اعتبار بود؛ و همراه با آن ماتریالیسم دیالکتیکی بی‌اعتبار شده بود. باید تأکید کرد که هیچ چیز در ماتریالیسم دیالکتیکی، به‌عنوان یک نظام فلسفی، بر کمونیسم دلالت ندارد. با این حال، مفهوم دیالکتیک به حدی سیاسی شده است که اکنون دفاع از دیالکتیک با دشمنی با آزادی و دموکراسی یکی شده است. ریشه‌های این وضع نامساعد غیرمنصفانه‌ی غم‌انگیز قبلاً در مقاله‌ی پوپر در سال ۱۹۳۷ ذکر شده است.

هدف این مقاله، با ارجاع به نقد اولیه‌ی پوپر در سال ۱۹۳۷، ارزیابی مفهوم و جایگاه رویکرد دیالکتیکی در فلسفه‌ی امروز است. هدف من نه این است که اکنون، سیزده سال پس از مرگ پوپر، حمله‌ی شخصی به او را آغاز کنم و نه این که جایگاه رویکرد دیالکتیکی را در طول زندگی‌اش مورد بحث قرار دهم. بلکه هدف من، ارزیابی دیدگاه ما درباره‌ی دیالکتیک و شایستگی امروز آن به‌عنوان یک رویکرد معتبر فلسفی و علمی است.

من متقاعد شده‌ام که بازسازی دیالکتیک کاری بسیار مهم است. علم مدرن - علم سامانه‌های تطبیقی پیچیده، پدیده‌های غیرخطی، خودسازماندهی و غیره - نیازمند یک چارچوب و روش‌شناسی فلسفی مناسب است که امروزه هنوز غایب است. همچنین ماتریالیسم دیالکتیکی، به‌عنوان نامزد بالقوه‌ی جدی برای چنین چارچوبی، شایسته است که مورد توجه قرار گیرد. این به ویژه در سنت شوروی، به‌عنوان نظام فلسفی

فوق‌العاده نظام‌مند تکامل یافت. این نظام قطعاً سزاوار تحلیل بی‌غرضانه‌ی بسیار عمیق است. بنابراین، تحلیل روابط بین رویکرد دیالکتیکی مدرن و مطالعات در حال پیشرفت مرتبط بر هستی‌شناسی^۵ فرایندی، ظهوریافتگی^۶ و غیره جالب خواهد بود. این مقاله بیش از حد بلندپروازانه خواهد بود، در صورتی که در آن به پرسش اطلاق‌پذیری عام رویکرد دیالکتیکی به همه‌ی فرایندهای جهان ارجاع داده شود. در این مقاله من بر اطلاق‌پذیری جنبه‌های روش‌شناختی رویکرد دیالکتیکی بر فلسفه‌ی علم تمرکز می‌کنم.

۲. دیالکتیک و جزم‌اندیشی

پوپر مارکسیست‌ها را به جزم‌اندیشی متهم کرد. به‌طور طعنه‌آمیزی اظهار پوپر درباره‌ی این که چگونه دیالکتیسین‌های مارکسیست هیچ انتقادی از دیالکتیک را با این ادعا بر نمی‌تابند که مخالفانشان دیالکتیک را درک نمی‌کنند، همان‌قدر موضع‌گیری جزمی‌گرایانه‌ای است. برای مثال، اگر کسی ادعا کند که فلان استدلال پوپر نادرست است، زیرا این یا آن جنبه‌ی دیالکتیک را در نظر نمی‌گیرد، پوپر او را به جزم‌اندیشی متهم خواهد کرد. این [رویکرد] کاملاً مانع از این می‌شود که دیالکتیسین‌ها بتوانند دیدگاه پوپر را نقد کنند. در واقع، چگونه کسی می‌تواند از دیدگاهی دفاع کند بدون تلاش برای نشان دادن این که استدلال مخالفان در کجا ناقص است. چنین تلاش‌هایی به علت جزم‌اندیشی مختومه خواهند شد. خیلی غیرانتقادی نیست؟ این دقیقاً مخالف نگرش انتقادی پوپر است.

البته من موافقم که دیالکتیسین‌هایی با دیدگاه جزمی وجود دارند، و نمی‌خواهم از آنها دفاع کنم، اما مایلم تأکید کنم که اظهار نظر پوپر، که از آنها انتقاد می‌کند، نمی‌تواند معطوف به دیالکتیک به خودی خود^۷ باشد. بنابراین، این جنبه از انتقاد پوپر، سازنده نیست. هیچ چیزی را به محتوای استدلال اضافه نمی‌کند. برای مثال، اگر پوپر، با رد اصل عدم تغییر سرعت نور به نظریه‌ی نسبیت حمله کند، وضعیت مشابهی به‌وجود

5 - ontology

6 - emergence

7 - per se

می‌آید. بیشتر فیزیکدانان ادعای او را نمی‌پذیرند و شاید تعدادی از آنها پوپر را متهم به عدم درک نظریه‌ی نسبیت کنند. آیا این رویکرد نظریه‌ی نسبیت را جزمی می‌سازد؟ مسلماً نه.

لازم به ذکر است که مارکسیست‌هایی هستند که موضع ضدجزمی‌گرایی را پذیرفته‌اند، مانند نظریه‌پرداز مدرن مارکسیسم، برتل اولمن^۸ (۲۰۰۳):

دیالکتیک یک سه‌گانه‌ی مصالحه‌ناپذیر تز- آنتی‌تز- سنتز نیست که به‌عنوان یک توضیح همه‌منظوره به کار می‌رود؛ فرمولی فراهم نمی‌کند که ما را قادر به اثبات یا پیش‌بینی چیزی بسازد؛ نیروی محرک تاریخ نیست. دیالکتیک، بدین لحاظ، چیزی را توضیح نمی‌دهد، چیزی را ثابت نمی‌کند، چیزی را پیش‌بینی نمی‌کند و موجب هیچ اتفاقی نمی‌شود. بلکه دیالکتیک یک راه تفکر است که بر طیف وسیعی از تغییرات و تعاملاتی که در جهان رخ می‌دهد، تمرکز می‌کند.

۳. دیالکتیک و سه‌گانه‌ی دیالکتیک

پوپر دیالکتیک را این‌گونه تعریف می‌کند (پوپر، ۲۰۰۲، ص ۴۲۱):

دیالکتیک... نظریه‌ای است که معتقد است که چیزی - برای مثال، اندیشه‌ی انسانی - به طریق توصیف شده توسط سه‌گانه مشهور دیالکتیک: «تز»، «آنتی‌تز»، «سنتز» تکامل می‌یابد.

با این حال، این به‌هیچ‌وجه تعریف دیالکتیک، همان طور که دیالکتیسین‌های ماتریالیستی امروزه آن را می‌فهمند، نیست.

دیالکتیک روش استدلال کردن است که معطوف به درک چیزها به‌طور انضمامی در کل حرکت، تغییر و به هم پیوستگی‌شان، همراه با جنبه‌های تضاد^۹ و تناقض^{۱۰} آنها در وحدت است. [دایره‌المعارف برخط مارکسیسم]

8 - Bertell Ollman

9 - opposite

10 - contradictory

به پیروی از انگلس (۱۹۴۶) دیالکتیک ماتریالیستی جدید با قوانین زیر مرتبط است:

قوانین دیالکتیک

- قانون درهم نفوذ کردن اضداد (وحدت و نزاع اضداد)
- قانون تبدیل کمیت به کیفیت و بالعکس
- قانون نفی نفی

به نظر می‌رسد آنچه پوپر بدان اشاره می‌کند قانون آخر است - *قانون نفی نفی*. بنابراین پوپر، دیالکتیک را تنها با یکی از جنبه‌های آن می‌شناسد، و بقیه را کنار می‌گذارد. این واقعیت بسیار مهم است زیرا کاربرد عام این قانون موضوع مجادله در میان دیالکتیسین‌های مکتب‌های مختلف است، به ویژه در سنت ماتریالیسم دیالکتیکی شوروی «دیامات»^{۱۱} (ارلف، ۱۹۹۱، صص ۲۳۶-۷)

هدف از دیالکتیک مطالعه‌ی چیزها در هستی و حرکت‌شان از طریق پیوند تضادها است. دیالکتیک ماتریالیستی مطالعه‌ی پیوندها^{۱۲} است، قادر به درک انواع پیچیده‌ی پیوندها است، به‌عنوان مثال *تأثیر متقابل تضادها*،^{۱۳} و پیچیده‌ترین نوع پیوندها - *تکامل*^{۱۴} (مقدمه‌ای بر فلسفه، ۱۹۸۹، ص ۱۰۶). بدین ترتیب، دیالکتیک ماتریالیستی نظریه‌ای درباره‌ی تکامل است، و تکامل مفهوم مرکزی دیالکتیک است.

مطالعه‌ی تکامل در شرایط عمومی آن امروزه هرچه بیشتر مهم و مرتبط می‌شود، زمانی که نظریه‌های سیستم‌ها و فرایندهای پیچیده در زیست‌شناسی، علوم اجتماعی و فیزیک، برای مثال هم‌افزایی‌ها،^{۱۵} رسمیت عمومی یافته‌اند. موضوع تکامل به‌طور مستقیم مرتبط با بحث بین ظهوریافتگی و تقلیل‌گرایی^{۱۶} در فلسفه‌ی علم است. بنابراین، مفهوم دیالکتیک به‌عنوان نظریه‌ی تکامل در بخش بعدی این مقاله بسیار

11 - Diamat] Dialectica Materialism[

12 - connections

13 - interplay of opposites

14 - development

15 - synergetics

16 - reductionism

اهمیت دارد، در آنجا ما دیالکتیک و روش آزمون و خطا را با هم مقایسه می‌کنیم. گفتنی است که مثال‌های بخش‌های بعدی به منظور پشتیبانی از این دیدگاه ارائه نشده‌اند که تمام فرایندهای تکامل در طبیعت دیالکتیکی هستند، چنان‌که انگلس در *آنتی-دورینگ* و در *دیالکتیک طبیعت* استدلال کرد. این موضوع اگرچه در روش‌شناسی دیالکتیکی بنیادی است، فراتر از محدوده‌ی مقاله حاضر است. هرچند، آنچه این مثال‌ها باید نشان دهند، این است که تکامل نظریات و فرضیه‌های علمی ما درباره‌ی پدیده‌های فیزیکی توصیف شده در این مثال‌ها، تنها در صورتی فهمیده می‌شوند که با دیدگاه دیالکتیک تحلیل شوند.

۴. روش آزمون و خطا در برابر روش دیالکتیک

پوپر روش آزمون و خطا را به‌عنوان شیوه‌ای جهان‌شمول ارائه می‌کند که تفکر انسانی در کل و تکامل علمی به‌طور خاص بدان شیوه رخ می‌دهد و آن را با دیالکتیک مقایسه می‌کند. از نظر پوپر، رویکردهای دیالکتیکی، اگرچه در بعضی از وضعیت‌ها به‌کاربردی هستند، به‌طور کلی صدق نمی‌کنند، بنابراین اگرچه دیالکتیک برخی از تکامل‌ها را به‌طور رضایتبخش توصیف می‌کند، اما با موارد دیگر تکامل سازگار نیست؛ پوپر ادعای خود را با چهار سناریو پشتیبانی می‌کند.

الف) وقتی که تز و آنتی‌تز به سنتز منجر نمی‌شود. در عوض، یکی از آنها به‌راحتی حذف می‌شود.

ب) تزه‌های مستقل بسیاری را می‌توان ارائه داد، بنابراین آزمون و خطا دارای کاربرد گسترده‌تری نسبت به دیالکتیک است که دیالکتیک نمی‌تواند آن‌ها را تبیین کند.

ج) تز آنتی‌تز را تولید نمی‌کند. بلکه، نگرش انتقادی ما است که آنتی‌تز را تولید می‌کند، و گاهی اوقات آنتی‌تز اصلاً تولید نمی‌شود.

د) در مواقعی که سنتز تولید شده است، سنتز فقط ساختاری صرفاً متشکل از مواد فراهم شده توسط تز و آنتی‌تز و حافظ بهترین اجزاء آن دو نیست. سنتز شامل ایده‌ای کاملاً جدید خواهد بود.

تفسیر دیالکتیکی، حتی جایی که ممکن است به کاربردنی باشد، به ندرت به تکامل تفکر کمک خواهد کرد با این ادعای دیالکتیک که یک سنتز می‌بایست از ایده‌های مندرج در یک تز و یک آنتی‌تز ساخته شده باشد. (پوپر، ۲۰۰۲، ص ۴۲۴)

من می‌خواهم از آخرین نکته (د) شروع کنم، چون مهم‌ترین نکته است. همان‌طور که قبلاً در بخش دوم مشاهده کردیم، تکامل با تمام ویژگی‌های مرتبط با آن - از جمله محتوای کاملاً جدیدی که در نتیجه‌ی تکامل ایجاد می‌شود - جزء اصلی رویکرد دیالکتیکی است. بنابراین، پوپر دیالکتیک را کاملاً نادرست تفسیر می‌کند و آن را متهم می‌کند که دقیقاً آن چیزی که هست نیست. تفسیر دیالکتیکی از تکامل حمایت می‌کند، دقیقاً به این دلیل که سنتز فقط ساختاری از مواد فراهم شده توسط تز و آنتی‌تز نیست.

به همین دلیل، وضعیت‌هایی که در الف، ب و ج شرح داده شده، از تکامل حمایت نمی‌کنند. آنها تغییراتی را توصیف می‌کنند که با تکامل ارتباط ندارند. هیچ چیز جدیدی ظاهر نمی‌شود - همه پیش از این در تز یا آنتی‌تز آن قرار داشتند.^{۱۷} به این ترتیب، من به نتایجی کاملاً متفاوت با پوپر می‌رسم. روش آزمون و خطا و رویکرد دیالکتیکی با هم رقابت نمی‌کنند؛ چون این جنبه‌های روش آزمون و خطا که با دیالکتیک مشترک نیست، نمی‌تواند تکامل را توضیح دهد.

۵. دیالکتیک در مقابل منطق صوری

حال ما به یک نقطه‌ی حیاتی می‌رسیم - استدلال اصلی پوپر علیه روش دیالکتیکی در علم. از نظر پوپر، دیالکتیک تناقض‌ها را می‌پذیرد، دیالکتیک «قانون (منع) تناقض»^{۱۸} را نقض می‌کند. و چون با پذیرش تناقض‌ها علم تخریب می‌شود، بنابراین دیالکتیک خطرناک است.

۱۷- روزانا پارس‌نیکوا به این نکته اشاره کرد که ابطال‌گری، بر فرض یک تز را حذف یا محو نمی‌کند، اگر بتوان چنین چیزی گفت. واقعیت زیادی از آن چیز ابطال شده، اثری بر دانش پیش‌زمینه ما می‌گذارد. با این حال، این نکته سزاوار توجه بیشتر است. در این مرحله مشخص نیست که آیا آن موجب ظهور یافتگی یک چیز جدید از لحاظ کیفی می‌شود یا خیر.

تناقض‌ها نزد پوپر تناقض منطقی هستند، بنابراین دیالکتیک مخالف منطق صوری است. لازم به ذکر است که موضوع رابطه بین منطق صوری و دیالکتیک اغلب در متون دیامات شوروی (به‌عنوان مثال، در مقدمه‌ای بر فلسفه (۱۹۸۹، ص ۱۵۱) بخشی با عنوان «دیالکتیک و تناقضات منطقی» به این موضوع اختصاص داده شده است) و همچنین در نوشته‌های مارکسیسم غربی مطرح شده است (اولمن، ۲۰۰۳، ص ۱۱).
اعتراض اصلی به نتیجه‌گیری پوپر را موریس کورنفورث^{۱۹} (۱۹۷۷، فصل سوم) مطرح کرد. در اینجا من ادعاهای کلیدی او را خلاصه می‌کنم:
الف) دیالکتیک، اظهار نمی‌دارد که قوانین منطق صوری می‌تواند نقض شده یا کنار گذاشته شوند.

ب) دیالکتیک مخالف منطق نیست؛ بلکه مخالف متافیزیک است.^{۲۰}
ج) نفی (آنتی‌تز) در تناقض منطقی با تز نیست، زیرا دیالکتیک چیزها را در هم‌پیوندی‌شان در نظر می‌گیرد - این ایده با کلمات خود کورنفورث به بهترین وجه بیان شده است (۱۹۷۷، ص ۸۶):

همانا، اگر شیوه‌های پیوند چیزها را نادیده بگیرید - به فرض، اگر آن پیوندهایی میان چیزها را نادیده بگیرید که منتهی به وضع امور موجودی می‌شود که «نفی» خود را ایجاد می‌کند، - به نتایج اشتباه خواهید رسید. این نتیجه‌ی تأسف‌بار به دلیل توجه‌تان به منطق صوری نیست، بلکه به دلیل بی‌توجهی‌تان به پیوندهای واقعی است.

این مقاله را ما به فلسفه‌ی علم اختصاص داده‌ایم، و بنابراین تناقض‌های ذکر شده در بالا را می‌بایست به‌عنوان تناقض‌های بین فرضیه‌های علمی رقیب در نظر گرفت. منطق صوری جملات و گزاره‌ها را بررسی و طبقه‌بندی می‌کند. به‌ویژه، بین گزاره‌های صادق و گزاره‌های کاذب تمایز می‌گذارد. با وجود این، منطق صوری خودش تهی از محتوی است. برای مثال، هنگامی که به دو گزاره‌ی الف و غیرالف می‌پردازد،

19 - Maurice Cornforth

۲۰ - در اینجا از اصطلاح «متافیزیک» در معنای مارکسیست سنتی آن استفاده شده است.

تأکید می‌کند که هر دو گزاره نمی‌توانند صادق باشند. اما منطق صوری تاکنون برای جملات و گزاره‌های غیرمبهم^{۲۱} (که می‌توانند محتوای معنایی نامبهم ارائه کنند) به بهترین وجه توسعه یافته است، در حالی که گزاره‌های روزمره، و همچنین فرضیه‌های علمی، به‌طور معمول برای قرار گرفتن در این دسته زیادی مبهم هستند. در واقع، موضوع *ابهام*^{۲۲} به‌طور گسترده مورد مطالعه قرار گرفته است - برای نمونه نک، کیف^{۲۳} و اسمیت^{۲۴} (۱۹۹۷). کیف و اسمیت می‌نویسند (۱۹۹۷، ص ۲):

فرض کنید آقای تک نسبتاً بلندقد است. به نظر می‌رسد ناروشنی درباره‌ی این که آیا او بلندقد است یا نه، صرفاً معرفتی نیست. در آغاز، هر میزان اطلاعات بیشتر درباره‌ی قد دقیق او (و قد دیگران) نمی‌تواند به ما کمک کند تصمیم بگیریم که آیا او بلندقد است یا نه. چنان که پذیرفتنی است، هیچ واقعیتی درباره‌ی این موضوع در اینجا وجود ندارد که ما ندانیم؛ بلکه، نامتعین است که او بلندقد است یا نه. و مسلماً این نامتعین‌بودگی برابر با این است که جمله‌ی «تک بلندقد است» نه صادق است و نه کاذب، در نتیجه اصل کلاسیک دوارزشی^{۲۵} را نقض می‌کند. همین‌طور قانون طرد شق ثالث^{۲۶} با این مسئله مواجه می‌شود: به نظر می‌رسد گزاره‌ی «تک یا بلندقد است و یا بلندقد نیست» ناصادق است.

در نتیجه، ناسازگاری منطقی گزاره‌ها، که مطابق با فرضیه‌های علمی رقیب است، باید خارج از منطق صوری قرار گیرد.

مغالطه در رویکرد پوپر شامل پر کردن پیشینی دو گزاره / فرضیه‌ی علمی با محتوای معین است، و در نتیجه بیان این که آن دو به‌طور منطقی مانع‌الجمع^{۲۷} هستند، بنابراین

21 - non-vague

22 - vagueness

23 - Keefe

24 - Smith

25 - bivalence

26 - excluded

27 - exclusive

می‌توان نتیجه گرفت که هرگونه تلاشی برای آشتی دادن این دو به شکل سنتز، منجر به تناقض منطقی خواهد شد. این ایده شاید توسط اولمن (۲۰۰۳) بهتر خلاصه شده باشد:

انگاشت عقل سلیم از تناقض این است که تناقض بر تصورات اطلاق می‌شود و نه خود چیزها، برای آن‌که تناقض نسبتی منطقی بین گزاره‌ها است (اگر من ادعا کنم «الف»، نمی‌توانم در همان زمان «غیرالف» را ادعا کنم)، نه نسبت واقعی موجود در جهان.

به عبارت دیگر، منطبق صوری به مفاهیم یا جنبه‌هایی از چیزها می‌پردازد که از خود چیزهای واقعی انتزاع شده است.

بنابراین، زمانی که ما یک فرضیه را، حتی ساده‌ترین فرضیه را، درباره‌ی دنیای واقعی در نظر می‌گیریم، محتوای خود آن به تحقیق ما، به فرضیه‌های دیگر، به پیشینه‌ی دیدگاه‌های ما در مورد مسئله و مانند آن بستگی دارد.^{۲۸} از جهتی، محتوای آن، محصول خود فرایند تحقیق است. و در نتیجه این یک اشتباه («متافیزیکی») است که به فرضیه‌ها- یا در واقع به هر گزاره‌ای- جدا از یکدیگر و جدا از فرایند تحقیق مان فکر کنیم. وقتی پوپر به چیزها (فرضیه‌های علمی) و ویژگی‌های آنها جدا از یکدیگر فکر می‌کند، منجر به یک وضع-مقابل صوری «است» و «نیست» می‌شود. می‌توانیم آن را با مثال ساده خود پوپر نشان دهیم:

(تز) خورشید در حال درخشش است.

(آنتی‌تز) خورشید در حال درخشش نیست.

در نظر اول، این دو گزاره آشکارا متناقض هستند. اما، این یک توهم است- ما توسط وضع-مقابل زبان‌شناسی و صوری «است» و «نیست» گمراه شده‌ایم. این دقیقاً دامی است که نباید در آن بیفتیم. اجازه دهید یک آزمایش ذهنی^{۲۹} ساده را انجام دهیم. ما

۲۸ - خوب می‌دانیم که توماس کوهن ابعاد اجتماعی- فرهنگی- تاریخی پیشرفت علمی را با جزئیات، در اثر مشهورش بیان کرده بود. من در اینجا به اختلاف بین کوهن و پوپر نمی‌پردازم تا از موضوع اصلی دور نشویم. برای این بحث کافی است بگوییم که فرضیات خاص نباید از شیء یا فرایند واقعی تجرید/جدا شوند، و نمی‌بایست با پرکردن آن با یک محتوای پیشینی شاکله‌سازی شود.

به دوستانمان در سراسر جهان تلفن می‌کنیم و (پس از عذرخواهی از بعضی از آنها به خاطر بیدار کردنشان) از آنها می‌خواهیم که از پنجره بیرون را نگاه کنند و به ما بگویند که آیا خورشید در حال درخشیدن است یا خیر. خیلی زود متوجه خواهیم شد که خورشید در مادرید، فلورانس، قاهره و کیف در حال درخشش است، اما در توکیو، سیدنی، لندن، آمستردام و غیره در حال درخشش نیست.

بنابراین، ما متوجه خواهیم شد که برای ما به‌عنوان مشاهده‌گران روی سطح زمین، معنی نسبت‌دادن ویژگی درخشش به خورشید دارای ابعاد مکانی/جغرافیایی و زمانی است. می‌توانیم به فضا برویم، جایی که کشف خواهیم کرد که احساس هر روزه‌ی ما از درخشش خورشید دارای جنبه‌ای شخصی^{۳۰} است – هر زمان و مکانی که خورشید می‌درخشد برای ما می‌درخشد. در خواهیم یافت که به‌طور عینی خورشید شروع به درخشش کرد، یعنی اشعه را به فضای بیرونی منتشر می‌کند، و امیدوارم در آینده‌ی قابل پیش‌بینی هم این کار را انجام دهد.

این مثال کوچک بی‌اهمیت است، اما نکته‌ای را بیان می‌کند. از دو فرض ساده در مورد تابش خورشید آغاز کردیم، اما در روند تحقیق مان مقدار زیادی محتوای جدید به دست آوردیم. آموختیم که می‌توان درخشش خورشید را به‌عنوان یک خاصیت منسوب به خورشید به‌تنهایی (مستقل از مشاهده آن) یا به‌عنوان یک ویژگی از تجربه‌ی یک مشاهده‌گر، تفسیر کرد، که در نقاط مختلف مکان و زمان متفاوت است، یعنی دارای ویژگی‌های زمانی-مکانی است- خورشید ممکن است در (x_1, t_1) بدرخشد، اما در (x_2, t_2) ندرخشد. این نتیجه‌گیری‌ها مملو از محتوای جدید هستند که پیش از این در گزاره‌های اصلی نبود. می‌توانیم بگوییم دانش ما به مرحله‌ای جدید تکامل یافته است.

بنابراین، گزاره‌های اصلی به‌هیچ‌وجه در تناقض منطقی با هم نیستند. با وجود این، کسی ممکن است حیرت کند که من با مثال زیر چگونه روبرو خواهم شد:
(تذ) خورشید در کمبریج، انگلستان، در ساعت ۱:۳۰ بعدازظهر چهارشنبه، ۱۷/۱۰/۰۷، بالای میدان بازار، در حال درخشش است.

(آنتی تز) خورشید در کمبریج، انگلستان، در ساعت ۱:۳۰ بعدازظهر چهارشنبه، ۱۷/۱۰/۰۷، بالای میدان بازار در حال درخشش نیست.

این دو قطعاً مانعه‌الجمع^{۳۱} هستند. مسلم است که مانعه‌الجمع هستند! اما اگر در اینجا پرس‌وجویی مشابه انجام دهیم، آنگاه ما تنها یکی از آنها را رد خواهیم کرد. منطق صوری حفظ خواهد شد. با وجود این، هیچ محتوای جدید تولید نخواهد شد - تنها خواهیم گفت که کدام یک درست است. ما در تمام مدت این را می‌دانستیم که خورشید هرگز نمی‌تواند در یک مکان و زمان خاص هم بدرخشد و هم ندرخشد. مثال بالا، ادعای جالبی را پشتیبانی می‌کند که پیشرفت علمی واقعی به/بهاستگی دارد و از این جهت منطق صوری از نظر علمی بی‌اهمیت است.

ممکن است کسی با مثال بالا قانع شده باشد، اما بحث در مورد مثال زیر را ضروری می‌دانم که همچنان بسیار ساده اما در عین حال «علمی» تر است (نگاه کنید به کورنفورث (ص ۹۶)). بگذارید موقعیت فرضی زیر را تصور کنیم. ما شیمی‌دان هستیم، و در آزمایشگاه ما یک لوله‌ی آزمایش با مواد تازه کشف شده، به نام «اکسیژن» داریم، که هنوز چیزی درباره‌اش نمی‌دانیم. قصد داریم این فرضیه‌ی علمی را آزمایش کنیم که اکسیژن گاز است. این تز ما است. ما بلافاصله به صورت منفی آن می‌رسیم، یعنی اکسیژن مایع نیست. ما اکسیژن را با آزمایش‌های مختلف می‌آزماییم و به‌زودی کشف می‌کنیم که تحت شرایط خاصی تبدیل به مایع می‌شود. این نتیجه‌گیری که اکسیژن می‌تواند مایع باشد، آنتی تز یا نفی ما است. نتیجه‌ی بررسی ما این خواهد بود که اکسیژن تحت شرایط خاص طبیعی دما و فشار، گاز است. این سنتز یا نفی نفی است - روی هم رفته اکسیژن می‌تواند گاز باشد:

(تز) اکسیژن گاز است.

(آنتی تز) اکسیژن مایع است.

بنابراین دو گزاره بالا در صورتی در تناقض منطقی هستند که کسی اکسیژن را به‌عنوان چیزی که می‌تواند در فرایند تغییر باشد، نادیده بگیرد، مفاهیم گاز و مایع را به‌طور جداگانه در نظر بگیرد، پیوندشان را با هم نادیده بگیرد. این مثال نشان می‌دهد

که چگونه دانشمندان با آشتی دادن تز و آنتی تز، مفاهیم علمی مبهم را کاهش می دهند و به مفاهیم علمی دقت می بخشند.

اکنون می توانیم ببینیم که طرح آزمون و خطا که پوپر بر پیشرفت نظریه های علمی تحمیل کرده، بی اندازه محدود کننده است. آن قدر محدود کننده، که در واقع، با استفاده از صرف روش آزمون و خطا، علم نمی تواند اصلاً موجب هیچ پیشرفتی شود. مسئله ی اصلی این است که چارچوب مفهومی علم، ناسازگاری منطقی فرضیه های معین را تحمیل می کند. بدین گونه، برای مثال، در چارچوب تجربه ی کلاسیک مان، شهودمان درباره ی جهان محدودیت هایی جدی بر ویژگی هایی که ابژه های کلاسیک می توانند داشته باشند تحمیل کرد. به ویژه، ناسازگاری ماهیت ذره ای و موجی ابژه: هر ابژه ی کلاسیک می تواند یا موج باشد یا ذره. (بحث درباره ی ماهیت ذره ای و موجی نور تاریخی طولانی دارد، و به اصطلاح، مثالی کلاسیک در فلسفه علم شده است). اجازه دهید لحظه ای تلاش کنیم که خارج از آن چارچوب کلاسیک استدلال کنیم. دو جنبه ی (بالقوه ی) وجود ابژه (ویژگی ها)، یعنی «ابژه ای موج است» و «ابژه ای ذره است» در عین حال ناسازگار نیستند. می بایست آنها را از ابژه ای واقعی انتزاع کرد تا از نظر منطقی ناسازگار باشند، بدین معنی که «ذره بودن» از «موج نبودن» تمیز شود. پیروی از روش آزمون و خطای پوپر بدان معنی است که هرگاه دانشمندی دو فرضیه ی رقیب را درباره ی ماهیت نور در نظر بگیرد و بخواهد آنها را در آزمایشگاه آزمایش کند، بسته به ماهیت آزمایش، یکی از آنها را رد خواهد کرد.

تاریخ فیزیک کوانتوم ثابت کرده است این رویکرد اساساً اشتباه است. در عوض، فیزیکدانان به مفهوم جدیدی از *دوگانگی موج-ذره*^{۳۲} رسیدند. مثال خوب دیگر، اصل برهم نهی^{۳۳} در مکانیک کوانتوم است، یعنی وقتی که به یک ابژه ی کوانتوم بتوان وضعی از وجود را، برای مثال، هم زمان در دو مکان مختلف، نسبت داد. اگر فیزیکدانان پیرو طرح آزمون و خطای پوپر بودند، آنها هرگز از حلقه ی ناسازگاری منطقی جنبه های مختلف و ظاهراً متناقض خلاص نمی شدند، و هرگز گامی به سوی یکی از

32. wave-particle duality

33. superposition principle

باورنکردنی‌ترین نظریه‌های علمی در تاریخ بشر برنمی‌داشتند. این مثال از آنچه در پاراگراف قبلی آمده است، متفاوت است از این حیث که نشان می‌دهد چگونه دانشمندان مفاهیم جدید را ایجاد می‌کنند.

بنابراین، ماتریالیسم دیالکتیکی تناقضات ذاتی را منبع اصلی پیشرفت می‌داند. / این تناقضات، تناقضات منطقی نیستند. آنها از لحاظ عملیاتی تناقض هستند. جنبه‌ها یا جهات متناقض یک شیء یا ابژه‌ی واقعی هستند،^{۳۴} اما از نظر منطقی متناقض (یعنی مانع‌الجمع) نیستند.

علاقه‌مندم بحث خود درباره‌ی نسبت منطق صوری و دیالکتیک را با این ملاحظه‌ی بسیار مهم، به باور من، به پایان برسانم. گاهی در متون (برای نک. مثال نوویک^{۳۵} (۱۹۶۹)، استاونیسکی^{۳۶} (۲۰۰۳))، دیالکتیک به‌عنوان نوعی منطق جدید، در مقابل منطق صوری متعارف مطرح شده است، و اصطلاح منطق دیالکتیکی نیز برای توصیف این منطق نوع جدید به کار رفته است. من به‌شدت با این دیدگاه، به دلائل ارائه شده در این بخش، مخالفم. اصطلاح منطق دیالکتیکی دقیقاً به نوعی سردرگمی منجر می‌شود که در تلقی پوپر از مسئله مشهود است. این اصطلاح بر این امر دلالت می‌کند یا حداقل این تصور را ایجاد می‌کند که منطق صوری باید با دیالکتیک جایگزین شود. همان‌طور که در این مقاله استدلال کرده‌ام، منطق صوری و دیالکتیک متعلق به حوزه‌های متفاوتی هستند و نباید آنها را جایگزین‌های بالقوه‌ی یکدیگر تلقی کرد. موریس کورنفورث به‌درستی اشاره می‌کند که «قوانین منطق صوری از اعتبار مطلق برخوردارند، هرگونه جمله‌ای که آنها را نادیده بگیرد، از این طریق نامنسجم و ناسازگار می‌شود» (ص ۸۸).

۶. خلاصه

۳۴ - نکته مهم این است که توجه کنیم که این تناقض‌ها هیچکدام ماهیت محمولی ندارند. به‌طور صوری، می‌توان چندین ویژگی متناقض را به علت اختلاف محمولی به صورت غیرعلمی به یک شی نسبت داد، به‌عنوان مثال شیر سفید است و (در دمای اتاق) مرطوب است، و ویژگی سفید بودن، ویژگی مرطوب بودن نیست. واضح است که مقصود دیالکتیک از «تضاد» این نیست.

هدف این مقاله نه ارائه‌ی مروری (کوتاه) یا مطالعه‌ی دیالکتیک مدرن بود و نه بحث در مورد کاربست‌پذیری رویکرد دیالکتیکی به همه‌ی فرایندهای تکامل در طبیعت.^{۳۷} هدف این مقاله، ارزیابی دوباره‌ی ارتباط نقد پوپر از کاربست‌پذیری رویکرد دیالکتیکی، با پیشرفت نظریه‌های علمی و تفکر علمی بود. من نکات اصلی نقد پوپر از دیالکتیک را مطرح کرده و مورد بحث قرار دادم و نتیجه گرفته‌ام که بی‌اساس است. استدلال کرده‌ام که پوپر به‌طور قابل‌توجهی در جهت برقراری پیوند ناموفق بین ماتریالیسم دیالکتیکی، به‌عنوان نظامی فلسفی-علمی، و ایدئولوژی کمونیستی تلاش کرده است. ایدئولوژی کمونیستی مورد سوءاستفاده‌ی رژیم‌های توتالیتر متعددی قرار گرفت. پوپر در جهت ایجاد پیش‌داوری درباره‌ی دیالکتیک به آن جنبه‌ی سیاسی داد. به خاطر علم ضدجزمی‌گرا این پیش‌داوری می‌بایست از بین برود. بنابراین، این مقاله تلاشی است برای بازسازی دیالکتیک با ارجاع به انتقاد اصلی پوپر.

و در آخر، می‌خواهم به درس‌های اصلی‌ای اشاره کنم که دیالکتیسی‌ها می‌بایست از انتقاد پوپر در پرتو بحث قبلی من بیاموزند. اهمیت دارد که نظریه‌پردازان ماتریالیسم دیالکتیکی بیشتر به *سیاست‌زدایی*^{۳۸} از دیالکتیک بپردازند. به‌ویژه، آنها باید اذعان کنند که اطلاق ماتریالیسم دیالکتیکی بر جامعه و تاریخ، یعنی *ماتریالیسم تاریخی*، موجب پیش‌بینی‌های دقیق اجتماعی نخواهد شد. علاوه بر این، رویکرد دیالکتیکی قطعاً دچار مشکل اطلاق‌پذیری ظاهریش بر «همه چیز» است، مشکلی که جدی‌ترین اعتراضات پوپر را برانگیخت. در واقع، می‌بایست روشن شده باشد که چگونه دیالکتیک فرایندهای مختلف و انواع پیوندها در جهان را طبقه‌بندی و تفکیک می‌سازد.

۳۷ - ایده‌ی دوم در وهله‌ی اول از انگلس اخذ شده است و خود مارکس هرگز به آن اشاره نکرده است (کالی‌یر، ص ۱۲۵)

سیاس‌گزارها

مایلم از زوزانا پاراس‌نیکووا^{۳۹} برای تمام تلاش‌هایی که برای برگزاری کنفرانس «بازاندیشی پوپر» انجام داد، تشکر کنم، جایی که برای اولین بار فرصتی برای ارائه‌ی ایده‌های این مقاله را داشتیم. به جرمی باترفیلد^{۴۰} به خاطر تذکرات خیلی مفیدش بسیار مدیون هستم. من از مارک اسپریواک^{۴۱} برای توضیحات و کمکش سپاسگزارم. از لری ادل،^{۴۲} مارک استنفورد^{۴۳} و دیگو روزند^{۴۴} به خاطر بحث‌ها و پشتیبانی مفیدشان تشکر می‌کنم. از دیوید میلر^{۴۵} و آلین بویر^{۴۶} برای انتقاد سازنده‌شان سپاسگزارم.

منابع

1. Collier, A. (2004) *Marx*, Oxford: Oneworld.
2. Cornforth, M. (1977) *The Open Philosophy and the Open Society*, London: Lawrence and Wishart.
3. Engels, F. (1946) *Dialectic's of Nature*, London: Lawrence and Wishart; on-line copy <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1883/don/index.htm>.

(ترجمه‌ی فارسی: دیالکتیک طبیعت، ف. انگلس، ترجمه ف. نسیم، نشر پویان، چاپ اول، ۱۳۵۹)

4. Introduction to Philosophy, Textbook for HEI, Part Two: Theory and Methodology: Problems, Concepts and Principles, Москва, Политиздат, 1989 (in Russian).
5. Keefe, J. and Smith, P., eds. (1997) *Vagueness: a reader*, A Bradford Book, The MIT Press.
6. Novack, G. (1969) *An Introduction to the Logic of Marxism*, Pathfinder; 5th edition.

(ترجمه‌ی فارسی: مقدمه‌ای بر منطق مارکسیسم، جورج نواک، ترجمه سیاوش نواب، نشر فانوسا، چاپ اول، ۱۳۶۱)

39 - Zuzana Parusnikova

40 - Jeremy Butterfield

41 - Mark Sprevak

42 - Larry Udell

43 - Mark Stanford

44 - Diego Rosende

45 - David Miller

46 - Alain Boyer

7. Ollman, B. (2003) *Dance of the Dialectic: Steps in Marx's Method*, University of Illinois Press.

(ترجمه‌ی فارسی: دیالکتیک برای قرن جدید، ویراستاران انگلیسی برتل اولمن، تونی اسمیت، ویراستار ترجمه فواد حبیبی، نشر اختران، چاپ اول، ۱۳۹۶)

8. Orlov, V.V. (1991) *Foundations of Philosophy, Part One: Dialectical Materialism*, Пермь: Издат. Томского У-та, Пермское отделение, 1991 (in Russian).

9. Popper, K. (2002) *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, London: Routledge Classics.

(ترجمه‌ی فارسی: حدس‌ها و ابطال‌ها: رشد شناخت علمی، ک. ر. پوپر، ترجمه احمد آرام، شرکت سهامی انتشار، چاپ اول، ۱۳۶۳)

10. Stavinsky, I. (2003) *Philosophical Researchers*, Moscow;

<http://uweb.superlink.net/~dialect/Logictheory.html>.

درباره‌ی سرمایه‌داری دانشگاهی

باب جسوپ^۱



ترجمه‌ی حامد سعیدی



^۱ باب جسوپ، پژوهشگر اقتصاد سیاسی و تئوری دولت استاد ممتاز دانشگاه لانکاستر

یادداشت مترجم

«تقلب بی سابقه» در آزمون کنکور سراسری در ایران بار دیگر مسئله‌ی سودجویی غارت‌گرانه از طریق فساد ساختارمند در نظام آموزش عالی و نیز تجاری‌سازی دانشگاه را با وضوح بیش‌تری رونمایی کرد و در مرکز توجه عمومی جامعه برنشانید. به گزارش شورای هماهنگی تشکل‌های صنفی فرهنگیان، «قیمت فروش پاسخ سؤالات کنکور از ۳۵۰ تا ۵۰۰ میلیون تومان متفاوت است. مشتریان ۳۰ درصد مبلغ را پیش از آزمون و مابقی را پس از اعلام نتایج پرداخت می‌کنند.» این خبرها بازتاب گسترده‌ای در شبکه‌های اجتماعی و رسانه‌ها پیدا کرد. قطعاً فرزندان کارگران و فرودستان که بیش از هر زمانی در منگنه‌ی فقر و گرانی و تورم گرفتار آمده‌اند، قادر نخواهند بود در این «بازار آزاد» به «رقابت» با پول‌دارها و آقازاده‌هایی بپردازند که مبالغ صدها میلیونی را صرف خرید پاسخ سؤالات کنکور می‌کنند. در نتیجه تلاش‌هایشان بر باد می‌رود و رؤیاهای‌شان به یأس و نومیدی بدل می‌شود. در واقع، دانشگاه به بنگاهی سودمحور و یغماگر برای گروه‌های ذی‌نفع در حاکمیت سیاسی و رانت‌خواران در نظام آموزشی تبدیل شده است.

افزون بر این، به موازات بیش از سه دهه پیاده‌سازی سیاست‌های نولیبرالی از سوی جناح‌های درون حکومتی جمهوری اسلامی، خصوصی‌سازی دانشگاه و مراکز تحقیقاتی و کالایی‌سازی آموزش عالی روندی تصاعدی و گسترده داشته است. بدین ترتیب، در نظام سرمایه‌داری، آموزش و پژوهش نه فرصت و فرایندی نظام‌مند برای کسب دانش و تولید محتوا در راستای ارتقای رفاه و آسایش و آگاهی انسان‌ها، که به‌عنوان کالای اقتصادی برای فروش در «بازار نظام آموزشی» به مشتریان (دانش‌آموزان، دانشجویان و پژوهش‌گران) نگرسته شده است.

لازم به توضیح می‌دانم که در زبان فارسی اصطلاح entrepreneur از سوی جریان اصلی به «کارآفرین» ترجمه شده است، اصطلاحی که عمیقاً جانبدارانه و در خدمت توجیه سازوکارهای نظام استثمارگرانه‌ی سرمایه‌داری عمل می‌کند. منتها این واژه در اصل به معنای کارفرما یا صاحبان کسب‌وکار در شرکت‌ها و بنگاه‌هاست؛ یا در یک کلام به معنای سرمایه‌دارانی است که به منظور کسب سودهای فوق‌العاده اقدام به تأسیس بنگاه‌های اقتصادی در سپهرهای مختلف می‌کنند. از این‌رو، نظر به این‌که دانشگاه و

مراکز تحقیقاتی عالی در نظام سرمایه‌داری به‌عنوان یک بنگاه اقتصادی سودمحور عمل می‌کند، در این متن برای اصطلاح entrepreneur از معادل بنگاه‌سالاری استفاده می‌کنم.

خواندن این مقاله‌ی ارزنده کمک شایانی به فهم و تبیین بهتر نقش دانشگاه در نظام سرمایه‌داری امروز خواهد کرد.

چکیده

این مقاله روند فزاینده به‌سوی سرمایه‌داری آکادمیک/دانشگاهی و روش‌های بنگاه‌سالارانه‌ی سودمحور در زمینه‌های آموزش و پژوهش را به بحث می‌گذارد. این امر زمانی رخ می‌دهد که دانشگاه‌ها به طرق مختلف و تحت فشارهای مالی، اداری و ایدئولوژیک، کم‌تر شبیه مراکز آموزشی و تحقیقاتی بی‌طمع عمل می‌کنند و بیش‌تر شبیه بنگاه‌های اقتصادی‌اند که هدفشان بیشینه‌سازی درآمد و/یا ارتقای رقابت‌پذیری اقتصادی فضایی است که در آن فعالیت می‌کنند. به یمن تشدید رقابت بین مؤسسات مربوطه (که از جمله در اعتبارسنجی بین‌المللی برای تدریس و رتبه‌بندی بین‌المللی برای پژوهش انعکاس می‌یابد)، رقابت تشدید شده بین فضاهای اقتصادی و سیاسی گسترده‌تر که در آن جای گرفته‌اند، و «همرنگ جماعت شدن» ('me-too-ism') که بازیگران اجتماعی را به پیوستن به این قافله سوق داده، این تحول جهانی‌تر شده است. این‌جا گسترش سرمایه‌داری دانشگاهی یغماگر را نیز در نظر می‌گیرم و چون این کم‌آشنا‌ترین نوع آن است، از فضای محدود این نوشتار کوتاه برای نشان دادن این موضوع به جای نمونه‌های گسترده‌تر مورد بحث سرمایه‌داری دانشگاهی و بنگاه‌سالارانه استفاده می‌کنم (برای مثال‌های بیش‌تر در خصوص همه‌ی این موارد، بنگرید به جِسوپ ۲۰۱۷).

کلیدواژه‌ها: سرمایه‌داری دانشگاهی، بنگاه‌سالاری، سرمایه‌داری سیاسی، مالی‌سازی، اقتصاد دانش‌بنیان، رقابت.

گرایش به سوی سرمایه‌داری دانشگاهی سه منبع عمده دارد. نخست، ناشی از تأثیر پارادایم «اقتصاد دانش‌بنیان» در گذارِ فرارونده از فورديسم به رژیم‌های انباشت جدید است (جسوپ ۲۰۰۴). این پارادایم، از آموزش و پژوهش می‌خواهد تا نیازهای سرمایه‌ی انسانی بازار کار و اقتصادِ درحال‌تغییر را برآورده کند، زیرساخت‌ها و خدمات را برای کسب‌وکار فراهم نماید و دانش را به گونه‌ای که به انباشت سرمایه‌ی یاری‌رساند انتقال دهد. همچنین توصیه می‌کند که دانشجویان، اساتید و پژوهش‌گران به حاملانِ خُبره‌ی سرمایه‌ی فکری بدل شوند. دوم، نولیبرالیسمِ مالی‌سازی و ظهور رژیم‌های اقتصادی تحت تسلط [سرمایه‌ی] مالی را ممکن ساخته که منطق خود را به آموزش و پژوهش گسترش می‌دهد. و سوم، بحران‌های بودجه‌ای - مالی (که اغلب در مورد آن اغراق می‌شود)، توجیهاتی را برای مدیران دولتی نولیبرال فراهم می‌کند تا خواهان کاهش هزینه‌های عمومی در این زمینه‌ها شوند. چنین سازوکارهایی منجر به آن می‌شود که بین دانشگاه‌ها و مؤسسات پژوهشی رقابتی جهانی که صلاحیت‌آفرینی انبوه را فراهم می‌کنند با آموزش مستمر در مقیاس محلی یا منطقه‌ای تمایزی روزافزون ایجاد شود. همچنین تنش بین تلقی دانش، آموزش و پژوهش به‌عنوان کالاهای عمومی یا، از دیگر سو، به‌عنوان کالاهای خصوصی یا عمومی قابل‌قیمت‌گذاری که گردش محدودشان بسیاری [از متقاضیان] را از مزایای بالقوه‌ی آن‌ها محروم می‌سازد، را تعمیق می‌بخشد.

اقتصادی‌سازی، بازاری‌سازی و مالی‌سازی

ادبیات رشدیابنده درباره‌ی سرمایه‌داری دانشگاهی به‌ندرت معنا و تنوع سرمایه‌داری یا مراحل تکوین و توسعه‌ی آن را مورد پرسش قرار می‌دهد. غالباً تمرکز آن بر تغییر در سازمان‌ها و قابلیت‌های مدیریت داخلی، معرفی بازارهای داخلی و شبه‌بازارها، سازوکارهای تضمین کیفیت، مسیرهای شغلی متمایز و بی‌ثباتی [شغلی] فزاینده، نهادهای واسطه‌ای جدید برای مدیریت و انتقال دانش در داخل و با مشارکت‌های خارجی است (Slaughter and Cantwell 2012). در مقابل، این‌جا پیشنهاد می‌کنم که می‌توان ظهور سرمایه‌داری دانشگاهی را در قالب پنج مرحله‌ی تحلیلی متمایز و بالقوه هم‌پوشان ترسیم کرد (برای منطق نظری و جزئیات تجربی بیشتر، بنگرید به جسوپ ۲۰۱۷). بر این اساس، این بخش برخی محدودیت‌ها را برای

سرمایه‌داری دانشگاهی شناسایی می‌کند که مانع از پیمودن کامل همه‌ی مراحل رسیدن به یک ویران‌شهرِ نولیبرالی کاملاً مالی‌سازی‌شده می‌شود. نظر به این‌که سرمایه‌داری دانشگاهی معمولاً در اقتصادهایی که قبلاً تحت سلطه‌ی روابط بازار سرمایه‌داری بودند، توسعه می‌یابد، سه مرحله‌ی اول، در حالی‌که اغلب مناقشه‌برانگیزند، ممکن است هم‌پوشانی داشته باشند یا با هم ادغام شوند. هر مرحله گرایش‌های بحران‌زای خود را خلق می‌کند و برخی از گام‌ها ممکن است معکوس شوند. اینک مراحل را ارائه می‌کنم.

مرحله‌ی اول، **تجاری‌سازی** را به‌عنوان آموزش و پژوهش **تولیدشده** برای فروش در نظر می‌گیرد. برای نمونه می‌توان اشاره کرد به شهریه‌ی خصوصی، دانشگاه‌های شهریه‌بر، آموزش از راه دور و پژوهش‌های تجاری. این مرحله شامل اشکال مختلفی از تولید کالای ساده است که هنوز به تابعی از فشارهای رقابتی تولید سرمایه‌داری سودمحور و تولید سرمایه‌داری میانجی‌مند با بازار در نیامده تا زمان کار اجتماعاً لازم برای تولید و زمان برگشت/گردش سرمایه کاهش یابد. حتی در این مرحله‌ی نخستین، دانشجویان اصطلاحاً به مشتریان موبایل‌های پرطرفدار و کمیاب تبدیل می‌شوند، دانش و خلاقیت کالایی می‌شود و حقوق مالکیت فکری/معنوی مطالبه و سپس حفظ یا معامله می‌شود.

مرحله‌ی دوم دلالت بر اولین گام‌های **سرمایه‌سازی** دارد، زیرا اقتصاد بازار سرمایه‌داری خاصی در آموزش عالی و پژوهش توسعه می‌یابد و در نتیجه، فرایند تجاری‌سازی را تقویت می‌کند. و نیز شاهد تجارت آزاد دانش، عقلانی‌سازی تولید آن بر اساس کنترل شدید هزینه‌ها و بازیابی آن‌ها هستیم، و دانشگاه‌ها و مؤسسات تحقیقاتی از سرمایه‌ی انباشته و/یا وام‌های‌شان برای افزایش درآمد استفاده می‌کنند.

مرحله‌ی سوم گامی رادیکال‌تر به‌سوی سرمایه‌سازی است. این مرحله دربرگیرنده‌ی **شبه‌کالایی‌سازی کار فکری** به‌عنوان نهاده‌ها، از جمله **جداسازی کار فکری از ابزار تولید فکری** است. این روند به سلسله‌مراتب و بی‌ثبات‌سازی نیروی کار فکری، از کفر رفتن موقعیت حرفه‌ای، و تلاش برای محدود ساختن آزادی آموزش و پژوهش به نفع کاهش هزینه و بیشینه‌سازی سود کمک می‌کند. این فرایند توسط

نظریه‌ی نولیبرالی حقوق مالکیت و اصل قراردادیِ خلاقیتِ «کار برای اجاره» مشروعیت می‌یابد، که حقوق مالکیت فکری را به کارفرمایا، برای دانشجویان، به مربی‌شان منتقل می‌کند. مرحله‌ی سوم هم‌چنین مشتمل بر تصاحب دانش سنتی، خصوصی‌سازی مشترکات فکری، کالایی‌سازی مواد آموزشی، بورسیه‌ی تحصیلی، پژوهش‌های علمی، و انتشارات علمی و اخیراً دیجیتالی‌سازی تدریس/سخنرانی‌ها است که امکان بازتولید و گردش تقریباً بدون هزینه‌ی آن‌ها را فراهم می‌کند - در حالی که هزینه‌ی دسترسی [به این امکانات]، از مصرف‌کنندگان دریافت می‌شود. و نیز این گرایش را تقویت می‌کند که حقوق‌های مدیریتی سریع‌تر از حقوق‌های دانشگاهی افزایش یابند، به‌ویژه به نسبت استادان و پژوهش‌گران پریکاریا (بی‌ثبات‌کار).

در حالی که گذار بین مرحله‌ی دوم و سوم اغلب، در میان اولین محرک‌های توسعه‌ی سرمایه‌داری، با تصورات و شیوه‌های لیبرالی مرتبط است، سوگیری نولیبرالی^۱ استراتژی‌ها و کارکردها را در مراحل چهارم و پنجم مشخص می‌کند. این‌ها کم‌تر مورد بحث قرار می‌گیرند زیرا این سوگیری‌ها به‌جای سرمایه‌ی مولد، دربرگیرنده‌ی سرمایه‌ی مالی‌اند و ظاهراً از گفتمان‌های اقتصاد دانش‌بنیان، برنامه‌ی رقابت‌پذیری و غیره دور هستند. با این حال، به‌میزانی که این‌ها آشکار شوند، اهداف، فعالیت‌ها و روش اداره‌ی آموزش عالی و تحقیقات را به‌طور اساسی تعدیل می‌کنند.

مرحله‌ی چهارم مالی‌سازی است که دو جنبه دارد. یکم، سرمایه‌ی متحرک وارد این عرصه‌ها می‌شود، زیرا که به‌عنوان مکان‌های سرمایه‌گذاریِ قائم به‌ذات سودآور نگریسته می‌شود؛ و دوم، نیروهای بازار سود را به‌طور یکسان میان دانشگاه‌ها، دانشکده‌ها، و بنگاه‌های تحقیقاتی خاص و بین این و سایر زمینه‌های سرمایه‌گذاری بالقوه سودآور تقسیم می‌کنند. این مرحله با دانشگاه‌های خصوصی آغاز می‌شود اما با رسیدن به مرحله‌ی نهایی تقویت می‌شود و بر همه‌ی دانشگاه‌ها و مراکز تحقیقاتی تأثیر می‌گذارد. این گرایش‌های هم‌سان‌سازی می‌تواند (همانند آنچه در بازارهای دیگر رخ می‌دهد) توسط نوآوری‌های بنگاه‌سالارانه که امکان سودهای فوق‌العاده‌ی موقت را فراهم می‌کند، مختل شوند. با این حال، چنین هم‌سان‌سازی ممکن است در مواردی مسدود شود: زمانی که رانت‌های باسابقه‌ی ریشه‌دار، پویایی‌های «برنده همه‌چیز را

برمی‌دارد» را در آموزش عالی تقویت کند (فرانک ۲۰۰۴)، یا در نتیجه‌ی «اثر متیو»^۲ در علم، که به موجب آن دانشمندان مشهور بیش‌تر از دانشمندان ناشناس برای کارهای مشابه، استنادات و کمک‌های مالی بیش‌تری دریافت می‌کنند (مرتون ۱۹۶۸).

مرحله‌ی پنجم زمانی حاصل می‌شود که یک **نظام مسلط مالی**^۳ آموزش و پژوهش را تابع الزامات سودآوری «سرمایه‌به‌عنوان دارایی» قرار دهد. این عمل می‌تواند از طریق اوراق بهادارسازی^۴ سرمایه‌گذاری‌ها و جریان‌های درآمد آنها رخ دهد. برای نمونه می‌توان به بازار ثانویه‌ی جهانی اوراق بهادار با «پشتوانه‌ی دارایی وام دانشجویی» (SLABS) اشاره کرد که محصولات مالی به‌طور فزاینده‌ای جذاب برای سرمایه‌گذاران و تصاحب‌کنندگان بنگاه‌های اقتصادی هستند؛ متوسل شدن دانشگاه‌ها به بازارهای مالی برای وجوهی که از طریق جریان‌های درآمدی آتی از طیف وسیعی از دارایی‌های دانشگاه تأمین می‌شود (به‌عنوان مثال هزینه‌های دانشجویی، اجاره‌ی دانشجویی، خرید کردن، امکانات ورزشی و تفریحی، بودجه‌ی تحقیقاتی و حق‌التألیف). با پیروی از نتیجه‌ی منطقی آن، این امر منجر به خصوصی‌سازی کامل دانشگاه‌ها و مؤسسات تحقیقاتی و ادغام آن‌ها در یک اقتصاد بازار جهانی مالی‌سازی‌شده خواهد شد (به‌خصوص اگر همه‌ی دارایی‌ها و درآمدها به اوراق بهادار تبدیل شوند). سودآوری و ارزش بازدهی سهام‌داران بر تمامی اهداف دیگر برتری می‌یابد. این واقعه هنوز اتفاق نیفتاده است. درواقع هنگامی که طیف کامل مراحل ممکن آن را تشخیص دهیم، هر ادعایی درباره‌ی تاختن روبره‌پیش سرمایه‌داری دانشگاهی باید شدیداً مورد تصدیق قرار گیرد.

۲- اصطلاح «اثر متیو» نخست توسط روبرت کی مرتون، جامعه‌شناس در سال ۱۹۶۸ ابداع شد که بر آن بود که در علم، اعتبار یک اکتشاف علمی بیش‌تر به شهرت محقق آن بستگی دارد تا شایستگی‌اش. یعنی برای یک کار کاملاً مشابه و یکسان، یک دانشمند سرشناس پاداش بیش‌تری از یک دانشمند ناشناخته دریافت می‌کند. بر همین مبنا، «اثر متیو» پدیده‌ای است که به واسطه‌ی آن «ثروتمندان ثروتمندتر و فقرا فقیرتر می‌شوند» (م).

۳- «اوراق بهادارسازی» یا «تبدیل به اوراق بهادار کردن دارایی‌ها» به فرایندی اطلاق می‌شود که در آن واسطه‌های مالی مانند بانک‌های تجاری انواع دارایی‌ها را در قالب اوراق بهادار قابل خرید و فروش را مستقیماً به سرمایه‌گذاران می‌فروشد. (م).

بنگاه‌سالاری و دانشگاه بنگاه‌سالار

در حالی که سرمایه‌داری دانشگاهی یک روند عمومی در سازمان کلی ساختاری و جهت‌گیری مجددِ راهبردیِ حوزه‌های آموزشی و پژوهشی را توصیف می‌کند، مفهوم بنگاه‌سالاریسم در خدمت تسخیر روح و محتوای این جهت‌گیری مجددِ راهبردی و مشخص کردن اثرگذاری آن بر نهادها و سازمان‌ها است. ژوزف شومپیتر پنج حوزه‌ی نوآوریِ کارفرمایی در کسب‌وکار را مشخص می‌کند که عبارتند از: (۱) کالای جدید یا کیفیت جدیدی از کالا؛ (۲) یک روش جدید تولید یا روشی جدید برای مدیریت تجاری یک کالا؛ (۳) بازارهای جدید برای محصولات خود؛ (۴) منابع جدید تأمین مواد خام یا کالاهای نیمه‌ساخته؛ و (۵) خلق کردن یا اخلال در موقعیت‌های کارتل یا انحصار (Schumpeter 1934, 129–135). در کوتاه‌مدت، نوآوریِ موفق مجال سود انحصاری را امکان‌پذیر می‌سازد. با این حال، در یک بازار کارآ، این [سود انحصاری]، به‌محض این‌که شرکت‌های دیگر همان نوآوری‌ها را به‌کار می‌گیرند یا با نوآوری‌های دیگر با آن‌ها مقابله می‌کنند، از دور خارج می‌شوند و اثرات رقابتی ایجاد می‌کنند، زیرا مزیت‌های رقابتی معمولاً موقتی‌اند. اشکال مشابه نوآوریِ آموزشی، علمی و اجتماعی و اثرات مشابه رقابتی از دیرباز در آموزش و پژوهش وجود داشته است و به نظر می‌رسد که متعلق به کارکردهای اجتماعی آموزش عالی و تحقیقات علمی باشد. با وجود این، با آغاز اولین مرحله‌ی سرمایه‌داری دانشگاهی، یعنی مرحله‌ی تجاری‌سازی، و تشدید آن با هر گام متوالی، بنگاه‌سالاریسم اکنون به‌طور فزاینده‌ای به اهداف اقتصادی و مالیِ گره خورده است. در هم‌سویی با شومپیتر، دانشگاه‌ها ممکن است در پی افزایش درآمد، شهرت یا رتبه‌بندی از طریق توسعه‌ی موارد زیر باشند:

محصولات جدید، برای نمونه دوره‌های آمادگی؛ برنامه‌های جدید یا پیشرفته در آموزش عالی، آموزش حرفه‌ای و تحقیقاتی که بازتاب‌دهنده‌ی دانش‌رشته‌های جدید، اولویت‌های اقتصادی و سیاسی جدید، یا تغییرات عمده در فناوری‌های پیشرفته و پشتیبان امواج جدید توسعه‌ی اقتصادی و اجتماعی است.

روش‌های جدیدِ تدریس و تحقیق مانند بهره‌برداری از زیرساخت‌های جدید یا پیشرفته‌ی فناوری اطلاعات و ارتباطات و «ساختارهای اطلاعاتی» (infostructures)،

تلاش برای کاهش هزینه‌ها و افزایش بهره‌وری با استانداردسازی یادگیری و کالایی‌سازی آموزش، و یافتن راه‌های جدید برای ارائه‌ی «محصولات» خود.

بازارهای جدید برای کالا و خدمات خودشان: به‌عنوان مثال، تأیید اعتبار مدارک تحصیلی از سایر مؤسسات، افتتاح پردیس‌ها، گسترش پایگاه‌های اجتماعی یا جغرافیایی جذب دانشجو، توسعه‌ی کانون‌های آموزشی منطقه‌ای و غیره.

منابع جدید تأمین دانشجویان، معلمان و محققان بااستعداد برای بالابردن رقابت، چه از طریق کاهش هزینه‌ها یا افزایش درآمد، شهرت و رتبه‌بندی، و چه از طریق امضای قراردادهای همکاری بین‌المللی با دانشگاه‌های برتر جهانی برای بهره‌مندی از انتقال دانش، توسعه‌ی منابع مالی جدید، و در بخش دولتی، مشارکت با بخش خصوصی به منظور کاهش هزینه‌ها و تقویت رقابت.

اشکال جدید سازمانی در «صنعت آموزش» و تحقیقات علمی از طریق تمایز جهانی این بخش‌ها، تأمین مالی چالش‌های سلسله‌مراتب جهانی و ملی موجود؛ و توسعه‌ی مدارهای جدید دانش.

سرمایه‌داری دانشگاهی سیاسی

سرمایه‌داری دانشگاهی محدود به رقابت سودمحور یا درآمدمحور، با واسطه‌ی بازار میان مؤسسات و سازمان‌ها و فعالیت‌های بنگاه‌سالارانه‌ی مرتبط با آن‌ها در توالی شش مرحله ممکن که در بالا تحلیل شد، نیست. زیرا، در جاویژه یا شکاف‌های معینی از این نظام در حال توسعه‌ی سرمایه‌داری آکادمیک، می‌توانیم تلاش‌هایی را برای کسب مزیت که متکی بر اشکال سیاسی یا سایر اشکال اجبار فرااقتصادی است، تشخیص دهیم. ماکس وبر، یکی دیگر از جامعه‌شناسان برجسته‌ی اقتصادی، سه شکل از «سرمایه‌داری سیاسی» مبتنی بر زور و سلطه، غارتگری و تعامل‌های غیرمعمول با حاکمیت سیاسی را دست‌نشان ساخت (و بر ۱۹۶۸). اشکال مشابه آن در آموزش عالی و تحقیقات رخ می‌دهد و بیانگر آن است که بازه‌ای برای بازیگران در این زمینه‌ها برای کسب سود واقعی و استعاری از رهگذر اشکال سودجویی سیاسی و نه سود مبتنی بر سازوکارهای عقلانی بازار، وجود دارد.

انواع مختلفی از [سوداندوزی] غارت‌گرانه و انگل‌وار وجود دارد: نمونه‌هایی از آن عبارتند از فساد خُرد و کلان، اختلاس از منابع مالی عمومی، پرونده‌های جعلی و دروغین، وام‌های دانشجویی ربوی/باخوار، پرداخت هزینه‌های بیش‌از‌حد، و تقلب توسط دانشجویان، معلمان، مدیران و محققان که منجر به شهرت یا درآمد ناموجه/غیرقابل ضمانت می‌شود. پرونده‌های جعلی را می‌توان از «شرکت مدیریت آموزش»^۴ که زمانی دومین تعلیم‌دهنده‌ی انتفاعی بزرگ آمریکایی بود، نشان داد که با قاطعیت مورد شکایت قرار گرفت، [و به همین خاطر] جریمه شد، و سرانجام در سال ۲۰۱۵ از فهرست «نزدک» [یکی از دو بازار بورس سهام آمریکا] حذف شد. نوع مهم دیگر شامل «مدرک جعلی»^۵ است که مدارک، درجه‌ها و دکترای جعلی می‌فروشد (Ezell and Bear 2006). همچنین نکته‌ی قابل توجه رشد انتشارات یغماگرانه است - چه از طریق شیوه‌های پرداخت برای چاپ در مجلات جعلی باشد، چه بهره‌برداری از کار بدون مزد نویسندگان، داوران، و ویراستاران در مجلات و کتاب‌های جدی. علاوه بر این، در برخی زمینه‌ها، مانند صنعت داروسازی، مقالات علمی یا شبه‌علمی به نمایندگی از دانش‌پژوهان و مؤسسات پژوهشی برای اعتبار بخشیدن به محصولات و خدمات تجاری، با نام جعلی نگاشته می‌شوند.

سود ناشی از زور و سلطه مشروط به شرایطی نگریسته می‌شود که به‌عنوان شرط وام به دولت‌های مستقل به قیمت خصوصی‌سازی آموزش، هزینه‌های کاربر بالاتر، گشودن آموزش و پژوهش به روی ورودی‌های خارجی، و معرفی رژیم‌های قدرتمند حقوق مالکیت فکری/معنوی به نفع سرمایه‌ی خارجی اعمال می‌شود. در حالی که برخی از این شرایط ممکن است اساساً منطقی باشند، به‌ویژه زمانی که سرمایه‌داری آکادمیک یغماگر را کاهش دهند و استانداردهای آموزشی و پژوهشی را تقویت کنند، آن‌ها همچنین شرایطی را برای رشد آموزش و پژوهش سودمحور، نفوذ سرمایه‌گذاران

۴ شرکت مدیریت آموزش (Education Management Corporation) یک گرداننده‌ی مؤسسات آموزشی انتفاعی پس از دوره‌ی متوسطه در پیتزبورگ، پنسیلوانیا در ایالات متحده‌ی آمریکا و کانادا بود (م).

۵ مدرک جعلی یا دیپلم جعلی (Diploma mill یا Degree mill) به مدرکی گفته می‌شود که توسط یک بنگاه یا سازمان ارائه می‌شود که مدعی است یک مؤسسه‌ی آموزش عالی آکادمیک است اما در واقع به‌طور غیرقانونی مدارک تحصیلی دانشگاهی و دیپلم را تهیه و در ازای دریافت پول آن را به متقاضیان ارائه می‌کند (م).

خارجی، و گسترش محصولات مالی صادرشده توسط آموزش و پژوهش یا مرتبط با آن ایجاد می‌کنند. البته مؤسسه کلیدی در اینجا صندوق بین‌المللی پول با نقش حمایتی (هرچند اکنون این نقش کاهش یافته) از بانک جهانی است که اکنون محدودیت‌های خصوصی‌سازی در آموزش را پذیرفته است.

بدهستان غیرمعمول با قدرت سیاسی را می‌توان در ابتکارات مالی خصوصی، سوگیری‌های منطقه‌ای یا دیگر جهت‌گیری‌ها در تأمین بودجه برای آموزش و پژوهش، و گشودن آموزش و پژوهش به روی الزامات تجارت آزاد یا موقعیت مطلوب‌ترین کشور در معاهدات تجاری دوجانبه یا چندجانبه مشاهده کرد. با این حال، مهم‌ترین نمونه‌ها، که برخی اکنون احتمالاً بی‌ثمر شده‌اند، معاملات محرمانه‌ای است که بین ذی‌نفعان سرمایه‌داری و دولت‌های مستقل پیرامون تجارت خدمات آموزشی به مذاکره گذاشته شده است. این اقدامات مشتمل است بر تدابیری برای ترویج بین‌المللی‌سازی، تجاری‌سازی، دسترس‌پذیر ساختن بازار برای سرمایه‌گذاران خارجی طیف وسیعی از خدمات آموزشی (از جمله آموزش عالی و مشاوره‌ی خدمات آموزشی)، عرضه‌ی برون‌مرزی دوره‌های آموزش از راه دور، تحرک‌پذیری دانشجویان برای تحصیل در خارج از کشور، تحرک‌پذیری کارکنان (ارائه‌ی ویزاهایی که به کارکنان اجازه می‌دهد به صورت کوتاه مدت در خارج از کشور تدریس کنند بر پایه‌ی این که مطابق مقررات معاهدات تجاری به‌عنوان «افراد تجاری» محسوب می‌شوند)، حضور تجاری (اعطای مجوز به پردیس‌های شعبه‌ی [دانشگاه یا مؤسسه‌ی تحقیقاتی] در خارج از کشور)، و خصوصی‌سازی خدمات آموزشی و تحقیقاتی. بزرگ‌ترین ذی‌نفع از چنین معاهدات تجاری عرضه‌کنندگان آموزش انتفاعی ایالات متحده به حساب می‌آیند.

مشاهدات استنتاجی

برخی از جنبه‌های فوق برای دانش‌پژوهان، دانشجویان و متخصصان آشنا هستند، اما تلاشم این است که دامنه‌ی نظری پژوهش در مورد سرمایه‌داری دانشگاهی و بنگاه‌سالاری و برجسته کردن «جنبه‌ی تاریک» را بگسترانم. با اندکی تغییر در ترتیب ارائه در بالا، یکی از نتایج این است که [نظام] دانشگاهی/آکادمی هنوز طیف کامل کالایی‌سازی، مالی‌سازی و تسلط [سرمایه‌ی] مالی را طی نکرده است. نتیجه‌ی دیگر

این است که سرمایه‌داری آکادمیک محدود به اشکال عقلانی سرمایه‌دارانه نیست، بلکه شامل اشکال سیاسی نیز است که قواعد کلی سرمایه‌داری را برای منافع شخصی، نهادی یا سیاسی برهم می‌زند. و، در حالت خوش‌بینانه‌تری، در تقابل با روند طبیعی‌سازیِ بنگاه‌سالاریِ سودمحور یا درآمدمحور به‌عنوان بخشی از نظم نولیبرال، ممکن است شاهد احیای جوامع دانش‌پژوهان و دانشجویان (در خدمت به اجتماع‌های گسترده‌تر نیز) باشیم که نوآوری‌های آموزشی، علمی و اجتماعی را واکاوی می‌کنند تا در کمک‌های مهم و بلاعوض به مشترکات فکری و خیر عمومی ادای سهم کنند.

در مورد نویسنده:



باب جسوپ، پژوهشگر اقتصاد سیاسی و تئوری دولت

استاد ممتاز دانشگاه لانکاستر

باب جسوپ استاد برجسته‌ی جامعه‌شناسی و مدیر مشترک مرکز تحقیقات اقتصاد سیاسی فرهنگی است. آثار منتشرشده‌ی وی به‌طور گسترده‌ای در حوزه‌ی اقتصاد سیاسی انتقادی، نظریه‌ی دولت، و نظریه‌ی اجتماعی بوده‌اند. پروژه‌ی تحقیقاتی قبلی‌اش به بررسی بحران‌های مدیریت بحران پرداخته و اکنون [۲۰۱۷] در حال مطالعه‌ی جامعه‌ی مدنی به‌عنوان یک شیوه‌ی حکومت‌داری است. آثار او در این پیوندها قابل دسترس‌اند:

www.bobjessop.org ; ResearchGate.net; Academia.edu

نوشتار بالا ترجمه‌ای است از:

Bob Jessop (2017): On academic capitalism, *Critical Policy Studies*, DOI:

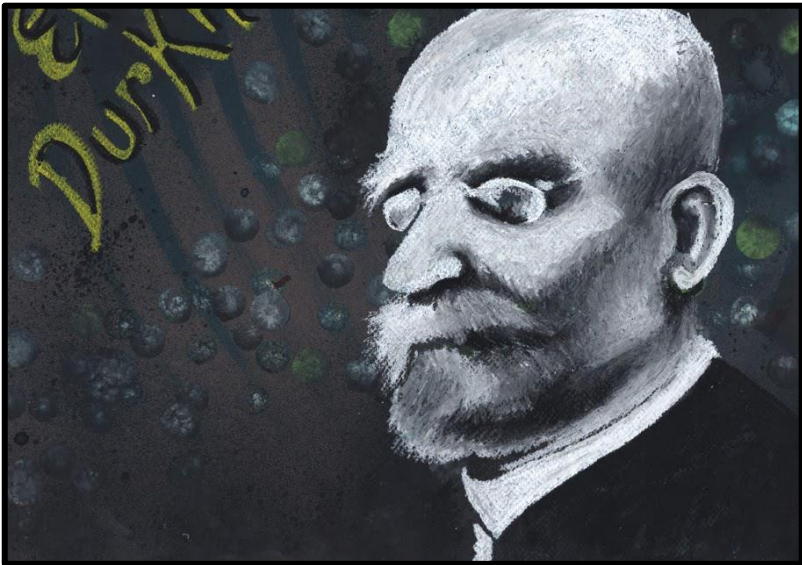
<https://doi.org/10.1080/19460171.2017.1403342>

منابع

-
- Ezell, A., and J. Bear. 2006. Degree Mills. The Billion-Dollar Industry that Has Sold over a Million Fake Diplomas. Amherst, NY: Prometheus.
- Frank, R. 2004. "Are Arms Races in Higher Education a Problem?" <https://net.educause.edu/ir/library/pdf/ffp0412s.pdf>
- Jessop, B. 2004. "Critical Semiotic Analysis and Cultural Political Economy." *Critical Discourse Studies* 1 (2): 159–174. doi:10.1080/17405900410001674506.
- Jessop, B. 2017. "Varieties of Academic Capitalism and Entrepreneurial Universities: On past Research and Three Thought Experiments." *Higher Education (On-Line)* 73: 853–870. doi:10.1007/s10734-017-0120-6.
- Merton, R. K. 1968. "The Matthew Effect in Science." *Science* 159: 56–63. doi:10.1126/science.159.3810.56.
- Schumpeter, J. A. 1934. *Theory of Economic Development: An Inquiry into Profits, Capital, Credit, Interest and the Business Cycle*. Boston: Harvard University Press.
- Slaughter, S., and B. Cantwell. 2012. "Transatlantic Moves to the Market: The United States and the European Union." *Higher Education* 63 (4): 583–606. doi:10.1007/s10734-011-9460-9.
- Weber, M. 1968. *Economy and Society*. New York: Bedminster Press.

آیا دولت اخلاقی دورکیمی پاسخی به بحران‌های امروز است؟

سایرا رفیعی^۱



«همبستگی اجتماعی و دشمنان آن» جامع‌ترین کتاب در زبان فارسی در مورد دورکیم و سنت دورکیمی در جامعه‌شناسی است. آرمان ذاکری با قرار دادن دورکیم در متن سوسیالیسم فرانسوی ارتباط اندیشه‌ی او با پیشینیان و پسینیانش را روایت کرده و جایگاه دورکیم در این سنت را برجسته ساخته، نکته‌ای که نه‌فقط برای خواننده‌ی فارسی‌زبان تازگی دارد، در آکادمی انگلیسی زبان هم عمدتاً مغفول مانده است. نویسنده در ابتدای کتاب به سیطره‌ی دریافت پارسونزی از دورکیم در آمریکا می‌پردازد و آن را برای فهم آرای این متفکر نابسند و حتی مخدوش می‌داند؛ دریافتی که در آکادمیای ایران نیز غالب است. اگرچه یوسف ابزاری در خرد جامعه‌شناسی پیش‌تر برخی ابعاد رادیکال تفکر دورکیم را برجسته ساخته بود، این تفسیر در ایران دامنه‌ای نیافت. آرمان ذاکری از طریق تمرکز بر پروبلماتیک همبستگی تفسیر رادیکال از جامعه‌شناسی دورکیم را بسط داده و آن را با سنت‌های رایج فکری به‌ویژه نظریه‌ی انتخاب عقلانی در گفت‌وگو قرار داده است. از بابت غنای مطالب و پایبندی به برنامه‌ای پژوهشی، این کتاب قطعاً یکی از مهم‌ترین متون جامعه‌شناسی است که در سال‌های اخیر به زبان فارسی منتشر شده‌اند.

البته هدف ذاکری صرفاً معرفی دورکیم رادیکال به فارسی‌زبانان نیست. کتاب او صرفاً تمرینی در نظریه‌پردازی نیز نیست. ذاکری با نقل گفته‌ای از دورکیم در ابتدای مقدمه تأکید می‌کند که پژوهش‌هایی که فقط سود نظری دارند «بی‌ارزشند و حتی یک ساعت زحمت هم نباید صرف آن‌ها کرد.» همبستگی اجتماعی، نقد روحیه‌ی منفعت‌جویی و تلاش برای حاکم کردن دیگری خواهی برای ذاکری اهمیت سیاسی دارند. او برآمده از سنتی در سیاست مدرن ایران است که از صدر مشروطه تا نواندیشان دینی دهه‌های اخیر نظیر بازرگان و شریعتی اخلاق و عنصر غیرقراردادی قرارداد از دغدغه‌های محوری آن بوده است. ذاکری این سنت را گامی به پیش برده و آن را در چارچوبی جامعه‌شناسانه قرار داده است. دورکیم و سنت دورکیمی برای ذاکری صرفاً بخشی از تاریخ جامعه‌شناسی نیستند؛ او می‌کوشد از درون این سنت برای پرسش‌ها و مسائل جامعه‌ی معاصر و به‌ویژه بن‌بست‌های حاصل از نولیبرالیسم و فاشیسم و اقتدارگرایی رو به گسترش راهکاری بجوید. ذاکری با تأکید بر وجه اجتماعی فرد و پیوندهایش با جامعه می‌کوشد از سویی به منفعت‌گرایی دیرین بورژوازی که اکنون

آیا دولت اخلاقی دورکیمی پاسخی به بحران‌های امروز است؟

جلوهای نولیبرال یافته پاسخ دهد و از سوی دیگر با یادآوری نمونه‌های مبادلات غیرمنفعت‌طلبانه، امکان کنش جمعی برای تغییر و دست‌یابی به جامعه‌ای عادلانه‌تر بر مبنای دهش را برجسته سازد، او همبستگی و روحیه‌ی دیگری خواهی را اموری حیاتی برای گذر از بحران‌های کنونی می‌داند و در عین حال نسبت به خطرات همبستگی فاشیستی که مبتنی بر اضمحلال فردیت در هویت‌گرایی غیریت‌ستیزند هشدار می‌دهد. از این رو در متن حاضر هم وجه نظری کتاب را بررسی خواهیم کرد هم به همبستگی و «پارادایم هدیه» به‌مثابه پروژه‌های سیاسی خواهیم پرداخت.

تمرکز اصلی کتاب بر منفعت‌گرایی است. روحیه‌ی منفعت‌گرایی سنگ‌بنای تفکر نئوکلاسیک و اقتصاد سیاسی بورژوازی است و مظهر آن رایبسنون کروزو قهرمان رمان دانیل دفو، انسان اقتصادی در خلاء، در فقدان روابط اجتماعی هم در پی بیشینه کردن سود و افزایش منفعت خود است. منفعت‌طلبی فردی ویژگی مشترک انسان‌هاست و کلید فهم مسائل اجتماعی. مسیر طی شده از منفعت‌گرایی انگلیسی قرن نوزدهمی تا نظریه‌ی انتخاب عقلانی البته طولانی است. منفعت مد نظر منفعت‌گرایان کلاسیک بسیار گسترده‌تر و چندجانبه‌تر از چیزی است که نظریه‌ی انتخاب عقلانی مدعی آن است. تصور نئوکلاسیک از رفتار انسان مبتنی بر بسط عقلانیت ابزاری معطوف به هدف است؛ تلاش برای افزایش سود و کاهش هزینه. نکته‌ی جالب توجه آن است که کلیشه‌ی سانتی‌مانتالی که تفکر مارکسیستی که را به دلیل «زیربنا قرار دادن اقتصاد» و «عدم توجه به مسائل غیرمادی» نقد می‌کند در مورد نظریه‌ی انتخاب عقلانی سکوت می‌کند؛ نظریه‌ای که معتقد است «منفعت» یگانه انگیزه‌ی رفتار انسانی است و با مطلق کردن «کنش عقلانی معطوف به هدف» به‌راحتی سایر انواع کنش در اندیشه‌ی وبر را از نظر می‌اندازد. به‌سختی می‌توان متصور شد این نظریه توضیحی برای رفتار غیرعقلانی بسیاری از مخالفین و اکسن کووید یا مخالفان اجباری شدن ماسک داشته باشد، هرچند این نظریه از ابتدا بنای توضیح یا حتی توصیف رفتار انسانی را نداشته و صرفاً درصد ساختن مدل‌هایی بوده است که رفتار بشری را پیش‌بینی کند و بدین منظور به ارائه‌ی فرضیات «ابطال‌پذیر» اکتفا می‌کند. پرداختن به خطاهای متعدد روش‌شناختی و

فلسفی نظریه‌ی انتخاب عقلانی مجالی بیشتر می‌طلبد و از حیطة‌ی مقاله حاضر بیرون است.

در برابر این درک یک‌جانبه از کنش انسانی، ذاکری از دورکیم و موس استفاده می‌کند تا اهمیت همبستگی اجتماعی را نشان دهد که به منفعت فردی فروکاستنی نیست. دورکیم در مقام یکی از بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی اهمیت حیات اجتماعی در زندگی فرد و در جزئی‌ترین و بنیادین‌ترین وجوه و کنش‌های او را نشان داد و حتی مقولات شناختی و انتزاعی چون زمان و مکان را نیز در جامعه ردگیری کرد: جامعه، واقعیت اجتماعی، بیرون از فرد قرار دارد و خود را به او تحمیل می‌کند. واحد تحلیل کنشگر فردی نیست بلکه جامعه‌ای است که در این کنش‌ها بروز می‌یابد. جامعه نه در تعارض با فردیت که پیش‌شرط آن است. بروز فردیت مدرن صرفاً در پس‌زمینه‌ی تقسیم‌فزاینده‌ی کار امکان‌پذیر بود که خود امری اجتماعی در جهت بازتولید جامعه است. همین بصیرت پاسخ دورکیم به مرتجعینی بود که کمرنگ شدن عقاید دینی و سست شدن پیوندهای سنتی را زمینه‌ساز گسستگی اجتماعی می‌دانستند. عامل پیوند افراد جامعه لزوماً عقاید و ارزش‌های یکسان نیست؛ جامعه در قالب تقسیم کار خود را تثبیت می‌کند و همبستگی اجتماعی نوین بر همین مبنا شکل می‌گیرد؛ گروه‌های حرفه‌ای حاصل این تقسیم کار، اخلاقی نو را سامان خواهند داد که مانع فروپاشی اجتماعی خواهد شد و منافع فردی را هم تأمین خواهد کرد. بنا به تفسیر ذاکری از دورکیم، دولت نهادی اخلاقی است که آموزش و ایجاد فرصت‌های برابر برای افراد جامعه از مهم‌ترین کارکردهای آن است و از فرد و گروه‌های حرفه‌ای در برابر تعرضات سرمایه دفاع می‌کند. گروه‌های حرفه‌ای مانند اتحادیه‌ها و اصناف نیز فرد را در برابر قدرت دولت و سرمایه محافظت می‌کنند.

موس در پاسخ به اندیشه‌های منفعت‌گرای دوران خود از همین چارچوب دورکیمی همبستگی بهره برد. مطالعه‌ی اقوام باستانی و قبایل بدوی و کنش‌ها و مراسم کهنی هم‌چون قربانی توجه او را به الگویی جلب کرد که سابقه‌ی آن به نخستین اجتماعات انسانی می‌رسید و در جهان مدرن نیز تداوم یافته است؛ هدیه دادن لزوماً با منفعت فردی همبسته نبود، هرچند که لزوماً نمی‌شد این دو را از هم جدا کرد. موس در فرایند دادوپس‌داد هدیه چیزی بیش از منفعت فردی را تشخیص داد، بار دیگر جامعه بود که

آیا دولت اخلاقی دورکیمی پاسخی به بحران‌های امروز است؟

در هدیه دادن تجلی می‌یافت و برای آن قواعدی وضع می‌کرد. هدیه نوعی ویژه از مبادله بود که به منفعت فردی فروکاستنی نبود و برخلاف مبادله در بازار، هم‌ارزی دو سوی مبادله را پیش‌فرض نمی‌گرفت. موس با تکیه بر مفهوم هدیه و نقش آن در تاریخ بشر پیش‌فرض‌های منفعت‌گرایان را زیر سؤال برد: نه فقط کنش غیرمنفعت‌گرایانه ممکن است، تمدن بشری از طریق مبادله هدیه ممکن شده. لوی استروس نیز در تحقیقات خود به بررسی انواع مبادله از جمله هدیه در جوامع اولیه پرداخت اما همان‌طور که ذاکری اشاره می‌کند، از اراده‌گرایی موس فاصله گرفت و بر ساختار اجتماعی تأکید بیشتری نهاد.

پس از توضیح آرای دورکیم و موس، ذاکری به پیشینیان و پسینیان این دو می‌پردازد تا تبار این اندیشه و سرنوشت آن را نشان دهد. بدین منظور او از سن‌سیمون و کنت شروع می‌کند و آرای چهره‌های شاخص سوسیالیسم فرانسوی (سوسیالیسم تخیلی مدنظر مارکس) را شرح می‌دهد. ذاکری پس از توضیح مفصل و دایرة‌المعارف‌گونه‌ی آرای اسلاف دورکیم (که بعید است برای خواننده‌ی عادی که قصد پژوهش تاریخی در مورد ریشه‌های تفکر دورکیم یا سوسیالیسم فرانسوی را ندارد جدایی داشته باشد) به متفکرانی می‌پردازد که این برنامه‌ی پژوهشی را تداوم بخشیدند. او باتای و لوی استروس و لاتوش و بوردیو و ترنتو و بولتانسکی را در این دسته جا می‌دهد و شرحی از نظریات آن‌ها ارائه می‌دهد. وجه اشتراک این متفکران دل‌مشغولی با منفعت‌گرایی است که همان‌طور که پیش‌تر گفته شد دغدغه‌ی اصلی کتاب نیز هست. آن‌ها نیز کوشیدند نقش مبادلات غیرمنفعت‌جویانه را پررنگ کنند و بر مبنای آن‌ها خواستار نظم اجتماعی عادلانه‌تری شدند. در ادامه با تمرکز بر مفهوم منفعت‌گرایی توضیح خواهیم داد چرا به‌رغم شباهت‌های میان این متفکران با دورکیم و موس، پروبلماتیزه کردن این مفهوم در واقع گسستی از اندیشه‌های این دو است.

همان‌طور که گفته شد، اساس روش‌شناسی دورکیم محور قرار دادن جامعه بود نه فرد. اما منفعت‌گرایی ویژگی فردی است. چنین رویکردی مبتنی بر محوریت فرد و این تصور است که مجموع کنش‌های افراد است که جامعه را می‌سازد. به همین دلیل برای دست‌یابی به جامعه‌ای انسانی باید دیگری‌خواهی را جایگزین منفعت‌جویی خودخواهانه

کرد. اما ویژگی جامعه‌شناسی دورکیمی آن است که جامعه را قابل تقلیل به افراد تشکیل‌دهنده‌ی آن نمی‌داند. این گسست روش‌شناختی در محور قرار دادن پارادایم هدیه، ذاکری را هم گرفتار می‌کند. اگرچه موس و سپس لوی استروس به پژوهش درباره‌ی نقش هدیه در تمدن پرداختند، هدیه دادن برای آن‌ها کنش فردی نبود و نیت و روان‌شناسی فرد در فرایند دادوپس‌داد اهمیتی نداشت؛ مهم نقش جامعه در تنظیم این فرایند بود. نیت فرد یا چشم‌داشت او به پس‌داد کارکرد نظمی بود که جامعه برقرار کرده بود نه موجد آن. این بصیرت جامعه‌شناسانه در ادامه‌ی این تفکر جای خود را به تأملات نظری در باب امکان یا عدم امکان هدیه در مقام کنش غیرمنفعت‌جویانه داد؛ این صورت‌بندی از رویکرد دورکیم هرچه بیشتر فاصله گرفت. درواقع در متن تفکر اجتماعی فرانسوی رویکرد عینیت‌گرای دورکیم چندان نپایید و به‌سرعت جای خود را به تأملات نظرورزانه درمورد روان و نیت فرد داد. (بوردیو به‌سبب پیچیدگی‌های نظری‌اش تا حد زیادی از این نقد مستثناست. اما به‌جای پرداختن به آرای او که ما را از موضوع محوری یعنی پارادایم هدیه و خودخواهی در برابر دیگری‌خواهی دور می‌کند، در ادامه بر ابعاد سیاسی این پارادایم تمرکز و امکان‌پذیری عملی آن را بررسی خواهیم کرد.)

ذاکری به‌نقل از کیه توجه به نیت‌مندی را خطا می‌داند و مخاطب را به «بازگشت به واقعیت اجتماعی روابط اجتماعی» فرامی‌خواند، اما خود در توضیح واقعیت اجتماعی از نیت‌کنشگران فراتر نمی‌رود: «مطالعه‌ی واقعیت اجتماعی نشان می‌دهد که هدیه پدیده‌ی پیچیده‌ای است که هم‌زمان هم منفعت و هم بری از منفعت بودن را می‌توان در آن رؤیت کرد.» ذاکری منفعت‌جویی فردی را مانعی مهم در راه شکل‌گیری همبستگی می‌داند و چاره را در حاکم شدن پارادایم هدیه و ایده‌ی دهش می‌جوید. همان‌طور که گفته شد، این نگاه استفاده‌ای غیردورکیمی از آرای دورکیم است و دست‌آخر به فردگرایی روش‌شناختی فرومی‌غلطد. این تصور که جایگزینی خودخواهی با دیگری‌خواهی به شکل‌گیری جامعه‌ای عادلانه‌تر منجر خواهد شد عمیقاً ایدئالیستی و ذهن‌گرایانه است. نه سرمایه‌داری حاصل اخلاق خودخواهانه بود (به‌ویژه اگر وبر را جدی بگیریم) نه سوسیالیسم حاصل اخلاق دگرخواهانه خواهد بود. اخلاقی که ذاکری از آن می‌گوید در تحلیل نهایی می‌تواند محصول نظمی سوسیالیستی باشد نه موجد آن؛

هرچند در رابطه‌ای دیالکتیکی با نظم اجتماعی می‌تواند به سهم خود در شکل‌گیری نظم سوسیالیستی ایفای نقش کند. هرچند نقد فایده‌گرایی و نظریه‌ی انتخاب عقلانی که صرفاً مبتنی بر انتزاع انسان از همه‌ی روابط اجتماعی و اقتصادی و سیاسی است اهمیت دارد، اما نمی‌توان آن را به‌عنوان بنیان نظمی جدید جا زد. ذاکری با تأکید بیش از حد روی سوژه‌ی نولیبرال و پیرنگ ساختن تقابل میان خودخواهی و دیگری‌خواهی از عینیت روابط اجتماعی فاصله گرفته و با تقلیل روان‌شناسانه و اخلاقی این مشکل، سوپه‌ی رادیکال نقد دورکیم را به محاق می‌برد. چنین نقدی دست‌آخر به موعظه‌ای اخلاقی فروکاسته می‌شود، حتی اگر هدف ساختن نهادهایی اجتماعی بر مبنای پارادایم دهش باشد.

آن‌چه آرای دورکیم را از این خوانش‌های غیردورکیمی از نظریات او مجزا می‌کند تأکید او بر رفع شرایط نابرابر خارجی به‌عنوان پیش‌شرط همبستگی اجتماعی واقعی است. همبستگی اجتماعی وضعیتی صرفاً ذهنی نیست و در فقدان برابری خارجی دست‌یابی به آن ناممکن است. نقد ذاکری با پیرنگ کردن این وجه می‌کوشد از موعظه‌ی اخلاقی فراتر رود. او می‌نویسد: «تا زمان وجود شرایط نابرابر خارجی، هیچ شکلی از همبستگی اجتماعی به‌معنای مثبت کلمه در ارگانیزم‌های اجتماعی و در جامعه در سطح کلان ممکن نیست.» اما این موضع به‌سبب تفاوت‌های عمده‌ی عصر ما با دوران دورکیم دچار تناقضی درونی است؛ از سویی شکل‌گیری همبستگی اجتماعی نیازمند تحقق برابری خارجی است و سوی دیگر مبارزه برای محو شرایط نابرابر فعلی مستلزم همبستگی است. اگر نابرابری نافی همبستگی باشد، در عصر نابرابری مطلق که در آن ثروت ده نفر از مجموع دارایی‌های ۴۰٪ جمعیت جهان بیشتر است، همبستگی از هر زمان دیگر از دسترس ما دورتر است.

اگر برابر بودن شرایط خارجی عامل شکل‌گیری همبستگی باشد، فقر همگانی نیز قاعدتاً می‌تواند به همبستگی منجر شود. بارقه‌هایی از این نوع از همبستگی را می‌توان در جنبش‌های طبقه‌ی کارگر در تمامی دو قرن اخیر و تلاش‌های کارگران شرکت‌هایی چون آمازون و استارباکس در آمریکا در سال‌های اخیر برای تشکیل اتحادیه مشاهده کرد؛ کارگرانی که استثمارشان شرایطی برابر برای آن‌ها رقم زده است. ذاکری به این

همبستگی‌ها برای مبارزه امید بسته است و از همین رو بر اهمیت اصناف تأکید می‌کند. اما این همبستگی‌ها بیش از هر چیز صنفی است و حتی اگر امیدوارانه نگاه کنیم تا سیاسی شدن آن‌ها راهی طولانی در پیش است و دست کم تا آن زمان، این همبستگی‌ها بیش از آن که مبتنی بر ایده‌ی دهش باشند منفعت‌جویانه خواهند بود. پیش‌فرض گرفتن تقابل میان منفعت فردی و منفعت جمعی و تأکید بر دیگری‌خواهی نه فقط ما را از دورکیم دور می‌کند، در متن روابط تولید سرمایه‌دارانه امکان شکل‌گیری همبستگی گروهی را نیز منتفی می‌سازد.

آدورنو در «جامعه‌شناسی و روان‌شناسی» به تفکری که منفعت‌جویی را یگانه انگیزه‌ی رفتار اقتصادی «عقلانی» می‌داند انتقاد می‌کند. از نگاه آدورنو ترس انگیزه‌ی مهم‌تری برای تن دادن فرد به روابطی است که عقلانی خوانده می‌شوند. ترس برخلاف منفعت میانجی‌مند است و به غریزه‌ی صیانت از نفس گره خورده؛ ترس از حذف شدن از چرخه‌ی حیات و بعدها از حذف شدن از جامعه احتمالاً عامل قدرتمندتری است در تبعیت از «عقلانیتی» که در نگاهی دقیق‌تر برای فرد اصلاً بدیهی نیست.

از سوی دیگر در شرایط موجود بعید به نظر می‌رسد که خود پارادایم دهش در عمل چیزی بیش از نسخه‌ای رادیکال‌تر و سبزتر از کینزینیسیم به دست دهد: افزایش مالیات برای بازتوزیع ثروت در جامعه و بازتنظیم رابطه‌ی انسان با طبیعت به گونه‌ای که طبیعت قادر به بازتولید خود باشد. چنین تصویری اما فقط با نادیده گرفتن تحولات قرن گذشته امکان‌پذیر است. توماس پیکتی در سرمایه در قرن بیست‌ویکم سیاست‌های کینزی را حاصل قدرتی می‌داند که دولت‌ها به دلیل جایگاهشان برای بسیج منابع در جریان جنگ‌های جهانی به دست آورده بودند. این قدرت مدت‌هاست در حال افول است. جهانی شدن و مالی‌گرایی امکان انتقال سریع سرمایه را فراهم کرده و توان دولت‌ها برای کنترل آن و اعمال مقررات را به شدت محدود کرده است. در جریان انتخابات ۲۰۱۹ انگلیس، ثروتمندان این کشور آماده بودند در صورت پیروزی جرمی کوربین بلافاصله کشور را ترک کنند. فرانسوا اولاند در واکنش به خروج گسترده‌ی ثروتمندان از فرانسه پس از تصویب مالیات ۷۵ درصدی بر درآمدهای بالای یک میلیون دلار ناگزیر شد آن را به رقم ۴۵ درصد برگرداند. تن دادن دولت یونان به شرایط تحمیلی اتحادیه‌ی اروپا علی‌رغم رأی منفی مردم این کشور در جریان همه‌پرسی سال ۲۰۱۵ نیز نمود دیگری

آیا دولت اخلاقی دورکیمی پاسخی به بحران‌های امروز است؟

از ناتوانی دولت‌ها در اعمال سیاست‌های اقتصادی ناسازگار با مذاق صاحبان سرمایه است. اگرچه به دلایل متعدد که گستردگی بازار مصرف فقط یکی از آنهاست، باید حساب دولت‌های چین و آمریکا را از بقیه جدا کرد.

در چنین شرایطی گرچه اصناف و گروه‌های حرفه‌ای مهم‌ترین سد مقاومت در برابر فزون‌خواهی سرمایه‌اند اما به‌تنهایی قادر نیستند با تهاجمات سرمایه از سویی و جریان‌ات اقتدارگرا از سوی دیگر مقابله کنند. برخلاف نظر دورکیم که این گروه‌ها را پایدار می‌دانست، از سویی توسعه‌ی تکنولوژیک و علمی با ایجاد تحولات عظیم در شیوه‌های تولید نیاز به نیروی کار را کاهش داده و از سوی دیگر جهانی‌شدن و تغییرات ناشی از نظم نولیبرال با ایجاد بی‌ثباتی شغلی به ناپایداری این گروه‌ها دامن زده و توان چانه‌زنی بر سر حقوق و دستمزد و ایمنی کار و سایر مطالبات را به‌شدت محدود کرده است. با توجه به بازگشت‌ناپذیری بسیاری از این تحولات نمی‌بایست انتظاری فراتر از توان گروه‌های حرفه‌ای برای دفاع از منافع اعضایشان داشت، هرچند در سطح وسیع‌تر مشارکت آن‌ها جزئی اجتناب‌ناپذیر از هر فرایندی است که در پی آزادی و عدالت است. برای گذر از این شرایط، جهان بیش و پیش از ترویج اخلاق دیگری‌خواهانه نیازمند طرحی اساسی برای متحول کردن شیوه‌ها و روابط تولید است.

جریان‌ات اقتدارگرا از داعش در خاورمیانه گرفته تا گروه‌هایی چون پراود بویز Proud Boys و اوت کیپرز Oath Keepers در آمریکا وجه دیگری از همبستگی را به نمایش می‌گذارند. سیاست هویتی احیای همبستگی مکانیکی قوم‌گرایانه و قبیله‌گرایانه در عصر مدرن است. جریان‌ات فاشیستی در قالب بنیادگرایی دینی و اسلام‌هراسی و سفیدسالاری که در بسیاری موارد از پشتیبانی دولت‌ها و نیروهای نظامی برخوردارند از فیلیپین تا روسیه و اروپا و آمریکا در حال قدرت‌گیری‌اند و هنوز نیروی سازمان‌یافته‌ی متحدی در برابر آن‌ها شکل نگرفته است. برای جلوگیری از فاجعه‌ای که جهان ثابت‌قدم به‌سوی آن پیش می‌رود اهداف و اصولی که همبستگی بر مبنای آن شکل می‌گیرد از خود همبستگی اهمیت بیشتری دارند.

در سرتاسر کتاب البته نویسنده به هشدارهای موس در مورد وجه منفی همبستگی اجتماعی می‌پردازد. موس شاهد شکل‌گیری همبستگی فاشیستی بود و کوشید

ملاک‌هایی برای همبستگی مدنظر خود و دورکیم در برابر همبستگی فاشیستی ارائه دهد، هرچند این ملاک‌ها دست‌آخر به ذهنیات و نیات کنشگران فروکاسته شد. مهم‌ترین نشانه‌ی همبستگی برای دورکیم غلیان جمعی بود که او آن را زمان «آفرینش‌های بزرگ در تمدن بشری» می‌دید. غلیان جمعی همان پدیده‌ای است که گوستاو لوبون در *روان‌شناسی توده‌ها* بررسی کرده است. لوبون در عین آگاهی از نقش چنین لحظاتی در برانگیختن ویژگی‌هایی چون فداکاری و شجاعت و غیره از خطرات آن‌ها هراسان بود. غلیان جمعی لحظه‌ی از دست رفتن عقلانیت و خودبنیادی فردی است. با کنار رفتن شخصیت آگاه فردی ناخودآگاه قومی فعال می‌شود و می‌تواند به نهایت خشونت و بربریت یا به تجلی عالی‌ترین احساسات انسانی بینجامد. برای لوبون این‌ها دو روی یک سکه بودند. فروید در *روان‌شناسی توده و تحلیل اگو* در پی کشف سازوکار این واپس‌روی بود، سازوکاری که پوسته‌ی نازک تمدن را کنار می‌زد و فرد را در جنبه‌ی قدرتی ناشناخته گرفتار می‌ساخت و او را به عامل محض این قدرت فرومی‌کاست. فروید برخلاف لوبون تفاوت بنیادینی میان توده‌های گذرا و گروه‌های سازمان‌یافته‌تری چون کلیسا و ارتش قائل نبود، هرچند معتقد بود سازمان‌دهی بیشتر در نهادهای مدرن می‌تواند تا حدی از خطر شکل‌گیری روان‌شناسی توده‌ای بکاهد. برای فروید همبستگی گروهی مبتنی بر جایگزینی فرد یا ایدئولوژی خاصی به‌جای سوپراگوی فردی بود؛ گروه متشکل از کسانی است که به‌جای باید و نبایدهایی که وجدان فردی‌شان به آن‌ها دیکته می‌کند از رهبر یا فرمانده یا ایدئولوژی راهبر تبعیت می‌کنند. وجدان فردی به کنار می‌رود و وجدان جمعی جایگزین آن می‌شود. سویی‌دی دیگر شکل‌گیری هویت جمعی طرد کسانی است که به این هویت تعلق ندارند. «ما» در برابر «آن‌ها» شکل می‌گیرد. فروید با اشاره به مثال‌هایی از تاریخ مسیحیت تأکید می‌کند که حتی دینی که میسر عشق به آدمیان است نسبت به کسانی که خارج از گروه‌اند بی‌رحم است. تفکر فروید جایی برای ایجاد تمایز میان همبستگی «غیرپستیز» و سایر انواع همبستگی باقی نمی‌گذارد.

اما تعیین تفاوت میان همبستگی روان‌شناختی با همبستگی انقلابی برای نظریه‌ی انتقادی اهمیت زیادی داشت. نظریه‌ی انتقادی از آموزه‌های فروید در مورد روان‌شناسی گروهی برای تحلیل سازوکار جذب افراد به ایدئولوژی‌های فاشیستی بهره برد اما

آیا دولت اخلاقی دورکیمی پاسخی به بحران‌های امروز است؟

شکل‌گیری نوع دیگری از همبستگی را امکان‌پذیر می‌دانست. فاشیسم ناگزیر از سرکوب عقلانیت بود چون با منافع عقلانی اعضای خود در تعارض بود. همبستگی حقیقی اما عقلانی است؛ پیوستن به گروه کنشی عقلانی است چون تعارضی میان منافع فرد و اهداف گروه وجود ندارد. دوگانه‌ی خودخواهی و دیگری‌خواهی در این نوع همبستگی بی‌معناست و پیوستن به جمع نیازمند فداکاری فردی نیست. انقلابی که موجد برابری و آزادی می‌شود بر بنیان چنین همبستگی عقلانی‌ای شکل می‌گیرد، لحظه‌ای که فرد درمی‌یابد ساختن جامعه‌ای مبتنی بر آزادی و برابری مستلزم تحول بنیادین در روابط تولیدی است و بر مبنای آموزه‌های عقلانی در پی سرنگونی نظم موجود و برقراری نظم دیگری برمی‌آید. چنین گروهی ممکن است غلیان جمعی را تجربه کند، اما این غلیان منشاء کنش نیست.

نظریه‌ی انتقادی آگاه بود که در جامعه‌ی کینزی چنین همبستگی و انقلابی ممکن نیست. نه فقط سیاست‌های رفاهی کینزی تا حد زیادی تأمین‌کننده‌ی منفعت فردی بودند و از این‌رو از منظر نظریه‌ی انتقادی انگیزه‌ای برای انقلاب وجود نداشت، تشکلهای و سازمان‌های کارگری به شدت ضعیف بودند. این برآورد در تعارض با نگاه رایج در مورد وضعیت اتحادیه‌ها در نخستین دهه‌های نیمه قرن بیستم است. آدورنو برخلاف تصور معمول سیاست‌های کینزی را حاصل سازش میان سرمایه و نیروی کار رادیکال با میانجی‌گری دولت نمی‌دانست. اعمال برنامه‌های نولیبرال در آمریکا و انگلستان تأییدی بود بر اعتقاد او در مورد ضعف مفرط تشکلهای کارگری، همان گروه‌های حرفه‌ای مدنظر دورکیم، که هیچ‌کدام در برابر حملات جدید دولت به پشتیبانی سرمایه توان مقاومت نداشتند. نولیبرالیسم در کشورهای دموکراتیک با درهم‌شکستن اتحادیه‌های کارگری شروع شد و این اتحادیه‌ها هنوز از ضربه‌ی آن قامت راست نکرده‌اند.

شرایط کنونی اما متفاوت است با دوره‌ای که آدورنو در آن می‌نوشت. استمرار روند انحصاری شدن سرمایه به نابرابری شدیدی دامن زده که ثبات کشورهای مختلف و جامعه‌ی جهانی را تهدید می‌کند. بحران محیط زیست تداوم حیات در کره‌ی زمین و بنیادی‌ترین نیاز بشر یعنی صیانت از نفس را در مخاطره قرار داده. پیشرفت‌های علمی و تکنولوژیک بشر به‌جای آن که برای حفظ محیط زیست و تأمین نیازهای اساسی

جامعه‌ی انسانی بسیج شوند صرفاً در خدمت افزایش سود سرمایه‌اند. به‌رغم هشدارهای دانشمندان و ویروس‌شناسان درمورد قریب‌الوقوع بودن پاندمی‌های متعدد به‌سبب ورود ویروس‌های ناشناخته به چرخه‌ی حیات در اثر گرمایش زمین و تخریب طبیعت که دست‌کم از سال‌های ابتدایی قرن بیست‌ویکم مطرح شده‌اند، جامعه‌ی جهانی در برابر ویروس کرونا بی‌دفاع ماند چون شرکت‌های داروسازی نمی‌توانستند یا نمی‌خواستند منفعت آنی خود را فدای تحقیق درمورد آنتی‌ویروس‌هایی بکنند که معلوم نبود چه زمان به کار خواهند آمد. در چنین اوضاعی، تغییر روابط تولیدی لازمه‌ی تداوم حیات بشر و تأمین‌کننده منفعت فردی و جمعی ۹۹ درصدی است که جز کره‌ی زمین جایی برای زندگی ندارند. افزایش همبستگی و دیگری‌خواهی اما لزوماً ارتباطی با تغییر روابط تولید ندارد؛ در متن جامعه‌ی سرمایه‌داری موسسات خیریه و سیاست‌های رفاهی مبتنی بر منطق هدیه وجود دارند اما نتوانسته‌اند روند انحصاری شدن سرمایه را تغییر دهند یا متوقف کنند. تمرکز بر «دگری‌خواهی» توجه را از اقتصاد سیاسی دور و به نیت و روحیات فردی معطوف می‌کند. ساختن جامعه‌ی جدید نیازمند تأمل بر روابط تولیدی برای ساختن جهانی دیگر است. همبستگی حقیقی حول چنین آرمان و برنامه‌ای شکل خواهد گرفت و بر عقلانیت مبتنی خواهد بود. اگر امیدی وجود داشته باشد در گرو چنین برنامه‌ای است نه لحظات گذرای غلیان جمعی.

محور قرار دادن «کنش بری از منفعت» به‌عنوان شاخصی برای زندگی اخلاقی اجتماعی مبتنی بر ذهنیتی است که تضاد میان منفعت فردی و منفعت جمعی را مطلق و همیشگی می‌داند. در قرن بیست‌ویکم و در شرایطی که منفعت فردی سرمایه‌دار (همان‌طور که اسمیت دو قرن پیش در ثروت ملل نشان داده بود *The Wealth of Nations* 266-67) با منفعت جامعه در تعارض است بین منفعت فردی ۹۹ درصد و منفعت جمعی آن‌ها تعارض چندانی وجود ندارد. تبعیت حیات اقتصادی از نظارت جمعی مد نظر دور‌کنیم مهم‌ترین نیاز جامعه‌ی بشری در حال حاضر است. در شرایطی که بحران محیط زیست ادامه‌ی حیات بشر را تهدید می‌کند نیاز به کنترل اجتماعی ابزار تولید بیش از هر موقع دیگر حس می‌شود. در غیاب این کنترل اجتماعی است که توان تولیدی و علمی و تکنولوژیک بشر به‌جای کشف راه‌های جدید و سازگار با محیط زیست برای تولید و تأمین نیازهای بشر در جهت مسافرت‌های نیم‌ساعته ثروتمندان به

دور کرده‌ی زمین صرف می‌شود. تغییر روحیه و ذهنیت افراد در جهان نولیبرال کنونی صرفاً با تغییر بنیادین روابط تولید امکان‌پذیر است؛ روابط تولیدی که با اسیر کردن توان علمی و تکنولوژیک جامعه بشری بنیادین‌ترین نیاز آن یعنی صیانت از نفس را با بحران جدی مواجه کرده است. از سوی دیگر راهکار دورکیم و موس برای مشارکت همه‌ی بخش‌های جامعه در تقسیم کار اجتماعی نه فقط در جهان فعلی میسر نیست که به دلیل پیشرفت‌های تکنولوژیک و کاهش نیاز به نیروی کار برای تداوم حیات جامعه ضرورتی ندارد. شکست تجربه‌ی کینزگرایی نشان می‌دهد که در نظم سرمایه‌دارانه آرمان‌های دورکیمی برای ایجاد دولت اخلاقی راه به جایی نمی‌برد. در چارچوب سرمایه‌داری دولت دست بالا می‌تواند نقشی را ایفا کند که مارکس در *درباره‌ی مسأله‌ی یهود* به آن نسبت داده بود: ضامن حقوق و آزادی و برابری صوری شهروندان که تا زمانی که در عرصه‌ی اقتصاد و بازتولید جامعه محقق نشوند معنایی نخواهند داشت. این رساله در نقد فایده‌گرایی و نظریه‌ی انتخاب عقلانی موفق است، اما نگرش آن در قرن بیست‌ویکم و استفاده از آرای دورکیم برای پاسخگویی به مشکلات فعلی به معنای چشم بستن بر تجربه‌ی بیش از یک قرن تحولات و مبارزات اجتماعی است. جهانی‌شدن و تسهیل امکان انتقال سرمایه دست دولت‌ها را هرچه بیشتر برای اعمال کنترل بسته است و ساختارهای کنونی توان مقابله با موج فاشیسمی را که خود به آن دامن زده‌اند ندارند. در چنین شرایطی نجات از فاجعه نیازمند طرحی عقلانی برای فراروی از سرمایه‌داری است نه تلاش برای انسانی‌تر کردن آن.

آرمان ذاکری، همبستگی اجتماعی و دشمنان آن: مکتب موس و دورکیم در برابر فایده‌گرایی و فاشیسم، تهران، نشر نی، ۱۴۰۰

بلشويکها به آثار شيستها شليک مي کنند

اما گلدمن و الکساندر برکمن

ترجمه‌ی سولماز اسکندری



اما گلدمن و الکساندر برکمن

ما به تازگی نامه‌ی زیر را از رفقایمان اما گلدمن و الکساندر برکمن دریافت کرده‌ایم که اکنون در استکهلم سرگردان‌اند. این نامه حقیقت آزار و شکنجه‌ی وحشتناک آنارشیست‌ها در روسیه را به ما نشان می‌دهد.

ما از همه‌ی روزنامه‌های آنارشیست و سندیکالیست می‌خواهیم که این نامه را بازنشر کنند و امیدواریم رفقای این کشور ما را در پیشبرد فروش این شماره که تعداد آن را بسیار بیشتر از حد معمول چاپ کرده‌ایم یاری کنند.

رفقای عزیز،

آزار و اذیت جناح‌های انقلابی در روسیه با تغییر سیاست‌های سیاسی و اقتصادی بلشویکی کاهش نیافته بلکه برعکس تشدید و نظام‌مندتر شده است. زندان‌های روسیه، اوکراین و سیبری مملو از مردان و زنانی است - بله، در برخی موارد، کودکان خردسال به همراه مادران‌شان - که جرأت کرده‌اند عقاید متفاوتی با عقاید حزب کمونیست حاکم داشته باشند. ما آگاهانه می‌گوییم که «عقاید متفاوتی داشتند» زیرا در روسیه‌ی امروز، اصلاً لازم نیست که مخالفت خود را بیان کنید یا به کاری دست بزنید تا در معرض دستگیری قرار بگیرید. صرفِ دارا بودن نظراتی مخالف، شما را طعمه‌ای مشروع برای قدرت برتر این کشور در عمل، چکا، پلیس مخفی بلشویکی قادر مطلق، می‌کند، که اراده‌اش نه قانون را به رسمیت می‌شناسد و نه پاسخ‌گوست.

اما از میان همه‌ی جناح‌های انقلابی روسیه، این آنارشیست‌ها هستند که بی‌رحمانه‌ترین و نظام‌مندترین آزار و اذیت‌ها را متحمل شده‌اند. بلشویک‌ها سرکوب آنها را قبلاً در سال ۱۹۱۸ آغاز کرده بودند، زمانی که - در آوریل همان سال - دولت کمونیست، بدون هشدار، به باشگاه آنارشیستی مسکو حمله و با مسلسل و توپخانه، کل سازمان را «منحل کرد». این آغاز شکار آنارشیست‌ها بود، اما نامنظم بود و هرازگاهی رخ می‌داد، تقریباً تصادفی و اغلب ناهماهنگ. بنابراین، نشریات آنارشیستی گاهی مجاز و گاهی ممنوع می‌شدند. آنارشیست‌ها در جایی دستگیر و در جای دیگر آزاد شدند. گاهی در جایی کشته می‌شدند و جای دیگر از آن‌ها می‌خواستند مسئولیت‌های بالاتری را قبول کنند. اما کنگره‌ی دهم حزب کمونیست روسیه در آوریل ۱۹۲۱ که طی آن لنین جنگی آشکار و بی‌رحمانه را نه تنها علیه آنارشیست‌ها، بلکه علیه «تمام

گرایش‌های آنارشیستی خرده‌بورژوازی و آنارکوسندیکالیستی^۱ اعلام کرد، به این وضعیت آشفته پایان داد. از اینجا و پس از آن بود که نابودی نظام‌مند، سازمان‌یافته و بی‌رحمانه‌ی آنارشیست‌ها در روسیه‌ی بلشویکی آغاز شد. در همان روز سخنرانی لنین، تعداد زیادی آنارشیست، آنارکوسندیکالیست و هواداران آنها در مسکو و پتروگراد دستگیر شدند و روز بعد، دستگیری دسته جمعی رفقای ما در سراسر کشور صورت گرفت. از آن زمان، آزار و شکنجه‌ها با خشونت هر چه بیشتر ادامه یافته و کاملاً آشکار شده است که هرچه رژیم کمونیستی بیشتر با جهان سرمایه‌داری سازش می‌کند، آزار و اذیت آنارشیست‌ها شدیدتر می‌شود. این سیاست ثابت شده‌ی دولت بلشویکی است که اقدامات وحشیانه خود علیه رفقای ما را تحت اتهام عمومی «راهزنی» پنهان می‌کند. این اتهام اکنون عملاً به تمام آنارشیست‌های دستگیر شده و حتی اغلب به هواداران ساده‌ی جنبش ما وارد می‌شود. یک روش فوق‌العاده عملی، زیرا هرکسی را می‌توان به‌طور مخفیانه توسط چکا، بدون دادگاه، محاکمه یا تحقیق اعدام کرد.

جنگ لنین علیه گرایش‌های آنارشیستی افراطی‌ترین اشکال آسیایی نابودسازی را در پیش گرفت. سپتامبر گذشته رفقای زیادی در مسکو دستگیر شدند و درسی‌ام همان ماه، *بیزوستیا* بیانیه‌ای صادر کرد که ده تن از آنارشیست‌های دستگیر شده به‌عنوان «راهزن» تیرباران شدند. هیچ‌یک از آنها محاکمه یا حتی دادگاهی نشدند و همچنین اجازه نداشتند وکیل مدافع خود را ببینند یا ملاقاتی با اقوام یا دوستانشان داشته باشند. دو تن از شناخته‌شده‌ترین آنارشیست‌های روسی در میان محکومان بودند که آرمان‌گرایی و فداکاری مادام‌العمر به آرمان بشریت آنها را به سیاه‌چال‌های تزاری، تبعید، و آزار و اذیت و رنج در کشورهای مختلف دیگر، رسانده بود. یکی از آنها **فانی بارون** بود که چند ماه قبل از زندان ریازان فرار کرده بود و دیگری **لو چورنی**، نویسنده و سخنران مشهور، که چندین سال از عمر خود را به خاطر فعالیت‌های انقلابی در زمان تزار در کاتورگا^۱ سیبری گذراند. بلشویک‌ها جرأت نداشتند بگویند که لو چورنی را تیرباران کرده‌اند. در فهرست اعدام شدگان، او به‌عنوان «تورچانیوف» معرفی شد که

۱. *katorga* - کاتورگا به بخشی از سیستم کیفری امپراتوری روسیه، در قالب اردوگاه‌های کار اطلاق می‌شود. این سیستم پس از انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ حفظ شد و توسعه یافت.

– علی‌رغم اینکه نام واقعی‌اش بود – حتی برای برخی از نزدیک‌ترین دوستانش این نام ناشناخته بود.

سیاست نابودسازی ادامه دارد. چند هفته پیش دستگیری‌هایی در مسکو صورت گرفت. قربانیان این بار آنارشیست‌های یونیورسالیست بودند – گروهی که حتی بلشویک‌ها همیشه آنها را دوست خود می‌دانستند. در میان دستگیر شدگان اسکاروف، شاپیرو و استیتزنکو، اعضای دبیرخانه‌ی بخش یونیورسالیست مسکو هستند که در سراسر روسیه شناخته شده هستند. این دستگیری‌ها، هر چند جنجالی بود، در ابتدا توسط رفقای ما ناشی از اقدام غیرقانونی برخی از مأموران بیش از حد متعصب چکا تلقی شد. اما اطلاعات دریافت شده توسط رفقای یونیورسالیست ما نشان می‌دهد که آنها رسماً متهم به جعل و راهزنی و همچنین «عضویت در گروه زیرزمینی لو چرنی»^۲ هستند. کسانی که با روش‌های بلشویکی آشنا هستند، به خوبی می‌دانند که معنای این اتهامات چیست. منظورشان «رازسترل» است، یعنی حکم تیربارانی که بدون محاکمه یا تأخیر اجرا می‌شود.

هدف اهریمنی این دستگیری‌ها و محاکمات باورنکردنی است. بلشویک‌ها با متهم کردن اسکاروف، شاپیرو، استیتزنکو و دیگران به عضویت در «گروه زیرزمینی لو چرنی» به دنبال توجیه قتل نفرت‌انگیز **لو چرنی، فانی بارون** و سایر رفقای هستند که در سپتامبر اعدام شدند. و از سوی دیگر بهانه‌ای مناسب برای شلیک به دیگر آنارشیست‌ها ایجاد می‌کنند. ما می‌توانیم به خوانندگان، به‌طور رسمی و بدون شک، اطمینان خاطر دهیم که اصلاً «گروه زیرزمینی لو چرنی» وجود ندارد. ادعای خلاف این، دروغی شنیع است؛ دروغی شبیه به دروغ‌های بسیاری که بلشویک‌ها بدون مدرک علیه آنارشیست‌ها منتشر کردند.

زمان آن فرا رسیده است که جنبش کارگری انقلابی جهانی ماهیت خون‌ریزی و قتل رژیم بلشویکی در برابر همه‌ی عقاید متفاوت سیاسی را دریابند. و برای آنارشیست‌ها و به ویژه آنارکوسندیکالیست‌ها ضروری است که فوراً برای پایان دادن به

^۲ Lev Tchorny - شاعر و انقلابی آنارشیست روس که پیش از انقلاب اکتبر در زندان تزار بود و در سال ۱۹۲۱

توسط چکا دستگیر و بدون محاکمه اعدام شد

بلشویک‌ها به آنارشیست‌ها شلیک می‌کنند

این‌گونه وحشیگری و نجات رفقای ما که در زندان مسکو تهدید به مرگ شده‌اند، راه نجاتی بیابند. برخی از آنارشیست‌های دستگیر شده خود را برای شروع اعتصاب غذا تا زمان مرگ آماده می‌کنند، این تنها وسیله‌ی اعتراض آنها علیه تلاش بلشویک‌ها برای خدشه‌دار کردن خاطره‌ی **لو چورنی** است که ناجوانمردانه او را به قتل رساندند. آنها خواهان حمایت معنوی گسترده از رفقای خود هستند. آنها حق دارند این را مطالبه کنند و حتی بیشتر از آن. فداکاری عالی آنها، فداکاری مادام‌العمر آنها به هدف بزرگ، سرسختی بی‌دریغ آنها، همه این‌ها به آنها این حق را می‌دهد که چنین کنند. رفقا، دوستان در همه جا! این شما هستید که انتقام خاطره‌ی لو چورنی را بگیرید و در عین حال جان گران‌بهای آسکاروف، شاپیرو، استیتزنکو و دیگران را نجات دهید. معطل نکنید و گرنه خیلی دیر می‌شود. از دولت بلشویکی بخواهید به اصطلاح اسنادی را که ادعا می‌کند در مورد لو چورنی دارد، که «آسکاروف و غیره را به‌عنوان عضو گروه راهزنان و جاعلان گروه زیرزمینی لو چورنی نشان می‌دهد» رو کنند. چنین اسنادی وجود ندارند، مگر اینکه جعلی باشند. بلشویک‌ها را به چالش بکشید تا این مدارک را ارائه کنند و صدای هر انسان انقلابی و صادقی را در اعتراضی جهانی علیه ترورهای مستمر نظام بلشویکی علیه مخالفان سیاسی‌اش بلند کنید. عجله کنید، زیرا خون رفقای ما در روسیه جاری است.

امضا شده: الکساندر برکمن، اما گلدمن

استکهلم، ۷ ژانویه ۱۹۲۲

آزادی ۳۶، شماره ۳۹۱ (ژانویه ۱۹۲۲)

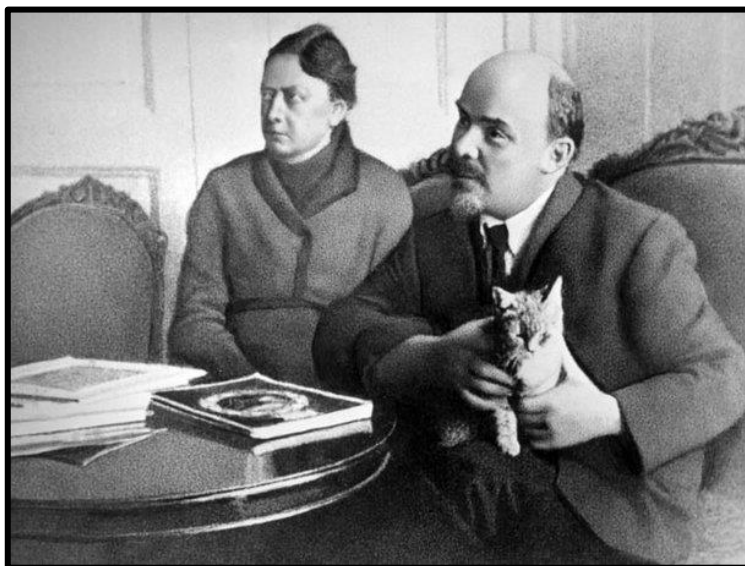
پیوند با متن انگلیسی نامه:

<https://theanarchistlibrary.org/library/emma-goldman-alexander-berkman-bolsheviks-shooting-anarchists>

با لنین به سوی آزادی حیوانات

دانیل هسه از اتحاد برای مارکسیسم و آزادی حیوانات

ترجمه‌ی کانال تلگرامی «ما حیوانات»



بحثی در مورد «چه باید کرد»

علی‌رغم برخی موفقیت‌ها، جنبش حقوق حیوانات و آزادی حیوانات تاکنون نتوانسته است نفوذ کافی برای مقاومت در برابر بهره‌کشی از حیوانات و صنعت گوشت ایجاد کند. با این حال، این ضعف در مبارزه برای آزادی حیوانات پدیده‌ای منفرد نیست، بلکه نمونه‌ای از مشکلاتی است که جنبش‌های اجتماعی به‌طور کلی امروز با آن مواجه هستند. در عین حال، چپ مارکسیست در این جا، که ابزارهای اصولی برای فهم این شکست را در اختیار دارد، در حال تبدیل شدن به جریانی کم‌اهمیت است.

با توجه به چنین مشکلاتی، بحث مشترک در مورد نوشته‌ی لنین «چه باید کرد» در یک گروه مطالعاتی اتحاد ما، منجر به تلاشی برای تفسیر مسئله‌ی تشکیلات و سازمان‌دهی مربوط به سال ۱۹۰۲، برای وضعیت فعلی شد. اگرچه کار نظریه‌پرداز مارکسیست و انقلابی روس را که در زمان تزاریسیم نوشته شده است باید در چارچوب امروزی غربی قرار داد، اما می‌توان ایده‌هایی را برای هدایت و سازمان‌دهی کار سیاسی از مطالعه‌ی آن اخذ کرد. تجسم دیدگاه لنین در «چه باید کرد» نه تنها برای کنشگران جنبش‌های اجتماعی مانند جنبش آزادی حیوانات، بلکه برای چپ‌های مارکسیست که می‌خواهند بر وضعیت ویران جریان خود غلبه کنند نیز ارزشمند است. قبل از هر چیز، این مطالعه به آنچه که چپ‌های مارکسیست امروز فراتر از اظهارات اصلی شناخته‌شده‌ی لنین ممکن است از «چه باید کرد» بیاموزند، می‌پردازد.

موضوع حیوان به‌عنوان عرصه‌ای برای تهییج (آژیتاسیون)

نگرانی‌ها و موضوعات مورد توجه برخی جنبش‌های اجتماعی، مانند جنبش‌های فمینیستی یا جنبش‌های اقلیمی، در حال حاضر ظرفیت بسیج عظیمی دارند. بسیاری از جوانان این کشور نیز آماده‌اند تا علیه برخی کارکردهای افراطی سرمایه‌داری به خیابان‌ها بیایند. با این حال، تاکنون نتوانسته‌اند بیش از چند امتیاز، که ربطی به ضروریات ندارد، از حاکمان بگیرند. از سوی دیگر، چپ مارکسیست که صراحتاً برای غلبه بر سرمایه‌داری تلاش می‌کند، از نظر سیاسی به حاشیه رانده شده است. این موارد چگونه در کنار هم قابل توضیح‌اند؟

علاوه بر دلایل مهم دیگر، این وضعیت را می‌توان حداقل تا حدی با نحوه‌ی ارتباط مارکسیست‌ها با جنبش‌های اجتماعی و مطالبات آن‌ها توضیح داد. یا از جنبش‌ها حمایت می‌شود، پیام‌های اصلی آن‌ها مورد تأیید قرار می‌گیرد و بنابراین محتوای گاه لیبرال آن‌ها پذیرفته می‌شود، یا رابطه‌ای خیرخواهانه، اما عمدتاً و عملاً ناموجود باقی می‌ماند. در هر صورت، چپ‌های مارکسیست دقیقاً به خود به‌عنوان سخنگوی جنبش‌های اجتماعی جوان‌تر تمایز نمی‌بخشند. چپ مارکسیست به جای مهیا کردن شرایط برای نقد پدیده‌های عینی تضادهای سرمایه‌داری، در موقعیت‌یابی خود در بسیاری از موضوعات از مطالبات اجتماعی واقعی موجود عقب می‌ماند. این امر در مورد موضوع حیوان نیز به همین شکل قابل توضیح است.

لنین که با نوشته‌هایش در بحث‌های راهبردی جنبش سوسیالیستی (که در آن زمان هنوز سوسیال‌دموکراتیک خوانده می‌شد) مداخله می‌کرد، چندان به «محدود کردن مبارزه‌ی سیاسی» شتاب‌زده و زودرس فکر نمی‌کرد. برای او محدود کردن تهییج (آژیتاسیون) منحصراً به موضوعات خاص معنا نداشت: لازم بود تمام تضادهای طبقاتی یک صورت‌بندی اجتماعی، هر اعتراضِ نوظهوری، مورد توجه قرار گیرد. به‌گفته‌ی لنین، باید به «تمام پدیده‌های خودسری و ستم، در هر کجا که ممکن است رخ دهند، بر هر قشر یا طبقه‌ای که ممکن است تأثیر بگذارند» واکنش نشان داد تا «در تمامی این پدیده‌ها تصویر کلی استثمار سرمایه‌داری را نشان داد». به این معنا، هدف فوری تهییج سوسیالیستی امروز هنوز باید جلب کنشگران از تمام جنبش‌های مترقی به مبارزه برای غلبه بر نظم اجتماعی سرمایه‌داری باشد. در همه‌ی زمینه‌های مبارزه‌ی طبقاتی و بر اساس یک برنامه‌ی انقلابی. چنین است که لنین به «مداخله‌ی فعالانه در هر مسئله‌ی "لیبرالی"» و «موضع‌گیری سوسیال‌دموکراتیک در مورد این مسئله» فراخوان می‌دهد. بر این اساس، با لنین می‌توان استدلالی برای اینکه چرا چپ‌های مارکسیست باید موضع سوسیالیستی خود را در مورد مسئله‌ی حیوانات و بنابراین در مورد صنعت گوشت به‌عنوان تراکم استثمار حیوانات توسعه دهند، یافت. علاوه بر این، نوشته‌های او نشانه‌هایی از چگونگی رویکرد متناسب با جنبش‌های اجتماعی مانند جنبش آزادی حیوانات و نگرانی‌های آن را نشان می‌دهد: خشم نسبت به رنج و فلاکت حیوانات و

اتفاقات جاری در صنعت گوشت را باید به‌عنوان نقطه‌ی آغازی برای تهییج علیه سرمایه‌داری در نظر گرفت. سازمان‌های سوسیالیستی باید نسبت به «وظیفه‌ی بهره‌برداری از تمام مظاهر ناراضی‌تی» «آگاه» شوند و صرفاً از عملکرد جنبش برخاسته از این تضاد خاص حمایت نکنند، بلکه آن را به مشارکت فعال در مبارزه‌ی طبقاتی علیه سرمایه تبدیل کنند. این امر شامل بازسازی و گسترش برنامه‌های خود سازمان می‌شود تا جایی که تضاد بین سرمایه و حیوانات باید به عرصه‌ی رویارویی خود آن تبدیل شود و پروژه‌ی رهایی سوسیالیستی باید به منافع حیوانات نیز بسط یابد. اگر چپ مارکسیست این وظیفه را بر عهده نگیرد، مبارزه علیه استثمار حیوانات توسط نیروهای بورژوازی و دیگران تصاحب خواهد شد. بنابراین، علاوه بر دسترسی به افراد و جنبش‌ها، یک عرصه‌ی بالقوه‌ی تهییج‌گری را نیز از دست می‌دهد.

جنبش‌گرایی، تله‌ای برای یکپارچه‌سازی

یکی از دلایل ناتوانی جنبش حقوق حیوانات و آزادی حیوانات در تولید عملی سیاسی که بتواند واقعاً بهره‌کشی سرمایه‌دارانه از حیوانات را به چالش بکشد، درک جنبش‌گرایانه‌ی رایج در آن است. یکی از مشخصه‌های آن، جهت‌گیری تک‌موضوعی است، مانند تمرکز انحصاری بر موضوع حیوانات، و این دیدگاه که سیاست جنبش _ در مقایسه با سایر اشکال بزرگ‌تر سازمان‌دهی _ تنها راه قابل‌دوام، یا حداقل راه‌حل جادویی برای تغییر اجتماعی است. تمرکز به‌شکلی غالب بر تغییر یک جامعه از طریق تغییرات رفتاری فرهنگی توسط افراد نیز می‌تواند این برداشت ایدئولوژیک را تقویت کند که جنبش‌ها وسیله‌ای برای رسیدن به هدف نیستند، بلکه خود هدف هستند.

در تلاش برای درک چگونگی غلبه بر دیدگاه‌های جنبش‌گرایانه، نگرش لنین می‌تواند به ما کمک کند. او با تکیه بر تجربه‌اش از جنبش کارگری روسیه، خاطر نشان می‌کند که «طبقه‌ی کارگر تنها با تلاش‌های خود قادر به تولید یک آگاهی سندیکالیستی [اتحادیه‌ای] است». برداشتی سیاسی از تمام وجوه جامعه، البته وابسته به مبارزات عملی طبقاتی در کارخانه‌هاست، اما به‌گفته‌ی او، خودبه‌خود از آن‌ها ناشی نمی‌شود. در نتیجه، به‌گفته‌ی لنین، وظیفه‌ی سوسیال‌دموکراسی این بود که آگاهی اکونومیستی (که به مبارزات برای دستمزد و شرایط کاری بهتر محدود می‌شود) را به

یک آگاهی سوسیالیستی تبدیل کند که مناسبات تولید و مالکیت و همچنین تمام مسائل مربوط به سلطه‌ی سیاسی را در بر می‌گیرد.

قطعاً وضعیت واقعی برای شرایط امروز ما متفاوت از دوره‌ی خلاقیت اولیه‌ی لنین است. با این حال، این نگرش که آگاهی سوسیالیستی به‌شکلی بی‌واسطه پدید نیامده است، نه تنها در مورد جنبش کارگری جوان در روسیه‌ی تزاری صدق می‌کند، بلکه می‌تواند به بسیاری از به‌اصطلاح جنبش‌های اجتماعی جدید پس از ۱۹۶۸ و همچنین جنبش‌هایی که امروز از آن‌ها برخاسته است تعمیم داده شود. در مورد این‌ها، مشکل نقش مکمل اکونومیسم است. در هسته‌ی خود، شکلی از سیاست‌گرایی چپ - لیبرال، یعنی آگاهی محدود به تغییرات سیاسی - فرهنگی در تفکر، موضوعات، سبک زندگی و قوانین دولتی بر آن حاکم است. مناسبات مالکیت، تولید و روابط طبقاتی در بهترین حالت یک افزونه هستند.

همان طور که لنین زمانی برای دیدگاه‌های صرفاً اتحادیه‌ای از جنبش کارگری مطرح کرد، این فهم جنبش‌گرایانه از حرکت‌های اجتماعی را باید به یک آگاهی سوسیالیستی تبدیل کرد. از آنجایی که نمی‌توان این را به‌عنوان یک فرایند خودانگیخته در نظر گرفت، تنها از طریق آموزش سوسیالیستی، یعنی آموزش نظام‌مند نظری و سیاسی کنشگران، می‌توان به آن دست یافت. مسلماً وضعیت کنونی دقیقاً برای این امر مساعد نیست، اما موضوع حائز اهمیت صرفاً بحث یکسانی دیدگاه‌های سیاسی نیست. اگر عمل به‌شکلی آگاهانه خود را به‌سمت نظریه‌ی اجتماعی انتقادی سوق ندهد، ناخودآگاه خود را با مواضع هژمونیک فعلی در جامعه همسو خواهد کرد. بنابراین، جنبش‌های اجتماعی مانند جنبش‌های حقوق حیوانات و جنبش‌های آزادی‌بخش حیوانات، در تقابل با تلاش‌های یکپارچه‌سازی طبقه‌ی حاکم، هیچ چیز اساسی برای ارائه نخواهند داشت.

همه‌چیز بر سر سازمان‌دهی است

از نظر لنین، فقدان آگاهی سوسیالیستی را می‌توان نه تنها به‌عنوان پیامد ظرفیت‌های به‌اشتباه برجسته‌شده یا اتخاذ تئوری نادرست، بلکه به‌عنوان مشکل

سازمانی نیز درک کرد. اقدامات کنشگران جنبش امروزی هنوز بر اساس الگویی شکل می‌گیرد که لنین آن را با توجه به عملکرد جنبش کارگری روسیه در آغاز قرن به‌عنوان «کار صنفی» مورد انتقاد قرار می‌داد. او این پدیده را به صورت نمونه‌وار این‌گونه توصیف می‌کند: گروه‌های سوسیال‌دموکرات که در سراسر کشور پراکنده شده‌اند و به‌طور گسترده‌ای از یکدیگر جدا هستند، شروع به حمایت و تهییج کارگران در مبارزات کارخانه‌ای می‌کنند. کارگران در راستای مبارزات اقتصادی سازمان‌دهی سیاسی می‌شوند. جنبش کارگری شتاب می‌گیرد و اولین رویارویی‌های بزرگ رخ می‌دهد. به‌دنبال آن، سرکوب دولتی آغاز می‌شود. سازمان‌های سیاسی متلاشی و رهبران‌شان زندانی می‌شوند. به همین ترتیب، این روند دوباره از نو شروع می‌شود، «دقیقاً به این دلیل که این اقدامات مبارزه‌جویانه حاصل یک برنامه‌ی منظم برای مبارزه‌ای طولانی و مداوم نبودند».

شبهات این موضوع به روند کارزار بین‌المللی ظلم به حیوانات را متوقف کنید در هانتینگتون یا تاریخ سرکوب گروه‌های حقوق حیوانات مردمی اتریش قابل توجه است. در این تجرید، توصیف لنین از روند طبیعی ظهور و زوال - چه به‌دلیل سرکوب، امتیازات مادی، یا صرفاً ناتوانی ناامیدکننده - چشم‌انداز سیاسی جنبش‌های اجتماعی را تا به امروز مشخص می‌کند. عدم تداوم کار سیاسی، محدودیت محلی سازمان، و انزوای مبارزات، همیشه جنبش‌هایی مانند حقوق حیوانات و آزادی حیوانات را به آغاز کار باز می‌گرداند. فقدان تداوم سازمانی صرفاً مانع شکل‌گیری یک آگاهی سوسیالیستی و برنامه‌ی سیاسی مربوطه نمی‌شود. همچنین قدرت و توانایی مبارزه را در برابر حریف سیاسی به‌طور عام و سرمایه‌ی حیوانی به‌طور خاص تضعیف می‌کند.

لنین امکان خروج از جنبش چرخه‌وار را در بنای برنامه‌ریزی شده یک سازمان سوسیالیستی و جنبشی همه‌جانبه و سراسری می‌دید. این امر می‌تواند - به‌ویژه در دوران غیرانقلابی - اولاً با ارائه‌ی آموزش‌های تئوریک و سیاسی مداوم برای کنشگران و کانونی برای هم‌زمان جدید، تداوم جنبش‌های مبارزاتی را تضمین کند. دوم، عملاً می‌تواند مبارزات مختلف را بر اساس دیدگاهی انقلابی پیوند دهد. سوم، می‌تواند به شیوه‌ای ساختاری در مبارزات سیاسی نوظهور مداخله کند.

با این حال، شکل سازمانی لازم برای غلبه بر کار صنفی لزوماً یا خودبه‌خود از جنبش‌های اجتماعی یا مبارزات آن‌ها ناشی نمی‌شود. بدیهی است که ایجاد چنین ساختاری در حال حاضر یا در شرایط بسیار دشوارتر قابل دسترسی نیست، تا حدی به این دلیل که نیروهای سیاسی مورد نیاز برای آن به حاشیه رفته‌اند. با این همه، این ایده می‌تواند به جهت‌گیری کمک کند. برای مثال، ائتلاف با هم علیه صنعت حیوانات، تلاش می‌کند گروه‌های مختلف در جنبش‌های حقوق حیوانات، آزادی حیوانات، و تغییر اقلیم را از طریق فعالیت‌های ترکیبی علیه صاحبان منفرد صنعت گوشت گرد هم آورد. با این حال، ارتباط با کارگران، جنبش کارگری و چپ مارکسیست، و همچنین ایجاد مواضع سوسیالیستی در مورد صنعت حیوانی که نظم اجتماعی موجود را به‌عنوان یک کل به چالش می‌کشد، یک وظیفه‌ی باز باقی می‌ماند. اگر این پروژه به‌طور مؤثری اجرا می‌شد، ما را یک قدم به هدف رهایی حیوانات نزدیک‌تر می‌کرد.

بدون نقطه‌ی آغازین امیدبخش

با توجه به ضعف سازمان‌های مارکسیستی و در عین حال قدرت نسبی جنبش‌های اجتماعی جدید، می‌توان سه چیز را از خواندن کتاب «چه باید کرد» لنین برداشت کرد. اولاً، چپ مارکسیست باید تمام تضادهای سرمایه‌داری را موضوع تبلیغات و پراتیک سیاسی خود قرار دهد. با توجه به استثمار حیوانات، این امر ابتدا به‌معنای ایجاد یک موضع مارکسیستی در مورد مسئله‌ی حیوانات، بازنمایی نظری آن در جنبش موجود و درگیر شدن عملی در آن است. دوم، جنبش حقوق حیوانات و آزادی حیوانات، به‌نوبه‌ی خود، باید فعالانه با الزامات نظری و سوم، سازمانی مبارزه برای آزادی حیوانات به‌عنوان یک مبارزه‌ی طبقاتی روبرو شود. اگر این جنبش خواهان ایجاد رویه‌ای قدرتمند و انعطاف‌پذیر است، باید با کمک آموزش سوسیالیستی و با تلاش برای بنای برنامه‌ریزی‌شده‌ی یک سازمان سوسیالیستی که لغو استثمار حیوانات را به‌عنوان بخشی از مبارزه‌ی خود برای سوسیالیسم می‌پذیرد، بر جهت‌گیری جنبش‌گرایانه‌ی خود غلبه کند.

در این پیشنهاد اخیر، و همچنین در نیاز به تجدید سیاست خود، منافع چپ

مارکسیست و جنبش‌های اجتماعی از لحاظ تاریخی جوان‌تر مانند جنبش‌های حقوق حیوانات و آزادی حیوانات با هم تلاقی می‌کنند. شرایط برای این کار در موقعیت کنونی مطلقاً امیدوارکننده نیست. در حالی که سازمان‌های جنبش کارگری عمدتاً به سمت مشارکت اجتماعی گرایش دارند، اکثر جنبش‌های اجتماعی دیدگاه‌های لیبرال را نشان می‌دهند. در مقابل این وضعیت، کمترین سهم بررسی «چه باید کرد» لنین ممکن است قرار دادن پرسش‌ها و مشکلات مرتبط در دستور کار کنشگران چپ مارکسیست و به‌طور کلی جنبش‌های اجتماعی باشد.

پیوند با منبع اصلی:

<https://mutb.org/pages/zirkular01-was-tun/>

همچون کسی که پوست خویش را به بازار آورده است مارکس، ایریگاری، دریدا و کالایی شدن حیوانات

دینش وادیول



ترجمه‌ی کانال تلگرامی «ما حیوانات»



کارل مارکس در فصل ۶ سرمایه، جلد ۱، «خریدوفروش نیروی کار»، نقد خیره‌کننده‌ای از آزادی در سرمایه‌داری ارائه می‌کند.^۱ این جاست که مارکس شاهد آن است که کارگران تحت سرمایه‌داری در معرض آزادی مبهمی قرار دارند؛ آزادی‌ای که به معنایی دوگانه عمل می‌کند، زیرا کارگران هم آزاد هستند که نیروی کار خود را کالایی کنند و هم همزمان از ابزارهای تحقق ارزش کار خود آزادند.^۲ مارکس فصل را با استعاره‌ای تا حدی گیج‌کننده می‌بندد که در آن خشونتِ پوست‌کنی را با فرایند کالایی شدن کار مرتبط می‌کند:

وقتی این حوزه‌ی گردش ساده یا مبادله‌ی کالاها که دیدگاه‌ها، مفاهیم و معیارهای قضاوت جامعه‌ی سرمایه و کار مزدی را برای «طرف‌دار معمولی تجارت آزاد» فراهم می‌کند ترک کنیم، به نظر می‌رسد که تغییر خاصی در سیمای بازیگران نمایش ما رخ می‌دهد. کسی که قبلاً صاحب پول بود، اکنون به عنوان یک سرمایه‌دار با گام‌های بلند در جلو؛ صاحب نیروی کار به عنوان کارگر او در پی‌اش روان است. یکی با نخوت پوزخند می‌زند و قصد تجارت دارد؛ دیگری محجوب و مردد، مانند کسی که پوست خود را به بازار آورده و اکنون انتظار دیگری ندارد جز آن که از تنش جدا کنند.^۳

^۱ نوشته‌ی حاضر به مقالات قبلی من در مورد مضامین پیرامون پوست‌کنی، خشونت، و حاکمیت بسط می‌دهد. رجوع کنید به "Sovereign"; idem, "Thick Hides"; idem, "Whipping".

^۲ مارکس بازار آزاد را در پایان فصل ۶ با عبارات زیر توصیف می‌کند: «حوزه‌ی گردش یا مبادله‌ی کالایی که خریدوفروش نیروی کار در محدوده‌ی آن جریان دارد، در واقع همان بهشت حقوق فطری انسان است. تنها آزادی، برابری، مالکیت و بن‌تام در آن حاکم است» (Capital 280). همچنین رجوع کنید به Marx, Grundrisse. 163-64.

^۳ Marx, Capital 280

همچون کسی که پوست خویش را به بازار آورده است

این اولین بار در **سرمایه** نیست که مارکس به کندن پوست به‌عنوان استعاره‌ای از کالاسازی کار اشاره می‌کند.^۴ پوست، دباغی، و پوست‌کنی در متن تکرار می‌شود و راهی برای مارکس می‌شود تا لحظه‌ای از گذار را توصیف کند؛ از سوژه به کالا؛ از کالا به پول و غیره - راهی برای توصیف فرایند تبدیل شدن به چیزی که فرد جز از طریق محو سیمای خود نخواهد بود. این محو شدن امکان ساخت یک ارزش جدید را فراهم می‌کند. شاید این نمونه‌ای از طنز تلخی باشد که در تمام صفحات **سرمایه** وجود دارد: الین اسکاری در مطالعه‌ی خود در مورد شکنجه، مارکس را به‌دلیل استفاده از این استعاره مورد بازخواست قرار می‌دهد و یادآور می‌شود که پوست‌کنی چیزی خنده‌دار نیست. نمی‌توان آن را به‌عنوان یک «شوخی» در نظر گرفت.^۵ با این حال، فراتر از مشکل نادرست بودن شیوه‌ی بیان مارکس، از نظر من موارد بیشتری در این‌جا برای فهمیدن وجود دارد. حداقل بخشی از توجه من به این موضوع است که به نظر می‌رسد این استعاره صریحاً از شکل خاصی از کالایی‌سازی زندگی حیوانی غیرانسانی ناشی می‌شود.^۶ چگونه است که ماشین‌آلات و پویایی پوست‌کنی و فرآوری تبدیل پوست حیوانات به یک کالا باید برای مارکس به‌عنوان استعاره‌ای از کالایی شدن کار انسانی به کار آید؟ و این امر در مورد حیوانات در این فرایند چه می‌گوید؟ مارکس چگونه چیزی در مورد اهمیت کالایی شدن حیوان به ما می‌گوید؟

در این مقاله کاوشی فلسفی از کالایی شدن حیوانات را با تمرکز ویژه بر مارکس و فرایند اعمال ارزش در یک سیستم مبادله ارائه می‌کنم. هدف این مقاله اخلاقی -

^۴ مثلاً همانجا را ببینید. ۴۲۵ («این سرمایه‌دار نیست که پوستش را دباغی کند»؛ ۶۰۸ («هوس سرمایه‌دار، که در این صنعت [...] با توقف کار، جز پوست خود کارگر، چیزی را به خطر نمی‌اندازد»؛ ۷۸۰ («سرمایه قدیمی [...] پوست خود را می‌ریزد»؛ ۸۷۴ («بنابراین چنین شد که دسته‌ی اول ثروت اندوختند، و دسته‌ی دوم بالاخره چیزی برای فروش نداشتند جز پوست خود»).

^۵ Scarry 366 n. 89

^۶ توجه داشته باشید که کندن پوست از انسان زنده - چه از طریق استفاده از شلاق، چه از طریق سلاخی، مانند مجازات اعمال شده توسط کمبوجیه‌ی دوم در سال ۵۲۲ قبل از میلاد که توسط هرودوت تشریح شده، به‌عنوان یک مجازات معمول در تاریخ طولانی شکنجه‌ها و اهانت‌هایی که مشخصه‌ی خشونت بشر بوده است، عمل کرده است. رجوع به هرودوت ۳۱۲ شود.

سیاسی است، که فراتر از کار قبلی من در مورد نظام‌های سلطه‌ی خشونت‌آمیز است که به ارتباط انسان با حیوانات غیرانسانی مربوط می‌شود.^۷ در این مقاله، من در جهت پروژه‌ای گسترده‌تر کار می‌کنم که هدفش فهم این موضوع است که چگونه چرخه‌های ارزش هم حیوانات را به‌عنوان اشیا خلق می‌کنند و هم به‌طور هم‌زمان بر جدایی خشونت‌آمیز میان زندگی انسانی و غیرانسانی تأکید دارند. توجه به زمینه‌ی این موضوع برای درک مشکل چگونگی «ارزش دادن» به حیوانات - و جایگاه حیوانات در تولید سرمایه‌داری جهانی معاصر - مسلماً ضروری است. امروزه سالانه بیش از ۶۰ میلیارد حیوان خشکی برای مصرف غذای انسان کشتار می‌شوند.^۸ مصرف انسان از حیوانات دریایی باورنکردنی است: سالانه یک تریلیون یا بیشتر ماهی در سطح جهان کشتار می‌شوند.^۹ تأثیر فزاینده‌ی زیست‌محیطی افزایش مصرف سرانه‌ی حیوانات مستند شده است. برای مثال، تخمین زده می‌شود که تولید صنعتی حیوانی حدود ۱۸ درصد از انتشار جهانی گازهای گلخانه‌ای را تشکیل می‌دهد.^{۱۰} در سال ۲۰۰۰، پل کروتنز، در تعریف مفهوم «آنتروپوسین» [عصر حاکمیت انسان]، استدلال کرد که تولید متان از حیوانات مورد استفاده برای غذا و شکار ماهی‌های وحشی از طریق صید صنعتی، برخی از نشانه‌های تعیین‌کننده‌ی تأثیر بی‌سابقه‌ی جمعیت‌های انسانی بر محیط‌زیست جهانی است.^{۱۱} با این حال، پی‌آمدهای اخلاقی استفاده‌ی ما از حیوانات مسلماً به اندازه‌ی تأثیرات فزاینده‌ی زیست‌محیطی دلهره‌آور است. واقعیت گسترش استفاده از حیوانات، واقعیت‌گریزناپذیر اشکال بیش‌ازپیش تشدید شده‌ی بازتولید صنعتی، مهار و کشتار است. این که دامداری‌های صنعتی موضوع نگرانی اخلاقی بوده‌اند، امری پنهان نیست. با این حال، گیج‌کننده‌تر فقدان تأثیر مادی این نگرانی اخلاقی بر تولید جهانی یا مصرف جهانی است. در سال ۱۹۷۵ پیتیر سینگر «گونه‌پرستی» را به‌عنوان اصطلاحی برای

⁷ See Wadiwel, War Against Animals.

⁸ UNFAO, FAOSTAT.

⁹ Mood 71. See also Mood and Brooke 1.

¹⁰ See Steinfeld xxi.

¹¹ See Crutzen 23. See also Crutzen and Stoermer.

همچون کسی که پوست خویش را به بازار آورده است

توصیف تمایز اخلاقی بین موجوداتی که در واقع هیچ زمینه‌ای برای تمایز میان آن‌ها وجود نداشت، مورد بحث قرار داد.^{۱۲} حدود چهل سال بعد، به نظر می‌رسد که این تناقض منطقی آشکار در سیستم‌های ارزشی انسانی در رابطه با نحوه‌ی رفتار ما با حیوانات، تأثیری بر نظام‌های ارزشی اقتصادی ناشی از سلطه بر حیوانات نداشته است. در واقع، افزایش سرانه‌ی مصرف جهانی گوشت، و توسعه‌ی سریع یک سیستم تولید و تجارت جهانی شده برای تسهیل این رشد، تنها گواه این واقعیت است که هرگونه تضاد اخلاقی در نظام‌های ارزشی ما نیروی لازم برای مقابله با سرمایه‌گذاری فزاینده‌ی انسان در ارزش مصرف حیوانات برای غذا را ندارد. همان طور که سو دونالدسون و ویل کیملیکا صراحتاً خاطر نشان کردند: «برای آینده‌ی قابل پیش‌بینی، می‌توانیم انتظار داشته باشیم که هر ساله حیوانات بیشتری پرورش داده، محبوس، شکنجه، استثمار و برای ارضای خواسته‌های انسان کشته شوند.»^{۱۳}

علت توجه من به مسئله‌ی ارزش، و پتانسیل مطالعه‌ی مارکس برای درک کالایی شدن حیوانات،^{۱۴} این است که زمینه‌ی متفاوتی را برای بررسی و به چالش کشیدن اشکال فعلی استفاده‌ی انسانی از حیوانات ارائه می‌دهد. مارکس ابزارهایی برای درک مفهوم ارزش در اختیار ما قرار می‌دهد و همان طور که در مورد آن بحث خواهیم کرد، این که چگونه حیوانات می‌توانند هم به‌عنوان ارزش مصرفی و هم به‌عنوان یک پول رایج در گردش وجود داشته باشند که زیربنای ادعاهای برتری انسان است. این مقاله به بررسی کالایی شدن حیوانات می‌پردازد و با توصیف مارکس از چگونگی پدید آمدن ارزش در یک نظام مبادله آغاز می‌شود. به این نتیجه خواهیم رسید که ارزش در حیوانات هم از طریق ارزش مصرفی حیوان به‌عنوان کالایی برای مصرف انسان و هم به‌عنوان شکلی از پول رایج (currency) حاصل می‌شود که در بازتولید ارزش خود «انسان» نقشی

12 Singer 21

13 Donaldson and Kymlicka 2

۱۴ طیف دیگری از پژوهش‌های مطالعات حیوانی وجود دارد که با مارکس درگیر هستند، اگرچه این رویکردها به‌صراحت با مسئله‌ی ارزش درگیر نیستند. این‌ها عبارتند از بنتون؛ پرلو؛ نوسکه؛ هریبال، «حیوانات»؛ نایبرت؛ شوکین؛ کوالژیک؛ کلارک.

ایفا می‌کند. با استناد به لوس ایریگاری، روشی را شرح خواهیم داد که در آن این فرایند شبیه به اشکال ارزش، اعم از مادی و نمادین، اعمال شده در مورد زنان در یک اقتصاد مردسالار است. در ادامه، «اسطوره‌شناسی سفید: استعاره در متن فلسفه» اثر ژاک دریدا را با تمرکز ویژه بر درک شیوه‌ای که در آن حیوانات در فرایند کالاسازی «محو» می‌شوند، خواهیم خواند؛ یک پوست‌کنی استعاری و به‌شکلی هم‌زمان مادی از حیوان به منظور ساختن و تولید ارزش. به نظر من، در اینجا همگرایی خشونت مادی و نمادین را می‌یابیم که ارزشی را به‌شکلی متمایز از سایر کالاها تولید می‌کند: حیوانات هم در خود اشیاء مصرفی می‌شوند و هم برای پی‌ریزی ارزش‌گذاری انسان به‌عنوان گونه‌ای بالاتر از دیگران کاربرد پیدا می‌کنند.

پطروس و پولس

در فصل اول سرمایه، مارکس به‌دقت فرایندی را توصیف می‌کند که در آن یک شیء در یک سیستم مبادله ارزش کسب می‌کند و بنابراین به کالا تبدیل می‌شود. همان‌طور که مارکس می‌گوید، مبادله‌ی کالا مستلزم ایجاد شکلی از ارزش هم‌ارز بین یک چیز و چیز دیگر است، که در آن یک چیز کیفیتاً متفاوت با آن دیگری در یک معامله مبادله می‌شود. این دو چیز باید متفاوت باشند تا ارزش ایجاد شود. در اینجا، همان‌طور که مارکس اشاره می‌کند، فرایند پیچیده‌ای را می‌یابیم که به‌موجب آن برای اینکه یک شیء به ارزش برسد، شیء دیگری باید به‌عنوان هم‌ارز آن عمل کند:^{۱۵} بر این اساس، شکل هم‌ارز یک کالا، شکلی است که در آن مستقیماً با کالاهای دیگر قابل‌مبادله است.^{۱۶} بنابراین مارکس این‌گونه خلاصه می‌کند:

از آنجایی که یک کالا نمی‌تواند با خودش به‌عنوان هم‌ارز مرتبط

^{۱۵} من در اینجا بحثی را که مارکس برای مفهوم‌سازی ارزش هم‌ارز بین پارچه‌ی کتان و یک کت ارائه می‌کند، مجدداً بیان می‌کنم. رجوع کنید به مارکس، سرمایه ۱۴۷. توجه داشته باشید که مارکس خود نشان می‌دهد که شناسایی ارزش مصرفی و تبدیل آن به ارزش مبادله‌ای به دور از یک فرایند شسته‌ورفته است - به‌ویژه به مارکس، سرمایه ۱۳۱ مراجعه کنید. همچنین رجوع کنید به اسپیواک، زیبایی‌شناسی ۱۹۳-۹۶.

^{۱۶} Marx, *Capital* 147

همچون کسی که پوست خویش را به بازار آورده است

باشد، و بنابراین نمی‌تواند شکل فیزیکی خود را به بیان ارزش خود تبدیل کند، باید با کالای دیگر به‌عنوان هم‌ارز مرتبط شود، و بنابراین باید شکل فیزیکی کالای دیگر را به شکل ارزش خود درآورد.^{۱۷}

فرایند اعمال ارزش - فرایند تحمیل هم‌ارزی بر چیزهای متمایز از نظر زمینه به‌منظور تولید ارزش - به‌معنای واقعی کلمه یک فرایند «انتزاع» است. ایجاد ارزشی که ذاتی چیز ارزش‌گذاری شده نیست به امر جایگزینی متکی است. این فرایند ذاتاً خشونت‌آمیز است تا جایی که ارزش‌گذاری مستلزم پاک کردن ویژگی‌های مستقل مفروض یک چیز به‌منظور ایجاد یک هم‌ارزی و هم‌هویتی تعمیم‌یافته با دیگری است. یک چیز شبیه چیز دیگری می‌شود: بنابراین، با استفاده از رابطه‌ی ارزشی، شکل طبیعی کالا به شکل ارزشی کالای A تبدیل می‌شود، به عبارت دیگر پیکره‌ی فیزیکی کالای B به آینه‌ای برای ارزش کالای A تبدیل می‌شود.^{۱۸}

این فرایند نباید صرفاً در مورد کاربرد ارزش در اقتصاد پولی باشد. در واقع، بیش از یک نشانه وجود دارد که مارکس این فرایند را آشکارکننده‌ی چگونگی حصول ارزش در روابط اجتماعی به‌طور کلی‌تر می‌دید. من در اینجا به‌صراحت به یک پانویس جالب‌توجه در فصل اول **سرمايه** اشاره می‌کنم، پانویسی که به نظر می‌رسد دارای یک جهان کامل از درک انتقادی از پیوند بین انتزاع، ارزش، کالاسازی و مبادله، و رابطه‌ی بنیادی این فرایند با تولید تمام اشکال سلسله‌مراتبی در ارزش است:

به یک معنا، انسان در وضعیتی مشابه کالا قرار دارد. از آن جایی

^{۱۷} همانجا ۱۴۸

^{۱۸} همانجا. قبل از آن مارکس می‌گوید: «برای اینکه به ما بفهماند که عینیت برجسته‌ی آن به‌عنوان یک ارزش با ماهیت سفت و آهاردار آن به‌عنوان یک جسم متفاوت است، می‌گوید ارزش سیمایی مانند کت دارد و بنابراین تا آنجا که کتان خود موضوع ارزش است [Wertding]، با کت مانند دو نیمه‌ی یک سیب هستند.» (۱۴۴)

See also Hutnyk.

که او نه با در اختیار داشتن آینه وارد جهان می‌شود و نه به‌عنوان یک فیلسوف طرفدار فیشته که بتواند بگوید «من، من هستم»، ابتدا خود را در انسان دیگری می‌بیند و بازمی‌شناسد. پطروس فقط از طریق رابطه‌اش با مرد دیگری، پولس، که تصویر مشابه خود را در او تشخیص می‌دهد، با خود به‌عنوان یک انسان ارتباط برقرار می‌کند. با این کار، پولس نیز از سر تا پا، در شکل فیزیکی خود به‌عنوان پولس، به‌شکل ظاهری انسان‌گونه برای پطروس تبدیل می‌شود.^{۱۹}

این پانویس در چند سطح قابل توجه است. در اینجا، مارکس فرایند کالایی شدن را به مسئله‌ی روابط «بین انسان‌ها» منتقل می‌کند. مارکس گمان می‌کند که تحقق خویشتن (self-realisation)، تحقق ارزش در خود، بر بازشناسی شبیه به خود دیگری برای ظاهر شدن در نقش خود متکی است. پطروس تنها زمانی می‌تواند خود را بازشناسد که پولس برای او همچون هم‌ارز شناخته شود. این خشونت، جایگزینی یکی به‌جای دیگری، ارزش را از طریق جامعه‌پذیری که هم‌ارزی بین دو نهاد متمایز را فراهم می‌کند، ممکن می‌سازد.

با این حال فراتر از انتقال ساده‌ی روند کالاسازی به روابط اجتماعی، جنبه‌های دیگری از این پانویس وجود دارد که برای من قابل توجه باقی می‌ماند. اشاره به پولس به‌عنوان آینه‌ای که به پطروس اجازه می‌دهد تا ارزش خود را ببیند، تداعی قابل توجهی با توصیف ژاک لاکان از مرحله‌ی آینه، به‌عنوان تجربه‌ی جدایی (schism) میان خود و تصویر آینه‌ای از خود دارد:

شکل کامل بدن او که به‌وسیله‌ی آن سوژه بلوغ قدرت خود را در یک امر خیالی پیش‌بینی می‌کند، فقط به‌عنوان گشتالت (هیئت و ساختار کلی) به او داده می‌شود، یعنی در یک حالت بیرونی و ظاهری که در آن، مطمئناً، این شکل بیش از آنچه ساخته می‌شود،

¹⁹ Marx, *Capital* 144 n. 19

همچون کسی که پوست خویش را به بازار آورده است

سازنده است، اما در آن، بیش از هر چیز، به نظر او به‌عنوان نمودی از قامتش می‌رسد که آن را منجمد می‌کند و در تقارنی که آن را معکوس می‌کند، در تقابل با حرکات آشفته‌ای که سوژه احساس می‌کند از طریق آن به آن جان می‌بخشد.^{۲۰}

همان طور که لاکان تأکید می‌کند، «فرض» تصویر هم‌هویتی توسط سوژه تجربه‌ای در حال گسست است، زیرا خود باید به چیزی تبدیل شود که بخشی از مراحل دلالت نیست (پطروس تبدیل به پولس می‌شود و یا در مقام او می‌ایستند). لایه‌ی دیگر در اینجا، اصطلاحات آشکارا جنسیتی از تشخیص ارزش در «انسان» است - پطروس با درک هم‌ارز بودن خود با پولس، خود، شباهت و ارزش خود را نسبت به سایر موجودات بازمی‌شناسد. می‌توان حدس زد که در این ارزش‌دهی آیا پطروس در مواجهه با مریم ممکن است ارزشی را در خود ببیند؛ آیا پطروس می‌تواند هم‌ارزی را ببیند، آیا یکی می‌تواند جایگزین دیگری در مبادله‌ی کالایی شود؟ همان طور که در زیر با رجوع به ایریگاری توضیح خواهیم کرد، در بطن آن هم‌ارزی که پطروس در پولس می‌بیند، روابط اجتماعی مردم‌محور قرار دارد. ممکن است تصور کنیم که استفاده از نام پطروس، پولس، و اکنون همان طور که آن را مطرح کردم، مریم، یادآور آن است که این ارزش هم‌ارز در قلمرو نژادی خیال‌پردازی یهودی - مسیحی برقرار است. آیا پطروس خود را در دینش [خدای روز در هندو - مترجم] بازمی‌شناسد؟ خود را هم‌ارز و قابل جایگزینی با دینش می‌بیند؟ و حتی اگر این هم‌ارزی ارزش امکان‌پذیر بود، هم‌ارزی تعاملات اجتماعی مردانه در سراسر مرزهای نژادی و فرهنگی، آیا این هم‌ارزی در تمام عرصه‌ی تفاوت‌های جنسیتی برقرار است؟ آیا پطروس خود را در سوشیلا بازمی‌شناسد؟ آیا سوشیلا می‌تواند یک آینه باشد؟ در نهایت، عبارت قابل توجه «شکل ظاهر انسان‌گونه» (als Erscheinungsform des Genus Mensch) یادآور می‌شود که تمایز بین انسان و حیوان، «شان» ویژگی نوعی انسان که پطروس مدعی آن و در پولس بازشناخته است، ارزشی را که در این اقتصاد به وجود می‌آید تضمین و پایه‌گذاری می‌کند.

ممکن است با در نظر گرفتن نقش پول در این مبادله‌ی کالایی، این تصویر را پیچیده‌تر کنیم. در حالی که مارکس پول و گردش آن را به‌عنوان سرمایه در صفحات سرمایه مورد بحث قرار می‌دهد، در نوشته‌ی قبلی او **گروندریسه** است که شرح مفصل و طولانی‌تری از ظهور پول، و روشی که در آن پول در سرمایه‌داری بر روابط مبادله‌ای سلطه پیدا می‌کند، می‌یابیم. من معتقدم که پول داستان مبادله‌ی کالایی ما میان پولس و پطروس را پیچیده می‌کند، زیرا در مدل مارکس، پول در نقش میانجی مبادله‌ی کالاها تبدیل به راهی فراگیر می‌شود که در آن یک کالا می‌تواند ارزش خود را «بازتاب» کند. همان طور که مارکس در **گروندریسه** توضیح می‌دهد، ارزش یا قیمت اعمال شده برای یک کالا، کالا را خارج از نقطه‌ی بلافاصله‌ی مبادله‌ی آن به حوزه‌ای از ارزش انتزاعی ارجاع می‌دهد. این یک ارزش انتزاعی است که هیچ ارتباط ضروری با ارزش مصرفی بلاواسطه‌ی کالا ندارد.^{۲۱} این امر حاصل تغییر مبادله به حوزه‌ی پول و گردش آن و اعمال ارزش برای کالاها به‌گونه‌ای است که لزوماً به کالاهای دیگر مرتبط نیست، مگر تنها به خود پول. ارزش پطروس و پولس را فقط می‌توان با ارجاع به پول درک کرد، و این ارزش پولی، ارزش انتزاعی، به جنبه‌ای منعکس شده از خود کالا تبدیل می‌شود. بنابراین مارکس می‌گوید: «دیگر کیفیتی بلافاصله نیست، بلکه یک کیفیت منعکس شده از آن است».^{۲۲}

بار دیگر یادآور می‌شوم، روندی که کالا می‌تواند ارزش را از طریق تصویر کالاهای رابطه‌ای یا پول منعکس کند، به یک محوشدگی در موجودیت کالایی شده، محوشدگی آن سطحی که به آن اجازه می‌دهد تا بازتابنده شود، بستگی دارد. در این جا دوباره متوجه می‌شویم که تجربه‌ی کالایی‌سازی تجربه‌ای از پوست‌کنی نمادین است:

از این رو، برای آنکه یک صاحب کالا با صاحب کالایی دیگر در شکل یک صاحب پول روبرو شود، لازم است که محصول دوم یا

²¹ See Marx, *Grundrisse* 115–238

²² مارکس قبل از آن می‌گوید: [...] به‌عنوان قیمت، کالا از یک طرف همچون چیزی خارج از خودش به پول مربوط می‌شود و ثانیاً به‌شکل ایده‌آل همچون خود پول در نظر گرفته می‌شود، زیرا پول واقعی‌تری متفاوت از آن دارد. قیمت یک ویژگی کالا است، کیفیتی که در آن به‌عنوان پول ارائه می‌شود. (همان ۱۹۰)

همچون کسی که پوست خویش را به بازار آورده است

ذاتاً شکل پول داشته باشد، یعنی طلا باشد که پول از آن تشکیل می‌شود، یا اینکه محصول او باید قبلاً پوست خود را تغییر داده و شکل اصلی یک شیء مفید را از خود زدوده باشد.^{۲۳}

برای ساختن شکل پولی یک کالا، باید فرایندی از پوست‌کنی رخ دهد، که به‌موجب آن کالا به‌معنای واقعی کلمه از ارزش مصرفی بلاواسطه‌ی خود به‌عنوان یک منبع مجزا محروم می‌شود.

این روند خشونت‌آمیز تأثیر خاصی برای حیوانات به‌عنوان کالا دارد. البته، بیشتر حیوانات به‌عنوان کالاهایی در زنجیره‌های ارزش جهانی به‌عنوان منبعی با ارزش مصرف نهایی برای غذا قرار دارند. از این نظر، جای تعجب نیست که در سطح جهانی حیوانات اغلب به‌عنوان یک شیء مورد استفاده برای امنیت غذایی دیده می‌شوند.^{۲۴} با این حال، حیوانات غذایی به‌دلایل دیگری نیز در گردش هستند، از جمله به‌عنوان کالاهای مبادله‌ای برای سود،^{۲۵} و همان‌طور که در ادامه خواهیم گفت، به‌عنوان نماینده‌ی نمادین ارزشی که انسان‌ها برای خود نسبت به حیوانات دیگر قائل هستند. برای درک این موضوع، می‌توانیم مقاله‌ی ۱۹۷۷ ایریگاری با عنوان «زنان در بازار» را بررسی کنیم، مقاله‌ای که شامل خواندن دقیق فصل ۱ از جلد اول *سرمایه‌ی مارکس* است. در این جا، ایریگاری توضیحی ارائه می‌دهد که چگونه یک بدن جاندار - بدن یک زن - باید هم به فرایند تبدیل شدن به یک کالا و هم تبدیل شدن به کالایی که به‌عنوان وسیله‌ای برای انعکاس ارزش مبادله در گردش است (یعنی پول) کشیده شود. نکته‌ی مهم این

²³ Marx, *Capital* 204

²⁴ UNFAO (سازمان غذا و کشاورزی ملل متحد) این موضوع را به‌صراحت بیان می‌کند: «حتی در مقادیر کم، مواد غذایی با منشاء حیوانی می‌تواند نقش مهمی در بهبود وضعیت تغذیه‌ی خانوارهای کم‌درآمد با رفع کمبودهای ریزمغذی‌ها و درشت‌مغذی‌ها، به ویژه در کودکان و زنان باردار و شیرده داشته باشد» (World Live- stock, 2011 10).

²⁵ برآورد شده که ارزش دارایی سیستم‌های جهانی دام ۱.۴ تریلیون دلار آمریکا است. تورنتون را ببینید. رشد سالانه‌ی فراوانی در تجارت جهانی حیوانات وجود داشته است. برای ملاحظه‌ی خلاصه‌ی برخی از این تغییرات، به UNFAO, World Live- Stock 2013 31-39 رجوع کنید.

است که این مقاله تجربه‌ای را برای زن توصیف می‌کند که هم به‌عنوان یک شیء مادی و هم به‌عنوان یک ارزش مبادله‌ی نمادین ارائه می‌شود؛ و از این نظر، این مقاله قویاً تجربه‌ای را توصیف می‌کند که باید هم شیء با ارزش مصرفی مستقیم برای مردانگی بود، و هم همزمان ایزه‌ای که به‌عنوان وسیله‌ای برای مردانگی گردش کند تا ارزش خود را در یک اقتصاد نمادین منعکس نماید. به این معنا، ایریگاری یک درهم‌تنیدگی متأثرکننده بین دو شکل مردسالاری را توصیف می‌کند: زنان تحت‌سلطه به‌عنوان یک ارزش مصرفی عینی‌شده‌ی بلاواسطه برای اهداف لذت مردانه (یک ستم مادی)، و فشاری مداوم بر آنان برای صیانت از یک ارزش نمادین به‌عنوان حفظ و بازتولید ارزش تعمیم‌یافته‌ی فالوس [آلت برافراشته‌ی مردانه] (یک ستم نمادین).

ایریگاری نتایجی به دست می‌دهد که به‌شدت به بحث من در اینجا مرتبط است. در ابتدا، او حرکت از ارزش مصرفی به ارزش مبادله‌ای را که ذاتی کالاسازی است، و اهمیت آن را برای بدن زنان توصیف می‌کند: «[...] درست همچون کالاهای، مطلوبیت طبیعی تحت‌تأثیر کارکرد مبادله‌ای قرار می‌گیرد، بنابراین ویژگی‌های بدن یک زن نیز باید سرکوب شده و تابع ضرورت‌های تبدیل آن به یک موضوع گردش در میان مردان شود.»^{۲۶} مبادله، ارزش مصرفی بدن زن - از جمله ارزش مصرفی ذاتی یا «طبیعی»^{۲۷} او را برای خودش - به نظامی از کالاسازی و مبادله تغییر می‌دهد.^{۲۸} ثانیاً، در راستای توجه ایریگاری به آینه در «آینه‌ی زنی دیگر»،^{۲۹} او به کارکرد ویژه‌ی زنان به‌عنوان آینه در مبادله اشاره می‌کند: «به همان شکل که یک کالا آینه‌ای ندارد که بتواند از آن برای انعکاس خود استفاده کند، زن نیز به‌عنوان یک بازتاب، به‌عنوان تصویری از مرد و برای مرد عمل می‌کند، اما فاقد ویژگی‌های خاص خود است.»^{۳۰} (از این نظر، زنان میان

26 Irigaray, "Women" 187. See also Irigaray, "Commodities" 192

۲۷ توجه داشته باشید که مفهوم ارزش مصرفی ذاتی - به‌عنوان ارزش مصرفی که مقدم بر روابط اجتماعی تعیین‌کننده‌ی ارزش است - به‌شدت محل بحث و مناقشه است. همان طور که اسپیواک می‌گوید، «در شکل ارزش، مصرف و مبادله دچار انتزاع می‌شود». رجوع کنید به Spivak, *Aesthetic* 193-96.

28 را ببینید. Rubin 177 در این مورد.

29 Irigaray, *Speculum* 308-10

30 Irigaray, "Women" 187

همچون کسی که پوست خویش را به بازار آورده است

پطروس و پولس قرار می‌گیرند تا ارزش خود را نسبت به یکدیگر منعکس و تثبیت کنند.) ثالثاً، ایریگاری نشان می‌دهد که این کالایی‌سازی خاص به دلیل شکنندگی خودِ مردانگی (فقدان قطعیت برای قدرت خودسرانه‌ی فالوس) و نیاز آن به بهادر شدن از طریق گردش مداوم، امری فوری می‌شود:

[...] همچون کالاها، که علی‌رغم مقاومت‌شان، کم‌وبیش به مخازن مستقل برای ارزش کار انسانی تبدیل می‌شوند، همچون آینه‌هایی از مرد و برای مرد، زنان نیز کم‌وبیش ناخواسته نشان‌دهنده‌ی خطر سلب قدرت مردانه می‌شوند: توهم فالوسی.^{۳۱}

همان طور که در بالا مورد بحث قرار گرفت، آنچه در اینجا مفید به نظر می‌رسد این است که ایریگاری درهم‌تنیدگی تجربه‌ی نمادین شیء‌انگاری و کالاسازی را با توجه به اهمیت این کالاسازی توصیف می‌کند.^{۳۲} این امر یک سوپژکتیویته‌ی سیاسی را در سیستم مبادله‌ی مردسالاری توصیف می‌کند که خشونت مادی و معرفتی همزمان را به اجرا می‌گذارد.^{۳۳}

آیا ممکن است همین فرایند برای توصیف اهمیت انقیاد حیوانات در فرایندهای تولیدی انسان مفید باشد، که دقیقاً بین کالایی با ارزش مصرف خام (گوشت، چرم و غیره) بودن و ارزش مبادله‌ای بودن که به عنوان وسیله‌ای در گردش جهت انعکاس ارزش در سایر کالاها عمل می‌کند گرفتار شده است؟ در تئوری حقوق حیوانات، کارول جی آدامز به تلاقی مردسالاری و گونه‌پرستی برای ایجاد «چرخه‌ای از شیء‌انگاری، چندپاره‌گی، و مصرف، که قصابی و خشونت جنسی را در فرهنگ ما به هم پیوند

^{۳۱} همانجا ۱۸۷-۸۸

^{۳۲} «شکل سرمایه‌گذاری ارزشی او برابر همان چیزی است که مرد در آن و روی آن حک می‌کند؛ یعنی بدن او» (همان ۱۸۷).

^{۳۳} من در اینجا از اصطلاح «خشونت معرفتی» به روشی که اسپیواک آن را توصیف می‌کند استفاده می‌کنم. See Spivak, "Can?"

می‌دهد»^{۳۴} اشاره می‌کند. برای آدامز، این امر از طریق آنچه او به‌عنوان «مرجع غایب» توصیف می‌کند اتفاق می‌افتد: مجموعه‌ای از دگرگونی‌ها بین سوژه و ابژه که در آن موجودیت اصلی که ممکن است شایسته‌ی بازشناسی اخلاقی باشد، جایگزین ابژه می‌شود.^{۳۵} به یک معنا، خوانش ایریگاری از مارکس امکان تکمیل رویکرد آدامز را فراهم می‌کند، تا جایی که ایریگاری اهمیت این دگرگونی را نه صرفاً در مورد شیء‌انگاری زنان برای ارزش مصرف مردانه، بلکه ارزشیابی خود مردانگی از طریق زنان به‌عنوان یک کالای «بازتابی» (پول) توصیف می‌کند. ما می‌توانیم حیوانات را هم به‌عنوان کالاهایی برای مصرف انسان (به‌عنوان ارزش‌های مصرفی برای غذا، آزمایش و سایر مصارف انسانی) و هم به‌عنوان شکلی از پول رایج که ارزش انسانی را در خود عینیت داده و تقویت می‌کند، درک کنیم. در واقع، پانویس **سرمايه** که در بالا به آن اشاره کردم، به این دلیل جالب است که به‌صراحت به تولید ارزش انسانی در خود مربوط می‌شود: «با این کار، پولس نیز از سر تا پا، در شکل فیزیکی خود به‌عنوان پولس، به‌شکل ظاهری انسان‌گونه برای پطروس تبدیل می‌شود.» رویارویی با پولس، پطروس را قادر می‌سازد تا خود را نه صرفاً هم‌ارز موضوع خاص مبادله - پولس - درک کند، بلکه ویژگی‌هایی را که با پولس مشترک می‌یابد، به‌عنوان تعیین‌کننده‌ی وجود نوعی انسان، تعمیم دهد و ظهور انسان را به‌عنوان یک موجود زیست‌شناختی منحصربه‌فرد ("genus Mensch") تسهیل کند. بنابراین مواجهه‌ی پطروس با پولس، مردی که می‌تواند به‌عنوان یک هم‌ارز او ظاهر شود، اینک تجربه‌ی انسان را به‌عنوان گونه‌ای متمایز از سایر موجودات زنده و بالاتر از سایر گونه‌ها نشان می‌دهد. در حالی که این مواجهه و کالاسازی متکی بر خشونت است - زدودن آن نقاط اختلاف بین پطروس و پولس که ممکن است مانع ما از انتساب هم‌ارزی شود - اما شباهت به پولس است که مولد یک اجتماع‌پذیری مصنوعیت‌بخش است، اجتماع‌پذیری که وابستگی زیست‌شناختی به‌عنوان یک گونه ایجاد می‌کند. ممکن است بپرسیم چرا «انسان» از طریق ارجاع به خود این امتیاز را پیدا می‌کند که معنای خود، ارزش خود را نشان دهد؟ چرا درک از خود بر این طبقه‌بندی

۳۴ آدامز ۴۷

۳۵ همان ۴۲-۴۱

همچون کسی که پوست خویش را به بازار آورده است

زیست‌شناختی متکی است؟^{۳۶} و چگونه حیوانات هم به‌عنوان کالایی وجود دارند که به‌عنوان ارزش مصرفی عینیت می‌یابد و هم هم‌زمان به‌عنوان پول، به‌عنوان ارزش، به گردش در می‌آیند؟ و این ارزش چیست؟

فرسایش (erosion) کالا از طریق مبادله

در اینجا به دریدا می‌پردازم، زیرا به نظرم آشکار است که آنچه مارکس در درک معنای ارزش و سایر مفاهیم در سیستم‌های گردش ارائه می‌دهد، در کار دریدا یک خط سیر مداوم می‌یابد. نقاط متعددی وجود دارد که می‌توانیم در آثار دریدا برای یافتن این پژواک جستجو کنیم.^{۳۷} با این حال، می‌خواهم در اینجا بر مقاله‌ی دریدا در سال ۱۹۷۱ با عنوان «اسطوره‌شناسی سفید: استعاره در متن فلسفه» تمرکز کنم.^{۳۸} این نوشته به‌ویژه به دلیل پیوند شفاف‌ی که دریدا بین کالاسازی ابژه و گردش آن، فرایند انتزاع در تولید معنا در یک سیستم زبانی، و روشی که استعاره در این سیستم به گردش در

^{۳۶} در اینجا امکان بسط جنبه‌ی «زیست‌سیاستی» ارزش نوعی را ندارم؛ با این حال، مطمئناً شایان ذکر است که فرمول‌بندی اولیه‌ی میشل فوکو از زیست‌سیاست، و بازپرویی‌های اخیر پژوهشگرانی مانند جورجیو آگامبن و روبرتو اسپوزیتو، مطالب مهمی را برای کاوش در سیاست زیستی کالایی‌سازی حیوانات ارائه می‌دهد.

On biopolitics, see Foucault, *Will*; idem, *Society*; Agamben, *Homo*; idem, *Open*. Animal studies approaches to biopolitics include Wadiwel, "Cows"; Twine; Holloway and Morris; Wolfe; and Stanescu.

^{۳۷} به‌عنوان مثال، نقد دریدا در «سیاست دوستی» از تجسم دموکراسی که مبتنی بر اجتماع‌پذیری تک‌جنسیتی برادرانه است - به‌عنوان اتحاد بین برادران - ممکن است به‌عنوان بسط پانویس قابل توجه مارکس عمل کند. رجوع کنید به دریدا، سیاست دوستی ۲۲۷-۳۰۸. همان طور که ممکن است بررسی دریدا در مورد مبادله و مازاد در رابطه با هدیه و سخاوت باشد. رجوع کنید به دریدا، Given. همچنین ممکن است در سخنرانی‌های متأخر دریدا پیامدهایی بیابیم، جایی که فیلسوف آن اخلاقی را که مبتنی بر تشخیص شباهت در دیگری است (که می‌تواند رابطه میان پطروس و پولس باشد)، به چالش می‌کشد: «اگر به شیوه‌ی حذف به قرینه بگویم "غیرقابل تشخیص" [méconnaissable]، آغاز اخلاق و قانون است، و نه انسان. تا زمانی که بازشناخت و دوست وجود دارد، اخلاق خفته است. این خواب یک خواب دگماتیک است» (see Derrida, *Beast I* Specters 189-90). On commodity fetishism, see Derrida, *Specters* 189-90. فتیشیسم کالا، نگاه کنید به دریدا، Specters 189-90.

^{۳۸} دریدا، «استعاره‌ی سفید».

می‌آید ایجاد می‌کند، توجه مرا به خود جلب کرده است. دریدا با پیروی از بحث آناتول فرانس در **باغ اپیکور**^{۳۹}، به این نتیجه می‌رسد که زبان از طریق جایگزینی کلمه، مفهوم یا استعاره برای پدیده‌های مادی جهان عمل می‌کند: کلمه در مقام ابژه به کار می‌رود تا یک نظام زبان را ایجاد کند. هر بار که استعاره به کار گرفته می‌شود و در مبادله وارد می‌شود، نسبت به آنچه که بود «فرسوده» می‌شود. از نقطه‌ی هم‌ارزی اصلی فاصله می‌گیرد تا معنای اصلی آن یعنی دلالت‌کننده‌ی اصلی از بین برود.

به این ترتیب، و همچون همان داستانی که دریدا از متن آناتول فرانس بازگو می‌کند، استعاره مانند سکه‌ای است که سطوح آن از طریق مبادله چنان فرسوده می‌شود که «ارزش و نقش سر» - شکل‌های دلالت مبادله‌ی اصلی و اقتدار مبادله - تباه شده‌اند. از نظر دریدا، فلسفه حداقل درگیر دو وظیفه است. اولی استفاده از استعاره، به جریان انداختن آن و شریک شدن در محو معنای اصلی از طریق مبادله است. دوم، دریدا متذکر می‌شود که در این فرایند، فلسفه مدعی است که به‌طور مکرر به‌دنبال کشف معنای پنهانی در پس استعاره است، معنایی که در طول زمان فرسوده شده است. و فیلسوفان فرسوده‌ترین استعاره‌ها را انتخاب می‌کنند - برای مثال «بودن»، «حقیقت»، «خوب» - به‌عنوان یک تصمیم اقتصادی که هدف آن «صرفه‌جویی» در کار سایش است.^{۴۰} (و ما ممکن است حدس بزنیم، علی‌رغم ادعای کشف دوباره‌ی منشاء مفهوم، معنای واقعی اصلی آن، فیلسوف فقط می‌تواند تضمین کند که مفهوم را بیشتر مستهلک کند، و به فاصله گرفتن مفهوم از اصل آن ادامه دهد.) در پایان مقاله، دریدا استعاره را با «از دست دادن موقت معنا» مرتبط می‌داند، اما استعاره‌ای که خود را به‌سمت بازگشت به معنا سوق می‌دهد: «تاریخی با چشم‌اندازهایش بر و در افق تخصیص مجدد چرخه‌وار معنای حقیقی و مناسب».^{۴۱}

بخشی که در اینجا به‌ویژه برای من جالب است، بحث دریدا از استعاره نزد ارسطو است، جایی که دریدا هم شعر و هم سخنوری را بررسی می‌کند. در اینجا، دریدا توجه

^{۳۹} آناتول فرانس

40 Derrida, "White" 211

^{۴۱} همانجا ۲۷۰

همچون کسی که پوست خویش را به بازار آورده است

ما را به نظام طبقه‌بندی خاصی جلب می‌کند که در پس درک ارسطو از فرایند استعاره به‌عنوان اطلاق «تامی که به چیز دیگری تعلق دارد» پنهان است.^{۴۳} در حالی که اساس قیاس ممکن است زمینه‌ای را برای هم‌ارزی میان هر دو چیزی که ممکن است مشابه هم بیابیم باز کند، در اینجا عجیب است که فراتعین (overdetermination) ظاهری رابطه میان استعاره و مقایسه‌ی ساختاریافته بین گونه‌ها و جنس‌ها، و گونه‌ها و گونه‌ها را بیابیم - طبقه‌بندی‌هایی که نزد ارسطو در عین حال منطقی هستند و با نظم واژگانی ساختاریافته‌ی جهان مطابقت دارند، اما هم‌زمان در نظم ساختاریافته‌ی زندگی امری زیست‌شناختی هستند. (شاید تصادفی نباشد که ارسطو، در همین راستا، در **ارغنون** (أرگانون) چنین بیان می‌کند که گویی یک موضوع منطقی صرف است: «هر حیوانی انسان نیست، بلکه هر انسانی یک حیوان است.»^{۴۴}) بازگویی زبان در اینجا مبتنی بر شباهت مفروض است، بر توانایی سازنده‌ی استعاره برای تکرار و تقلید از اصل در یک رو برداشت تقلیدی به‌منظور تولید معنا.

دریدا مشاهده می‌کند که بر اساس سیستم ارسطویی، فقط انسان‌ها توانایی استعاره‌سازی دارند، زیرا از نظر ارسطو فقط انسان‌ها دارای زبان هستند. در اینجا، هم انسان و هم حیوانات قادر به بیان صداها هستند. با این حال، تنها صداهای انسانی ممکن است دلالت داشته باشند: «این تفاوت بین حیوانات و انسان است: طبق نظر ارسطو هر دو می‌توانند صداهای بخش‌ناپذیر را منتشر کنند، اما فقط انسان قادر است آن‌ها را به‌شکل یک حرف بسازد.»^{۴۴} از نظر دریدا دلیل آن این است که برای ارسطو، انسان‌ها دارای قابلیت منحصر به فردی برای تقلید، برای بازنمایی از طریق بدل‌سازی و تقلید هستند. به این ترتیب، دریدا تفاوتی را که ارسطو بین انسان‌ها و حیوانات در رابطه با زبان ترسیم می‌کند، بر اساس یک قضاوت «غایت‌شناختی»^{۴۵} در مورد ماهیت «انسان» توصیف می‌کند (و نه از طریق هرگونه مدرکی در مورد ارتباط حیوانات). در

۴۲ همانجا ۲۳۱

43 Aristotle 40 [25a]

44 Derrida, "White" 236

۴۵ همانجا

واقع، عقلانیت و ظرفیت تقلید در اینجا به هم گره می‌خورند. دریدا می‌گوید:

آنچه به نام‌ها تعلق دارد، دلالت بر چیزی است، و بر این اساس چیزی مستقل که با خودش یکسان فرض می‌شود. در این نقطه است که نظریه‌ی نام، مانند مفهوم استعاره، با هستی‌شناسی مفصل‌بندی می‌شود. گذشته از حدِ کلاسیک و جزمی مفروض میان حیوان بدون **لوگوس** (قوه‌ی تعقل و ادراک) و انسان به‌عنوان **zoon logon ekhon** (انسان همچون حیوان ناطق)، آنچه در اینجا نمایان می‌شود عدم‌تفکیک نظام خاصی از ارزش استعاره و زنجیره‌ی متافیزیکی است که ارزش‌های گفتمان، صدا، نام، دلالت، معنا، تقلیدگری، شباهت [...] را در کنار هم نگه می‌دارد. تقلید و وانمایی هرگز بدون ادراک **نظری** همانندی یا تشابه، یعنی چیزی که همیشه شرط استعاره است، نیست.^{۴۶}

به عبارت دیگر، تفاوت هستی‌شناختی «انسان» با حیوانات دیگر بر توانایی انسان در ساختن و «تولید» استعاره، از بین بردن تفاوت‌های بین موجودات به‌منظور «دیدن دوگانه» استوار است. در واقع، دریدا معتقد است که این ظرفیتی است که ارسطو با اشاره به آن رابطه‌ی انسان با طبیعت را به‌عنوان شکلی از عقلانیت تعریف می‌کند که دوگانه یعنی همانندی را در جهان طبیعی، از جمله خودش، می‌یابد:

میمسیس (تقلیدگری) ویژه‌ی انسان است. فقط انسان به درستی تقلیدگری می‌کند. صرفاً انسان از تقلیدگری لذت می‌برد، صرفاً انسان می‌آموزد که تقلیدگری کند، صرفاً انسان با تقلیدگری یاد می‌گیرد. قدرت حقیقت، به‌عنوان رونمایی از طبیعت (*physis*) به وسیله‌ی تقلیدگری (*mimesis*)، ذاتاً متعلق به ویژگی‌های

مادی انسان و فیزیک انسانی است.^{۴۷}

اما این یک تقلیدگری «نظری» است و به یک همانندی «واقعی» مرتبط نیست. با انتزاع و ساختن اتفاق می‌افتد. استعاره تنها می‌تواند از طریق رشته‌ای به هم پیوسته از دلالت‌کننده‌ها پدید آید، که خود ساختگی هستند، به همین دلیل است که دریدا می‌خواهد تأکید کند که ما در اینجا نه صرفاً با استعاره، بلکه با نظریه‌ای از استعاره سروکار داریم. نظریه‌ی استعاره با استعاره همراه است؛ برای این که دوگانه (مضاعف) یا همانندی را ببینیم، باید در نظریه‌ای که همراه آن است سهیم شویم؛ یعنی یک سیستم زبانی انسانی که به خود و همانندی‌های درونی خود اجازه‌ی بروز می‌دهد. برای بازگشت به پطروس و پولس خودمان، می‌توانیم بفهمیم که آن وجود نوعی که هم پطروس و هم پولس آن را نشان می‌دهند، حداقل در طرح‌واره‌ی ارسطویی، نه صرفاً از یک ظرفیت ساده برای تشخیص یک شباهت، بلکه از یک ظرفیت ظاهراً متمایز انسانی برای استفاده از منطقی برای تنویر کردن الگویی از تکرار در طبیعت و تخصیص کلیت - گونه، جنس و غیره - در موجودیت‌های متمایز ناشی می‌شود. ظرفیت انسانی که همزمان، در نظریه‌پردازی و سپس مشاهده‌ی تکرار، تفاوت را در نقطه‌ای که در آن ارزش مشترک جستجو می‌شود، به‌شکلی خشونت‌بار پاک می‌کند.

ما همچنین می‌دانیم که پطروس مستقیماً پولس را شی‌ءواره نمی‌کند تا ارزش انسانی را بیان کند. برعکس، حیوان در نقش وسیله‌ای برای وقوع این رابطه‌ی اجتماعی قرار می‌گیرد. پطروس حیوان را به‌عنوان راهی برای انعکاس ارزش خود، به‌عنوان آینه‌ای برای انسانیت خود می‌سازد، ارزش مشترکی که او با پولس دارد. به این معنا، خشونت نمادین مرتبط با نظریه‌پردازی هم‌ارزی، با خشونت مادی نسبت به حیوانی همراه است که برای قرار گرفتن در نقش آینه‌ای که ارزش را منعکس می‌کند، ساخته شده است. و تنها راه برای بازتولید این ارزش این است که خود حیوانیت به‌عنوان ارزی که ارزش انسانی (برتری، کرامت و غیره) را منعکس می‌کند، پیوسته در گردش باشد؛ همان طور

^{۴۷} همانجا. از برخی جهات، مفهوم دریدا از «فیزیک انسانی» و همسویی قدرت و عقلانیت با تعریف بعدی او از حاکمیت مقتدر ارتباط بسیار قوی دارد. رجوع کنید به [D357-97] Derrida, *Beast II* 258-90.

که در سرمایه‌داری، گردش مداوم پول زیربنای سراب ارزش مالی است. سرمایه‌داری بر اساس گسترش مستمر ارزش رشد می‌کند؛ گسترش سرمایه، وعده‌ی افزایش ارزش آن، به افزایش تصاعدی در گردش پول (سرمایه) وابسته است. همان طور که مارکس تلاش می‌کند تا توضیح دهد، سرمایه‌داری به‌عنوان یک سیستم اقتصادی نه بر اساس تولید کالاها، بلکه مفید هستند، بلکه تولید سرمایه‌ای که نوید تولید سرمایه در آینده را به‌عنوان هدفی در خود می‌دهد، رشد می‌کند. جنبه‌های کیفی نهایی تولید در اینجا مهم نیست. فقط کمیت؛ «مبادله‌ی پول با پول معنی ندارد، مگر اینکه تفاوت کمی ایجاد شود، پول کمتر با مقدار بیشتری مبادله شود.»^{۴۸} بنابراین، شاید یکی از راه‌های تعبیر تولید انفجاری مرگ حیوانات که به‌طور تصاعدی قرن گذشته را به خود اختصاص داده و با مهار صنعتی،^{۴۹} پرورش و کشتار در مقیاس بزرگ همراه شده است، این باشد که نشان‌دهنده‌ی فرایندی است که طی آن حیوانات هم به‌عنوان ارزش مصرفی (مثلاً به‌عنوان گوشت برای مصرف انسان و تغذیه) و هم به‌عنوان یک ارزش مبادله‌ای که در نوعی پول رایج بیان می‌شود که ارزش انسانی را منعکس می‌کند - برتری انسانی، حیثیت، امتیاز ویژه - که با هر اقدام کشتار یا کاربری حیوانی بازتأیید می‌شود، تولید می‌شوند. سرمایه‌ی تولید شده در اینجا نماینده‌ی ارزشی مناسب است اجتماعی است (یعنی رابطه‌ی اجتماعی بنیادی سلطه‌ی انسان بر حیوانات غیرانسانی). این ارزش «پولی» همیشه متزلزل و بر اساس حفظ ارزش مطلق در برتری انسان است، حتی در مواردی که شواهد نشان می‌دهد که این هیچ مبنای واقعی ندارد.^{۵۰} به این معنا، می‌توانیم گفته‌ی ایریگاری را که ارزش پولی زنان نشان‌دهنده‌ی «خطر نادیده گرفتن قدرت مردانه: سراب فالیک» است بازنگری کنیم. با توجه به حیوانات، ممکن است مشاهده کنیم که حیوانات نشان‌دهنده‌ی خطر سلب قدرت انسانی هستند: سراب

^{۴۸} مارکس، گروندریسه ۲۰۲

^{۴۹} در این زمینه به ویندرز و نایبرت مراجعه کنید.

^{۵۰} از این نظر، این منعکس‌کننده‌ی «حماقت» است که دریدا در سخنرانی‌های آخر خود به‌عنوان ویژگی تصمیم‌گیری مستقل معرفی می‌کند. نگاه کنید به Derrida, *Beast I*.

همچون کسی که پوست خویش را به بازار آورده است

حاکمیت و اقتدار انسان. همان طور که قبلاً بحث کردم،^{۵۱} حاکمیت انسان بر حیوانات، که از طریق نهادهای خشونت‌آمیز سیستمی حفظ و سامان داده می‌شود، زیربنای نظام‌های ارزشی است. این تولید ارزش صرفاً در مورد حیوانات به‌عنوان غذا - یعنی قیمت استیک - نیست، بلکه هم‌زمان بازتولید از طریق ایجاد محتوای خشونت از عقلانیت و رابطه‌ی اجتماعی خاص است که با حق ویژه‌ی حاکمیت انسانی همراه است: «من تو را می‌خورم؛ بنابراین از تو برتر هستم.»

دریدا به ما یادآوری می‌کند که پول با مبادله «فرسوده» می‌شود. سطح سکه به تدریج محو می‌شود به طوری که حتی ارزش دلالت کرده شده‌ای که روی سطح آن درج شده است، فرسوده می‌شود. مارکس در **گروندریسه** فضای زیادی را به بررسی ظهور به اصطلاح «مواد فلزی» به‌عنوان شکل فیزیکی ترجیحی پول، یعنی بازتاب ناب ارزش، اختصاص می‌دهد. این روند تاریخی در حال تکامل است، به طوری که حتی امروز، با ظهور بیت کوین و اشکال غیرمادی پول رایج - شکل نهایی پول رایج که خالص است و هرگز نمی‌توان آن را فرسایش داد - یک رمز و راز دائمی وجود دارد که باید در رابطه با چیستی پول و رابطه بین شکل و ارزش آن واکاوی شود. با این حال، مطمئناً شایان توجه است که خاستگاه پول رایج در تجارتِ طیفی از کالاهای غیرفلزی دیگر نهفته است که به‌منظور مبادله به پول رایج تبدیل شده‌اند. این شامل حیواناتی می‌شود که از نظر تاریخی توانایی این را داشتند که به‌عنوان پول عمل کنند، آنجا که به‌جای مصرف فوری برای دستیابی به سایر کالاهای با ارزش، مبادله می‌شدند:^{۵۲} همان طور

۵۱ وادیول، جنگ علیه حیوانات.

۵۲ توجه داشته باشید که امروزه حیوانات هنوز می‌توانند به‌عنوان ذخیره‌ی بالقوه‌ی ثروت در برخی اقتصادها، به‌ویژه برای دامداری در مقیاس کوچک، عمل کنند:

دام بخشی از استراتژی مدیریت ریسک یک خانواده است. ایجاد یک حائل اقتصادی و اجتماعی در برابر شوک‌ها بخش مهمی از تضمین ثبات غذایی است. کاملاً روشن است که خانواده‌های زیر خط فقر یا نزدیک به آن به‌ویژه در برابر شوک‌ها آسیب‌پذیر هستند، زیرا بخش زیادی از درآمد و منابع خود را به تأمین غذا اختصاص می‌دهند و حاشیه‌ی بسیار کمی برای مقابله با استرس اضافی دارند. دام‌ها دارایی هستند که می‌توانند به ایجاد این حائل‌ها کمک کنند. آن‌ها رشد و تولیدمثل می‌کنند و پایگاه دارایی در حال گسترش

که مارکس می‌گوید «نمک، پوست، احشام و بردگان» همگی در خدمت کارکرد پول بودند.^{۵۳} با این حال، فلزات به‌دلیل کیفیت مادی خود به‌عنوان پول ظاهر می‌شوند؛ می‌توان آن‌ها را تقسیم کرد و از نظر مقدار برابر باقی ماند،^{۵۴} آن‌ها را می‌توان با حداقل خطر آسیب رساندن به ذخیره حمل کرد و مهم‌تر از همه، «فلزاتِ گران‌بها ماندگار هستند، تغییر نمی‌کنند».^{۵۵} این به «فسادپذیری» سایر کالاها در مقایسه با فلزات گران‌بها مربوط می‌شود. به همین دلیل است که احتکار اشکال فلزی پول، کالای عام، بر احتکار کالاهای دیگر ترجیح داده می‌شود: «خود را همیشه به‌عنوان ثروت حفظ می‌کند. با ماندگاری خاص. این گنجی است که نه زنگ می‌زند و نه حشرات آن را می‌خورند».^{۵۶}

مشاهدات مارکس به ما یادآوری می‌کند که فرایند خلق پول، و خود فرایند مبادله، هم نمادین و هم مادی است. برای این که کالایی به‌عنوان پول عمل کند، محوی نمادین اتفاق می‌افتد؛ ویژگی‌های خاص آن از جمله ارزش مصرفی آن فراتر از «بازتاب» خالصی از خود ارزش فراموش می‌شود و به جای آن روکشی از دوام و ارزش خالص تصور می‌شود. سطح پول نباید نمایشگر ویژگی‌هایی باشد که اجازه دهد آن را از ارزی که

را برای صاحبان خود فراهم می‌نمایند. (به UNFAO. World Livestock 2011. 23 مراجعه کنید)

^{۵۳} مارکس، گروندریسه ۱۶۶؛ همچنین نگاه کنید به ۱۹۲. همان طور که گری فرنسیون خاطرنشان می‌کند، اصل ریشه‌شناختی کلمه‌ی «capital - سرمایه» از «cattle - احشام» ناشی می‌شود. به 35 Francione مراجعه کنید. همچنین به بحث Cheryl I. Harris درباره‌ی استفاده از برده به‌عنوان پول رایج در Harris 1720 توجه کنید.

^{۵۴} مارکس، گروندریسه ۱۷۴. مارکس می‌گوید:

فلزات گران‌بها از نظر کیفیت یکسان هستند، به‌طوری که مقادیر مساوی از آن‌ها باید آنقدر یکسان باشد که زمینه‌ای برای ترجیح این یکی بر دیگران فراهم نشود. برای مثال، در مورد تعداد مساوی گاو و مقادیر مساوی غلات این‌طور نیست. (همانجا)

^{۵۵} همانجا، ۱۶۶

^{۵۶} همانجا ۲۳۱. مارکس در ادامه اشاره می‌کند که پول همچنین این مزیت را دارد که برای درک ارزش نیازی به مهارت خاصی ندارد؛ برای انباشت غلات نیاز به انبارهای ویژه و غیره است. انباشتن گوسفندان جز به‌دست چوپان انجام نمی‌شود. انباشتن بردگان یا زمین مستلزم روابط سلطه و تبعیت و غیره است. [...] پول به‌عنوان نماینده‌ی عمومی ثروت مرا از تمام این‌ها معاف می‌کند» (۲۳۳).

همچون کسی که پوست خویش را به بازار آورده است

باید با آن یکسان باشد متمایز کند. پول باید بتواند کاملاً ارزش برگشتی را منعکس کند، حتی اگر این ارزش زودگذر و قابل تغییر باشد؛ اهمیت آن باید وجود داشته باشد اما از نظر کیفی وجود نداشته باشد تا امکان تبادل تحقق یابد: «واقعیت آن این نیست که قیمت است، بلکه این است که آن را نشان می‌دهد، نماینده‌اش است - نماینده‌ی مادی قیمت، بنابراین نماینده‌ی خود، و در نتیجه، نماینده‌ی ارزش مبادله‌ی کالاها».^{۵۷}

البته این روند صرفاً نمادین نیست، بلکه بیانگر یک خشونت مادی است. همان طور که در بالا بحث کردم، ایریگاری معتقد است که زنان این دگرذیسی (هم به یک شیء مورد استفاده و هم به پول رایج) را نه صرفاً به‌عنوان یک زدودن نمادین بلکه همچون یک پیامد مادی تحمل می‌کنند: «شکل ارزش‌گذاری شده‌ی او به همان چیزی بالغ می‌شود که انسان در آن و روی آن حک می‌کند؛ یعنی بدنش».^{۵۸} در اینجا نیز چیزی آشکار در مورد شکل دادن مادی حیوانات در تولید وجود دارد تا صرفاً به یک ارزش مبادله تبدیل شود. حیوانات در تولید مواد غذایی برای تبدیل شدن به گوشت باید دستخوش تغییر مادی شوند. آن‌ها از طریق بیوتکنولوژی در یک زندگی محدود و مهار شده متولد می‌شوند، سپس با دقت با تکنیک‌های پیچیده پرورش می‌یابند که بدن آن‌ها را برای بازار می‌سازد، در حالی که اغلب بر روی مرز میان زندگی و مرگ نگه داشته می‌شوند تا سودآوری و ارزش مصرف برای سرمایه را به حداکثر برساند. این امر متکی به ساخت خاصی از بدن است؛ محو شدن برای ایجاد یکنواختی، همگنی، پیش‌بینی‌پذیری در کالا، به‌طوری که یک بره باید نمادی از دیگری باشد، یک مرغ باید با دیگری جایگزین شود - بنابراین تقریباً کاملاً قابل تعویض و از نظر ویژگی مادی بادوام. فرآوری اغراق‌آمیز از حیوانات به محصولات غذایی بسته‌بندی شده، ضدعفونی شده و یکدست موجود در ردیف‌های یخچال سوپرمارکت‌ها، فرایند ساخت و تبدیل زندگی

۵۷ همانجا، ۱۲-۲۱۱

۵۸ شاید به عنوان حاشیه، بتوانیم در همان پوشش مبدل، پیشنهاد جودیت باتلر مبنی بر اینکه عملکرد درگ (مبدل‌پوشی) و سایر محصولات مادی یک سیستم ارزشی جنسیتی، «ثری است که در برابر برآورد و محاسبه مقاومت می‌کند» را دوباره تفسیر کنیم. -186 Gender, See Butler, "Critically" 29. See also idem,

متمایز به یک کالای بی‌جان است که به‌ظاهر همگن و قابل‌مبادله است. مرگ نقطه‌ی مادی گذار در این فرایند است. همان‌طور که یان دوتکیویچ، اقتصادسیاسی‌دان اشاره کرده است، مرگ حیوانات در تولید مواد غذایی صنعتی لحظه‌ای ارزش‌آفرین است؛ لحظه‌ای که تعدادی از فرایندهای همگرا که حیوان را به‌عنوان کالایی عمومی و یکنواخت می‌سازد و در شکل ارزشی آن کامل می‌کند:

محصول (خوک) باید دارای ویژگی‌های زیست‌شناختی خاصی باشد (از جمله نرخ رشد، قابلیت تبدیل کارآمدِ خوراک از نوع خاصی به تولید انبوه، باروری بالا برای ماده‌ها، و بازدهی خاص گوشتِ موردنظر مصرف‌کنندگان)؛ سپس خوک باید به‌گونه‌ای پرورش یابد که ظرفیت زیست‌شناختی آن برای تولید گوشت را به حداکثر برساند و در عین حال خطر ناشی از حیوانیتش کنترل شود (جلوگیری از بیماری، رفتارهای خاص، فرار)؛ سپس خوک باید کشته شود و جسد او به‌طور مؤثر برای کالاهای قابل‌فروش استخراج شود، که به‌نوبه‌ی خود باید به مصرف‌کنندگان فروخته شود.^{۵۹}

در این لحظه است که حیوان از موجودی زنده به مرده تبدیل می‌شود، لحظه‌ای که ارزش حیوان در بازار تحقق می‌یابد؛ جایی که حیوان تبدیل به گوشت می‌شود. همان‌طور که مارکس خاطرنشان می‌کند، هر مبادله‌ای مستلزم آن است که موضوع مبادله به‌عنوان بخشی از فرایند تولید، دستخوش تغییر از یک حالت به حالت دیگر شود: از طبیعت به کالا، از ارزش مصرف به ارزش مبادله، از کالا به پول. در مورد حیوانات غذایی، جنبه‌ی مادی این نقطه‌ی تبدیل دگرگونی از موجود زنده به گوشت مرده است. شاید گویای این باشد که مارکس در **گروندریسه** به قیاس بین «انتزاع خودسرانه و بی‌معنا» که مشخصه‌ی گردش پول و کالا است و روند چرخشی زندگی و مرگ اشاره می‌کند.^{۶۰} برای حیوانات، گردش پول و کالاها از نظر مادی مشابه چرخه‌ی

⁵⁹ Dutkiewicz 301–02

⁶⁰ Marx, *Grundrisse* 202

همچون کسی که پوست خویش را به بازار آورده است

تولد و تولد مجدد صنعتی شده بوده است تا هم ارزش مصرف کالا را برای انسان تأمین کند و هم از طریق یک گردش بی‌وقفه، فزاینده و اغراق‌آمیز، حق ویژه‌ی انسان‌ها را مبنی بر ضرورت ادامه‌ی این خشونت مادی بر حیوانات مورد تأکید قرار داده و تثبیت کند، گویی در واقع یک انتزاع صرف است. هدف سرمایه‌داری تولید سرمایه از طریق شتاب سکرآور تغییر و گذار، پی‌درپی، بین پول و کالا، کالا و پول است. آیا حاکمیت انسان بر حیوانات مستلزم تولید واهی مرگ از طریق انتقال مداوم بین زندگی و مرگ، مرگ و زندگی است؟

پوست کنی

به جمله‌ی پایانی پانویس مارکس برمی‌گردم: «با این حال، با این کار پولس نیز از سر تا پا، در شکل فیزیکی خود به‌عنوان پولس، به‌شکل ظاهری انسان‌گونه برای پطروس تبدیل می‌شود.» این ترجمه‌ای که من در اینجا ذکر می‌کنم از نسخه‌ی انگلیسی بن فوکس آمده است و استفاده‌ی مارکس از عبارت 'mit Haut und Haaren' را در انگلیسی با عبارت «از سر تا پا» ترجمه می‌کند. "Damit gilt ihm aber auch der Paul mit Haut und Haaren, in seiner paulinischen Leiblichkeit, als Erscheinungsform des Genus Mensch"⁶¹). به معنای «با پوست و مو» ترجمه می‌شود. ریشه‌شناسی «mit Haut und Haare» به مجازات‌های آلمان باستان - **Strafen an Haut und Haar** - که پوست و مو را هدف خود می‌دانست بازمی‌گردد: مجازات‌هایی که شامل بریدن یا کندن مو از قربانی می‌شد، و مجازات‌هایی مانند شلاق زدن که هدفش پوست بود. شخص خود را «با پوست و مو» وقف یک فعالیت می‌کند (حداقل

61 یادداشت کامل به زبان آلمانی:

In gewisser Art geht's dem Menschen wie der Ware. Da er weder mit einem Spiegel auf die Welt kommt noch als Fichtescher Philosoph: Ich bin ich, bespiegelt sich der Mensch zuerst in einem andren Menschen. Erst durch die Beziehung auf den Menschen Paul als seines- gleichen bezieht sich der Mensch Peter auf sich selbst als Mensch. Damit gilt ihm aber auch der Paul mit Haut und Haaren, in seiner paulinischen Leiblichkeit, als Erscheinungsform des Genus Mensch. (Marx, *Das Kapital* 19 n. 18)

در تفسیر امروزی این عبارت) زیرا از صمیم قلب تمام وجودش را فراموش می‌گیرد. ایریگاری خاطر نشان می‌کند که درک مادی بودن این محو شدن مهم است:

نمی‌توان یک کالا را در کالای دیگر منعکس کرد، آن‌طور که انسان در هم‌نوع خود منعکس می‌شود. زیرا وقتی با کالاها سروکار داریم، عین خود، یعنی آنچه منعکس شده، همان شباهت «خود» نیست، از خواص، صفات، «پوست و مو»ی آن چیزی در بر ندارد. شباهت در اینجا تنها معیاری است برای بیان ویژگی ساخته‌شده‌ی کالا، دگرگونی آن توسط «کار» انسان (اجتماعی، نمادین).^{۶۲}

در کشتار صنعتی، عمل کندن پوست حیوانات، آن آستانه‌ی مادی را نشان می‌دهد که حیوانی که زمانی زنده بود، تبدیل به گوشت می‌شود و بدن از هم‌گسیخته‌اش به‌گونه‌ای کالایی می‌شود که ارزش مبادله‌ای در بازار آزاد قابل تحقق باشد. فرایند کالایی شدن در اینجا بر یک ارزش همسان تحمیلی مبتنی است، مبادله بره‌ی زنده با بره‌ی مرده، بر مبادله‌ی اجباری یکی با دیگری به‌عنوان راهی برای تولید ارزش. این فرایند کالایی‌سازی به‌طور هم‌زمان نیازمند محو آن ویژگی‌هایی است که ممکن است تفاوت کیفی بین زنده و مرده را نشان دهد، از جمله آن نشانه‌های مقاومت حیوانی در برابر فرایند کالاسازی^{۶۳} - لگد زدن بدن و تقلا - که همگی تابع یک محو مادی هستند که به منظور حفظ ارزش مبادله‌ی کالایی دنبال می‌شود. کندن پوست حیوان، چه در زمانی که حیوان زنده است^{۶۴} و چه مرده، یک جنبه‌ی مهم در تولید ارزش است، زیرا امکان همگن‌سازی آنچه قبلاً متمایز بود را فراهم می‌کند.

⁶² Irigaray, "Women" 176-77

⁶³ On resistance, see Hribal, "Animals"; idem, Fear. See also Kowalczyk

⁶⁴ در فوریه ۲۰۱۲، Animal Liberation در نیو ساوت ولز استرالیا، فیلمی از Hawkesbury Valley Meat Processors در Wilberforce منتشر کرد، که نشان می‌داد گوسفندانی که «ظاهراً هنوز هوشیار بودند آویزان شده و پوست‌کنده می‌شوند.» رجوع به Rosenberg و Cubby شود.

همچون کسی که پوست خویش را به بازار آورده است

تیموتی پاچیرات، در اثر قوم‌شناختی خود هر دوازده ثانیه، به‌دقت تقسیم‌بندی‌های درون کشتارگاه مدرن را که از نظر مادی جدایی بین زندگی و مرگ را ایجاد می‌کنند، مستند می‌سازد. پاچیرات روشی را توضیح می‌دهد که در آن کشتارگاه به‌دقت تقسیم می‌شود، نه‌تنها برای ارائه‌ی یک جدایی چندمرحله‌ای بین هر فرایند کار درگیر در دریدن و تبدیل حیوان زنده به گوشت مرده، بلکه همچنین همچون حفاظی در برابر دیدن مراحل مختلف در فرایند تولید، به‌ویژه میان مراحل تمیز و ناپلشت یعنی جایی که در آن اجساد حیوانات مرده به قطعات مختلف گوشت تبدیل می‌شود و فضاهای داغ و کثیف که در ابتدا حیوانات را شوک داده و می‌کشند. حضور پوست حیوان به آستانه‌ای میان این دو حوزه‌ی مختلف ارزش تبدیل می‌شود: «گاهی سمت تمیز و سمت پلشت اشاره به حوزه‌های بدون پوست و با پوست دارد.»^{۶۵} حداقل در مورد کشتار صنعتی گاو، کندن پوست («سه ماشین هیدرولیک بزرگ پوست را از گوشت جدا می‌کنند»^{۶۶}) یک فرایند بالقوه پرتنش است، نه‌تنها (از منظر ایمنی مواد غذایی) به دلیل پتانسیل آلودگی گوشت، بلکه همچنین به این دلیل که شاید این شهودی‌ترین لحظه‌ای است که در آن حیوانی که زنده بود بدین لحاظ غیرقابل تشخیص می‌شود:

اگر وجود پوست حیوان از منظر برنامه‌ریز ایمنی مواد غذایی نشان‌دهنده‌ی پاک‌ی و پلشتی آن باشد، از منظر آنچه کارگران می‌بینند، به‌عنوان نماینده‌ای برای حیوان و جسد او عمل می‌کند. تماشای حرکت یک گاو از راهروی شیب‌دار به‌سمت ماشین پوست‌کن، شاهد تبدیل یک موجود از حیوان کامل به جسم بی‌جان است. در آن راهروها، هر یک از گاوها ویژگی‌های منحصربه‌فرد خود را دارند: نژاد، جنسیت، قد، پهنا، الگوی پوست، سطح کنجکاو، شاخ، صدا. از منظر پدیدارشناختی، پس از این‌که به گاوها شوک

۶۵ Pachirat 61

۶۶ همانجا، ۶۳

وارد، غل‌وزنجیر و در هوا معلق شدند، به نظر می‌رسد که کل فرایند به‌منظور از بین بردن این شناسه‌های منحصربه‌فرد برای شروع فرایند تبدیل حیوانات زنده به مواد خام همگن است.^{۶۷}

بنابراین پوست مرزی را بین دو دنیای متفاوت نشان می‌دهد که در تئوری نمی‌توانند با یکدیگر ارتباط برقرار کنند: «انتزاع خودسرانه و بی‌معنا» بین زندگی و مرگ؛ انتقال از ارزش کیفیتاً متفاوت به ارزش دیگر؛ حرکت از تمایز بی‌پایان به یک همگنی یکنواخت ساختگی.

برای کارگر تحت سرمایه‌داری، بیگانگی از کارشان مستلزم آزادی کاذبی است که در آن کارگر خود را تسلیم یک فرایند محوشدگی می‌کند - بیگانگی از کار خود - نوعی پوست‌کنی که عمده‌تاً نمادین است، حتی اگر کار «آزاد» همیشه در تأثیراتش جنبه‌ی مادی داشته باشد. ویژگی این بیگانگی مادی را، جایی که کارگر تمام وجود خود را، «با پوست و مو»، صرف تولید می‌کند، مارکس اساساً حیوانی توصیف می‌کند: «آنچه حیوانی است انسانی می‌شود و آنچه انسانی است حیوانی می‌شود».^{۶۸} بنابراین، روند کالایی شدن کار برای کارگر انسانی به‌عنوان تقاضای سرمایه‌گذاری در فرایندی که از آن جداست، تجربه می‌شود. اینجاست که خود فرد به‌گونه‌ای تقسیم می‌شود که به‌طور نمادین شبیه به آن چیزی است که برای حیواناتی اتفاق می‌افتد که به‌عنوان بخشی از تولید به شکلی غیرقابل تشخیص از هم‌گسیخته می‌شوند: مانند آوردن پوست خود به بازار.

این وضعیت البته از نظر مادی برای حیوانات غیرانسانی متفاوت است. آزادی‌هایی که کارگران انسانی از آن برخوردارند - آزادی از وسایل امرار معاش و آزادی کالایی

^{۶۷} همانجا، ۶۷

^{۶۸} مارکس می‌گوید:

انسان (کارگر) دیگر خود را در هیچ چیز آزاد احساس نمی‌کند مگر در کارکردهای حیوانی خود - خوردن، آشامیدن، تولید مثل یا حداکثر در آراستن خانه و لباس خود و غیره؛ و در کارکردهای انسانی خود دیگر خود را چیزی جز حیوان احساس نمی‌کند. (74 "Estranged")

همچون کسی که پوست خویش را به بازار آورده است

کردن کار خود - بهوضوح در زندگی حیواناتِ مورد استفاده‌ی انسان‌ها وجود ندارد. اجباری که در پوشش آزادی پنهان شده است با اجبارِ آشکار جایگزین می‌شود. در اینجا هیچ آزادی محدودی برای بیگانه کردن کار فرد وجود ندارد؛ درعوض استخراج مستقیم اجباریِ «کار» خلاق حیوانات است که سرمایه را در بدن خود «کارگر» مرده تولید می‌کند: «سرمایه کار مرده‌ای است که همچون خون‌آشام فقط با مکیدن کار زنده زندگی می‌کند و هر چه بیشتر عمر کند، کار بیشتری مکیده می‌شود.»^{۶۹} علاوه بر این، ماهیت فرایند کالاسازی متفاوت است. پوست حیوانات به معنای واقعی کلمه به‌عنوان بخشی از انقیاد آن‌ها به سرمایه جدا می‌شود؛ به این معنا، در حالی که حیوانات به‌عنوان ارزش نمادین در گردش هستند، هم‌زمان منقادِ یک تخریب مادی می‌شوند. در حالی که این درست است که پرولتاریا در مفهوم کلاسیک باید تحقیر و زوال بدن خود را به‌عنوان بخشی از کالایی شدنِ کار خود تحمل کند («فرسودگی زودرس و مرگ خود این نیروی کار»^{۷۰})، حداقل بدن مادی پرولتاریا همان طور که مارکس آن را تصور می‌کرد، دقیقاً به همان شکلی که در مورد حیوانات صادق است، نقطه‌ی تلاقی افراطی وسایل و هدف تولید قرار نمی‌گیرد، جایی که خشونتِ انتزاع به همان اندازه‌ی نمادین بودن مادی نیز هست.^{۷۱} برای تبدیل شدن به یک کالا - کالایی که هم ارزش مصرفی به‌عنوان گوشت دارد و هم به‌منظور مبادله مانند پول در جهت ایجاد سرمایه همگن می‌شود - پوست و موی حیوانات، ویژگی‌های ظاهری آن‌ها، باید جدا شده و بدن‌های آن‌ها قبل از مبادله از هم گسیخته شود. یک بره شبیه بره‌ی دیگر ساخته می‌شود، یک

^{۶۹} مارکس، سرمایه ۴۴۲

^{۷۰} همانجا، ۳۷۶

^{۷۱} در واقع، و مطابق با مشاهدات ایریگاری در مورد ارزش در زنان، موقعیت‌های اقتصادی موجود و نوظهور در کالایی سازی رسمی (تابع‌سازی) بدن زنان و ظرفیت‌های بازتولیدی در بازارهای مالی شاید یکی از محدود هم‌ارزهای انسانی این درهم‌تنیدگی نادر باشد. برای مثال رجوع کنید به Cooper and Waldby; Waldby and Cooper. شایان تأکید است که حتی اشکال تولیدی که مبتنی بر کنترل‌ها و نظارت‌های آمرانه‌ی عمیق بر بدن انسان است، که در آن فرایندهای مصرف بدن، تولید و بازتولید همگی به‌طرز بی‌رحمانه‌ی کنترل می‌شوند (مانند برده‌داری)، با تولید حیوانات متفاوت است، تا حدی که هدف از تولید حیوانات غذایی، تولید کالایی قابل خوردن است.

خوک تبدیل به گوشت خوک می‌شود. پایان این فرایند ساخت محصولی است که ارزش آن متکی بر توانایی خاموش شدن، هم کشته شدن و هم بلعیده شدن است، ظاهراً بدون هیچ رد و اثری. از این نظر، عمل پوست‌کنی که به حیوانات اشاره دارد باید هم استعاری و هم مادی باشد: در اینجا هر دو فرایند موردنیاز هستند و هر کدام بر دیگری تأثیر می‌گذارد.

در زیر این مسئله، رابطه‌ی ما با حیوانات غیرانسانی، و ضرورت این همه خشونت برای تولید حیوانات به‌عنوان حاملان ارزش مطرح است. صنعت و سازمان‌های بین‌المللی همچنان به بیان اهمیت صنایع حیوانی از نظر ارزش مصرفی آن‌ها به‌عنوان غذا و سود ادامه می‌دهند: «دام‌ها نقش مهمی را ایفا می‌کنند، زیرا پروتئین با کیفیت بالا برای مصرف‌کنندگان و درآمد منظم برای تولیدکنندگان فراهم می‌کنند».^{۷۲} به نظر می‌رسد این نوع دیدگاه در مورد حیوانات بر این فرض استوار است که تولید محصولات حیوانی در شکل ارزش‌های مصرفی فرایندی خوش‌خیم است؛ فرایندی که هیچ چالش اخلاقی - سیاسی مهمی را ایجاد نمی‌کند. در واقع، همان‌طور که در ابتدای این مقاله اشاره کردم، افزایش مصرف سرانه‌ی حیوانات در جهان و گسترش مداوم تجارت مبتنی بر حیوانات نشان می‌دهد که هر تناقضی که ممکن است در نظام‌های ارزشی خود در مورد استفاده از حیوانات داشته باشیم، مغلوب این واقعیت مادی می‌شود که چگونه ما، در واقعیت، از طریق یک فرایند عظیم و خشونت‌آمیز فرآوری و ساخت، به ارزش‌گذاری حیوانات ادامه می‌دهیم. این واقعیت که خشونت مادی که ما حیوانات را در معرض آن قرار می‌دهیم، ظاهراً با هیچ چالشی روبرو نیست، نشان‌دهنده‌ی وجود نظام‌های ارزشی فراگیر است که حیوانات را به‌طور مادی به کالاهایی تبدیل می‌کنند که می‌توانند بدون اینکه این خشونت آشکار شود نقض شوند؛ یعنی حیوانات به‌عنوان ارزی که بازتابی کامل از ارزش انسانی (برای خودشان) است، در حالی که سطح آینه‌ی آن‌ها تقریباً هیچ اثری از خشونت تولید آن‌ها را بر ملا نمی‌کند. قرار گرفتن مداوم حیوانات در معرض زنجیره‌ی بی‌پایان خشونت، حق ویژه‌ی ما را برای ساختن جهان و بدن‌هایی که مصرف می‌کنیم بر اساس تصور خودمان برجسته می‌کند. در واقع، این پرسش مطرح است که

⁷² UNFAO, World Livestock 2011 ix.

همچون کسی که پوست خویش را به بازار آورده است

آیا تحت چنین شرایط سکرآوری از ساختِ ارزش، اساساً می‌توان حیوانات را از نظر معرفت‌شناختی «دید»؟

منبع:

Dinesh Joseph Wadiwel (2016) "Like One Who is Bringing his Own Hide to Market", *Angelaki*, 21:2, 65-82, DOI: 10.1080/0969725X.2016.1182725

کتاب‌شناسی

Adams, C.J. *The Sexual Politics of Meat: A Feminist- Vegetarian Critical Theory*. New York: Continuum, 1990. Print.

Agamben, G. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Trans. D. Heller-Roazen. Stanford: Stanford UP, 1998. Print.

Agamben, G. *The Open: Man and Animal*. Trans. K. Attell. Stanford: Stanford UP, 2004. Print.

Aristotle. "Prior Analytics (Analytica priora)." Trans. A.J. Jenkinson. *The Works of Aristotle*. Vol.

1. Ed. R. Hutchins. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952. 39–96. Print.

Benton, T. *Natural Relations: Ecology, Animal Rights and Social Justice*. London: Verso, 1993. Print.

Butler, J. "Critically Queer." *GLQ: Journal of Lesbian and Gay Studies* 1.1 (1993): 17–32. Print.

Butler, J. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York and London: Routledge, 2006. Print.

Clark, J.L. "Labourers or Lab Tools? Rethinking the Role of Lab Animals in Clinical Trials." Taylor and Twine 139–64. Print.

Cooper, M., and C. Waldby. *Clinical Labor: Tissue Donors and Research Subjects in the Global Bioeconomy*. Durham, NC: Duke UP, 2014. Print.

Crutzen, P.J. "Geology of Mankind." *Nature* 415.6867 (2000): 23. Print.

Crutzen, P.J., and E.F. Stoermer. "The 'Anthropocene.'" *Global Change Newsletter (IGBP)* 41 (2000): 17–18. Print.

Derrida, J. *The Beast and the Sovereign*. Vol. I. Trans. G. Bennington. Chicago: U of Chicago P, 2009. Print.

- Derrida, J. *The Beast and the Sovereign*. Vol. II. Trans. G. Bennington. Chicago: U of Chicago P, 2011. Print.
- Derrida, J. *Given Time: I. Counterfeit Money*. Trans. P. Kamuf. Chicago and London: U of Chicago P, 1994. Print.
- Derrida, J. *Politics of Friendship*. Trans. G. Collins. London: Verso, 2000. Print.
- Derrida, J. *Specters of Marx: The State of Debt, The Work of Mourning and the New International*. Trans. P. Kamuf. New York and London: Routledge, 1994. Print.
- Derrida, J. "White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy." *Margins of Philosophy*. Trans. A. Bass. Chicago: U of Chicago P, 1982. 207–71. Print.
- Donaldson, S., and W. Kymlicka. *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*. Oxford: Oxford UP, 2011. Print.
- Dutkiewicz, J. "Postmodernism, Politics, and Pigs." *PhaenEx* 8.2 (2013): 296–307. Print.
- Food and Agriculture Organization of the United Nations (UNFAO). *FAOSTAT*. 2010 data. Web. 24 Mar. 2016. <www.faostat.fao.org/>.
- Food and Agriculture Organization of the United Nations (UNFAO). *World Livestock 2011: Livestock in Food Security*. Rome: Food and Agriculture Organization of the United Nations, 2011. Print.
- Food and Agriculture Organization of the United Nations (UNFAO). *World Livestock 2013: Changing Disease Landscapes*. Rome: Food and Agriculture Organization of the United Nations, 2013. Print.
- Foucault, M. *Society Must be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975–76*. Trans. D. Macey. London: Penguin, 2004. Print.
- Foucault, M. *The Will to Knowledge. The History of Sexuality: I*. Trans. R. Hurley. London: Penguin, 1998. Print.
- France, A. *The Garden of Epicurus*. Trans. A.R. Allinson. New York: Dodd, 1922. Print.
- Francione, G.L. *Animals, Property and the Law*. Philadelphia: Temple UP, 2007. Print.
- Harris, C.I. "Whiteness as Property." *Harvard Law Review* 106.8 (1993): 1707–91. Print.
- Herodotus. *The Histories*. Trans. R. Waterfield. Oxford: Oxford UP, 1998. Print.
- Holloway, L., and C. Morris. "Exploring Biopower in the Regulation of Farm Animal Bodies: Genetic Policy Interventions in UK Livestock." *Genomics, Society and Policy* 3.2 (2007): 82–98. Print.
- Hribal, J. "'Animals are Part of the Working Class': A Challenge to Labor History."

همچون کسی که پوست خویش را به بازار آورده است

Labor History 44.4 (2003): 435–53. Print.

Hribal, J. *Fear of the Animal Planet: The Hidden History of Animal Resistance*. Oakland: AK/Counter Punch, 2010. Print.

Hutnyk, J. "Hülle." *Capital @ NCTU SRCS Hsinchu, Taiwan*. Web. 24 Mar. 2016. <<https://capitalnctu.wordpress.com/2015/10/14/hulle/>>.

Irigaray, L. "Commodities among Themselves." *This Sex Which is Not One*. Trans. C. Porter and C. Burke. Ithaca, NY: Cornell UP, 1985. 192–97. Print.

Irigaray, L. *Speculum of the Other Woman*. Trans. G. C. Gill. Ithaca, NY: Cornell UP, 1994. Print.

Irigaray, L. "Women on the Market." *This Sex Which is Not One*. Trans. C. Porter and C. Burke. Ithaca, NY: Cornell UP, 1985. 170–91. Print.

Kowalczyk, A. "Mapping Non-human Resistance in the Age of Biocapital." Taylor and Twine 183–200. Print.

Lacan, J. "The Mirror Stage as Formative of the *I* Function as Revealed in Psychoanalytic Experience." *Écrits*. Trans. B. Fink. New York and London: Norton, 2006. 75–81. Print.

Marx, K. *Capital*. Vol. 1. Trans. B. Fowkes. Harmondsworth: Penguin, 1986. Print.

Marx, K. *Das Kapital: Kritik der politischen Oekonomie*. Hamburg: Meissners, 1914. Print.

Marx, K. "Estranged Labour." Trans. M. Milligan. *The Marx–Engels Reader*. Ed. R.C. Tucker. New York and London: Norton, 1978. 70–81. Print.

Marx, K. *Grundrisse*. Trans. M. Nicolaus. London: Penguin, 1993. Print.

Mood, A. *Worse Things Happen at Sea: The Welfare of Wild-Caught Fish*. 2010. Web. 24 Mar. 2016. <[Fishcount.org.uk](http://fishcount.org.uk)>.

Mood, A., and P. Brooke. "Estimating the Number of Farmed Fish Killed in Global Aquaculture Each Year." 2012. Web. 24 Mar. 2016. <[Fishcount.org.uk](http://fishcount.org.uk)>.

Nibert, D. *Animal Rights/Human Rights: Entanglements of Oppression and Liberation*. Lanham, MD: Rowman, 2002. Print.

Noske, B. *Beyond Boundaries: Humans and Animals*. Montreal: Black Rose, 1997. Print.

Pachirat, T. *Every Twelve Seconds: Industrialized Slaughter and the Politics of Sight*. New Haven and London: Yale UP, 2011. Print.

Perlo, K. "Marxism and the Underdog." *Society and Animals* 10.3 (2002): 303–18. Print.

Rosenberg, J., and B. Cubby. "Covert Evidence of Cruelty Halts Abattoir." *Sydney Morning Herald* 10 Feb. 2012. Print.

Rubin, G. "The Traffic in Women." *Toward an Anthropology of Women*. Ed. R. Reiter. New York: Monthly Review Press, 1975. 157–209. Print.

Scarry, E. *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. New York: Oxford UP, 1985. Print.

Shukin, S. *Animal Capital*. Minneapolis: U of Minnesota P, 2009. Print.

Singer, P. *Animal Liberation*. London: Cape, 1975. Print.

Spivak, G.C. *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*. Cambridge, MA: Harvard UP, 2012. Print.

Spivak, G.C. "Can the Subaltern Speak?" *Marxism and the Interpretation of Culture*. Ed. C. Nelson and L. Grossberg. Basingstoke: Macmillan, 1988. 271–313. Print.

Stanescu, J. "Beyond Biopolitics: Animal Studies, Factory Farms, and the Advent of Deading Life." *PhaenEx* 8.2 (2013): 135–60. Print.

Steinfeld, H., P. Gerber, T. Wassenaar, V. Castel, M. Rosales, and C. de Haan. *Livestock's Long Shadow: Environmental Issues and Options*. Rome: UNFAO, 2006. Print.

Taylor, N., and R. Twine, eds. *The Rise of Critical Animal Studies: From Margins to Centre*. London and New York: Routledge, 2014. Print.

Thornton, P.K. "Livestock Production: Recent Trends, Future Prospects." *Philosophical Transactions of the Royal Society B* 365.1554 (2010): 2853–67. Print.

Twine, R. *Animals as Biotechnology – Ethics, Sustainability and Critical Animal Studies*. London: Routledge/Earthscan, 2010. Print.

Wadiwel, D.J. "Cows and Sovereignty: Biopower and Animal Life." *Borderlands e-Journal* 1.2 (2002). Web. 24 Mar. 2016.

Wadiwel, D.J. "The Sovereign Whip: Flogging, Biopolitics and the Frictional Community." *Journal of Australian Studies* 27.76 (2003): 117–25. Print.

Wadiwel, D.J. "Thick Hides: Whipping, Biopolitics and the Black Soul of Power." *Social Semiotics* 19.1 (2009): 47–57. Print.

Wadiwel, D.J. *The War against Animals*. Leiden: Koninklijke Brill, 2015. Print.

Wadiwel, D.J. "Whipping to Win: Measured Violence, Delegated Sovereignty and

همچون کسی که پوست خویش را به بازار آورده است

the Privatised Domination of Non-human Life. *Law and the Question of the Animal: A Critical Jurisprudence*. Ed. Y. Otomo and E. Mussawir. Oxford and New York: Routledge, 2013. 116–32. Print.

Waldby, C., and M. Cooper. “From Reproductive Work to Regenerative Labour: The Female Body and the Stem Cell Industries.” *Feminist Theory: An International Interdisciplinary Journal* 11.1 (2010): 3–22. Print.

Winders, B., and D. Nibert. “Consuming the Surplus: Expanding ‘Meat’ Consumption and Animal Oppression.” *International Journal of Sociology and Social Policy* 24.9 (2004): 76–96. Print.

Wolfe, C. *Before the Law: Human and Other Animals in a Biopolitical Frame*. Chicago: U of Chicago P, 2012. Print.

مناسبات انسان - حیوان در عصر سرمایه اثرات زیست‌محیطی و بدیل‌های ممکن

دایانا استوارتا - رایان گاندرسون

ترجمه‌ی کانال تلگرامی «ما حیوانات»



چکیده

در عصر حاضر، انسان‌ها مناسبات خود را با سایر حیوانات به‌گونه‌ای تغییرشکل داده‌اند که اثرات زیست‌محیطی قابل توجهی در پی داشته است. در حالی که جمعیت حیواناتی که برای غذای انسان پرورش می‌یابند همچنان در حال افزایش است، جمعیت حیوانات وحشی با انقراض فزاینده‌ی گونه‌ها همچنان کاهش می‌یابد. این تغییرات در مناسبات انسان - حیوان همراه با اثرات زیست‌محیطی و بوم‌شناختی آن در تاریخ بشر بی‌سابقه بوده است. این مقاله به بررسی این تأثیرات و همچنین محرک‌های رایجی که روابط مخرب را تداوم می‌بخشد، می‌پردازد. با اقتباس از مکتب فرانکفورت، به بررسی خوی (ethos) سرمایه و ایدئولوژی سلطه به‌عنوان محرک‌های به‌هم‌پیوسته‌ی مناسبات کنونی انسان - حیوان خواهیم پرداخت. در حالی که سیاست‌های جدید برای پرداختن به صنعت دامداری و از دست دادن تنوع زیستی به‌شدت مورد نیاز است، پاسخی متحول‌کننده‌تر متکی به پرداختن به این محرک‌های اساسی خواهد بود.

مقدمه

انسان‌ها پویایی بوم‌شناختی روی زمین را تغییر داده‌اند و به تغییر شرایط بیوفیزیکی به روش‌های بی‌سابقه‌ی ادامه می‌دهند. ما در عصر جدیدی زندگی می‌کنیم، آنتروپوسین، که با تسلط انسان تعریف می‌شود (کروتزن ۲۰۰۶). با این حال، آنتروپوسین ممکن است نامی نادرست برای این دوره باشد، زیرا زیست‌کره عمدتاً توسط مجموعه‌ی خاصی از سیستم‌های اجتماعی که استثمار طبیعت را برای انباشت سرمایه هدایت می‌کنند، دگرگون شده است؛ بنابراین، اصطلاح کاپیتالوسین Capitalocene مناسب‌تر خواهد بود (مور ۲۰۱۶، ۲۰۱۷). در حالی که انسان مدت‌هاست که زندگی حیوانی را بر روی زمین تحت تأثیر قرار داده است، به دلیل کالایی شدن و رشد اقتصادی در عصر کاپیتالوسین، تأثیرات روی سایر گونه‌های جانوری از نظر میزان و مقیاس تغییر و تأثیرات آن‌ها بی‌سابقه است. در این مقاله، ما بر روی اثرات زیست‌محیطی مناسبات انسان - حیوان در کاپیتالوسین و محرک‌های اساسی این روابط مخرب تمرکز می‌کنیم. با استفاده از یک رویکرد جامعه‌شناختی کلان که جامعه‌شناسی محیطی و مطالعات حیوانی را به هم پیوند می‌زند، استدلال خواهیم کرد که سازمان اجتماعی که امروزه

ساختار روابط انسان - حیوان را شکل می‌دهد، تهدیدات وجودی مشترک ایجاد می‌کند. مناسبات کنونی انسان - حیوان به تغییرات اقلیمی و از دست دادن تنوع زیستی کمک می‌کند، هر دو بحرانی که دانشمندان در گزارش‌های اخیر معتقدند که وجود انسان و سایر گونه‌ها را تهدید می‌کند. سپس با اتکا بر **نظریه‌ی انتقادی** محرک‌های اساسی روابط مخرب انسان - حیوان و شرایط اجتماعی - ساختاری جایگزین را که ممکن است اثرات زیست‌محیطی را کاهش و تخفیف دهد شناسایی می‌کنیم.

این مقاله از یافته‌های بار - آن، فیلیپس و میلو (۲۰۱۸) الهام گرفته است، که تحلیل اخیر آن‌ها نشان می‌دهد که انسان تا چه اندازه زندگی حیوانی را در زمین تغییر شکل داده است. آن‌ها زیست‌توده‌ی جهانی کنونی را با مقادیر تخمینی قبل از انسان مقایسه کردند و دریافتند که در حالی که زیست‌توده‌ی پستانداران وحشی تا یک‌ششم کاهش یافته است، جرم کل پستانداران به دلیل افزایش گسترده‌ی زیست‌توده‌ی احشام تقریباً چهار برابر افزایش یافته است. از نظر درصد کل زیست‌توده‌ی پستانداران، انسان ۳۶ درصد، احشام اهلی ۶۰ درصد و پستانداران وحشی ۴ درصد را تشکیل می‌دهند (بار - آن، فیلیپس و میلو ۲۰۱۸). انسان‌ها به‌طور تصاعدی جمعیت تعدادی از گونه‌های حیوانی مورد استفاده برای غذا را افزایش و در عین حال میزان جمعیت گونه‌های حیوانی وحشی را به‌شدت کاهش داده و باعث انقراض آن‌ها شده‌اند. اثرات زیست‌محیطی این روابط تغییر یافته‌ی انسان - حیوان قابل توجه است و تا همین اواخر تا حد زیادی در بحث‌های سیاست زیست‌محیطی نادیده گرفته شده است. در گزارش‌های اخیر، این روابط به‌وضوح به‌عنوان عوامل عمده‌ای که نژاد بشر را به سمت بحران‌های وجودی مرتبط با تغییرات اقلیمی و از دست دادن تنوع زیستی سوق می‌دهد، شناسایی شده است (IPCC 2018؛ IPBES 2019).

بر اساس یافته‌های بار - آن، فیلیپس و میلو (۲۰۱۸)، ما بر روابط انسانی با حیوانات اهلی دامداری و همچنین حیوانات وحشی که به‌طور فزاینده‌ای با انقراض روبرو هستند، تمرکز می‌کنیم. با بررسی هر دوی این نوع روابط انسان - حیوان، هدف ما این است که گستره‌ی کامل تأثیرات روابط تغییر یافته‌ی انسان - حیوان و محرک‌های مشترک این روابط را نشان دهیم. دامداری به حدی صنعتی، تشدید، جهانی شده و گسترش

یافته است که منجر به آلودگی گسترده‌ی آب و انتشار بسیار زیاد گازهای گلخانه‌ای می‌شود (اشتاینفلد و همکاران ۲۰۰۶). فعالیت‌های انسانی نیز از طریق برداشت بیش از حد^۱ از دست دادن زیستگاه، و آلودگی بر حیوانات وحشی تأثیر گذاشته است - که منجر به ششمین انقراض جمعی می‌شود (بارنوسکی و همکاران ۲۰۱۱). در هر مورد، توضیح خواهیم داد که چگونه انسان بر گونه‌های جانوری دیگر در مقیاس و سرعتی بی‌سابقه تأثیر گذاشته است، چرا از نظر تأثیرات زیست‌محیطی بر انسان‌ها اهمیت دارد، و در حال حاضر برای پرداختن به این تأثیرات چه کاری انجام می‌شود. هدف از بررسی این روابط، آشکارا نشان دادن اهمیت این مناسبات تغییر یافته‌ی انسان - حیوان از منظر اثرات زیست‌محیطی و تهدیدات وجودی است. این‌ها صرفاً «مشکلات حیوانی» از نظر رفاه و انقراض نیستند، بلکه مشکلات زیست‌محیطی هستند که انسان‌ها را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهند. در حالی که مطالعات حیوانی و مطالعات محیطی اغلب حوزه‌های متمایز تحقیق در نظر گرفته می‌شوند، در این‌جا نشان می‌دهیم که چگونه روابط انسان - حیوان نشان‌دهنده‌ی مشکلات محیطی است که بر انسان‌ها تأثیر می‌گذارد و کل رابطه‌ی انسان - حیوان - حیات بوم‌شناختی (یا طبیعت) را به سمت فروپاشی احتمالی سوق می‌دهد.

فراتر از نشان دادن اینکه چگونه رابطه‌ی انسان - حیوان به بحران‌های زیست‌محیطی در عصر کاپیتالیسمین کمک می‌کند، به دنبال شناسایی محرک‌های سیستمی مشترک روابط مخرب و بررسی چگونگی پرداختن به این محرک‌ها هستیم. با استفاده از نظریه‌ی انتقادی به بررسی محرک‌های اساسی این روابط مخرب انسان - حیوان خواهیم پرداخت. در حالی که اصطلاح «نظریه‌ی انتقادی» معنای گسترده‌ای به خود گرفته است، ما از آن برای اشاره به سنت ناشی از نقد مارکس از اقتصاد سیاسی و ایدئولوژی استفاده می‌کنیم که بعداً توسط **مکتب فرانکفورت**، گروهی از جامعه‌شناسان و فیلسوفان که ریشه در مؤسسه‌ی تحقیقات اجتماعی فرانکفورت در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ داشتند گسترش یافت. شناخته‌شده‌ترین اعضای نسل اول مؤسسه شامل ماکس هورکهایمر، تئودور آدورنو و هربرت مارکوزه بودند. آن‌ها با اقتباس

۱. برداشت بیش از حد به بهره‌برداری بیش از حد یا تجدیدنپذیر گونه‌های جانوری اشاره دارد.

از آثار کارل مارکس و همچنین غیرمارکسیست‌هایی مانند ماکس وبر و زیگموند فروید، مناسبات میان انسان‌ها، طبیعت، سرمایه‌داری و فناوری را به‌شکلی گسترده تحلیل کردند.

جامعه‌شناسان محیطی (مانند وهلینگ ۲۰۰۲؛ استونر ۲۰۱۴؛ گاندرسون ۲۰۱۵، ۲۰۱۶) و زمینه‌های مرتبط (مثلاً ووگل ۱۹۹۶؛ بیرو ۲۰۰۵) برای درک بهتر بحران زیست‌محیطی کنونی، بازبینی کار مکتب فرانکفورت در مورد سلطه بر طبیعت را مطرح کرده‌اند. ادبیات مطالعات حیوانی (مانند بل ۲۰۱۰؛ گرهارت ۲۰۱۰؛ مندیتا ۲۰۱۰؛ گاندرسون ۲۰۱۴) همچنین به‌شکل فزاینده‌ای ارتباط مکتب فرانکفورت و نظریه‌ی مارکسیستی را به‌طور گسترده‌تر با این زمینه نشان می‌دهد (مثلاً وایلد ۲۰۰۰؛ گاندرسون ۲۰۱۳؛ لونگو، کلاوزن، و کلارک ۲۰۱۵؛ دایتز و یورک ۲۰۱۵؛ فاستر و کلارک ۲۰۱۸). رویکردهای مرتبط با مطالعات حیوانی را اکوفمینیست‌ها و کسانی که درگیر «مطالعات انتقادی حیوانی» هستند، که رویکردی آشکارا سیاسی و هنجاری برای مطالعات حیوانی است، بسط داده‌اند (مانند Cudworth 2011; Gigliotti 2017). در حالی که به نظر نمی‌رسد ایده‌های مارکس و مکتب فرانکفورت اساساً بخش زیادی از این ادبیات را تحت تأثیر قرار داده باشد،^۲ توسعه‌ی اولیه‌ی آن از مکتب فرانکفورت الهام گرفته شده است (به Best 2009 مراجعه کنید).

ما با تحلیلی‌تر کردن برداشت گاه مبهم مکتب فرانکفورت در مورد «سلطه بر طبیعت» به این ادبیات کمک می‌کنیم. رابطه‌ی میان دو توضیح آن‌ها برای سلطه‌ی مدرن بر طبیعت - عقلانیت ابزاری و سرمایه‌داری - به‌ندرت به‌خوبی ادغام می‌شوند، گاهی اوقات متناقض و حاوی نقاط کوری هستند (جی ۱۹۸۴، ۲۶۹؛ گاندرسون، ۲۰۱۵، ۲۲۸). به‌طور کلی، استدلال آن‌ها این است: نیاز به کنترل طبیعت (از جمله حیوانات غیرانسانی) از طریق عقل ابزاری و عمل برای بقای گونه‌های انسانی یک امر ثابت تاریخی است، با این حال این هدف «توسط سرمایه‌داری حادث‌تر شده است» (هلد ۱۹۸۰، ۲۰۵)،

^۲ در واقع، وقتی مارکس مورد بحث قرار می‌گیرد، اغلب به‌عنوان «انسان‌محور»، «استثنای انسانی» و غیره رد می‌شود (مثلاً نیلور و تواین ۲۰۱۴: ۱۴۵). این استدلال به‌طور نظام‌مند توسط بنتون بیان شد (۱۹۹۳؛ برای جوابیه‌ها به وایلد ۲۰۰۰؛ فاستر و کلارک ۲۰۱۸ مراجعه کنید).

سیستمی اجتماعی که منحصر به فرد است، زیرا توانایی ما را برای صورت‌بندی منطقی اهداف با ارزش و ملموس تضعیف می‌کند در حالی که ابزارها، به‌ویژه تولید اقتصادی را به اهداف ارزشمند ارتقا می‌دهد (هورکهایمر ۱۹۴۷؛ گاندرسون ۲۰۱۵، ۲۲۸). با کمک نظریه‌ی جامعه‌شناختی محیطی، به‌ویژه مفهوم معروف اشنایبرگ (۱۹۸۰) در مورد «رشد مستمر تولید (treadmill of production)»، به‌طور تحلیلی بینش‌های مکتب فرانکفورت را تجزیه می‌کنیم تا آن‌ها را برای پژوهش‌های جامعه‌شناختی محیطی و مطالعات حیوانی پذیراتر سازیم. بر اساس کار مکتب فرانکفورت، بر دو محرک مرتبط با هم در روابط مخرب انسان - حیوان تمرکز می‌کنیم: (۱) انقیاد زندگی / طبیعت (از جمله حیوانات) به انباشت سرمایه، که ما آن را «خوی سرمایه»، و (۲) ابزاری کردن طبیعت (از جمله حیوانات)، که ما آن را «ایدئولوژی سلطه» می‌نامیم. این چارچوب دوجبه‌ی که شرایط سیاسی - اقتصادی و شکل خاصی از ایدئولوژی را تحلیل می‌کند، به‌طور گسترده برای تحلیل‌های جامعه‌شناختی محیطی انسان - طبیعت و بنابراین روابط انسان - حیوان قابل استفاده است.

این مقاله همراه با کمک به جامعه‌شناسی محیطی و نشان دادن بیشتر کاربرد مکتب فرانکفورت در مطالعه‌ی روابط انسان - طبیعت و حیوانات، بر زیرشاخه‌ی روبه‌گسترش دیگری از جامعه‌شناسی به نام «مطالعات جامعه‌شناختی حیوانی» یا «مطالعات جامعه‌شناختی انسان - حیوان» نیز تأثیر می‌گذارد که علی‌رغم شروعی آهسته، از طریق آشکار سازی اهمیت روابط میان حیوانات و جامعه اعتبار بیشتری پیدا می‌کند (نایبیرت ۲۰۰۳؛ کالوف ۲۰۰۷؛ ابروین ۲۰۰۸؛ یورک و مانکوس ۲۰۱۳؛ کارتر و چارلز ۲۰۱۸؛ یورک و لونگو ۲۰۱۷). این زمینه فراتر از مطالعات فرهنگی حیوانات (به‌عنوان مثال چگونگی یافتن معنا از رفتار حیوانات) برای بررسی انسان‌ها و حیوانات از نظر روابط بوم‌شناختی و نتایج زیست‌محیطی به‌طور مداوم بسط یافته است. یورک و لونگو (۲۰۱۷) از بررسی‌های واقع‌گرایانه‌تر ماتریالیستی روابط انسان - حیوان پشتیبانی می‌کنند که می‌تواند نشان دهد چگونه این روابط نتایج محیطی را که متقابلاً تجربه شده‌اند ایجاد می‌کند. در اینجا، ما یک رویکرد «کلان جامعه‌شناختی» را برای مطالعات حیوانی اتخاذ می‌کنیم (به یورک و مانکوس ۲۰۱۳؛ یورک و لونگو ۲۰۱۷ مراجعه کنید) تا اهمیت بوم‌شناختی گسترش صنعت دامداری و کاهش گونه‌های

حیوانات وحشی را نشان دهیم و این که چگونه آن‌ها ما را به بحران نزدیک‌تر می‌کنند. علاوه بر پاسخ به فراخوان آن‌ها برای بررسی‌های ماتریالیستی - واقع‌گرایانه‌تر، همچنین به درخواست‌های مطالعاتی برای شناسایی محرک‌های مشترک سلطه و استثمار که انسان‌ها و غیرانسان‌ها را به مسیر مخرب بوم‌شناختی سوق می‌دهند پاسخ می‌دهیم (گاندرسون ۲۰۱۴؛ کارتر و چارلز ۲۰۱۸). همان‌طور که یورک (۲۰۱۴، ۴) استدلال کرد، به این ترتیب مطالعات حیوانی و جامعه‌شناسی محیطی «یک الزام اخلاقی مرتبط را به اشتراک می‌گذارند.» ما با طرح این موضوع که اگر خواهیم چرایی حفظ و بازتولید روابط استثمارگرانه و مخرب بوم‌شناختی انسان - حیوان را توضیح دهیم تحلیل ساختاری روابط انسان - حیوان در زمینه‌های اجتماعی و بوم‌شناختی نیز باید به ایدئولوژی توجه کافی داشته باشد، به این خط فکری کمک می‌کنیم. برای نظریه‌پردازی ماهرانه‌ی بازتولید اجتماعی زندگی «حیوانات در جهان»، علاوه بر رویکرد واقع‌گرایانه‌ی مورد حمایت یورک و لونگو (۲۰۱۷)، که در آن حیوانات از طریق نیروهای اجتماعی - ساختاری تحت سلطه قرار می‌گیرند، باید «برداشت ما از حیوانات» را نیز مورد مطالعه قرار داد (یعنی برساخت اجتماعی حیوانات). ما از نظریه‌ی جامعه‌شناختی محیطی و کار مکتب فرانکفورت استفاده می‌کنیم تا محرک‌های ساختاری تغییرات جهانی در روابط انسان - حیوان و همچنین ایدئولوژی‌هایی را که این فرایندهای ساختاری را ثابت نگه می‌دارند، بررسی کنیم.

به‌عنوان یک پروژه‌ی جامعه‌شناختی کلان (مثلاً نگاه کنید به کلارک و یورک ۲۰۰۵)، با توصیف روابط انسان - حیوان و پیامدهای زیست‌محیطی آن‌ها شروع می‌کنیم که ابتدا بر گسترش صنعت دامداری و سپس بر از بین رفتن گونه‌های حیوانات وحشی تمرکز می‌کند. هدف ما در این بخش‌ها این است که این روابط انسان - حیوان را به‌طور خاص به‌عنوان مشکلات زیست‌محیطی در نظر بگیریم که به آنچه دانشمندان اکنون به‌عنوان تهدیدهای وجودی برای موجودیت سازمان‌یافته‌ی انسان توصیف می‌کنند کمک می‌کند (IPCC 2018؛ IPBES 2019). سپس با بهره‌گیری از مکتب فرانکفورت نشان خواهیم داد چگونه خوی سرمایه و ایدئولوژی سلطه، محرک‌های اساسی این روابط بیش از پیش ویرانگر انسان - حیوان را نمایندگی می‌کنند. از طریق

این فرایند نقد و تشخیص، همچنین سیستم‌ها و ایدئولوژی‌های اجتماعی جایگزین را شناسایی می‌کنیم که می‌توانند اثرات منفی محیطی را کاهش دهند و نتایج مثبت بیشتری برای تمام گونه‌ها به وجود بیاورند.

روابط انسان - حیوان در عصر سرمایه: صنعت دامداری و حیوان‌زدایی (defaunation)

این بخش به‌طور خلاصه دو مورد از مشکل‌سازترین عرصه‌های روابط امروز انسان - حیوان را از نظر تأثیرات زیست‌محیطی توصیف می‌کند: (۱) دامداری صنعتی حیوانات و (۲) کاهش گونه‌های حیوانات وحشی («حیوان‌زدایی»). ما از گزارش‌ها و یافته‌های علمی اخیر استفاده می‌کنیم تا نشان دهیم که چگونه بیش از هر زمان دیگری، این روابط انسان - حیوان اثرات زیست‌محیطی دارد که به‌طور فزاینده‌ای جامعه را تهدید می‌کند. گفتنی است که ما اغلب از صنعت متعارف و زبان رایج برای توصیف حیوانات وحشی و حیوان‌زدایی و همچنین نقش حیوانات پرورشی در سراسر این اثر استفاده می‌کنیم. ما از این بحث‌ها آگاه هستیم که زبان توصیف‌کننده‌ی حیوانات و نقش‌ها و کاربردهای آن‌ها می‌تواند واقعیت را رمزآلود کند (مثلاً استفاده از «گوشت» به جای «بدن») و برای شناسایی سوژک‌کیویته و فردیت حیوانی در مقابل، برای مثال، استفاده از «اصطلاحات توده‌ای» که با سلب فردیت، موجودات منحصر‌به‌فرد را به بخش‌هایی از یک موجودیت انبوه تبدیل می‌کند، این زبان باید تغییر کند (آدامز ۲۰۰۷، ۲۳ به‌بعد؛ همچنین رجوع کنید به آدامز ۱۹۹۰، فصل ۳؛ استیب ۲۰۰۱). زبان می‌تواند فرایندهای واقعی را پنهان کند، اما به همین دلیل، می‌تواند برای نرم کردن و شخصی‌سازی کلماتی که برای توصیف زندگی حیوانات آسیب دیده در شرایط ساختاری خشونت‌بار سیاسی - اقتصادی به کار می‌رود، گمراه‌کننده باشد. به استثنای استفاده از آن‌ها در تبلیغات، کارزارهای روابط عمومی و دیگر نمایش‌ها، که در آن بر فردیت حیوانات تأکید می‌شود، حیوانات معمولاً در زندگی واقعی به‌عنوان اشیای صرف (نه سوژه‌ها) و موجودیتی انبوه (نه فردی) و نام‌هایی که به نقش‌ها، اعضای بدن آن‌ها و غیره اختصاص داده می‌شود، تلقی می‌شوند - به‌عنوان مثال، استفاده از نام‌های جمعی به‌درستی تکان‌دهنده و فاقد احساس است. به‌عنوان مثال، هیچ کلمه‌ای صادقانه‌تر و با ابهام کمتری از «broiler» -

بریان کن» برای توصیف زندگی رقت‌بار «مرغ گوشتی» وجود ندارد و کلمه‌ی توالی (sequence) در «گاو شیری» دقیقاً دلالت بر علت وجودی او از نظر اجتماعی دارد. اگر مشابهت‌های گیاهی مانند «برداشت» و «برداشت بیش از حد» با بنای گفتمانی حیوانات به‌عنوان منابع بی‌جان، رنج حیوانات را نادیده می‌گیرند (Stibbe 2001، ۱۵۵)، چنین اصطلاحاتی در شرایط اجتماعی مناسب هستند که واقعاً رنج حیوانات را نادیده می‌گیرند. حتی غیردوستانه‌ترین توصیف‌کننده‌ها، مانند «دام» (livestock - موجودی زنده) (به‌عنوان مثال Stibbe 2001، ۱۵۵)، به‌طور مناسبی فاقد احساس هستند. علی‌رغم نبود علائم نقل‌قول (گیومه)، ما از این کلمات به‌شکل انتقادی استفاده می‌کنیم: آن‌ها به‌اندازه‌ی سیستم اجتماعی که استفاده از آن‌ها را تحقق می‌بخشد فاقد احساس هستند (نگاه کنید به Musell 2013). ابزارانگاری زبانی حیوانات بر اساس نگرش ابزاری واقعی به آن‌ها توسط سیستم‌های اجتماعی بنا شده است. نکته‌ی عملی این است که ما باید تلاش کنیم شرایط اجتماعی ایجاد کنیم که در آن برای مثال، «موجودی زنده (دام)» دیگر وجود نداشته باشد، از جمله اصطلاح صریح و بی‌عاطفه که کاملاً هدف‌نهایی آن را به تصویر می‌کشد. تا آن زمان، دام (با شکل زبانی موجودی زنده) و دیگر ابزارانگاری‌های گفتمانی حیوانات همچنان به‌درستی جنبه‌ی خشن و ظالمانه خواهند داشت.

صنعت دامداری

پرورش حیوانات برای غذا و صنعتی شدن این فرایند به‌شکل چشمگیری روابط بیوفیزیکی روی زمین را تغییر داده است. تخمین زده می‌شود که در حال حاضر حدود ۷۰ میلیارد حیوان برای غذای انسان در اسارت هستند و دوسوم از این حیوانات، به‌صورت فشرده پرورش داده می‌شوند، به این معنی که نمی‌توانند آزادانه حرکت یا زندگی کنند (WAP USA 2018، CWF 2017). درصد فزاینده‌ای از این حیوانات در دامداری صنعتی یا «مجتمع صنعتی حیوانات» هستند (Noske 1997; Twine 2012). ایجاد و گسترش عملیات تغذیه‌ی متمرکز حیوانات (CAFOs) یکی از قابل‌توجه‌ترین نتایج صنعتی شدن است. در ایالات متحده، CAFOهای بزرگ حاوی بیش از ۱۰۰۰۰

گاو، بیش از ۱۰ هزار خوک و بیش از ۱۲۵ هزار مرغ هستند (EPA 2018). مدل‌های صنعتی در حال حاضر در ایالات متحده تبدیل به روش عادی شده است و به‌طور فزاینده‌ای در سطح جهانی پذیرفته می‌شوند. همانطور که هاروی، دیویس و چاپلند (۲۰۱۷) توضیح داده‌اند، CAFOها یا دامداری‌های صنعتی در سطح جهان مشتمل بر ۷۲ درصد از تولید مرغ، ۴۲ درصد تخم‌مرغ، و ۵۵ درصد از تولید گوشت خوک می‌شوند. همچنین مزارع صنعتی در چین، هند، برزیل، مکزیک و آفریقای جنوبی در حال گسترش هستند. در حالی که رفاه حیوانات موضوع تمرکز تحلیل ما در اینجا نیست، تأثیرات صنعتی شدن بر رفاه حیوانات در این سیستم‌های تولیدی به‌خوبی مستند شده و در کار قبلی ما مورد بحث قرار گرفته است (Gunderson 2013; Stuart, Schewe, and Gunderson 2013; Gunderson, Stuart, and Petersen 2016; Stuart and Gunderson 2018).

تعدادی از اثرات زیست‌محیطی قابل توجه با دامداری صنعتی حیوانات مرتبط است، از جمله افزایش سطح آلودگی آب و میزان استفاده از آن. همان‌طور که توسط تبسم عباسی (۲۰۱۶، ۱۷۵۴) بیان شده است، «تولید دام یکی از مضرترین فعالیت‌های زیست‌محیطی در بین تمام فعالیت‌های انسان‌زاد است». یکی از جامع‌ترین گزارش‌ها از کل پی‌آمدهای زیست‌محیطی دامداری صنعتی حیوانات، تأثیر مخرب پرورش دام (Steinfeld et al. 2006) از انتشارات سازمان غذا و کشاورزی سازمان ملل متحد (FAO) است. در سال ۲۰۰۶، فائو گزارش داد که فرایندهای مرتبط با تولید دام ۷۰ درصد از کل کاربری‌های زمین‌های کشاورزی را تشکیل می‌دهد، ۳۰ درصد از سطح زمین را اشغال و به تخریب زمین و از دست دادن تنوع زیستی کمک می‌کند. دامداری همچنین منبع اصلی نیتروژن (Vitousek et al. 1997) و آلودگی فسفر در ایالات متحده است (Steinfeld et al. 2006). تغذیه‌ی دام با غلات همچنین باعث افزایش تولید فشرده‌ی زمین‌های زراعی و استفاده از کود و مواد شیمیایی مرتبط می‌شود و در نتیجه تخریب زمین و خاک و همچنین آلودگی آب‌های سطحی و زیرزمینی را افزایش می‌دهد (Steinfeld et al. 2006). بر اساس تحقیقات زمین‌شناختی ایالات متحده (۲۰۱۴)، ۶۶ درصد نیتروژنی که به خلیج مکزیک می‌رسد از تولید ذرت و سویا سرچشمه می‌گیرد که بیشتر آن برای تغذیه‌ی دام‌ها مصرف می‌شود. علاوه بر این، تقریباً یک‌سوم آب

شیرین جهان برای دام استفاده می‌شود (Walsh 2013). Hoekstra و Mekonnen (۲۰۱۲) گزارش می‌دهند که تولید ۱ تن گوشت گاو به ۱۵۴۰۰ متر مکعب آب نیاز دارد و نشان می‌دهند که تولید گوشت گاو به ازای هر کالری تولید شده ۲۰ برابر غلات و ریشه‌های نشاسته‌ای آب مصرف می‌کند.

دامپروری همچنین سهم قابل توجهی در تغییرات اقلیمی جهانی داشته است. بر اساس گزارش فائو **مقابله با تغییر اقلیم ناشی از دام** (Gerber et al. 2013)، دامپروری تقریباً ۱۴.۵ درصد از کل گازهای گلخانه‌ای مربوط به فعالیت انسانی را منتشر می‌کند و پرورش گاو به‌تنهایی ۶۵ درصد از کل انتشارات مربوط به کشاورزی را تشکیل می‌دهد. USEPA (۲۰۱۶) گزارش می‌دهد که تخمیر گوارشی حاصل از دام بیش از ۲۳٪ از کل انتشار متان ایالات متحده را تشکیل می‌دهد و مدیریت کود دامی (جمع‌آوری، ذخیره‌سازی، تصفیه و استفاده) ۸ درصد اضافی را شامل می‌شود. علاوه بر این، کود نیتروژن مورد استفاده برای رشد خوراک گاو تقریباً ۷۰ درصد از انتشار اکسید نیتروژن ایالات متحده را آزاد می‌کند (USEPA 2009). گفتنی است که متان پتانسیل گرمایش جهانی تقریبی ۵۶ برابر بیشتر از دی‌اکسید کربن در طول ۲۰ سال و اکسید نیتروژن دارای پتانسیل گرمایش جهانی ۲۸۰ برابر بیشتر در مدت مشابه را دارد (UNFCCC 2019). در نهایت، نرخ پاک‌سازی زمین و جنگل‌زدایی به‌منظور رشد محصولات کشاورزی برای خوراک دام یا چرای گاو به‌شدت افزایش یافته است (به‌ویژه در آمازون)، که هم به از دست دادن تنوع زیستی و هم به تغییرات اقلیمی کمک می‌کند (Fearnside 2005; Armenteras et al. 2006; Fehlenberg et al. 2017).

گزارش ویژه‌ی اخیر هیئت بینادولتی تغییرات اقلیمی (IPCC 2018) خواستار «تغییرات سریع و گسترده» در تمام جنبه‌های جامعه برای جلوگیری از گرمایش جهانی فاجعه‌آمیز است. این گزارش شامل تغییرات در تولید و مصرف محصولات حیوانی است. این گزارش به‌طور خاص به نقش تغییر به پروتئین‌های گیاهی یا مصنوعی به‌منظور جایگزینی برای تولید دام و همچنین تبدیل زمین‌های مرتعی به محوطه‌های جنگلی برای جذب کربن بیشتر اشاره و بیان می‌کند که «مصرف کم‌تر محصولات دامی تا سال ۲۰۵۰ نیز می‌تواند به میزان قابل توجهی جنگل‌زدایی و تلفات کربن انباشته را کاهش

دهد (Weindl et al., 2017)». وضعیت وخیم ارائه شده در گزارش ویژه‌ی IPCC (2018) منجر به توجه گسترده‌ی رسانه‌ها شد و جنبش‌های اجتماعی بی‌سابقه‌ای را برای رسیدگی به تغییرات اقلیمی، از جمله **شورش علیه انقراض** و اعتصابات دانش‌آموزی برای آب‌وهوا به وجود آورد. این جنبش‌ها دولت‌ها را به چالش می‌کشند تا اقدامات گسترده‌ای را برای کاهش انتشار کربن اتخاذ کنند که نیازمند تغییراتی در دامپروری است. گزارش ارزیابی جهانی اخیر در مورد تنوع زیستی و خدمات اکوسیستمی (IPBES 2019) همچنین نقش دام در بحران تنوع زیستی را مستند می‌کند (در ادامه در این مورد بیشتر توضیح داده شده است). این گزارش بیان می‌کند که «تولید دام از یک‌سوم تولید محصول برای خوراک و سه‌چهارم زمین در مجموع استفاده می‌کند که پی‌آمدهایی برای طبیعت دارد»، از جمله از دست دادن زیستگاه و انتشار گازهای گلخانه‌ای (IPBES 2019).

سیاست‌ها و پیشنهادهای فعلی برای رسیدگی به اثرات زیست‌محیطی دامپروری، با نادیده گرفتن مشکلات اساسی مدل صنعتی و رشد مداوم در تولید و مصرف، ضعیف باقی می‌مانند. در مورد آلودگی، در حالی که اتحادیه‌ی اروپا دستورالعمل‌های فردی برای آلودگی هوا و آلودگی آب، آمونیاک و نیترات‌ها به‌طور خاص دارد، سیاست‌های اتحادیه‌ی اروپا به دلیل حمایت از بزرگ‌ترین آلاینده‌ها در دامپروری مورد انتقاد قرار گرفته است (Greenpeace EU 2018). حفاظت از آلودگی ناشی از دامپروری به‌ویژه در ایالات متحده با بودجه و منابع انسانی محدود برای نظارت و اجرا ضعیف است (Hauter 2012). تعداد فزاینده‌ای از مطالعات نشان می‌دهد که کاهش قابل توجه مصرف گوشت (به‌ویژه گوشت گاو) و همچنین تخم‌مرغ و لبنیات می‌تواند به‌طور چشمگیری انتشار گازهای گلخانه‌ای را کاهش دهد و زمین را برای تنوع زیستی آزاد کند (Sabaté et al. 2015, Kim et al. 2015; Rösös et al. 2017; Rojas-Downing et al. 2017; Poore and Nemecek 2018). در مجله‌ی ساینس، Poore و Nemecek (۲۰۱۸) بیان کردند که انتقال به رژیم‌های غذایی که محصولات حیوانی را حذف می‌کند، می‌تواند منجر به کاهش استفاده از زمین تا ۷۶ درصد و انتشار گازهای گلخانه‌ای تا ۴۹ درصد شود. در حالی که وگنیسم اخلاقی برای دهه‌ها مورد درخواست فعالان حقوق حیوانات بوده است، وگنیسم و گیاه‌خواری (اگر به‌طور جمعی اجرا شوند) اکنون راهی برای مقابله با

تخریب بوم‌شناختی و تغییرات اقلیمی ارائه می‌دهند. تغییر به سمت رژیم‌های گیاه‌خواری و وگن نیز نیازمند تغییر در تولیدات کشاورزی و دامپروری است (Gunderson 2013).

حیوان‌زدایی

با افزایش تصاعدی تعداد حیواناتی که برای غذای انسان پرورش می‌یابند، جمعیت حیوانات وحشی کاهش و انقراض گونه‌ها افزایش یافته است - روندی که به‌عنوان حیوان‌زدایی از آن یاد می‌شود (Dirzo et al. 2014). این گونه‌های جانوری شامل پستانداران، پرندگان، خزندگان، دوزیستان، ماهی‌ها و حشرات هستند. همان‌طور که Brook، Sodhi و Bradshaw (۲۰۰۹) توضیح داده‌اند، از بین رفتن گونه‌های جانوری در اثر اعمال انسان پدیده‌ی جدیدی نیست. جانوران عظیم‌الجثه در قاره‌ی آمریکا مانند گربه‌های شمشیردندان، ماموت‌ها و تنبل‌های غول‌پیکر پس از ورود انسان بین ۱۱ هزار تا ۱۳ هزار سال پیش ناپدید شدند. Brook، Sodhi و Bradshaw (۲۰۰۹، ۵۱۴) بیان می‌کنند که «ضمحل‌ل جانوران عظیم‌الجثه در اواخر دور پلیستوسن می‌تواند تا حد زیادی به انواع تأثیرات منفی انسانی مربوط شود.» در حالی که انقراض ناشی از انسان چیز جدیدی نیست، نرخ فعلی انقراض و کاهش جمعیت در تاریخ بشر بی‌سابقه است (IPBES 2019).

هر سال آنچه که ششمین رویداد انقراض جمعی - با هدایت انسان - نامیده می‌شود شکلی جدی‌تر به خود می‌گیرد (بارنوسکی و همکاران ۲۰۱۱؛ کاپلو و همکاران ۲۰۱۵). زیست‌شناسان حفاظت معتقدند که ما در حال تجربه‌ی یک «سونامی انقراض» بی‌سابقه هستیم (Lovejoy 2017) و انسان‌ها مسئول «نابودی بیولوژیکی» هستند (Ceballos، Ehrlich و Dirzo 2017)، «شروع یک انقراض دسته‌جمعی بی‌نظیر برای ۶۵ میلیون سال» Ceballos و همکاران (۲۰۱۵، ۴). تعداد فزاینده‌ای از مطالعات میزان و سرعت سریع کاهش و انقراض جمعیت گونه‌ها را نشان می‌دهد. برای مثال، تلفات گونه‌ها هزار تا ده‌هزار برابر نرخ پیشین است (چیویان و برنشتاین ۲۰۰۸)، نیمی از جمعیت مهره‌داران در حال کاهش هستند (Dirzo و Ehrlich، Ceballos 2017)، و تا اواسط

قرن می‌توانیم انتظار داشته باشیم که ۳۰ تا ۵۰ درصد از تمام گونه‌ها در معرض انقراض قرار گیرند (توماس و همکاران ۲۰۰۴). طبق گفته‌ی Ceballos, Ehrlich, and Dirzo (۲۰۱۷)، در یک‌صد سال گذشته حداقل دویست گونه از مهره‌داران منقرض شده‌اند. این در مقایسه با نرخ تخمینی انقراض گذشته (طی ۲ میلیون سال) که در آن از بین رفتن دویست گونه‌ی مهره‌دار ده‌هزار سال طول می‌کشید (Ceballos, Ehrlich, and Dirzo 2017) بسیار شگفت‌انگیز است. علاوه بر انقراض‌ها، شناخت از دست دادن جمعیت‌های خاص (انقراض محلی) و کاهش کلی فراوانی نیز مهم است. در چهار دهه‌ی گذشته به‌طور متوسط ۲۸ درصد کاهش در تعداد افراد مهره‌داران وجود داشته است (Dirzo et al. 2014). Ceballos, Ehrlich, and Dirzo (۲۰۱۷) دریافتند که یک‌سوم از تمام گونه‌های مهره‌داران در حال زوال هستند و از ۱۷۷ گونه‌ی پستاندار موردبررسی تقریباً نیمی از آن‌ها بیش از ۸۰ درصد از گستره‌ی خود را از دست داده‌اند. اخیراً، برنامه‌ی سیاسی - علمی بینادولتی در زمینه‌ی خدمات تنوع زیستی و زیست‌بوم (IPBES 2019) سرعت سریع انقراض را با گزارش ۲۵ درصد از تمام گونه‌ها در معرض خطر و ۸۲ درصد از دست دادن زیست‌توده‌ی حیوانات وحشی مستند می‌کند. این گزارش اخیر بر وابستگی انسان‌ها به سیستم‌های طبیعی تأکید و خاطرنشان می‌سازد که اگر دولت‌ها تغییرات اساسی در سیستم‌های اقتصادی و اجتماعی ما ایجاد نکنند، چگونه بحران تنوع زیستی موجودیت انسان را تهدید خواهد کرد.

اکثر زیست‌شناسان حفاظت بر این عقیده هستند که دلایل اصلی انقراض و کاهش فراوانی در جمعیت‌های جانوری شامل از دست دادن زیستگاه، برداشت بیش از حد، گونه‌های مهاجم، آلودگی، بیماری و تغییرات اقلیمی است (Dirzo et al. 2014; Ceballos, Ehrlich, and Dirzo 2017; Sodhi, Brook, and Bradshaw 2009; IPBES 2019). گسترش دامپروری و در نتیجه تغییرات کاربری زمین نیز محرک‌های فزاینده‌ی مهمی برای انقراض گونه‌های وحشی هستند: ۶۷ درصد از جنگل‌زدایی برای کشاورزی به‌منظور کشت خوراک دام است (Poore and Nemecek 2018). جنگل‌زدایی عامل اصلی انقراض به‌ویژه در مناطق استوایی است (Sodhi, Brook, and Bradshaw 2009)؛ با این حال، انقراض‌های محلی ناشی از اقلیم در حال حاضر در حال انجام است

و تقریباً در نیمی از حدود ۱۰۰۰ گونه‌ی^۳ بررسی شده توسط Wiens (۲۰۱۶)، که معتقد است این تأثیرات در دهه‌های آینده تا ۵ برابر افزایش می‌یابد، یافت شد. با توجه به این روندها، دبیر اجرایی منشور سازمان ملل متحد در مورد تنوع زیستی اخیراً هشدار داد که رهبران جهان دو سال فرصت دارند تا قبل از این که «زیرساخت حیات» به گونه‌ای به خطر بیفتد که در نهایت منجر به انقراض انسان شود، به بحران انقراض رسیدگی کنند (Watts 2018).

عواقب فوری‌تر حیوان‌زدایی اغلب در زمینه‌ای انسان‌محور مورد بحث قرار می‌گیرد که به‌عنوان از دست دادن خدمات و کارکردهای اکوسیستم مطرح می‌شود. خدمات اکوسیستم به‌عنوان راهی برای توضیح مزایایی که اکوسیستم‌ها برای انسان ارائه می‌دهند ظهور کردند و شامل خدمات تأمینی، تنظیم‌کننده، فرهنگی و پشتیبانی‌کننده می‌شوند (ارزیابی اکوسیستم هزاره ۲۰۰۵). به‌عنوان مثال، خدمات اکوسیستم را می‌توان از جنبه‌ی سنجش کیفیت برای نشان دادن مزایای گرده‌افشان‌ها و از جنبه‌ی برآورد آماری به روش‌های مختلفی از جمله محاسبه‌ی تعداد گل‌های گرده‌افشانی، ارزش پولی مواد غذایی تولید شده‌ی مرتبط، یا هزینه‌ی استخدام نیروی انسانی برای گرده‌افشانی دستی در نظر گرفت. انقراض‌ها می‌توانند به‌طور قابل توجهی چنین خدمات اکوسیستمی را مختل کنند (بروک و همکاران ۲۰۰۸). اگر گونه‌های از دست‌رفته برای اهداف دارویی یا مهار بیماری مهم باشند، حیوان‌زدایی می‌تواند مستقیم‌تر بر سلامت انسان تأثیر بگذارد. حیوانات وحشی منبع غذایی مهمی برای بسیاری از مردم در سراسر جهان هستند و تا ۳۶ درصد از پرندگان، دوزیستان و پستاندارانی که برای غذا یا دارو استفاده می‌شوند با انقراض روبرو هستند (Dirzo et al. 2014). همان‌طور که Ceballos (۲۰۱۵، ۴) و همکاران بیان کرده‌اند: «اگر اجازه داده شود که سرعت انقراض فعلی ادامه یابد، انسان‌ها به‌زودی (در کم‌تر از سه برابر طول عمر انسان) از بسیاری از مزایای تنوع زیستی محروم خواهند شد.» گزارش اخیر برنامه‌ی سیاسی - علمی بینادولتی در زمینه‌ی خدمات تنوع زیستی و زیست‌بوم (IPBES 2019) وخامت فزاینده‌ی خدمات

^۳ گونه‌های نمونه شامل ۷۱۶ حیوان و ۲۶۰ گیاه از مکان‌های مختلف بود (آسیا ۳۳۲؛ اروپا ۲۶۸؛ ماداگاسکار ۳۰؛ اقیانوسیه ۵۸؛ آمریکای شمالی ۲۳۳؛ آمریکای جنوبی ۵۵).

اکوسیستم به دلیل بحران تنوع زیستی و وابستگی انسان‌ها به گونه‌های دیگر برای این خدمات را مستند می‌سازد. برای مثال، این گزارش بیان می‌کند که «بیش از ۷۵ درصد از انواع محصولات غذایی جهانی، از جمله میوه‌ها و سبزیجات و برخی از مهم‌ترین محصولات است که به‌منظور فروش کشت می‌شوند مانند قهوه، کاکائو و بادام، به گرده‌افشانی حیوانات متکی هستند».

در حالی که قوانینی مانند منشور تجارت بین‌المللی گونه‌های جانوران و گیاهان وحشی در معرض انقراض (CITES) و قانون گونه‌های در معرض خطر ایالات متحده برای حفاظت از گونه‌های در معرض خطر ایجاد شده‌اند، تلاش‌های حفاظتی با چالش‌های مهمی روبرو هستند. به طور کلی، چالش‌های زمانی اثربخشی تلاش‌های حفاظتی را برای مقابله با انقراض محدود می‌کند. بیشتر تلاش‌های حفاظتی بر نجات گونه‌هایی متمرکز می‌شوند که نزدیک به انقراض هستند تا حفاظت اولیه. از بسیاری جهات، بسیاری از کارها در رویکرد بحران‌محور «ناکافی و خیلی دیر» است (Soulé 1996). Lovejoy (۲۰۱۷) معتقد است که اقدامات حفاظتی قبل از انقراض باید صورت گیرد. از آن جایی که بیشتر مسائل مربوط به حفاظت از امور مربوط به ارزش‌هاست و نه کمبود اطلاعات علمی (Sarewitz 2004)، کار بیشتری در زمینه‌ی حفاظت لازم است تا جامعه را به ارزش‌گذاری ذاتی حیات غیرانسانی و حفاظت از آن متقاعد کند (Piccolo 2017). حتی قوانین حمایت از گونه‌ها با چالش‌هایی روبرو هستند. CITES و سایر قوانین و موافقت‌نامه‌های بین‌المللی حیات وحش به دلیل مشکلات مربوط به پیاده‌سازی و اجرا، از نظر اثربخشی محدود باقی می‌مانند (Trouborst et al. 2017). برای بسیاری از رهبران جهان، رسیدگی به انقراض گونه‌ها همچنان امری با اولویت کم است. در ایالات متحده، دولت ترامپ اخیراً گونه‌های در خطر انقراض را از فهرست خارج کرده است، درخواست‌ها برای فهرست گونه‌های جدید را رد و به‌طور کلی حفاظت از گونه‌ها را به نفع توسعه و استخراج منابع تضعیف کرده است (Siciliano 2018). علی‌رغم این روندها، دانشمندان (IPBES 2019) و همچنین کنشگران گروه‌هایی مانند **شورش انقراض** اکنون خواستار تغییرات اجتماعی و اقتصادی رادیکال برای رسیدگی به بحران انقراض هستند.

پرداختن به محرک‌های ریشه‌ای و بازتولید روابط مخرب انسان - حیوان

این بخش دو علت اساسی و مرتبط با روابط مخرب انسان - حیوان را که در بالا توضیح داده شد شناسایی می‌کند: (۱) **خوی (ethos) سرمایه**، به عبارتی دیگر، کاهش یک زندگی (هدف) به یک وسیله و ارتقای تولید اقتصادی (وسیله) به هدف به دلیل ضرورت انباشت سرمایه و (۲) **ایدئولوژی سلطه**، یا سرشت واقعی و ایدئولوژیک حیوانات و مابقی طبیعت به‌عنوان ابزاری صرف برای اهداف انسان. بررسی ما نشان خواهد داد که چگونه **نظریه‌ی انتقادی**، با اتکا به نظریه‌ی جامعه‌شناختی محیطی مارکسیستی، روشن می‌کند که چگونه ضرورت انباشت سرمایه باعث گسترش دامپروری و پیامدهای آن و همچنین افزایش نرخ حیوان‌زدایی می‌شود. سپس به موضع مکتب فرانکفورت در مورد عقلانیت ابزاری می‌پردازیم و نشان خواهیم داد که مناسبات کنونی انسان - حیوان توسط آن ایدئولوژی که حیوانات را پست و همچون ابزار تصور می‌کند حفظ می‌شود. هر دو بعد ساختاری و ایدئولوژیک سلطه بر طبیعت باید برای توضیح علل اساسی و بازتولید دامپروری جهانی و حیوان‌زدایی در نظر گرفته شود. ما همچنین چگونگی تغییر شکل و پرداختن به این مناسبات مخرب را مطرح خواهیم کرد.

خوی سرمایه: انقیاد حیوانات به انباشت سرمایه

یکی از دلایلی که سرمایه‌داری از لحاظ تاریخی یک شیوه‌ی تولید منحصربه‌فرد است «رابطه‌ی مبتنی بر ارزش مبادله»ی آن با طبیعت است (اسمیت ۱۹۸۴). در حالی که تمام شیوه‌های تولید در تعامل با محیط هستند تا محصولاتی را برای بقا و استفاده ایجاد کنند، هدف یا منطق تصاحب طبیعت در جوامع سرمایه‌داری تأمین «انباشت بی‌پایان سرمایه» است (Wallerstein 2004: 24)، نه تولید کالاها و خدمات مفید. سرمایه‌داری درگیر انباشت سرمایه «به‌خاطر انباشت» و «تولید به‌خاطر تولید» است (Marx 1976: 742). پیامدهای بوم‌شناختی «رابطه‌ی مبتنی بر ارزش مبادله»ی سرمایه‌داری با طبیعت به‌طور مشهور در تشبیه «تردمیل تولید» (رشد مستمر تولید) شنایرگ به تصویر کشیده شده است: اقتصادهای سرمایه‌دارانه از نظر ساختاری مجبور به گسترش و رشد و نیازمند نهاده‌های منابع طبیعی بیشتر (برداشت) و ایجاد زباله و

آلودگی بیشتر (افزودگی) هستند.

مکتب فرانکفورت از پیامدهای زیست‌محیطی منفی وابستگی سرمایه‌داری به رشد آگاه بود. برای مثال، مارکوزه (۱۹۹۴، ۵۲) استدلال می‌کند که چون «ساختار بهره‌وری سرمایه‌داری ذاتاً توسعه‌طلبانه است»، مجبور است وارد عرصه‌های طبیعی شود. او حتی یادآوری می‌کند که «واضح است که دست‌اندازی به طبیعت تا چه اندازه از اقتصاد سرمایه‌داری جدایی‌ناپذیر است» (مارکوزه، ۱۹۷۲: ۶۱، با تأکید اضافه شده). سرمایه‌داری به رشد نامحدود نیاز دارد - که منتج به گسترش همیشگی روابط سلطه و استثمار و تخریب زیست‌محیطی فزاینده می‌شود. یک روش مفید برای توصیف تحلیل اجتماعی - بوم‌شناختی مکتب فرانکفورت از سرمایه‌داری، نقد **خوی سرمایه** است: انقیاد زندگی به انباشت سرمایه. اصطلاح «ethos - خوی و منش» که از ماکس شلر (۱۹۶۱) به عاریت گرفته شده است، به‌طور مفیدی هم به رانش کور سرمایه اشاره می‌کند، که از نظر ساختاری مستلزم آن است که فرایندهای زندگی قابل‌اصلاح با انباشت سرمایه باشند، و هم به روشی که این نیروهای سیاسی - اقتصادی به آگاهی و ارزش‌گذاری شکل می‌دهند (به بخش فرعی ادامه مراجعه کنید). **خوی سرمایه زندگی حیوانات را تابع اهداف سرمایه می‌کند.** برای مثال، در **دیالکتیک روشنگری**، هورکهایمر و آدورنو (۱۹۶۹، ۲۵۱) چنین استدلال می‌کنند:

«حیوانات تنها زمانی به یاد می‌آیند که تعداد کمی از نمونه‌های باقی‌مانده . . . با دردی طاقت‌فرسا، به‌عنوان خسارت سرمایه برای صاحبشان که در عصر بتن و فولاد قادر به تأمین حفاظت کافی برای آن‌ها نبوده نابود می‌شوند. در آفریقا، آخرین بخش از زمین که در آن تلاش بیهوده‌ای برای حفظ گله‌های رو به کاهش آن‌ها انجام می‌شود، آن‌ها مانعی برای فرود بمب‌افکن‌ها در آخرین جنگ هستند. آن‌ها به‌طور کامل ریشه‌کن خواهند شد.»

در زیر، به‌اختصار نشان می‌دهیم که چگونه خوی سرمایه، دامپروری را متحول کرده و موجب حیوان‌زدایی شده است.

^۴ برای اینکه چرا «خوی سرمایه‌داری» توصیف دقیق‌تری از خوی مدرن نسبت به خوی صنعت‌گرایی شلر است، به گاندرسون (۲۰۱۷) رجوع کنید.

دامداری صنعتی، به‌ویژه استفاده از CAFO (عملیات تغذیه‌ی متمرکز حیوانات)، مظهر خوی سرمایه است. در زمینه‌ی دامپروری، این بدان معناست که حیوانات برای مبادله (سود) تولید می‌شوند تا استفاده‌ی مستقیم. تولید حیوانات عمدتاً برای مبادله یک رابطه‌ی نسبتاً جدید در مقایسه با بقیه‌ی تاریخ بشر است (Gunderson 2013). تعدادی از پژوهشگران پیشینه‌سازی سود را به‌عنوان توضیحی از میزان عظیم رنج حیوانات در نظام‌های تولید کشاورزی و دامداری شناسایی کرده‌اند (به‌عنوان مثال بنتون ۱۹۹۳؛ دیکنز ۱۹۹۶؛ نوسکه ۱۹۹۷). به‌گفته‌ی دیکنز (۱۹۹۶، ۶۲)، «جوامع سرمایه‌داری مدرن نه‌تنها مردم، بلکه حیوانات را وارد مدار سرمایه‌ی پولی و آن‌ها را به‌عنوان درون‌داده‌های فرایند تولید کالا تلقی می‌کنند.» هنگامی که حیوانات به کالا تبدیل می‌شوند، دیگر به‌عنوان موجوداتی با موقعیت اخلاقی دیده نمی‌شوند، و برای برآوردن نیازهای صنعت، تحت شرایطی قرار می‌گیرند که با نیازهای زندگی آن‌ها مطابقت ندارد (آنتونی ۲۰۱۰). برای به حداکثر رساندن سود، خوی سرمایه تا حد امکان حیوان را در تنگنا قرار داده و حداقل توجه را به نیازهای اساسی او ابراز می‌دارد. به‌عنوان مثال، دام‌های گوشتی همچون یک کالا در نظر گرفته می‌شوند و هدف تولید هرچه بیشتر گوشت، با سریع‌ترین و ارزان‌ترین حد ممکن است. گاوهای شیری را می‌توان به‌عنوان کارگران (یا بردگان) در نظر گرفت که باید تا حد امکان، ارزان و سریع‌ترین شیر را تولید کنند. در هر مورد، حیوانات در معرض آن شرایط زندگی، دارو و تغذیه قرار می‌گیرند که هدف آن‌ها حداکثر کردن سود است. عملیات مدرن تغذیه‌ی متمرکز حیوانات برای یک هدف طراحی شده است: تولید انبوه کالاهای حیوانی در حالی که تمام هزینه‌ها را به حداقل می‌رساند (مک دونالد و مک براید ۲۰۰۹). علاوه بر این، یک صنعت عظیم دامپروری - غذایی از تبلیغات برای افزایش مصرف محصولات ارزان‌قیمت حیوانی و لابی‌گری برای محافظت از این سیستم سودآور بهره می‌برد (برستر و شرودر ۱۹۹۵؛ پاتس ۲۰۱۶؛ گادفری و همکاران ۲۰۱۸). بخش کلیدی این منطق سرمایه‌داری به‌اصطلاح «برونی‌سازی» هزینه‌های مرتبط با آلودگی محیط‌زیست، سلامت انسان و تغییرات اقلیمی است.

خوی سرمایه همچنین موجب حیوان‌زدایی می‌شود. برای مثال، بحران اقیانوسی

کنونی را می‌توان در نیروهای سرمایه‌داری که باعث برداشت بیش از حد گونه‌های ماهی و تخریب بوم‌شناختی می‌شوند ردیابی کرد (Clausen and Clark 2005; Clark and Clausen 2008). جنگل‌زدایی در مناطق استوایی، علت اصلی نابودی زمین (سودی، بروک و برادشاو ۲۰۰۹)، تا پاکسازی زمین برای تولید کشاورزی و دامپروری در مقیاس بزرگ - نه برای مصرف بومی بلکه برای صادرات بین‌المللی گوشت گاو، سویا، و سوخت‌های زیستی ردیابی شده است. (رودل و همکاران، ۲۰۰۹). تجارت جهانی شده منجر به تکثیر گونه‌های مهاجم، مختل کردن اکوسیستم‌ها و جایگزینی گونه‌های بومی شده است (مونی و هابز ۲۰۰۰). تحلیل تاریخی کلارک و یورک (۲۰۰۵) نشان می‌دهد که چگونه سرمایه‌داری باعث انتشار گازهای گلخانه‌ای و تغییرات اقلیمی جهانی شده است - که اکنون بزرگترین تهدید برای تنوع زیستی محسوب می‌شود. هنگام بحث در مورد کاهش و انقراض جمعیت گونه‌ها، زیست‌شناسان حفاظت از محیط‌زیست Ehrlich, Ceballos, و Dirzo (۲۰۱۷، ۷) تأکید می‌کنند که چگونه رشد اقتصادی به‌عنوان عامل اصلی بحران تنوع زیستی به ویژه مصرف بیش از حد، «رشد دائمی» و پرحاصل را در نقش محرک‌های قابل توجه نباید نادیده گرفت. جونز (۲۰۰۹، ۳۱۸) نیز بحران انقراض را به سرمایه‌داری مرتبط می‌کند و می‌گوید:

«تا زمانی که سرمایه‌داری یا هر سیستم اقتصادی دیگری که شامل استخراج گسترده‌ی منابع برای تولید است دست نخورده باشد، انقراض جمعی فعلی ادامه خواهد داشت. در حالی که برخی نظریه‌پردازان معتقدند سرمایه‌داری مجبور خواهد شد هزینه‌ها را درونی کند و از نظر زیست‌محیطی پایدار شود... کیفیت پویای سرمایه‌داری از این امکان جلوگیری می‌کند.»

مقاله‌ای خبری اخیراً با عنوان «این شش گونه در شرف قربانی شدن توسط صنعت نفت و گاز هستند» این پدیده را در ایالات متحده نشان می‌دهد که در آن قانون‌گذاران در حال کاهش حمایت از گونه‌ها به‌منظور افزایش سود اقتصادی از طریق استخراج منابع هستند (Bullinger 2018).

تعداد فزاینده‌ای از مطالعات حیوانی و پژوهشگران محیط‌زیست بر این موضوع اتفاق نظر دارند که، به‌دلیل منطق سرمایه‌داری، رنج حیوانات و تخریب محیط‌زیست تا زمانی که یک نظام جدید جایگزین سرمایه‌داری نشود، متوقف نخواهد شد. برای مثال،

پینتر (۲۰۱۶) توضیح می‌دهد که سرمایه‌داری به دلیل تمرکز بر حداکثر کردن سود و نگاه به حیوانات به‌عنوان دارایی، همیشه منجر به رنج حیوانات می‌شود. بنابراین، تغییرات صنعتی یا رفتاری هرگز کافی نخواهد بود (Painter 2016, 340):

«به زبان ساده، تغییر رفتار فرد و حتی صنعت، هرچند مفید و قابل ستایش باشد، تا زمانی که ماشین سرمایه‌داری، که لزوماً بر اساس منطق ستم، سلطه، تبعیض طبقاتی و گونه‌پرستی عمل می‌کند، مناسبات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی ما را شکل می‌دهد، هرگز کافی نخواهد بود، زیرا چنین سیستمی امکان اجتناب کامل از استثمار و سوءاستفاده از حیوانات را برای هیچ فرد یا صنعتی، علی‌رغم این‌که در این امر چقدر جدی باشد غیرممکن می‌کند.»

جونز (۲۰۰۹) توضیح می‌دهد که چگونه کسانی که تلاش می‌کنند منطق سرمایه‌داری را کنار بگذارند در جامعه‌ی مبتنی بر بازار فعلی مجازات می‌شوند و بنابراین کل سیستم باید به فراسوی سرمایه‌داری حرکت کند. این نتیجه‌گیری‌ها بسیار فراتر از حلقه‌های پژوهشگران مارکسیست، از سوی شمار روزافزونی از دانشمندان علوم طبیعی و شهروندان نگرانی مطرح می‌شود که برتری منطق سرمایه‌داری را زیر سؤال می‌برند و به دنبال نظام‌های اجتماعی جایگزینی هستند که رشد اقتصادی را بالاتر از تمام اهداف دیگر ترجیح نمی‌دهند. به‌عنوان مثال، گزارش اخیر برنامه‌ی علمی - سیاست بینادولتی در مورد تنوع زیستی و خدمات اکوسیستمی (IPBES 2019) بیان می‌کند که:

«یکی از مؤلفه‌های کلیدی مسیرهای پایدار، تکامل سیستم‌های مالی و اقتصادی جهانی برای ایجاد یک اقتصاد پایدار جهانی است که از الگوی محدود و فعلی رشد اقتصادی دور است... این امر همچنین مستلزم تغییری فراتر از شاخص‌های اقتصادی متعارف مانند تولید ناخالص داخلی [GDP] است تا شامل آن‌هایی شود که می‌توانند دیدگاه‌های کل‌نگرتر و بلندمدت‌تری از اقتصاد و کیفیت زندگی را به تصویر بکشند.»

یکی از نمونه‌های سیستمی جایگزین که اولویت حداکثر کردن سود و رشد اقتصادی را کنار می‌گذارد و به مناسبات مفیدتر انسان - حیوان اجازه‌ی بروز می‌دهد، «رشدزایی» است. رشدزایی به‌عنوان جایگزین پیشنهادی برای سرمایه‌داری و راهی برای رسیدگی به بحران بوم‌شناختی کنونی ظاهر شده است. رشدزایی به کاهش

برنامه‌ریزی شده در کل تولید مواد و انرژی اشاره دارد که شامل کنار گذاشتن تولید ناخالص داخلی به‌عنوان شاخص پیشرفت و کاهش عادلانه‌ی تولید و مصرف است که رفاه انسان را افزایش می‌دهد و شرایط بوم‌شناختی را در سطح محلی و جهانی در کوتاه‌مدت و بلندمدت بهبود می‌بخشد. «(اشنایدر، کالیس و مارتینز-آلیر ۲۰۱۰). از آنجایی که تولید بیش از حد و مصرف بیش از حد در کشورهای ثروتمند از محدودیت‌های بیوفیزیکی فراتر رفته است، رشدزدایی مستلزم انقباض در اقتصادهای بیش از حد توسعه یافته است و در عین حال به کشورهای در حال توسعه کمک می‌کند تا به‌طور پایدار به بهبود کیفیت زندگی دست یابند (کالیس ۲۰۱۷). رشدزدایی نشان‌دهنده‌ی یک چالش مستقیم برای سرمایه‌داری است، از طریق زندگی با مقدار کافی و نه بیشتر، و هدف آن ایجاد جامعه‌ای جهانی است که دیگر از مرزهای بیوفیزیکی فراتر نمی‌رود (کالیس ۲۰۱۱). متخصصان رشدزدایی قبلاً طیفی از سیاست‌ها و تغییرات سبک زندگی را پیشنهاد کرده‌اند که می‌تواند انرژی و توان مادی و فشار را بر روی سیاره و سایر ساکنان آن کاهش دهد (Alexander 2014; Kallis, Kerschner, and Martinez-Alier 2012; Kallis and March 2015; Kallis 2017; Kunze and Becker 2015). در حالی که بهبود مناسبات با سایر حیوانات یک اصل رشدزدایی نیست؛ کنار گذاشتن الزامات سرمایه‌داری، استفاده از منابع کم‌تر، و زندگی در محدوده‌های بوم‌شناختی نتایج مفیدی را برای تمام گونه‌ها به دنبال خواهد داشت. از آنجایی که افراد بیشتری راه‌حل‌های درون نظام سرمایه‌داری را برای تخریب اکولوژیک ناکافی می‌دانند؛ جایگزین‌های پس‌سرمایه‌داری، دموکراتیک و بوم‌شناختی مانند رشدزدایی اهمیت فزاینده‌ای پیدا خواهند کرد. چالش اصلی این است که دیگران را متقاعد کنیم که راه دیگری فراتر از سرمایه‌داری واقعاً ممکن است (گیبسون گراهام ۲۰۰۸؛ آلپروویتز و اسپت ۲۰۱۵).

ایدئولوژی سلطه: ابزاری کردن حیوانات

انقیاد زندگی حیوانات به انباشت سرمایه که در بالا توضیح داده شد نیاز به ابزاری کردن دارد. «پرورش» (تولید) به‌عنوان یک کالا، مانند حیوانات پرورشی امروزی، ابزاری برای اهداف سرمایه‌داری است، و حیوان غیرکالایی بودن نیز، مانند بسیاری از حیوانات

وحشی، به معنای مانعی فنی برای توسعه در نظر گرفته می‌شود. رابطه میان ابزاربودگی و انقیاد زندگی به انباشت سرمایه («خوی سرمایه» در بالا) در جوامع سرمایه‌داری جدایی‌ناپذیر است. همان‌طور که مارکوزه (۱۹۷۲) توضیح داد، در سرمایه‌داری، طبیعت به منبعی برای استخراج و ماده‌ای خام برای استثمار و رشد اقتصادی تبدیل می‌شود. سرمایه‌داری سلطه بر طبیعت و دیگر حیوانات را تبدیل به منفعت کل نظام اقتصادی کرده است. آدورنو (۱۹۶۶، ۳۰۶) می‌گوید: «رهاسازی نیروهای مولد، همچون یکی از اعمال روح‌القدس که طبیعت را کنترل می‌کند، رابطه‌ای نزدیک با تسلط خشونت‌آمیز بر طبیعت دارد». سرمایه‌داری شیوه‌ای از تولید است که در آن «سلطه بر طبیعت تبدیل به منفعت کل نظام اقتصادی شد» (هلد ۱۹۸۰، ۱۵۴).

اگرچه بررسی سلطه‌ی معاصر بر حیوانات در انتزاع از شکل سرمایه‌دارانه‌ی خاص تاریخی آن اشتباه است، اما ابزاری کردن حیوانات را به‌عنوان یک بعد جداگانه می‌بینیم زیرا: (۱) نمی‌توان تمام ابزاری کردن حیوانات را به خوی سرمایه تقلیل داد، زیرا اولی مقدم بر دومی است (مثلاً هورکهایمر ۱۹۴۷، ۱۰۴) و (۲) توضیح بازتولید اجتماعی سلطه‌ی مدرن انسان بر سایر حیوانات بدون بررسی آن ایدئولوژی که حیوانات را هم موجودات پست و هم منابعی می‌سازد که سلطه بر آنان را امری درست می‌داند، دشوار است. در حالی که ما به تبیین‌های روان‌شناختی برای وسعت رنج و استثمار امروزی حیوانات بدبین هستیم (مثلاً این‌که دامداری صنعتی ناشی از «طمع» است)، هر توضیح قابل‌قبولی برای مناسبات انسان - حیوان باید تعامل متغیرهای ساختاری و ایدئولوژیک را که بر حیوانات سلطه دارند توضیح دهد.

مکتب فرانکفورت چارچوبی مفید برای بررسی هم ریشه‌های ساختاری و هم ایدئولوژیک سلطه‌ی انسان بر سایر حیوانات ارائه می‌دهد. هورکهایمر و آدورنو (۱۹۶۹): (f۲۴۵) استدلال می‌کنند که حیوانات برای مدت‌های مدید در جوامع بشری تحت ستم بوده‌اند و انسان غربی از دیرباز خود را به‌عنوان موجودی متمایز از سایر حیوانات شناسانده است. سایر اعضای مکتب فرانکفورت پس از آن‌ها (به‌ویژه وایت ۱۹۶۷)، یهودیت - مسیحیت را به‌عنوان یکی از ستون‌های حمایت از ایدئولوژی سلطه می‌شناسند که بر اساس آن انسان‌ها اساساً متمایز و برتر از «قلمرو حیوانات» بوده و

باید بر طبیعت غلبه یابند. برای مثال، هورکهایمر استدلال می‌کند که رفتار ابزاری با حیوانات حداقل تا حدی ریشه در الهیات یهودی - مسیحی دارد، که معتقد است «تها روح انسان می‌تواند نجات یابد؛ حیوانات فقط حق دارند رنج بکشند» (هورکهایمر ۱۹۴۷، ۱۰۴). هورکهایمر و آدورنو (۱۹۶۹) نیز ایده‌های مربوط به سلطه بر طبیعت را تا عصر روشنگری، زمانی که فیلسوفان طبیعت را جدا از انسان و علم را به‌عنوان راهی برای درک طبیعت به‌منظور کنترل و بهره‌برداری ترسیم می‌کردند، دنبال می‌کنند. برای مثال، هم دکارت و هم بیکن دیدگاهی ابزاری از طبیعت را تقویت کردند - موجودی که باید توسط انسان‌ها تسخیر و استفاده شود. دکارت نوشت که هدف بشریت باید «این باشد که خود را ارباب و صاحب طبیعت کند» (دکارت ۲۰۰۶، ۵۱). علم و فناوری، زمانی که در بند اهداف سرمایه‌باشند (مارکوزه ۱۹۶۴)، به ابزاری برای تسخیر طبیعت تبدیل شده‌اند: «آنچه انسان‌ها می‌خواهند از طبیعت بیاموزند این است که چگونه از آن برای سلطه‌ی کامل بر آن و سایر انسان‌ها استفاده کنند. این تنها هدف است» (Horkheimer and Adorno 1969, 4). اوج تفکری که حیوانات را پست‌تر و مبدل به ابزار می‌کند، ایده‌آلیسم است، جایی که «حیوانات برای نظام ایده‌آلیستی تقریباً همان نقشی را ایفا می‌کنند که یهودیان برای فاشیسم». تکذیب و تحقیر حیوانیت انسان - این ایده‌آلیسم واقعی است» (آدورنو 80۱۹۹۸؛ رجوع کنید به مندیتا ۲۰۱۰).

توجه به عقلانیت ابزاری موضوع ثابتی در آثار مکتب فرانکفورت پس از جنگ جهانی دوم است. هورکهایمر با بهره از وبر در **خسوف خرد** (هورکهایمر ۱۹۴۷)، دو نوع عقلانیت را شرح داد: عقلانیت عینی/ ماهوی و عقلانیت نظری/ ابزاری. عقلانیت تأمل‌زیبایی‌شناختی و اخلاقی را از بین برده است و ابزاربودگی ناب اکنون اساس تعامل با طبیعت و دیگر گونه‌ها را تشکیل می‌دهد، به‌طوری که «طبیعت امروز بیش از هر زمان دیگری همچون ابزاری صرف برای انسان تصور می‌شود» (هورکهایمر ۱۹۴۷، ۱۰۱). استفاده، کنترل و تسلط بر طبیعت به راه معقولی برای تعامل تبدیل می‌شود. به عبارت دیگر، «طبیعت از تمام ارزش یا معنای ذاتی سلب شده است» (هورکهایمر ۱۹۴۷، ۱۰۱) و تنها به این دلیل دیده می‌شود که چگونه می‌تواند به انسان خدمت کند و به نفع آن باشد. علاوه بر این، هورکهایمر معتقد است که تسخیر طبیعت فاقد

هرگونه حدومرزی در نظر گرفته می‌شود: «طبیعت موضوع استثمار کامل است که هیچ هدفی از جانب عقل ندارد و بنابراین محدودیتی را شامل نمی‌شود. جهان‌سالاری بی‌کران انسان هرگز ارضا نمی‌شود» (هورکهایمر ۱۹۴۷، ۱۰۸).

هورکهایمر، آدورنو و مارکوزه نیز سلطه بر حیوانات و طبیعت را به سلطه بر انسان گره زدند (گاندرسون ۲۰۱۴، ۲۰۱۵). تسلط بر طبیعت به‌عنوان یک هدف، به‌جای وسیله‌ای برای افزایش رفاه، به‌طور متناقضی سلامت انسان را همراه با حیوانات و محیط‌زیست تهدید کرده است. تناقض مورد تأکید مکتب فرانکفورت به شرح زیر است: «آنچه امروز پیشرفت محسوب می‌شود، تسلط بر طبیعت بیرونی و درونی است که به‌واسطه‌ی غریزه‌ی حفظ خود، آنچه را که قرار است حفظ کند، تهدید به نابودی می‌کند» (کوک ۲۰۰۸، ۹). بنابراین، سلطه بر طبیعت مستلزم سلطه بر انسان است (هورکهایمر ۱۹۴۷، ۹۳؛ آدورنو ۱۹۶۶، ۶۷). این برداشت توسط آلدو لئوپولد تکرار شد که اظهار داشت: «در تاریخ بشر، ما آموخته‌ایم (امیدوارم) که نقش فاتح در نهایت خودتخریبی است» (لئوپولد ۱۹۴۹). به‌عقیده‌ی لئوپولد، زمین/ محیط‌زیست چیزی نیست که باید فتح شود، بلکه اجتماعی است که در آن زندگی می‌کنیم. با آسیب رساندن به طبیعت، در نهایت به خودمان آسیب می‌رسانیم و حمایت از زندگی خود و «زیرساخت زندگی» را تضعیف می‌کنیم (Watts 2018).

ایدئولوژی سلطه به‌وضوح رفتار ما را با حیوانات غیرانسانی شکل داده است - چیزی که به‌طور گسترده در ادبیات اکوفمینیستی و حقوق حیوانات مورد بحث قرار گرفته است (مانند پلاموود ۱۹۹۳، ۲۰۰۰؛ مرچنت ۱۹۸۰؛ ریگان ۱۹۸۳؛ سینگر ۱۹۹۵). حیوانات در دامداری صنعتی به‌دلیل شرایط غیرطبیعی و عذاب‌آور زندگی و مرگ اغلب دردناک خود همچنان با آسیب و رنج مستقیم روبرو هستند. گونه‌های جانوران وحشی ممکن است با سطح یکسانی از رنج مواجه نشوند، اما آن‌ها نیز با سلطه روبرو هستند و به‌دلیل موقعیت پست فرضی خود مستقیماً شکار می‌شوند و زیستگاه آن‌ها برای اهداف انسان تخریب می‌شود. همان‌طور که در بالا توضیح داده شد، پی‌آمدهای مهمی برای این مناسبات وجود دارد که بر انسان‌ها نیز تأثیر می‌گذارد. اشکال مشترکی از سلطه وجود دارد که بر سایر حیوانات و انسان‌ها تأثیر می‌گذارد و هورکهایمر (۲۰۰۷، ۲۲۸)

را به این استدلال سوق می‌دهد که «مبارزه برای حیوان... مبارزه برای انسان است». بحران‌های وجودی تغییر اقلیم و از دست دادن تنوع زیستی که زندگی انسان‌ها را تهدید می‌کند، این سرنوشت مشترک را بیش از هر زمان دیگری آشکار می‌کند.

هورکهایمر، آدورنو و مارکوزه خواستار پایان دادن به سلطه از طریق «آشتی» با طبیعت هستند، که هم به هماهنگ کردن تعاملات اجتماعی با محیط و هم به آشتی دادن عقلانیت و شور انسانی اشاره دارد (گاندرسون ۲۰۱۶). فارغ از فراخوان «بازگشت» به طبیعت، آشتی مستلزم نوع جدیدی از **روشنگری** است که عقل را با یادآوری این‌که آن نیز محصول طبیعت است عقلانی‌تر می‌کند. مارکوزه (۱۹۷۲) آشتی را به‌عنوان توسعه‌ی اخلاق و نگرشی جدید نسبت به طبیعت و همچنین استفاده از علم و فناوری به روش‌های غیرمخربی که طبیعت را «رها می‌سازد»، توصیف می‌کند. مارکوزه از آن علم و فناوری حمایت می‌کند که هدفش حفظ و ارتقای زندگی به‌جای تسلط بر آن و در نهایت ویرانی آن است. هورکهایمر و آدورنو (۱۹۶۹) این نکته را برجسته می‌کنند که آشتی در صورتی امکان‌پذیر خواهد بود که بشریت حیوانیت خود را به یاد آورد. انسان‌ها باید به خاطر داشته باشند که بخشی از طبیعت هستند و نه ارباب آن: «از لحظه‌ای که تشخیص می‌دهیم تکه‌ای از طبیعت هستیم دیگر تنها یک تکه از طبیعت نخواهیم بود...» (آدورنو ۲۰۰۰: ۱۰۳) زیرا پیشرفت واقعی تنها زمانی می‌تواند رخ دهد که «انسان‌ها از طبیعی بودن خود آگاه شوند و سلطه‌ی خود بر طبیعت را متوقف سازند» (آدورنو ۲۰۰۶، ۱۵۲).

یکی از جنبه‌های آشتی با طبیعت گسترش شمول همبستگی و شفقت با سایر حیوانات است (هورکهایمر ۱۹۹۳). آشتی احتمالاً شبیه به اخلاقیات مراقبت و همدردی است که دونوان (۱۹۹۶)؛ همچنین رجوع کنید به گرون ۲۰۱۵) توصیف کرده است. دونوان با اقتباس از بیش از یک قرن «نظریه‌ی همدلی» از جمله کارهای ماکس شلر و آرتور شوپنهاور (که بر موضع مکتب فرانکفورت در مورد حیوانات تأثیر گذاشتند، به گرهات ۲۰۱۰ مراجعه کنید)، اهمیت همدلی را به‌عنوان زبانی برای پیوند مجدد انسان‌ها با سایر حیوانات توضیح می‌دهد. روابط انسانی مبتنی بر درک همدلانه فرصتی را برای پی‌گیری روابط اساساً منطقی با حیوانات فراهم می‌کند، شکلی از معرفت که به‌دنبال درک نیازها و علایق گونه‌های دیگر است. شناخت یک حیوان دیگر می‌تواند

منجر به درک دقیق‌تری از دیدگاه و تجربه‌ی زندگی او شود (تیلور ۱۹۹۲). درک همدلانه‌ی جدید از سایر حیوانات می‌تواند از گسترش دامنه‌ی اخلاقی (Nash 1989) حمایت کند که برای پرداختن به آسیب‌های صنعت دامداری و امر حیوان‌زدایی ضروری است. همراه با تغییرات سیاسی - اقتصادی که در بخش قبل توضیح داده شد، پرداختن به صنعت دامداری و موضوع حیوان‌زدایی به توانایی ما برای به چالش کشیدن ایدئولوژی سلطه‌ی تاریخی و تکوین درک همدلانه‌ای بستگی دارد که از گسترش دامنه‌ی اخلاق به غیرانسان‌ها حمایت کند. در حالی که استفاده از خدمات اکوسیستم به‌عنوان چارچوبی برای درک ارزش حیوانات غیرانسانی، همان طور که در گزارش اخیر پلت‌فرم علمی - سیاسی بیندولتی در مورد تنوع زیستی و خدمات اکوسیستمی (IPBES 2019) نشان داده شده است، وابستگی ما به گونه‌های دیگر را نشان می‌دهد، خود این چارچوب نمونه‌ای از پیوند محکم میان خوی سرمایه و یک عقلانیت ابزاری رها از لحظات اخلاقی و زیبایی‌شناختی است: «ارزش» «خدمات» طبیعت به مفید بودن آن‌ها برای انسان بستگی دارد و نیازهای انسان در اولویت قرار دارد.

یکی از موانع متعدد برای آشتی دادن روابط با حیوانات، و یکی از اجزای اساسی ایدئولوژی سلطه، سردی فراگیر است - «بی‌تفاوتی ما نسبت به سرنوشت دیگران» (آدورنو 201۱۹۹۸, a) و «اصل اساسی سوژگی‌تئویته‌ی بورژوازی» (آدورنو ۱۹۷۳: ۳۶۳) - پیش‌شرط خشونت و وحشت در مقیاس بزرگ مانند هولوکاست (نگاه کنید به Mussell 2013). نسل اول مکتب فرانکفورت نمونه‌های متعددی از بی‌تفاوتی و برکنار بودن آگاهی مدرن از «بهره‌کشی بی‌امان از قلمرو حیوانات» ارائه می‌کند (هورکهایمر و آدورنو، ۱۹۶۹، ۲۴۶). غلبه بر سردی و تحقق همبستگی با سرنوشت حیوانات مستلزم فشار برای تغییر شرایط سیاسی - اقتصادی است. سرمایه‌داری صرفاً اعمال شبه‌همدلانه را که معمولاً به‌شکل کارزارهای خیریه است مجاز می‌داند، اعمالی که با نادیده گرفتن اساس اجتماعی - ساختاری رنج گسترده، آن را بازتولید می‌کند (Mussell 2013, 62). در رابطه با سیاست آزادی و رفاه حیوانات، راهبرد غالب مشترک بسیاری از کنشگران، درگیر شدن در فعالیت‌های محدود سبک زندگی مانند گیاه‌خواری فردی یا وگنیسم است. با این حال، مبارزه‌ی مؤثر با صنعت دامداری سرمایه‌داری جهانی و حیوان‌زدایی

مستلزم دگرگونی در شرایط اجتماعی است که این مناسبات مخرب انسان - حیوان را هدایت می‌کند. فراتر رفتن از ایدئولوژی سلطه روابط ما را با سایر حیوانات به‌شکلی بنیادین تغییر می‌دهد. در حالی که بسیاری در مورد سیاست‌هایی برای کاهش آسیب و محافظت از حیوانات بحث کرده‌اند، آشتی امری فراتر از پیشرفت‌های تدریجی مانند قفس‌های بزرگ‌تر و زیستگاه‌های محافظت‌شده‌ی بیشتر است. این امر مستلزم یک رابطه‌ی کیفی جدید با حیوانات است، رابطه‌ای که امکان آن خارج از خوی سرمایه و ایدئولوژی سلطه وجود دارد.

نتیجه‌گیری

مناسبات کنونی انسان - حیوان از نظر زیست‌محیطی مخرب، در تاریخ بشر بی‌سابقه است و «زیرساخت حیات» روی سیاره را تهدید می‌کند (Watts 2018). با الهام از یک مطالعه‌ی اخیر که نشان می‌دهد چگونه انسان‌ها به‌طور تصاعدی فراوانی حیوانات پرورشی را افزایش و در عین حال گونه‌های حیوانات وحشی را به‌طور چشمگیری کاهش داده‌اند (بار - آن، فیلیپس و میلو ۲۰۱۸)، میزان این روابط تغییر یافته‌ی انسان - حیوان، اثرات زیست‌محیطی آن‌ها، و واکنش‌ها را بررسی کردیم. در حالی که این روابط اغلب به‌عنوان «مشکلات حیوانی» از منظر رفاه حیوانات یا انقراض حیوانات مطرح می‌شوند، استدلال ما بر این اساس است که این روابط انسان - حیوان در واقع «مشکلات زیست‌محیطی» هستند که اکنون بیش از هر زمان دیگری به‌وضوح وجود انسان را تهدید می‌کنند. سیاست‌ها و پیشنهادهای فعلی برای رسیدگی به مشکلات مربوط به صنعت دامداری و حیوان‌زدایی همچنان بر موضوعات منفرد و کاهش تدریجی تأثیرات منفی تمرکز دارند. با این حال، به‌دلیل عدم درگیری آن‌ها با علل ریشه‌ای، این راه‌حل‌ها در نهایت ناکافی خواهند بود.

لحاظ نمودن کار مکتب فرانکفورت، محرک‌ها و نیروهای زیربنایی را که این روابط مخرب انسان - حیوان را ایجاد، حفظ و بازتولید کرده‌اند، روشن می‌کند. تشخیص ما از خوی سرمایه و ایدئولوژی سلطه به‌عنوان علل ریشه‌ای، احتمال تغییرات سیستمی را ارائه می‌دهد که می‌تواند نتایج مفیدی برای انسان‌ها و سایر گونه‌های حیوانی داشته باشد. مشکلات مرتبط با مناسبات مخرب انسان - حیوان احتمالاً تا زمانی که جامعه

نتواند نگرش جدیدی از همدلی، درک و احترام به ارزش ذاتی (و نه ابزاری) سایر موجودات زنده اتخاذ کند، ادامه خواهد داشت. هر گونه تلاش برای بهبود مناسبات انسان - حیوان و پرداختن به پیامدهای منفی نیز به دلیل سلطه‌ی خوی سرمایه که نگرش‌های برتری جویانه را تقویت و بهره‌کشی از طبیعت برای سود و رشد اقتصادی را توجیه می‌کند، محدود خواهد بود. در حالی که مطمئناً به سیاست‌های جدید و قوی‌تر برای حفاظت از محیط‌زیست و سایر گونه‌ها نیاز است، تغییر معنادارتر در مناسبات انسان - حیوان مستلزم کنار گذاشتن ایدئولوژی سلطه و منطق سرمایه‌داری است. بدون پرداختن به آن‌ها، این عوامل اساسی روابط انسان - حیوان همچنان منجر به نتایج مخرب زیست‌محیطی خواهند شد.

نقد اقتصاد سیاسی

