

# نقد اقتصاد سیاسی

فصلنامه نقد اقتصاد سیاسی، شماره‌های ۲۵-۲۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

(انتشار خرداد ۱۴۰۲)



با آثاری از: کارل مارکس، دیوید گریبر، گای استندینگ، سعید رهنما، افسانه نجم‌آبادی، پیمان وهاب‌زاده، آرمان ذاکری، مهدی فتاپور، کیوان مهدی، شیرین کریمی، ایال وایزمن، خالد قوبعه، دریک بوئن، فرانکو بیفو براردی، جیمز رابرتسون، لیلیا دی. مونزو، آندرو پترسون، دوروتی گِدِکه، یانیس کوریس، آنابل برت، بنیامین آسک پاپ‌ماتسن، کیت نش، هانا هالمن، ریچارد هاینبرگ، جان بلامی فاستر، رایا دونایفسکایا، محمدرضا جعفری، علی رها، امین زرگرنژاد، ریحانه اصلان‌زاده، پوری احمدی، آسو جواهری، مهسا اسداله‌نژاد، امین زرگرنژاد





ایانیس ریتسوس |  
به خاطر آزادی و صلح

حال دیگر دشوار است  
که صدای شفق را  
و صدای گام تابستان را در ساحل دریا تمیز دهیم  
دشوار است که صدای شعاع نوری را بشنوی که انگشتش را تا  
می‌کند  
و به گاه عصر بر جام پنجره‌ی اتاقی کودکانه ضربه می‌زند  
دشوار، وقتی که تو فریادهای زخمیان را در دره‌ها شنیده‌ای  
وقتی که تو ستاره‌گان را به سان دکمه‌های زنگ‌زده‌ی  
نیم‌تنه‌های اعدامیان دیده‌ای  
وقتی که تو برانکاردها را دیده‌ای که از شب بالا می‌روند  
وقتی که تو شب را دیده‌ای که نمی‌گوید فردا  
وقتی که تو دیده‌ای چه دشوار فراچنگ می‌آیند  
آزادی  
و  
صلح.

بسیاری آموخته‌هایمان را از یاد بردیم ژولیو  
از یاد بردیم که چگونه ماهی آرامش  
در آب‌های کم‌عمق سکوت می‌لغزد  
که چگونه رگ‌های آبی‌رنگ دست‌های بهار در هم گره می‌خورند  
از یاد بردیم

اکنون چیزهای ساده آموخته‌ایم  
بسیار ساده  
بسیار مطمئن  
اینکه آسمان از نان آغاز می‌شود  
اینکه عادلانه نیست برخی نان دربیابان  
و برخی نان بخورند  
اینکه عادلانه نیست که توپ بسازند  
و گاواهن نباشد  
چیزهایی ساده  
شاید که کودکی هم بتواند این چیزها را با سازدهنی کوچک  
جیبی‌اش بگوید  
شاید که سربازی خوب که خواب مادرش را دیده است  
از خواب بپرد و این همه را با شیپوری بگوید  
و مردگانمان این‌ها را بهتر از همه می‌دانند  
هرشب سکوتشان این چیزها را فریاد می‌زند  
چیزهایی ساده  
ما دانا نیستیم ژولیو  
چیزهای ساده می‌گوییم  
بسیار ساده بیانشان می‌کنیم  
اینکه می‌ارزد آدم زندگی کند و بمیرد  
به خاطر  
آزادی  
و  
صلح.

ترجمه از فریدون فریاد



۱۷

چرا «خصوصی‌سازی» شد  
«مولدسازی»؟  
آرمان ذاکری



۲۵

نابغه‌های اهریمنی  
سعید رهنما



۵۱

زن‌ها کیس جمهوری می‌بافند  
شیرین کریمی



۸۳

انقلاب بدون ترانه ناممکن است  
پیمان وهاب‌زاده



۹۳

امید جمعی  
دیوید گریبر  
ترجمه‌ی مریم وحدتی



## آن چه معماران شیطان صفت انجام

۱۰۵

می دهند

ایال وایزمن / ترجمه‌ی سارا انواری



## اینترنت: ترسيع يك انقلاب بدون رهبر

۱۱۵

خالد قوبعه

ترجمه روح الله رحيم پور



## پريكاريا، طبقه‌ی نوين خطرناک

۱۲۵

گای استندینگ

ترجمه‌ی کيوان مهتدي



## بلوک تاریخی گرامشی

۱۷۵

دريک بوثمن

ترجمه‌ی حامد سعیدی



## در ضرورت مقابله با سلطه‌ی ناسیونالیسم

۲۰۱

در مناسبات جهانی

مهدي فتاپور



اصلاح یا انقلاب: سبزگرایی با سیاست یا

۲۳۳

بدون آن

محمد رضا جعفری

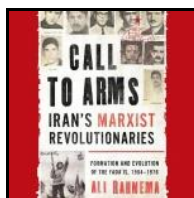


فروکاستن تاریخ به برساخته‌های

۲۴۷

ذهنی

پیمان وهاب‌زاده



۹۰ ثانیه تا ساعت صفر!

۲۶۹

علی رها



به ژئوپلیتیک هاویه خوش آمدید!

۳۰۹

فرانکو بیفو براردی

ترجمه‌ی محمد عادل فر و عرفان آقایی



مگر بلرزد زمین که دیده شوی

۳۲۵

امین زرگرنژاد



زندگی و مرگ سوسیالیسم یوگسلاوی

۳۵۵

جیمز رابرتسون

ترجمه‌ی عرفان آقایی و هیمن رحیمی



حجاب اجباری و سیاست فراموشی

۳۶۹

ریحانه اصلان‌زاده



زن و انقلاب: مارکس و دیالکتیک

۳۹۱

لیلیا دی. مونزو

ترجمه‌ی روژان مظفری



کنترل بدن زن

۴۳۳

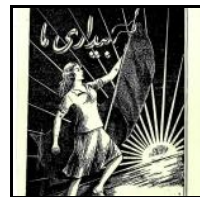
ی. کهن



آنان هم بر این جنبش حقی دارند

۴۵۱

پوری احمدی



۴۵۹

جنسیت و سکولاریسم مدرنیته  
افسانه نجم آبادی



۴۷۹

زنان کولبر: کار پرتلاطم، زندگی‌های  
سنگ‌ناپذیر و مقاومت  
آسو جواهری



۴۹۷

آزادی جمهوری خواهانه: خودآیینی و  
صدای سیاسی  
مهسا اسداله‌نژاد



۵۲۹

احیای جمهوری مدنی  
آندرو پترسون  
ترجمه‌ی بهزاد ملک‌پور اصل



۵۷۳

از نوجمهوری خواهی به  
جمهوری خواهی انتقادی  
دوروتی گِدِکِه / ترجمه‌ی افشین علیخانی



**جمهوری خواهی رادیکال: ایده‌ی جدید**

۶۱۳

**چپ؟**

یانیس کوریس / ترجمه‌ی امین زرگرنژاد



**جمهوری مدرن و شکل‌گیری ایده‌ی**

۶۲۵

**حقوق شهروند**

آنابل برت / ترجمه‌ی مهدی سمائی



**عدم سلطه و قدرت مؤسس**

۶۵۳

**بنیامین آسک پاپ‌ماتسن**

ترجمه‌ی علیرضا خادم



**آیا حقوق بشر برساخته‌ی جنبش‌های**

۶۸۷

**اجتماعی است؟**

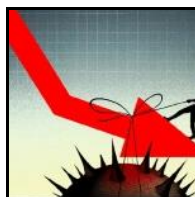
کیت نش / ترجمه‌ی فرناز شجاعی و سینا باستانی



**پاندمی کرونا: ارزیابی سه ساله**

۷۰۵

نازنین و یامین



**سهم اساسی مارکسی در اکوسوسیالیسم**

۷۲۱

هانا هالمن

ترجمه‌ی محمدرضا جعفری



**یازده انگاره‌ی نادرست درباره‌ی اقلیم**

۷۲۹

میشل لووی

ترجمه‌ی محسن صفاری



**تغییر اقلیم و دشواری گذار به انرژی**

۷۴۱

**نوگشت‌پذیر**

ریچارد هاینبرگ / ترجمه‌ی محسن صفاری

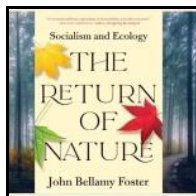


**بازگشت دیالکتیک طبیعت**

۷۴۹

جان بلامی فاستر

ترجمه‌ی روزان مظفری و هومن کاسبی

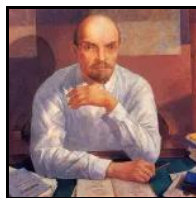


**تأملاتی درباره‌ی دیالکتیک لنین**

۷۸۳

پیوتر کوندراشوف

ترجمه‌ی روزان مظفری



درهم‌نیدگی رهایی ملی و انقلاب

۸۰۷

کارگری

سه نامه از کارل مارکس / ترجمه‌ی علی رها



دو مقاله از کارل مارکس

۸۱۷

ترجمه‌ی علی رها



درباره‌ی استقلال لهستان

۸۲۵

کارل مارکس

ترجمه‌ی علی رها



مطلق هگل به‌مثابه آغازی نو

۸۳۹

رایا دونایفسکایا

ترجمه‌ی علی رها









## نقد اقتصاد سیاسی

۱۴۰۲-۱۳۹۱

کلیه‌ی حقوق محفوظ است



**همکاران این شماره:** سعید رهنما، افسانه نجم‌آبادی، آرمان ذاکری، پیمان وهاب‌زاده، کیوان مهتدی، مهدی فتاپور، شیرین کریمی، محمدرضا جعفری، علی رها، امین زرگرزاد، ریحانه اصلان‌زاده، پوری احمدی، آسو جواهری، مهسا اسداله‌نژاد، امین زرگرزاد، مریم وحدتی، سارا انواری، روح‌الله رحیم‌پور، حامد سعیدی، عرفان آقایی، هیمن رحیمی، حسین رحمتی، بهزاد ملک‌پور اصل، افشین علیخانی، مهدی سمائی، علیرضا خادم، فرناز شجاعی، سینا باستانی، محسن صفاری، روژان مظفری، هومن کاسبی

**با آثار ترجمه‌شده از:** کارل مارکس، دیوید گریپر، گای استندینگ، ابال وایزمن، خالد قوبعه، دریک بوٹمن، فرانکو بیفو براردی، جیمز رابرتسون، لیلیا دی. مونزو، آندرو پترسون، دوروتی گِدِکه، یانیس کوریس، آنابل برت، بنیامین آسک پاپ‌ماتسن، کیت نش، هانا هالمن، ریچارد هاینبرگ، جان بلامی فاستر، رایا دونایفسکایا

خوانندگان فصلنامه می‌توانند دیدگاه‌ها و پیشنهادهای خود را با پست الکترونیک <mailto:critiquep@gmail.com> با ما در میان بگذارند.



## نقد اقتصاد سیاسی

۱۴۰۲-۱۳۹۱

کلیدی حقوق محفوظ است



### نقد اقتصاد سیاسی

فصلنامه نقد اقتصاد سیاسی، شماره‌های ۲۴-۲۵، پاییز و زمستان ۱۴۰۱



با آثاری از: کارل مارکس، دیوید گریپر، گای استندینگ، سعید رهنا، افسانه نجم‌آبادی، آرمان داگری، پیمان وهاب‌زاده، کیوان معتمدی، مهدی فناپور، شیرین کریمی، ایال وایزمن، خالد قوبعه، دریک بولمن، فرانکو ییغو براردی، جیمز رابرتسون، لیلیا دی. موزرو، آندرو پترسون، دوروتی گدکه، یانیس کوریس، آنایل برت، بنیامین آسک پاپ‌ماتسن، کیت نفی، هانا هالمن، ریچارد هاینبرگ، جان بلای فاستر، رایا دونایفسکایا، محمدرضا جعفری، علی رها، امین زرگرزاد، ریحانه اسلان‌زاده، پوری احمدی، آسو چواهری، مهسا اسداله‌نواد، امین زرگرزاد.



## چرا «خصوصی سازی» شد «مولدسازی»؟

درباره‌ی تداوم اجرای سیاست‌های نولیبرالی در ساختار بسته‌ی سیاسی

آرمان ذاکری



۱. خصوصی‌سازی در ایران بعد از جنگ، در همه‌ی دولت‌ها و همه‌ی شرایط پیش رفته است. خصوصی‌سازان اغلب از بحران‌ها هم برای خود فرصت ساخته‌اند. به‌گونه‌ای که در آخرین مرحله‌ی آن تا امروز حتی در روزهایی که اعتراضات خیابانی در ایران در جریان بود فرآیند «خصوصی‌سازی» دارایی‌های دولت، نه فقط متوقف نشد بلکه با شدت و سرعتی بی‌سابقه پیش رفت. واگذاری‌های مهمی صورت گرفت، تصمیماتی نو گرفته شد و مصوبات جدیدی تهیه و ابلاغ شد و برخی از آن اقدامات انتقادهایی برانگیخت.<sup>۱</sup>

۲. حالا اما سخن از مصوبه‌ی جدیدی است به نام «مولدسازی دارایی‌های دولت». مصوبه‌ای که به دلیل وجوه نوین و بی‌سابقه‌ای مانند درنظر گرفتن مصونیت قضایی برای خصوصی‌سازان این روزها مناقشات بسیاری برانگیخته است. به‌ویژه این که خصوصی‌سازی قرار است در شرایطی ادامه پیدا کند که منتقدان اقتصادی مدام از فراگیرشدن فساد و حتی سیستماتیک‌شدن آن در ساختار قدرت سخن گفته‌اند. علاوه بر این که بسیاری معتقدند اصل سیاست‌های خصوصی‌سازی صرف‌نظر از شیوه‌ی اجرای آن خسارت‌بار و مولد نابرابری و تضعیف‌گر دموکراسی است، در ایران اجماعی وجود دارد که دست‌کم شکل اجرای آن در کشور ما درست نبوده است. به همین دلیل این پرسش مطرح است که اگر اجماعی هست که آنچه تاکنون به نام خصوصی‌سازی انجام شده، سیاست موفق نبوده است، چه چیزی در ساختار قدرت عوض شده که قرار است در آینده این سیاست‌ها را موفق کند؟ اعطای قدرت بیشتر به خصوصی‌سازان در شرایطی که همگان از «بی‌ضابطه» بودن خصوصی‌سازی‌های قبلی سخن می‌گویند در خدمت تأمین منافع چه کسانی است؟ این سخنان به معنای تأیید هیچ شکلی از سیاست خصوصی‌سازی نیست، بر ملاکردن تناقضاتی است که با اتکا به سخنان خود اصحاب قدرت می‌توان به آنها پی برد. در چنین شرایطی شاهد آنیم که نام خصوصی‌سازی که زمانی رکن رکن سیاست‌های کلی نظام در اجرای اصل ۴۴ قانون

۱ - برای نمونه نگاه کنید به نامه‌ی انتقادی احمد توکلی درباره‌ی فرایندهای خصوصی‌سازی درج‌شده در سایت

خبری جماران به تاریخ ۱۴۰۱/۸/۱۰

چرا «خصوصی‌سازی» شد «مولدسازی»؟

اساسی بود، ناگهان کنار گذاشته شده است و «مولدسازی» جای آن را گرفته است. چرا؟

۳. نام‌ها سرشار از دلالت‌هایی در مجادلات سیاسی‌اند. همان‌طور که از زمانی به بعد «خراج کارگر» شد «تعدیل کارگر»، همان‌طور که «گران کردن قیمت بنزین» شد «واقعی کردن قیمت بنزین» و همان‌طور که «حذف یارانه‌ها» شد «اصلاح یارانه‌ها»، حالا «خصوصی‌سازی» هم شده است «مولدسازی». چرا؟ چون قرار است بار دیگر افکار عمومی دستکاری شود. چون خصوصی‌سازی حتی در همین ساختار قدرت یک‌دست‌شده‌ی فعلی هم اختلاف‌افکن است. واژه باید تغییر کند تا وحدت حفظ شود و خصوصی‌سازی بی‌دردسر و انتقاد محقق شود.

۴. از پس چندین سال مجادله بر سر چیستی سیاست «خصوصی‌سازی» و چند و چون اجرای آن در ایران، حالا بخش بزرگی از جامعه اصل این سیاست را به‌عنوان یکی از اصول لاینفک برنامه‌ی اقتصادی «نولیبرال» پذیرفته است. مجادله‌ای اگر هست نه بر نولیبرالی دانستن سیاست خصوصی‌سازی بلکه درباره‌ی کم و کیف اجرای آن در ایران است. با پذیرفته‌شدن این مسئله در بخش بزرگی از جامعه به‌ویژه در میان نیروهای اصول‌گرا از تناقضی بزرگ رونمایی شد: چگونه می‌توان سال‌های متمادی به سرمایه‌داری استثمارگر و غرب لیبرال فحش داد و بخشی از مهم‌ترین سیاست‌های اقتصادی یکی از دهشت‌ناک‌ترین دوره‌های سرمایه‌داری - یعنی دوره‌ی نولیبرال آن - نظیر خصوصی‌سازی، مقررات‌زدایی، کالایی‌سازی آموزش و موقتی‌سازی قراردادهای نیروی کار را ابلاغ و اجرا کرد؟<sup>۲</sup>

برملا شدن این تناقض و آشکارشدن این نکته که دولت‌های اصلاح‌طلب و اصول‌گرا در حوزه‌ی اقتصاد در کلیت و در تعیین استراتژی‌های کلان مسیری واحد را پیموده‌اند،

۲ - برای ملاحظه‌ی شرحی درخشان از دلالت‌های سیاسی تغییر زبان و واژگان نگاه کنید به مقاله‌ی مرحوم محمد مختاری با نام «زبان به کام سیاست» در مختاری، محمد (۱۳۷۷) تمرین مدارا، تهران: نشر ویستار

۳ - برای اطلاعات بیشتر راجع به کم‌وکیف این تناقض در ایران رک به ابادری، یوسف (۱۴۰۰) بنیادگرایی بازار، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، به ویژه دو مقاله‌ی «عقلانیت، اعتدال، جنبش‌های فاشیستی، جنبش‌های مذهبی افراطی» و «سه‌دهه همنشینی دین و نولیبرالیسم در ایران»

به رشد انتقادات بر سیاست‌های نولیبرالی حتی درون ساختار قدرت اکنون یک‌دست شده منجر شده است و فشارهایی را از پایین و به‌ویژه از درون بخش‌های جوان و عدالتخواه و دانشجویی مدافع حاکمیت بر ساختار وارد کرده است، تا جایی که نولیبرالیسم به برچسبی برای باز شدن شکاف‌های جدید و حذف رقبای سیاسی در همین ساختار قدرت یک‌دست شده‌ی فعلی بدل شده است. تحلیل این شکاف‌های جدید خود مستلزم داده‌های پژوهشی و تحقیقات مستقلی است.

اما آنچه مسلم است آن‌که اجرای گسترده‌ترین و بی‌سابقه‌ترین موج خصوصی‌سازی در کشور که بنا به اعلام رسمی وزیر اقتصاد، از چند ماه پیش با واگذاری ۱۲ درصد از سهام پتروشیمی خلیج فارس آغاز شد، به دلیل بروز انتقادات وسیع به «خصوصی‌سازی» نیازمند نام جدیدی است: «مولدسازی». «خصوصی‌سازی» دیگر رسوا شده است، در ایدئولوژی حاکم ترک می‌اندازد، در ساختار قدرت اختلاف می‌افکند و فرایند خصوصی‌سازی را کند می‌کند. لذا همان‌هایی که برای خودشان «مصونیت قضایی» دست‌وپا کرده‌اند تا بتوانند هر چه خواستند را به هرکسی و به هر قیمتی بفروشند و خیال‌شان راحت باشد که به هیچ‌کس و هیچ‌جا نباید پاسخ بگویند، نام این سیاست را عوض کرده‌اند: به‌جای خصوصی‌سازی می‌گویند مولدسازی.

۵. ظاهراً اجماعی هست که دارایی‌های نامولد دولت باید با قاطعیت خصوصی‌سازی شوند تا مولد شوند. اما طنز اول آن است که پتروشیمی خلیج فارس که اخیراً ۱۲ درصد سهام آن واگذار شد، جزو مولدترین دارایی‌های دولت است.

۶. ظاهراً اجماعی هست که خصولتی‌سازی به جای خصوصی‌سازی کار خیلی بدی بوده که در سیاست‌های خصوصی‌سازی به اصطلاح درست انحراف ایجاد کرده است. آنچه در این سال‌ها تحت عنوان خصوصی‌سازی صورت گرفته مورد انتقاد همگان است. این مسئله به طور مکرر حتی در گزارش‌های رسمی مورد تأکید قرار گرفته است.<sup>۴</sup> اما طنز دوم آن است که رقبای خرید سهام پتروشیمی خلیج فارس، شرکت بازنشستگی

۴ - برای اطلاعات بیشتر راجع به قضاوت نهادهای رسمی درباره‌ی خصوصی‌سازی نگاه کنید به ذاکری، آرمان (۱۴۰۰) خصوصی‌سازی دارایی‌های دولت در ایران (۱۳۶۸-۱۳۹۹) مطالعه‌ی گزارش‌های مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، مجله‌ی جامعه‌شناسی تاریخی، دوره‌ی ۱۳، شماره‌ی ۲



شرکت نفت و پالایشگاه نفت تهران بودند. مدیریت اولی تحت کنترل وزارت نفت است و مدیریت دومی به دلیل توزیع سهام آن در قالب سهام عدالت تحت کنترل وزارت اقتصاد است. لذا در جریان خصوصی‌سازی یکی از مولدترین دارایی‌های دولت، وزارت اقتصاد، وزارت نفت را شکست داد. برخی معتقدند این قبیل اقدامات در واقع استفاده از ذخیره‌های مالی متعلق به مردم برای تأمین کسری بودجه دولت است. در واقع کسری بودجه دولت را به سیاست‌های نولیبرالی و ریاضتی معتاد می‌کند. دولت آماده‌ی پذیرش و اعمال شوک‌های جدید به جامعه می‌شود. بسته‌بودن ساختار سیاسی و قدرتمندنبودن دموکراسی و مطبوعات آزاد، فقط شدت بحران‌ها را بیشتر می‌کند. فساد فراگیرتر می‌شود، الیگارش‌ی ثروتمندتر.

۷. اخیراً اخباری هم منتشر شده است که دو پالایشگاه گازی پارسیان و جم قرار است واگذار شوند. اگر خصولتی‌سازی بد است و نباید بشود، در شرایط فرار گسترده‌ی سرمایه از ایران و نرخ منفی تشکیل سرمایه در کشور، کدام بخش خصوصی می‌خواهد این دارایی‌ها را بخرد؟

۸. هر گاه گفتند خصوصی‌سازی، (با اگر گفتند مولدسازی) بپرسید چه کسی قرار است، دارایی دولت را بخرد و چه کسی قرار است آن را اداره کند؟ همه‌چیز روشن خواهد شد.

۹. به موازات موج جدید خصوصی‌سازی (مولدسازی) دارایی‌های دولت، موج جدید مولدسازی زمین و آسمان شهر تهران نیز در شهرداری تهران آغاز شده است. با کم‌شدن شر حناچی که شهر را با توقف نسبی شهرفروشی اداره کرد، تراکم‌فروشی در قالب‌های متنوعی چون تغییر کاربری و صدور مجوز اضافه‌بنا و ... آغاز شده است و درآمدهای بالای هزار میلیاردی برای شهرداری به ارمغان آورده است.

۱۰. به موازات موج جدید خصوصی‌سازی (مولدسازی) دارایی‌های دولت و موج جدید تراکم‌فروشی در شهرداری تهران، آموزش و پرورش هم خیز بلندی به سمت کالایی‌سازی آموزش برداشته است تا آموزش کوپنی و توسعه‌ی مدارس هیئت امنایی

را جایگزین آموزش رایگان کند، رکنی دیگر از سیاست نولیبرال این بار در حوزه آموزش.<sup>۵</sup>

۱۱. در همین روزهایی که خصوصی سازی در دولت و تراکم فروشی در شهرداری و کوپنی سازی در مدارس، در جریان است، مذاکرات دستمزدی هم در جریان است. در کشوری با تورم رسمی اعلام شده‌ی بالای ۴۰ درصد، خواهیم دید چگونه در حوزه‌ی دستمزد، به اقتصاد دستور خواهند داد تا دستمزد نیروی کار را سرکوب کنند تا قیمت نیروی کار ارزان و ارزان تر بماند. رکنی دیگر از سیاست نولیبرال. نیروی کار ایرانی که هرگز دستمزدش با نیروی کار قطر و عمان و دبی و فوب خلیج فارس مقایسه نمی شود یکی از ارزان ترین نیروهای کار در سراسر جهان است. اما همیشه قیمت بنزین است که موضوع مقایسه با سایر کشورهاست نه دستمزد و رفاه کارگر.

۱۲. آنچه در ایران اجرا می شود همه‌ی بخش های سیاست نولیبرال نیست. این سیاست ها همه جای دنیا به رغم وجود سیاست های مخالف سیاست های نولیبرال و همزمان با آنها اجرا شده اند و در کشورهای مختلف ابعاد مختلف این سیاست ها و میزان اجرایشان بر اساس عوامل مختلفی مانند سنت های اجتماعی، میزان مخالفت جامعه و ... متفاوت بود است و نتایج متفاوتی به ارمغان آورده اند. در ایران نیز این سیاست ها از حیث شکل و ابعاد اجرا با ویژگی های خاص ایران مثل تحریم های مداوم و «حاکمیت دوگانه» و بهره مندی کشور از درآمدهای نفتی گره می خورد و از حیث عوارض و نتایج ویژگی های خاصی را بر جای می گذارد. به رغم همه‌ی این پیچیدگی ها آنچه با قطعیت بیشتری می توان گفت نخست آنکه امروزه و در عمل اجرای هیچ بخشی از سیاست های نولیبرال در گروهی اجرای سایر بخش های آن نیست. خصوصی سازی دارایی های دولت و موقتی سازی قراردادهای نیروی کار بدون آزادسازی تجارت در همه‌ی حوزه ها انجام شده اند. مقررات زدایی در برخی حوزه ها به قوت پیش رفته و در حوزه های دیگری پیش نرفته است. از این رو حوزه های مختلف نیازمند مطالعات جداگانه اند.

۵ - (برای اطلاعات بیشتر در این حوزه نگ به مصاحبه‌ی دکتر رضا امیدی با روزنامه‌ی شرق با عنوان «دو دهه است که عده‌ای از مدارس کوپنی دفاع می کنند.» به تاریخ ۱۴۰۱/۱۱/۲)

نکته‌ی دوم آنکه سیاست‌های نولیبرال مثل خصوصی‌سازی دارایی‌های دولت و کالایی‌سازی زمین و آسمان شهر و نابودی آموزش رایگان و ارزان‌سازی نیروی کار در همه‌جای جهان عوارض منفی فراوانی داشته‌اند، اما در کشورهای جهان سوم به دلیل ضعف مفرط و گاه فقدان ساختارهای حقوقی و فساد سیستماتیک ساختار قدرت و ضعیف بودن تشکل‌های نیروی کار و فضای بسته‌ی سیاسی و ضعف دموکراسی، عوارض آنها به مراتب دهشتناک‌تر می‌شود، فسادی به مراتب عریان‌تر در اثر آنها شکل می‌گیرد و الیگارش‌ی صاحب‌قدرت به مراتب غیرپاسخگوتر و غیرقابل کنترل‌تر و گاه خشن‌تری متولد می‌شود. آنچه گاه بازیگوشانه و با تن‌زدن از تحلیل دقیق، چپاول یا غارت یا سرمایه‌داری رفاقتی خوانده‌اند، از نتایج اجرای سیاست‌های نولیبرال در ساختار سیاسی بسته نیز هست. حالا اما دولت «انقلابی» و شهردار «انقلابی» در اجرای برخی از ارکان اصلی این سیاست‌ها از هم سبقت می‌گیرند و وزارت‌خانه‌های اقتصاد و آموزش و پرورش و رفاه هر یک می‌خواهند پیشگام اجرای سیاست نولیبرال در مجموعه‌ی خویش باشند.

۱۳. اعتراضات اقتصادی و اعتراضات سیاسی و فرهنگی را نباید در جامعه‌ی ایران به صورت مجموعه‌های جدا از هم و بی‌ربط تصور کرد. بدون تغییرات سیاسی، وضعیت اقتصادی تغییر نخواهد کرد و بدون تغییرات در سیاست‌های اقتصادی، دموکراسی و آزادی برای همگان محقق نخواهد شد. اصطلاح «سیاست‌های نولیبرال» چنانکه بارها به کاربرندگان آن تأکید کرده‌اند، نه یگانه عامل وضعیت فعلی جامعه‌ی ایران است و نه می‌تواند همه‌چیز را در جامعه یا اقتصاد ایران توضیح دهد. اما در روشنگری پیرامون بخش مهمی از اقتصاد سیاسی ایران بسیار کارآمد است. یکی از دلایل کارآمدی آن، توضیح نسبتی است که میان اجرای این سیاست‌ها و تضعیف جامعه و فرد و دور شدن جامعه از دموکراسی و شکل‌گیری الیگارش‌ی در ساختار قدرت وجود دارد. همین‌جاست که می‌توان نقد سیاست‌های نولیبرال را با مطالبات مردمان معترضی که خواهان آزادی و دموکراسی‌اند گره زد.<sup>۶</sup> جامعه برای قدرتمند شدن و حرکت در مسیر دموکراسی

۶ - برای کندوکاو بیشتر در این زمینه نگاه‌کنید به ذاکری، آرمان (۱۳۹۹)، دموکراسی و دشمنان آن، فصلنامه‌ی مطالعات ایرانی پویا، شماره‌ی ۱۳ و ۱۴

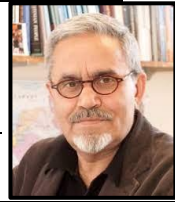
نیازمند «فرد» قدرتمند است و فرد برای قدرتمند شدن نیازمند آزادی و مسکن و شغل و رفاه و بیمه و آموزش و بهداشت و تشکل است.

۱۴. «سلب مالکیت» از عموم مردم، افزایش نابرابری، ثروتمندتر شدن اقلیت ثروتمند متصل به ساختار قدرت و ناتوان ساختن جامعه نتایج قطعی سیاست‌هایی است که به آنها اشاره شد. دولت‌های ایرانی و از جمله دولت فعلی در این سال‌ها نشان داده‌اند نه فقط در گرفتن تصمیمات مهم و جابه‌جایی‌های بزرگ مالی ناتوان نیستند، بلکه بسیار منسجم و مقتدرند. اخذ مصونیت قضایی برای یک تصمیم، نشانه‌ای است جدی بر اجماعی که در همه‌ی سطوح بر اجرای این سیاست‌ها وجود دارد. اجماعی که یگانه غایب آن مردمان جامعه‌ی ایرانند. به‌رغم این غیاب، آینده‌ی اقتصادی کشور و ربط آن با سیاست و دموکراسی کمتر موضوع سخن است. برای عبور از این وضعیت مردمان ایران باید آینده‌ی اقتصادیشان را نیز به گفت‌وگو بگذارند. ای بسا دوگانه‌های جدیدی در سیاست و ائتلاف‌های جدیدی در جامعه متولد شود.

## نابغه‌های اهریمنی

روشنفکران ارگانیکِ جبهه‌ی سرمایه چه گونه  
پروژه‌ی نولیبرالیسم را جا انداختند

سعید رهنما



ظهور نولیبرالیسم معمولاً نتیجه‌ی تحول طبیعی و اجتناب‌ناپذیر سرمایه‌داری قلمداد می‌شود. حال آن‌که برکنار از جنبه‌های اقتصادی و هم‌خوانی کامل آن با ماهیت نظام سرمایه‌داری، نولیبرالیسم نتیجه‌ی پروژه‌ی هدفمندی بوده که زیرکانه از سوی ائتلاف نامیمونی از ارتجاعی‌ترین جریان‌های دست‌راستی، صاحبان سرمایه، و اقتصاددانان و وکلای مزدور، با هدف احیای قدرت و سلطه‌ی طبقاتی تمام‌عیاری که سیاست‌های ترقی‌خواهانه‌ی پس از جنگ جهانی دوم تضعیف کرده بود، طراحی و به‌موقع اجرا گذاشته شد. گسترش سریع آن نیز جنبه‌های بسیار مهم فرهنگی داشته، و با ذهنیت‌سازی کاذبی تبدیل به ایدئولوژی مسلط جهانی شده است.

طرح نظری نولیبرالیسم که دست‌پخت گروهی از اقتصاد دانان دست‌راستی اروپایی و امریکایی از دهه‌های قبل و بعد از جنگ جهانی دوم است موضوع مقاله‌ی حاضر نیست. (مقاله‌ی ارزشمند «نولیبرالیسم: یک پروژه‌ی ایدئولوژیک» نوشته‌ی حسن آزاد در نقد/اقتصاد سیاسی،<sup>۱</sup> به این مهم می‌پردازد). در این‌جا به طرح چگونگی عملی شدن و اجرایی شدن نولیبرالیسم در مرکز سرمایه‌داری جهانی، امریکا، و جهانی کردن این دیدگاه ارتجاعی پرداخته می‌شود.

### شکل‌بخشی به افکار عمومی

ادوارد برنیز (Edward Bernays)، به‌اصطلاح پدر «روابط عمومی» و مُبَلِّغ مصرف-افزایی برای محصولات شرکت‌های بزرگ امریکا، از اولین کسانی بود که در اوایل قرن بیستم نشان داد که چگونه با تبلیغات می‌توان نیاز ایجاد کرد و هر نوع محصولی را به فروش رساند. برای مثال در اوایل دهه‌ی ۲۰ قرن بیستم برای گسترش مصرف سیگار برای کمپانی‌های توتون و سیگار، با هدف قرار دادن زنان و تشویق آن‌ها به سیگار کشیدن، تحت این عنوان که کشیدن سیگار یک حرکت فمینیستی و نمایان‌گر آزادی زنانه است، تبلیغات وسیعی به راه انداخت.

برنیز معتقد بود که توده‌های مردم عاری از عقلانیت اند و انگیزه‌ی گله‌ای یا رمه‌ای دارند، و با استفاده از روان‌شناسی اجتماعی می‌توان رفتار آن‌ها را کنترل کرد و جهت

<sup>۱</sup> حسن آزاد، نولیبرالیسم: یک پروژه‌ی ایدئولوژیک، نقد اقتصاد سیاسی، ژانویه ۲۰۲۱.

داد. او علاوه بر تبلیغات برای کمپانی‌های بزرگ آمریکایی، تخصص خود را در خدمت احزاب سیاسی دست‌راستی و فریب دادن توده‌ها به هنگام انتخابات نیز قرار داد. «شکل‌بخشی به افکار عمومی»<sup>۲</sup> که عنوان یکی از کتاب‌های او نیز بود، روش‌هایی را ارائه داد که از طریق آن می‌توان افکار عمومی را در جهت طرفداری و یا مخالفت با یک سیاست و یا یک فرد و گروه تنظیم کرد و تغییر داد. او در بسیاری از جنایات آمریکا در امریکای مرکزی و تبلیغات مرتبط با آن، از جمله کودتا بر علیه خوان یاکوبو آربنز، رئیس‌جمهور مترقی و منتخب گواتمالا در ۱۹۵۴، نیز نقش مؤثری داشت.

### نابغه‌های اهریمنی

کرت اندرسن (Kurt Andersen)، نویسنده و روزنامه‌نگار آمریکایی به‌قول خودش «قبلاً یک نولیبرال خشنود»، در کتاب جدید خود، *نابغه‌های اهریمنی*،<sup>۳</sup> تلاش می‌کند که تحولات نظام اجتماعی در آمریکا را از دهه‌های ۷۰ و ۸۰ قرن بیستم به این سو، و «مهندسی آگاهانه‌ی اقتصاد و جامعه توسط زدوبند گروهی هم‌پیمان، متشکل از ثروتمندان، دست‌راستی‌ها، و شرکت‌های بزرگ» را وقایع نگاری کند. این کتاب به‌رغم ماهیت ژورنالیستی‌اش، حاوی اطلاعات بسیار دقیق و مهمی در زمینه‌ی نقش بازیگران عمده در سیاست‌گذاری اقتصادی و اجتماعی آمریکا است، و صدمه‌هایی را که به دموکراسی آمریکا وارد آمده به‌خوبی نشان می‌دهد. با توجه به حجم زیاد کتاب (۴۳۰ صفحه) امکان بررسی تمامی جنبه‌های آن ممکن نیست، و در این جا تنها به مهم‌ترین بخش‌هایی که به شکل‌گیری فرایند سلطه‌ی تفکر اقتصادی راست افراطی و نولیبرالیسم در آمریکا می‌پردازد، اشاره خواهد شد. همچنین از آنجا که ممکن است پاره‌ای خوانندگان با بسیاری از نام‌ها، شخصیت‌ها و نهادهای آمریکایی آشنایی نداشته باشند، تا آنجا که امکان داشته از ذکر نام‌های افراد و نهادها پرهیز شده است. با توجه

<sup>2</sup> Edward Bernays . (1923) *Crystalizing Public Opinion*,

<sup>3</sup> Kurt Andersen, (2020), *Evil Geniuses: The Unmaking of America: A Recent History*, Random House.

به نفوذ و سلطه‌ی جهانی آمریکا و جهانی‌شدن همین تفکر، این کتاب فراتر از محدوده‌ی آمریکا می‌تواند مورد توجه قرار گیرد.

اندرسن می‌گوید تا دهه‌ی ۱۹۷۰ زندگی اقتصادی امریکاییان به مراتب بهتر از دوران والدین شان شده بود، اما در دهه‌ی هشتاد همه چیز تغییر کرد. او با مروری سریع از تحول‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی جامعه‌ی آمریکا در چند قرن گذشته، به نقطه عطف تحول مهم تاریخی از دهه‌ی ۱۹۷۰ به این سو می‌پردازد؛ تحولی که زمینه‌ی قبلی آن از دهه‌ی ۱۹۶۰ آغاز شده بود. از آن جمله بود کاندیداتوری «بری گلدواتر» (Barry Goldwater) بکی از دست‌راستی‌ترین و محافظه‌کارترین کاندیداهای ریاست جمهوری تاریخ آمریکا در سال ۱۹۶۴، با هم‌فکری و مشورت میلتن فریدمن (Milton Friedman)، محافظه‌کارترین اقتصاددان ارتجاعی آمریکا. گلدواتر در برنامه‌های تبلیغاتی خود از جمله به کاهش شدید مالیات‌های فردی و شرکتی، حذف برنامه‌های «سوسیالیستی» تأمین اجتماعی و تأمین بهداشت و کمک‌های غذایی، و جلوگیری از «رشد سرطانی دولت فدرال» تأکید نمود. هدف اصلی حمله «اقتصاد سیاسی» و ضدیت با «کمونیسم» بود.

### «جنگ فرهنگی»

در جریان این انتخابات یک فیلم تبلیغاتی نیم‌ساعته برای تأکید بر وجود «جنگ فرهنگی» در آمریکا تهیه شده بود که بدون هیچ گفتاری با صحنه‌ای ترسناک از عده‌ای جوانان سیاه‌پوست در حال رقص و آوازخوانی در خیابان‌ها، و یک زوج آشکارا همجنس‌گرا آغاز می‌شد. پلیس در حال دستگیری عده‌ای از این جوانان بود، و ماشین‌ها با سروصدا و سرعت زیاد از کنار هم می‌گذشتند. پس از آن گوینده صحبت خود را آغاز می‌کند، دوربین به سوی مجسمه‌ی آزادی می‌چرخد، و به دنبال آن کلیسایی در یک شهر کوچک را نشان می‌دهد که بچه‌های سفیدپوست در حال ادای احترام به پرچم آمریکا هستند. گوینده می‌گوید «دو آمریکا» داریم، و امریکای دوم دیگر نه یک «رؤیا» که یک «کابوس» است. دوربین پوستره‌های کلوب‌های شبانه، فیلم‌های پورنوگرافی، و عنوان‌های کتاب‌های مبتذل را نشان می‌دهد، و گوینده اضافه می‌کند که امریکای «جدید» این کارها را «آزادی بیان» اعلام می‌کند و باورهای قدیم از جمله «ملت



خداپرست» را مسخره می‌کند، جنایت‌کاران و قانون‌شکنان آزاداند و پلیس و شهروندان خوب تنبیه می‌شوند!

البته گلدواتر به‌سختی از لیندون جانسون شکست خورد، اما حرکتی را که آغاز کرد، با آن‌که برای آن زمان زودهنگام بود، نقطه عطف مهمی را رقم می‌زد. تازه در آن سال هنوز جنبش فمینیستی اوج نگرفته بود، خیزش سیاه‌پوستان و جنبش حقوق مدنی آغاز نشده بود، و هنوز سربازان امریکایی وارد جنگ با ویتنام نشده بودند، و جنبش ضد جنگ راه نیفتاده بود. هیپی‌گرایی و مصرف وسیع مواد مخدر هم هنوز متداول نشده بود. در واقع آنچه را که گلدواتر «کابوس» خوانده بود بعداً به وقوع پیوست. پیروزی پی‌درپی ریچارد نیکسون در انتخابات ریاست جمهوری ۱۹۶۸ و ۱۹۷۲، انعکاس واکنش رأی‌دهندگان به مسائل و مشکلات و تحولات اجتماعی در حال شکل‌گیری بود، و نه با هدف آزادسازی بیشتر بازار. نیکسون با آن‌که نظیر گلدواتر یک دست‌راستی محافظه‌کار بود، اما بر خلاف او بر موج خواست‌های مورد علاقه‌ی اکثریت مردم سوار شد، بسیاری از سیاست‌های «برابری» خواهانه‌ی دوران جانسون را حفظ کرد، و به‌رغم گسترش جنگ ویتنام، سرانجام تسلیم شدن آرام امریکا به ویتنام را هدایت کرد. به‌جای مقابله‌ی آشکار با کمونیسم، سیاست تشنج‌زدایی با شوروی، و نزدیکی با چین کمونیست را پی‌گیری نمود. با این حال او رییس‌جمهور منفوری بود. جمهوری‌خواهان از او ناراضی بودند چرا که سیاست‌های مالیاتی و مداخله‌جویانه‌ی او را مغایر با خواست‌های خود می‌دانستند. دموکرات‌ها هم از او متنفر بودند، زیرا بسیاری از سیاست‌های آن‌ها را اجرا می‌کرد و با این کار تأثیر شعارهای انتخاباتی‌شان را تضعیف می‌کرد. نیکسون در ۱۹۷۱ رسماً خود را پیرو اقتصاد کینزی اعلام کرد، و نظام رفاهی امریکا را گسترش داد.

تحول‌های گوناگونی در حال شکل‌گیری بود. کتاب‌های متعددی بر علیه شرکت‌های بزرگ و عملکرد آن‌ها منتشر می‌شد. نظر سنجی‌ها نشان می‌داد که اگر در اواخر دهه‌ی شصت حدود ۷۰ درصد مردم به این سؤال که «کسب‌وکارها بر آن‌اند که بین سود و منافع عمومی تعادلی عادلانه برقرار سازند» رأی مثبت می‌دادند، در اوایل دهه‌ی هفتاد تنها ۳۳ درصد از پاسخ‌دهندگان با این ادعا موافقت داشتند. طرفداران

آزادی کامل بازار خود را منزوی تر می‌دیدند. در ۱۹۷۲، کنگره‌ی امریکا متمم «حقوق برابر» (ERA-عدم تبعیض جنسیتی) را به تصویب رساند. در ۱۹۷۳ دادگاه عالی امریکا حق سقط جنین را مورد تأیید قرار داد. مجموعه‌ی این تحولات دست‌راستی‌های فرهنگی و مذهبی را به وحشت انداخت و مقابله با آنها را آغاز کردند.

در ۱۹۷۰، کتاب *احیای جوانی امریکا* (Greening of America) اثر چارلز رایش (Charles Reich) منتشر و به سرعت به پر فروش‌ترین کتاب امریکا تبدیل شد. رایش استاد حقوق دانشگاه ییل یک همجنسگرا و یک شورشی ضد-فرهنگ حاکم بود و بر آزادی بی‌قیدوشرط فردی، برابری طلبی، استفاده از مخدر و کنسرت‌های پاپ تأکید داشت، و هم‌زمان شدیداً مخالف سودجویی شرکت‌های سرمایه‌داری و آگاهی‌های کاذب مسلط بر ذهنیت اکثریت مردم بود. او خواهان بازگشت به شعارهای رادیکال دهه‌ی شصت و قبل از آن به برنامه‌ی «نیو دیل» روزولت بود.

### «سرمایه‌داران جهان متحد شوید!»

جالب آن‌که دو هفته قبل از انتشار این کتاب، مانیفستی با خواسته‌هایی کاملاً مغایر با آنچه که رایش بر آن تأکید داشت، تحت این عنوان که تنها «مسئولیت اجتماعی کسب‌وکار کسب سود بیشتر است»، در روزنامه‌ی نیویورک تایمز منتشر شده بود. نویسنده‌ی آن میلتون فریدمن، اقتصاددان نولیبرال دست‌راستی و استاد دانشگاه شیکاگو بود که خشمگین از سیاست‌های ترقی‌خواهانه، از شرکت‌ها می‌خواست که تنها به منفعت خود فکر کنند. به قول کرت اندرسن، پیام فریدمن این بود که «سرمایه‌داران جهان متحد شوید! شما چیزی جز زنجیرها تان را از دست نخواهید داد - زنجیرهای 'وجدان اجتماعی!'». اندرسن نتیجه می‌گیرد که به این ترتیب در آن مقطع دو ضد-فرهنگ حاکم (هیپی‌ها و لیبرتارین‌های دست‌راستی اقتصادی)، به‌رغم همه‌ی تفاوت‌هایی که باهم داشتند، در یک خواست با هم مشترک بودند: هرکاری را که از آن لذت می‌برید، انجام دهید. هم‌زمان هشدارهای دیگری نیز از جانب دیگر اقتصاددان‌های دست‌راستی و عاملین شرکت‌های بزرگ درباره‌ی «رشد احساسات ضد سرمایه‌داری» در امریکا مطرح می‌شد، و «رادیکال‌های سیاه‌پوست و سفیدپوست» را متهم می‌کردند

که با گمراه کردن جوانان و مسموم کردن ذهن آن‌ها، «آزادی شرکت‌ها» و «بنیان دنیای آزاد» را به خطر می‌اندازند.

### یادداشت محرمانه‌ی لوئیس پاول

لوئیس پاول (Lewis Powell)، حقوق‌دان دست‌راستی وابسته به شرکت‌های تنباکو در سال ۱۹۷۱ به درخواست اتاق بازرگانی امریکا یادداشت محرمانه‌ای را تحت عنوان «اقتصاد آزاد امریکا تحت حمله است» تهیه نمود. این یادداشت محرمانه حاوی رهنمودهایی بود در جهت دعوت مدیران شرکت‌های بزرگ سرمایه‌داری برای حمله‌ی متقابل علیه منتقدین. پاول در این نوشته اشاره می‌کند که صاحبان شرکت‌های بزرگ سرمایه‌داری و اعضای هیئت مدیره‌ی این شرکت‌ها فاقد دانش مبارزه برعلیه دشمنان خود هستند و به‌جای مقابله با آن‌ها سیاست‌های تسلیم‌طلبانه‌ای را دنبال می‌کنند و با این کار موقعیت خود را سخت به مخاطره انداخته‌اند. به آن‌ها توصیه می‌کند که باید یک ضدحمله‌ی حساب شده را تدارک ببینند و برای آن برنامه‌ریزی بلندمدتی را طراحی کنند. او می‌گوید تنها با وحدت و سازماندهی آگاهانه می‌توان این ضدحمله برعلیه دشمنان اقتصاد آزاد را تدارک دید.

### «جنگ در چهار جبهه»

لوئیس پاول «جنگ در چهار جبهه» را پیشنهاد کرد: در دانشگاه‌ها، در رسانه‌ها، در سیاست‌گذاری (دولت)، و در نظام قضایی. در دو جبهه‌ی اول باید دانشگاهیان و دیگر روشنفکران و ژورنالیست‌های همفکر را یافت و هزینه‌ی تلاش‌هایشان، «فکر کردن، تحلیل کردن، نوشتن، و سخنرانی کردن برای تغییر تدریجی افکار عمومی» را تأمین نمود. برای جبهه‌ی سوم، و تأثیر گذاری بر سیاست‌های دولتی، به صاحبان سرمایه توصیه کرد که از سازمان‌های چپ و ترقی‌خواه الهام بگیرند و از فعالیت‌های آن‌ها کپی‌برداری کنند؛ از جمله از اتحادیه‌ی آزادی‌های مدنی امریکا (ACLU) - یک سازمان مردم‌نهاد مترقی و کهنسال برای دفاع و حفظ حقوق و آزادی‌های فردی، ارائه‌ی کمک‌های حقوقی، لابی‌گری در دفاع از سیاست‌های ترقی‌خواهانه... و از اتحادیه‌های کارگری، گروه‌های حقوق مدنی، و شرکت‌های حقوقی مترقی. جبهه‌ی چهارم، بخش

قضایی به باور او شاید مهم‌ترین وسیله برای پیشبرد تغییرات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی باشد. سپس اضافه می‌کند که این جنگ که می‌تواند مهم‌ترین فرصت برای کسب‌وکارها باشد مشروط به تأمین نقدینگی لازم است زیرا در واقع جنگ در این جبهه‌ها هزینه زیادی دارد. پاول اضافه می‌کند که دیگر فرصتی برای مماشات با دشمنان اقتصاد آزاد نمانده و باید سیاست مقابله‌جویانه برعلیه آنها را با قدرت به پیش برد. همانطور که خواهیم دید، این توصیه‌ها با مهارت زیاد به‌موقع اجرا گذاشته شد، و نفوذ این دسته از راست‌های افراطی در چهار عرصه‌ی موردنظر عملی شد. درست سه ماه بعد از این نوشته‌ی محرمانه، لوییس پاول از سوی ریچارد نیکسون با تصویب مجلس سنا به سمت قاضی مادام‌العمر دادگاه عالی امریکا منصوب شد.

یادداشت محرمانه‌ی پاول را یک ژورنالیست افشا کرد و اتاق بازرگانی امریکا ناچار شد که تمام گزارش را در اختیار اعضای خود قرار دهد. اندرسن به نقل از جین مییر (Jane Mayer) نویسنده‌ی کتاب *پول خبیث (Dark Money)* می‌نویسد که نوشته‌ی پاول «راست‌ها را به هیجان آورد و گونه‌ی جدیدی از ثروتمندان فوق‌العاده محافظه‌کار را برانگیخت تا امکانات مالی خود را برای اثرگذاری بر افکار عمومی امریکا در جنگی در چند جبهه به کار گیرند.» (دیوید هاروی نیز به نقش این نوشته‌ی پاول در ظهور نولیبرالیسم اشاره دارد.)<sup>4</sup>

جنگ ویتنام و نحوه‌ی برخورد اف.بی.آی با مخالفین جنگ، ضدیت با دولت را افزایش داد. از سوی دیگر، سیاست دولت در حمایت از سیاه‌پوستان و جنبش حقوق مدنی نیز خشم سفیدهای دست‌راستی را برانگیخته بود. در آن شرایط کسی جز صاحبان شرکت‌های بزرگ که در طول دهه‌ی ۱۹۶۰ مورد حمله قرار گرفته بودند، توجه چندانی به یادداشت پاول نداشت، و هم آنها شروع به سازماندهی کردند.

4 -David Harvey, (2007), "Neoliberalism as Creative Destruction", in Annals, APSSA, March.

-David Harvey, (2021), The Construction of Consent", in Levon Chorbajian (ed.), *Power and Inequality*, Routledge

### نفوذ در دانشگاه‌ها و گسترش «اندیشکده»ها

علاوه بر تلاش برای وضع قوانین به نفع شرکت‌ها، توجه صاحبان صنایع بزرگ بر دانشگاه‌ها متمرکز شد، و چون در آغاز با مقاومت‌هایی مواجه بودند، خود به ایجاد شبه-دانشگاه‌ها دست زدند. از دهه‌ی شصت در کنار اتاق فکر یا اندیشکده (-think tank) های لیبرال، اندیشکده‌های محافظه‌کار هم ایجاد شده بود. در ۱۹۷۰ اندیشکده‌ی محافظه‌کار «امریکن اینترپرایز اینستیتیوت» ( American Enterprise Institute ) (AEI))، به نسبت اندیشکده‌ی «لیبرال» بروکینگز اینستیتیوت ( Brookings Institute) بسیار کوچک بود و منابع مالی‌اش یک‌دهم آن بود و تنها ده نفر کارمند و دو پژوهشگر مقیم داشت. در پایان دهه‌ی هفتاد بودجه‌ی «امریکن اینترپرایز» برابر با بروکینگز شد و تعداد کارکنانش به ۱۲۵ نفر رسیده بود. «هوور اینستیتیوت» (Hoover Institute) دانشگاه استنفورد که در رابطه با سیاست خارجی از مدتی قبل به وجود آمده بود، توجه خود را به مسائل داخلی نیز معطوف کرد. هربرت هوور، رییس‌جمهور محافظه‌کار آمریکا در دوران بحران بزرگ اقتصادی و از مخالفان سرسخت برنامه‌ی «نیو دیل» (روزولت) قبل از مرگ خود مأموریتی تعرضی را برای انستیتو تعیین نموده بود به این مضمون که باید «خباثت‌های دکترین کارل مارکس - اعم از کمونیسم، سوسیالیسم، و آنتیسم - را برملا کند» و یک اقتصاددان دست‌راستی که قبلاً برای اتاق بازرگانی آمریکا و امریکن اینترپرایز کار کرده بود را به ریاست انستیتو برگزید. انستیتو هوور تا ۱۹۷۲ تکیه بر سیاست خارجی را حفظ کرده بود، اما از آن تاریخ اعلام کرد که «به همان اندازه به تحول‌های اجتماعی و سیاسی داخل کشور توجه خواهد کرد». در اواخر دهه‌ی هفتاد میلادی بودجه‌ی سالانه و کمک‌های مالی دریافتی‌اش از ۲۰ میلیون دلار به ۳۰۰ میلیون دلار افزایش یافته بود، و کسانی چون رونالد ریگان و میلتون فریدمن هم از اعضای (fellow) این اندیشکده بودند.

این اندیشکده‌ها و دیگر اندیشکده‌هایی که مثل قارچ سر بر آوردند، همگی به شکلی آشکار و غیر خجالتی سیاست‌های راست افراطی را در پیش گرفتند، و بلافاصله از سوی ثروتمندان دست‌راستی و محافظه‌کار که وارث صنایع پدران‌شان بودند، حمایت‌های بی‌دریغ مالی دریافت کردند. از مهم‌ترین آن‌ها برادران کُک ( Scaife,

(John Olin) جان آلین (Charles, and David Koch) صاحبان صنایع نفتی، وارث صناعت بزرگ آبجوسازی بودند. جالب آن که همه‌ی آنها سخت از «مداخله» دولت فدرال عصبانی بودند. سازمان حفاظت محیط زیست (EPA) امریکا در همان سال ۱۹۷۰ توسط دولت نیکسون به وجود آمده بود. این نهاد بسیار مهم از جمله صنایع نفتی کُک را زیر نظر داشت و مدام محدودیت‌هایی را برای آن و دیگر صنایع آلاینده تعیین می‌کرد. شرکت آلین بزرگ‌ترین تولید کننده سم د.د.ت بود که سازمان حفاظت محیط زیست استفاده از آن را ممنوع کرده بود. شرکت کورز به‌خاطر سیاست‌های ارتجاعی و تبعیض آمیزش تحت تعقیب بود. شرکت‌های سیگار و توتون هم از تبلیغ در تلویزیون منع شده بودند. آلین تمام این سیاست‌ها را «سوسیالیستی» می‌خواند و خواستار مقابله‌ی جدی با دولت بود. مدت‌ها بعد دیوید کُک در مصاحبه‌ای با افتخار گفته بود که از میان مهم‌ترین ۳۰۰ مؤسسه‌ی محافظه‌کار – همان اندیشکده‌ها – او ۱۳۳ مؤسسه را مرتب تأمین مالی کرده است، تا بتوانند نقش دولت را به حداقل، و نقش بخش خصوصی را به حداکثر برسانند. به‌زودی یکی از ارتجاعی‌ترین و هارترین اندیشکده‌ها تحت عنوان بنیاد هریتیج (Heritage Foundation) در ۱۹۷۳ شروع به کار کرد و پول‌های هنگفتی از سوی سرمایه‌داران به‌سوی آن سرازیر شد. یکی از پایه‌گذاران آن با افتخار اعلام کرد که «ما با نسل پیشین محافظه‌کاران متفاوت هستیم. ما رادیکال‌هایی هستیم که خواهان برچیدن ساختار قدرت در کشوریم!» آن‌ها از جمله خواستار آن شدند که نظام تأمین اجتماعی امری اختیاری و نه اجباری باشد، و کارگران اعتصابی حق دریافت هیچ کمکی را نداشته باشند. اندیشکده‌ی فوق‌محافظه‌کار دیگری که با پول چارلز کُک به وجود آمد، انستیتوت کیتو (Kato Institute) بود که یک نهاد تماماً لیبرتارین راست است. برای اشاعه‌ی تفکر لیبرتاریانیسم (اختیارباوری) راست، میلتون فریدمن در اوایل دهه‌ی هفتاد در واشنگتن کنفرانسی به راه انداخت که در آن اقتصاددانان محافظه‌کار تازه‌کار از جمله آلن گرینسپن (Alan Greenspan) شرکت داشتند. چارلز کُک هم مجله‌ای بنام *لیبرتارین ریویور* به راه انداخت و در مقاله‌ای به تکرار دکتربین فریدمن و پاول پرداخت و حتی از آن‌ها هم فراتر رفت و خواستار آن شد که افکار آن‌ها باید بر تمام جنبش محافظه‌کاری امریکا مسلط و رادیکالیزه‌تر شود.

علاوه بر ایجاد اندیشکده‌های مبلغ سیاست‌های راست افراطی، این عاملین سرمایه‌های بزرگ به تدریج نفوذ خود را در کالج‌ها و دانشگاه‌ها نیز افزایش دادند. برکنار از به‌کارگیری بسیاری از استادان مورد نظر در اندیشکده‌ها، از طریق واگذاری گرانت‌های بزرگ راه خود را به دانشگاه‌ها باز کردند. جنجالی‌ترین مورد، مداخله‌ی چارلز کُک در دانشگاه جرج میسون بود. کالج جرج میسون در دهه‌ی هفتاد یک واحد کم‌اهمیت وابسته به دانشگاه دولتی ویرجینیا در نزدیکی واشنگتن بود، اما در دهه‌ی هشتاد تبدیل به یک دانشگاه پژوهشی مهم شده بود، و از جمله اقتصاد دان لیبرترین انتخاب عمومی (choice theory) و برنده‌ی جایزه نوبل اقتصاد در ۱۹۸۶، جیمز بوکانان (James Buchanan) در آن دانشگاه بود. کُک دو اندیشکده‌ی غیر انتفاعی دست‌راستی را تأمین مالی کرد و به دانشگاه جرج میسون متصل نمود که عبارت بودند از «مرکز مرکاتوس» (Mercatus Center) و «انستیتو مطالعات انسانی» (Institute for Human Studies)، که هر دو به نهادهای مهمی برای پروپاگاندا بر علیه تنظیم‌های دولتی از جمله در مورد محیط زیست تبدیل شدند. در دهه‌ی هفتاد ریچارد فینک (Richard Fink) یک دانشجوی اقتصاد دست‌راستی که به ریچارد کُک نزدیک شده و بزودی در دستگاه خانوادگی کُک مسئولیت‌های مهمی را بر عهده گرفته بود به استادی اقتصاد دانشگاه جرج میسون و به مدیریت فعالیت‌های لابی‌گری خانواده کُک در واشنگتن گمارده شد. این نهادها از جمله به تهیه‌ی مقاله‌های متعدد بر علیه اتحادیه‌های کارگری، نظام کمک‌های رفاهی و بهداشتی آمریکا، و بر علیه پژوهش‌های زیست محیطی و انتشار وسیع آن‌ها در رسانه‌های مختلف دست زدند. نهاد دیگری نیز تحت عنوان «شورای مبادله‌ی قانونگذاری آمریکا» (American Legislative Exchange Council, ALEC) ایجاد شد که نقش آن تهیه‌ی پیش‌نویس لایحه‌های دست‌راستی برای نمایندگان ارتجاعی کنگره و نمایندگان مجالس ایالتی بود. به این ترتیب، این عاملین سرمایه‌های بزرگ مستقیماً وارد قانون‌گذاری در سطوح فدرال و ایالتی نیز شدند.

## ورود در عرصه‌ی سیاست‌گذاری دولتی

به تدریج این تفکر اختیارباور راست در جامعه امریکا جا می‌افتاد، تا آنجا که با استعفای نیکسون در ۱۹۷۴، پرزیدنت فورد، آلن گرینسپن، همان اقتصاددان محافظه‌کاری را که میلتن فریدمن تحت حمایت خود گرفته بود به ریاست نهاد پرنفوذ «شورای مشاورین اقتصادی» رییس جمهور منصوب کرد.

در آن زمان هنوز رسانه‌های تحت کنترل این دسته از محافظه‌کاران تا حدودی محدود بودند بر کنار از نشریاتی چون *نشنال ریویو*، که چندان بزرگ نبود، رسانه‌ی اصلی آن‌ها صفحه‌ی ابراز نظر *وال استریت جورنال* بود که با تیراژ دو میلیونی محل مناسبی برای طرح نظرهای ضد مالیاتی، ضد دولت و ضد لیبرالی و طرفدار سرمایه‌داری بود. نسل نوینی از اقتصاددانان جوان در دانشگاه‌های امریکایی با همین تفکر تربیت می‌شدند و با یکدیگر مربوط می‌شدند. سردبیر این بخش روزنامه، اقتصاددان جوان بلندپروازی به نام آرتور لافر (Arthur Laffer) را که در مدرسه‌ی بیزنس شیکاگو درس خوانده بود، تحت حمایت خود گرفت، و با کمک هم‌پالکی‌هایش او را به‌عنوان کسی که می‌تواند «یک انقلاب کوپرنیکی در سیاست اقتصادی» به راه اندازد، معرفی کرد. یکی از مدیران روزنامه‌ی وال استریت جورنال با رییس کارکنان کاخ سفید، دونالد رَمَزفلد (Donald Rumsfeld) ملاقات کرد و او هم از معاونش دیک چینی (Dick Cheney) خواست که با لافر ملاقات کند. آنها در رستورانی با هم ملاقات کردند و لافر سیاست اقتصادی ضد-مالیاتی خود را روی یک دستمال سفره شرح داد، که بعداً به «منحنی لافر» معروف شد! (سیاست بی‌پایه‌ای که مدعی آن بود که افزایش مالیات شرکت‌ها درآمد دولت را نهایتاً کاهش می‌دهد، یا به عبارت دیگر کاهش مالیات شرکت‌ها، درآمد دولت را افزایش خواهد داد! - سیاستی که پی‌درپی توسط رییس‌جمهورهای جمهوری خواه پی‌گیری شد اما به‌جای بالا رفتن درآمدهای دولتی، بدهی‌های دولتی بالا رفت.)

لافر در آن زمان در دانشگاه کالیفرنیا جنوبی تدریس می‌کرد و فرصت این را یافته بود که مرتباً با فرماندار ایالت، رونالد ریگان، درست زمانی که او خود را کاندیدای ریاست جمهوری کرده بود، ملاقات کند. به تدریج سیاست به اصطلاح اقتصاد سمت عرضه (Supply-side economics) راه خود را در سیاست‌گذاری دولتی پیدا



می‌کرد. با به قدرت رسیدن ریگان، لافر به هیئت مشاورین اقتصادی رییس جمهور منصوب شد و در بسیاری از صدمات اقتصادی آن دوره نقش مهمی داشت. (در دوران ریاست جمهوری جرج بوش اول هم همین توصیه‌ها را تکرار می‌کرد. در دوران جرج بوش دوم نیز دیک چنی که حال معاون رییس‌جمهور شده بود، باز پای لافر را به کاخ سفید باز کرد. چند سال‌ها بعد در دوران ریاست جمهوری دونالد ترامپ، لافر به‌رغم آن که در تمام دوره‌هایی که جمهوری‌خواهان سر کار بودند خلاف ادعاهای اقتصادی‌اش ثابت شده بود، «مدال آزادی» (!) از رییس‌جمهور دریافت کرد.)

در دهه‌ی هفتاد جو دست‌راستی و طرفدار سرمایه آن‌چنان بالا گرفته بود که حتی نهادهای لیبرال را هم به خود جذب کرد. از جمله بنیاد فورد که یک نهاد مترقی است یک گرانت یک میلیون و هشتصد هزار دلاری به اندیشکده‌ی دست‌راستی ا.ای. آی داد، و این حتی مانع آن نشد که هنری فورد دوم به دلیل «ضد سرمایه‌داری» شدن بنیادی که خود وارث آن بود از هیئت مدیره‌ی آن کناره‌گیری نکند. یا روزنامه‌ی نیویورک تایمز سخنان-نویس نیکسون را به عنوان ستون‌نویس روزنامه استخدام نمود و پس از چندی هم او برنده‌ی جایزه پولیتزر شد. شبکه‌ی رادیویی - تلویزیونی غیر انتفاعی و آموزشی پی. بی. اس (P.B.S) هم یک برنامه‌ی ۱۰ قسمتی را تحت عنوان «آزادی انتخاب» به سخنرانی‌های فریدمن اختصاص داد، که هزینه‌ی آن را جنرال موتورز، پیپسی کولا و جنرال میلز تأمین می‌کردند. جایزه‌ی صلح نوبل در اقتصاد هم در سال ۱۹۷۶ به فریدمن تعلق گرفت. مُرشدش فردریک هایک هم دو سال پیش‌تر این جایزه را به‌طور مشترک دریافت کرده بود.

### ایجاد نهادهای حقوقی و «جامعه‌ی فدرالیست»

برای پیش‌روی عملی و جلوگیری از قوانین و سیاست‌هایی که به نفع سرمایه‌های بزرگ نبود، با جلب وکلای دست‌راستی شرکت‌های حقوقی متعددی ایجاد شد تا با طرح دادخواست و شکایت در دادگاه‌های ایالتی و دادگاه عالی علیه مقررات دولتی از جمله تنظیم‌های مربوط به محیط زیست، دست به اقدام زنند. از جمله‌ی این نهادهای لیبرتارین ارتجاعی بنیاد حقوقی پاسیفیک (Pacific Legal Foundation) بود که

با پول یکی از برادران کُک توسط افرادی به وجود آمد که زمانی که ریگان فرماندار کالیفرنیا بود در دفتر او اشتغال داشتند. مدتی بعد شرکت کورز هم پول لازم برای راهاندازی یک بنیاد حقوقی دست‌راستی دیگر تحت عنوان بنیاد حقوقی مانتین استیتس (Mountain States Legal Foundation) را ایجاد کرد. شرکت‌های بزرگ حقوقی بیشتری وارد کارزار بر علیه سیاست‌های دولتی شدند.

اوج کار در این زمینه زمانی بود که یک حقوق‌دان ارتجاعی دیگر، مایکل هوروویتس (Michael Horowitz) به سفارش بنیاد ریچارد ملون اسکیف (Richard Mellon Scaife Foundation) مأمور تهیه‌ی گزارشی برای سازماندهی جدیدی از حقوق دانان دست‌راستی افراطی شد. (اسکیف میلیاردر دست‌راستی و وارث ثروت عظیمی بود که از بانکداری، نفت و آلومینیوم به‌دست آمده بود). به‌زودی گروهی از دانشجویان دست‌راستی حقوق دانشگاه‌های هاروارد، ییل و شیکاگو، نهاد جدیدی به‌نام «جامعه‌ی فدرالیست» (Federalist Society) ایجاد کردند، و ریاست بخش شیکاگو را به آنتونین اسکالیا (Antonin Scalia) حقوق‌دان مرتجعی که از حقوق‌بگیران اندیشکده‌ی آی‌آی‌بی، واگذار کردند. هدف این جامعه ایجاد شبکه‌ی مافیایی از وکلا و قضات دست‌راستی در سراسر آمریکا بود، تا بتوانند بر علیه هرگونه سیاست ترقی‌خواهانه و به نفع شرکت‌ها و سرمایه‌داران عمل کنند. به‌زودی پول‌های هنگفتی از سوی بنیادهای مختلف از جمله اسکیف، کُک، آلبین و دیگران در اختیار این نهاد ارتجاعی قرار گرفت. ظرف کم‌تر از چند سال جامعه‌ی فدرالیست بیش از دو هزار عضو در هفتاد دانشکده‌ی حقوق داشت که با حمایت شبکه‌ی وابسته به خود به پست‌های مهمی را در وزارت دادگستری آمریکا، و دادگاه‌ها اشغال کردند. آنتونین اسکالیا، همان اولین رییس جامعه‌ی فدرالیست از سوی ریگان قاضی دادگاه عالی آمریکا شد و برای چند دهه از پرنفوذترین قضات این مهم‌ترین نهاد قضایی مانع هرگونه قانون ترقی‌خواه شد. در ۲۰۱۸ پس از مرگ‌اش از سوی دونالد ترامپ مدال آزادی به او تعلق گرفت، و مدرسه‌ی حقوق دانشگاه جرج میسون نام او را بر خود نهاد! هوروویتس هم خود حقوق‌دان ارشد دولت ریگان شد. چند قاضی دست‌راستی دادگاه عالی آمریکا در سال‌های بعد از جمله برت کاوانا (Brett Kavanaugh) و نیل گُرسوچ (Neil Gorsuch) که هر دو توسط دونالد ترامپ به این مقام منصوب شدند، تربیت شده‌ی

همین جامعه‌ی فدرالیست بودند. (این نهاد امروزه در دویست دانشکده حقوق دانشگاه‌های امریکا شعبه دارد و ۷۰ هزار وکیل در ۹۰ شهر به آن وابسته‌اند. از آن مهم‌تر امروزه علاوه بر تمامی قضات دست‌راستی و مادام‌العمر دادگاه عالی که حال در آن اکثریت دارند، بخش بزرگی از قضات دادگاه‌های قدرتمند فدرال که آنها نیز مادام‌العمر هستند، به همین جامعه‌ی فدرالیست مرتبط‌اند - ۳۰ درصد آن‌ها از ۲۰۱۷ و ۸۰ در صدشان توسط ترامپ منصوب شدند).

### «میزگرد» مدیران عامل

مدیران شرکت‌های بزرگ نیز می‌بایست فعال‌تر و به‌طور مستقیم برای تأثیرگذاری بر سیاست‌ها و قوانین نقش بازی کنند. تا آن زمان، نهادهایی چون اتاق بازرگانی و اتحادیه‌ی ملی تولیدکنندگان صنعتی که از اوایل قرن بیستم تأسیس شده بودند، از منافع سرمایه‌داران در مقابله با اتحادیه‌های کارگری دفاع می‌کردند. این‌ها اما ساختارهای کهنه و ناکارآمدی داشتند، و نهادهای جدیدی برای دفاع از منافع سرمایه لازم بود. پاره‌ای از این مدیران دست به کار شدند و از مدیران عامل شرکت‌های بزرگ دعوت کردند تا نهاد جدیدی به‌وجود آورند. در ۱۹۷۲ در واشنگتن نهادی بنام میزگرد بیزنس (Business Roundtable, BRT) متشکل از مدیران عامل (CEO) بزرگ‌ترین شرکت‌های امریکا به وجود آمد و هدف اصلی آن لابی‌گری مستقیم به نفع شرکت‌ها و پیشبرد سیاست‌های ضد اتحادیه‌ای، ضد مالیاتی، و ضد تنظیم‌های دولتی بود. تفاوت آن با اتاق بازرگانی امریکا در این بود که در اتاق بازرگانی همه‌ی کسب‌وکارها حضور داشته و دارند، اما «میزگرد» تنها محدود به مدیران عامل بزرگ‌ترین شرکت‌ها بوده است. (البته گفتنی است که در ۲۰۱۹ این میزگرد با امضای حدود ۲۰۰ مدیر عامل در ظاهر و روی کاغذ هدف وجودی خود را تغییر داد و از سیاست میل‌تون فریدمن که منافع سهام‌داران بر هر چیز دیگری اولویت دارد، فاصله گرفت و اعلام کرد که نه تنها منافع شرکت‌ها و سهام‌داران بلکه منافع تمامی «ذی‌نفع‌ها» از جمله کارکنان، مشتریان، و عرضه‌کنندگان را در نظر می‌گیرد!) این نهاد قدرتمند نقش بسیار مهمی در جلوگیری از قوانین به‌نفع اتحادیه‌های کارگری و سیاست‌های رفاهی و در جهت

گسترش قدرت سرمایه ایفا کرده و می‌کند. به‌قولی کارگر سازمان‌یافته دوران خود را داشت، و حال دوران سرمایه‌ی سازمان‌یافته است.

### نفوذ فزاینده در انتخابات و «دور باطل فاسدسازی دموکراسی»

اندرسن اضافه می‌کند که کارزار اصلی برای عقب راندن اصلاحاتی که به تدریج صورت گرفته بود، در واشنگتن متمرکز بود. کمک به انتخاب آن دسته از سناتورها و نمایندگان کنگره که قوانین موردنظر شرکت‌ها را وضع کنند، و جلوگیری از انتخاب سناتورها و نمایندگانی که سیاست‌های متفاوتی را در نظر داشتند، از مهم‌ترین اولویت‌های این پروژه‌ی نولیبرال بود. در این کار بسیار موفق شدند، به‌ویژه از آن‌رو که هر دوره‌ی انتخاباتی هزینه‌ی تبلیغاتی بیشتری را می‌طلبید، و کاندیداهایی که از حمایت‌های مالی این ثروتمندان دست‌راستی بهره‌مند می‌شدند شانس پیروزی بیشتری می‌یافتند.

اعمال نفوذ در انتخابات به نفع نمایندگان دست‌راستی و ممانعت از انتخاب نمایندگان مترقی به سرعت گسترش یافت. رسوایی واترگیت در دوران نیکسون و جنجال‌هایی که بر اثر کمک‌های مالی شرکت‌ها صورت گرفت، سبب شد که کنگره محدودیت‌هایی را برای کمک‌های مالی وضع کند. اما شرکت‌ها راه دیگری را از طریق ایجاد کمیته‌های اقدام سیاسی (PAC) به وجود آوردند، و به پرداخت پول به کاندیداهای مورد نظر خود ادامه دادند. کمیسیون انتخابات فدرال مقرراتی را به تصویب رساند که مدیران شرکت‌ها حق دارند بدون رضایت سهام‌دارانشان به هر کاندیدایی که مایل‌اند کمک مالی کنند، دو ماه بعد دادگاه عالی امریکا با موردی که لیبرترین‌های راست و لیبرال به دادگاه کشانده بودند، رأی داد که کمک‌کنندگان مالی - از جمله «کمیته‌های اقدام سیاسی، پک‌ها»ی وابسته به شرکت‌های بزرگ - مادام که به‌طور رسمی به کاندیدای مورد نظر مرتبط نباشند، حق دارند که هر مقدار که لازم می‌دانند به آن کاندیدا کمک کنند. در مورد دیگری نیز دادگاه عالی با متنی که لوییس پاول نوشته بود، اجازه داد که شرکت‌ها نظیر شهروندان مجازند کمک مالی کنند، و حق آزادی بیان دارند.

اگر در سال ۱۹۷۱ تنها ۱۷۵ شرکت بزرگ در واشنگتن برای لابی‌گری مستقیم دفتر ایجاد کرده بودند، در ۱۹۷۸ این تعداد به ۵۰۰ شرکت، و در دوره‌ی دوم ریاست‌جمهوری ریگان به ۲۵۰۰ شرکت رسید. اکثر سناتورها و نمایندگان کنگره که دوره‌ی «خدمت»شان به پایان می‌رسید، خود به لابی‌گر شرکت‌های بزرگ تبدیل می‌شدند و می‌شوند. درست از زمانی که محدودیت کمک‌های مالی از سوی «پک‌ها» برداشته شد، تعداد آن‌ها از ۳۰۰ به ۱۲۰۰ رسید و با پولی که برای انتخابات هر دوره صرف می‌شد، هزینه‌های انتخاباتی برای کاندیداها بالاتر رفت. برای مثال در اواسط دهه‌ی هشتاد هزینه‌ی انتخاب شدن در کنگره سه برابر شده بود، و برای انتخابات سنا هزینه‌ها به مراتب بالاتر بود. همین امر قدرت پک‌های وابسته به شرکت‌های بزرگ را بیشتر می‌کرد، و «دور باطل فاسدسازی دموکراسی» ادامه یافت. اندرسن اشاره می‌کند که وکیل ارشد اتحادیه‌ی ملی تولیدکنندگان صنعتی، حضور مستقیم شرکت‌های بزرگ در عرصه‌ی سیاسی را یک «انقلاب بی‌سروصدا» خوانده بود.

### «مالی شدن» فزاینده؛ «وال استریت امریکا را بلعید»

از مهم‌ترین جنبه‌های اقتصادی تحولات راست افراطی و نولیبرالیسم، «مالی شدن» فزاینده بود. این خود مبحث جداگانه‌ی مهمی است که درباره آن زیاد نوشته شده و در این نوشته تنها به جنبه‌هایی از آن پرداخته می‌شود. تا دهه‌ی هفتاد مالیه – بانک‌های تجاری و سرمایه‌گذاری، بورس اوراق بهادار، و شرکت‌های کارت‌های اعتباری – یک صنعت خدماتی مربوط به وام‌دهی، سرمایه‌گذاری و فرایند پولی بود، که نزدیک به نیم‌قرن بعد از بحران اقتصادی بزرگ تحت مقررات تنظیم‌کننده‌ی دولتی قرار داشت، و وال استریت هم با احتیاط به این امور می‌پرداخت. اما با طمع دست‌یابی به سودهای بیشتر و تحت تأثیر نظریه‌های فریدمن و دیگر اقتصاددانان نولیبرال راست وابسته به مکتب شیکاگو، آنچه که از قبل شروع شده بود از دهه‌ی هشتاد به شدت ادامه یافت و سلطه‌ی سرمایه‌ی مالی را به شکل فزاینده‌ای مستحکم‌تر کرد.

رفع تنظیم‌های دولتی، دست بانک‌ها و مؤسسات اعتباری و صندوق‌های بازنشستگی را با ابداع انواع مشتقات اعتباری و بانکی و با ریسک‌پذیری‌های بسیار باز

گذاشت. اگر در گذشته‌ی سرمایه مالی تماماً یا عمدتاً در رابطه با سرمایه‌ی تجاری و تولیدی مطرح بود، حال مستقل از آن بخش‌ها عمل می‌کرد، و آن‌ها را بیش از پیش به خود وابسته می‌نمود. خرید و فروش اوراق بهادار که در سال ۱۹۷۰ در امریکا معادل ۱۳۶ میلیارد دلار بود، ظرف دو دهه به بیش از یک تریلیون و ششصد میلیارد رسید که نزدیک به کم‌تر از ۳۰ درصد تولید ناخالص ملی امریکا در آن زمان بود. با رفع ممنوعیت‌ها شرکت‌ها با هدف تظاهر به بالا بودن تقاضا برای سهام‌شان در بازار و بالا بردن ارزش این سهام شروع به بازخرید سهام خود کردند. اگر در اواسط دهه‌ی هشتاد، شرکت‌ها ۴ درصد سود خود را صرف بازخرید سهام خود می‌کردند، در اواخر همان دهه این رقم بازخرید به ۳۰ درصد و در دهه‌ی ۹۰ به ۵۰ درصد رسید. این در شرایطی بود که از زمان ریگان، کنگره مالیات بر سود ناشی از فروش سهام را به پایین‌ترین حد خود درآورده بود. درست قبل از بحران ۲۰۰۸، طبق آمار ۴۰۰ بزرگ‌ترین شرکت‌های امریکایی تا ۸۹ درصد سودشان را صرف باز خرید سهام خود می‌کردند. در دهه‌ی هشتاد مجموعه‌ی انواع سرمایه‌گذاری‌ها از جمله سرمایه‌گذاری‌های خطرپذیر (venture capital)، صندوق‌های پوششی (hedge funds)، اختصاصی (private equity) و صندوق‌های مشترک (mutual funds) به نسبت چندان بزرگ نبود. در ۱۹۸۰ مجموعه‌ی سرمایه‌گذاری‌های خطرپذیر و اختصاصی معادل ۲۲ میلیارد به قیمت امروزی دلار بود، و تمام سرمایه‌گذاری‌ها در صندوق‌های پوششی نیز چند ده میلیارد بیشتر نبود. در سال ۲۰۰۷ درست قبل از بحران اقتصادی، رقم‌های سرمایه‌گذاری‌های ذکر شده به ترتیب به ۱/۴ تریلیون و ۱/۸ تریلیون رسیده بود. سرمایه‌گذاری‌های صندوق‌های مشترک که در دهه‌ی ۱۹۸۰ حدود ۴۰۰ میلیارد بود، قبل از بحران ۲۰۰۸ به تریلیون‌ها دلار رسیده بود. هم‌زمان حقوق و درآمدهای مدیران شرکت‌ها هم به شکل نجومی افزایش می‌یافت. در اواخر دهه‌ی ۹۰، متوسط حقوق و درآمدهای ۵۰۰ بالاترین مدیران شرکت‌های عام به مرز ۳۰ میلیون دلار رسیده بود. این رقم در دهه‌ی ۷۰ معادل ۱/۴ میلیون دلار بود. و بسیاری موارد دیگر. به قول اندرسن، «وال استریت امریکا را بلعید».

## بحران و تغییرات سیاسی

ماجرای واثرگیت نیکسون و استعفای او در ۱۹۷۴ حزب جمهوری خواه را بسیار تضعیف کرد. معاونش جرالد فورد وعده داده بود که همان سیاست‌های راست میانه‌ی نیکسون را پی‌گیری خواهد کرد و این امر خشم دست‌راستی‌ترهای حزب را برانگیخته بود. در جریان انتخابات ۱۹۷۶، رونالد ریگان در انتخابات مقدماتی حزب جمهوری خواه به مقابله با فورد پرداخت و تنها با اختلاف بسیار کمی شکست خورد. مردم ناراضی از سیاست‌های واشنگتن، جیمی کارتر، مردی ساده و مذهبی را که از زراعت در یک شهر کوچک به فرمانداری ایالت جورجیا رسیده بود، بر فورد ترجیح دادند.

از اواسط دهه‌ی هفتاد در پی چهار برابر شدن قیمت نفت اوپک، امریکا با بحران وسیعی همراه شد. تورم شدید همراه با رکود اقتصادی، همزمان با پایان مفتضحانه‌ی جنگ ویتنام، نارضایتی اکثر مردم امریکا از دولت و ناتوانی آن در حل مشکلات را شدت بخشیده بود. یک بررسی از افکار عمومی در آن زمان نشان داد که ۵۸ درصد مردم بر این باور بودند که دولت بیش از حد در امور اقتصادی و کسب‌وکارها مداخله می‌کند. و این درست همان چیزی بود که راست‌های افراطی در حال تدارک آن بودند. جالب آن که در آن زمان دموکرات‌ها هم ریاست جمهوری و هم سنا و مجلس نمایندگان را در کنترل کامل خود داشتند و از موارد نادری بود که اگر می‌خواستند، می‌توانستند تغییرات ترقی‌خواهانه‌ی زیادی را به وجود آورند. اما «انقلاب بی‌سروصدا»ی نابغه‌های اهریمنی حتی در آن مقطع هم به موفقیت‌های مهمی دست یافته بود. طنز قضیه در این بود که با آن که مردم بخاطر نارضایتی از دولت جمهوری خواهان به آنها رأی ندادند، اما دموکرات‌هایی که انتخاب شدند بیشتر به افکار دست‌راستی‌های افراطی گرایش پیدا کرده بودند. یک نمونه‌ی آن شکست لایحه‌ی مربوط به ایجاد یک نهاد حمایت از مصرف‌کنندگان بود که اکثریت دموکرات‌ها تحت تأثیر فشارها و لابی‌گری «میزگرد بیزنس» که در بالا به آن اشاره شد، به آن رأی منفی دادند. از آن مهم‌تر در سال ۱۹۷۸ باز در شرایطی که دموکرات‌ها در هر دو مجلس سنا و نمایندگان اکثریت قابل‌توجهی داشتند، قانون کاهش شدید مالیات بر درآمد به تصویب رسید و رییس‌جمهور کارتر هم بی‌هیچ اعتراضی آن را امضا کرد. این کاری بود که حتی چند سال قبل رونالد ریگان

نتوانسته بود در کالیفرنیا عملی سازد. کارتر که به عنوان یک فرد ساده و صادق به قدرت رسیده بود، در آن فضا به یکی از محافظه کارترین رؤسای جمهور دموکرات تبدیل شد. وی به زودی یک برنامه‌ی ریاضتی را به موقع اجرا گذاشت و واردات نفت را، نه به خاطر مسائل زیست محیطی، بلکه بخاطر قیمت گران آن، کاهش داد، و نارضایی‌های بیشتری به وجود آورد. مصادف شدن این وضعیت با انقلاب ایران و بحران گروگان‌گیری در تهران بیشترین ضربه را به کارتر و زمینه‌سازی برای به قدرت رسیدن رقیب بسیار خطرناکش، فراهم آورد.

### ریگان‌یسم

رونالد ریگان، که قبلاً یک بازیگر ارتجاعی هالیوودی و رییس اتحادیه‌ی بازیگران سینما بود و به فرمانداری کالیفرنیا رسیده بود، در آن لحظه بهترین کاندیدایی بود که می‌توانست با سوار شدن بر نارضایی‌های مردم به قدرت رسد. او در دهه‌ی ۱۹۶۰ از شیفتگان بری گلدواتر و از پیروان میلتن فریدمن بود. فریدمن گفته بود که اگر فداکاری‌های گلدواتر در دهه‌ی ۶۰ نبود، هرگز شخصی چون ریگان نمی‌توانست در دهه‌ی ۸۰ به ریاست جمهوری امریکا برسد. ریگان فردی ضد روشنفکر بود که از جوانی به فعالیت‌های ضد چپ و کمونیستی اشتغال داشت. با خواندن یکی از کتاب‌های هایک و سخنرانی‌های پی‌درپی در ضدیت با دولت و اتحادیه‌های کارگری، کاهش مالیات‌ها، پیش‌تر و بیش‌تر به نظریه‌های اقتصادی دست‌راستی گرایش یافته بود. وی با آن که به نسبت رییس‌جمهور قبل از خود، کارتر، آدمی مذهبی نبود، اما به پروتستان‌های سیاسی شده‌ی امریکا نزدیک شد و توجه آن‌ها را به خود جلب کرد. (اندرسن متأسفانه در این کتاب به نقش فوق العاده مهم بنیادگرایان پروتستان در راست‌روی فزاینده‌ی جامعه امریکا نمی‌پردازد، و امیدوارم که در فرصت دیگری به این مسأله بپردازم.)

ریگان درست زمانی وارد انتخابات ریاست جمهوری در ۱۹۸۰ شد که کارتر در ضعیف‌ترین وضعیت بود. حکومت اسلامی در ایران گروگان‌های امریکایی را تا لحظه‌ای که کارتر بر سر کار بود، آزاد نکرد. با پیروزی قاطعانه‌ی ریگان که با آزاد شدن گروگان‌ها در تهران مصادف بود، محبوبیت ریگان به شدت افزایش یافت. خوش‌شانسی‌های بیشتری نیز نصیب او شد. تورم بر اثر سیاست‌های سخت‌گیرانه‌ی دوران کارتر کاهش



یافته و تولید فزاینده‌ی جهانی نفت، قیمت سوخت را پایین آورده بود. راست افراطی به سیاست‌های خود در سطح جامعه و در نهادهای اجرایی و قضایی ادامه می‌داد. اندیشکده‌های دست‌راستی بیشتری وارد صحنه شدند، کتاب‌های جدیدی بر علیه سیاست‌های ضد-فقر دولت‌های قبلی، کمک به آموزش عمومی و سیاست‌های رفاهی انتشار یافت. برادران کُک نهاد ارتجاعی جدیدی را به نام «شهروندان برای یک اقتصاد سالم» (Citizens for a Sound Economy) برای تبلیغات ضد مداخله‌جویی‌های دولت به وجود آوردند. سیاست‌های اقتصادی به نفع شرکت‌ها، کاهش سریع مالیات شرکت‌ها، مبارزه بر علیه تنظیم‌های دولتی و حفظ محیط زیست به سرعت به پیش رفت.

از جمله سیاست‌هایی که ریگان برای تبلیغ سیاست‌های دست‌راستی افراطی در پیش گرفت کنار گذاشتن «دکترین انصاف» (Fairness Doctrine) بود -- سیاستی که از آغاز رادیو و تلویزیون توسط دولت فدرال برقرار شده بود، و این رسانه‌ها را از پیگیری یک ایدئولوژی یا سیاست حزبی خاص بر حذر می‌داشت. با حذف این مانع فرد مرتجعی چون رَش لیمبا (Rush Limbaugh) توانست سیاست‌های فوق ارتجاعی خود را در برنامه‌های رادیویی که مرتب بر شنوندگانش اضافه می‌شد بی هیچ محدودیتی پیش بَرَد. از آن مهم تر، روپرت مرداک (Rupert Murdoch) غول مطبوعاتی ارتجاعی جهانی که از دهه‌ی هفتاد روزنامه‌ها و مجله‌های متعددی از جمله نیویورک پُست را در امریکا خریداری کرده بود و آن‌ها را از نشریه‌هایی لیبرال به نشریه‌هایی دست‌راستی تبدیل کرده بود، در ۱۹۸۵ تصمیم به خرید ایستگاه‌های متعدد تلویزیونی در امریکا گرفت. اما چون شهروند امریکا نبود، طبق قانون به عنوان یک خارجی چنین حقی را نداشت. ریگان ترتیب شهروند شدن سریع او را داد. جالب آن که در جریان انتخابات ریگان، مرداک عملاً صفحات روزنامه نیویورک پُست را برای تبلیغ به نفع ریگان به کار گرفته بود.

در عرصه‌ی جهانی، ریگان از یک سو مقابله با شوروی را، که در آن زمان در دام افغانستان افتاده بود و نظام اقتصادی و سیاسی درونی‌اش نیز در حال تلاشی بود، در رأس سیاست‌های خارجی خود قرار داده بود. از سوی دیگر با دادن کمک‌های نظامی

و مالی به ضد انقلابیون امریکای مرکزی و دیگر نقاط، سیاست‌های ضد چپ همیشگی خود را به پیش بُرد. در شیلی، در ادامه‌ی سیاست جنایت‌کارانه‌ی نیکسون/کیسینجر در ۱۹۷۳ که پینوشه را با کودتا بر علیه آینده به‌روی کار آورد، و فریدمن و هایک و دست پرورده‌های آن‌ها سیاست نولیبرالیسم را در یک کشور جهان سومی پیاده کرده بودند، در دوران ریگان این سیاست‌ها با شدت بیشتری ادامه یافت. (فریدمن از تحسین‌کنندگان و از نزدیکان پینوشه بود، و هایک در تایمز لندن بی‌شرمانه نوشته بود که «...آزادی‌های فردی در دوران پینوشه به مراتب بیشتر از دوران آینده بود!») دوران رییس‌جمهوری ریگان در دو دوره‌ی پیاپی که با دوران یک قدرت ارتجاعی دیگر، مارگارت تاچر در بریتانیا مصادف بود، تغییرات فراوانی را در عرصه‌ی داخلی و خارجی به نفع سرمایه‌های بزرگ و بر علیه نیروی کار به وجود آورد که درباره‌ی آن بسیار نوشته شده و در این نوشته نیازی به طرح جزئیات آن‌ها نیست.

### تأثیرهای عملی در جامعه و اقتصاد امریکا

بر اثر پی‌گیری‌های زیرکانه و قاطعانه‌ی مجموعه‌ی راست افراطی در دو دهه‌ی هفتاد و هشتاد و سلطه‌ی نولیبرالیسم به‌عنوان ایدئولوژی حاکم، تغییرات بسیاری در جامعه‌ی امریکا رخ داد، که اندرسن به جنبه‌های مختلف آن می‌پردازد و از جمله نشان می‌دهد که لابی‌گری شرکت‌ها و تعداد «پک»های آن‌ها به شدت افزایش یافت و هزینه‌های انتخاباتی کاندیداها دو تا سه برابر شد؛ سهم مالیات شرکت‌ها در تولید ناخالص ملی کم‌تر از نصف شد؛ اجرای سیاست‌های ضدتراست فدرال برای کنترل فعالیت‌های شرکت‌ها بسیار کاهش یافت و شدیداً تضعیف شد؛ تنظیم‌زدایی دولتی به شکل فزاینده‌ای گسترش یافت؛ قیمت‌های سهام سه برابر (و در دهه‌ی بعد چهار برابر شد)؛ قانون قدیمی ممانعت شرکت‌ها از خرید سهام شرکت خود و دست‌کاری در قیمت‌ها، لغو شد؛ حقوق‌های وال استریت بیش از ۲۵ درصد و سپس ۵۰ درصد افزایش یافت؛ سهم صنایع مالی و املاک در یک دهه از ۱۴ درصد به ۳۵ درصد درآمد ملی افزایش یافت؛ نرخ مالیات ثروتمندترین افراد از ۷۰ درصد به ۲۰ درصد کاهش یافت؛ مالیات بر ارث به شدت کاهش یافت؛ درآمد یک درصد از ثروتمندترین افراد دو برابر شد؛ اتحادیه‌های کارگری در شرکت‌ها به سرعت تضعیف شدند و رو به کاهش گذاشتند؛

۲۲ درصد مشاغل صنعتی در یک دهه از بین رفتند؛ بازنشستگی ثابت در بسیاری از شرکت‌ها از بین رفت؛ حد اقل دستمزد فدرال برای یک دهه ثابت ماند؛ برنامه‌های دولتی کمک مسکن ۷۵ درصد کاهش یافت؛ برنامه‌های رفاهی و بهداشتی و امید زندگی کاهش یافت؛ بحران زیست‌محیطی رو به افزایش گذاشت... یکی از مهم‌ترین این عوامل گسترده شدن فاصله‌ی طبقاتی، فقیر شدن فزاینده‌ی زحمتکشان و اقشار پایینی و میانی طبقه‌ی متوسط، و غنی‌تر شدن طبقه‌ی سرمایه‌دار بود.

این‌ها همه مربوط به دو دهه‌ی اول ۷۰ و ۸۰ بود، روندی که در سه دهه و اندی بعد ادامه یافت و ابعاد خشن‌تری به خود گرفت. اوج آن را در دوران جرج بوش اول و به‌ویژه بوش دوم و دونالد ترامپ مشاهده کردیم. به همان ترتیب که بدون گلدواتر شخصی همچون نیکسون نمی‌توانست به ریاست جمهوری امریکا برسد، بدون تلاش‌های نابغه‌های اهریمنی نیز هرگز این امکان وجود نداشت که افراد مبتدلی همچون جرج دبلیو بوش و ترامپ به رهبری امریکا برسند. در دوره‌های دیگر که رؤسای جمهور دموکرات بر سر کار بودند، کلینتون و به‌ویژه اوباما تحت فشار همین نهادهای طاق و جفتی که راست‌های افراطی ایجاد کرده بودند، و نیز فضای فرهنگی که همین نهادها بر مردم امریکا مسلط کرده بودند، نتوانستند سیاست‌های چندان متفاوتی را به پیش برند. همان‌طور که در آغاز اشاره شد، هدف مقاله‌ی حاضر تکیه بر فرایند ظهور این پدیده‌ی راست افراطی بوده و به‌خاطر جلوگیری از طولانی شدن بحث به جزئیات سه دهه‌ی بعدی نپرداختم.

### به‌جای نتیجه‌گیری

با آن که نظام سرمایه‌داری همیشه و از آغاز نظامی شدیداً طبقاتی مبتنی بر استثمار اکثریت نیروی کار از سوی اقلیت صاحبان سرمایه و با حمایت دولت وابسته به آن‌ها بوده، اما در مسیر تحول و در پاسخ‌گویی به بحران‌های ذاتی خود و مبارزات و مقاومت‌های نیروی کار و نیروهای ترقی‌خواه، شکل‌های گوناگونی از جمله سیاست‌های کینزی، نوکینزی و سوسیال دموکراتیک هم عرضه داشته بود. اما در گستره‌ی جهانی شدن فزاینده و بستر ضعف فزاینده نیروی کار و چپ سوسیالیستی، روشنفکران آرگانیک

جبهه‌ی سرمایه («نابغه‌های اهریمنی») با کمک سرمایه‌داران قدرتمند، زیرکانه و آگاهانه پروژه‌ی تعرضی همه‌جانبه‌ای را برای استقرار سلطه‌ی کامل خود تدارک دیدند. همان طور که اشاره شد، در امریکا - مرکز سرمایه‌داری جهانی - تنها ظرف دو دهه سرمایه‌داری افسار گسیخته تحت عنوان نو-لیبرالیسم تغییرات عظیمی را در اقتصاد، جامعه و فرهنگ کشور، و از آنجا در سراسر جهان، برقرار ساخت.

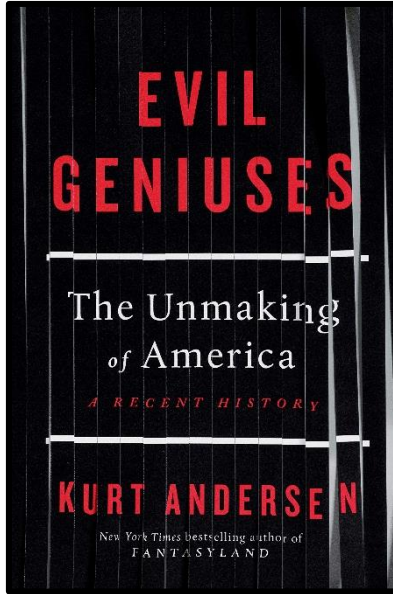
این ائتلاف نامیمون با ایجاد «اندیشکده»های ارتجاعی متعدد و انتشار مداوم مقاله‌ها و برگزاری سمینارها و کنفرانس‌ها، شرکت در برنامه‌های رادیو و تلویزیون و اشاعه‌ی اطلاعات جعلی در مورد مسائل اجتماعی و اقتصادی و زیست‌محیطی، اذهان مردم را به نفع سرمایه و شرکت‌ها و برعلیه سیاست‌های ترقی‌خواهانه شکل دادند؛ با ایجاد نهادهای حقوقی دست‌راستی و تربیت و حمایت شبکه‌ی وسیعی از وکلای ارتجاعی مرتباً دولت را برای هرگونه برنامه‌ای که می‌توانست به سود مردم عادی و یا محیط زیست باشد، به دادگاه کشاندند؛ با استفاده از نفوذ فزاینده‌ی خود در سیستم قضایی از عالی‌ترین تا پایین‌ترین رده، نظام قضایی را با گماردن قضات ارتجاعی تحت کنترل خود در آوردند، و حتی قوانینی را که قبلاً بر اثر مبارزه‌های فراوان نیروهای ترقی‌خواه به تصویب رسیده بود، ملغی کردند، (تازه‌ترین نمونه‌ی آن تغییر قانون سقط جنین توسط دادگاه عالی امریکا بود). همچنین با نفوذ در نظام انتخاباتی و قوه مقننه و با صرف مبالغ هنگفت کاندیداهای دست‌راستی را به مجلس سنا و نمایندگان فرستادند و تا آنجا که می‌توانستند از انتخاب کاندیداهای مترقی جلوگیری کردند، و حتی برای نمایندگان ارتجاعی لایحه هم تنظیم کردند و با نفوذ در دولت و قوه‌ی مجریه، ارتجاعی‌ترین اقتصاددانان را به نهادهای حساس سیاست‌گذاری دولتی رساندند. به این ترتیب بود که با نفوذ به سه قوه‌ی قضاییه، مقننه، و مجریه، عملاً نظام دموکراسی امریکا را، که به رغم مسائل جدی ساختاری‌اش هنوز هم جنبه‌های برجسته‌ای دارد، به سخره گرفتند.

با آن که دیری نگذشت که همین سیاست‌های ولن‌گار و افسارگسیخته بحران اقتصادی بزرگی را در ۲۰۰۷-۲۰۰۸ پدید آورد، باز به‌خاطر نفوذ بیش از حد همین دارودسته‌ی نولیبرال در تمام شئون نظام امریکا، همان سیاست‌ها ادامه یافت و ابعاد زشت‌تری هم بخود گرفت. (مضحک آن که اگر همین دولت سرمایه‌داری که لیبرترین‌های دست‌راستی مدام بر عدم مداخله‌اش تأکید کرده و می‌کنند، نبود و بلافاصله «مداخله» نمی‌کرد، سرمایه‌داری امریکا به‌خاطر ورشکست شدن بزرگ‌ترین نهادهای مالی و صنعتی‌اش به روز سیاه نشسته بود.)

بر کنار از صدمه‌های اقتصادی، اجتماعی و زیست محیطی که این نابغه‌های اهریمنی بر امریکا و نهایتاً بر تمامی جهان سرمایه‌داری وارد ساختند، جنایات سیاسی که در نقاط مختلف جهان با کمک رهبران امپریالیستی‌شان به راه انداختند را نیز نباید فراموش کرد. ظهور و گسترش جریانات بنیاد گرای مذهبی، جنگ‌ها و درگیری‌های ناشی از آن، مهاجرت‌های وسیع و فزاینده‌ی مردمان خاور میانه و افریقا به کشورهای اروپایی، قدرت‌گیری جریانات سیاسی راست افراطی و نوفاشیستی در این کشورها، همگی بطور مسیقیم و غیر مستقیم ثمره‌ی نقش مخربی است که این نابغه‌های اهریمنی به جهان تحمیل کردند.

این‌ها همه در شرایطی اتفاق می‌افتد که تغییرات وسیع در فرایند کار، طبقه‌ی کارگر و طبقه‌ی متوسط را ضعیف‌تر و چندپاره‌تر کرده و نیروهای چپ هم در جهان در ضعیف‌ترین موقعیت خود قرار گرفته و پراکنده و سردرگم‌اند. اتحادیه‌ها در کشورهای که وجود خارجی دارند، بسیار تضعیف شده، احزاب کارگری و سوسیال دموکرات خودشان نولیبرال شده‌اند، و جنبش‌های مهمی که گهگاه در مخالفت با سلطه‌ی سرمایه‌سر بر می‌آورند، به‌خاطر نبود سازماندهی همچون حباب هوا عمر کوتاهی می‌یابند. بخش‌های وسیعی از مردمان کشورهای مختلف جهان هم در مانده از فقر و بیکاری و نومی‌دی از آینده‌ی زمینی خود به آسمان و نمایندگان مدعی آن در زمین دل بسته‌اند. چون در جاهای دیگر به تمامی این موارد پرداخته شده، بررسی جزئیات این بحران همه‌جانبه در این جا ضرورت ندارد. واضح است مادام که سرمایه‌نیروی مقابله‌ی مؤثری را در مقابل خود نبیند، به پیش‌روی بی‌رحمانه‌ی خود ادامه

می‌دهد. باید دید که آیا نیروهای ترقی خواه جهان خواهند توانست راه مقابله‌ی جدی و عملی با سرمایه و نابغه‌های اهریمنی‌اش را بیابند و روند نابودی طبیعت و انسانیت را متوقف کنند؟



**Kurt Andersen, Evil Geniuses: The Unmaking of America: A Recent History, 2020,**

# زن‌ها گیسِ جمهوری می‌بافند

روایتی از جمهوری خواهی در ایران سال ۱۳۰۲ خورشیدی

شیرین کریمی



دنیای تمدن امروزی دیگر برای یک ملت مالک‌الرقاب و تاج‌دار نمی‌پسندد،  
 اعلیٰ حضرتِ قَدَرِ قدرت، قضا سَطَوْتُ نمی‌پرستد،  
 قیصر آلمان و سلطان تُرک را از تخت سرنگون می‌سازد.  
 حزب جمهوری ایران، روزنامه‌ی ستاره ایران، شماره ۲۶ اسفند ۱۳۰۲

### مقدمه

در زمستان سال ۱۳۰۲ خورشیدی احمدشاه قاجار پادشاه مشروطه بود، حدود هفده سال از انقلاب مشروطه می‌گذشت، در این مدت جنگ جهانی اول در گرفت و پس از آن قرارداد ۱۹۱۹ ایران و انگلیس و کودتای ۱۲۹۹ روی داد که هر کدام تأثیرات سیاسی و اجتماعی زیادی بر جامعه‌ی ایران و افکار عمومی ایرانیان داشت. چهار دوره مجلس شورای ملی تشکیل شده بود و در بهمن ماه ۱۳۰۲ دور پنجم مجلس آغاز شد. در این مجلس قرار بود شکل حکومت بعدی ایران تعیین شود. متن حاضر روایتی است از وقایع آن زمستان.

عنوان متن «زن‌ها گیسِ جمهوری می‌بافند» برگرفته از توصیف مهدی‌قلی‌خان هدایت مخبرالسلطنه است و چنین توصیفی بی‌تردید برآمده از حرکت‌ها و صداهای زنان در آن روزگار بوده است.

اکنون در روزهایی به سر می‌بریم که بیش از چهار ماه از برآمدن خیزش اعتراضی-انقلابی «زن، زندگی، آزادی» در ایران می‌گذرد و حضور زنان در این اعتراضات بسیار چشمگیر و اثرگذار بوده است. امروز نیز مانند سال ۱۳۰۲ خورشیدی صداهای مختلفی برای شکل مطلوب حکومت بلند شده است. امروز در ایران، بسیاری از کنشگران سیاسی یا در زندان‌ها هستند یا مجبور به سکوت شده‌اند، در این سکوت اجباری، ولو بسیار کوتاه، بازهم بانگ «ابوعطا» از «قورباغه‌ها» برخاسته است. بازهم در پوشش «ضرورت اتحاد» (بخوان: «وحدت کلمه») و «ائتلاف فراگیر» و انتخاب «وکیل» برای دوران «گذار به ایران آباد و آزاد»، «رضا پهلوی» به «وکالت» برگزیده می‌شود. این در حالی است که همو پیش‌تر و در پی مرگ پدرش سوگند پادشاهی خورده بود و شماری از حامیان و همچنین مادرش به صراحت خواستار بازگشت نظام پادشاهی به ایران بوده‌اند.



در سال ۱۳۰۲ خورشیدی پدربزرگ همانامش رئیس‌الوزرا بود. سابقه‌ی جمهوری‌خواهی در ایران به ده‌ها سال پیش از آن برمی‌گشت، در زمستان سال ۱۳۰۲ رضاخان میرپنج نیز ابتدا اعلام کرد که خواستار نظام جمهوری است، اما روز دوم فروردین ۱۳۰۳ در سرسرای مجلس شورای ملی لحظه‌ای درنگ کرد و مواضعش را تغییر داد.

بی‌شک خواندن آنچه ۹۹ سال پیش بر ما رفت سبب می‌شود وضعیت امروز را بهتر درک کنیم؛ امروز که شعارهای معترضان خبر از بلوغی سیاسی و اجتماعی می‌دهد، بسیاری از مردم معترض ایران شعار می‌دهند «نه سلطنت، نه رهبری، دموکراسی، برابری» و «مرگ بر ستمگر، چه شاه باشه چه رهبر»؛ امروز که زنان با بریدن گیس‌وآنهاش آیین سوگ به‌جای می‌آورند و همزمان جامه‌ی رزم می‌پوشند، بسیاری از آنان همچنان چاووش‌خوان جمهوری‌اند و «گیس جمهوری می‌یافتند».

### زمستان سال ۱۳۰۲ خورشیدی

در آن زمستان مردم از وضع قدیم خسته بودند. برخی رجال کم‌کار و مهمل بودند. بعضی وجاهت نداشتند. بعضی با خارجیان درست کنار نمی‌آمدند. هتاک‌ی جراید بر بغض‌ها و عداوت‌ها می‌افزود. اعصاب مردم خسته و فرسوده و مرض عصبی شدیدی همه را از پای درآورده بود و معلوم نبود دعوا بر سر چیست.<sup>۱</sup> خاطر احمدشاه آشفته بود. جسته‌جسته صحبت‌های ناگوار به گوش مبارک می‌رسید و از سیمایش یأس می‌بارید. مزاجاً علیل و عنایتش به امور قلیل بود و هر دم راه فرنگ پیش می‌گرفت. رضاخان سردار سپه رونقی در نظام داده و نفوذ دولت را در اطراف کشور افزوده بود. مردم سردار سپه را مرد کار می‌دیدند و به او امید بسته بودند. نغمه‌هایی هم از بدو مشروطیت در اذهان رسوخ یافته بود. پیش‌آمدها در آلمان و ایتالیا نقل مجالس بود. جماعتی نغمه‌ی جمهوری می‌نواختند که به گوش اکثریت سنگین می‌آمد. هر کس به منظوری سنگ جمهوری به سینه می‌زد، صدراالسلطنه در صحن مجلس آرجوزه‌ی

<sup>۱</sup> بهار، محمدتقی، تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران انقراض قاجاریه، جلد دوم، ۱۳۶۳، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ص ۳۰.

جمهوری می‌خواند و آن رژیم را راه نجات می‌دانست، انجمن معارف در منزل ممتازالملک فلسفه‌ی جمهوری می‌بافت، عارف در گراند هتل نغمه‌ی دلنواز جمهوری می‌نواخت. زن‌ها به غمزات دل‌ریا لافِ آزادی می‌زدند و گیس جمهوری می‌بافتند. به نام موسولینی اسلام یا رئیس‌الوزرای ایران از بمبئی مقاله می‌رسید، شب آستن بود تا چه زاید سحر.<sup>۱</sup> در روزهای آخر پاییز ۱۳۰۲ احمدشاه برای رفتن به فرنگ به قدری هول کرده بود که مافوق آن متصور نبود، اتومبیلش چنان سرعت گرفته بود که جز بهار و سردار سپه بقیه‌ی همراهان فرسنگ‌ها عقب مانده بودند، شاه که رفت فکرهای تازه‌ای به ذهن رضاخان خطور کرد.<sup>۲</sup> وقتی فکر جمهوری در ایران شایع شد ایام فترت بین دو مجلس بود، اما در آن زمستان جمهوری خواهی در ایران حرف جدیدی نبود و پیش از آن نیز گه‌گاه بحث‌ها و حرکت‌های جمهوری خواهانه به راه می‌افتاد.

### پیشینه‌ی جمهوری خواهی در ایران

هر چه تاریخ مکتوب به یاد می‌آورد وارثان مذکر پادشاهی مالک‌الرقاب و تاج‌دار مملکت ایران بودند. اواخر تابستان سال ۱۲۲۷ خورشیدی که محمدشاه سومین پادشاه دودمان قاجار درگذشت جمعی بر سر میرزا صدرالممالک وزیر وظائف و اوقاف اجتماع کردند که باید دولت ایران را جمهور نموده و امورات دولتی را منوط به مصلحت دید جمعی ساخت.<sup>۳</sup> اما در آن روز و روزگار بیش از این به خواست جمهوری پرداخته نشد و ناصرالدین میرزای قاجار سلطان صاحبقران شد. در دوران ناصرالدین شاه نیز وقتی میرزا ملکم‌خان در سال ۱۲۳۸ خورشیدی فراموش‌خانه را ترتیب داد اندیشه‌ی جمهوریت را تبلیغ می‌کرد و در تلاش بود زمینه را برای رئیس‌جمهور شدن شاهزاده

<sup>۱</sup> هدایت (مخبر السلطنه)، مهدیقی، *خاطرات و خطرات توشه‌ای از تاریخ شش پادشاه و گوشه‌ای از دوره‌ی زندگی* من، ۱۳۴۴، تهران: نشر زوآر، صص ۴۵۸ و ۴۵۹.

<sup>۲</sup> بهار، ۱۳۶۳، ص ۱۶۴.

<sup>۳</sup> پرتوی مقدم، عباس، «تأمیلی در جمهوری رضاخانی با اتکا به اسناد تاریخی»، نشریه‌ی مطالعات تاریخی، بهار ۱۳۸۴، شماره ۶، صص ۷۴ تا ۱۱۹.

جلال‌الدین میرزا فراهم سازد، ناصرالدین‌شاه وحشت کرد و فرمان داد فراموش‌خانه منحل گردد و ملکم و پدرش از ایران تبعید شوند و جماعتی هم گرفتار محبس شدند.<sup>۱</sup> در سال ۱۲۶۸ خورشیدی که هنوز سلطنت ناصرالدین‌شاه ادامه داشت، آقا سیدحسین شیرازی از مترجمان دولتی داستانی سیاسی-تاریخی به نام «بوسه‌ی عذرا» (*The Virgin's Kiss*) ترجمه کرد و آن را به امین‌الدوله رئیس دارالشورای کبرای دولتی نشان داد. امین‌الدوله داستان را پسندید. موضوع آن داستان مبارزات آزادیخواهان و جمهوری خواهان در سرزمین تاریخی بوهم بود. توصیه‌ی امین‌الدوله به مترجم این بود که «احتیاط را از دست ندهید و رعایت مقتضیات عصر نموده ... به قدر امکان پوشیده سخن گویند ... [طوری] که با مزاج پادشاه و اقتضای وقت موافق افتد». البته در عرف حکومت ناصرالدین‌شاه لفظ «جمهوری‌خواه» مرادف «مفسد و خائن» بود و از این‌رو در آن داستان هر جا دو لغت «جمهوری» و «جمهوری‌طلب» آمده بود، در ترجمه‌اش دو لغت «سلطنت مشروطه» و «مشروطه‌طلب» جایگزین شد، با وجود این ملاحظات، به دلیل برخاستن اعتراضات مردمی علیه دولت، ترجمه‌ی داستان «بوسه‌ی عذرا» منتشر نشد، مدتی بعد نیز مترجم به اتهام همکاری با همفکران میرزا ملکم خان و دخالت در نشر پاره‌ای اوراق سیاسی دستگیر شد. این داستان نوزده سال بعد در ۱۲۸۷، دو سال پس از صدور فرمان مشروطیت، منتشر شد.<sup>۲</sup>

باری، اندیشه‌ی جمهوری خواهی در ایران در روزگار ناصرالدین‌شاه قاجار زمینه‌ی مساعد فرهنگی و اجتماعی نداشت و حکومت مستبد برای سرکوب جنبش‌های اعتراضی مَهر جمهوری خواهی بر آن‌ها می‌زد. در سال ۱۲۷۰ خورشیدی وقتی قیام تنباکو برای لغو امتیازنامه‌ی رژی به پا شد ناصرالدین‌شاه و درباریان وانمود کردند که معترضان جمهوری خواه هستند و امتیازنامه را دستاویز شورانند مردم علیه شاه ساخته‌اند. درباریان می‌کوشیدند مدعای اصلی مخالفان امتیاز رژی را سرنگونی سلطنت

<sup>۱</sup> هدایت (مخبرالسلطنه)، مهدیقلی، گزارش/ایران قاجاریه و مشروطیت، به اهتمام محمدعلی صوتی، ۱۳۶۳، تهران: نشر نقره، ص ۱۴۰.

<sup>۲</sup> آدمیت، فریدون، *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران*، ۱۳۸۷، تهران: نشر گستره، صص ۷۶-۷۸.

قلمداد کنند.<sup>۱</sup> در آن روزگار دو کلمه‌ی «جمهوری و جمهوری خواهی» رمز طرد و سرکوب بود. این نوع انگ‌زنی در زمان مظفردالدین‌شاه نیز ادامه یافت. عین‌الدوله صدراعظم مظفردالدین‌شاه می‌کوشید هدف و خواسته‌ی مشروطه‌خواهان را جمهوریت معرفی کند و برای رهبران مذهبی پیغام می‌فرستاد و تأکید می‌کرد که «معترضان عده‌ای مفسده‌جو، بی‌دین و جمهوری‌طلب» هستند که مقصودی جز انقراض مملکت و انهدام روحانیت ندارند. همین حرف‌وحديث‌ها سبب شد سیدمحمد طباطبایی که خواستار مجلس و قانون بود روی منبر بگوید: «حالا بعضی می‌گویند ما مشروطه‌طلب و جمهوری‌طلب می‌باشیم، به خدای عالمیان و اجداد طاهری‌نم قسم که این حرف‌ها را مردم به ما می‌بندند».<sup>۲</sup>

در زمان محمدعلی شاه قاجار، در هیاهوی زورآزمایی او با مشروطه‌خواهان، جمهوریت به مذاق یکی از شاهزادگان مستبدر از شاه خوش آمد. مسعود میرزا ظل‌السلطان که ستمگری او در اصفهان زبانزد همگان بود جمهوری‌خواه شد و سودای ریاست‌جمهوری در سر می‌پروراند.<sup>۳</sup> یک سال پیش از پایان جنگ جهانی اول، در ۱۲۹۶ خورشیدی، انقلاب ۱۹۱۷ روسیه رخ داد، در محافل تهران حرف و حدیث‌هایی درباره‌ی تغییر رژیم ایران از سلطنت به جمهوری و ریاست‌جمهوری اشخاصی نظیر عبدالحسین میرزا فرمانفرما و میرزا حسن‌خان مستوفی‌الممالک بر سر زبان‌ها افتاد، اما شیپور جنگ بزرگ در جهان نواخته شد.<sup>۴</sup>

با شروع جنگ جهانی اول جامعه‌ی ایران درگیر چالش‌های دیگری شد و امکان جمهوریت به کل کنار گذاشته شد. جنگ بزرگ که پایان گرفت حرکت‌های جمهوری‌خواهانه از سر گرفته شد. حسن امین از عصر مشروطیت تا پیش از سال ۱۳۰۲

۱ پرتوی مقدم به نقل از شیخ حسن کربلایی.

۲ همان به نقل از ناظم‌الاسلام کرمانی.

۳ همان به نقل از هدایت.

۴ همان به نقل از کمره‌ای.

خورشیدی هفت مورد از حرکت‌های جمهوری‌خواهی را در ایران شرح می‌دهد که خلاصه‌اش این است:<sup>۱</sup>

۱. **جمهوری‌طلبان عصر مشروطیت:** در عصر قاجار شمار کمی از فرهیختگان ایرانی که تحت تأثیر قانون اساسی فرانسه بودند اصل جمهوریت را برای رهایی کامل از نظام استبداد مطلق در ایران تجویز می‌کردند. [علاوه بر مواردی که پیش‌تر در مقاله‌ی حاضر اشاره شد] نمونه‌ی آن رساله‌ی «کتابچه در باب قواعد حکمرانی مملکت فرانسه» است که در عصر ناصری ترجمه شد. این رساله را ژول ریشار فرانسوی که از معلمان دارالفنون بود به فارسی ترجمه کرد. به نظر امین با این‌که مؤلف فرانسوی است اما انتشار آن در میان فارسی‌زبانان بی‌شک خالی از تأثیر نبوده است. چندی بعد در دهه‌ی پایانی منتهی به امضای فرمان مشروطیت نویسنده‌ای ناشناخته در رساله‌ای به زبان فارسی از «حکومت منفردی انتخابی» یعنی جمهوری حمایت کرد. علاوه بر این رساله‌ها، جمعی از مشروطه‌خواهان ایرانی را که خارج از کشور بودند و با نظام‌های سیاسی اروپا و قوانین اساسی دولت‌های جمهوری آشنایی داشتند. این گروه طرفدار برقراری نظام جمهوری در ایران بودند. از این‌رو پس از امضای فرمان مشروطیت و به‌خصوص پس از دوره‌ی استبداد صغیر و خلع محمدعلی‌شاه قاجار، اصل جمهوریت به عنوان نظام سیاسی آینده‌ی ایران در داخل و خارج از کشور تبلیغ می‌شد.

۲. **جنبش جنگل در گیلان:** این جنبش از سال ۱۲۹۴ خورشیدی به رهبری میرزا کوچک‌خان جنگلی در گیلان آغاز شد. میرزا کوچک‌خان از مجاهدین مشروطه‌خواه بود و در اعتراض به وضع آشفته‌ی مملکت همراه با نیروهای

<sup>۱</sup> امین، سیدحسن، «تاریخچه‌ی جمهوری‌خواهی در ایران»، نشریه‌ی اطلاعات سیاسی و اقتصادی، ۱۳۸۰، شماره‌های ۱۷۱ و ۱۷۲، صص ۸۶ تا ۹۵.

نظامی خود در جنگل مستقر شد و در برابر تشکیلات دولت مرکزی «جمهوریت گیلان» را با هدف تعمیم نظام جمهوری در سرتاسر ایران، با حفظ تمامیت ارضی، بنیاد نهاد. ماده‌ی اول مرامنامه‌ی جنگلی‌ها بدون ذکر کلمه‌ی «جمهوریت» از «حکومت عامه» می‌گوید که مفهوم آن شبیه جمهوریت است: «حکومت عامه و قوای عالیه در دست نمایندگان ملت جمع خواهد شد». و طبق ماده‌ی دوم مرامنامه‌ی جنگلی‌ها «قوای مجریه در مقابل منتخبین مسئول بوده و تعیین آن‌ها از مختصات نمایندگان متناوب ملت می‌باشد». اما با ایجاد اختلاف نظرها اعضای این گروه منشعب شدند و با قدرت گرفتن رضاخان عمر جمهوری گیلان به آخر رسید.

### ۳. **تأسیس جمهوری سوسیالیستی گیلان:** در خردادماه ۱۲۹۹

سوسیالیست‌های جنبش جنگل «حزب کمونیست ایران» را تشکیل دادند و تأسیس «جمهوری شوروی سوسیالیستی گیلان» را اعلام کردند. این نیروهای کمونیست بخشی از اعضای منشعب از گروه میرزا کوچک‌خان بودند. دکتر احسان‌الله خان دوستدار به مقام سرکمیسری «دولت جمهوری شوروی سوسیالیستی گیلان» منصوب شد و خالو قربان وزیر جنگ و حیدرخان عمواوغلی وزیر خارجه‌ی دولت جمهوری شد. دیری نپایید که اعضای این جناح نیز با تجزیه‌های درون حزبی تحلیل رفتند و در بهار ۱۳۰۰ به دست رضاخان سردارسپه سرکوب شدند.

### ۴. **جنبش خیابانی در آذربایجان:** در فروردین ۱۲۹۹ دموکرات‌های تبریز به

رهبری شیخ محمد خیابانی بیانیه‌ای منتشر کردند و در آن جمهوریت ایران را تداوم نظام سیاسی مشروطه اعلام کردند و همچنین برقراری حکومت «آزادستان» را با هدف تأسیس حکومت ملی، براندازی سلطنت، ایجاد جمهوری در ایران و برقراری خودمختاری در آذربایجان اعلام کردند. با

انتصاب مخبرالسلطنه به والی‌گری آذربایجان و همراهی قزاق‌ها و همدستی فرماندهی ژاندارمری آذربایجان حکومت «آزادستان» سرنگون شد.

۵. **مقاومت کلنل محمدتقی‌خان پسیان در خراسان:** در سال ۱۳۰۰ در پی سقوط کابینه‌ی سیدضیاءالدین طباطبایی و نومیدی کلنل پسیان از مذاکره با احمدشاه قاجار، صداهای جمهوری‌خواهی از سوی خراسان بلند شد. کلنل پسیان خواهان مردم‌سالاری و مخالف حکومت اشراف بود و مردم خراسان از مقاومت او حمایت می‌کردند.

۶. **شورش ژاندارمری در آذربایجان:** ماژور ابوالقاسم لاهوتی کرمانشاهی افسر و شاعر چپ‌گرا پس از شکست قیام شیخ محمد خیابانی با گروهی از پیروان خیابانی و دموکرات‌های ناراضی در تبریز گرد آمدند و زیر نظر سه تن از افسران میهن‌پرست به قصد تأسیس جمهوریت و برچیدن نظام سیاسی حاکم که تحت نفوذ روزافزون سردار سپه بود در تدارک کودتا برآمدند. کودتا شکست خورد و لاهوتی به شوروی رفت.

۷. **حزب کمونیست‌های جوان:** حیدرخان عمواعلی رهبر «حزب کمونیست ایران» در شمال کشور پس از جداشدن از میرزا کوچک‌خان برخی شهرهای گیلان را اشغال کرد و برقراری «شورای جمهوری کمونیستی» را در آن منطقه اعلام کرد. میرزا کوچک‌خان با آن‌ها مبارزه کرد و حیدرخان عمواعلی کشته شد.

### جمهوری‌خواهی در سال ۱۳۰۲ خورشیدی

تا پیش از برقراری مجلس پنجم شورای ملی رضاخان کاری به کارهای سیاسی درون مجلس و نمایندگان اکثریت و اقلیت نداشت. کارهای دیگری داشت. سرباز درست می‌کرد. اسلحه جمع می‌کرد. از خراسان، از گیلان، از این طرف، از آن طرف، هرچه تفنگ پیدا می‌کرد می‌انداخت روی دوش سربازانش. در ایالات ایران مراکز مقتدری از

امیرلشکرها و صاحب‌منصبان جدید و قدیم تشکیل داده بود. خیلی سعی داشت که در جراید از او بد نگویند. با نویسندگان و سیاسیون ملاقات می‌کرد، با آن‌ها صحبت می‌کرد و خدماتش را برای آن‌ها شرح می‌داد.<sup>۱</sup> به نظر بهار در آن شرایط کمال مطلوب مردم خسته از پریشانی اوضاع پیداشدن دولت فعال و بادوامی بود که با صلابت و پاکدامنی و جرأت بیاید و شروع به اصلاحات کند و نظم و نسقی به کارها بدهد و از هرج‌ومرج جلوگیری کند. ده سال بود این فکر در مغزها جای کرده بود که یک نفر مرد فعال بیاید و اختیار کار را در دست بگیرد. این آرزو یک‌مرتبه در لفافه‌ی جمهوری خواهی بروز کرد و بهار معتقد بود که در واقع «دولت از ملت جمهوری می‌خواست!» در کاخ سردارسیپه شماری از نویسندگان و سیاسیون رفت‌وآمد داشتند و نقشه‌ی جمهوری می‌کشیدند.<sup>۲</sup> در تاریخ ۶ آبان ۱۳۰۲ «امپراتوری عثمانی» تبدیل شد به «جمهوری ترک». تشکیل جمهوری ترکیه از راه اصلاحات قانونی اعلام شد و غازی مصطفی کمال آتاتورک به مقام ریاست‌جمهوری ترکیه رسید. مصطفی کمال در شهریور سال ۱۳۰۰ به فرماندهی کل قوا در عثمانی منصوب شده بود<sup>۳</sup> و از این نظر او همتای ترک رضاخان بود. خبر تأسیس حکومت جمهوری در ترکیه واکنش‌هایی در ایران به دنبال داشت. دربار ایران تلگرام تبریکی برای مصطفی کمال آتاتورک ارسال کرد. با اخبار هیجان‌انگیزی که از ترکیه می‌رسید جمهوری‌خواهان ایران فعال‌تر شدند. در ۲۹ دی ۱۳۰۲ روزنامه‌ای در استانبول از تأسیس جمهوری در ایران دفاع کرد. روزنامه‌های حامی رضاخان در تهران به دنبال نظر رضاخان در مورد جمهوری بودند. اما رضاخان محتاطانه عمل می‌کرد و پاسخ روشنی نمی‌داد، او گفته بود: «پیشرفت کشور بیشتر به روحیات مردم بستگی دارد تا به شکل حکومت. یونان و انگلیس را در نظر بگیرید، هر

۱ بهار، ۱۳۶۳، ص ۲۹.

۲ بهار، ۱۳۶۳، ص ۳۰.

۳ صفرزاده، فرهود، چرخ بی‌آیین درباره‌ی ابوالقاسم عارف قزوینی، ۱۳۹۹، تهران: نشر فنجان، ص ۹۲.



دو سلطنتی‌اند در حالی که یکی رو به انحطاط و فاسد و دیگری سرزنده و مرفه است. مکزیک و فرانسه نیز به همین ترتیب به عنوان جمهوری در برابر هم قرار می‌گیرند.<sup>۱</sup> احمدشاه در اروپا بود و می‌گفتند سرگرم زندگی پرتجمل خود است. در ایران برخی سیاستمداران کارزاری راه انداختند که هدفش تأسیس جمهوری ایران بود و در نظر داشتند رضاخان را رییس‌جمهور ایران کنند. عهد و قرار بر این بود که روز اول فروردین ۱۳۰۳ جمهوری ایران اعلام شود. اواخر بهمن‌ماه ۱۳۰۲ کارزار مطبوعاتی سنگینی در حمایت از تأسیس جمهوری به راه افتاد. هر روز مطالبی در دفاع از جمهوری و نکوهش سلطنت منتشر می‌شد و هیچ اقدام آشکاری برای جلوگیری از آن انجام نمی‌گرفت.<sup>۲</sup> در ۲۲ بهمن ۱۳۰۲ جلسه‌ی مجلس پنجم رسماً برگزار شد. دستور کار این جلسه تدوین لایحه‌ی الفای سلطنت و تأسیس جمهوری بود. نمایندگان این مجلس حامیان جمهوری به رهبری سیدمحمد تدین و مخالفان جمهوری به رهبری سیدحسن مدرس بودند. محمدتقی بهار تمام وقایع آن روزها را در قصیده‌ای بلند به نام **جمهوری‌نامه** با جزئیات به تصویر کشیده است. طبق اظهارات بهار در این قصیده تدین اطمینان داشت که می‌تواند اکثریت مجلس را معین کند و تا پیش از عید نوروز به هر زور و ضربی که شده رأی مثبت مجلس را برای برقراری جمهوری بگیرد و در این راه نه قانون مانع او می‌شود نه افکار عمومی. جمهوری‌خواهان می‌گفتند تا وقتی قشون با ماست نه ترسی از روحانیون داریم، نه وحشتی از خیزش ملت علیه جمهوری. شتاب در کار بود که تا شب عید کار سلطنت تمام و جمهوری برقرار گردد. مشروطه‌خواهان انقلابی از ترس جان‌شان آفتابی نمی‌شدند و مخالفتی نمی‌کردند تا از سوی جمهوری‌خواهان انگ اشرا و ارتجاعیون نخوردند.

<sup>۱</sup> اتابکی، تورج، تاریخ فرودستان جستارهایی در تاریخ اجتماعی کارگری و ملی ایران، ۱۴۰۰، تهران: نشر چشمه، به نقل از آرشیو اسناد بریتانیا، ص ۴۰.

<sup>۲</sup> اتابکی به نقل از آرشیو اسناد بریتانیا، ص ۴۲.

### علینقی وزیر مارش جمهوری می سازد

در تاریخ ۹ بهمن ۱۳۰۲ علینقی وزیر موسیقی‌دان که آن زمان ۳۷ ساله بود در روزنامه‌ی شفق سرخ اعلانی منتشر کرد و در آن به اطلاع عموم رساند که «این بنده علینقی وزیر افتتاح مدرسه‌ی عالی موسیقی را در خیابان نادری، کوچی آقا قاسم شیروانی، در تاریخ ۱ حوت ۱۳۰۲ اعلان می‌نماید».<sup>۱</sup> همین زمان علینقی وزیر برای همراهی با جمهوری خواهان مارشی بر اساس شعری از حیدرعلی کمالی ساخت و ابراهیم آژنگ مدعی بود که آهنگ آن از مارشی فرانسوی اقتباس شده است.<sup>۲</sup>

### عارف قزوینی مارش جمهوری می‌سراید

عارف قزوینی شاعر منتقد سلطنت قاجار نیز که از وضع مملکت بسیار اندوهگین بود شعرهایی در نقد شاه و اوضاع نابه‌سامان مملکت می‌سرود.<sup>۳</sup> فعالیت‌های جمهوری خواهان انگیزه‌ای شد برای عارف که همدلی‌اش را با جریان ضدقجری ثابت کند. او مارش جمهوری را با سه دور اشعار آن ساخته و پرداخته، برای احترازی که در نام‌بردن سردار سپه داشت از اتمام دور آخر آن خودداری کرد. روشنفکران و بسیاری از مشروطه خواهان نام‌دار آن روزگار اعتمادی به سردار سپه نداشتند. عارف همان شاعری بود که پیش‌تر از این روزهای جمهوری خواهی تصنیف مشهور «از خون جوانان وطن لاله دمیده» را برای شهیدان راه انقلاب مشروطه سروده بود. عارف نحوه‌ی ساختن مارش جمهوری را به اطلاع ناصرالاسلام ندامانی رساند و ناصرالاسلام پیشنهاد کرد عارف در مارش جمهوری نام سردار سپه را بیاورد و کنسرتی برای همراهی با جمهوری خواهان برگزار کند. ناصرالاسلام عارف را نزد سردار سپه برد و با این کار چند هدف داشت، او می‌خواست ماجرای اپرا ساختن عارف برای سردار سپه را جبران کند و از آن جایی که مدرس و برخی نمایندگان مجلس دل‌شان با عارف صاف نبود قصد

۱ نورمحمدی، مهدی، اخبار و اسناد کنل علینقی وزیر در مطبوعات عصر قاجار و پهلوی و آرشو اسناد ملی، ۱۳۹۸، تهران: نشر ماهور، ص ۲۶.

۲ صفزاده، ص ۹۲.

۳ همان.

داشت از دولتِ وقت حقوق و مقرری برای عارف درخواست نماید و در نهایت هدفش این بود که از نفوذ کلام و موسیقی عارف در میان عامه‌ی مردم به نفع جمهوری خواهی سردار سپه استفاده کند. عارف با اکراه این پیشنهاد را پذیرفت و دو غزل جدید سرود. موضوع به عرض سردار سپه رسید و وی خرسندی خود را از این کار اعلام کرد. تمرین‌های کنسرت جمهوری در منزل دکتر حسین بهرامی احیاء السلطنه انجام می‌شد و نزدیک به سه هزار تومان بلیت به فروش رسید.<sup>۱</sup>

در روزنامه‌ی شفق سرخ به تاریخ ۱۲ اسفند ۱۳۰۲ در اعلان کنسرت جمهوری نوشته شد: «برای نشان‌دادن موقعیت تاریک و آشفته‌ی سلسله‌ی قاجار و خشم ملی نسبت به این خانواده و تمایل عمومی نسبت به جمهوریت هیچ چیز بهتر از اشعار حساس و سروده‌های مهیج عارف نیست ... این اشعار احساس‌پرور از غیظ و کینه‌ی ملی نسبت به دودمان قاجار و از افکار عمومی نسبت به اصول جمهوریت سیراب است» و دو روز بعد در اعلانی در همان روزنامه نوشته شد: «ارتعاشات روح ملت ایران را شما در طی آهنگ‌های عارف خواهید شنید و این سرود هیجان‌انگیز دریچه‌ای است که از آن نور جمهوریت بر ایران خواهد تابید و تصور می‌کنیم همین سرودی که شب بیست و دوم حوت به معرض نمایش گذاشته خواهد شد، سرود رسمی حکومت جمهوری ایران خواهد شد.» و در ۲۱ اسفند در اعلان دیگری در شفق سرخ نوشته شد: «امشب در گراند هتل قشنگ‌ترین ترانه‌های عارف را می‌شنوید و حساس‌ترین نغمات شاعر ملی خود را گوش خواهید کرد و هیجان‌انگیزترین نغمات جمهوری روح شما را نوازش خواهد کرد. کنسرت جمهوری را فراموش نکنید.» کنسرت در روزهای ۲۰ تا ۲۲ اسفند در گراند هتل برگزار شد و در آن مراسم عارف ابتدا غزل جمهوری را خواند:

کنون که می‌رسد از دور رأیت جمهور  
به زیر سایه‌ی آن زندگی مبارک باد  
تو نیز فاتحه‌ی سلطنت بخوان عارف  
خداش با همه بدفطرتی پیام‌رزا

۱ همان، صص ۹۲ و ۹۳.

سپس مارش جمهوری اجرا شد:

روی دلکش موی دیجور [...] ]

نیست دوران قجر باد

این شجر بی باروبر باد

نام شاهی روسیه باد

زنده سردار سپه باد

در ادامه غزل زیر خوانده شد:

مژده ده مژده‌ی جمهوری ما تا همه جای

هاتف غیب به تأیید خدا خواهد برد

باد سردار سپه زنده در ایران عارف

کشور رو به فنا را به بقا خواهد برد

و بعد تصنیف زیر اجرا شد:

رحم ای خدای دادگر کردی نکردی

ابقا به اعقاب قجر کردی نکردی

با مجلس شورا ز عارف گو جز این کار

فردا از کار دگر کردی نکردی<sup>۱</sup>

روز ۲۵ اسفند ۱۳۰۲ در هفته‌نامه‌ی ناهید در گزارشی درباره‌ی کنسرت عارف نوشته شد که «به‌طور کلی کلمات برجسته و مضامین فکر مهیج [بود] ابیات و سرود جمهوری حضرت عارف که با قدرت مضراب مرتضی خان [نی داوود] توأم می‌شد جمعیت حاضر در سالن را تکان می‌داد که بعضی از شدت غیظ و کینه نسبت به سلطنت سلسله‌ی آغامحمدخان بی‌اختیار گریه کرده و مسبب بدبختی ملت را نفرین می‌کردند ... یکی از مسائل جالب توجه این کنسرت موضوع نظم و ترتیب بود که در ایران سابقه نداشت». سردار سپه به میزان تأثیر شعر عارف آگاه بود و تاج‌الملوک آیرملو همسر رضاخان بعدها در خاطراتش نوشت: «عارف در قضیه‌ی جمهوری خیلی طرفدار رضا بود و در وصف رضا شعرهای خوب و محکم می‌گفت». جلوه‌ی بیرونی کنسرت جمهوری

<sup>۱</sup> همان، صص ۹۳ تا ۹۵.

طوری بود که واکنش‌های زیادی برانگیخت. عده‌ای نوشتند عارف سه هزار تومان پول گرفته و این برنامه را اجرا کرده است.

عارف قزوینی در مارش جمهوری سروده بود:

سلطنت کو رفت گو رو

نام جمهوریت از نو

سلطنت را همچو بهرام

زنده باید کرد در گور

کار ایران روبه‌ره باد

نام شاهی روسیه باد

### قمرالملوک وزیری مارش جمهوری می‌خواند

قمرالملوک در آن سال‌ها آوازخوان جوان شجاعی بود و اندیشه‌هایش را صریح بیان می‌کرد. در بهمن ۱۳۰۲ وقتی علینقی وزیری در اعلان مربوط به افتتاح مدرسه‌ی موسیقی نوشت: «کلاس‌های زنانه‌ی این مدرسه منحصر به اروپایی‌ها و آرامنه و اسرائیلی‌ها (پاورقی: منظور یهودی‌ها) خواهد بود و اوقات جلسات او (زنانه) به کلی از کلاس‌های مردانه مختلف و مجزا خواهد بود»، قمرالملوک مطلبی در نقد این اعلان نوشت و به ممنوعیت حضور زنان مسلمان در این مدرسه اعتراض کرد. او خطاب به علی دشتی که از شمار روزنامه‌نگاران جمهوری‌خواه و حامی سردار سپه بود نوشت: «آقای دشتی تعجب می‌کنم از اینکه امثال حضرت عالی مردمان متفکر و طرفدار تجدید اوضاع ایران و آشنا با تمام قوانین مقدسه‌ی اسلام این قبیل اعلانات را درج می‌فرمائید بدون آن‌که در ذیل اعلان اعلان‌کننده را از اشتباهی که کرده است آگاه فرمائید ... خیلی غریب است در مملکت ما هر شب در سالون گراند هتل برای مردها سینما است، تیاتر است، واریته است و هیچ آخوندی، هیچ پیش‌نمازی اعتراض نمی‌کند. همین که می‌شنوند در فلان خانه ... در گمنام‌ترین کوچه‌ها زن‌ها می‌خواهند برای خودشان سینمایی ترتیب بدهند بدون آن‌که یک نفر مرد هم در آن شرکت داشته باشد، فوراً داد و فریاد عوام و خرافات‌پرست‌ها بلند می‌شود که اسلام رفت ... مگر بیست سال قبل

نبود که متجاوز از ده هزار زن و مرد برای دیدن تعزیه در تکیه دولت جمع می‌شدند. در همین ایام مگر همه ساله در ماه محرم و صفر زن و مرد برای شنیدن ذکر مصیبت حضرت خامس آل عبا (ع) در یک مجلس مجالست نمی‌کنند ... آقای دشتی زن‌های ایران در عصر حاضر خیلی بدبخت‌تر از زن‌های ایام مظفرالدین‌شاه و ناصرالدین‌شاه و سایر سلاطین عصور گذشته هستند ... آقای دشتی اگر دلتنگ نشوید و به رفیق شما برنخورید، در آن وقتی که معین‌البکا تعزیه نشان می‌داد، کار [او] بار زن‌ها خیلی بهتر بود از این ایام که رفیق شاعر شما (میرزاده عشقی) اپرا برای رستاخیز سلاطین ایران می‌سازد و اگر رفیق شاعر شما خیلی دلتنگ نشود عرض می‌کنم که عرصه‌ی معین‌البکا خیلی بیشتر از رفیق شاعر شما بود<sup>۱</sup>. البته قمرالملوک خود نیز یکی از شعرهای اپرای رستاخیز سلاطین میرزاده عشقی را اجرا کرد، اما میرزاده عشقی از مخالفان جمهوری بود و احتمال دارد نقد قمرالملوک به این مخالفت عشقی هم مربوط باشد.

علی دشتی به نقد قمرالملوک پاسخ داد که «تعلیم موسیقی از طرف یک مرد به زن‌ها در جامعه‌ی ما چندان زبینه نیست و علاوه باید این نکته را ذکر کرد که فساد اخلاق مردها و جلالت بعضی از زن‌ها رفته‌رفته باعث این شده است که اجتماع زن و مرد ممنوع شود و شما زمان معین‌البکا را ترجیح بدهید»<sup>۲</sup>.

قمرالملوک زندگی در فقر و بینوایی را تجربه کرده و عقب‌افتادگی و بی‌چیزی مردم را دیده بود و خواهان تغییر و تحول بود. او باور داشت که باید کاری مهم و جدی کرد. از این‌رو از خبر تشکیل جمهوری بسیار استقبال کرد و شعر عارف را که در ستایش جمهوری بود خواند. قمرالملوک با آوازش جمهوری خواهان را یاری رساند، مارش جمهوری را خواند و قالب آواز به لندن ارسال شد تا صفحه‌اش منتشر شود و به ایران بازگردد.<sup>۳</sup> پر بیراه نیست اگر بگوییم قمرالملوک در سال ۱۳۰۲ جمهوری‌خواه‌ترین زن در میان زنان ایران بود. در سال پرهیاهوی ۱۳۰۲ خورشیدی زنان دیگری هم بودند

<sup>۱</sup> نورمحمدی، مهدی، اخبار و اسناد قمرالملوک وزیری در مطبوعات دوران قاجار تا عصر حاضر و آرشیو اسناد ملی، ۱۳۹۹، تهران: نشر ماهور، صص ۲۳ و ۲۴.

<sup>۲</sup> همان، ص ۲۵.

<sup>۳</sup> جهانگیری، زبیده، قمری که خورشید شد، ۱۳۹۴، چاپ شرکت کتاب، ص ۶۳.

که در جمعیت نسوان وطن‌خواه ایران برای بهبود وضعیت زندگی زنان فعالیت می‌کردند. زنان این جمعیت در همان سال جزوه‌ای را که به نام **مکر زنان** در تهران منتشر شده بود در میدان توپخانه در برابر اداره‌ی نظمیه سوزاندند و به فرهنگ مردسالار و تحقیر زنان اعتراض کردند، آن روز محترم اسکندری دبیر این جمعیت نطقی پرشور در دفاع از زنان ایران ایراد کرد. اعضای جمعیت توقیف و کمی بعد آزاد شدند.<sup>۱</sup>

اهمیت کار قمرالملوک و اعضای جمعیت نسوان وطن‌خواه ایران زمانی معلوم می‌شود که به وضعیت زنان در جامعه‌ی آن روز ایران نظر کنیم. در سال ۱۳۰۲ خورشیدی در خیابان‌هایی نظیر لاله‌زار زن و مرد باید از هم جدا و هر جنس از یک طرف خیابان عبور می‌کردند. کسی حق نداشت همراه با مادر یا خواهر خود از یک طرف خیابان عبور کند. پیاده‌رو سمت راست مخصوص زن‌ها بود و سمت چپ مخصوص مردها. همچنین در درشکه هم مردها حق نداشتند با هیچ زنی ولو از محارم آن‌ها باشد سوار شوند. علاوه بر این اگر کسی در خیابان حتی با خواهر خود صحبت می‌کرد او را جلب و به نظمیه برده و محکوم به ادای پنج تومان و دو قران می‌کردند که جریمه‌ای سنگین بود.<sup>۲</sup> همان سال جنجال‌هایی نیز در مورد حجاب زنان به پا شد. ابراهیم خواجه‌نوری مردی فمینیست بود و مدیر روزنامه‌ی *نامه‌ی جوانان*. در ۲۶ شهریور ۱۳۰۲ هنگامی که نخستین شماره‌ی این روزنامه منتشر شد بلوایی به پا شد و اعتراضات گسترده و تعطیلی بازار را به دنبال داشت. علت آن بلوای رباعی سرلوحه‌ی روزنامه و مقاله «پیشنهاد مهم» بود. در آن رباعی چادر و روبنده به «کفن سیاه»، «نقاب ننگ» و «حجاب جهل» تشبیه شده بود و از زنان خواسته شده بود «گر طالب آزادی و علم و هنرید» چادر را بردارید. در آن مقاله خواجه‌نوری به زنان ایران پیشنهاد می‌کرد که زنان ترکیه را سرمشق خود قرار دهند و چادر را کنار بگذارند و به جای آن چارقد به سر کنند و درباره‌ی مزایای این کار توضیح داده بود. شماری از مردان خشمگین نعره‌زنان در برابر ساختمان دادگستری تهران تجمع کردند و خواهان مجازات

<sup>۱</sup> خسروپناه، محمدحسین، جمعیت نسوان وطن‌خواه/ ایران ۱۳۰۱ تا ۱۳۱۴ ش.، ۱۴۰۰، تهران: نشر خجسته، صص ۲۰ و ۲۱.

<sup>۲</sup> همان، صص ۲۲.

خواجه‌نوری شدند. برخی می‌گفتند «این بی‌دین در روزنامه نوشته که باید ما همه زن‌ها و خواهران خود را لخت‌لخت در کوچه بگردانیم. ما پای ناموس که به میان بیاید بالای جان می‌زنیم.» شکایت صورت گرفت و خواجه‌نوری را به دادگاه کشیدند. تهران ملت‌هت بود و اعضای جمعیت *نسوان وطن‌خواه ایران* تصمیم گرفتند همگی در جلسه‌ی محاکمه‌ی خواجه‌نوری حضور یابند. بنابراین جمعی از زنان مستور در چادر روی نیمکت‌های دادگاه در جایگاه تماشاچی نشستند و به آرامی به دفاع آقای خواجه‌نوری گوش دادند. حضور زنان در دادگاه و مردی مدافع حقوق زنان در جایگاه متهم ابهت مخصوصی به جلسه‌ی دادگاه سیاسی داد که به نظر بدرالملوک بامداد شاید فتح باب حضور زنان در دادگاه و مجالس رسمی باشد. در آن دادگاه خواجه‌نوری به چهار ماه حبس و دویست تومان جزای نقدی و دو سال توقیف روزنامه محکوم شد. حضور اعضای جمعیت *نسوان وطن‌خواه ایران* در این دادگاه و نیز عضویت دو تن از خواهران خواجه‌نوری به نام‌های عفت‌الملوک و نظم‌الملوک در این جمعیت باعث بدبینی سنت‌گرایان و روحانیون و موضع‌گیری آنها علیه این جمعیت شد. اعلام کردند که «این جمعیت می‌خواهد چادر را از سر زنان بردارد» و تبلیغاتی از این دست موجب شد شائبه بی‌دینی اعضای جمعیت *نسوان وطن‌خواه ایران* در بین توده‌ی مردم مطرح شود و محترم اسکندری را مورد اذیت و آزار قرار دهند. حتی گاه بچه‌های کوچک را تحریک می‌نمودند که در موقع گذر محترم اسکندری خاک بر او می‌ریختند و سنگ به ایشان می‌انداختند. اعضای جمعیت هم تلاش می‌کردند با بحث و گفت‌وگو ماهیت جمعیت و برنامه‌های آن را توضیح دهند ولی گاه تلاش‌ها ناموفق بود، مثلاً یک بار نزد حاج‌آقا جمال رفتند و با او بحث کردند، در آخر حاج‌آقا به آن‌ها گفت: «بروید در منزل بنشینید جوراب بپایید وقتی پول آن را درآوردید خمسش را به من بدهید و خودتان به مکه بروید.»<sup>۱</sup> قمرالملوک در چنین وضعیتی مارش جمهوری را خواند و در گراند هتل بدون حجاب کنسرت اجرا کرد.

<sup>۱</sup> همان، صص ۲۲ تا ۲۵.



### محمد تقی بهار می‌گوید «مردم» را در میان جمهوری خواهان نمی‌بیند

در تهران جراید بر ضد شاه مشروطه مقاله می‌نوشتند و از حکومت انتخابی تعریف می‌کردند. گرچه اسمی از نامزد حکومت انتخابی یعنی رئیس‌جمهوری آینده برده نمی‌شد اما در همان جراید از سردار سپه تمجید می‌شد. از ولایات هم تلگرافاتی می‌رسید که همه‌ی خلق عاشق بی‌قرار جمهوری هستند، جمهوری می‌خواهند. اما مردم غیرسیاسی، همان‌هایی که با مشروطه مخالف بودند، با جمهوری هم مخالف بودند چون از «قصد یارو غافل نبودند». جمعی از سیاسیون به این جمهوری با بیم و وحشت نگاه می‌کردند، چه در نظرشان این جمهوری همان جمهوری‌ای بود که از بیشه‌ی مازندران بیرون خرامیده، چنگال و دندان شیر داشت. حوزه‌ی قم، علما، اصلاح‌طلبان، طبقات اصناف هنوز حرکتی نکرده بودند، ولی از جمهوری نگران بودند.<sup>۱</sup> در ایالات تعزیه‌ها در ادارات قشون و حکومتی برپاست، از طرف حزب دموکرات مستقل اشخاصی به ولایات رفتند که مردم را در جمهوری‌خواهی ترغیب و تشویق کنند. در شهر هم دسته‌بندی‌های سخت برای جمهوری‌خواهی برپا شد، علم‌ها بر سر دست و اتومبیل‌های رنگارنگ در حرکت بود. نطق‌ها ادا می‌شد. در روزهای آخر اسفند جنبش بزرگی از طرف ادارات به راه افتاد که درخواست جمهوری داشتند. یک روز دوایر تعطیل شد و کارداران ادارات با مدیر کل‌ها و رؤسای خود با علم‌ها و اجتماعات بزرگ به قصر رئیس دولت آمدند. روز عجیبی بود. رئیس‌الوزرا با دوستانش در قصر بودند. جمعیت خیابان‌ها را پر کرد و مثل سیل به قصر سردار سپه می‌ریخت. جمهوری‌خواهان گرداگرد سردار سپه جمع شدند، قصاید و خطابه‌های مهیج می‌خواندند و از او می‌خواستند که مملکت ایران را جمهوری کند. از نگاه بهار تنها عیب این بساط این بود که مردم داخل این جمعیت نبودند و به نظرش «مردم» کسانی هستند که به‌راستی حق دارند در این‌گونه مسائل دخالت کنند و این‌ها «مردم» نبودند.

وقایعی که مقارن با همین روزها در ترکیه روی می‌داد سبب نگرانی شدید روحانیون ایران می‌شد. در ترکیه مصطفی کمال پیش‌تر به جدایی خلافت از سلطنت باور داشت

<sup>۱</sup> بهار، ص ۲۸.

و در اسفندماه ۱۳۰۲ مجلس ترکیه با پیشنهاد او رأی به الغای خلافت عثمانی داد.<sup>۱</sup> واکنش روحانیون یکدست نبود. روحانیون رده‌بالا سکوت کرده و به تماشای احساسات مردم نشستند و روحانیون رده‌پایین به رفتار احمدشاه در اروپا اعتراض می‌کردند و به دنبال کسب تکلیف از مراجع‌شان بودند.<sup>۲</sup>

در ایران در اواخر اسفند حزبی به نام «حزب جمهوری ایران» تشکیل شد. این حزب بیانیه‌ای در روزنامه *ستاره/ایران* منتشر کرد و نوشت: «دنیای تمدن امروزی دیگر برای یک ملت مالک‌الرقاب و تاج‌دار نمی‌پسندد، اعلیٰ حضرتِ قدرقدرت، قضاسطوت نمی‌پرستد، قیصر آلمان و سلطان تُرک را از تخت سرنگون می‌سازد». همچنین «حزب مستقل دموکرات ایران» در بیانیه‌ای که به تاریخ ۲۶ حوت (اسفند) ۱۳۰۲ منتشر کرد اعلام کرد: «از این ساعت به بعد خلع (احمدمیرزا) و انقراض سلسله قاجاریه و الغای سلطنت و استقرار جمهوریت را قطع و اعلام می‌دارد. به مجلس شورا اختیار می‌دهد قانون اساسی و رژیم حکومت قبلی را تغییر داده، مبدل به حکومت جمهوری نماید».<sup>۳</sup>

### در مجلس احیاءالسلطنه به مدرس سیلی می‌زند

مدرس به نامزد ریاست جمهوری آینده نیک‌بین نبود و به قول بعضی ظن او ناشی از این بود که با او مشورت نکرده بودند. هرچه بود هواداران جمهوری این یک تن مخالف را می‌شناختند و کاری به کارش نداشتند. تا آن روز عجیب که جمعیت گرد سردار سپه آمدند هنوز از سوی مخالفان جمهوری هیچ واکنش و حرکتی نشده و امید مخالفان به مدرس و امید مدرس به مجلس بود، امید داشت بتواند سر بزنگاه با نطقی ساحرانه و به اعتماد افکار عامه که یگانه پشتیبان او شمرده می‌شد، تمام رشته‌های حضرات را پنبه سازد! جلسات مجلس با سخنرانی‌های طولانی مدرس ادامه یافت. مدرس به دنبال به‌تعویق‌انداختن هرگونه بحثی درباره‌ی مسئله‌ی جمهوری‌خواهی بود

۱ صفرزاده، ص ۹۲.

۲ اتابکی به نقل از آرشیو اسناد بریتانیا، ۴۴.

۳ همان به نقل از روزنامه *ستاره/ایران*، صص ۴۳ و ۴۴.

و برنامه‌اش این بود که این بحث را تا نوروز ۱۳۰۳ کش بدهد.<sup>۱</sup> در مجلس بر سر تصویب اعتبارنامه‌ها غبارها بر هوا می‌رفت، بین جمهوری‌طلب و مخالفین کشمکش‌ها جاری بود، مدرس به دنبال جلب خاطر سردار سپه بود تا سردار ریاست کل قوا را بدون تصویب مجلس نپذیرد، اما برای رضاخان تحصیل حاصل بود، فقط غیررسمی رسمی شد. این اختیار در واقع خلع سلطنت از قاجار بود، مدرس تصور می‌کرد با این مساعدت دل سردار سپه را به دست آورده و راه مراجعت احمدشاه را برگشوده باز. سردار سپه هم حضور نصرت‌الدوله و قوام‌السلطنه در کابینه را پذیرفت و این‌طور مدرس را گرم می‌کرد. سعی مدرس این بود که اکثریت نمایندگان با مخالفان جمهوری باشند، از این‌رو از گذشتن اعتبارنامه‌های موافقین جلوگیری می‌کرد. روز ۲۸ اسفند وقتی بحث بر سر تصویب اعتبارنامه‌های وکلای ولایات بود، که با نظر سردار سپه انتخاب شده بودند، مجادله بالا گرفت. موافقین و مخالفین عصبانی بودند. در وقتِ تنفس مدرس و بهرامی احياءالسلطنه مشاجره کردند. احياءالسلطنه همان کسی بود که جلسات تمرین‌های کنسرت جمهوری در خانه‌اش برگزار شده بود. در آن مجلس کار به زد و خورد کشید و مُشت‌ها حواله شد. در این بین بهرامی یک سیلی به گوش مدرس خوابانید.<sup>۲</sup> صدای آن سیلی در گوش شهر پیچید و مثل همیشه «خشونت‌ورزی» کارِ خودش را کرد و کارِ جمهوری خراب شد. هیجان بالا گرفت، دکان‌ها بسته شدند، لعن و نفرین بود که نثارِ جمهوری‌خواهان و مخالفانِ مدرس می‌شد. به نظر بهار همین سیلی باعث شد کسانی که حسب‌الامر عضو حزب تجدد شده بودند اما در نهران با جمهوری مخالف بودند، از آن حزب کناره‌گیری کنند. بهار نیز که از اوضاع کلی بیمناک و به قضیه‌ی جمهوری بدبین بود اعلام کرد که از سیاست کناره‌گیری می‌کند «همان سیاستی که به قیمت خون و جوانی و عمرش تمام شده بود»، همان روز از نمایندگی مجلس استعفا

<sup>۱</sup> همان به نقل از بهار، ص ۴۵.

<sup>۲</sup> هدایت، ۱۳۴۴، صص ۴۶۱ و ۴۶۲.

داد و به خانه رفت. البته استعفای شاعر سیاستمدار پذیرفته نشد و همان شب سیلی خوردنِ مدرس اکثریت مدافع جمهوری از هم پاشید و اقلیت مخالف اکثریت شد.<sup>۱</sup>

### «ما ملت قرآنیم، جمهوری نمی خواهیم»

روزی که مدرس سیلی خورد عده‌ای از محصلین دارالفنون اعلام کردند که با جمهوری مخالفاند، شهربانی آن‌ها را دستگیر و زندانی کرد. عصر آن روز شماری از هواداران جمهوری به بازار هجوم بردند و با کسبه‌ی مخالف جمهوری گلاویز شدند و چند تیر ششلول در بازار خالی کردند. بازاریان دکان‌ها را بستند و آن چند نفر جمهوری‌خواه را تا جایی که می‌خوردند کتک زدند. وقت غروب بازاریان در مسجد شاه اجتماع کردند و فریاد زدند که «این جمهوری را نمی‌خواهیم»، رئیس شهربانی که جوانی مغرور و عصبی بود تعدادی پاسبان سواره و پیاده به سوی مسجد فرستاد، در مسجد بسته شد و نمازگزاران متحیر شدند و حاجی جمال اصفهانی و خالصی‌زاده در بازار صف نماز بستند.<sup>۲</sup> آن روز مخالفان جمهوری شعار سر دادند: «ما ملت قرآنیم، جمهوری نمی‌خواهیم».

### سردار سپه در سرسرای مجلس شورای ملی قدری مکث می‌کند

روز دوم فروردین ۱۳۰۳ گروهی به زعامت شیخ عبدالحسین خرازی با بیرق‌های سفیدی که روی آن نوشته بود «اراده اراده‌ی ملت است» و «ما جمهوری نمی‌خواهیم» از محله‌ی چاله‌میدان تهران راه افتادند و از سایر محله‌های تهران هم جمعیت به آن‌ها پیوستند و هزاران نفر به سوی میدان بهارستان پیش رفتند. پاسبان‌های سواره و پیاده مدخل‌های ورودی میدان بهارستان را بستند، اما این مانع حرکت جمعیت نشد، جمعیت از چهار ضلع به سوی میدان سرازیر می‌شد و لحظه‌ای بعد سیل آدم‌ها به صحن مجلس شورای ملی ریخت. تدین وحشت‌زده تماشا می‌کرد، شیخ مهدی سلطان نطق کرد و نمایندگان را خطاب قرار داد که «این مردم می‌گویند جمهوری نمی‌خواهیم و راضی نیستیم دستی به قانون اساسی برده شود». مردم فریاد می‌زدند، مجلس نیروهای مسلح

۱ بهار، ص ۳۸.

۲ همان، ص ۴۳.

داشت ولی نمایندگان و خیراندیشان می‌گفتند به مردم نباید حمله شود. در این میان شماری از جمهوری‌خواهان با فریاد «زنده باد جمهوری!» از در مجلس وارد شدند. به نمایندگان خبر رسید که سردار سپه دو فوج نظامی پیاده به مجلس گسیل داشته که مترصد اجرای اوامر ایشان هستند. مردمی که به مجلس آمده بودند به سمت جمهوری‌خواهان حمله کردند، دقایقی بعد سردار سپه شنل آبی بر دوش و شلاق به دست وارد مجلس شد، به زحمت از میان مردم عبور کرد، جمعیت در هیاهو گوش به سخنان ناطقین داشتند و سردار سپه را نمی‌دیدند، در اینجا سردار سپه با شلاق و چند تن از صاحب‌منصبان همراهش با شمشیر به مردمی که نشسته بودند حمله بردند، سربازان هم با ته تفنگ و سرنیزه جمعیت را می‌زدند.

غلغله برخاست و بزبزن بالا گرفت، مردم به دفاع از خود برخاستند، هم به نمایندگان فحش می‌دادند هم به رئیس دولت، و سلاح‌شان سنگ و چوب و آجرپاره و بوته‌های گل کلم بود که می‌پراندند و در برابر سربازان مسلح از خود دفاع می‌کردند. چندین فقره خشت و آجر و بوته‌ی گل کلم هم حواله‌ی سردار سپه شد. در آن هیاهو حاج شیخ سلطان نزدیک سردار سپه رفت چیزی به او گفت و به روی او تف انداخت، یکی از صاحب‌منصبان همراه سردار سپه به شیخ سیلی زد و او را جلب کرد و سپرد که ببرند حبسش کنند. مؤتمن‌الملک رئیس مجلس بسیار عصبانی بود، بهار به سوی سردار سپه دوید و او را به سمت سرسرا هدایت کرد. مؤتمن‌الملک خطاب به سردار سپه فریاد زد: «چرا آمدی؟ چرا مردم را زدی؟ اینجا مجلس ملی است، امر و نهی و اداره‌ی آن با من است». سردار سپه یکه خورد و گفت: «من برای نجات نمایندگان آمده‌ام.» در واقع رضاخان نیروهای نظامی را به محیطی وارد کرده بود که دولت حق ورود به آن را نداشت، آن‌جا خانه‌ی ملت بود. هنوز زد و خورد و هیاهوی جمعیت در مجلس ادامه داشت. آن لحظه رنگ از رخ سردار سپه پریده بود و تردید و سرگشتگی در سیمایش ظاهر بود. قدری مکث کرد و بعد طوری که گویی فکری به ذهنش خطور کرد باشتاب از پله‌ها پایین رفت و به سربازانش امر کرد که دست نگه دارند.<sup>۱</sup> به احتمال زیاد در

<sup>۱</sup> همان، ص ۵۰.

همین لحظه و در همین سرسرای مجلس شورای ملی بود که رضاخان دریافت که دیگر جمهوری خواهی او برایش بی‌فایده خواهد بود.

آن روز مدرس هیچ نگفت. لزومی هم نداشت چیزی بگوید. بازاریان پشتیبان مدرس بودند و نیروی عظیم توده‌ی مردم در مخالفت با جمهوری به حرکت درآمده بود و همین چیزها کار جمهوری را تمام می‌کرد. گفته شد در آن روز بیش از سیصد نفر بازداشت، چهل تن کشته و صدها نفر زخمی شدند.<sup>۱</sup> شب که از راه رسید غوغائیان رفته بودند و محله‌های شهر خلوت شده بود. فراشان و سرایداران در صحن مجلس خرواری کفش و کلاه و عصا و سایر اسباب خلق را گرد آوردند. همه‌ی کفش و کلاه‌ها کهنه و پاره بود، همه متعلق به مردمی بود که چیزی نداشتند.<sup>۲</sup>

#### سردار سپه به توصیه‌ی علمای مذهبی اعلام می‌کند: «جمهوری موقوف!»

بنا بود جلسه‌ی مجلس برای رأی‌گیری درباره‌ی نظام جمهوری در تاریخ ۶ فروردین ۱۳۰۳ تشکیل شود، اما پس از وقایع روز ۲ فروردین وضعیت دگرگون شده بود. نمایندگان بلاتکلیف و فضا پرتنش بود. جلسه‌ی علنی به ۱۴ فروردین موکول شد. اما آن روز نمایندگان جمهوری خواه پیشنهادی دو ماده‌ای به مجلس تقدیم کردند که بعد اعضای کمیسیون دوازده نفری مجلس ماده‌ی سوم را هم به آن افزودند. مفاد این پیشنهاد این بود:

۱. ملت ایران تبدیل رژیم مشروطیت را به جمهوری به‌وسیله‌ی مجلس شورای ملی اعلام می‌دارد.
۲. ملت به وکلای دوره‌ی پنجم اختیار می‌دهد که در مواد قانون اساسی موافق مصالح مملکت و رژیم جدید تجدیدنظر نمایند.
۳. پس از معلوم شدن نتیجه‌ی آرای عمومی، تغییر رژیم به وسیله‌ی مجلس شورای ملی اعلام می‌شود.

۱ همان، ص ۵۳.

۲ همان، ص ۵۴.

در واقع ماده‌ی سوم، مراجعه به افکار عمومی یعنی «رفراندوم» بود. آن روزها حجج اسلام ساکن نجف به دلایلی، از جمله انقلاب عراق، به ایران مهاجرت کرده بودند. سردار سپه در روز ۶ فروردین برای ملاقات آقایان راهی قم شد. در آن ملاقات روحانیون از سردار سپه خواستند که دولت از جمهوری جلوگیری کند و صدای خلق را بخواباند. سردار سپه روز بعد به تهران بازگشت و بیانیه‌ای را با امضای «رئیس‌الوزراء و فرمانده کل قوا، رضا» صادر کرد که در آن «یگانه مرام و مسلک خود را حفظ و حراست عظمت اسلام» و «بزرگ‌ترین وظیفه و نصب‌العین خود را ترقی اسلام و احترام به مقام روحانیت» معرفی کرده بود و اعلام کرده بود که «با علما و حجج در قم تبادل نظر کردیم و ... مقتضی دانستیم که به عموم ناس توصیه نماییم عنوان جمهوری را موقوف» نمایند.<sup>۱</sup>

### میرزاده عشقی می‌گوید «حالا وقتش نیست»

میرزاده عشقی از مخالفان سرسخت جمهوری بود، و همچنین از مخالفان سردار سپه. او در اردیبهشت ۱۳۰۳ مقالاتی را در مخالفت با جمهوری نوشت و در تیرماه همان سال کشته شد. اصل حرفش این بود که «حالا وقتش نیست». نظرش این بود که سلطنت قاجار باید ادامه یابد و تجربه‌ی مشروطیت کامل شود. عشقی مانند بسیاری از مخالفان جمهوری قضیه‌ی ایجاد جمهوری را بازی عوامل خارجی و عمال بومی‌شان می‌دانست و می‌پنداشت رفتن دزدان کهنه‌کار و آمدن دزدان تازه‌کار یعنی ائتلاف هرچه‌بیشتر مال ملت.<sup>۲</sup> او صعود رضاخان را خطرناک می‌دید و نظرش این بود که ماندن قاجاریه که دست کم به مقتضای روزگار و از سر ناچاری با مخالفان کنار می‌آید بهتر از روی کارآمدن خودکامه‌ی جباری است که دلیلی برای سازش با کسی نمی‌بیند، از این رو وقتی جمهوری‌خواهی در ایران اوج گرفت، عشقی نبرد قلمی علیه جمهوری را آغاز کرد.<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> همان، ص ۶۳

<sup>۲</sup> قائد، محمد، عشقی سیمای نجیب یک آنارشئیست، ۱۳۹۷، تهران: نشر ماهی، ص ۱۸.

<sup>۳</sup> قائد، صص ۶۴ و ۶۵.

عشقی در مخالفت با جمهوری نوشت: «گمان می‌کنم در قلبی بودن جمهوری مطالعاتی به عمل آورده‌ام و پرواضح شده است که این جمهوری جمهوری نبود.» عشقی جمهوری را «جمهوری قلبی» می‌نامید و در مقاله‌ای با عنوان «جمهوری نابالغ» نوشت: «چیزی که خیلی مضحک به نظر می‌رسد این است که گوسپندچران‌های سقز جمهوری طلب شده‌اند و این گوینده با یک‌من فکل و کروات ضدجمهوری هستم.» همچنین نوشت که تمام اُس و اساس فکر جمهوریت «یک مقاله‌ی ترجمه‌شده از روزنامه‌ی وقت ترکیه، چند مقاله و شعر و یک جریده، یک کنفرانس ضیاءالواعظین، یک تصنیف و های و هوی چند نفر استفاده‌چی، افراشتن چند عدد پرچم قرمز در بیرون دروازه‌ی دولت و ... بالاخره پیداشدن یک اتومبیل حاوی آقایان» بوده است و «حاصل همه‌ی این‌ها را بنا شد اسمش را بگذاریم: جمهوری. خدا برکت به ایرانی. این طفل یک‌شبه ره صدساله می‌رود. روشن است که عشقی از مبارزات جمهوری خواهانه‌ی ایرانی‌ها که از زمان محمدشاه قاجار زمزمه‌های آن بلند شد و بعد در انقلاب مشروطه و پس از آن ادامه یافت اطلاعی نداشته است که تمام «فکر جمهوریت» را تقلیل می‌دهد به مواردی که فهرست می‌کند.

اما عشقی از «جمهوری واقعی» تعریفی داشت. از نظر او جمهوری واقعی چیزی است که «اول کله‌ی مردم را عوض کند و بعد کلاه آن را». آن چیزی که عده‌ای راه انداخته‌اند «جمهوری قلبی» است و اگر «این نغمه واقعاً جمهوری بود و این کلمه به نام خدعه برای ایجاد یک حکومت دیکتاتوری و ارتجاعی و مضر به حال ملت و مملکت تهیه نشده بود و حقیقتاً اشخاصی با افکار طبیعی خود در این موقع این کلمه را عنوان می‌کردند و واقعاً میل داشتند که ایران راستی‌راستی جمهوری شود، آیا آن وقت آزادی‌طلبان و توده‌ی چیزفهم مملکت با این عنوان همراهی می‌کردند؟ خیر. آیا باز هم به آن جمهوری قلبی گفته می‌شد؟ نه. ولی آن وقت آن جمهوری را جمهوری نابالغ می‌خوانند.» به نظر عشقی مسئله «زمان» است و آن زمان زمان برقراری جمهوری ایران نبود، «جمهوری سی سال مقدمه لازم دارد و حتماً باید با دست اقلاد دو هزار نفر دیپلمه‌ی دارالفنون دیده اجرا شود.» او خطاب به جمهوری خواهان نوشت: «شما الفبای



جمهوری را بنویسید و بر تمام ابناء مملکت بیاموزید، بعد کتب ابتدایی جمهوری را تصنیف و تعلیم کنید، آن‌گاه خواهید دید که تمام آحاد و افراد و جوانان آینده هرچه می‌نویسند و آن‌چه می‌خوانند همه جمهوری است، نوک قلم‌ها و صفحه‌ی کاغذها و درون قلب‌ها و مغزها مملو از جمهوری است. آن‌گاه اگر در سراسر مملکت برای محافظت سلطنت مشروطه، آهن و آتش موجود شود، چون مردم جمهوری می‌خواهند، چون قلب‌ها جمهوری می‌خواهند، چون دماغ‌ها جمهوری می‌خواهند، آن وقت می‌بینید جلوگیری از جمهوری محال و ممتنع خواهد بود.» عشقی جمهوریت را مرحله‌ای در مسیر تکامل می‌دید که می‌تواند در وقت مناسب شکل بگیرد، «در این مملکتی که دارالفنونش کمتر از یک خانه‌ی قدیمی است؛ در این مملکتی که پستش با الاغ اداره می‌شود، در این مملکت جهل، در این مملکت خشت‌وگل، در این مملکت چاروادارها و بالاخره در این سرزمین چرک و شپش، جمهوریت چه معنی داشت؟ ... ما قبل از جمهوری هزار درد بی‌درمان دیگر داریم که باید در فکر علاج آن‌ها باشیم ... ما دارالفنون می‌خواهیم، ما خط آهن می‌خواهیم، ما به استخراج معادن محتاجیم.»

به نظر محمد قائد تلقی عشقی از توده و ملت سرشار از تضاداندیشی و تناقض‌گویی است، عشقی ملت را تمامیتی مقدس و قابل اتکا، اما جمع یا دسته‌های مردم را گله‌هایی سزاوار تحقیر می‌داند. به نظر عشقی «جمهوری در مملکتی که هنوز قسمت اعظم اهالی آن معنی قانون و مشروطه را درست نفهمیده‌اند، در مملکتی که صدیک اهالی به خواندن و نوشتن ساده قادر نیستند، در مملکتی که سراسر آن جهل و خرافات است، در مملکتی که به همه‌چیز محتاج است جز جمهوری. جمهوری شدن چنین مملکتی عیناً زناشویی یک دختر پنج ساله است با یک پسر هفت‌ساله.» در واقع عشقی جمهوری‌خواهی ایرانی‌ها در سال ۱۳۰۲ خورشیدی را پیوند نابالغان می‌دید؛ مردمان نابالغ خواستار یک جمهوری نابالغ. و باز هم به قول قائد محمدعلی شاه قاجار هم استدلال می‌کرد که ایرانی‌ها هنوز به حد دخالت در معقولات نرسیده‌اند و تا ایران انگلستان نشود، ترتیب‌دادن یک پارلمان صحیح ممکن نیست، اما در قرن هجدهم جمهوری ایالات متحده‌ی آمریکا را جمعیتی متشکل از چهار میلیون چوپان و کشاورز

و پیشه‌ور و صنعتگر مهاجر ایجاد کردند و همین تحول سیاسی راهگشای رشد اجتماعی شد، شاید در جاهای دیگر هم چنین ترتیبی ممکن باشد.<sup>۱</sup>

### بهار می‌گوید جمهوری خواهان تنها ماندند و تند رفتند

به نظر محمدتقی بهار این جمهوری از یک سو مانند مشروطه بود. مشروطه‌طلبان از طبقه‌ی دوم اجتماع بودند و طبقه‌ی اول و سوم با آن‌ها مخالف. جمهوری خواهان هم از طبقه‌ی دوم اجتماع بودند و طبقه‌ی اول و سوم با آن‌ها مخالف. از سوی دیگر جمهوری تفاوتی با مشروطه داشت. مشروطه بر ضد دولتی بس فاسد و درباری تباه و پادشاهی مستبد بود و علما و روحانیونی مثل سیدعبدالله بهبهانی و سیدمحمد طباطبایی و آخوند خراسانی از آن حمایت می‌کردند، اما جمهوری بر ضد حکومت مشروطه و قانون اساسی بر پا شد. جمهوری خواهان مقابل پادشاه ایستادند و از او خواستند بر خلاف وظیفه‌ی قانونی‌اش و به میل جمهوری خواهان کار کند، آن‌ها با درباری درافتادند که چیزی نبود و دخالتی در کارها نداشت، علاوه کنید بر این‌ها موافقت جدی سردار سپه با جمهوری که مشکوک بود و سبب احتیاط بسیاری از مردم شده بود، آن‌ها فکر می‌کردند نتیجه‌ی این جمهوری دیکتاتوری رضا پهلوی خواهد شد و درست هم فکر می‌کردند. از این رو علما و اشخاص متنفذی که با مشروطه‌طلبان همراه شدند با جمهوری خواهان همراه نشدند، جمهوری خواهان تنها ماندند و تند رفتند و فقط می‌خواستند با قدرت سردار سپه کار را پیش ببرند، ولی پیش نرفت. بهار اذعان می‌دارد که فکر جمهوریت پاک و بی‌آلایش بود و همین پاکی مؤسس به راه افتادن جمهوریت شد، اما شیوه‌ی کار و فکری که پشت آن بود پخته و ورزیده نبود. در ایالات بیشتر مردم و حتی اکثر طبقه‌ی دوم گنج شده بودند و اصرار نظامی‌ها و امیرلشکرها برای ارسال تلگراف جمهوری خواهی به تهران بر گنجی و مقاومت و مخالفت مردم می‌افزود. مردم احمدشاه را «احمد علاف» می‌نامیدند، آن وضع را نمی‌خواستند، اما جمهوری خواهان هم می‌خواستند همان شب عید سال ۱۳۰۳ کار سلطنت را تمام کنند

<sup>۱</sup> همان، صص ۶۸ و ۶۷.

و جمهوری اعلام کنند.<sup>۱</sup> برخی هم می‌گفتند مجلس حق ندارد در خصوص رژیم مملکت و تغییر قانون اساسی کاری انجام دهد و اگر مردم خواهان تغییر رژیم هستند باید «رفراندم» شود و از عامه‌ی مردم رأی گرفته شود. اما جراید آن قدر عجول بودند که با چند تظاهرات در حمایت از جمهوری خواهی نتیجه گرفتند که عموم مردم با نظام جمهوری موافق هستند<sup>۲</sup>، در صورتی که این‌طور نبود.

### صفحه‌های مارش جمهوری نابود می‌شوند

روزی که بسته‌های صفحه‌های مارش جمهوری با آواز قمرالملوک وزیری وارد پست‌خانه شد، نماینده‌ی کمپانی که برای تحویل گرفتن آن به پست‌خانه رفت با مأموران ویژه‌ی دولت وقت مواجه شد. آن‌ها صریح گفتند که دستور دارند از تحویل صفحه‌ها خودداری کنند. جواب آخرشان این بود که برنامه به‌هم خورده و رژیم جمهوری‌ای در کار نخواهد بود، بنابراین از تحویل صفحه‌ها معذورند. صفحه‌های محبوبس در پست‌خانه دیگر نه به بازار آمد و نه به دست کسی رسید. پس از آن که رضاخان فاتحه‌ی جمهوری را خواند و قبیای پادشاهی را راست بر بالای خود دید، پخش مارش جمهوری ممنوع شد و اگر صفحه گرامافون آن را نزد کسی می‌یافتند مجازات زندان در پی داشت. قمرالملوک آرزو داشت یکی از آن صفحه‌ها را به یادگار داشته باشد اما نتوانست. مهندس محمدعلی گلشن ابراهیمی بنیانگذار فرهنگ صوتی ایران بارها ضمن گفت‌وگو با زبیده جهانگیری، دخترخوانده‌ی قمرالملوک وزیری، به تأکید گفته که صفحه‌ی جمهوری را دارد و سالم و پاکیزه است. و گفته در آن زمان که تحویل صفحه‌ها موقوف شد یکی از کارمندان پست در غیاب مأمور مخصوص به سراغ بسته‌ها رفته و یکی دو صفحه برای خودش برداشته است. سال‌ها بعد این کارمند هنردوست این صفحه را در اختیار مهندس گلشن ابراهیمی می‌گذارد که او هم پیش از درگذشتش

<sup>۱</sup> بهار، صص ۳۹ تا ۴۱.

<sup>۲</sup> همان، صص ۵۵.

در مرداد ۱۳۸۰ این آثار را به ملت ایران تقدیم کرد که اکنون باید در موزه‌ی موسیقی باشد.<sup>۱</sup>

### زن‌ها گیس جمهوری می‌بافند

جمهوری‌خواهی در ایران سال ۱۳۰۲ بی‌نتیجه ماند. مشروطه جوان بود و احمدشاه قاجار هم با تمام ضعف‌هایش خودش را پادشاه مشروطه می‌دانست. علما و روحانیون جمهوری را برابر با بی‌دینی می‌دانستند و مشروطه‌خواهان تأکید داشتند به متن قانون اساسی مشروطیت وفادار بمانند و به رضاخان اعتماد نداشتند، به همین دلیل چهره‌های متنفذی مانند مشیرالدوله پیرنیا، دکتر محمد مصدق، مؤتمن‌الملک، سیدحسن مدرس، میرزاده عشقی و بسیاری دیگر از چهره‌های سیاسی آن روزگار از جمهوری‌خواهی حمایت نکردند و خواستار حفظ قانون اساسی مشروطیت شدند، آن‌ها پیش‌بینی می‌کردند که از دل آن جمهوری دیکتاتوری دیگری درمی‌آید. با این همه، دیکتاتوری از در دیگری وارد شد. در ۲۱ آذر ۱۳۰۴ مجلس به سلطنت پهلوی رأی مثبت داد. مورخان دوره‌ی پهلوی کوشیدند فصل جمهوری‌خواهی در سال ۱۳۰۲ و نقش رضاخان در این فصل از تاریخ به فراموشی سپرده شود و آن را یا ننوشتند یا کامل ننوشتند.<sup>۲</sup> رضاشاه به مشروطیت وفادار نماند. او به بهانه‌ی برقراری امنیت داخلی هر مخالف یا منتقدی را ترور یا تبعید و زندانی کرد، قانون اساسی را تغییر داد و خودش همه‌کاره‌ی مملکت شد. در واقع رضاشاه ظاهر مشروطه را حفظ اما آن را از محتوای واقعی‌اش تهی کرد. رضاخان با زور و به اتکای قشون جمهوری را می‌خواست و با زور و به اتکای قشون جمهوری را کنار گذاشت، سه سال پس از شاه‌شدنش با زور و به اتکای قشون حجاب را از سر زنان برداشت و بعد پسرش محمدرضاشاه، به‌خصوص پس از کودتای ۱۳۳۲، با زور و به اتکای قشون سرکوب و استبداد پدرش را ادامه داد. استبداد پهلوی تا سال ۱۳۵۷ بر ایران حاکم بود. سال ۱۳۵۷ انقلاب ایرانیان نتیجه داد و نظام پادشاهی در ایران از میان رفت. این بار روحانیون با خواست جمهوری همراه بودند اما بعد شرط

۱ جهانگیری، ص ۶۴

۲ اتابکی، ص ۴۹.

«اسلامی» بودن گذاشتند. سرانجام جمهوری اسلامی، با وجود اختلاف نظر در میان احزاب و گروه‌های مختلف انقلابیون، تأسیس شد. امروز که زمستان سال ۱۴۰۱ خورشیدی است، صفحه‌ی مارش جمهوری با آواز قمرالملوک و ساز مرتضی‌نی‌داوود و شعر عارف در موزه‌ی موسیقی چه باشد چه نباشد، هنوز نوای جمهوری خواهی ایرانیان مکرر به گوش می‌رسد. و حالا مردم با شعارهایی که علیه هر نوع ولایتی سر می‌دهند شاید به خواست جمهوری هم فکر می‌کنند. وقتی به زنان و شیوه‌ی مبارزات‌شان در این میدان بنگریم می‌توانیم بگوییم بسا که امروز جمله‌ی مهدقلی‌خان هدایت بیشتر در وصف اوضاع باشد که گفت: «زن‌ها لاف آزادی می‌زنند و گیس جمهوری می‌بافند». آیا وقت آن نرسیده که لحظه‌ای درنگ کنیم و بپرسیم اصلاً «جمهوری» چیست و چه اصولی دارد؟



# انقلاب بدون ترانه ناممکن است

پیمان وهابزاده



ترجمه‌ی حسین رحمتی



طرح از سیامک غفاری

متن حاضر ترجمه‌ی مصاحبه‌ی جدلیه با پیمان وهاب‌زاده، استاد جامعه‌شناسی در دانشگاه ویکتوریا، بریتیش کلمبیای کانادا، است. او در این مصاحبه درباره‌ی جدیدترین کتابش **هنر سرپیچی: فرهنگ مخالفان و مقاومت مسلحانه در ایران دهه‌ی ۱۳۵۰** (انتشارات دانشگاه ادینبورگ، ۲۰۲۲) صحبت می‌کند.

### چه شد که به فکر نگارش این کتاب افتادید؟

**پیمان وهاب‌زاده:** ایده‌ی نوشتن این کتاب به کتاب ۲۰۱۰ **اودیسه‌ی چریکی**، به‌ویژه فصل ۷ آن کتاب، بازمی‌گردد. من در جوانی و در ایران دهه‌ی ۱۳۵۰ به خودآگاهی رسیدم و با پوست و گوشت و استخوان خود دیدم که چطور هنر ممنوعه و انقلابی همانا بازتاب‌دهنده‌ی مبارزه‌ی پیکارگران مسلح ایران به پیشگامی چریک‌های فدایی خلق ایران علیه رژیم خشن و خودکامه‌ی شاه (البته کتاب **ادیسه‌ی چریکی** درباره‌ی چریک‌های فدایی خلق است) بود. بنابراین ایده‌ی پشت کتاب به تعبیری حدود چهل سال در ذهن من پرسه می‌زده است! من هنوز شگفت‌زده‌ام که چرا هیچ کسی هرگز نکوشید رابطه‌ی میان ادبیات و هنر را با سیاست یا مشخصاً کنش مسلحانه که منش‌نمای دهه‌ی ۱۳۵۰ است، مطالعه کند. من در یک خانواده‌ی فرهنگی بزرگ شدم و ادبیات، شعر، نمایش‌نامه، سینما، باله، موسیقی و ترانه بخشی از زندگی روزمره‌ام بودند. پدرم کتابدار و طبعاً گردآورنده‌ی کتاب بود و مادرم شاعر و آموزگار. من از میانه‌ی بیست‌سالگی‌ام شروع به نوشتن و انتشار شعر، قصه، خاطره، و بررسی‌های ادبی کرده‌ام که همه را مرهون پدر و مادر مهربانم هستم. بنابراین علاقه‌ی بی‌پایانم به تاریخ غنی و پیچیده‌ی ادبیات فارسی مرا به نوشتن این کتاب سوق داد. من ادبیات و شعر پارسی مدرن (سده‌ی بیستم) را به خوبی می‌شناختم و چریک‌های فدایی خلق را نیز حدود یک دهه‌ی پیش مطالعه کرده بودم. بنابراین آنچه نیاز داشتم فقط این بود که این دو بدنه‌ی دانش را به یکدیگر پیوند بزنم. نتیجه‌ی کتاب **هنر سرپیچی** شد با نقاشی روی جلد خیره‌کننده و بدیع سیامک غفاری که موضوعات کلیدی کتاب را به تصویر می‌کشد.



### کتاب به چه عناوین، موضوعات، و ادبیات ویژه‌ای می‌پردازد؟

کتاب با این پرسش آغاز می‌کند که چطور چریک‌های فدایی خلق که پیش از انقلاب ۱۳۵۷ اندک‌شمار بودند، به بزرگ‌ترین و مردمی‌ترین سازمان چپ‌گرا پس از انقلاب تبدیل شدند، تا آنکه این سازمان به دست اسلام‌گرایان در سال‌های ۱۳۶۰ و سپس تا ۱۳۶۷ به طور وحشیانه و خشن سرکوب شد. در آن زمان، گروه چریک‌های فدایی خلق می‌توانست ۳۰۰ هزار تن را در تهران به خیابان‌ها بیاورد. چریک‌های فدایی خلق مدعی بودند که حدود ده درصد از کل آرای ریخته‌شده به صندوق در انتخابات مجلس در اسفند سال ۱۳۵۸ (که البته تأیید نشده) را به دست آورده بودند. این محبوبیت قطعاً به دلیل پروپاگاندای گروه نبود. بنابراین، من به این مسئله توجه کردم که چطور هنر در دهه‌ی ۱۳۵۰ و حتا پیش از آن، تصویر مبارزان جاودان راه آزادی - در مورد ما، چریک‌های فدایی خلق - را به میان توده‌ها برد. چریک‌های فدایی خلق به یاری جذبه‌ی انقلابی و البته (تأکید می‌کنم) سکولارشان توانستند تأثیری عمیق بر آگاهی هنرمندان و نویسندگان ایرانی بگذارند که رویکردشان به گونه‌ای استوار سکولار بود و آنان نسبت به عدالت اجتماعی حساس بودند و از سانسور شدید رژیم شاه رنج می‌کشیدند. در آن زمان این امری غریب نبود که یک نویسنده یا هنرمند یا حتا یک خواننده (برای نمونه داریوش اقبالی) از سوی ساواک (پلیس امنیتی خشن ایران) برای حضور در یک جلسه‌ی «توجیهی» احضار شود، و یا این که هنرمند و نویسنده بازداشت و برای هفته‌ها و ماه‌ها زندانی شود، یا حتا - در مورد خسرو گل‌سرخ - با اتهامات ساختگی اعدام شود.

بنابراین کوشندگان مخالفانی که احساس می‌کردند که دستگاه سرکوب آن‌ها را خفه کرده است مجموعه آثاری - شعر، ترانه، داستان کوتاه، و فیلم - را آفریدند که آرمان مبارزان مسلح راه آزادی را ترویج می‌کرد.

کتاب با ساختن یک تئوری درباره‌ی رخداد و اسطوره آغاز می‌کند و استدلال می‌کند که گفتمان عمومی<sup>۵</sup> یک رخداد را به اسطوره‌ای تبدیل می‌کند که برای عموم مردم ستودنی است و این اسطوره بر دستور زبان درگیری با رخداد‌های واقعی حاکم می‌شود. این اسطوره راه را برای ظهور استعاره‌ها و کنایه‌های مقاومت در آثار هنری

می‌گشاید. مجازها یا استعاره‌ها رابطه‌ی مستقیم و یک به یک با مقاومت مسلحانه ندارند، بلکه به طور پیوسته و بدون هیچ شک و شبهه‌ای به آن اشاره می‌کنند. گسترش چنین آثار هنری - و مجازها و استعاره‌ها و کنایه‌هایشان - چریک‌ها را در دیده‌ی مخاطبان می‌آراید و پیام پیکارگران مسلح را نه به روشی ایدئولوژیک بلکه به روشی که برای مخاطب عام درک‌کردنی باشد (یعنی از راه تجربیات زیسته‌ی مشترک) به توده‌های مردم می‌رساند.

کتاب به شعرها، ترانه‌ها، قصه‌های کوتاه و فیلم‌ها (هر کدام در یک فصل) می‌پردازد تا بحث مرکزی کتاب را نشان دهد. در نهایت، این مطالعه به این جمع‌بندی می‌رسد که همگرایی هنر مخالفان و مقاومت مسلحانه یک پدیده‌ی جهانی و تراملتی بوده است و استدلال می‌کند که هیچ جنبشی نمی‌تواند موفق شود مگر تصویری هنری از دنیای رؤیایی‌اش ارائه دهد.

### کتاب جدید شما چقدر ادامه‌ی آثار قبلی‌تان است یا از آن‌ها فاصله می‌گیرد؟

من در چند حوزه پژوهش می‌کنم و فقط یکی از آن‌ها در مورد ایران است. با این حال، من در این حوزه بیش از سایر حوزه‌ها نوشته‌ام. تمرکز من بر جنبش‌های سیاسی و اجتماعی ایران میان دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۶۰ است. همان‌طور که پیش‌تر اشاره کردم، کتاب به تعبیری «جلد دوم» کتاب **اودیسه‌ی چریکی** من است که در سال ۲۰۱۰ چاپ شد (انتشارات دانشگاه سیراکیوس). در آن‌جا من تاریخی تحلیلی از چریک‌های فدایی خلق ارائه دادم و بحث‌های درونی و برونی سازمانی چریک‌ها، تنگناها، محدودیت‌ها و امکان‌های‌شان را بررسی کردم. **هنر سرپیچی** نشان می‌دهد که چطور چریک‌های فدایی خلق الهام‌بخش طیف کاملی از جنبش‌های هنری شدند. هنر و ادبیات هنرمندان و نویسندگان مخالف سبب شد که چریک‌های فدایی خلق بهتر از سوی مردم دیده شوند و این آثار هنری چریک‌ها را به مقام جاودانگی رساند.

## امیدوارید که کتاب شما را چه کسانی مطالعه کنند و دوست دارید کتاب چه نوع تأثیری بر جای بگذارد؟

فکر می‌کنم روایت کتاب نه تنها برای آنانی که به ایران معاصر علاقه‌مندند، بلکه برای خوانندگانی که به نقش هنر در جنبش‌های سیاسی علاقه‌مندند بسیار خواندنی و نیز لذت‌بخش باشد. به‌ویژه، آنانی که به این دوره از حیات سیاسی ایران علاقه‌مندند، خوانندگان و پژوهشگران هنر و ادبیات فارسی و ایرانی مدرن، دانشجویان رشته‌ی مطالعات ایران مدرن، و علاقه‌مندان به تلاقی‌گاه هنر و جنبش‌های اجتماعی. شعار کارزار انتخاباتی سالوادور آلنده را به یاد آورید: «انقلاب بدون ترانه ناممکن است!» به نظرم نه تنها ترانه، بلکه هر شکلی از هنر این پتانسیل [انقلابی] را دارد و هر خواننده‌ی علاقه‌مندی به این تلاقی‌گاه میان هنر و جنبش‌های اجتماعی از خواندن کتاب که سرشار از اشعار، ترانه‌ها، داستان‌های خیره‌کننده و تاریخ اجتماعی چگونگی آفرینش این آثار است لذت خواهد برد.

## چه پروژه‌های دیگری در دست دارید؟

در حال حاضر در حال نوشتن کتابی درباره‌ی جنبش شورایی مردمی حیرت‌انگیز دهقانان ترکمن در شمال شرقی ایران هستم (۱۳۵۸-۱۳۵۷). پس از انقلاب بهمن ۱۳۵۷، روشنفکران ترکمن گرد هم آمدند و «کانون فرهنگی و سیاسی خلق ترکمن» را بنیان نهادند. همزمان و با سقوط پادشاهی، دهقانان ترکمن که زمین‌های کشاورزی و مراتع اجدادی‌شان در دشت‌های حاصلخیز ترکمن به‌زور از آن‌ها گرفته شده بود، زمین‌ها را باز پس گرفتند و برای مدیریت این زمین‌ها شوراهای مردمی تأسیس کردند. چریک‌های فدایی خلق از این جنبش حمایت کردند و با آن‌ها پیوند خوردند. دهقانان در این زمین‌ها در سال ۱۳۵۸ به طور مشترک کشت و محصولاتشان را نیز با موفقیت برداشت کردند. خیلی زود یک سیستم شورایی پیشرفته در این منطقه شکل گرفت و «ستاد مرکزی شوراها‌ی ترکمن صحرا» به طور غیررسمی برای تقریباً یک سال این منطقه را هدایت می‌کرد. این در حالی بود که اوباش و عوامل حاکمیت جدید نیز در منطقه حاضر بودند و علیه جنبش توطئه می‌کردند. بنیادگرایان واپس‌گرا، ناروادار و

بی‌رحم در نهایت جنبش را از راه تحمیل یک جنگ بر آن در سال ۱۳۵۸ و کشتن رهبرانش درهم شکستند و به تدریج کنترل شوراها را در دست گرفتند و آنها را از درون آتشی کردند. جنبش ترکمن را می‌توان پیشگام نادانسته‌ی جنبش‌های شورایی خودگردان امروز، مانند زاپاتیستای مکزیک و روزاوا در شمال شرقی سوریه دانست - جنبش‌هایی که در شکل‌های متنوع در دنیای امروز در حال گسترش‌اند. این کتاب که اولین مطالعه‌ی مفصل در حجم یک کتاب از جنبش ترکمن است در دفاع از زمین و فرهنگ نام دارد و امیدوارم که در سال ۲۰۲۳ منتشر شود.

**چرا اصلاً جنبش‌های مسلحانه مانند چریک‌های فدایی خلق را مطالعه کردید؟  
آن‌ها چه اهمیتی می‌توانند داشته باشند؟**

این پرسش دغدغه‌های عصر ما را هدف می‌گیرد. چریک‌های فدایی خلق و جنبش‌های چریکی مشابه در سراسر جهان، چه روستایی و چه شهری، کنشگران عصر رهایی از استعمار و جنبش‌های آزادی‌بخش ملی بودند. قصد آن‌ها این بود که افق‌های دنیای نوین و متفاوتی از دنیای استعمارزده، بهره‌کشانه، سرکوبگرانه و از نظر اکولوژیک نابودگر را تصور کنند و برای تحقق آن بجنگند. فرانتس فانون این روح را درک کرد آن‌جا که گفت «ما باید سرآغاز جدیدی را درست کنیم، شیوه‌ی جدیدی از اندیشیدن را گسترش دهیم و تلاش کنیم انسان جدیدی بیافرینیم.» این جنبش‌ها نتوانستند سرآغاز جدیدی بیافرینند، اما کوشش‌های‌شان درس‌هایی برای جنبش‌های عصر ما، برای کنشگران اکنون و فردای ما دارد، کسانی که فروپاشی اکولوژیک را به چشم خواهند دید، چیزی که ما امروز نشانه‌هایش را در سراسر جهان در شکل کمبودها و قیمت‌های فزاینده‌ی خوراک می‌بینیم. از این منظر، کتاب من به دنبال دو پنداشت موازی است، از یک سو جستجوی مسلحانه و آزادی‌بخش و از سوی دیگر جستجوی هنری و آزادی‌خواهانه. اگر به این مسأله بیندیشید می‌بینید که چطور این دو در واقع در تمنای یک چیزند. به نظرم ما باید به این روحیه بازگردیم و آزادی را طلب کنیم. بنابراین با شعار پاریس ۱۹۶۸ همصدا شویم، «تمامی قدرت به پنداشت!»

### برشی از کتاب (برگرفته از مقدمه، صص ۵-۸)

این کتاب در ادامه‌ی کتاب‌های پیشین من درباره‌ی چپ مسلح در دهه‌ی ۱۳۵۰ در ایران... اما از زاویه‌ای تازه به این دهه می‌نگرد. یادواره‌های شخصی من در بالا [در بخش اول مقدمه]، که بسته به پژوهش‌هایم جمع‌آوری کرده‌ام، نشان می‌دهند که چطور پدیده‌های ویژه‌ی اجتماعی، سیاسی و تاریخی از دل تجربه‌های زیسته بیرون می‌آیند و جهان‌بینی<sup>۱</sup> ویژه‌ای را برای آنانی تشکیل می‌دهند که (هنوز) می‌توانند رخدادی را که آن‌ها را در میان گرفته است تصور کنند. همه‌ی مردم قدرت یادگیری از رخداد از راه آن‌چه من «هنر-تجربه» می‌نامم را ندارند. در شرایط عادی، شهروندان هر کشوری هژمونیزه می‌شوند و با تصویری که حکومت از «زندگی خوب» ارائه می‌دهد، همراهی می‌کنند. از این رو، تجربه‌های عمده‌ی شهروندان (به پیروی از گرامشی) از سوی جهان‌بینی طبقه‌ی حاکم بازچارچوب‌بندی<sup>۲</sup> می‌شوند... بنابراین تعجبی ندارد که وقتی پیکارگران مسلح در صحنه‌ی سیاسی ایران ظهور کردند، جوانان در شماری حیرت‌انگیز به رغم خطرات مرگباری که برای آن‌ها داشت (درست مانند ماهی سیاه کوچک افسانه‌ای ما) با شور و شوق به ندای آن‌ها پاسخ دادند.

تر این کتاب را می‌توان به این صورت خلاصه کرد: زمانی که ایران در حال تجربه‌ی مدرنیزاسیون پرشتاب و آمرانه‌ای بود که بنا بود موقعیت کشور را در حاشیه‌ی نظام سرمایه‌داری جهانی تثبیت کند (به رغم ادعای شاه در دهه‌ی ۱۳۵۰ که ایران قرار بود ژاپن غرب آسیا شود) سیاست گسترش آموزش حکومت به شکل‌گیری یک طبقه‌ی متوسط تحصیل‌کرده‌ی بزرگ انجامید. در دهه‌ی ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ از یک‌سو شاهد کنترل، سانسور و سرکوب فراگیر و فزاینده‌ی حکومت و از سوی دیگر شاهد برآمدن آذرخش‌وار چریک‌های شهری به پیشگامی چریک‌های فدایی خلق در دهه‌ی ۱۳۵۰ هستیم. از دل این دو، به شیوه‌ی دیالکتیکی<sup>۳</sup> و به دست هنرمندان مخالف، آثار هنری - به ویژه شعر، ترانه‌ها، قصه‌های کوتاه و فیلم - آفریده شدند. این آثار هنری هم پیکارهای مسلحانه‌ی زیر پوست جامعه را بازتاب می‌دادند و هم به

1 weltanschauung

2 re-grounded

شکل‌گیری یک تصویر عمومی و پرجاذبه از گروه‌های پیکارگر مسلح که در غیر این صورت گروه‌های کوچکی بودند بی‌نهایت کمک کردند. این آثار هنری و ادبیات از جهان‌بینی حکومتی سرپیچی کردند و زمینه را برای شکل‌گیری بیانگری عمومی مخالفت آماده ساختند. کنش مسلحانه زبان هنری یافت و جلوه‌های هنری به قامت کنش مسلحانه درآمدند. بنابراین هنرهای سرپیچی چنان بر جوانان تحصیل‌کرده و نیز لایه‌های خاصی از جامعه اثر گذاشتند که آن‌ها با عینک رادیکال‌ترین نقدها یعنی نقد پیکارگران مسلح مارکسیست به حکومت ایران می‌نگریستند. بنابراین این کتاب می‌خواهد نشان دهد که چطور به لطف آثار هنری پیکارگران مسلح فدایی خلق - که کم‌شمار بودند و ادبیات آنها و حضورشان تنها در گروه‌های دانشجویی زیرزمینی و محافل روشنفکری غیررسمی بازتاب می‌یافت - در نگاه مردم ابعاد قهرمانانه‌ی چندانی یافتند و به دنیای اسطوره‌ای و نمادینی برده شدند که ورای وجود واقعی مسلحانه‌ی شان بود. و بدین سان، در آگاهی جمعی ایرانیان ناهمراه با رژیم حاکم [چریک‌ها در قامت پیکارگران جاودان راه آزادی نقش بستند. یکی دیگر از پیامدهای جانبی [اسطوره‌شدن چریک‌های فدایی خلق] این بود که سرپیچی فعال نه فقط چریک‌های فدایی خلق بلکه سایر پیکارگران مسلح نیز در آن زمان امری ستودنی شد. در **اودیسه‌ی چریکی** (۲۰۱۰)، که یازده سال طول کشید تا آن را کامل کنم، تئوری‌ها و تاریخ سیاسی فدایی‌ها را مطالعه کردم و اشاره کردم که چطور چریک‌های فدایی خلق در یک بافتار سیاسی اجتماعی گسترده‌تر، از راه «جنبش» به اصطلاح «فدایی» بازنمایی می‌شد. با این حال کتاب **اودیسه‌ی چریکی** به دلایل محبوبیت بی‌همتای چریک‌های فدایی خلق نمی‌پردازد. بعدها مقاله‌ای نوشتم که بر این راه - یعنی هنر و سیاست در بافتار چریک‌های فدایی خلق در دهه‌ی ۱۳۵۰ - نوری می‌افشانم، که در نهایت به این کتاب رهنمون شد که بر «بعد زیبایی‌شناسانه‌ی جنبش» تمرکز می‌کند....

کوتاه این‌که این کتاب مطالعه‌ی یک نمونه‌ی موردی از رابطه‌ی میان جنبش‌های اجتماعی از یک سو و شعر، ادبیات و فیلم از سوی دیگر است. البته این داستان نه منحصر به ایران بلکه جهانی است. شعرا، نویسندگان، موسیقی‌دانان و فیلم‌سازان همواره از طریق هنرشان به جنبش‌های انقلابی که از آن‌ها حمایت می‌کرده‌اند و خودشان را با

آن‌ها تعریف می‌کرده‌اند، یاری رسانده‌اند، اما این قضیه ورای مطالعه‌ی ماست. من در این کتاب نسخه‌ی ایرانی این جنبش جهانی را روایت می‌کنم. پذیرفته شده است که هنرها به اعتراض اجتماعی عمیق که پیکارگران چریک در ایران تجسم آن بودند، جنبشی که قهرمانانش چریک‌های فدایی خلق بودند، کمک کردند، اما چگونگی این امر هرگز به طور سیستماتیک مطالعه نشده است. کتاب بر پیوندهای دیالکتیکی میان هنر اعتراضی و مقاومت مسلحانه نور می‌افکند. در این کتاب نشان می‌دهم که محبوبیت نسبی چریک‌های فدایی خلق در دهه‌ی ۱۳۵۰، که در سال‌های پس از انقلاب و به ویژه از سال‌های ۱۳۵۷ تا ۱۳۶۰ (پیش از سرکوب سنگین حکومت) به اوج خود رسید و بیش از همیشه نمایان شد، به لطف جنبه‌ی اسطوره‌ساز آثار هنری در سال‌های پیش از ۱۳۵۷ بود. آثار هنری در برخی ژانرها و سبک‌ها به زبان ژرژ سورل «اسطوره» آفریدند و این اسطوره‌سازی<sup>۵</sup> چریک‌ها را به مقام جاودانگی رساند. پیامی را که ادبیات چریک‌های فدایی خلق کوشیده بود به گوش دانشجویان رزمجو در سال‌های ۱۳۴۹-۱۳۵۰ برساند، اسطوره به گوش عموم مردم در دهه‌ی ۱۳۵۰ رسانید. *این اسطوره، ایستادگی مسلحانه در برابر رژیم شاه را قابل‌درک و حتا خواستنی کرد. هنرهای اعتراضی<sup>۶</sup>، چریک‌های فدایی - و سایر پیکارگران مسلح مانند مجاهدین خلق به لطف نزدیکی‌شان به کنش مسلحانه و مدون/فداییان - را به مرتبه‌ی والای پیکارگران جاودان و از خودگذشته‌ی راه آزادی رساند، تصویری که با خاطره‌ی فرهنگی جمعی ایرانیان از ایستادگی در برابر سرکوب کاملاً همخوانی داشت. بنابراین تلاقی خاص میان آثار هنری و سیاست در قلب این مطالعه است که البته تلویحات جهان‌شمولی ورای این مطالعه‌ی خاص دارد. اسطوره‌ها «تائیری با دیرکرد» دارند و من نشان خواهم داد که چطور چریک‌ها به طرزی پارادوکسیکال تنها زمانی که تب مخالفت مسلحانه به طور چشمگیری فروکش کرده بود قامت فرابشری به خود گرفتند. آثار هنری بودند که به یاری نمادین‌سازی پیکارهای کنشگران مخالف (که عمدتاً ایدئولوژیک‌زده بودند و از این‌رو نمی‌توانستند با مردمی که آنان قصد بسیج‌شان را داشتند ارتباط برقرار کنند) آن‌ها را برای طیف‌های گسترده‌تری از مخاطبان قابل درک و دامنه‌ی نفوذ اجتماعی و عمومی آن‌ها را بسیار گسترده‌تر کردند. خلاصه، فداییان (و سایر پیکارگران مسلح) که*

خود را وقف آماج بی‌پایان، بی‌امان و با انرژی بالای سازماندهی پیکار مسلحانه‌ی زیرزمینی کرده بودند، به ابزارهای فرهنگی برای ترسیم تصویری عمومی از خود مجهز نبودند یا منابع لازم برای انجام این کار را نداشتند، در حالی که هنرمندان، نویسندگان، شاعران و روشنفکران مخالف، تصویر اسطوره‌های جاودان راه آزادی را از پیکارگران مسلح ارائه کردند، چیزی که حتی ورای سرکشانه‌ترین تصویر آن‌ها از خودشان بود. اما پیش از این تأثیر با دیرکرد درست مانند خاطره‌ی شخصی خودم در بالا، آثار هنری، به ویژه شعر، بسیاری را جذب چریک‌ها کردند: در دورانی که کپی‌های انتشارات زیرزمینی و ممنوعه با سرعت بسیار اندک پخش می‌شدند... از راه جذبه‌ی شعر یا سایر ادبیات دست به دست گشته، مانند داستان‌های کودکان بهرنگی، کنشگران بسیاری به سوی کنش انقلابی کشانده شدند. در اینجا یک چرخه‌ی کامل را پیموده‌ایم: از هر سو که برویم به هنر می‌رسیم.



# امید جمعی

دیوید گریبر



ترجمه‌ی مریم وحدتی



دیوید گریبر (۱۹۵۹-۲۰۲۰)، انسان‌شناس برجسته‌ی آمریکایی، در این مقاله به سازوکار تولید نوپیدی به‌منابهِ وضعیتی غیرطبیعی توجه می‌کند. هرچند مقاله بر مسأله‌ی سرمایه‌داری و نهادهای برسازنده‌ی آن متمرکز است، اما این توان را دارد که به هر سازوکار توتالیتری گسترش یابد و زبان جامعه و انسان‌هایی باشد که در برابر نظام‌های سلطه مستأصل شده‌اند. آنچه گریبر را متمایز می‌کند، بازگشت او به مفهوم «کمونیسم» و بازتعریفش به‌عنوان راهی برای تغییر وضعیت است. (م.)



به نظر می‌رسد به بن‌بست رسیده‌ایم. سرمایه‌داری چنان‌که می‌شناسیمش، گویی در حال فروپاشی است. اما هم‌چنان‌که نهادهای مالی تلو تلو می‌خورند و فرومی‌افتند، هیچ بدیل آشکاری در میان نیست. مقاومت سازمان‌یافته به نظر پراکنده و نامنسجم می‌آید. از جنبش عدالت‌خواهی جهانی بیش از سایه‌ای باقی نمانده است. دلیل خوبی برای این باور وجود دارد که نسل بعدی یا بعدتر سرمایه‌داری را دیگر نخواهد دید: این دلیل ساده (چنان‌که بسیاری اشاره کرده‌اند) که حفظ موتور رشد پیوسته برای همیشه در یک سیاره‌ی متناهی ناممکن است. با این حال، در مواجهه با این چشم‌انداز، واکنش آنی - حتی «پیشروها» و بسیاری از متظاهران به ضدیت با سرمایه‌داری - اغلب ترس است و چسبیدن به چیزی که وجود دارد، زیرا نمی‌توانند به‌سادگی بدیلی را به تصور درآورند که چه بسا سرکوبگرتر و ویران‌گرتر نباشد. نخستین پرسش‌مان باید این باشد: چگونه این اتفاق افتاد؟ طبیعی است که انسان نتواند تجسم کند که دنیای بهتر چگونه خواهد بود.

نوپیدی طبیعی نیست. برساخته است. چنانچه واقعاً می‌خواهیم این وضعیت را بفهمیم، باید با درک این موضوع بی‌اغازیم که طی سی سال گذشته شاهد ساخت دستگاه بوروکراتیک گسترده‌ای به منظور ایجاد و ابقای نوپیدی بوده‌ایم، ماشین گول‌پیکری که نخست و مهم‌تر از هر چیز برای نابودی هر تعبیری از آینده‌های بدیل ممکن طراحی شده است. اساساً حاکمان جهان یک وسواس واقعی دارند در باب حصول اطمینان از این‌که جنبش‌های اجتماعی نتوانند رشد کنند، شکوفا شوند، و بدیل‌هایی

پیشنهاد کنند؛ و کسانی که مناسبات قدرت موجود را به چالش می‌کشند، هرگز و تحت هیچ شرایطی نتوانند کامیاب شوند. پیشبرد این کار مستلزم ایجاد دستگاه پهنای از ارتش، زندان، پلیس، اشکال مختلف شرکت‌های امنیتی مخفی و دستگاه‌های اطلاعاتی پلیسی و نظامی، و موتورهای تبلیغاتی از هر نوع قابل‌تصور است، که بیشترشان مستقیماً به بدیل‌ها نمی‌تازند بلکه فضایی فراگیر از ترس، سازش‌پذیری وطن‌پرستانه و درماندگی مطلق خلق می‌کنند که هر اندیشه‌ای درباره‌ی تغییر جهان را خیال‌خامی جلوه دهد. حفظ این دستگاه برای حامیان «بازار آزاد» حتی از حفظ هر نوع اقتصاد بازار موفق‌تر به نظر می‌رسد. برای نمونه، دیگر چگونه می‌توان توضیح داد آنچه را در اتحاد جماهیر شوروی سابق اتفاق افتاد، که تصور می‌شد پایان جنگ سرد به برچیده شدن ارتش و اداره‌ی اطلاعات و امنیت (کاگب) و بازسازی کارخانه‌ها بینجامد، لیکن آنچه در واقع رخ داد دقیقاً برعکس بود؟ این تنها یک نمونه‌ی افراطی از آن چیزی است که همه جا روی داده است. از حیث اقتصادی، این دستگاه تن‌لش محض است؛ تمام اسلحه‌ها، دوربین‌های نظارتی و موتورهای تبلیغاتی بی‌اندازه گران‌قیمتند و واقعاً چیزی تولید نمی‌کنند، و در نتیجه، کل سیستم سرمایه‌داری و احتمالاً کره‌ی زمین را با خود به زیر می‌کشاند.

افزایش ناگهانی و کنترل‌نشده‌ی مالی‌سازی و رشته‌ی بی‌پایان حباب‌های اقتصادی که تجربه کرده‌ایم، نتیجه‌ی مستقیم همین دستگاه است. تصادفی نیست که ایالات متحده هم به قدرت اصلی نظامی («امنیتی») جهان و هم به مروج اصلی اوراق بهادار جعلی تبدیل شده است. این دستگاه هست تا تخیل انسان را خرد و خاکشیر کند، تا هرگونه امکان تصور آینده‌های بدیل را پوچ سازد. بدین سیاق، تنها چیزی که برای تصور باقی می‌ماند پول بیشتر و بیشتر است و افزایش بدهی‌ها کاملاً از کنترل خارج می‌شوند. هرچه باشد، بدهی چیزی نیست جز پول خیالی که ارزشش تنها در آینده قابل درک است: سودهای آتی، عواید استثمار کارگران هنوز زاده نشده. سرمایه‌ی مالی به نوبه‌ی خود خرید و فروش این سودهای خیالی آینده است؛ و هنگامی که بپردازیم سرمایه‌داری خود تا ابد وجود خواهد داشت، تنها نوع دموکراسی اقتصادی تصور کردنی این است که همه به یک میزان آزادانه در بازار سرمایه‌گذاری کنند - تا سهم خود را

در بازی خرید و فروش سودهای خیالی آینده بردارند، حتی اگر بنا باشد این سودها افشروی جان خودشان باشد. آزادی به حق مشارکت در عوایدِ بردگیِ دائمیِ خویش بدل شده است. و از آنجا که حباب بر روی نابودی آینده‌ها ساخته شده بود، ظاهراً پس از ترکیدن - دست کم اکنون - چیزی باقی نمی‌ماند.

اما این اثر آشکارا موقتی است. اگر داستان جنبش جهانی عدالت‌خواهی به ما چیزی می‌گوید این است که در لحظه‌ی برآمدن احساسی از گشایش، تخیل بی‌درنگ می‌جهد. این همان چیزی است که عملاً در اواخر دهه‌ی ۹۰ رخ داد، زمانی - لحظه‌ای - که پیشروی به سوی جهانی در صلح به نظر ممکن می‌رسید. در ایالات متحده، طی پنجاه سال گذشته، هر زمان که به نظر می‌رسیده وقوع صلح محتمل بوده، همان اتفاق پیش آمده است: ظهور یک جنبش اجتماعی رادیکال متعهد به اصول کنش مستقیم و دموکراسی مشارکتی، با هدف انقلابی کردن معنای زندگی سیاسی. در اواخر دهه‌ی ۵۰ جنبش حقوق مدنی بود و در اواخر دهه‌ی ۷۰ جنبش ضد هسته‌ای. این بار در مقیاس جهانی روی داد و سرمایه‌داری را به چالش کشید. این جنبش‌ها عموماً فوق‌العاده تأثیرگذارند. بی‌گمان جنبش عدالت‌خواهی جهانی هم چنین بود. اندک کسانی درمی‌یابند که یکی از اصلی‌ترین دلایلی که جنبش یک دم درخشید و جست و رفت این بود که به اهداف اصلی‌اش دست یافت. آن زمان که اعتراض‌ها را در سیاتل سال ۱۹۹۹ یا در نشست‌های صندوق بین‌المللی پول در واشنگتن دی‌سی سال ۲۰۰۰ سازمان‌دهی می‌کردیم، به خیال هیچ‌کدام ما نمی‌آمد که ظرف سه یا چهار سال، روند سازمان تجارت جهانی از میان رود و ایدئولوژی‌های «تجارت آزاد» کمابیش به طور کامل بی‌اعتبار شوند، که هر پیمان تجاری جدیدی که به سمت‌مان پرت کردند شکست می‌خورد، بانک جهانی مختل می‌شود و قدرت صندوق بین‌المللی پول بر اکثر مردم جهان عملاً از میان می‌رود. اما این دقیقاً همان چیزی است که رخ داده است. سرنوشت صندوق بین‌المللی پول به‌طور خاص شگفت‌انگیز است. آنچه زمانی وحشت جنوب جهانی بود، اکنون بقایای خرد و خمیر خود سابق خویش است، منفور و بی‌اعتبار شده، که کارش به فروش ذخایر طلای خود و جست‌وجوی نومیدانه برای مأموریت جهانی تازه‌ای تقلیل یافته است.

در همین حال، بخش عمده‌ای از «بدهی جهان سوم» حقیقتاً ناپدید شده است. تمام این‌ها دستاورد مستقیم جنبشی بود که توانست مقاومت جهانی را چنان مؤثر بسیج کند که نهادهای حاکم ابتدا بی‌اعتبار شدند، و سرانجام، آن‌هایی که دولت‌های آسیایی و به‌ویژه آمریکای لاتین را اداره می‌کردند، توسط مردمان خودشان ناگزیر به اثبات مدعای سیستم مالی بین‌المللی شدند. دلیل عمده‌ی آنکه جنبش به سردرگمی دچار شد، این بود که هیچ یک از ما واقعاً نمی‌پنداشت که ممکن است پیروز شویم. اما البته دلیل دیگری هم دارد. هیچ چیز به اندازه‌ی خطر دموکراسی مردم‌نهاد حاکمان جهان و به‌ویژه ایالات متحده را نترسانده است. هر زمان که جنبش حقیقتاً دموکراتیکی سربر آورد - به‌ویژه جنبشی مبتنی بر اصول نافرمانی مدنی و کنش مستقیم - واکنش یکسان است. دولت بی‌درنگ امتیاز می‌دهد (بسیار خوب، شما می‌توانید حق رأی داشته باشید، سلاح هسته‌ای نباشد)، آنگاه بر تنش‌های نظامی در خارج از کشور می‌افزاید. سپس جنبش ناگزیر می‌شود خود را به جنبش ضدجنگی بدل کند که کمابیش همواره سازمان‌دهی به‌مراتب کمتر دموکراتیکی دارد. بدین ترتیب، جنگ ویتنام پس از جنبش حقوق مدنی، جنگ‌های نیابتی در السالوادور و نیکاراگوئه در پی جنبش ضد هسته‌ای و جنگ علیه تروریسم به دنبال جنبش عدالت‌خواهی جهانی آمد. اما در این مرحله، می‌توانیم ببینیم آن «جنگ» برای چه بود: دست‌وپا زدن آشکارا مذبوحانه‌ی قدرتی روبه‌زوال برای تبدیل ترکیب عجیبش از ماشین‌های جنگ بوروکراتیک و سرمایه‌داری مالی سوداگرانه به یک وضعیت دائمی جهانی. اگر این معماری پوسیده غفلتاً در انتهای سال ۲۰۰۸ فرو ریخت، دست کم تا حدودی بدان علت بود که بسیاری از کارها را پیش‌تر جنبشی انجام داده بود که، در مواجهه با موج سرکوب پس از ۱۱ سپتامبر، به علاوه‌ی سردرگمی در باب نحوه‌ی تکرار موفقیت خیره‌کننده‌ی نخستینش، ظاهراً تا حد زیادی از صحنه محو شده بود. البته به‌واقع چنین نبود.

ما آشکارا در آستانه‌ی بازخیز سترگ دیگری از تخیل عمومی هستیم. سرانجام آن روز می‌رسد. یقیناً نخستین واکنش به یک بحران پیش‌بینی‌نشده معمولاً شوک و سردرگمی است؛ اما پس از اندکی می‌گذرد و ایده‌های نو پدیدار می‌شوند. نباید چندان

سخت باشد. بسیاری از عناصرش همین اکنون هم وجود دارند. اینک مسأله آن است که تصورات ما به دلیل دهه‌ها پروپاگاندای بی‌امان در هم گره خورده‌اند، ما دیگر قادر به دیدن‌شان نیستیم. اینجا اصطلاح «کمونیسم» را در نظر بگیرید. به‌ندرت پیش می‌آید اصطلاحی چنان یکسره منفور باشد. خط متعارفی که ما کم‌وبیش بدون تفکر می‌پذیریم، این است که کمونیسم به معنای کنترل دولت بر اقتصاد است، و این رؤیای اتوپیایی ناممکنی است، زیرا تاریخ نشان داده است که واقعاً «کار نمی‌کند». بنابراین، سرمایه‌داری هر چند ناخوشایند اما تنها گزینه‌ی باقی‌مانده است.

تمام اینها مبتنی بر شناسایی «کمونیسم» به‌مثابه سیستمی است که در بلوک شوروی سابق، یا چین وجود داشت - اقتصاد دستوری از بالا به پایین. باید بپذیریم که در برخی شرایط، به‌ویژه هنگام رقابت‌های صنعتی، سازمان‌دهی پروژه‌های عظیمی چون برنامه‌های فضایی، یا به‌ویژه جنگ‌ها، این سیستم‌ها می‌توانند به طرز شگفت‌آوری کارآمد باشند. به همین دلیل است که قدرت‌های سرمایه‌داری در دهه‌ی ۳۰ چنان هراسیده بودند: اتحاد جماهیر شوروی سالانه ۱۰ درصد رشد می‌کرد، حتی در شرایطی که بقیه در حال رکود بودند. اما از شوخی روزگار سازمان‌دهندگان این نظام‌ها با وجود اینکه خود را کمونیست می‌نامیدند، هرگز ادعا نکردند که خود این سیستم از بالا به پایین «کمونیسم» است. اسمش را گذاشتند «سوسیالیسم» (نکته‌ی قابل بحث دیگر، اما لحظه‌ای کنارش می‌گذاریم)، و کمونیسم را جامعه‌ی اتوپیایی حقیقتاً آزاد و بدون دولتی می‌دانستند که در برهه‌ای از آینده‌ای نامعلوم وجود خواهد داشت. مسلماً سیستمی که آنها برپا کردند سزاوار نکوهش است. اما تقریباً هیچ ربطی به کمونیسم به معنای اصلی کلمه ندارد.

در حقیقت، کمونیسم اساساً تنها به معنای هر موقعیتی است که در آن مردم بر اساس اصل «از هرکس براساس توانایی‌هایش، به هر کس بر اساس نیازهایش» عمل می‌کنند - این روشی است که تقریباً همه اگر با هم کار می‌کنند تا کاری انجام دهند، همیشه بدان عمل می‌کنند. اگر دو نفر در حال تعمیر لوله‌ای هستند و یکی می‌گوید «آچار را به من بده»، دیگری نمی‌گوید «در ازایش چه چیزی گیرم می‌آید؟» (یعنی چنانچه واقعاً بخواهند آن را تعمیر کنند). حتی اگر در استخدام شرکت‌هایی چون Bechtel یا Citigroup باشند، باز این امر صادق است. آنها اصول کمونیسم را به کار

می‌برند، زیرا تنها چیزی است که واقعاً کار می‌کند. همچنین از این روست که تمام شهرها یا کشورها به وقت بلایای طبیعی یا فروپاشی اقتصادی اغلب به گونه‌ای از کمونیسیم ساده و کارراه‌انداز بازمی‌گردند - شاید بتوان گفت بازارها و زنجیره‌های فرمان‌دهی سلسله‌مراتبی در آن شرایط چیزهایی لوکس و خارج از وسع آنها هستند. هرچه خلاقیت بیشتری لازم باشد، افراد بیشتری باید در یک کار خاص بداهه‌پردازی کنند، و شکل حاصل از کمونیسیم احتمالاً برابری‌خواه‌تر است؛ به همین دلیل است که حتی مهندسان کامپیوتر جمهوری خواه، به وقت تلاش برای ابداع ایده‌های نرم‌افزاری جدید، تمایل به تشکیل جمع‌های کوچک دموکراتیک دارند. تنها زمانی که کار یک‌دست و ملال‌آور می‌شود - مانند خطوط تولید - امکان تحمیل اشکال اقتدارگرایانه‌تر و حتی فاشیستی کمونیسیم فراهم می‌شود. اما واقعیت این است که حتی شرکت‌های خصوصی، از درون، سازمان‌دهی کمونیستی دارند - حتی اگر آن کمونیسیم اغلب اشکال فوق‌العاده ناخوشایندی به خود بگیرد.

پس کمونیسیم همین حالا هم بین ما حضور دارد. پرسش این است که چگونه می‌توان آن را دموکراتیک‌تر کرد. سرمایه‌داری، به نوبه‌ی خود، تنها یکی از راه‌های ممکن برای مدیریت کمونیسیم است - و به نحو فزاینده‌ای روشن شده در عوض راه فاجعه‌باری است. واضح است که باید به راه بهتری بیاندیشیم: ترجیحاً راهی که همه‌ی ما را به نحو نظام‌مند به جان هم نمی‌اندازد.

تمام این‌ها درک آن را که چرا سرمایه‌داران مایلند چنین منابع خارق‌العاده‌ای را در ماشین‌های نومیدی بریزند، بسیار آسان‌تر می‌سازد. سرمایه‌داری تنها یک سیستم ضعیف برای مدیریت کمونیسیم نیست: گرایش رسوا و منفوری دارد که به طور ادواری بیاید و از هم بپاشد. هر بار که می‌آید، کسانی که از آن سود می‌برند، باید همگان را - و بیش از همه افراد فنی، پزشکان و معلمان، نقشه‌برداران و بازرسان دعاوی بیمه‌را - متقاعد سازند که واقعاً چاره‌ای جز این نیست که وظیفه‌شناسانه همه چیز را دوباره به هم وصله بزنند، شبیه به شکل اصلی‌اش. این در حالی است که اکثر کسانی که در نهایت کار بازسازی سیستم را انجام می‌دهند، آن را حتی چندان نمی‌پسندند، و همگی دست کم این ظنّ مبهم را دارند که ریشه در تجربیات بی‌شمار خودشان از کمونیسیم

روزمره دارد، که واقعاً باید امکان ایجاد سیستمی دست‌کم اندکی کم‌تر احمقانه و ناعادلانه باشد. به همین دلیل است که، همان‌گونه که رکود بزرگ نشان داد، وجود هر بدیلی به نظر محتملی - حتی بدیل غیرقابل اعتمادی چون اتحاد جماهیر شوروی دهه‌ی ۱۹۳۰ - می‌تواند، چنان‌که ماسیمو دی آنجلیس<sup>۱</sup> اشاره می‌کند، صرفاً چرخه‌ی نوسان رونق و رکود سرمایه‌داری را به بحران سیاسی ظاهراً غیرقابل حلی تبدیل کند. این به نوبه‌ی خود به توضیح اعوجاجات ایدئولوژیک غربی کمک می‌کند که با آنها دائماً به ما می‌گویند: «کمونیسم کار نمی‌کند». من دیده‌ام مادرانی را که به دختران دوازده ساله‌ی خود چنین می‌گویند، زمانی که دختران چندان پیشنهاد می‌دهند که کارها را با هم مشترکاً انجام دهند. (انگار مشکل اتحاد جماهیر شوروی این بود که کسی را نداشتند تا دستور دهد!) در واقع، کاملاً عجیب است که بینیم لفاظی‌های معیار چه شتابان از گفتن اینکه «سیستمی چون اتحاد جماهیر شوروی بدون بازار داخلی، نه از نظر فناوری و نه در تأمین کالاهای مصرفی، با ثروتمندترین و پیشرفته‌ترین رقبای سرمایه‌داری خود نمی‌تواند رقابت کند» به این سخن می‌رسد که «چنین جامعه‌ای هرگز نمی‌تواند وجود داشته باشد». در حقیقت، باید به خوانندگانم یادآوری کنم که وجود داشت. بیش از هشتاد سال هم وجود داشت. قدرت جهانی بود، هیتلر را شکست داد و فنانوردان را به آسمان فرستاد. باید تأکید کنم که هیچ آدم عاقلی هرگز آرزوی بازآفرینی چنان سیستمی را ندارد. اما کار ایدئولوژیکِ تظاهر به ناممکن بودن آن گویی واقعاً طراحی شده است تا ما را متقاعد سازد که کمونیسم واقعی، کمونیسم واقعی روزمره، از آن نوع که اتحاد جماهیر شوروی و متحدانش هرگز عملاً در خود نداشتند، احتمالاً نمی‌تواند معنای اجتماعی بزرگ‌تری داشته باشد. زیرا اگر اندیشیدن درباره‌ی شیوه‌ی زندگی واقعی خود را سرگیریم، شاید چندان مشتاق نباشیم که به اطاعت از دستورات ادامه دهیم، و هر زمان که دستگاه ستم بر خودمان دوباره خراب شد، وظیفه‌شناسانه بازسازی‌اش کنیم.

نه این‌که هیچ آدم عاقلی هرگز رؤیای بازسازی چیزی شبیه اتحاد جماهیر شوروی قدیم را نداشته باشد. کسانی که به براندازی نظام مایلند، عمدتاً تاکنون، از تجربه‌ی

<sup>1</sup> Massimo de Angelis



تلخ، آموخته‌اند که نمی‌توانیم به هیچ نوع حکومتی ایمان داشته باشیم. در برخی از نقاط جهان، دولت‌ها و نمایندگان‌شان عمدتاً خیمه‌هاشان را برپسته و رفته‌اند: کل مناطق آفریقا و جنوب شرقی آسیا، و احتمالاً بخش‌هایی از قاره آمریکا وجود دارد که حضور دولت و سرمایه در آن‌ها ناچیز است، یا حتی وجود ندارد، لیکن از آنجا که مردم هیچ تمایلی به کشتن یکدیگر نشان نداده‌اند، هیچ‌کس واقعاً متوجه‌شان نشده است. برخی از این‌ها مناسبات اجتماعی نویی را بداهه خلق می‌کنند که ما راه آسانی برای شناخت‌شان نداریم. در برخی دیگر، دهه‌ی گذشته توسعه‌ی هزاران شکل از انجمن‌های کمک متقابل در سرپیچی آشکار از دولت‌ها و سرمایه‌ها را به خود دیده است، که بیشترشان حتی در رادار رسانه‌های جهانی راه نیافته‌اند. آنها دامنه‌ای را دربرمی‌گیرند، از تعاونی‌ها و انجمن‌های کوچک گرفته تا آزمون‌های گسترده‌ی ضدسرمایه‌داری، مجمع‌الجزایر کارخانه‌های اشغال‌شده در پاراگوئه یا آرژانتین یا مزارع چای و شیلات خودگردان در هند، نهادهای خودمختار در کره، کل جوامع شورشی در چیپاس یا بولیوی، انجمن‌های دهقانان بی‌زمین، خرابه‌نشینان شهری، اتحادهای محله‌ای، که تقریباً جاهایی ناگهان سربرمی‌آورند که به نظر می‌رسد قدرت دولتی و سرمایه‌ی جهانی موقتاً خود را به بی‌خیالی زده است. تمام این آزمون‌ها ممکن است تقریباً هیچ وحدت ایدئولوژیکی نداشته باشند و اکثرشان حتی از وجود دیگری آگاه نباشند، اما مشخصه‌ی همه‌شان تمایل مشترک برای گسستن از منطق سرمایه است. و در بسیاری از جاها، آنها به هم پیوستن را سر می‌گیرند. «اقتصاد همبستگی» در هر قاره، دست کم در هشتاد کشور مختلف وجود دارد. ما در نقطه‌ای هستیم که می‌توانیم شروع به درک خطوط کلی چگونگی به هم پیوستن‌شان در سطح جهانی کنیم و اشکال نویی از مشترکات جهانی را برای یک تمدن شورشی راستین خلق کنیم.

بدیل‌های پدیدار مفهوم اجتناب‌ناپذیری را از میان می‌برند، این که سیستم لزوماً باید به یک شکل به هم وصله شود - به همین دلیل است که حذف آنها، یا زمانی که امکان پذیر نباشد اطمینان از این که کسی از آنها خبردار نشود، برای حکومت جهانی بایسته است. آگاهی از آن به ما این امکان را می‌دهد که هر کاری را که تا کنون انجام می‌دادیم، به نحو متفاوتی ببینیم، تا دریابیم که همه‌ی ما همین الان هم کمونیست

هستیم وقتی روی یک پروژه‌ی مشترک کار می‌کنیم، همین الان هم آنارشیست هستیم وقتی مسایل مان را بدون مراجعه به وکلا یا پلیس حل می‌کنیم، همه‌ی ما انقلابی هستیم وقتی چیزی حقیقتاً نو می‌سازیم.

شاید کسی اعتراض کند: انقلاب نمی‌تواند خود را به این محدود کند. درست است. بر این مبنای بحث‌های استراتژیک مهم واقعاً نوبی مطرح شده است. با این حال، ایده‌ای ارائه خواهیم کرد. دست کم برای پنج هزار سال، جنبش‌های مردمی تمایل داشته‌اند بر مبارزه بر سر بدهی متمرکز شوند - این بسی پیش از آن که سرمایه‌داری حتی وجود داشته باشد، صادق بود. دلیلی دارد. بدهی کارآمدترین ابزاری است که تا به حال ساخته شده است تا روابطی اساساً مبتنی بر خشونت و نابرابری قهرآمیز برقرار کند، و نزد تمام افراد نگران درست و اخلاقی جلوه دهد. وقتی این ترفند دیگر جواب ندهد، همه چیز منفجر می‌شود. چنان که رویه‌ی اکنونش است. بدیهی است که بدهی خود را به عنوان بزرگ‌ترین نقطه ضعف سیستم نشان داده است، نقطه‌ضعفی که از کنترل هر کسی بیرون است. همچنین فرصت‌های بی‌پایانی را برای سازمان‌دهی فراهم می‌کند. برخی از اعتصاب بده‌کاران یا کارتل بده‌کاران سخن می‌گویند. شاید چنین باشد - اما دست کم می‌توانیم با تعهد در برابر خلع یدها بی‌اغازیم: اگر بناست هر یک از ما از خانه‌اش رانده شود، محله به محله متعهد شویم، از یکدیگر حمایت کنیم. قدرت نه فقط به چالش کشیدن رژیم‌های بدهی بلکه به چالش کشیدن تاروپود سرمایه‌داری - بنیان اخلاقی آن - است که اکنون آشکار شده مجموعه‌ای از وعده‌های نقض شده است که بدین سیاق بدهی جدیدی می‌سازد. با این همه، بدهی تنها همین است: یک وعده، و دنیای کنونی آکنده از وعده‌هایی وفاننده است. اینجا می‌توان از قولی که دولت به ما داده سخن گفت، که اگر از هر حقی برای اداره‌ی جمعی امور خود دست برداریم، دست کم از امنیت اولیه‌ی زندگی برخوردار خواهیم شد. یا وعده‌ای که سرمایه‌داری می‌دهد - این که اگر مایل به خرید سهام در فرودستی جمعی خود باشیم، می‌توانیم مانند پادشاهان زندگی کنیم. وعده‌های پوچ به‌فنارفته. آنچه باقی می‌ماند چیزی است که می‌توانیم به یکدیگر قول بدهیم. به‌طور مستقیم و بی‌واسطه. بدون وساطت بوروکراسی‌های اقتصادی و سیاسی. انقلاب با این پرسش آغاز می‌شود: مردان و زنان

آزاد چه نوع وعده‌هایی به یکدیگر می‌دهند و چگونه با این وعده‌ها شروع به ساختن دنیایی دیگر می‌کنند؟

پیوند با متن اصلی:

<https://theanarchistlibrary.org/library/david-graeber-hope-in-common>

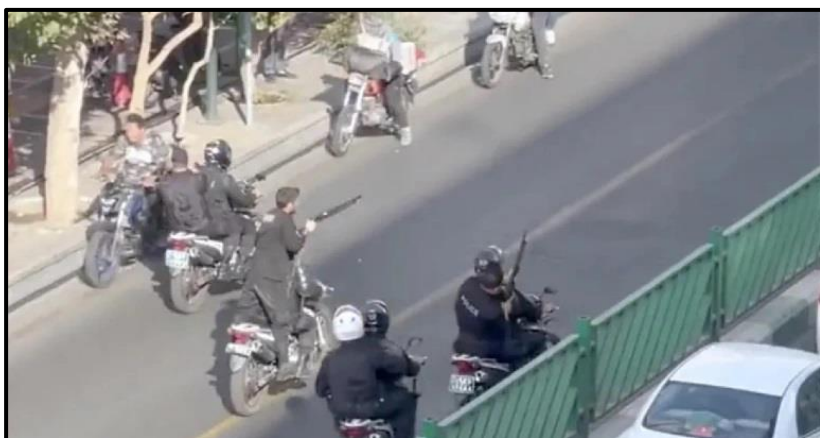


# آن چه معماران شیطان صفت انجام می دهند؟

ایال وایزمن



ترجمه‌ی سارا انواری



## اشاره

آیا در کنار نظامیان و سیاستمداران، معماران و شهرسازان را هم باید به فهرست ناقضان حقوق بشر افزود؟ آیا آنانی که شهر را به‌گونه‌ای طراحی کرده یا به لحاظ فضایی چنان تغییراتی در آن داده‌اند که در صورت شکل‌گیری تجمع اعتراضی امکان سرکوب سریع آن فراهم باشد در زمره‌ی ناقضان حقوق بشر نیستند؟

تخریب‌ها و ساخت‌وسازهای انجام شده در تهران و دیگر کلان‌شهرها طی چند دهه‌ی اخیر، علاوه بر هدف‌هایی که معمولاً برای آن برشمرده می‌شود مانند توسعه‌ی شهری، بهسازی و دسترسی و هدف‌هایی که به زبان نمی‌آید مانند افزایش رانت زمین و افزایش فرصت‌های سوداگری، هدف دیگری را هم دنبال کرده است: بازسازی فضایی شهر به‌گونه‌ای که در صورت شکل‌گیری تجمع اعتراضی در آن امکان سرکوب فوری آن مهیا باشد.

از جمله می‌توان به احداث خطوط ویژه برای اتوبوس‌های پرسرعت در دو خیابان اصلی تهران (انقلاب و ولی‌عصر) که شرق و غرب و شمال و جنوب این شهر را به هم وصل می‌کند و در تاریخ معاصر ایران محل اصلی شکل‌گیری تظاهرات خیابانی بود، علاوه بر تردد خودروهای مقامات سیاسی، دسترسی آسان نیروهای ویژه‌ی انتظامی به هر نقطه‌ای از این دو خیابان بوده است. قابل تأمل است که خط ویژه‌ی اتوبوس‌رانی در خیابان ولی‌عصر در پی اعتراضات سال ۱۳۸۸ احداث شد و این خیابان در آن سال یکی از کانون‌های اصلی شکل‌گیری تظاهرات اعتراضی بود.

اما طرح‌هایی از این دست علاوه بر مجریان، مشاوران و ناظرانی نیز از میان معماران و شهرسازان دارند، آیا اینان نیز همدستان قتل و انواع آسیب‌ها به بی‌گناهان نیستند؟ مقاله‌ای که می‌خوانید نوشته‌ی ایال وایزمن، استاد معماری، مطالعات فضا و فرهنگ بصری، در دانشگاه گلداسمیت، لندن، است. وی با استناد به قوانین بین‌المللی کیفری می‌پرسد آیا زمان آن نرسیده که معماران و شهرسازان را نیز در کنار نظامیان و سیاستمداران محاکمه کرد؟ (نقد اقتصاد سیاسی)

## طراحی و برنامه ریزی شهری به طور روزافزون به ابزاری معمول برای رویارویی نظامی تبدیل شده است، پس آیا زمان آن رسیده تا معماری را به فهرست جرایم و جنایات جنگی افزود؟

مراسم تحلیف دادگاه جنایی بین‌المللی در لاهه،<sup>۱</sup> نویدبخش چشم‌انداز یک آرمان‌شهر قضایی است:

تحت این صلاحیت قضایی بین‌المللی، افراد می‌توانند به جدی‌ترین جرایم با موضوعیت بین‌المللی مثل جنایات آپارتاید و جنگی، متهم شوند. از اساس و در ابتدای دادگاه، حقوق بین‌الملل بشردوستانه برای پرداختن به امور پرسنل نظامی یا سیاستمداران در مناصب اجرایی، طراحی شده بود.<sup>۲</sup> اما در کشاکش و تعامل با دنیای به‌سرعت در حال توسعه و همین‌طور شهری‌شدن، سازمان‌دهی فضایی به‌طور فزاینده‌ای مرتکب نقض حقوق بشر شد. درست مثل تانک و یا اسلحه، از ساختمان‌های معمولی و عادی مثل یک سلاح سوءاستفاده شد که جنایات به‌واسطه‌ی آنها انجام می‌گرفت. کاربرد قانون بین‌الملل به‌عنوان سخت‌گیرانه‌ترین روش برای نقد معماری هرگز به این فوریت نبوده است. جرایم مرتبط به سازماندهی محیط مصنوع، که منشاء آن صفحات کامپیوتری و جداول تهیه‌شده است، برای اولین بار معمار/طراح را در جایگاه متهم دادگاه بین‌المللی قرار می‌دهد.

<sup>۱</sup> اساسنامه‌ی تشریح‌کننده‌ی ایجاد دیوان بین‌المللی کیفری در کنفرانسی بین‌المللی در رم در سال ۱۹۹۸ پذیرفته شده و به تصویب رسید و دادگاه (تربیونال) در اول ژوئیه‌ی ۲۰۰۲ لازم‌الاجرا شد. دادگاه تنها به مواردی رسیدگی می‌کند که بعد از این تاریخ، رخ داده باشند.

<sup>۲</sup> تأسیس دیوان بین‌المللی کیفری ترقی و پیشرفت عمده‌ای محسوب می‌شود، اما چشم‌انداز عدالت بین‌المللی هنوز واضح و روشن نیست. دیوان بین‌المللی کیفری تنها به شهروندان دولت‌هایی رسیدگی می‌کند که قانون آن را به رسمیت بشناسند. از ماه مه سال ۲۰۰۳، ۹۰ کشور دیوان بین‌المللی کیفری را به رسمیت شناخته‌اند. ترس از پیگرد قانونی بین‌المللی باعث شد که دولت ایالات متحده‌ی آمریکا از ۱۱ سپتامبر، امضای خود را از عضویت در دیوان بین‌المللی کیفری، پس گرفت. اسرائیل تحت حاکمیت آریل شارون، به‌سرعت از آمریکا تبعیت کرد. روسیه، چین، یمن و لیبی از جمله کشورهایی بودند که دیوان کیفری بین‌المللی را به رسمیت نشناختند. مشکل عضویت داوطلبانه این بود که دولت‌هایی که شهروندان آنها درگیر جنایات جنگی هستند، احتمالاً ملحق نمی‌شوند و بنابراین احتمالاً ایمن می‌مانند.

عدالت بین‌الملل باید نظام حقوقی کشورها را - که معمولاً در این موارد همدست متهمان است- دور بزند و تصمیم بگیرد آیا یک شیوه‌ی طراحی و برنامه‌ریزی خاص از ماهیت طبیعتاً تهاجمی برنامه‌ریزی و سطح قابل‌پذیرش خسارت جانبی‌اش فراتر رفته تا مشمول نقض قانون بین‌المللی در نظر گرفته شود یا خیر. زمانی که هدف برنامه‌ریزی شده‌ی یک طراحی معماری پیشاپیش ایجاد آسیب مادی باشد - جنایت جنگی به عنوان بخشی از یک سیاست گسترده‌ی خشونت و تجاوز سازمان‌یافته - می‌تواند رخ داده باشد. شواهد و مدارک این جنایات در طراحی‌ها - به عنوان خطوطی روی طرح‌ها، نقشه‌ها و جایگزینی بی‌درنگ آنها -عکس‌های هوایی- وجود دارند.

ماهیت اقدام برنامه‌ریزی مربوطه، دوجانبه است و شامل دو اقدام شکل‌دهی استراتژیک یعنی: ساخت‌وساز و تخریب می‌شود.

از دیدگاه سیاسی / نظامی، شهر مانعی کالبدی/اجتماعی است که باید برای آن که تحت کنترل قرار گیرد، دوباره سازماندهی شود. طراحی از راه تخریب، به‌طور فزاینده‌ای مستلزم آن است که برنامه‌ریزان همانند پرسنل نظامی‌ای باشند که صحنه‌ی نبرد را به نحوی بازطراحی می‌کنند تا به اهداف استراتژیک خود دست یابند. از آنجایی که جنگ شهری به تدریج همانند برنامه‌ریزی شهری می‌شود، ارتش‌ها برنامه‌های پژوهشی برای مطالعه‌ی پیچیدگی شهرها و آموزش نیروهای شهری خودشان را تدوین می‌کنند. پی‌آمدهای آن در سطح جهانی روشن است. تخریب مکان‌های عمومی -مساجد، قبرستان‌ها و میدان‌های عمومی- در بوسنی تابع یک منطق قدیمی برنامه‌ریزی بود: نظم اجتماعی را نمی‌توان بدون کارکردهای مشترک آن، حفظ کرد. دست‌کاری زیرساخت‌های کلیدی- راه‌ها، نیروگاه‌ها، آب و ارتباطات - مثل آنچه در بغداد است، در پی کنترل یک منطقه‌ی شهری با ایجاد اختلال در جریان‌های مختلف آن است. کارزارهای بمباران شهرها متکی به معماران و طراحانی است که ساختمان‌ها و زیرساخت‌هایی را به‌عنوان اهداف بالقوه پیشنهاد می‌کنند و تأثیر حذف آنها روی شهر ارزیابی می‌شود. تخریب بناهای تاریخی و سایت‌های فرهنگی مثل آنچه در بمباران بلگراد رخ داد به دنبال پیروزی روانی از راه به‌اسارت گرفتن پروژه‌های معماری است. شبکه‌ی راه‌ها، عرض یک بولدورز جنگی، که اردوگاه پناهندگان جنین ادر کرانه‌ی باختری] را در می‌نوردد و درختان منطقه‌ی وسیعی را در مرکز خود ریشه‌کن و حذف



می کند، باز هم تخصص طراحان را نشان می دهد- جایگزینی یک سیستم دسترسی و گردش با سیستمی دیگر که بیشتر در دسترس ارتش اشغال گر است و بدین ترتیب کنترل را آسان تر می کند. روشن است که ارتش اسرائیل از معمارها و مهندسان عمران برای فرماندهی بولدورهای نظامی خود استفاده می کند.

در هر صورت، نیاز نیست این موارد، همراه با اعلام رسمی جنگی باشد که نقض اصول جنگی شناخته شود. منبع اصطلاح «شهرکشی» Urbicide - تخریب وضعیت تکثرگرایانه ای است که معرف شهر است- خاستگاه این اصطلاح در بلگراد، موستار آدر بوسنی،<sup>۱</sup> گروزی و یا غزه نیست، بلکه ریشه در روش های نوسازی و «سالم سازی»<sup>۲</sup> شهرسازی آمریکایی دارد. مثل شیوه هایی که مارشال برمن بعد از پاکسازی خشونت آمیز و تهاجمی برانکس (Bronx) [در نیویورک] توصیف کرده است. مدت ها است که تظاهر برنامه ریزی به بهسازی اقتصادی و اجتماعی یک فضای عمومی انتزاعی، نادیده گرفته شده است و توسعه ی کالبدی در حال حاضر خودش را عمدتاً بازوی اجرایی دستورکار بازارمحور و یا استراتژیک ژئوپولتیکی آشکار می کند.

توسعه ی بزرگ مقیاسی مثل آنچه در دلتای رود مروارید در چین یا سد سه دهانه ابر روی رود یانگ تسه در چین<sup>۳</sup> وجود دارد پاسخ مقامات چینی به تقاضای بازاری و مطالبات سیاسی از طریق جابجایی جمعیت های عظیمی در سراسر فضای ملی و پاکسازی دهکده های محل زندگی آنها بود. طراحی بافت پیوسته ی خانه ها و زیرساخت ها، مثل آنچه در مکزیکو، سائوپائولو، و یا کالیفرنیا هست به عنوان شکلی از طرد فضایی عمل می کند. یعنی با ایجاد بخش هایی زیستگاه جمعیتی از شهروندان را که به لحاظ سیاسی بیگانه تلقی می شوند، تفکیک می کند.

سیاست هایی از آن دست که راهنمای شهرسازان و طراحان رسمی شهری اورشلیم - برای محدودسازی رشد جمعیت فلسطینی ها - بود اکثراً از راه دستکاری های فضایی محقق شده است.<sup>۴</sup> شکل و چیدمان محله ها، موقعیت یابی راه های اصلی، و ایجاد و استقرار فضاهای سبز که در آن ساخت و ساز ممنوع است - بین محله های فلسطینی ها

<sup>۳</sup>. سیاست رسمی شهری اورشلیم، حفظ جمعیت فلسطینی ها در جمعیت شهری با نرخ ثابت ۲۸ درصد است اگرچه نرخ رشد جمعیت فلسطینی ها بسیار بالاتر از یهودیان اورشلیم است.

و پیرامون‌شان، به معنای انقباض ساکنین فلسطینی و امکانات اقتصادی‌شان است تا به شکلی آرام شاهد فلسطینی‌هایی باشیم که مقامات ارشد در جست‌وجوی‌شان هستند. از همین روست که دادستان کل اسرائیل از پارلمان خواسته از پیوستن به دیوان کیفری بین‌المللی ICC خودداری کند؛ مبادا هر ساختمانی (در سرزمین‌های اشغالی) به‌عنوان یک جنایت جنگی در نظر گرفته شود و علیه طراحان، معماران، سازندگان، عرضه‌کنندگان و یا ساکنان آن، اعلام جرم شود.<sup>۴</sup>

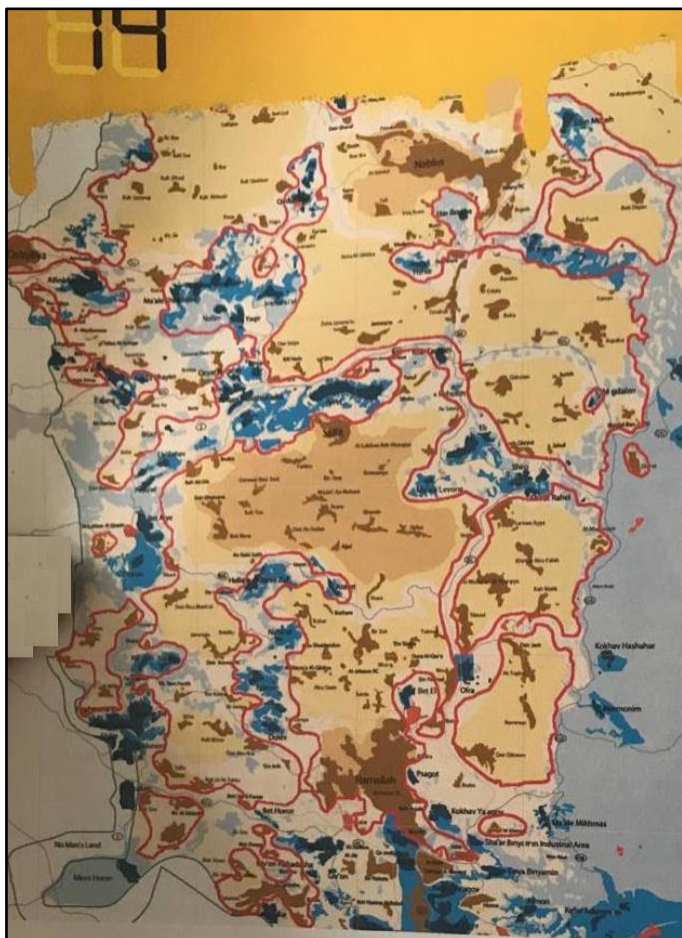
مبنای قانونی و حقوقی برای اعلام جرم علیه معماران و یا طراحان پیشاپیش وجود دارد، اما معماران و طراحان با استراتژی‌های منازعات معاصر به شیوه‌ای پیوند دارند که هنوز معنای قوانین بین‌الملل برای توصیف آن به قدر کافی روشن نیست.

حقوق بشردوستانه‌ی بین‌المللی بر تمایز منسوخ‌ی بین غیرنظامیان و نظامیان دلالت دارد، که با توجه به دیالکتیک روشن آن از جنگ و صلح، قادر به درک منازعات شهری با شدت کم نیست.

نادیده گرفتن موضوع شهری را نباید صرفاً به‌عنوان مسأله‌ای آماری در خصوص تعداد ساختمان‌های تخریب‌شده (ماده‌ی 8.2.a.iv) یا صرفاً با توجه به موقعیت آن‌ها به‌عنوان مکان‌هایی فرهنگی (ماده‌ی 8.3.b.ix) در نظر گرفت، بلکه باید به‌عنوان یک شکل طراحی فعال آن را دریافت که اثر انباشته‌ای روی خلق فضاهای جدید می‌گذارد. به همین ترتیب کافی نیست که یک معمار را به صرف طراحی در مناطق اشغال شده (ماده‌ی 8.3.b.viii) و یا مشارکت در سیاست تهاجمی دولتی، متهم کرد بلکه به‌خاطر نتایج بلافصل کردار رسمی و سازمانی‌اش می‌توان او را مجرم دانست.

---

<sup>۴</sup>. دادستان کل اسرائیل Elykaim Rubinstein به قانون‌گذاران اسرائیلی در مورد قانون اساسی کنست (پارلمان اسرائیل)، کمیته‌ی عدالت و قانون در ماه ژوئن ۲۰۰۲ در مورد پیامدهای قانونی دیوان بین‌المللی کیفر ICC هشداد داد. آلن باکر مشاور حقوقی وزارت خارجه با عباراتی جسورانه‌تر از این موضوع گفت: هر شخص دخیل در تصمیم‌گیری در مورد قرار دادن شهروندان در مناطق اشغال شده، ممکن است دستگیر شود، از نخست‌وزیر تا آخرین شهروند.



این بخش از نقشه‌ی کرانه‌ی باختری، مکان، اندازه و شکل شهرک‌های یهودی‌نشین (آبی تیره)، مناطق اختصاص یافته برای بسط و گسترش آنها (آبی روشن)، شهرها و روستاهای فلسطینی (قهوه‌ای تیره)، ومسیر پیش‌بینی شده برای موانع (خطوط قرمز)، در دست ساخت و طراحی شده برای جداسازی آنها را مشخص می‌کند. نقشه‌های شهرک‌های یهودی‌نشین پاسخی به طرح‌های جامع منطقه‌ای است که یکی از اهداف آنها تقسیم سازه‌های ساختمانی فلسطینی‌ها و پیوستگی سیستم گردش (دسترسی) به دو بخش است.

منتقدان معماری که تا پیش از این به حوزه‌های حرفه‌ای و فرهنگی محدود بودند، باید تمهیدات قانونی را برای تأمین چالش‌های تنظیم حرفه‌ای که با هر دو حوزه‌ی آرمان‌شهر و جنایت در پیوند تنگاتنگ است، در نظر بگیرند.

پاسخ‌گویی و مسئولیت‌پذیری قانونی معماران و طراحان در رابطه‌ی مستقیم با صلاحیت به تازگی به دست آمده‌ی آنان است و بر انتخابی که با آن مواجه‌اند اهمیت می‌بخشد: آیا حق‌الزحمه‌ی وسوسه‌انگیز را باید پذیرفت ولو آن‌که سیاست کلی که در خدمت آن است ناقض حقوق سیاسی و انسانی باشد؟ ولو آن‌که انگیزه‌ها و پیامدهای محتمل آن، مخرب باشد؟ همدستی همواره یک بدیل داشته است: روگردانی.

جیمی کارتر رئیس‌جمهور سابق آمریکا و برنده‌ی جایزه‌ی صلح نوبل، در مصاحبه‌ای با شبکه‌ی سی‌ان‌ان CNN، گفت: «آگاهی از عملکرد دیوان بین‌المللی کیفری... کسانی را که تمایل به ارتکاب جنایت دارند عقب می‌نشانند.» اولین معماری که با دادگاه‌های بین‌المللی روبرو شود، لوزه بر اندام همکاران شریک جرمش خواهد انداخت.

\*\*\*

موادی که در زمینه‌ی دگرگونی محیط مصنوع، در بالا به آنها ارجاع شده است.

### اساسنامه‌ی دیوان کیفری بین‌المللی رم

#### جنایت بر علیه بشریت

#### ماده‌ی 7.2.d:

«اخراج یا انتقال اجباری جمعیت» به معنای جابه‌جایی اجباری افراد از طریق اخراج یا سایر اعمال قهرآمیز از منطقه‌ای که به شکل قانونی در آن حضور دارند.

#### جنایت جنگی

#### ماده‌ی 8.2.a.iv:

تخریب گسترده یا تصاحب اموال که ضرورت نظامی نداشته و به صورت عامدانه و غیرقانونی انجام گرفته است.

**ماده‌ی 8.3.b.viii:**

انتقال مستقیم یا غیرمستقیم بخش‌هایی از جمعیت غیرنظامی بواسطه‌ی قدرت‌های اشغالگر به مناطق اشغال شده توسط قدرت‌های اشغال‌گر و یا تبعید و انتقال تمام جمعیت مناطق اشغال شده یا بخشی از آنها به خارج از این قلمرو.

**ماده‌ی 8.3.b.ix:**

حملات هدایت‌شده‌ی هدفمند به ساختمان‌هایی که به مناسک مذهبی، آموزش، هنر، اهداف علمی یا خیرخواهانه، بناهای تاریخی، بیمارستان‌ها و یا جاهایی که به افراد بیمار و مجروح اختصاص یافته، مشروط به آن که اهداف نظامی به شمار نیایند.



# اینترنت: تسریع یک انقلاب بدون رهبر

خالد قوبعه



ترجمه‌ی روح‌الله رحیم‌پور



Illustration by Bill Bragg

اشاره: خالد قوبعه کارشناس راهبری اینترنت بین‌المللی، متولد تونس و مدیر سیاست عمومی در شمال آفریقا در **Meta Platforms** است. او همچنین رئیس هیأت مدیره‌ی شرکت اینترنتی برای نام‌ها و شماره‌های اختصاصی (**ICANN**) و عضو هیأت مدیره‌ی «سازمان ارتقا، حفاظت و پیشرفت فناوری» **Frogans** است. او پیش از این به‌عنوان مدیر روابط دولتی و سیاست عمومی خاورمیانه و شمال آفریقا **MENA** در گوگل کار می‌کرد. خالد قوبعه بیش از ۲۰ سال تجربه‌ی حرفه‌ای در تجارت و مقررات فناوری‌های اینترنتی و آشنایی با محیط‌های فنی و سیاسی اطراف آن‌ها دارد.

\*\*\*

#### مقدمه

از دسامبر ۲۰۱۰، تونس موج بی‌سابقه و خودجوش اعتراض‌ها را تجربه کرده است، اعتراضاتی که به خاطر فقدان آزادی بیان، خشم نسبت به فساد حکومتی و افزایش ناامیدی جمعی ناشی از بیکاری و طرد اجتماعی بود. این اعتراضات سراسری منجر به سقوط رژیم و سرنگونی دومین رئیس‌جمهور تونس، زین‌العابدین بن‌علی در ۱۴ ژانویه ۲۰۱۱ پس از ۲۳ سال قدرت شد. تبعید او به عربستان خوشونت‌ها را آرام نکرد و تظاهرات و مقاومت در خیابان‌ها و شبکه‌های اجتماعی ادامه یافت. چشم‌انداز سیاسی کشور نیز تأثیر مثبتی از این انقلاب پذیرفته است. رئیس‌جمهور و دولت موقت تشکیل شده، کمیسیون‌های عالی مختلف مسئول حفاظت از انقلاب تعیین شده و اصلاحات مختلفی آغاز شده است. این مقاومت اجتماعی با تصاویر بازتاب یافته در فیس‌بوک و نوشته‌هایی که در توئیتر، وبلاگ‌ها و دیگر شبکه‌های آن‌لاین منتشر شده، تقویت شد. همین هم باعث شد که این انقلاب نام‌های مختلفی را به خود گیرد: «انقلاب اینترنتی»، «انقلاب توئیتر» یا «انقلاب یاس». اما فارغ از نام‌گذاری، جوانان تونسی نشان دادند که اینترنت و رسانه‌های اجتماعی امروز، نقشی مهم و حیاتی در مبارزات برای آزادی و حقوق بشر دارند.



## سیاست و پیشینه‌ی سیاسی

تونس تاریخ سیاسی جالب توجهی دارد: مناسبات برده‌داری در این کشور، در سال ۱۸۴۸ لغو شد، قانون اساسی در سال ۱۸۶۱ به تصویب رسید، تعدد زوجات در سال ۱۹۵۶ لغو شد، سقط جنین در سال ۱۹۷۳ قانونی شد و اتحادیه‌ی حقوق بشر در سال ۱۹۷۷ تأسیس شد. این ویژگی‌ها تونس را در میان کشورهای عربی به‌عنوان نزدیک‌ترین کشور به دموکراسی معرفی می‌کرد.

حبیب بورقبیه، نخستین رئیس‌جمهور این کشور، تلاش بسیاری برای ساختن کشور با سرمایه‌گذاری در آموزش و بهداشت انجام داد، اما نتوانست دموکراسی را در کشور تعمیق بخشد. در ۷ نوامبر ۱۹۸۷، زین‌العابدین بن‌علی، که آن زمان تازه به مقام نخست‌وزیری رسیده بود، بورقبیه را در یک کودتای بدون خون‌ریزی از قدرت برکنار کرد، وی در حالی به قدرت رسید که وعده داده بود: «ریاست‌جمهوری مادام‌العمر نخواهد بود».

بن‌علی نزد کشورهای غربی محبوب و رهبر مورد اعتمادی برای حفظ سیاست‌های غرب‌گرایانه تونس بود، در عین حال توانسته بود این کشور را از افراطی‌گری که در همسایگان بزرگ‌تر آن یعنی لیبی و الجزایر یافت می‌شد، دور نگه دارد. اما واقعیت چیز دیگری بود چراکه بن‌علی با مهار مخالفان و کنترل رسانه‌ها و نیروهای مسلح شروع به تحکیم حکومت خود کرد. او در سال ۱۹۹۹ اولین انتخابات ریاست‌جمهوری تونس را در یک فضای چند کاندیدایی سازمان‌دهی کرد و توانست با کسب ۹۹.۴۴ درصد آرا، در آن پیروز شود. همه‌پرسی قانون اساسی در سال ۲۰۰۲ حدنصاب سنی را برای فرد نامزد برای ریاست‌جمهوری تا ۷۵ سال بالا برد، این‌گونه وی بار دیگر امکان نامزدی برای پنجمین دوره در سال ۲۰۰۹ یافت. این بار هم او با کسب ۸۹ درصد آرا پیروز شد.

در رژیم‌هایی که او ساخته بود، تونس به یکی از محدودکننده‌ترین کشورهای جهان بدل شد که سابقه‌ای نامطلوب در حقوق بشر داشت، از جمله به زندانی کردن رهبران فکری، نظارت بر وب‌سایت‌ها، ای‌میل‌ها و سایر فعالیت‌های اینترنتی، محدودیت برای آزادی تشکل‌ها و آزار و اذیت و ارباب‌فعالان فضای مجازی شناخته شد.

## اینترنت به‌عنوان کاتالیزور برای تغییر

یکی از آشکارترین نشانه‌های مقاومت اجتماعی در تونس، شورش در منطقه الرّدیف در سال ۲۰۰۸ بود. این قیام به طرز وحشیانه‌ای توسط پلیس سرکوب شد و هیچ خبری به جز چند ویدیو از آن منتشر نشد، آن‌هم در پلت‌فرم ویدیویی YouTube که قبلاً توسط مقامات مسدود شده بود. تعداد کمی از فعالان و روزنامه‌نگاران تلاش کردند تا آنچه را که اتفاق افتاده افشا کنند، اما رژیم بن‌علی، آنان را زندانی کرد و مورد آزار و اذیت قرار داد.

قبل‌تر، در سال ۲۰۰۵، کنشگران فضای مجازی بعد از قتل زهیر الیحیای یکی از اولین افرادی که نقض حقوق بشر را در وب‌سایت خود *Tunezine* محکوم کرده بود، به شدت آسیب دیدند. علاوه بر این، انتشار اسناد ویکی‌لیکس، شهروندان را نسبت به فساد رژیم، به‌ویژه خانواده‌ی بن‌علی، آگاه‌تر کرد. حوادث دیگر نیز نشانه‌هایی از بروز ناآرامی‌های اجتماعی را خبر داد: مرگ عبدالسلام تریمه ( *Abdesselem Trimeche* ) در آوریل ۲۰۱۰ در شهر المنستیر و شمس‌الدین ال‌هانی در نوامبر ۲۰۱۰ در شهر المتلوی که هر دو خود را به آتش کشیدند. هیچ یک از این دو مورد توسط رسانه‌ها پوشش داده نشد، به‌جز برخی اطلاعات و فیلم‌های منتشر شده در وب‌سایت‌های اجتماعی. به‌همین ترتیب، درگیری بین پلیس و معترضان در منطقه‌ی بن‌قردان در جنوب تونس در اوت ۲۰۱۰ هم توسط رسانه‌ها به‌صورت کم‌رنگی بازنشر شد.

صبح روز ۱۷ دسامبر، محمد بوغزیزی ۲۶ ساله که دست‌فروش سبزیجات بود، پس از تلاش مأمور شهرداری برای مصادره‌ی اجناسش، خودکشی کرد. بعدازظهر آن روز، علی بوغزیزی پسر عموی محمد، درست در مقابل فرمانداری سیدی بوزید ( *Sidi Bouzid* ) چند متر دورتر از محلی که پسر عمویش خود را سوزانده بود ویدئویی در فیس‌بوک خود منتشر کرد که نشان از شکل‌گیری هسته‌ی اولیه تظاهرات داشت. در همان روز شبکه‌ی خبری الجزیره ویدئوی اعتراض را پخش کرد.

برعکس جنبش سبز در ایران در سال ۲۰۰۹، فعالان تونس با ضبط و آپلود ویدئوها در فیس‌بوک و به اشتراک‌گذاری آن‌ها در توئیتر از ابزار رسانه‌های اجتماعی به‌طور مؤثر استفاده کردند اما طبیعتاً قلب اعتراض در شهرهای این کشور بود.

برخلاف مبارک که اینترنت را به مدت پنج روز در مصر قطع کرد، بن‌علی روی ساختار ظالمانه‌ی افسانه‌ای خود و خودسانسوری شهروندان حساب می‌کرد که به آن عادت داشت. این، ساختار قابل‌توجهی بود چرا که آماده‌ی همراهی برای انتشار سریع اطلاعات با استفاده از رسانه‌های اجتماعی جدید بود. فعالان فضای مجازی اولین کسانی بودند که در صحنه بودند و اخبار اعتراضات را مستند کرده، به اشتراک می‌گذاشتند. اما در هفته‌ی اول ژانویه، میلیون‌ها کاربر اینترنتی بیش از پیش فعال شدند و به آنچه که هر روز و شب در شهرهای القصرین، تالۀ، منزل بوزیان (Menzel Bouzaiane) اتفاق می‌افتاد، واکنش نشان دادند. البته آن‌ها شاهد سرکوب شدید نیروهای پلیس نیز بودند.

شهروندان تونس می‌توانستند شبکه‌های تلویزیونی بین‌المللی (الجزیره، فرانس ۲۴، العربیه و غیره) که فیلم‌ها و اطلاعات گزارش شده توسط شهروندان عادی و فعالان میدانی را پخش می‌کردند، تماشا کنند. این در حالی بود که تلویزیون دولتی TV7 (که به یاد ۷ نوامبر ۱۹۸۷ زمانی که بن‌علی قدرت را از طریق کودتای خود به‌دست آورد نام‌گذاری شده بود) به نادیده گرفتن قیام اجتماعی فزاینده ادامه می‌داد. با وجود سانسور تقریباً تمام پلت‌فرم‌های اشتراک‌گذاری ویدیو و تصویر مانند YouTube، Dailymotion، Vimeo و Flickr، معترضان تونسی به‌سرعت یاد گرفتند که چگونه از پروکسی‌ها، ناشناس‌سازها و ابزارهای دور زدن برای اشتراک‌گذاری اطلاعات در پلت‌فرم‌هایی مانند فیس‌بوک و توئیتر استفاده کنند، هشتگ‌های #bouazizi و #Sidibouzid ترندهای برتر جهان شدند.

در همین حال، مقامات تونس از هر وسیله‌ی ممکن برای خنثی کردن جریان اطلاعات استفاده کردند، همین هم باعث شد که کمیته‌ی حمایت از خبرنگاران - مستقر در نیویورک - نامه‌ای سرگشاده به بن‌علی بفرستند و در آن بگویند «رسانه‌های منطقه‌ای و بین‌المللی گزارش داده‌اند که تعداد زیادی وبسایت خبری محلی و

بین‌المللی که اعتراضات خیابانی را پوشش می‌دهند در تونس مسدود شده‌اند. یک گزارش، کشور شما را همراه با عربستان سعودی، بدترین کشور منطقه از نظر سانسور اینترنت معرفی کرد. مطالعه‌ی CPJ در سال ۲۰۰۹ نشان داد که تقریباً به همین دلایل تونس یکی از ۱۰ کشور نامناسب جهان برای وبلاگ نویسی است.<sup>۱</sup>

همچنین رژیم بن‌علی شروع به حمله به حساب‌های فیس‌بوک و ایمیل فعالان کرده بود. یک بدافزار اسکرپتی مخفی که به صفحات ورود به سایت‌های محبوب نفوذ کرده بود توسط فعالان سایبری<sup>۲</sup> کشف شد و بنیاد Electronic Frontier به تونس‌ها توصیه کرد که از HTTPS برای ورود به حساب‌های خود استفاده و امکان رمزگذاری اطلاعات را فراهم کنند.<sup>۳</sup>

بسیاری از روزنامه‌نگاران و فعالان آن‌لاین گزارش دادند که حساب‌های آن‌ها حذف شده یا به خطر افتاده است. شبه‌نظامیان سایبری بن‌علی از رمزهای عبور سرقت شده برای حذف گروه‌ها، صفحات، ویدیوها و حساب‌های فیس‌بوک استفاده کردند.<sup>۴</sup> به همین دلایل Anonymous یک گروه فعال اینترنتی بین‌المللی با استفاده از عملیات لغو سرویس توزیع‌شده (DDoS) به وب‌سایت‌های مختلف رسمی تونس، از جمله سایت‌های ریاست جمهوری و دولت حمله کرد.<sup>۵</sup>

ال جنرال (El Général)، خواننده‌ی رپ تونس‌ای که اصالتاً اهل سفکس در جنوب شرقی تونس است، پس از انتشار یک آهنگ رپ آن‌لاین در انتقاد از رئیس‌جمهور بن‌علی دستگیر شد. ویدیوی او در میان جوانان تونس محبوبیت زیادی پیدا کرد و به طور گسترده در فضای مجازی منتشر شد. فعالان دیگر توسط پلیس در شهرهای مختلف دستگیر و رایانه‌های آنها توقیف شدند.<sup>۶</sup>

1 [www.cpj.org/2011/01/tunisia-must-end-censorship-on-coverage-of-unrest.php](http://www.cpj.org/2011/01/tunisia-must-end-censorship-on-coverage-of-unrest.php)

2 [www.thetechherald.com/article.php/201101/6651/Tunisian-government-harvesting-usernames-and-passwords](http://www.thetechherald.com/article.php/201101/6651/Tunisian-government-harvesting-usernames-and-passwords)

3 [www.eff.org/deeplinks/2011/01/eff-calls-immediate-action-defend-tunisian](http://www.eff.org/deeplinks/2011/01/eff-calls-immediate-action-defend-tunisian)

4 [www.wired.com/threatlevel/2011/01/tunisia/2](http://www.wired.com/threatlevel/2011/01/tunisia/2)

5 [English.aljazeera.net/indepth/features/2011/01/20111614145839362.html](http://English.aljazeera.net/indepth/features/2011/01/20111614145839362.html)

6 [en.ruf.org/tunisia-wave-of-arrests-of-bloggers-and-07-01-2011,39238.html](http://en.ruf.org/tunisia-wave-of-arrests-of-bloggers-and-07-01-2011,39238.html)

بن علی سه سخنرانی کرد و اعتراضات و شورش‌ها را «اقدامات تروریستی» خواند. وی در آخرین سخنرانی خود خبر داد که نامزد انتخابات ریاست‌جمهوری سال ۲۰۱۴ نخواهد شد و همچنین وعده‌ی آزادی رسانه‌ها و اتمام سانسور را داده و درخواست عفو و پوزش کرد. در شب ۱۳ ژانویه، درست پس از آخرین سخنرانی، رژیم بن علی سعی کرد با استفاده از شبه‌نظامیان مزدور از حزب سیاسی خود RCD، تظاهرات طرفداران بن علی را سازمان‌دهی کند. در همان زمان، فعالان به اندازه‌ی کافی هوشمند بودند تا به مقاومت در سایت‌ها و رسانه‌های اجتماعی ادامه دهند تا فراخوانی برای سازمان‌دهی تظاهرات بزرگ در روز بعد منتشر کنند.

این اعتراض تا آن زمان حمایت گسترده بین‌المللی را به دست آورده بود. هیلاری کلینتون، وزیر امور خارجه‌ی ایالات متحده، در یک سخنرانی در ۱۳ ژانویه در قطر اعلام کرد: «هیچ مشکلی با اعتراضات و تظاهرات مسالمت‌آمیز مردم وجود ندارد. این مسأله در حال حاضر در تونس جریان دارد و ما از اعتراض مسالمت‌آمیز و حق تجمع افراد حمایت می‌کنیم.»<sup>۷</sup>

تظاهرات ۱۴ ژانویه زمانی به اوج رسید که هزاران نفر در مقابل وزارت کشور که نماد سرکوب رژیم بن علی بود، تجمع کردند. از بعدازظهر، در حالی که شبکه‌ی TV7 تونس برای محافظت از مردم تونس و دارایی‌های آن‌ها وضعیت اضطراری اعلام کرد، وبلاگ‌نویسان و فعالان فضای مجازی گزارش دادند که یک نیروی امنیتی ویژه اعضای خانواده‌ی ترابلسی، خانواده همسر بن علی را در یک فرودگاه دستگیر کرده است. بعدها شبکه‌ی هفت اعلام کرد که قرار است به‌زودی یک بیانیه‌ی مهم خطاب به مردم تونس صادر شود. وبلاگ نویسان شروع به گزارش حرکت هوپیمای ریاست‌جمهوری کردند و صحبت‌ها در مورد کودتا شروع شد. در پایان روز محمد غنوشی (Mohamed Ghannouchi) نخست‌وزیر تونس در بیانیه‌ای رسمی اعلام کرد که بن علی از سمت خود کناره‌گیری کرده و طبق ماده‌ی ۵۶ قانون اساسی تونس، وی به‌عنوان رئیس‌جمهور موقت این کشور، مسئولیت را به عهده گرفته است. تونس شروع به نوشتن تاریخ

7 [www.enduringamerica.com/home/2011/1/13/tunisia-liveblog-concession-or-confrontation.html](http://www.enduringamerica.com/home/2011/1/13/tunisia-liveblog-concession-or-confrontation.html)

جدیدی از آزادی کرد و در توپیت‌ها نوشته شد: «رهبران عرب با ترس تونس را تماشا می‌کنند و شهروندان عرب با امید و همبستگی تونس را دنبال می‌کنند.»<sup>۸</sup> علی‌رغم خوشحالی تونس‌ها پس از این اعلامیه واکنش فعالان فضای مجازی، به سخت‌کوشی خود ادامه دادند. آنها بلافاصله خواستار کناره‌گیری غنوشی و انتصاب فواد المبرع، رئیس مجلس نمایندگان به‌عنوان رئیس موقت، با استناد به اصل ۵۷ و نه ۵۶ قانون اساسی شدند.<sup>۹</sup> آنها احساس کردند که اصل ۵۶ ممکن است به بن‌علی این فرصت را بدهد که اگر بتواند دوباره به‌عنوان رئیس‌جمهور به تونس بازگردد. در ۱۵ ژانویه، المبرع به‌عنوان رئیس‌جمهور موقت قدرت را به‌دست گرفت و غنوشی را به‌عنوان نخست‌وزیر موقت منصوب کرد.

بسیج اجتماعی از طریق ابزار رسانه‌های اجتماعی برای حمایت از مقاومت مدنی در برابر حملات شبه‌نظامیان پس از خروج بن‌علی ادامه یافت. هشتگ #situation گزارش می‌کرد که در هر شهر چه اتفاقی افتاده است، هشدار در مورد مکان‌های تک‌تیرانداز، درخواست اهدای خون و حتی نجات جان افراد. یک فعال سایبری هفده‌ساله‌ی تونس‌ی با استفاده از حساب کاربری خود @BulletSkan توپیت کرد: «ارتش به تماس‌ها پاسخ نمی‌دهد! در حیاط ما مردان مسلح هستند! ما به کمک نیاز داریم!» و این‌گونه به دیگران کمک کرد تا در مورد وضعیت او به ارتش هشدار دهند، حرکتی که او را نجات داد.<sup>۱۰</sup>

معترضان از اقصی نقاط کشور در پایتخت تونس در مقابل دفاتر نخست‌وزیری ماندند و خواستار استعفای دولت انتقالی شدند. تحصن‌ها در پایتخت مورد تشویق و پی‌گیری شبکه‌های اجتماعی قرار گرفت.<sup>۱۱</sup> گروه‌ها و صفحات مختلفی در فیس‌بوک به این شهر اختصاص داده شد. حتی یک کمیته‌ی اختصاصی برای هماهنگی رسانه‌های

<sup>8</sup> [Techcrunch.com/2011/01/16/tunisia-2](http://Techcrunch.com/2011/01/16/tunisia-2)

<sup>9</sup> براساس اصل ۵۶ در صورت ازکارافتادگی موقت رئیس‌جمهور اختیارات را به نخست‌وزیر تفویض می‌کند. در این صورت امکان بازگشت رئیس‌جمهور هست. اصل ۵۷ پس از ناتوانی مطلق رئیس‌جمهور اختیارات را به نخست‌وزیر می‌دهد و رئیس‌جمهور اجازه نمی‌یابد به سمت بازگردد.

<sup>10</sup> [videos.tf1.fr/infos/lci-est-a-vous/tunisia-twitter-a-sauve-ma-vie-6226394.html](http://videos.tf1.fr/infos/lci-est-a-vous/tunisia-twitter-a-sauve-ma-vie-6226394.html)

<sup>۱۱</sup> هر دو تحصن القصبه بین اواسط ژانویه و پایان فوریه برگزار شد.

شهروندی توسط شرکت‌کنندگان فعال در تحصن‌ها ایجاد شد تا از روزهای طولانی و شرایط سخت آن‌ها گزارش دهد. پس از این تحصن، محمد غنوشی استعفای خود را از نخست‌وزیری دولت موقت اعلام کرد و رئیس‌جمهور موقت، بیجی قائد السبسی (Beji Caid el Sebsi) را به جای او منصوب کرد. رئیس‌جمهور موقت سپس اعلام کرد که انتخابات مجلس مؤسسان برگزار خواهد شد.

### نتیجه‌گیری

اوگنی موروزوف (Evgeny Morozov)، محقق مهمان در استنفورد و عضو شوارتز در بنیاد آمریکای جدید، در مقاله‌اش «نخستین فکرها در مورد تونس و نقش اینترنت در قیام» سؤال زیر را مطرح کرد: «اگر فیس بوک و توییتر نبود این انقلاب رخ می‌داد؟» جواب او «بله» بود.<sup>۱۲</sup>

از سوی دیگر، شان گرت (Sean Garrett) نماینده‌ی توییتر در بیانیه‌ای رسمی درباره رویدادهای تونس اظهار داشت: «شاید بتوانیم پس از آشکار شدن همه‌ی رویدادهای تونس، تحلیلی دقیق‌تر ارائه کنیم. اما در حال حاضر، همراه با سایر نقاط جهان، می‌نشینیم و با تعجب تماشا می‌کنیم که چگونه مردم از توییتر و دیگر پلت‌فرم‌ها برای ارائه‌ی چشم‌اندازی روی زمین در لحظه‌ای که ممکن است تبدیل به یک لحظه‌ی واقعاً تاریخی شود، استفاده می‌کنند.»<sup>۱۳</sup>

پاسخ فعالان تونس به سؤال موروزوف قطعاً این خواهد بود: «نه.» عمدتاً به این دلیل که همانطور که در بالا توضیح داده شد، بدون ابزار رسانه‌های اجتماعی، رسانه‌های سنتی دیگر مانند الجزیره نمی‌توانستند درباره‌ی آنچه اتفاق افتاده گزارش دهند. سازمان‌های بین‌المللی و سایر کشورها نمی‌توانستند آنچه را که اتفاق افتاده است درک کنند و فشار بیشتری بر رژیم بن‌علی وارد نمی‌کردند. اینترنت و رسانه‌های اجتماعی برای کمک به شهروندان برای طراحی آینده‌ی خود و تحقق آن، شایسته احترام کامل

<sup>12</sup> [neteffect.foreignpolicy.com/posts/2011/01/14/first\\_thoughts\\_on\\_tunisia\\_and\\_the\\_role\\_of\\_the\\_internet](http://neteffect.foreignpolicy.com/posts/2011/01/14/first_thoughts_on_tunisia_and_the_role_of_the_internet)

<sup>13</sup> [techcrunch.com/2011/01/14/tunisia](http://techcrunch.com/2011/01/14/tunisia)

هستند. آن‌ها انقلاب و آنارشی را که سازمان‌دهی شده اما عملاً بدون رهبر بود، تسریع و تسهیل کردند.

اعتراضات در واقع خودجوش و شهروندانه بودند که توسط یک فرآیند تصمیم‌گیری مرکزی پشتیبانی نمی‌شد. به این معنا، اینترنت به ایجاد یک انقلاب «کاربر-محور» کمک کرد، که در آن هرکس به شیوه‌ای متفاوت در یک فرایند انقلابی در سراسر کشور شرکت می‌کرد. حتی پس از ۱۴ ژانویه و پس از موافقت سیاستمداران با روند تغییر، رسانه‌های اجتماعی همچنان از مقاومت با هدف تعریف تونس «جدید» پشتیبانی کردند.

### مراحل عمل

امروز تونس تحولی آشکار برای بازسازی کشور جدید خود دارد. با استفاده از اینترنت، شهروندان بیشتر می‌توانند این فرایند را هدایت کنند. فعالان فضای مجازی هم باید به ضرورت‌ها توجه داشته باشند:

- یک طرح ملی برای پهنای باند مناسب که دسترسی همه را در کشور تضمین می‌کند. این به اقتصاد تونس کمک خواهد کرد تا با ایجاد شغل و حمایت از کارآفرینی، رقابتی‌تر شود. راه‌حل‌های اجتماعی را می‌توان با دسترسی به اینترنت سریع‌تر فعال کرد.

- همچنین یک سیستم حاکمیتی گشوده‌تر و مستحکم‌تر اینترنتی و یک زیرساخت غیرمتمرکز نیاز است که به واسطه آن بتواند آزادی بیان را تضمین کرد. یک دولت شفاف و پاسخگوتر مورد نیاز است.

### منبع:

Khaled Koubaa, [THE INTERNET: CATALYSING A LEADERLESS REVOLUTION, Dec. 16, 2011](#)

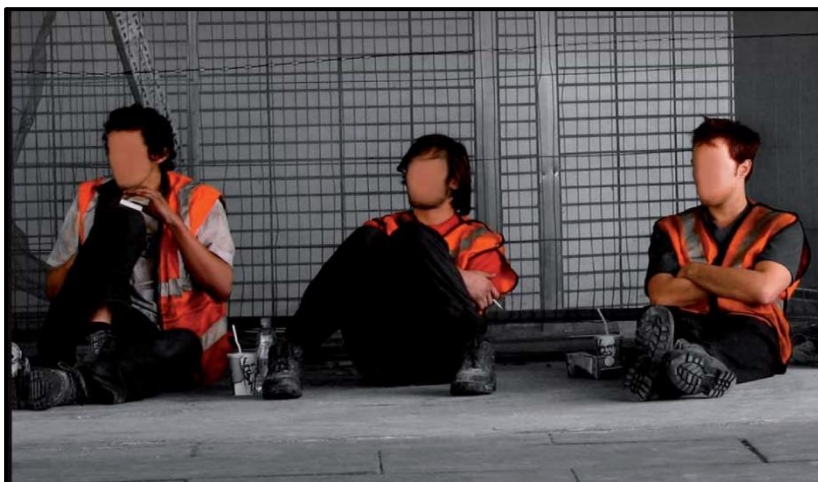


# پریکاریا طبقه‌ی نوین خطرناک

گای استندینگ



ترجمه‌ی کیوان مهتدی



## مقدمه‌ی مترجم

بلا تکلیفی و تعلیقی که به وضعیت دائمی تبدیل شده، زندگی کردن در حال<sup>۰</sup> بدون تصویری از آینده، احساس عدم‌تعلق به نهادهای اجتماعی موجود، احساس عمیق بیگانگی و ابزاربودگی، از این شاخه به آن شاخه پریدن، شغل عوض کردن‌های پیاپی، با هزار زحمت امروز را به فردا رساندن، و بندبازی برای بقا در جامعه‌ای بی‌تفاوت - زندگی ما به وضعیت شخصیتِ دونده‌ی امیر نادری شباهت زیادی دارد؛ کودکی که با جدیت برای گرفتن حق خود، برای ابزار معاش دزدی شده‌اش ( تک قالبی یخ) تلاش می‌کند، و با وجود این که تا پایان این ماراتن<sup>۱</sup> یخ در دستان کوچک او آب شده، باز هم دست از کوشش نمی‌کشد.

بی‌ثباتی در زندگی کاری و شخصی، موانع بی‌شمار برای پیشرفت حرفه‌ای و تحرک اجتماعی و ناتوانی از تأمین حداقل‌های یک زندگی شایسته - هیچ کدام از این‌ها پدیده‌ی نوظهوری نیست، به‌ویژه برای جامعه‌ی پیرامونی یا در حاشیه‌ی نظم جهانی ما که همواره خراج و رانت جایگزین پویایی طبقاتی بوده است. این ناامنی‌ها برای زنان، برای اقلیت‌های قومیتی، و دیگر اقلیت‌ها فشاری دوچندان دارد.

با این اوصاف، با دو پرسش مواجه هستیم. نخست این که آیا تجربه‌ی امروز ما کیفیتی متمایز از مشکلات دیرپای تاریخی ما دارد؟ به بیانی، وجه ممیزه‌ی آن از تاریخ غارت، بهره‌کشی، و تبعیض دیرینه‌ی این سرزمین کدام است؟ سؤال دیگر این است: چنانچه با وضعیت متمایزی مواجه هستیم، کدام منظومه‌ی مفهومی می‌تواند ضمن تبیین سازوکارهای درونی، تصویری از کلیت این وضعیت نوین ارائه دهد؟ کدام گنجینه‌ی واژگان برای توضیح این ساختار متغیر، و در عین حال تشخیص عاملیت نیروهای اجتماعی درون آن مورد نیاز است؟ هر پروژه‌ای که خواهان تغییر ریشه‌ای مناسبات اجتماعی موجود به نفع زحمتکشان و زخم‌خوردگان وضعیت فعلی باشد، به‌ناچار باید با این دو پرسش درگیر شود.

مجموعه‌ای از مؤلفه‌ها و رفتارهای اجتماعی در جامعه‌ی امروز ما نشان از تفاوتی کیفی در سازمان‌دهی روابط کاری و اجتماعی دارند که نگاه‌های 'مکتب قدیم' نمی‌تواند فهم همدلانه‌ای از آنها ارائه دهد. بسیاری از مفاهیم آشنا در برابر آنها یا به کل ناکارآمد و یا نیازمند بازتعریف بنیادین هستند. حتی نهادهای اجتماعی ما نیز هنوز در نسبت با

این افق جدید تجدید آرایش و قوا نکرده‌اند. برای نمونه، مهم‌ترین تشکل‌های صنفی ما یا با کارفرمای بزرگی به نام دولت دست‌وپنجه نرم می‌کنند (مانند سندیکای کارگران شرکت واحد و شورای هماهنگی معلمان)، یا منشأ اعتراض آنها جدایی از همین کارفرمای بزرگ بوده است (مانند سندیکای کارگران نیشکر هفت‌تپه که موج اعتراضی‌شان بعد از خصوصی‌سازی اوج گرفت). این نهادها تلاش‌هایی در راستای همبستگی با بخش‌های بی‌ثبات‌تر اصناف خود کرده‌اند (مانند اعتراضات رانندگان اتوبوس بخش خصوصی، یا معلمان خرید خدمتی)، اما ابزارهای مفهومی و سازماندهی آنها توان دربرگرفتن بخش‌های بی‌ثبات‌ر و به‌رشد در صنف مربوطه را ندارد (مانند رانندگان اینترنتی در شبکه‌ی حمل‌ونقل، و معلم‌های خصوصی و فری‌لنس در بخش آموزش). در چنین شرایطی، این نهادها نمی‌توانند با همان الگوی قدیمی پیوندهای ارگانیکی با اکثریت جامعه برقرار کنند که درگیر مناسبات بی‌ثبات هستند و عمدتاً نه کارفرمای بزرگی در ابعاد دولت دارند، نه قرارداد دائمی، نه شرح وظایف یا تخصص مشخص، و نه حتی محل کار و همکاران ثابت. در اینجا صرفاً با یک شکاف نسلی مواجه نیستیم، چنانکه بسیاری از اعضای نسل‌های پیشین خواه‌ناخواه وارد این مناسبات بی‌ثبات شده‌اند، و حتی بسیاری از بازنشستگان به‌ناچار به بازار کار بازگشته‌اند. همچنین این وضعیت به زنان یا اقلیت‌های قومیتی محدود نمی‌شود و تمام بازار نیروی کار را با شدت‌های متفاوت دربرگرفته است. و در نهایت این‌که این تحولات، به همان میزان که نتیجه‌ی فعل‌وانفعالات درونی جامعه بوده‌اند، به تحولات جهانی وابسته هستند که معمولاً تحت عنوان جهانی‌سازی یا نولیبرالیسم شناخته می‌شود.

علاوه بر تشخیص و نام‌گذاری این مؤلفه‌ها و فرایندهای اجتماعی، آیا می‌توان آن را ذیل یک کلیت قرار داد؟ به بیان دقیق‌تر آیا می‌توان یک طرح مبتنی بر طبقات برای این مجموعه نیروها متصور شد؟ این پرسش به‌ویژه از این لحاظ مهم است که گفتمان سیاسی جامعه‌ی ما پس از سال ۱۳۹۶ تغییرات ریشه‌ای کرده، و در این پنج سال شاهد چرخه‌های متوالی از اعتراض، ابراز وجود، و حق‌خواهی اقشار و نیروهای اجتماعی مختلف بوده‌ایم که پیوسته مشغول تولید معناهای جدید بوده‌اند، اما ماهیت پیوندهای بالقوه میان آنها هنوز محل پرسش است. در نبود برنامه‌ی طبقاتی هم‌افزایی این نیروها

در بهترین حالت به چیرگی بر امتیازوران منجر می‌شود، اما تغییر در نظام امتیازدهی یا ریشه‌های تولید تبعیض، بهره‌کشی و ستم حاصل نخواهد آمد.

یکی از چارچوب‌های مفهومی مبتنی بر طبقه درباره‌ی جوامع امروز، پریکاریا یا طبقه‌ی بی‌ثبات‌کاران است. در متون انگلیسی، دو واژه برای اشاره به بی‌ثباتی به کار می‌رود، نخست precarity که از زمینه‌ای جامعه‌شناسانه برخاسته (بورديو نخستین بار از آن استفاده کرد)، و جودیت باتلر نیز به تفصیل به آن پرداخته است. این واژه بر وضعیت بی‌ثبات زندگی، و نسبت احساس دلهره‌ی وجودی با وانهادگی از جانب نهادهای اجتماعی تأکید دارد. واژه‌ی دیگر precariousness است که پریکاریا نیز از ترکیب حالت صفتی آن (به معنای بی‌ثبات) با واژه‌ی پرولتاریا ضرب شده است. این مفهوم بی‌ثباتی بیشتر در زمینه‌ی اقتصاد سیاسی، و به‌طور مشخص سازماندهی مناسبات کار، و نسبت آن با اوقات فراغت و کالایی‌سازی آموزش به کار می‌رود. طبعاً این دو تعبیر از یکدیگر قابل تفکیک نیستند و در برخی تلاقی‌گاه‌ها مانند وضعیت مهاجران، زنان، سالمندان، توان‌یابان، و دیگر اقلیت‌ها طنینی دوچندان می‌یابند. مقاله‌ی حاضر ترجمه‌ی فصل نخست از کتابی با عنوان پریکاریا است که در سال ۲۰۱۱ با هدف پرداختن به این 'طبقه‌ی نوین خطرناک' نوشته شده است. مطالعه‌ی این متن می‌تواند بهانه‌ای باشد برای همفکری و درگیر شدن با وضعیت کنونی ما، چه دقیقاً هنگام گرفتاری در انواع بلاها است که باید از هر زمان دیگری شفاف‌تر اندیشید.

زندان اوین، اسفند ۱۴۰۱

در دهه‌ی ۱۹۷۰ گروهی از اقتصاددانان ملهم از یک ایدئولوژی گوش‌ها و ذهن‌های سیاستمداران را قبضه کردند. محور مرکزی الگوی نولیبرال آنها مبتنی بر این باور بود که رشد و توسعه به رقابت‌پذیری بازار وابسته است؛ باید به هر کاری دست زد تا رقابت و رقابت‌پذیری به حداکثر برسد و اصول بازار بتواند بر تمام وجوه زندگی سایه افکند. یکی از مضامین رایج این بود که کشورها باید انعطاف‌پذیری بازار کار را افزایش دهند، که از دستورکاری حکایت داشت که ریسک‌ها و ناامنی را به دوش کارگران و خانواده‌هایشان محول می‌کرد. ماحصل آن خلق پریکاریا<sup>۱</sup>ی جهانی بوده است، متشکل از میلیون‌ها تن در سرتاسر جهان که لنگر ثبات خویش از کف داده‌اند. آنها در حال بدل شدن به یک طبقه‌ی نوین هستند. مستعد گوش سپردن به صداهایی شوم هستند و حاضرند از رأی‌ها و پول خود استفاده کنند تا تریبونی سیاسی با نفوذی فزاینده در اختیار آن صداها قرار دهند. پیروزی دستورکار 'نولیبرالی' که کم یا بیش مورد استقبال تمام حکومت‌ها با هر رنگ‌رویی قرار گرفته، به خلق یک هیولای سیاسی نوپا منجر شده است. باید کاری کرد، پیش از آن‌که این هیولا ساخته و پرداخته شود.

### پریکاریا بلوا به پا می‌کند

در یکم مه [روز جهانی کارگر] سال ۲۰۰۱، جمعیتی پنج‌هزارنفره، عمدتاً متشکل از دانشجویان و فعالان اجتماعی جوان، در مرکز شهر میلان جمع شدند تا راهپیمایی اعتراضی متفاوتی را برای روز جهانی کارگر رقم بزنند. تا یک مه ۲۰۰۵ تعداد آنها به بیش از پنجاه هزار نفر افزایش یافته بود — بنابر برخی برآوردها به بیش از صد هزار نفر — و 'اول مه اروپا'<sup>۱</sup> به رویدادی سراسری در اروپا تبدیل شده بود که صدها هزار تن، اغلب جوانان را به خیابان‌های شهرهای سرتاسر اروپای قاره‌ای می‌کشاند. این تظاهرات نخستین نشانه‌های پیدایش پریکاریای جهانی بودند.

ریش‌سفیدان اتحادیه‌های کارگری که برحسب عرف رویدادهای اول مه را سازماندهی می‌کردند، از مشاهده‌ی راهپیمایی این توده‌ی جدید متحیر شدند، زیرا

<sup>۱</sup> EuroMayDay

خواسته‌های آنها مبنی بر کوچ کاری آزادانه و درآمد پایه‌ی جهان‌شمول<sup>۲</sup> چندان دخلی به فعالیت‌های سنتی اتحادیه‌های کارگری نداشت. پاسخ اتحادیه‌ها به شرایط بی‌ثبات کار بازگشت به الگوی 'نهضت کارگری'<sup>۳</sup> بود که خود در پی‌ریزی آن در میانه‌ی قرن بیستم نقش پررنگی ایفا کرده بودند — شغل‌های باثبات‌تر با امنیت استخدامی درازمدت و زیب‌وزبور مزایای همراه با آن. اما بسیاری از تظاهرات‌کنندگان جوان به چشم خود دیده بودند که نسل پدران و مادرانشان از الگوی فوردیستی شغل‌های تمام‌وقت ملالت‌بار و انقیاد به مدیریت صنعتی و فرامین سرمایه‌پروی کردند. حتی در نبود یک برنامه‌ی بدیل منسجم، آنها باز هم تمایلی به احیای آرمان‌های سنتی کارگری<sup>۴</sup> نداشتند.

اول‌مه‌اروپا نخست در اروپای غربی ظاهر شد، اما خیلی زود خصلتی جهانی یافت، چنان‌که ژاپن به یکی از کانون‌های چشمگیر انرژی آن بدل شد. شروع آن در حکم جنبش جوانان بود، با نقش‌آفرینی اروپایی‌های تحصیل‌کرده‌ی ناراضی که رویکرد بازار رقابتی (یا نولیبرال) برنامه‌ی اتحادیه‌ی اروپا آنها را [از خود] بیگانه ساخته بود — برنامه‌ای که آنها را به سمت زندگی‌ای با شغل‌های فراوان، انعطاف‌پذیری و رشد اقتصادی سریع‌تر ترغیب می‌کرد. اما خاستگاه اروپامحور آنها خیلی زود جای خود را به بین‌المللی‌گرایی<sup>۵</sup> داد، زیرا به چشم می‌دیدند که تنگنای ناامنی‌های چندجانبه‌ی آنها با آنچه در چهارگوشه‌ی جهان بر سر دیگران می‌آید درهم تنیده است. مهاجران به بخش چشمگیری از تظاهرات پریکاریا بدل شدند.

جنبش در میان افرادی گسترده شد که سبک زندگی‌های عرفی و سنتی نداشتند. و در تمام این مدت تنشی خلاقه وجود داشت میان پریکاریا در جایگاه قربانیانی که توسط سیاست‌ها و نهاد‌های جریان اصلی مجرم و جنایتکار نمایانده می‌شوند، و پریکاریا در مقام قهرمانانی که این نهادها را با اتکا به کنش جمعی و هماهنگی نافرمانی احساسی و فکری پس می‌زنند. تا سال ۲۰۰۸، تظاهرات اول‌مه‌اروپا چنان ابعادی پیدا کرده بود که راهپیمایی اتحادیه‌های کارگری در همان روز کوچک به نظر می‌رسید. شاید

2 Universal basic income

3 labourist

4 labourism

5 internationalism

سیاستمداران و عامه‌ی مردم به این موضوع توجه چندانی نکرده باشند، اما پیشرفت بزرگی به حساب می‌آید.

در عین حال، هویت دوگانه در مقام قربانی/ قهرمان موجب فقدان انسجام می‌شد. مشکل دیگر ناتوانی از تمرکز بر مبارزه بود. دشمن دقیقاً چه کسی یا چه چیزی بود؟ تمام جنبش‌های بزرگ در سرتاسر تاریخ، خوب یا بد، بر مبنای طبقه شکل گرفته‌اند. یک (یا چند) گروه ذی‌نفع علیه گروهی دیگر جنگیده‌اند، زیرا گروه دوم دسته‌ی نخست را مورد ستم و بهره‌کشی قرار داده است. به‌طور معمول، نزاع بر سر استفاده و کنترل دارایی‌های کلیدی نظام تولید و توزیع آن زمانه بوده است. پریکاریا، به‌رغم بافته‌ی غنی خود، ظاهراً تصور واضحی از آن دارایی‌ها نداشت. قهرمانانِ فکری آنها شامل پی‌یر بوردیو (۱۹۹۸) می‌شد که بی‌ثباتی<sup>۶</sup> را مفصل‌بندی کرد، و نیز شامل میشل فوکو، یورگن هابرماس، و مایکل هارت و آنتونیو نگری (۲۰۰۰) که کتاب *امپراتوری* این دو متنی دوران‌ساز به حساب می‌آمد، و البته با حضور هانا آرنت (۱۹۵۸) در پس‌زمینه‌ی بحث‌ها. به‌علاوه سایه‌روشن‌هایی از خیزش‌های ۱۹۶۸ وجود داشت که پریکاریا را به مکتب فرانکفورت<sup>۷</sup> هربرت مارکوزه (۱۹۶۴) در *انسان تک‌ساختی* پیوند می‌داد.

این روند به معنای رهاسازیِ ذهن بود، نوعی آگاهی نسبت به حس مشترکی از ناامنی. اما هیچ 'انقلابی' از صرف فهمیدن بر نمی‌خیزد. هنوز خشمِ بالفعل و مؤثری در کار نبود. چون برنامه و استراتژی سیاسی شکل نگرفته بود. فقدان پاسخ برنامه‌ریزی شده در جستجو برای نمادها، در خصلت دیالکتیکی بحث‌های داخلی، و در تنش‌های درونی پریکاریا آشکار می‌شد — تنش‌هایی که امروز هم وجود دارد و در آینده نیز رفع نخواهد شد.

رهبران معترضانِ اول‌مه‌اروپا تمام تلاش خود را کردند تا این شکاف‌ها را لاپوشانی کنند، چنان‌که عیناً در پوسترها و تصویرسازی‌هایشان مشهود است. برخی از آنها بر وحدت منافع میان مهاجران و دیگران تأکید می‌کردند (مهاجر و بی‌ثبات<sup>۶</sup> یکی از پیام‌های جلوه‌گر بر پوستر اول‌مه‌اروپای میلان در سال ۲۰۰۸ بود)، برخی دیگر بر

<sup>6</sup> pracity

<sup>7</sup> Migranti e precarie

نزدیکی میان جوانان و سالمندان، چنان‌که آنها را به صورت همدلانه در پوستر اول‌مه‌اروپای برلین در سال ۲۰۰۶ (Doerr, 2006) کنار هم قرار دادند. با وجود این، در حکم یک جنبش آزادی‌خواه چپ‌گرا هنوز نتوانسته بود ترس یا حتی توجه افراد بیرونی را برانگیزد. حتی پرشورترین سردمداران جنبش نیز اذعان داشتند که تا آن زمان، تظاهرات بیشتر یک نمایش بوده تا یک تهدید، و بیشتر بر فردیت و هویت در دل تجربه‌ی جمعی بی‌ثباتی پافشاری کرده است. به زبان جامعه‌شناسان، نمایش‌های عمومی موجب عزت نفس در سوژگی‌های بی‌ثبات بوده است. یکی از پوستره‌های اول‌مه‌اروپا، متعلق به راهپیمایی هامبورگ، چهار پیکر متمرد را در یک شمایل ترکیب کرده بود — یک نظافتچی، یک پرستار، یک پناهجو یا مهاجر، و یک کارگر به اصطلاح 'خلاقه' (لابد مشابه کسی که پوستر را طراحی کرده بود). جایگاه برجسته‌ای نیز به یک کیسه‌ی پلاستیکی بزرگ داده شده بود که نمادی بصری از خانه‌به‌دوشی<sup>۸</sup> معاصر در دنیای در حال جهانی‌سازی به حساب می‌آمد. نمادها مهم هستند. آنها به گروه‌ها کمک می‌کنند تا در قالب چیزی بیش از انبوهی غریبه‌ها متحد شوند. به تشکیل یک طبقه و ساختن هویت کمک می‌کنند، به پرورش آگاهی از اشتراکات و ایجاد بنیانی برای همبستگی یا برادری.<sup>۹</sup> این کتاب درباره‌ی حرکت از نمادها به یک برنامه‌ی سیاسی است. پریکاریا در مقام عامل سیاست‌بهروزی<sup>۱۰</sup> در مسیر تکامل خود، هنوز باید از نمایش و ایده‌های بصری‌رهایی به مجموعه‌ای از مطالبات گذر کند که دولت را درگیر سازد، نه این‌که صرفاً موجب سردرگمی و کلافگی آن باشد.

---

8 nomadism

9 fraternité

۱۰ Politics of paradise در این کتاب سیاست‌بهروزی در برابر سیاست جهنمی (politics of inferno) تعریف شده که دومی به مشخصه‌های جامعه‌ی نولیبرال همچون یورش به قلمروی خصوصی، الگوهای همه‌بینی در جامعه و مدارس، نظام جدید استخدام و اخراج و محیط کار و تقبیح و سرزنش پریکاریا بابت بی‌ثباتی‌اش اشاره دارد. در مقابل سیاست‌بهروزی به دنبال احیای هویت‌ها، مقابله با کالای‌سازی آموزش و و احیای حقوق کارگران به گونه‌ای است که عاملیت پریکاریا در جهت مثبت هدایت شود.



یکی از ویژگی‌های تظاهرات اول‌مه‌اروپا حال‌وهوای کارناوالی آن بوده است، با موسیقی سالسا، پوسترها، و سخنرانی‌هایی که مایه‌ی طنز و ریشخند داشتند. بسیاری از کنش‌ها با پیوند به شبکه‌ی نامنسجم پست جنبش، خصلتی آناشستی و حادثه‌جویانه داشتند، و خبری از تهدید اجتماعی یا استراتژیک در آنها نبود. در هامبورگ، به مشارکت‌کنندگان توصیه شده بود که چگونه از پرداخت بلیط اتوبوس و سینما امتناع کنند. در یکی از شیرین‌کاری‌های سال ۲۰۰۶، که به بخشی از تاریخ فرهنگی جنبش بدل شده، یک گروه حدوداً بیست نفره از جوانان با نقاب‌های کارناوالی که خود را اسپایدرمام، مولتی‌فلکس، اپرایستوریکس، و سانتاگوارا<sup>۱۱</sup> و غیره می‌نامیدند، پیش از ظهر به یک فروشگاه مواد غذایی اعیانی یورش بردند. آنها یک چرخ‌دستی را از خوراکی‌ها و نوشیدنی‌های لوکس پر کردند، و برای عکس گرفتن از خود ژست گرفتند، و پیش از ترک فروشگاه به کارمند صندوق یک شاخه گل و یادداشتی دادند که می‌گفت آنها ثروت را تولید می‌کنند اما خود هیچ بهره‌ای از آن نمی‌برند. این نمایش تقلیدی زنده از هنر بود، چه بر مبنای فیلم *The Edukators* شکل گرفته بود. این گروه که به نام دسته‌ی رابین‌هود شناخته شدند، هرگز دستگیر نشدند. آنها با انتشار یادداشتی در اینترنت اعلام کردند که خوراکی‌ها را میان کارآموزان توزیع کرده‌اند، به این ترتیب، کارآموزان را به‌عنوان یکی از استثمارشده‌ترین بی‌ثبات‌کاران شهر برجسته ساختند.

شیرین‌کاری‌های چنین گروه‌هایی که به‌ندرت قصد همراهی دوستان یا تأثیرگذاری بر بدنه‌ی جامعه را دارند، شباهت‌های تاریخی را به ذهن متبادر می‌کنند. چه بسا ما در مرحله‌ای از تکامل پریکار با بشیم که مخالفان ویژگی‌های اصلی آن — بی‌ثباتی در مسکن، کار، حرفه، و حمایت اجتماعی — به 'شورشیان نخستین'<sup>۱۲</sup>، شباهت دارند که در تمام دگرگونی‌های اجتماعی عظیم ظهور کرده‌اند، یعنی زمانی که القاب و استحقاقات کهن برافتاده و قراردادهای اجتماعی کنار گذاشته شده است. همان‌طور که در تحلیل مشهور اریک هابزبام (۱۹۵۹) اشاره شده، رابین‌هودها همواره وجود

<sup>۱۱</sup> Spider Mum, Multiflex, Operaistorix, Santa Guevara این نام‌ها ترکیبی از شخصیت‌های ابرقهرمان یا افسانه‌ای مانند مرد عنکبوتی، بابائوئل، و چهره‌های انقلابی یا عبارات مرتبط با ادبیات کارگری هستند.

12. Primitive rebels

داشته‌اند. آنها معمولاً در دورانی شکوفایی می‌شوند که درست پیش از ظهور یک استراتژی سیاسی منسجم قرار دارد که منافع یک طبقه‌ی تازه شکل گرفته را دنبال کند. مشارکت‌کنندگان در راهپیمایی‌های اول‌مه‌اروپا و رویدادهای همتای آن در سایر نقاط دنیا فقط نوک قله‌ی پریکاریا را تشکیل می‌دهند. اکثریت پریکاریا با تظاهرات اول‌مه‌اروپا هم‌ذات‌پنداری نمی‌کنند. این موضوع دلیل نمی‌شود که آنها بخشی از پریکاریا نباشند. آنها معلق، سرگردان و بالقوه خشمگین هستند، و می‌توانند به لحاظ سیاسی به منتهای راست یا منتهای چپ تغییر جهت دهند و از پوپولیست‌های عوام‌فریبی حمایت کنند که از ترس‌ها و واهمه‌های آنها بهره‌برداری می‌کنند.

### پریکاریا از کجا سر بر آورد؟

در سال ۱۹۸۹، تقریباً تمام ساکنین شهر پراتو،<sup>۱۳</sup> در نزدیکی فلورانس، ایتالیایی بودند. برای قرن‌ها این شهر یکی از مراکز عظیم تولید منسوجات و پوشاک بود. بسیاری از ۱۸۰ هزار نفر سکنه‌ی شهر، نسل‌اندنسل به این صنایع متکی بوده‌اند. این شهر توسکانی بنابر ارزش‌های دیرپای خود، از نظر سیاسی قاطعانه گرایش چپ داشت. توگویی تجسد خویشتن‌داری و همبستگی اجتماعی بود.

در آن سال، گروهی متشکل از سی‌وهشت کارگر چینی وارد شهر شد. به تدریج، گونه‌ی جدیدی از بنگاه‌های تجاری تولید پوشاک ظاهر شد که به مهاجران چینی و اندک ایتالیایی‌های مرتبط با آنها تعلق داشت. این بنگاه‌ها کارگران چینی هرچه بیشتری وارد کردند که بسیاری از آنها ویزای کاری نداشتند. این موضوع از دیده پنهان نبود، اما با رواداری پذیرفته می‌شد؛ باری، مهاجران به اقتصاد در حال شکوفایی کمک می‌کردند، و در مقابل مطالبه‌ای بر دوش بودجه‌های عمومی نمی‌گذاشتند، چون از مزایای دولتی چیزی نصیب آنها نمی‌شد. این جماعت سرشان به کار خودشان بود، و از سرزمین محصور خود در کارخانه‌های چینی خارج نمی‌شدند. اکثرشان اهالی یک شهر ساحلی به نام ون‌ژو<sup>۱۴</sup> در استان زژیانگ<sup>۱۵</sup> بودند، منطقه‌ای که از دیرباز تاریخ طولی از

13 Prato

14 Wenzhou

15 Zhejiang

مهاجرت به سبب کارآفرینی داشته است. اغلب آنها از طریق فرانکفورت و با ویزاهای سه‌ماهه‌ی توریستی آمده بودند و پس از انقضای ویزا نیز به صورت دزدکی به کار کردن ادامه دادند، و به این ترتیب خود را در موقعیتی آسیب‌پذیر و مهیای بهره‌کشی قرار دادند.

تا سال ۲۰۰۸، تعداد بنگاه‌های اقتصادی چینی ثبت‌شده در شهر به ۴۲۰۰ و تعداد کارگران چینی به ۴۵ هزار نفر رسیده بود که یک پنجم جمعیت شهر را تشکیل می‌داد (Dinmore, 2010 a, b). آنها روزانه یک میلیون تکه لباس تولید می‌کردند که طبق محاسبات مقامات شهرداری، ظرف بیست سال، پوشاک کل جمعیت زمین را تأمین می‌کرد. در این حین، تولیدی‌های محلی ایتالیایی که از یک سو زیر پایشان به‌واسطه‌ی حضور چینی‌ها خالی شده بود و از سوی دیگر زیر ضرب رقابت با هند و بنگلادش بودند، کارگران خود را دسته‌دسته کنار می‌گذاشتند. تا سال ۲۰۱۰، آنها تنها ۲۰ هزار کارگر در استخدام داشتند، که ۱۱ هزار نفر کمتر از سال ۲۰۰۰ بود. هرچه این بنگاه‌ها کوچک‌تر می‌شدند، کارگران بیشتری از کارهای دائمی به شغل‌های بی‌ثبات نیل می‌کردند.

در این اثنا، شوک اقتصادی از راه رسید، و همچون بسیاری از مناطق صنعتی کهن سال اروپا و آمریکای شمالی، به پراتو نیز ضربه‌ی سهمگینی زد. ورشکستگی‌ها چند برابر شدند، بیکاری افزایش یافت، بذر کینه جوانه‌های شومی زد. ظرف چند ماه *اتحادیه‌ی شمالی*<sup>۱۶</sup> بیگانه‌ستیز<sup>۱۷</sup> چپ‌گرایان را از قدرت به زیر کشید. بی‌درنگ به سرکوب چینی‌ها پرداخت، و با حمله‌ی شبانه به کارخانه‌ها و *بیگاری‌خانه*<sup>۱۸</sup> هایشان کارگران چینی آنها را به صف می‌کرد و تصویری شیطنانی از آنها ارائه می‌داد — درست همانطور که هم‌پیمان سیاسی اتحادیه‌ی شمالی، نخست‌وزیر سیلیویو برلوسکونی، از عزم راسخ خود برای شکست *ارتش شرارت*<sup>۱۹</sup> سخت می‌گفت که منظور مهاجران غیرقانونی بود. سفیر چین مات و مبهوت از روم به صحنه‌ی درگیری شتافت و اعلام کرد که وقایع

<sup>16</sup> Northern League

<sup>17</sup> sweatshop

جاری یادآور اقدامات نازی‌ها در دهه‌ی ۱۹۳۰ است. عجیب آنکه حکومت چین رغبتی به بازگرداندن مهاجران چینی نشان نمی‌داد.

منشأ مشکلات فقط اهالی محلی متعصب نبودند. ماهیت مناطق محصور مهاجرنشین نیز بر این آتش می‌دمید. درحالی که کارخانه‌های قدیمی پراتو برای رقابت تقلا می‌کردند، و کارگران ایتالیایی به دنبال منابع جایگزین درآمد می‌گشتند، چینی‌ها اجتماعی درون این اجتماع ساخته بودند. ظاهراً دارودسته‌های چینی خروج مهاجران از چین را سازماندهی کرده، و قلمروی محصور مهاجران را اداره می‌کردند، هرچند بر سر کنترل این مناطق با دارودسته‌های روسی، آلبانیایی، نیجریه‌ای، رومانیایی، و مافیای خود ایتالیا رقابت داشتند. ناگفته نماند که دامنه‌ی فعالیت تبهکاران چینی محدود به پراتو نبود؛ آنها به شرکت‌های چینی در زمینه‌ی پروژه‌های زیرساختی در ایتالیا در ارتباط بودند، از جمله در طرح چند میلیاردی 'پایانه‌ی چین' در اروپا که نزدیک بندر سیویتاچیا<sup>۱۸</sup> قرار داشت.

پراتو به نماد جهانی‌سازی و تنگناهایی بدل شده که با رشد پریکاریا سربرآورده است. با گسترش این بیگاری‌خانه‌های چینی، ایتالیایی‌ها عملکرد پرولتری خود را از دست داده، و باید خود را به آب و آتش بزنند بلکه یک کار بی‌ثبات گیر بیاورند یا نه. در مقابل، بخش مهاجر پریکاریا در معرض عقوبت مقامات قرار گرفتند، و همزمان به شبکه‌های غیرقابل اعتماد در قلمروی محصور خود وابسته بودند. این وضعیت مختص به پراتو نیست و گرایش پنهان جهانی‌سازی را بازتاب می‌دهد.

### فرزند جهانی‌سازی

در اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰، گروهی از متفکران اقتصادی و اجتماعی تحت حمایت که بعدها 'نولیبرال' و 'لیبرترین'<sup>۱۹</sup> نامیده شدند (هرچند این دو اصطلاح معادل یکدیگر نیستند) دریافتند که بعد از دهه‌ها بی‌توجهی، گوش شنوایی برای عقاید آنها پیدا شده است. اکثر آنها به قدری جوان بودند که نه زخمی از رکود بزرگ [دهه‌ی ۱۹۳۰]

<sup>18</sup> Civitacchia

<sup>19</sup> Libertarian اختیاری، طرفدار آزادی فردی

برداشته بودند و نه دل‌بستگی به برنامه‌های سوسیال دموکراتیکی داشتند که بعد از جنگ جهانی دوم تمام جریان غالب را به خود اختصاص داده بود. آنها از دولت - که آن را معادل حکومت متمرکز می‌دانستند - با تمام برنامه‌ریزی‌ها و دموکراسی‌ها تنظیم‌کننده‌اش بیزار بودند. به چشم آنها، جهان منزلگاهی هر دم‌گشوده‌تر بود که در آن سرمایه، اشتغال، و درآمد به سمتی جاری می‌شود که خوشایندترین شرایط را داشته باشد. آنها استدلال می‌کردند که اگر به‌طور مشخص، کشورهای اروپایی تدابیر تأمین اجتماعی را کاهش ندهند که از زمان جنگ جهانی دوم برای طبقه‌ی کارگر صنعتی و بخش عمومی بوروکراتیک شکل گرفته بود، و اگر اتحادیه‌های کارگری را 'سر به راه' نکنند، باید منتظر بود تا صنعتی‌زدایی (مفهومی که در آن زمان تازگی داشت) شتاب گیرد، بیکاری افزایش یابد، رشد اقتصادی کند شود، سرمایه‌گذاری به خارج جاری گردد و فقر تشدید شود. این ارزیابی تأمل‌برانگیز بود. آنها خواهان اقداماتی قاطع بودند، و سیاستمدارانی همچون مارگارت تاچر و رونالد ریگان نشان دادند که حاضرند تا انتها با تحلیل آنها پیش بروند.

تراژدی این‌جا بود که هرچند تشخیص آنها تا حدودی معنا می‌داد، اما نسخه‌ای که پیچیده بودند مطلقاً بی‌رحمانه و غیرانسانی بود. در سه دهه‌ی بعدی، تراژدی از آنجایی وخیم‌تر شد که احزاب سیاسی سوسیال دموکرات - که بنیان‌گذاران سیستمی بودند که نولیبرال‌ها می‌خواستند آن را برچینند - پس از اعتراضی مختصر به استدلال نولیبرال‌ها، در ادامه هم تشخیص آنها را پذیرفتند و هم راهکارشان را.

یکی از ادعاهای نولیبرالی که در دهه‌ی ۱۹۸۰ تبلور یافت این بود که کشورها باید به دنبال 'انعطاف‌پذیری بازار کار' باشند. اگر بازارهای کار منعطف‌تر نشوند، هزینه‌ی نیروی کار افزایش یافته و آبرشرکت‌ها تولید و سرمایه‌گذاری خود را به مکان‌هایی با هزینه‌ی کم‌تر منتقل خواهند کرد؛ به این ترتیب، سرمایه‌ی مالی به جای 'خانه' در آن کشورها سرمایه‌گذاری می‌شود. انعطاف‌پذیری ابعاد گوناگونی داشت: انعطاف‌پذیری دستمزد یعنی سرعت بخشیدن به تنظیم و تعدیل با توجه به تحولات تقاضای نیروی کار، که مشخصاً جهتی نزولی دارد؛ انعطاف‌پذیری استخدام یعنی توانایی شرکت‌ها مبنی بر تغییر سهل و بی‌هزینه‌ی سطوح استخدامی، که مجدداً جهت نزولی دارد و مستلزم

کاهش حمایت‌ها و امنیت استخدامی است؛ انعطاف‌پذیری شغلی یعنی توانایی جابه‌جایی کارمندان درون شرکت و تغییر ساختارهای شغلی با کم‌ترین مخالفت و هزینه؛ انعطاف‌پذیری مهارت یعنی توانایی تطبیق مهارت‌های کارگران بی هیچ دردسری.

در اصل، انعطاف‌پذیری که اقتصاددانان نئوکلاسیک پرمدعا در بوق و کرنا کرده بودند به منزله‌ی ناامن‌سازی سیستماتیک شرایط کارمندان بود، که ادعا می‌شد بهای ضروری برای حفظ سرمایه‌گذاری و شغل‌ها است. فقدان انعطاف‌پذیری و فقدان 'اصلاحات ساختاری' در بازارهای نیروی کار یکی از دلایل تمام عقب‌افتادگی‌های اقتصادی دانسته می‌شد، که گاه بهره‌ای از منطق و انصاف برده بود و گاه خیر.

با پیش‌روی جهانی‌سازی و با افزایش رقابت میان دولت‌ها و ابرشرکت‌ها برای هرچه منعطف‌تر ساختن مناسبات کار، تعداد افراد شاغل در اشکال ناامن کار چندبرابر شد. این روند از منظر سوبه‌های تکنولوژیکی محتوم نبود. با گسترش کار منعطف، نابرابری‌ها رشد کرد، و ساختار طبقاتی که زیربنای جامعه‌ی صنعتی را تشکیل می‌داد جای خود را به ساختاری پیچیده‌تر داد که بی‌شک کم‌تر از قبل بر مبنای طبقه نبود. اما تحولات در سیاست‌گذاری و پاسخ شرکت‌ها به امرونی‌های اقتصاد بازاری در حال جهانی‌سازی، در سرتاسر جهان گرایشی را ایجاد کرد که نه نولیبرال‌ها آن را پیش‌بینی می‌کردند و نه رهبران سیاسی اجراکننده‌ی سیاست‌گذاری‌های آنها.

میلیون‌ها نفر در اقتصادهای مرفه و نوظهور مبتنی بر بازار به جرگه‌ی پریکاریا پیوستند، پدیده‌ای نوین که البته رگه‌هایی از گذشته را به نمایش می‌گذاشت. پریکاریا در زمره‌ی 'طبقه کارگر' یا 'پرولتاریا' نبود. اصطلاح دوم به جامعه‌ای اشاره می‌کند که اکثراً از کارگرانی تشکیل شده که شغل‌های باثبات، بلندمدت، یا ساعت کار ثابت دارند و راه پیشرفت حرفه‌ای آنها مشخص است، و امکان تشکیل اتحادیه و توافق جمعی دارند، و عناوین شغلی آنها برای پدران و مادران‌شان قابل فهم است، و با کارفرمایان محلی طرف هستند که نام‌ها و خصلت‌هایشان آشنا است.

بسیاری از کسانی که به جرگه‌ی پریکاریا پیوستند نه کارفرمای خود را می‌شناختند و نه می‌دانستند چند همکار دارند یا در آینده خواهند داشت. به علاوه،

آنها 'طبقه‌ی متوسط نبودند، چون حقوق ثابت و قابل پیش‌بینی یا جایگاه و مزایایی نداشتند که قاعدتاً به اعضای طبقه‌ی متوسط تعلق دارد.

در طول دهه‌ی ۱۹۹۰، افراد هرچه بیشتری، حتی خارج از کشورهای در حال توسعه، در موقعیتی قرار گرفتند که اقتصاددانان توسعه و انسان‌شناسان آن را 'غیررسمی' می‌خوانند. احتمالاً این افراد چنین اصطلاحی را برای توصیف خود سودمند نمی‌دانستند، چه برسد به این‌که به واسطه‌ی آن به شیوه‌ی زندگی و کار مشترکی با دیگران پی ببرند. با این حساب، آنها نه طبقه‌ی کارگر بودند، نه طبقه‌ی متوسط، و نه 'غیررسمی'. پس چه بودند؟ کورسویی از بازشناسی در تعریفی وجود داشت که آنها را واجد زندگی بی‌ثبات می‌دانست. دوستان، فامیل‌ها، و همکاران هم هر کدام به نوعی در جایگاه موقتی بودند، و هیچ تضمینی وجود نداشت که ظرف چند سال، چند ماه، یا حتی چند هفته‌ی آینده چه کاری انجام خواهند داد. در اغلب موارد خودشان نیز میل و تلاشی برای مشخص کردن آن نداشتند.

### تعریف پریکاریا

دو راه برای تعریف منظور ما از پریکاریا وجود دارد. نخست، در مقام یک گروه اجتماعی-اقتصادی متمایز که بنابه تعریف می‌توان گفت یک فرد در زمره‌ی پریکاریا قرار دارد یا خیر. چنین تعریفی از لحاظ تصویرسازی و تحلیل مفید است، و به ما امکان می‌دهد از چیزی استفاده کنیم که ماکس وبر 'نمونه‌ی آرمانی' می‌خواند. در این معنا، می‌توان پریکاریا را یک واژه‌سازی توصیف کرد که نام 'پرولتاریا' را با صفت 'precarious' به معنای متزلزل و بی‌ثبات ترکیب می‌کند. در این کتاب، اصطلاح پریکاریا اغلب در چنین معنایی به کار رفته است، هرچند محدودیت‌های خود را دارد. می‌توان ادعا کرد که پریکاریا، به معنای مارکسی کلمه، اگر هنوز طبقه-برای-خود نباشد، یک طبقه-درحال-شکل‌گیری است.

با نگاه از دریچه‌ی گروه‌های اجتماعی، می‌توان گفت، صرف‌نظر از جوامع کشاورزی، عصر جهانی‌سازی به چندپارگی ساختارهای طبقاتی ملی منجر شده است. با افزایش

نابرابری‌ها، و با حرکت جهان به سمت یک بازار کار گشوده و منعطف، طبقه از میان نرفت، بلکه یک ساختار طبقاتی جهانی چندپاره‌تر ظهور کرد.

اصطلاحات 'طبقه‌ی کارگر'، 'زحمتکشان' و 'پرولتاریا' به مدت چند قرن در فرهنگ ما جا گرفتند. مردم خود را برحسب طبقات توصیف می‌کردند، و دیگران هم در همان چارچوب آنها را می‌شناختند، برحسب شیوه‌ی پوشش، گفتار، و رفتارشان. امروز این ملاک‌ها چیزی بیش از برچسب‌هایی خاطره‌انگیز نیستند. آندره گُرز (۱۹۸۲) مدت‌ها پیش از 'پایان طبقه‌ی کارگر' نوشت. برخی دیگر بر سر معنای این اصطلاح و معیارهای طبقه‌بندی به دست‌وپا زدن ادامه دادند. شاید واقعیت این باشد که ما به یک گنجینه‌ی واژگان جدید نیاز داریم، واژگانی که مناسبات طبقاتی در سیستم بازار جهانی در قرن بیست‌ویکم را بازتاب دهند.

در نگاه کلی، هرچند طبقات قدیمی در بخش‌هایی از جهان به‌جا مانده‌اند، اما می‌توان هفت گروه اجتماعی را از یکدیگر تمییز داد. در رأس این ساختار 'نخبگان' قرار دارند، دسته‌ی کوچکی از شهروندان جهانی با ثروتی نامعقول که خود را آقای سرتاسر کیهان می‌دانند، با میلیاردها دلاری که آنها را در میان فهرست بزرگان و خوبان نشریه‌ی فوربس قرار می‌دهد، با توانایی نفوذ به تمام دولت‌ها و هم‌زمان، گرفتن ژست‌های انسان دوستانه و سخاوتمندانه. پایین‌تر از نخبگان، نوبت به 'حقوق‌بگیران'<sup>۲۰</sup> می‌رسد، افرادی که هنوز در استخدام تمام‌وقت و باثبات هستند. برخی از آنها امیدوارند که به جرگه‌ی نخبگان بپیوندند، اما اکثریت آنها صرفاً از ظواهر گونه‌ی خود لذت می‌برند، از مستمری، تعطیلات با حقوق، و مزایای شرکتی که اغلب با یارانه‌های دولتی پرداخت می‌شود. حقوق‌بگیران در ابرشرکت‌های غول‌پیکر، کارگزاری‌های دولتی، و ادارات عمومی، از جمله دستگاه اداری دولت متمرکز هستند.

در کنار حقوق‌بگیران، به تعبیری دوشادوش آنها، گروه (تا امروز) کوچک‌تر 'حرفه‌فنی'ها قرار دارند. این اصطلاح از ترکیب دو تصور سنتی از پیشه‌ور یا اهل حرفه<sup>۲۱</sup> و متخصص یا فناور<sup>۲۲</sup> تشکیل شده، و شامل افرادی می‌شود با مجموعه‌ای از مهارت‌ها

20 Salariat

21 Professional

22 Technician



که امکان بازاریابی‌شان را دارند، افرادی با درآمدهای بالا در قالب قراردادهای کوتاه‌مدت یا مودری به‌عنوان مشاور یا کارگران خویش‌فرمای مستقل. حرفه‌فنی‌ها معادل خرده‌مالکان، شوالیه‌ها و نوچه‌سلحشوران در قرون وسطی هستند. تمایل آنها و انتظارشان از زندگی این است که به‌راحتی بتوانند جابه‌جا شوند، و هیچ تکانه‌ای برای استخدام تمام‌وقت و بلندمدت در یک شرکت واحد ندارند. 'روابط استاندارد استخدامی' با روحیه‌ی آنها سازگار نیست.

از منظر درآمد، پایین‌تر از حرفه‌فنی‌ها 'هسته‌ی' در حال انقباض کارمندان یدی قرار دارد، چکیده‌ی همان 'طبقه‌ی کارگر' قدیمی. دولت‌های رفاه و نظام‌های تنظیم‌کننده‌ی مناسبات کار با نگاه به آنها شکل گرفته بود. اما لشکر کارگران صنعتی که جنبش‌های کارگری را شکل می‌دادند، درهم‌شکسته و حس همبستگی اجتماعی آنها از میان رفته است.

مادون این چهار دسته، 'پریکاریا'ی روبه‌رشد قرار دارد، از چپ و راست تحت و فشار لشکر بیکاران و گروه وانهاده‌ای از وصله‌های ناجور که از پس‌مانده‌های جامعه تغذیه می‌کنند. ویژگی‌های این ساختار طبقاتی چندپاره در جای دیگر بحث شده است (استندینگ، ۲۰۰۹). در این‌جا می‌خواهیم ویژگی‌های پریکاریا را شناسایی کنیم.

جامعه‌شناسان به‌طور معمول در چارچوب اشکال قشربندی ماکس وبر — بر مبنای طبقه و منزلت — می‌اندیشند، چنان‌که طبقه به مناسبات اجتماعی تولید و جایگاه فرد در فرایند تولید ارجاع دارد (وبر، [۱۹۲۲] ۱۹۶۸). در بازارهای کار، صرف‌نظر از کارفرمایان و خویش‌فرمایان، تمایز اصلی میان کارگران مزدی و کارگران حقوق‌بگیر بوده است. مورد نخست به تأمین‌کنندگان نیروی کار قطعه‌کاری<sup>۲۳</sup> یا با نرخ زمانی اشاره دارد، یعنی همان تصویری که مزد کارگر در ازای عرق جبین‌اش به دست می‌آید.<sup>۲۴</sup> حال آن‌که مورد دوم از قرار معلوم بر مبنای اعتماد و بابت خدمات خود پاداش می‌گیرد (گولدتورپ، ۲۰۰۷، ج ۲، ف ۵؛ مک‌گاورن، هیلز و میلز، ۲۰۰۸، ف ۳). همواره انتظار بر این بوده که حقوق‌بگیران به مدیران، رؤسا و مالکان نزدیک‌تر باشند، در حالی که

<sup>23</sup> Piece-rate

<sup>24</sup> Money-for-effort

کارگران مزدی ذاتاً با بیگانگی [از محیط و روند کار] همراه هستند، و از این رو به نظم‌بخشی، انقیاد، و ترکیبی از تشویق و تنبیه نیاز دارند.

مفهوم منزلت، در تضاد با طبقه، اشتغال فرد را تداعی می‌کند، چنان‌که منزلت‌های بالاتر در سلسله‌مراتب اشتغال به خدمات حرفه‌ای، مدیریت و اداره‌ی امور تعلق دارند (گولدتورپ، ۲۰۰۹). یکی از مشکلات این است که در اکثر موقعیت‌های شغلی<sup>۵</sup> تقسیمات و سلسله‌مراتب‌هایی وجود دارد که منزلت‌های بسیار متفاوتی را دربرمی‌گیرد. در هر صورت هنگام بررسی پریکاریا، تقسیم میان کارگر مزدی و کارمند حقوق‌بگیر، و تصورات مربوط به [جایگاه] اشتغال فرومی‌ریزد. پریکاریا دارای مشخصه‌های طبقاتی است. از مردمی تشکیل می‌شود که کم‌ترین رابطه‌ی مبتنی بر اعتماد را با سرمایه یا دولت دارند، و به این اعتبار، هیچ شباهتی به حقوق‌بگیران ندارند. همچنین پریکاریا هیچ‌یک از روابط مبتنی بر قرارداد اجتماعی پرولتاریا را ندارد، و به این ترتیب از امنیت و تأمینات کاری که در ازای انقیاد و وفاداری کلی حاصل می‌شد — یعنی قرارداد نانوشته‌ای که سنگ‌بنای دولت‌های رفاه بود — بی‌بهره است. از لحاظ طبقاتی، وجه ممیز پریکاریا فقدان توافقی بر سر اعتماد یا امنیت در ازای انقیاد است. به‌علاوه، از لحاظ منزلت نیز جایگاهی مختص به خود دارد، زیرا نه در نقشه‌ی اشتغال‌های فنی با منزلت متوسط می‌گنجد و نه در میان پیشه‌وران حرفه‌ای با منزلت رفیع. برای توضیح این وضعیت می‌توان گفت جایگاه پریکاریا همچون 'مخروط سربریده' است. در ادامه خواهیم دید که ساختار 'درآمد اجتماعی' آن با انگاره‌های قدیمی طبقه و اشتغال جور در نمی‌آید.

ژاپن تصویری از مشکلاتی ارائه می‌دهد که در مقابل محصلان پریکاریا قرار دارد. این کشور نابرابری درآمدی به‌نسبت اندکی داشته است (که آن را به 'کشوری مناسب' به گفته‌ی ویلکنسون و پیکت (۲۰۰۹) بدل می‌سازد). اما نابرابری از لحاظ سلسله‌مراتب منزلتی ریشه‌های عمیقی داشته، و با تکثیر پریکاریا — که وضع اسفناک اقتصادی‌شان با معیارهای مرسوم نابرابری درآمدی کوچک جلوه داده می‌شود — این نابرابری تشدید شده است. جایگاه‌های منزلتی رفیع‌تر در جامعه‌ی ژاپنی با مجموعه‌ای از پاداش‌ها همراه است که امنیت اجتماعی-اقتصادی فرد را تأمین می‌کند — امتیازی بسیار فراتر از آنچه با صرف درآمد پولی سنجیده می‌شود (کربو، ۲۰۰۳: ۱۲-۵۰۹). پریکاریا از این

پاداش‌ها به کل محروم است، و برای همین نابرابری درآمدی به هیچ عنوان نمی‌تواند اصل مطلب را بیان کند.

عبارت توصیفی 'پریکاریا' نخست توسط جامعه‌شناسان فرانسوی در دهه‌ی ۱۹۸۰ به کار رفت تا کارگران فصلی و موقتی را توصیف کند. این کتاب برداشت متفاوتی از این مفهوم ارائه می‌کند، هرچند جایگاه کار موقتی یکی از وجوه اصلی پریکاریا را تشکیل می‌دهد. فقط باید در نظر داشته باشیم که قرارداد استخدامی موقت الزاماً معادل انجام کار موقتی نیست.

برخی تلاش می‌کنند وجهه‌ی مثبتی به پریکاریا ببخشند، آن هم با الگوسازی جان شیدا و آزادی که هم هنجارهای طبقه‌ی کارگر قدیمی غرق شده در کار ثابت را طرد می‌کند، و هم مادی‌گرایی بورژوازی حقوق‌بگیران شغل‌های 'یقه‌سفید' را. نباید سرپیچی و ناسازگاری جان‌های آزاده را فراموش کرد، چون بی‌شک یکی از ویژگی‌های پریکاریا است. منتها مبارزه‌ی جوانان (و نه صرفاً جوانان) علیه فرامین کار به‌انقیاد درآمده پدیده‌ی تازه‌ای نیست. آنچه تازگی دارد، انتخاب 'جوانان دیروز' است که بعد از یک عمر کار باثبات، پیرانه‌سر، به استقبال سبک کار بی‌ثبات رفته‌اند.

اصطلاح پریکاریا با ورود به گفتگوهای عمومی معناهای متعددی به خود گرفته است. در ایتالیا، *precaratio* فراتر از کارهای موقتی با درآمد پایین، به یک حیات بی‌ثبات در حکم وضعیت نرمال زندگانی اشاره دارد (گریم و روبنگر، ۲۰۰۷). در آلمان، این اصطلاح علاوه بر کارگران موقتی، بیکارانی را نیز توصیف می‌کند که هیچ امیدی به ادغام اجتماعی ندارند. چنین معنایی به مفهوم مارکسی *لومپن پرولتاریا* نزدیک است (که مد نظر این کتاب نیست).

در ژاپن، اصطلاح پریکاریا مترادف با 'زحمتکشان فقیر'<sup>۲۵</sup> به کار رفته است، هرچند در بطن جنبش اول‌مه‌ژاپن و اکتیویست‌های جوانی که در به‌اصطلاح 'اتحادیه‌های آزادکار'<sup>۲۶</sup> خواهان شرایط زندگی و کاری بهتر بودند، به منزله‌ی یک اصطلاح متمایز تکوین یافت (Ueno, 2007; obinger, 2009). ژاپن دسته‌ای از کارگران جوان

<sup>25</sup> The working poor

<sup>26</sup> Freeter unions: این اصطلاح متمایز از *freelancer* به معنای کسی است که به صورت آزاد کار می‌کند.

تولید کرده که freeter خوانده می‌شوند — نامی که از ترکیب free به معنای آزاد و واژه‌ی آلمانی Arbeiter به معنای کارگر ایجاد شده است — و ناچار از پذیرش سبک کاریِ شغل‌های موقتی هستند.

درست نیست که پریکاریا را با زحمتکشان فقیر یا صرف استخدام ناامن معادل بگیریم، هرچند این ابعاد با پریکاریا همبسته هستند. بی‌ثباتی همچنین مستلزم فقدان هویتِ امنِ مبتنی بر کار است، حال آن‌که کارگرانِ برخی مشاغل با درآمد اندک ممکن است در حال هموار کردن مسیر حرفه‌ای یک‌عمره‌ی خود باشند. برخی مفسران مفهوم بی‌ثباتی را به فقدان کنترل بر [نیرو و فرایند] کار نسبت داده‌اند. این موضوع پیچیده است، چون فرد ممکن است بر برخی جنبه‌های کار و فعالیت حرفه‌ای خود کنترل داشته باشد، مثلاً بر استفاده و بسط مهارت، مقدار زمان کار لازم، زمانبندی کار و فعالیت شغلی، شدت کار، تجهیزات، مواد خام، و غیره. به علاوه، اشکال مختلفی از نظارت و نظارت‌کنندگان وجود دارد، و نمی‌توان آن را به شکل استاندارد سرپرست یا مدیر بالای سر کار محدود کرد.

اصرار بر اینکه پریکاریا از افرادی تشکیل شده که هیچ کنترلی بر کار و فعالیت شغلی خود ندارند، بیش از حد محدودکننده است. زیرا همواره با چانه‌زنی ضمنی و دوسویگی بر سر تلاش، تعاون و کاربست مهارت‌ها مواجه هستیم، ضمن این‌که نباید امکان کنش‌های خرابکاری، دستبرد زدن و اتلاف بودجه را از نظر دور داشت. در واقع، جنبه‌های کنترل را باید در نسبت با ارزیابیِ محمل‌ها و گرفتاری‌های موجود تعریف کرد.

شاید خط دیگری برای ترسیم پریکاریا با همان جذابیت به پدیده‌ای مربوط باشد که 'ناهمخوانی منزلتی' نامیده می‌شود. افرادی با سطوح به نسبت بالای آموزش رسمی، که ناچارند به شغل‌هایی با درآمد و منزلتی پایین‌تر از آنچه مطابق توانایی‌های خود می‌دانند تن بدهند — این افراد احتمالاً از ناکامیِ منزلتی رنج می‌برند. این احساس در میان پریکاریای جوان ژاپن فراگیر بوده است (کوسوگی، ۲۰۰۸).

در این کتاب، پریکاریا متشکل از افرادی است که فاقد هفت شکل امنیت مرتبط با کار هستند. این هفت مورد که در چهارگوش زیر خلاصه شده‌اند، از اهداف احزاب کارگر، سوسیال دموکرات‌ها، و اتحادیه‌های کارگری بودند که پس از جنگ جهانی دوم

در قالب 'شهروندی صنعتی' خود دنبال می‌کردند. تمام اعضای پریکار یا هر هفت شکل امنیت مرتبط با کار را با ارزش قلمداد نمی‌کنند، اما در هر صورت تمام آنها را به شکل نامطلوبی از دست می‌دهند.

#### اشکال امنیت کار در شهروندی صنعتی

**امنیت بازار کار** - فرصت‌های مکفی برای کسب درآمد؛ در سطح کلان، این مهم در تعهد دولت به 'اشتغال کامل' تجلی می‌یابد.

**امنیت استخدامی** - محافظت در برابر اخراج‌های دلخواهی، اعمال مقررات بر استخدام و اخراج کردن، تحمیل هزینه‌هایی بر کارفرمایانی که از این قوانین تبعیت نمی‌کنند و غیره.

**امنیت شغلی** - توانایی و فرصت کسب جایگاهی شایسته در استخدام، به همراه موانعی برای جلوگیری از تضعیف مهارت‌ها، و در فرصت‌هایی برای تحرک 'رو به بالا' به لحاظ منزلتی و درآمدی.

**امنیت محیط کار** - محافظت در برابر حوادث و بیماری‌ها در حین کار، مثلاً از طریق مقررات سلامت و ایمنی، اعمال محدودیت‌هایی بر میزان ساعات کاری، ساعت‌های غریب و غیراجتماعی، و کار شبانه برای زنان، به همراه غرامت برای حوادث ناگوار.

**امنیت بازتولید مهارت** - فرصت برای کسب مهارت از طریق کارآموزی، آموزش پرسنل و غیره، همچنین فرصت برای منتفع شدن از شایستگی‌ها.

**امنیت درآمد** - تضمین درآمد ثابت مکفی، که برای مثال از طریق مکانیسم حداقل دستمزد، رتبه‌بندی دستمزد، تأمین اجتماعی فراگیر، مالیات تصاعدی برای کاهش نابرابری و بالا بردن درآمد اقشار ضعیف‌تر صورت می‌گیرد.

**امنیت نمایندگی** - برخورداری از صدای جمعی در بازار کار، مثلاً از طریق اتحادیه‌های کارگری مستقل دارای حق اعتصاب.

در بحث‌های ناامنی مدرن کار بیشتر توجه به ناامنی استخدامی معطوف شده است، یعنی فقدان قراردادهای بلندمدت و عدم حمایت در برابر از دست رفتن استخدام. این نگاه قابل فهم است. اما ناامنی شغلی نیز ویژگی تعیین‌کننده‌ای است.

تفاوتی حیاتی میان امنیت استخدامی و امنیت شغلی وجود دارد. به این مثال توجه کنید. بین سال‌های ۲۰۰۸ و ۲۰۱۰، سی کارمند تله‌کام فرانسه<sup>۲۷</sup> خودکشی کردند، که به انتصاب یک رئیس جدید از خارج از مجموعه منجر شد. دوسوم ۶۶ هزار کارمند این بنگاه، متصدی پست‌های دولتی به حساب می‌آمدند و به این ترتیب از امنیت استخدامی تضمین‌شده بهره‌مند بودند. اما مدیریت آنها را دستخوش ناامنی شغلی نظام‌مند کرده بود، چنان‌که با روالی به اسم 'وقت حرکت' کارمندان را مجبور می‌کرد هرچند سال به‌طور غیرمنتظره‌ای شغل و محل کار خود را تغییر دهند. استرس ناشی از این روال علت اصلی خودکشی‌ها شناخته شد. به این اعتبار، ناامنی شغلی مهم است.

این موضوع در دستگاه‌های دولتی هم مهم است. کارمندان ادارات دولتی قراردادهایی را امضا می‌کنند که از امنیت استخدامی حسادت‌برانگیزی برخوردار است. اما آنها همچنین می‌پذیرند که به هر سمت و در هر زمانی که مدیرانشان تصمیم بگیرند مشغول به کار شوند. در جهانی از 'مدیریت منابع انسانی' سفت و سخت و انعطاف‌پذیری کارکردی، جابجایی‌های مداوم احتمالاً با اختلال شخصی همراه خواهد بود.

خصلت دیگر پریکاریا درآمد بی‌ثبات و الگویی در کسب درآمد است که با تمام گروه‌های دیگر فرق می‌کند. برای توصیف این موضوع می‌توان از مفهوم 'درآمد اجتماعی' استفاده کرد. پرواضح است که مردم در همه‌جا مجبورند با درآمد خود بسوزند و بسازند. این درآمد ممکن است یک جریان پولی یا شکل دیگری از درآمد باشد، بسته به چیزی که آنها و خانواده‌هایشان تولید می‌کنند. می‌توان درآمد را بر حسب چیزهایی اندازه‌گیری کرد که آنها در صورت نیاز انتظار دریافت‌اش را دارند. اغلب مردم در اکثر جوامع چندین منبع درآمد دارند، هرچند برخی به یک منبع متکی هستند.

اجزای سازنده‌ی درآمد اجتماعی را می‌توان به شش عنصر تقسیم کرد. نخست، تولیدهای متکی به خود، یعنی غذا، کالاها، و خدماتی که مستقیماً تولید می‌شود، خواه برای مصرف، خواه برای تهاتر یا فروش، از جمله تمام چیزهایی که فرد ممکن است در باغچه یا زمین خانوادگی خود پرورش دهد. دوم، دستمزد پولی یا درآمد پولی است که

27 France Telecom

در ازای کار دریافت می‌شود. سوم، ارزش حمایت و پشتیبانی است که خانواده یا اجتماع محلی تأمین می‌کند، و معمولاً شکل بیمه‌های متقابل غیررسمی را به خود می‌گیرد. چهارم، مزایای شرکتی است که به دسته‌های متعددی از کارمندان تعلق می‌گیرد. پنجم، مزایای دولتی است، شامل مزایای بیمه‌های تأمین اجتماعی، مساعدت‌های عمومی، واریزی‌های عنداللزوم،<sup>۲۸</sup> یارانه‌های مستقیم یا به‌واسطه‌ی کارفرمایان، و یارانه‌های خدمات عمومی. و دست آخر مزایای خصوصی است که از پس‌اندازها و سرمایه‌گذاری‌ها مشتق می‌شود.

هر کدام از این عناصر می‌تواند به زیربخش‌هایی تقسیم شود که کم‌وبیش امن یا ضمانت‌شده هستند، و ارزش کامل آن را تعیین می‌کنند. برای نمونه، دستمزدها را می‌توان به قراردادهای بلندمدت و ثابت، و اشکال متنوع و منعطف تقسیم کرد. اگر فردی حقوقی دریافت می‌کند که برای یک سال آینده به همین مبلغ تأمین شده است، ارزش درآمد ماهانه‌ی آن بیشتر از همین مبلغ ماهانه در قالب مزدی است که به نوسانات آب‌وهوایی با برنامه‌ی تولید نامشخص کارفرما وابسته است. به همین ترتیب، مزایای دولتی می‌تواند به دو بخش تقسیم شود: نخست، حقوق 'شهروندی' درآمد پایه، در کنار مزایای بیمه که متکی به مشارکت‌های گذشتگان است و به این ترتیب، در اصل خود، 'تضمین‌شده' است؛ دو دیگر واریزی‌های عنداللزوم که ممکن است با توجه به شرایط پیش‌بینی نشده در دسترس باشد یا نباشد. مزایای شرکتی به زیربخش‌های مختلفی تقسیم می‌شود، شامل آن‌چه به تمام اعضای یک شرکت تعلق می‌گیرد، بخشی که به جایگاه یا خدمات گذشته فرد وابسته است، و کارانه‌هایی که بسته به تصمیم مدیریت پرداخت می‌شود. همین مطلب درباره‌ی مزایای اجتماع محور صادق است که از یک‌سو به استحقاق خانوادگی و نسبی، و از سوی دیگر به مطالبه از اجتماع بزرگ‌تر برای حمایت در زمان نیاز تقسیم می‌شود.

پریکاریا را می‌توان بر مبنای ساختار متمایز درآمد اجتماعی آن تشخیص داد، که حاکی از نوعی آسیب‌پذیری است که بسیار فراتر از شکنندگی ناشی از درآمد پولی در یک لحظه‌ی مشخص می‌رود. برای نمونه، در دوره‌ی تجاری‌سازی سریع اقتصاد در یک

28 Discretionary transfers

کشور در حال توسعه، گروه‌های جدیدی، که بسیاری از آنها به سمت پریکاریا نیل می‌کنند، متوجه می‌شوند که اشکال سنتی حمایتِ اجتماع‌محور را از دست داده‌اند و در مقابل هیچ مزایای شرکتی یا دولتی به دست نیاورده‌اند. آنها در مقایسه با بسیاری از افراد با حقوق کم‌تر از اشکال سنتی حمایتِ اجتماع‌محور بهره‌منداند، و نیز در مقایسه با حقوق‌بگیرانی با درآمد مشابه که به مجموعه‌ای از مزایای دولتی و شرکتی دسترسی دارند، آسیب‌پذیرتر هستند. مختصات پریکاریا با سطح درآمد یا مزد پولی در یک لحظه‌ی مشخص تعیین نمی‌شود، بلکه در فقدان حمایتِ اجتماع‌محور در زمان نیاز، و فقدان مزایای تضمین‌شده‌ی شرکتی یا دولتی، و فقدان مزایای خصوصی برای عایدی‌های پولی مکمل نمودار می‌گردد.

گذشته از نامنی‌کاری و نامنی درآمد اجتماعی، اعضای پریکاریا فاقد هویت مبتنی بر کار هستند. هنگام اشتغال، آنها به کارهای بدون دورنمای بلندمدت حرفه‌ای<sup>۲۹</sup> مشغول هستند، یعنی شغل‌هایی بدون سنتِ حافظه‌ی اجتماعی، بدون حس تعلق به یک اجتماع شغلی که آکنده از فعالیت‌های ثابت باشد و از کدهای اخلاقی و هنجارهای رفتاری، روابط متقابل و برادری برخوردار باشد.

پریکاریا خود را متعلق به یک اجتماع کاری توأم با همبستگی نمی‌بیند. این موضوع حس بیگانگی و ابزاربودگی آنها را در کاری که به دوش‌شان قرار گرفته تشدید می‌کند. کنش‌ها و نگرش‌هایی که از بی‌ثباتی مشتق می‌شوند به سمت فرصت‌طلبی نیل می‌کند. هیچ 'نقشی از آینده' بر کنش‌های آنها سایه نینداخته است تا با خود بیندیشند که کار و احساس امروز آنها تأثیر به‌سزا و حتمی بر روابط بلندمدت‌شان خواهد داشت. پریکاریا می‌داند که هیچ نقش‌ونگاری از آینده در کار نیست، چون اساساً هیچ آینده‌ای در کاری که انجام می‌دهند وجود ندارد. اصلاً جای تعجب ندارد اگر همین فردا 'بیرون‌ات کنند، تازه اگر شغل یا فوران فعالیت دیگری تو را فراخواند، ترک کار فعلی چندان هم خبر بدی نیست.

پریکاریا فاقد هویت شغلی است، با وجود این که برخی از آنها از شایستگی‌های حرفه‌ای و حتی بسیاری از آنها از عناوین شغلی دهان‌پرکن برخوردارند. برای برخی،

29 Careerless jobs



یک‌جور آزادی در نداشتن تعهدهای رفتاری و اخلاقی تعیین‌کننده‌ی یک هویت شغلی نهفته است. بعدتر به تصویر 'کوچ‌گر شهری'<sup>۳۰</sup> خواهیم پرداخت، و البته به تصویر مرتبط با آن یعنی 'نوشهروندان'<sup>۳۱</sup>، افرادی که هنوز شهروند کامل نیستند. از آن‌جا که برخی ترجیح می‌دهند کوچ‌گر باشند و خانه‌به‌دوشی را به یکجانشینی ترجیح می‌دهند، نباید تمام پریکاریا را همچون قربانی در نظر گرفت. با وجود این، اکثریت آنها از نامنی خود معذب هستند، و دورنمای معقولی برای فرار از آن ندارند.

### کار، فعالیت، بازی و فراغت<sup>۳۲</sup>

نیاکان تاریخی پریکاریا بانوسو<sup>۳۳</sup> در یونان باستان بودند، افرادی که باید در جامعه کار مولد انجام می‌دادند (برخلاف بردگان، که برای اربابان خود رنجبری می‌کردند). بانوسو که از جانب بالادستی‌ها دارای 'بدن‌های چغری' و 'ذهن‌های زمخت' دانسته می‌شدند، هیچ شانس برای ارتقای رتبه‌ی اجتماعی نداشتند. آنها در کنار متیک‌ها<sup>۳۴</sup> (بیگانگان مقیم) کار می‌کردند، یعنی پیشه‌ورانی با حق و حقوق محدود. این دو گروه همراه با بردگان تمام کارها را انجام می‌دادند، بدون این‌که انتظار داشته باشند هرگز در زندگی دولت‌شهر<sup>۳۵</sup> مشارکت داده شوند.

یونانیان باستان بهتر از سیاستگذاران مدرن ما تمایز میان کار و فعالیت، و میان بازی و فراغت یا آنچه خود اسکول<sup>۳۶</sup> می‌نامیدند را می‌فهمیدند. آنهایی که کار را انجام می‌دادند ناشهروند بودند. شهروندان کار نمی‌کردند؛ آنها وقت خود را به پراکسیس<sup>۳۷</sup> اختصاص می‌دادند، به فعالیت درون و در حوالی خانه، با خانواده و دوستان. فعالیت

30 Urban nomad

31 Denizen ، نوشهروند: نو نشین

32 Labour, work, play and leisure

33 banausoi

34 metic

35 polis

36 schole

37 praxis

آن‌ها 'بازتولیدی' بود، کاری که به خاطر خودش انجام می‌شود، برای تقویت پیوندهای شخصی، برای همراه شدن با مشارکت عمومی در حیات اجتماع. با ملاک‌های امروزی ما، جامعه‌ی آنها ناعادلانه بود، به‌ویژه در برخورد با زنان. اما آنها می‌فهمیدند چرا سنجیدن همه‌چیز در قالب کار تولیدی مضحک است.

یک مدعای کتاب حاضر این است که با پیش‌روی قرن بیست‌ویکم، یکی از اهداف اصلی در راستای چیرگی بر 'سویه‌ی تاریک' پریکاریا باید رهنابیدن فعالیت از کار، و فراغت از بازی باشد. در سرتاسر قرن بیستم، تأکید بر به حداکثر رساندن تعداد افرادی بود که به کار مشغول هستند، که با تحقیر و طرد فعالیتی همراه بود که در قالب کار نگنجد. از پریکاریا انتظار می‌رود که به کار مشغول شود، آن هم به هر شکل و در هر زمانی که لازم باشد، و تحت شرایطی که عمدتاً به انتخاب آنها نیست. همچنین از آنها انتظار می‌رود که خود را غرق در بازی کنند. چنانکه در فصل پنجم استدلال می‌شود، از آنها انتظار می‌رود که مقدار زیادی فعالیت تولیدی بی‌مزد در قالب کار-برای-تأمین-شغل<sup>۳۸</sup> انجام دهند. اما فراغت آنها پدیده‌ای تصادفی به حساب می‌آید.

### انواع پریکاریا

پریکاریا را به هر شکلی تعریف کنیم، پدیده‌ی یکدستی نخواهد بود. وضعیت نوجوانی که دزدکی به کافی‌نت سر می‌زند در حالی که با شغل‌های زودگذر روزگار خود را سپری می‌کند با مهاجری یکسان نیست که تمام ذکاوت خود را برای بقا به کار می‌گیرد، سراسیمه بازاریابی می‌کند، درحالی‌که نگران گیر افتادن به دست پلیس است. هیچ‌یک از این دو به مادر مجردی شباهت ندارند که بی‌تاب و بی‌قرار است که هزینه‌ی خوراک هفته‌ی آینده را از کجا تهیه کند، یا به مردی شصت‌و‌اندی ساله که به شغل‌های موقتی تن می‌دهد تا خرج دوا و درمانش را بپردازد. اما تمام آنها در این احساس مشترک هستند که کار آنها ابزاری (برای زنده ماندن)، فرصت‌طلبانه (هرچه پیش آید خوش آید)، و بی‌ثبات (ناامن) است.

---

<sup>۳۸</sup> Work-for-labour اشاره به مجموعه کارهایی است که بدون پاداش و برای یافتن کار جدید و یا حفظ کار جاری انجام می‌شود.

یک شیوه‌ی ترسیم پریکار با به حیث 'نوشه‌روندان' است. نوشه‌روند کسی است که به هر دلیلی حقوق محدودتری نسبت به شهروندان دارد. مفهوم نوشه‌روند، که سبقه‌ی آن تا روم باستان قابل ردیابی است، عموماً به بیگانگانی اطلاق شده که از حقوق اقامت و اشتغال برخوردار بوده، اما از حقوق کامل شهروندی بی‌بهره‌اند.

می‌توان این ایده را با در نظر گرفتن طیفی از حقوق گسترش داد که تمام مردم سزاوار آن هستند: حقوق مدنی، یعنی برابری در پیشگاه قانون و برخورداری از حمایت و حفاظت در برابر جرم و آسیب فیزیکی؛ حقوق فرهنگی، یعنی دسترسی برابر به تمتع فرهنگی و اجازه‌ی مشارکت در حیات فرهنگی اجتماع؛ حقوق اجتماعی، یعنی دسترسی برابر به اشکال حمایت اجتماعی، از جمله مستمری بازنشستگی و خدمات درمانی؛ حقوق اقتصادی، یعنی استحقاق برابر برای تقبل فعالیت درآمدزا؛ و حقوق سیاسی، یعنی حق برابر برای رأی دادن، کاندید شدن، و مشارکت در حیات سیاسی اجتماع. شمار روزافزونی از آدمیان در سرتاسر جهان دست‌کم یکی از این حقوق را ندارند، و به این اعتبار، هر جا که باشند، در جرگه‌ی 'نوشه‌روندان' قرار می‌گیرند، و نه در زمره‌ی شهروندان. این مفهوم را می‌توان به زندگی شرکتی نیز گسترش داد، جایی که انواع و اقسام شهروندان و نوشه‌روندان شرکتی قرار دارند. حقوق‌بگیران را می‌توان همچون شهروندان در نظر گرفت، چنانکه دست‌کم از حقوق ضمنی رأی دادن در شرکت برخوردارند که گستره‌ای از تصمیمات و اقدامات را در برمی‌گیرد که دیگر گروه شهروندان شرکتی، یعنی سهام‌داران و مالکان، تلویحاً آنها را می‌پذیرند، هرچند دسته‌ی دوم حق قاطعی برای رأی دادن در تصمیمات راهبردی شرکت دارد. سایر افرادی که با شرکت در ارتباط هستند - کارگران ساعتی، فصلی، پیمانی، و غیره - حکم نوشه‌روندان را دارند که از حقوق محدودتری برخوردارند.

در دنیای پهناورتر، اکثر نوشه‌روندان را انواع مختلف مهاجران تشکیل می‌دهند، که بعدتر به آنها خواهیم پرداخت. با وجود این، یک دسته‌ی دیگر به چشم می‌خورد - قشر وسیع افرادی که مجرم‌انگاری شده‌اند، یعنی محکومین. دوران جهانی‌سازی شاهد افزایش تعداد کنش‌هایی بوده که جرم‌انگاری شده‌اند. افراد هرچه بیشتری دستگیر و محبوس شده، و در نتیجه شمار بی‌سابقه‌ای از آدمیان مجرم قلمداد می‌شوند. بخشی

از افزایش مجرم‌انگاری به خاطر جرم‌های جزئی است، از جمله واکنش‌های رفتاری به برنامه‌های مددکاری اجتماعی که مخاطرات غیراخلاقی ایجاد می‌کنند، یعنی موقعیت‌هایی که در آنها افراد محروم اگر حقیقت را بگویند در معرض خطر جریمه و مجازات قرار می‌گیرند و به این ترتیب، از یکی از قوانین بوروکراتیک سرپیچی می‌کنند. کارگران موقتی و بدون حرفه‌ی همیشگی، نوشهروندان مهاجر، تکاپوگران مجرم‌انگاشته، متقاضیان خدمات بهزیستی... موجی بر موجی دیگر افزوده می‌شود. متأسفانه آمار و ارقام اقتصادی و مرتبط با کار به گونه‌ای ارائه نمی‌شود که بتوانیم تخمینی از تعداد کل نفرات پریکاریا به دست دهیم، چه برسد به این که بخواهیم آمار دقیقی از تعداد انواع مختلفی داشته باشیم که صفوف مختلف آن را تشکیل می‌دهند. لاجرم باید تصویری بر مبنای متغیرهای نیابتی ترسیم کنیم. اکنون گروه‌های اصلی تشکیل‌دهنده‌ی پریکاریا را بررسی می‌کنیم، البته با در نظر گرفتن این که تمام آنها کاملاً جفت‌وجور در نمی‌آیند؛ به بیانی، مشخصه‌ی معرف این گروه‌ها الزاماً برای نشان دادن اینکه یک فرد به پریکاریا تعلق دارد کفایت نمی‌کند.

برای شروع، اکثر افرادی که در شغل‌های موقتی مشغول به کار هستند قرابت زیادی برای قرار گرفتن در زمره‌ی پریکاریا دارند، زیرا در شبکه‌ای از مناسبات تولید ضعیف و ناپسند قرار گرفته‌اند، درآمدشان نسبت به دیگرانی که کار مشابه انجام می‌دهند کم‌تر است، و به لحاظ شغلی فرصت‌های اندکی در اختیار دارند. در دوران بازار کار منقطع، تعداد افرادی که کارشان نشان موقتی خورده به شدت افزایش یافته است. در برخی کشورها، مانند بریتانیا، تعاریف محدودکننده از آنچه کار موقتی را تشکیل می‌دهد، تشخیص تعداد افرادی را که در این شغل‌ها و بدون پشتیبانی استخدامی مشغول هستند دشوار ساخته است. اما در اکثر کشورها، آمار و ارقام نشان می‌دهد که تعداد و سهم نیروی کار ملی در جایگاه‌های موقتی در سه دهه‌ی گذشته به شدت افزایش یافته است. رشد آنها در ژاپن خیلی سریع بوده است، چنان که تا سال ۲۰۱۰، بیش از یک‌سوم نیروی کار در جرگه‌ی شغل‌های موقتی بودند، اما نسبت آنها

احتمالاً در کره‌ی جنوبی بیش از هر جای دیگری است، چنانکه با تعاریف معقول، بیش از نیمی از کارگران در شغل‌های موقتی و غیرمنظم<sup>۳۹</sup> مشغول به کار هستند.

هرچند شغل موقتی شاخصی است از این که فرد به کاری بدون حرفه‌ی همیشگی مشغول است، اما این موضوع در همه‌ی موارد صدق نمی‌کند. در واقع، آنهایی که با عبارت حرفه‌فنی مشخص شدند با اشتیاق به زندگی پروژه‌محور مشغول هستند و مدام از یک پروژه‌ی کوتاه‌مدت به پروژه‌ی بعدی می‌پرند. از سوی دیگر، شغل‌های درازمدتی که فرد در آنها باید چند وظیفه‌ی ثابت را پشت سر هم تکرار کند نمی‌تواند در حکم یک حرفه‌ی بلندمدت الهام‌بخش باشد. داشتن شغل موقتی ایرادی ندارد، به شرط آنکه بستر اجتماعی رضایت‌بخش باشد. اما اگر نظام اقتصادی جهانی مستلزم انبوهی از افراد در مشاغل موقتی است، آن‌گاه سیاست‌گذاران باید به ریشه‌ی بی‌ثباتی آنها بپردازند.

در حال حاضر، داشتن شغل موقتی شاخص قاطعی برای شکلی از بی‌ثباتی [در زندگی] به حساب می‌آید. ممکن است برای برخی، این مرحله سکویی برای شکل دادن به حرفه‌ی همیشگی باشد. اما برای بسیاری این سکو منجر به سقوط در جایگاه درآمدی پایین‌تری می‌شود. رفتن به سراغ شغل موقتی بعد از یک دوره بیکاری، چنان که بسیاری از سیاستگذاران بر آن پافشاری می‌کنند، می‌تواند به درآمد کمتر برای سالیان متمادی منجر شود (آتور و هاوسمن، ۲۰۱۰). به محض اینکه شخص در رده‌ی شغلی پایین‌تری قدم گذاشت، احتمال تحرک اجتماعی رو به بالا یا کسب درآمد 'آبرومندانانه' به صورت دائمی کاهش می‌یابد. تن دادن به کارهای موقتی شاید ضرورت زندگی بسیاری از افراد باشد، اما بعید است منجر به افزایش تحرک اجتماعی گردد.

راه دیگری که به پریکار یا ختم می‌شود استخدام پاره‌وقت است، حسن تعبیر فریبنده‌ای که به یکی از خصلت‌های پایه‌ای اقتصاد مبتنی بر بخش سوم تبدیل شده است (برخلاف جوامع صنعتی). در اکثر کشورها، شغل پاره‌وقت به منزله‌ی استخدام یا مزد گرفتن برای کار کم‌تر از ۳۰ ساعت در هفته تعریف می‌شود. دقیق‌تر آن است که این افراد را به اصطلاح پاره‌وقت‌کاران بنامیم. زیرا بسیاری از افرادی که به انتخاب یا اجبار به سراغ شغل‌های پاره‌وقت می‌روند، تازه متوجه می‌شوند که باید بیشتر از زمان

<sup>39</sup> Non-regular

پیش‌بینی‌شده و بیشتر از مزدی که دریافت می‌کنند کار کنند. پاره‌وقت‌کاران، اغلب زنان، که از یک نردبان حرفه‌ای پایین آمده‌اند، احتمالاً در معرض بهره‌کشی بیشتر قرار خواهند گرفت، و ناگزیرند خارج از ساعات پرداخت‌شده به حجم زیادی از کار-برای-تأمین-شغل بدون مزد بپردازند. آنها همچنین باید به خوداستثماری بیشتری تن دهند، یعنی کارهای اضافه‌ای انجام دهند تا بتوانند موقعیت خود را حفظ کنند.

رشد شغل‌های پاره‌وقت به کتمان شدت بیکاری و نیمه‌بیکاری یاری رسانده است. مثلاً در آلمان، هل دادن افراد هرچه بیشتری به سمت 'شغل‌های صغیر' این توهم را ایجاد کرده که نرخ اشتغال بالا است، تا جایی که برخی اقتصاددانان اظهارات احمقانه‌ای درباره‌ی معجزه‌ی استخدامی آلمان پس از بحران مالی بیان کرده‌اند.

دسته‌های دیگری که با پریکاریا هم‌پوشی دارند 'پیمانکاران مستقل' و 'پیمانکاران وابسته' هستند. این دو دسته را نمی‌توان هم‌سنگ پریکاریا دانست، چون بسیاری از پیمانکاران از برخی جنبه‌ها امن و دارای هویت شغلی مستحکم هستند. مثلاً می‌توان یک دندانپزشک یا حسابدار خویش‌فرما را در نظر گرفت. اما متمایز کردن پیمانکاران وابسته از پیمانکاران مستقل مایه‌ی دردسر و کلای حوزه‌ی کار در همه‌جای دنیا بوده است. بحث‌های بی‌پایانی صورت گرفته است بر سر اینکه چطور تأمین‌کنندگان خدمات را از تأمین‌کنندگان کار خدماتی تمییز دهیم، و همچنین چگونه افرادی را که به یک واسط وابسته هستند از آنهایی که کارمندان مکتوم هستند جدا سازیم. در نهایت، این تمایزها دلبخواهی هستند و به برداشت ما از کنترل، انقیاد، و وابستگی به دیگر 'طرفین' بستگی دارند. در هر حال، فردی که به دیگران وابسته است تا وظایفی را به او محول کنند که خود کنترل اندکی بر آن کارها دارد، در معرض خطر بزرگتری برای سقوط به ورطه‌ی پریکاریا قرار دارد.

گروه دیگری در ارتباط با پریکاریا ارتش روبه‌رشد مراکز تلفنی است. ارتشی همه‌جا حاضر و نمادی شوم از جهانی‌سازی، زندگی الکترونیکی، و کار از خود بیگانه. در سال ۲۰۰۸، کانال ۴<sup>۴</sup> بریتانیا مستندی تلویزیونی نمایش داد با عنوان خشم تلفنی که به سوءتفاهم‌های متقابل میان پرسنل جوان مراکز تلفنی و مشتریان عصبانی آنها

می‌پرداخت. به گفته‌ی این برنامه، به‌طور میانگین، مردم بریتانیا یک روز کامل را در هر سال صرف صحبت کردن با مراکز تلفنی می‌کنند، و این مقدار در حال افزایش است. در نهایت، نوبت به کارآموزان می‌رسد، پدیده‌ای منحصراً مدرن که طی آن، تازه فارغ‌التحصیلان، دانشجویان، و حتی افرادی پیش از رفتن به دانشگاه مدتی را بدون دریافت دستمزد یا با دستمزد بسیار ناچیز صرف کارهای خُرد اداری می‌کنند. برخی مفسران فرانسوی پریکاریا را معادل کارآموزان در نظر گرفته‌اند که اگرچه نادقیق اما حاکی از تشویشی است که حول این پدیده شکل گرفته است.

کارآموزی‌ها ماشین‌های بالقوه‌ای برای هدایت جوانان به سمت پریکاریا هستند. حتی برخی دولت‌ها طرح‌های کارورزی را به‌عنوان شکلی از سیاست بازار کار 'فعال' اجرا کردند که برای کتمان بیکاری طراحی شده بود. در واقعیت، تلاش‌ها برای ترویج کارآموزی اغلب چیزی فراتر از طرح‌های یارانه‌ای ناکارآمد و پرهزینه نیست. به‌رغم لفاظی‌ها درباره‌ی مأموس کردن افراد با زندگی سازمانی و آموزش‌های حرفه‌ای، این طرح‌ها با هزینه‌ی بالای اداری همراه هستند و ارزش ماندگاری، چه برای سازمان‌ها و چه برای خود کارآموزان، به ارمغان نمی‌آورند. بعدتر به کارآموزان خواهیم پرداخت. باری، یک راه نگاه کردن به پریکاریا بررسی راه‌هایی است که افراد به اشکال ناامنی از کار روی می‌آورند که بعید است در ایجاد یک هویت مطلوب یا حرفه‌ی همیشگی به آنها یاری برساند.

### پریکاریاسازی<sup>۴۱</sup>

یک شیوه‌ی نگاه دیگر به پریکاریا در قالب فرایند است، یعنی شیوه‌ای که افراد 'پریکاریزه' می‌شوند. این کلمه‌ی بدقواره متناظر با 'پرولتریزه' یا 'پرولتری شدن' است، اصطلاحی برای توصیف نیروهایی که به پرولتاریایی شدن کارگران در قرن نوزدهم منجر شدند. پریکاریزه شدن یعنی در معرض فشارها و تجاربی قرار گرفتن که به یک زندگی پریکاریایی منجر می‌شود، زندگی کردن در حال، بدون هیچ هویت امن یا حسی از رشد و توسعه که به واسطه‌ی کار و سبک زندگی به دست می‌آید.

41 Precariatisation

در این معنا، بخشی از حقوق‌بگیران به سمت پریکاریا رانده می‌شوند. مورد مشهور 'مواجب‌بگیر'<sup>۴۲</sup> در ژاپن تصویر مناسبی از این موضوع ارائه می‌دهد. این مزدبگیر قرن بیستمی که استخدام مادام‌العمر در یک شرکت واحد داشت از دل الگوی به‌شدت پدرمآبانه‌ی هواداری از آرمان‌های کارگری ظهور کرد که تا اوایل دهه‌ی ۱۹۸۰ غالب بود. در ژاپن (و دیگر جاها) قفس طلایی به راحتی می‌تواند به قفس سربی تبدیل شود، آن هم زمانی که امنیت استخدامی به قدری زیاد است که محیط بیرون به منطقه‌ای ترسناک بدل می‌گردد. این اتفاقی است که در ژاپن و دیگر کشورهای آسیای شرقی که از الگوی مشابهی پیروی می‌کردند روی داد. بیرون افتادن از شرکت یا سازمان نشانه‌ی بارزی از شکست تلقی می‌شد، یک جور مایه‌ی آبروریزی و سرافکندگی. در چنین شرایطی، خواست رشد فردی می‌تواند به راحتی منجر به خُرده سیاستِ تکمین از رده‌های بالاتر در سلسله‌مراتب درونی سازمان یا حتی دسیسه‌چینی‌های فرصت‌طلبانه گردد.

در ژاپن، این موضوع تا سرحدات خود پیش رفت. شرکت به یک خانواده‌ی من‌درآوردی تبدیل شد، چنانکه رابطه‌ی استخدامی به 'قرار خویشاوندی' بدل گشت؛ توگویی کارفرما کارمند را 'به فرزندی پذیرفته و در مقابل انتظاری مشابه رابطه‌ی هدیه دارد، ترکیبی از نوکرفتی، احساس وظیفه‌ی فرزندی، و دهه‌ها کار شاق. ماحصل آن فرهنگی از اضافه‌کاری در ارائه خدمات و جانفشانی نهایی در قالب کاروشی<sup>۴۳</sup>، یعنی مرگ از فرط فزون‌کاری است (Mouer and Kawanishi, 2005). اما از اوایل دهه‌ی ۱۹۸۰، سهم نیروی کار ژاپنی در میان حقوق‌بگیران به‌شدت کاهش یافته است. آنهایی که هنوز دل نکنده‌اند تحت فشار قرار گرفته‌اند، بسیاری نیز با کارگران جوان‌تر و زنانی جایگزین شده‌اند که از امنیت استخدامی آنان به کل بی‌بهره هستند. پریکاریا دارد جای مواجب‌بگیر را می‌گیرد. چنانکه آلام آنها در افزایش هشداردهنده‌ی خودکشی‌ها و بیماری‌های اجتماعی آشکار می‌گردد.

<sup>۴۲</sup> Salaryman - یک نوع سنخ‌شناسی از حقوق‌بگیران که به‌ویژه در ژاپن برای اشاره به کارمندان بقره‌سید به کار می‌رود.



استحاله‌ی موجب‌بگیر ژاپنی احتمالاً نمونه‌ای افراطی است. اما می‌توان تصور کرد چگونه فردی که در دام روانشناختی استخدام بلندمدت گیر افتاده عنان از دست می‌دهد و به سمت شکلی از وابستگی بی‌ثبات رانده می‌شود. اگر ولی<sup>۴۴</sup> ناراضی شود، یا نتواند یا نخواهد نقش ساختگی پدران‌ه‌ی خود را ادامه دهد، فرد به جرگه‌ی پریکاریا سرازیر خواهد شد، آن هم بدون مهارت‌های خودگردانی و چالاک‌ی اکتسابی. استخدام بلندمدت می‌تواند عامل مهارت‌زدایی باشد. همانطور که در جای دیگر تشریح شده (استندینگ، ۲۰۰۹)، این موضوع یکی از بدترین جنبه‌های دوران چیرگی آرمان‌های کارگری<sup>۴۵</sup> بوده است.

ضمن اینکه باید مراقب مبالغه‌ی بیش از حد در این تعریف بود، اما ویژگی دیگر پریکاریاسازی را می‌توان تحرک شغلی موهومی نامید که در پدیده‌ی پست‌مدرن 'عناوین غلوآمیز'<sup>۴۶</sup> تجلی می‌یابد، پدیده‌ای که به زیبایی در نشریه‌ی *اکنونومیست* (2010a) مورد هجو و ریشخند قرار گرفته است. عنوانی به فردی با شغلی راکد و بی‌آینده داده می‌شود تا گرایش‌ات پریکاریایی آن را کتمان کند. به افراد القاب 'ارشد' و 'مدیر' و 'مسئول' داده می‌شود بدون اینکه لشکری را رهبری کنند یا تیمی تشکیل دهند. بدنه‌ی شغلی ایالات متحده که عنوان پرطمطراق و سرشت‌نمای 'انجمن بین‌المللی پیشه‌وران اداری' را یدک می‌کشد (سازمانی که قبلاً با عنوان فروتنانه‌تر *کانون سراسری منشیان شناخته می‌شد*)، گزارش کرده که بیش از ۵۰۰ عنوان شغلی را در شبکه‌ی خود دارد، شامل 'هماهنگ‌کننده‌ی میز پیشخوان'، 'متخصص مدارک الکترونیک'، 'مسئول توزیع رسانه‌ها' (روزنامه‌فروش)، 'متصدی بازیافت' (خالی‌کننده‌ی سطل‌های زباله) و 'مشاور بهداشتی' (توالت‌شور). این هنرمندی در خلق عنوان منحصر به آمریکا نیست، بلکه در همه‌جا اتفاق می‌افتد. فرانسوی‌ها اکنون تمایل دارند که نظافت‌چی را با لقب خوش‌وجه‌تر متخصص سطوح خطاب قرار دهند.

---

44 Parent

45 labourism

46 Uptitling پست‌های دهان پر کن، عنوان‌نمایی

نشریه/کونومیست افزایش شدید عناوین شغلی را به پیچیدگی درونی فزاینده در شرکت‌های چندملیتی، و نیز به شرایط پس از رکود ۲۰۰۸ منتسب می‌کند، یعنی زمانی که عناوین پر زرق و برق شغلی باید جایگزین افزایش دستمزدها می‌شد. اما این مسئله فقط یک فوران جدید گرافه‌گویی نیست. بلکه بازتابی است از رشد پریکاریا که طی آن، مظاهر ساختگی تحرک شغلی و رشد شخصی باید بر بیهودگی کار سرپوش بگذارند. ساختارهای شغلی که با غلتک صاف شده‌اند در پس عناوین قلبه‌سلنبه پنهان می‌شوند. کونومیست این موضوع را با ظرافت بیان کرده است:

«کیش انعطاف‌پذیری نیز به نوبه‌ی خود تورم‌زا است. الگوی باب روز مسطح کردن سلسله‌مراتب‌ها تأثیر متناقضی مبتنی بر تکثیر عناوین شغلی بی‌معنی داشته است. کارگران مشتاق عناوین دهان‌پرکن و مهم هستند، همانطور که سیاستمداران زهوار دررفته را به ریاست دوک‌نشین لنکستر یا ریاست عالی‌هی شورا منصوب می‌کنند. همه‌کس از مدیرعامل تا پایین، برای جلوگیری از اخراج شدن تلاش می‌کند رزومه‌ی خود را با لاف و گراف پر بار سازد.»

این موضوع حاکی از عارضه‌ای عمیق‌تر است. یادداشت تیزبینانه‌ی کونومیست در پایان نتیجه می‌گیرد که «مزایای اعطای القاب پر زرق و برق معمولاً کوتاه‌مدت است. اما آسیب آنها تا مدت‌ها برجا می‌ماند». گویا این رویه موجب بدبینی شده و عناوین زینتی می‌توانند صاحبانشان را بیش از پیش دوراندختنی کنند. این وضعیت بی‌شک یک نسبت دوطرفه است. یعنی از آنجا که مقام افراد قابل چشم‌پوشی شده، عناوین شغلی آنها نیز نشانگر چنین موقعیتی است.

### ذهن پریکاریزه‌شده

لازم نیست یک جبرگرای تکنولوژیکی باشیم تا تصدیق کنیم که چشم‌انداز تکنولوژیکی به شیوه‌ی فکر کردن و رفتار ما شکل می‌دهد. یکی از دلایلی که پریکاریا هنوز نتوانسته در قامت یک طبقه-برای-خود ظاهر شود از این رو است که اعضای آن نمی‌توانند نیروهای تکنولوژیکی مقابل خود را کنترل کنند. شواهد روزافزونی نشان می‌دهد آلات و ابزار الکترونیکی که در تمام وجود زندگی ما رخنه کرده تأثیری عمیق بر مغز انسان به جا می‌گذارد، یعنی بر شیوه‌ی فکر کردن ما، و از آن نگران‌کننده‌تر، بر

ظرفیت ما برای فکر کردن. ناگفته نماند که این کار را به شیوه‌هایی هماهنگ با ایده‌ی پریکاریا انجام می‌دهد.

پریکاریا با برنامه‌ریزی کوتاه‌مدت<sup>۴۷</sup> تعریف می‌شود که می‌تواند به یک ناتوانی فراگیر از فکر کردن در چشم‌انداز بلندمدت استحواله یابد، که خود نتیجه‌ی امکان اندک برای رشد شخصی یا ایجاد یک حرفه‌ی همیشگی است. چه بسا گروه‌های هم‌تا با تهدید به طرد کردن افرادی که با این هنجارهای رفتاری سازگار نمی‌شوند، این پدیده را برجسته‌تر سازند. قواعد نانوشته‌ای که چه کاری انجام بشود و چه کاری انجام نشود می‌تواند هزینه‌ی سینگینی بر دوش فرد ناهم‌رنگ جماعت بگذارد.

اینترنت، عادت به گشت زدن در فضای مجازی، پیامک، فیس‌بوک، توئیتر، و دیگر شبکه‌های اجتماعی جملگی مشغول سیم‌کشی مجدد مغز آدمیان هستند (Carr, 2010). این زیست دیجیتال در حال تخریب روند تحکیم حافظه بلندمدت ما است — چیزی که نسل‌های متمادی آن را مبنای هوش انسانی می‌دانستند، یعنی قابلیت استدلال کردن از خلال فرایندهای پیچیده و خلق ایده‌های نو و شیوه‌های جدید تخیل. جهان دیجیتالی شده هیچ جایی برای تعمق و تأمل نمی‌گذارد؛ محرک و پاداش آنی را پرتاب، و مغز را وادار می‌کند بیشترین توجه خود را معطوف به تصمیمات و واکنش‌های لحظه‌ای سازد. هرچند این جهان امتیازات خاص خود را دارد، اما یکی از صدمات آن از دست رفتن 'ذهن فرهیخته' و ایده‌ی فردیت است. گویی از جامعه‌ای متشکل از افرادی با ترکیب‌های متمایزی از دانش، تجربه و یادگیری فاصله گرفته و به جامعه‌ای نیل کرده‌ایم که دیدگاه اکثر افراد آن به صورت حاضرآماده توسط جامعه ساخته شده — نخوانده‌ملاهایی با نظرگاه‌های سطحی که بیشتر به دنبال تأیید گروهی هستند تا به دنبال اصالت و خلاقیت. اصطلاحات شیک و پیک فراوانی در این زمینه وجود دارد، مانند 'توجه ناقص دائمی'<sup>۴۸</sup> و 'نقص شناختی'<sup>۴۹</sup>

47 Short-termism

48 Continuous Partial attention - پاره توجه دائمی

49 Cognitive deficits

شاید مبالغه‌آمیز به نظر برسد، اما هرچه پیش‌تر می‌رویم، سخت‌تر می‌توان انکار کرد که تغییرات ذهنی، عاطفی، و رفتاری در حال وقوع است، و اینکه این تحولات با گسترش پریکاریاسازی همساز است. ذهن فرهیخته — که ارج و قربی برای امکان عاقدانه‌ی 'کسالت'، برای متوقف کردن زمان، تعمق بازتابی و ایجاد پیوند نظام‌مند میان گذشته، حال، و آینده‌ی متصور قائل بود — اکنون زیر بمباران دائمی حمله‌های آدرنالین که توسط آلات الکترونیکی ایجاد می‌شود در معرض مخاطره قرار گرفته است. همانطور که توانایی تمرکز کردن آموختنی است، به همان میزان نیز می‌تواند از دست برود یا مختل گردد. برخی زیست‌شناسان تکاملی مدعی‌اند که ابزار الکترونیکی<sup>۵۰</sup> بشریت را به حالت بدوی خود بازمی‌گرداند، یعنی مقید به واکنش‌های غریزی و فوری به نشانگان خطر و فرصت، چنانکه گویی ذهن فرهیخته یک انحراف تاریخی بوده است. تعبیر سیر قهقراپی زیست‌شناختی بی‌شک ناامیدکننده است و پیامدهای تکاملی هنگفتی دارد.

زیست‌بوم الکترونیکی<sup>۵۱</sup> عملکرد چندکاری<sup>۵۲</sup> را میسر ساخته و به آن میدان می‌دهد. چندکاری یکی از ویژگی‌های جامعه مرتبه‌ی سوم<sup>۵۱</sup> است که بعداً به آن پرداخته می‌شود. تحقیقات نشان داده افرادی که بر حسب عادت، تمایل یا ضرورت، در چندکاری گسترده زیاده‌روی می‌کنند، انرژی‌های خود را هدر می‌دهند و برای هر کار مشخص نسبت به افرادی با تجربه‌ی بسیار کمتر، بهره‌وری پایین‌تری دارند. چندکارگان<sup>۵۲</sup> گزینه‌های ردیف اول برای پریکاریا هستند، چون مشکل بیشتری برای تمرکز و بیرون گذاشتن اطلاعات نامربوط یا مزاحم دارند (Richtel, 2010). ناتوان از مهار استفاده‌شان از زمان، آنها همواره تحت استرس قرار دارند، که به نوبه‌ی خود ظرفیت ذهن روبه‌رشد، یعنی همان درک و دریافت آموزش تأملی با دورنمای بلندمدت‌تر را ضایع می‌کند.

---

50 Multitasking

51 Tertiary society

52 Multitaskers

خلاصه کلام، پریکاریا از بار اضافی اطلاعات رنج می‌برد، و سبک زندگی‌اش به او کنترل و قابلیت تفکیک اطلاعات مفید از غیرمفید را نمی‌دهد. بعدتر خواهیم دید که وضعیت دولت نولیبرال چگونه با این پدیده مواجه می‌شود.

### خشم، بی‌هنجاری، اضطراب، و بیگانگی

پریکاریا چهار مورد را تجربه می‌کند که همگی در زبان انگلیسی با حرف A شروع می‌شوند: خشم، بی‌هنجاری، اضطراب، بیگانگی.<sup>۵۳</sup> خشم از درماندگی در برابر راه‌های ظاهراً مسدود برای پیشبرد یک زندگی معنادار، و نیز از حس محرومیت نسبی ناشی می‌شود. برخی ممکن است آن را حسادت بنامند، اما قرار گرفتن در محاصره و زیر بمباران بی‌وقفه‌ی زرق‌وبرق موفقیت مادی و فرهنگ سلبریتی لاجرم کینه‌ای پرخروش برمی‌انگیزد. پریکاریا تنها از این بابت احساس سرخوردگی نمی‌کند که یک عمر کارهای منعطف با تمام ناامنی‌های ملازم آن او را فرا می‌خواند، بلکه همچنین از این بابت که این شغل‌ها شامل ساختن روابط مبتنی بر اعتمادی نمی‌شود که در ساختارها یا شبکه‌های معنادار شکل می‌گیرند. به علاوه، پریکاریا هیچ نردبان تحرک [شغلی] پیش رو ندارد که از آن بالا برود، در نتیجه افراد در میانه‌ی استثمار خویشتن شدیدتر و انفعال [از کار] دست و پا می‌زنند.

یک نمونه که در نشریه *بزرور* ثبت شده (Reeves, 2010) به زن مددکار اجتماعی ۲۴ ساله‌ای مربوط می‌شود که در حرف باید سالانه ۲۸,۰۰۰ پوند درآمد و هر هفته ۳۷,۵ ساعت کار می‌داشت. «بسیاری مواقع شب دیروقت کار می‌کرد» چون برخی خانواده‌ها در طول روز امکان ملاقات نداشتند، و به این ترتیب زمان بیشتری از خود کار می‌کشید و کارهای بیشتری را نیز از خانه انجام می‌داد. این مددکار به روزنامه گفت:

«سرخوردگی عظیم من از این بابت است که مدت‌های مدید به من گفته شد که آنقدر خوب هستم که به رتبه‌ی بعدی ارتقا یابم، و من هم وظایفی فراتر از شرح وظایف شغلی‌ام به عهده گرفتیم. اما این موضوع هرگز به رسمیت شناخته نشد. فقط باید صبر

53 Anger, anomie, anxiety, alienation

کنم تا یک جایگاه خالی شود. فکر می‌کنم این اتفاق برای خیلی‌ها افتاده است. از آن تیمی که با ایشان شروع به کار کردم، فقط من به‌عنوان مددکار اجتماعی باقی مانده‌ام. بسیاری از آنها به خاطر مشکلات در حمایت حرفه‌ای و پیشرفت شغلی کارشان را ترک کردند. شغل ما با دشواری‌ها و مسئولیت‌های فراوان همراه است و اگر این مسئله به رسمیت شناخته می‌شد شاید زمان بیشتری در این کار می‌ماندیم.»

این زن به واسطه‌ی فقدان پیشرفت و درک این فقدان با پرکاریا مرتبط است. او به امید تحرک شغلی به استثمار خویشتن پرداخته و مقدار بیشتری کار-برای-تأمین-شغل انجام داده است. همکاران او که پا به فرار گذاشتند متوجه شده بودند که این ترفیع شغلی سرابی بیش نیست.

دست‌کم از زمان کارهای امیل دورکیم، فهمیده‌ایم که بی‌هنجاری احساسی از بی‌اعتنایی ناشی از نومییدی است. بی‌شک این موقعیت با دورنمای شغل‌های ناشیانه و بدون آینده‌ی حرفه‌ای به مراتب تشدید می‌شود. بی‌هنجاری از رخوت نشأت می‌گیرد، که هم‌پای شکست دائمی است، و به واسطه‌ی سرکوفت‌های سیاستمداران و مفسرین طبقه‌ی متوسطی وخیم‌تر می‌شود، همان‌هایی که بسیاری از اعضای پرکاریا را تبیل، باری به هر جهت، نالایق، به لحاظ اجتماعی بی‌مسئولیت و بدتر از آن لقب می‌دهند. اینکه به خواستاران خدمات رفاهی گفته شود 'گفتاردرمانی' راه پیشرفت آنها است، برخوردی تحقیرآمیز است، و از سوی افرادی که به انتخاب این گزینه توصیه شده‌اند به همین شکل فهمیده می‌شود.

پرکاریا با اضطراب زندگی می‌کند — نامنی مزمی که علاوه بر قدم زدن بر لبه‌ی پرتگاه، با علم به اینکه یک اشتباه یا یک بدبختی کوچک می‌تواند توازن میان منزلت مختصر و خانه‌به‌دوشی را برهم‌زند، و با ترس از دست دادن همان مختصر دارایی همراه است، حتی با وجود اینکه فرد احساس می‌کند سرش کلاه گذاشته‌اند که بیشتر از این ندارد. مردم مضطرب هستند و نامنی ذهن‌شان را فراگرفته است، هم‌زمان 'نیمه‌بیکار'<sup>۵۴</sup> و 'بیش‌ازحد پرکار'<sup>۵۵</sup> هستند. آنها از کار و فعالیت خود بیگانه گشته‌اند، و

54 underemployed

55 overemployed

در رفتار خود مستأصل و بی‌هنجار هستند. افرادی که بی‌وقفه در ترس از دست دادن داشته‌هایشان به سر برند، سرخورده می‌شوند. آنها خشمگین‌اند، اما معمولاً به شکلی منفعلانه. دهن پریکاریزه‌شده از ترس تغذیه می‌کند و با ترس برانگیخته می‌شود.

بیگانگی زمانی پدیدار می‌شود که فرد درمی‌یابد کاری که انجام می‌دهد نه معطوف به خود او است و نه در راستای هدفی که بتواند مورد احترام یا ارج‌نهی او باشد؛ این کار صرفاً برای دیگران و به فرمان آنها انجام می‌شود. این مهم یکی از ویژگی‌های تعریف‌کننده‌ی پرولتاریا در نظر گرفته شده است. اما افرادی که در زمره‌ی پریکاریا هستند چندین افزوده‌ی ویژه نیز دارند، من جمله احساس احمق‌فرض شدن، چنانکه به آنها گفته می‌شود باید بابت داشتن همین شغل‌ها قدردان و 'خوشحال' باشند و کلاً باید 'مثبت' باشند. به آنها گفته می‌شود خوشحال باش و نمی‌فهمند چرا و بابت چی. آنها چیزی را تجربه می‌کنند که بریکسون 'اشتغال‌مندی شکست خورده'<sup>۵۶</sup> نامیده است (۲۰۱۰) که فقط و فقط تأثیرات روانشناختی نامطلوب به جا می‌گذارد. آدمیان در چنین شرایطی مستعد تجربه‌ی ناخشنودی اجتماعی و فقدان شدید هدف در زندگی خود هستند. فقدان اشتغال یک خلاء اخلاقی ایجاد می‌کند.

چنین کلاهی بر سر پریکاریا نمی‌رود. آنها با رگباری از این توصیه‌ها مواجه هستند. اما مگر ذهن هوشمند به این سادگی تسلیم می‌شو؟ باربارا ارنریش<sup>۵۷</sup> در *لبخند بزن یا بمیر* (۲۰۰۹) به کیش مدرن مثبت‌اندیشی حمله می‌کند. او یادآور می‌شود که چگونه در ایالات متحده در دهه‌ی ۱۸۶۰ دو شیاد (فینس کویمبی و مری ادی)<sup>۵۸</sup> جنبش اندیشه‌ی نوین<sup>۵۹</sup> راه علم کردند، ملغمه‌ای از کالونیسیم و دیدگاهی که می‌گفت اعتقاد به خدا و مثبت‌اندیشی به نتایج مثبتی در زندگی منجر خواهد شد. ارنریش رد این تفکر را تا کسب‌وکار و امور مالی مدرن دنبال کرده است. او تشریح کرده که چگونه سخنرانان کنفرانس‌های انگیزشی به کارگران قراردادی کوتاه‌مدت که از کار بیکار شده

<sup>56</sup> Failed occupationality

<sup>57</sup> Barbara Ehrenreich

<sup>58</sup> Phineas Quimby , Mary Eddy

<sup>59</sup> New Thought Movement

بودند می‌گفتند بازیکنان تیمی خوبی باشند، همان چیزی که 'شخص مثبت' تعریف می‌کردند، کسی که 'مرباً لبخند می‌زند، غرولند نمی‌کند، و به دیده‌ی منت به تمام خواسته‌های رئیس تن می‌دهد'. می‌توان یک قدم پیش‌تر رفت و گفت برخی از آنها به ضرب‌المثل چینی جامه‌ی عمل می‌پوشانند که می‌گوید «چنان تعظیم کن که امپراتور لبخند تو را نبیند». اما واکنش محتمل‌تر پریکاریا به این لاطائلات بیگانه‌سازی که باید تاب آورد دندان قروچه است.

واکنش‌های دیگری به غیر از خشم فروخورده وجود دارد. مثلاً ممکن است پریکاریا به ورطه‌ی گزنده‌ی فریب و توهم درغلند، پدیده‌ای که در مصاحبه‌ی *اینترنشنال هرالد تریبون* با فردی از کره جنوبی مشاهده می‌شود (Fackler, 2009) گزارشگر می‌نویسد: «با گرمگن سفید و تمیز دانشجویی، و موبایل براق و اطلسی، لی چانگ‌شیک<sup>۶۰</sup> شبیه مدیری در یک شرکت توسعه‌ی چندملیتی<sup>۶۱</sup> به نظر می‌رسد، شغلی که تا پیش از سرآسیمگی مالی سال گذشته به عهده داشت — و شغلی که به دوستان و خانواده‌اش می‌گوید هنوز به عهده دارد.»

او با دقت دور از چشم همگان به کارگری در یک قایق ماهیگیری مشغول شده بود. آقای لی گفت: «قطعاً خرچنگ گرفتن از آب را در رزومه‌ی خود نمی‌گذارم. این کار غرورم را جریحه‌دار می‌کند». او اضافه کرد که در مکالمات تلفنی از صحبت کردن درباره‌ی کارش طفره می‌رود و حتی از دیدار دوستان و خویشاوندانش پرهیز می‌کند که یک وقت موضوع شغلش مطرح نشود. کارگر دیگری در قایق‌های ماهیگیری اذعان داشت که شغلش را به همسرش نگفته است، یکی دیگر به جای اینکه شغل واقعی‌اش را بگوید، به همسرش گفته بود بابت کار رفته ژاپن. چنین حکایت‌هایی از افول منزلت به گوش همه آشنا است. زنگ خطر زمانی به صدا درمی‌آید که این حکایت‌ها شیوعی فراگیر پیدا می‌کند، تو گویی خصلتی ساختاری از بازار کار مدرن است.

اعضای پریکاریا در کار خود احساس ارزش اجتماعی و عزت نفس نمی‌کنند؛ باید جای دیگری این عزت نفس را پیدا کنند، خواه این جستجو موفقیت‌آمیز باشد یا خیر.

<sup>60</sup> Lee Changshik

<sup>61</sup> Condominium Development Company



اگر موفق شوند، ممکن است احساس بی‌فایده‌گی کارهایی که در شغل‌های گذرا و ناخوشایند از آنها خواسته می‌شود تا حدودی فروکش کند، چون سرخوردگی منزلتی آنها کاهش می‌یابد. اما بی‌شک توانایی یافتن عزت نفس پایدار در میان پریکاریا زایل شده است. این وضعیت با خطر احساس درگیری بی‌وقفه و در عین حال منزوی بودن در میان توده‌ی تنه‌ایان همراه است.

بخشی از مشکل به این واقعیت برمی‌گردد که پریکاریا روابط اعتمادبرانگیز بسیاری اندکی را، به‌ویژه از خلال کار، تجربه می‌کند. در سرتاسر تاریخ، اعتماد در اجتماعات بلندمدتی تکوین یافته که چارچوب‌های نهادی برای برادری ساخته‌اند. اگر فرد از ندانستن جایگاه خود در زندگی دچار سردرگمی شود، اعتماد به پدیده‌ای شکننده و تصادفی بدل می‌گردد (Kohn, 2008). اگر چنانکه روانشناسان اجتماعی گمان می‌کنند، آدمیان استعداد اعتماد و تعاون را دارند، آنگاه محیطی با ناامنی و انعطاف بی‌نهایت باید هر حسی از تعاون و اجماع اخلاقی را در معرض خطر قرار دهد (Haidt, 2006 ; Hauser, 2006). در این صورت، هر کاری که برایمان در دسر نشود انجام می‌دهیم، رفتاری فرصت‌طلبانه از خود بروز می‌دهیم، و همواره در آستانه‌ی رفتار غیراخلاقی قرار داریم. توجیه این رفتار ساده‌تر می‌شود وقتی هر روز می‌شنویم که نخبگان و آدم‌های مشهور بدون مجازاتی کدهای اخلاقی را زیر پا گذاشته‌اند، و وقتی هیچ سایه‌ای از آینده در سلوک فعلی ما نیست.

در یک بازار کار منعطف، افراد از تقبل یا گرفتاری در تعهدات رفتاری بلندمدت واهمه دارند، چون می‌تواند با هزینه‌ها و اعمالی همراه باشد که در یک رابطه‌ی دوسویه‌ی مطلوب نمی‌گنجد. جوانان خواهان پیوندی با تعهدات اقتصادی با والدین خود نخواهند بود، اگر نگران باشند که در کهنسالی ناچار به حمایت از آنان هستند، آن هم با دولتی که پیوسته آب می‌رود، و افزایش طول عمر که هزینه‌های بالقوه‌ی این کار را دوچندان می‌کند. زوال توافق بین‌نسلی با روابط دوستی و جنسی تصادفی‌تر همخوانی دارد.

با کالایی‌شدن همه‌چیز — یعنی ارزش‌گذاری تمام امور بر مبنای هزینه و پاداش مالی — معامله‌به‌مثل اخلاقی شکننده می‌شود. اگر دولت الگوهای مطلوب کارگری

تأمین اجتماعی را حذف کند که نظام همبستگی اجتماعی قابل توجهی را، حتی اگر غیرمنصفانه باشد، خلق می‌کرد، و در ادامه الگوی هم‌سنخی جایگزین آن نسازد، دیگر سازوکاری برای خلق اشکال بدیل همبستگی وجود نخواهد داشت. همبستگی اجتماعی بر پایه‌ی ثبات و پیش‌بینی‌پذیری ساخته می‌شود. پریکاریا از هر دوی آنها محروم است. در عوض، به تردید مزمن دچار است. امنیت اجتماعی زمانی شکوفا می‌شود که احتمال نسبتاً برابری برای تحرک رو به بالا و پایین، برای به دست آوردن و از دست دادن وجود داشته باشد. در جامعه‌ای که با رشد پریکاریا همراه است، و تحرک اجتماعی محدود و رو به زوال باشد، امنیت اجتماعی نمی‌تواند شکوفا شود.

این موضوع یکی از خصلت‌های کنونی پریکاریا را برجسته می‌سازد، اینکه هنوز کار دارد تا به مثابه‌ی طبقه-برای-خود قوام بگیرد. می‌توان فرایند 'فروافتادن' در پریکاریا یا کشانده شدن به زندگی بی‌ثبات‌شده را ترسیم کرد. آدمیان با این ویژگی‌ها زاده نمی‌شوند و بعید است با افتخار خود را در زمره‌ی چنین افرادی بخوانند. ترس، بله؛ خشم؛ احتمالاً؛ کنایه‌های نیش‌دار، شاید؛ اما غرور و افتخار، خیر. چنین موقعیتی در تضاد با طبقه‌ی کارگر صنعتی سنتی قرار می‌گیرد. طول کشید تا آنها به یک طبقه-برای-خود بدل شوند. اما وقتی چنین شد، عزت و افتخار عمیقی پدید آورد که به ایجاد یک نیروی سیاسی با دستور کار طبقاتی کمک کرد. پریکاریا هنوز به آن مرحله نرسیده است، حتی با وجود اینکه برخی از آنها در راهپیمایی‌ها، وبلاگ‌ها، و تعامل‌های رفیقانه غرور جسورانه‌ای را به نمایش می‌گذارند.

یک جامعه‌ی خوب نیازمند حس همدلی آدمیان است، یعنی این قابلیت که افراد بتوانند خودشان را به جای دیگران بگذارند. دو حس همدلی و رقابت در تنشی دائمی هستند. افراد در رقابت فزاینده، دانش، اطلاعات، ارتباطات، و منابع را از دیگران مخفی می‌کنند، چون افشای آنها می‌تواند مزیت رقابتی‌شان را از میان ببرد. ترس از شکست یا دست‌یابی به پایگاهی محدود، به راحتی منجر به طرد همدلی می‌شود.

چه چیزی همدلی را برمی‌انگیزد؟ شاید از احساس مشترک بیگانگی، ناامنی، و حتی فقر مشترک برخیزد. زیست‌شناسان تکاملی عموماً توافق دارند که همدلی در جوامع کوچک باثباتی محتمل‌تر است که اعضایشان یکدیگر را می‌شناسند و به شکل مستمر با هم در تعامل هستند (برای نمونه نگاه کنید به De Waal, 2005). طی

قرن‌های متمادی، اجتماعات شغلی به احساس همدلی پر و بال می‌دادند، چنانکه دوره‌ی شاگردی سازوکار نخستین برای فهم و قدرشناسی از روابط متقابل بود که از قواعد خودتنظیم‌گر صنفی تبعیت می‌کرد. این الگو در همه‌جا، حتی در آفریقا، به دست جهانی‌سازی نابود شده است (Bryceson, 2010). پریکاریا احساس می‌کند عضوی از یک اجتماع بین‌المللی بی‌ثبات و پراکنده از افرادی است که در تقلا (معمولاً بی‌پسوند برای) اعطای هویت شغلی به زندگی کاری خود به سر می‌برند.

وقتی شغل‌ها منعطف و ابزار می‌شوند، با دستمزدهای ناکافی برای معیشت آبرومندانه (از نظر جامعه) و سبک زندگی مقبول، دیگر اثری از 'حرفه‌ای‌گری'<sup>۶۲</sup> به جا نخواهد ماند، یعنی تعلق به یک اجتماع دارای استانداردها، کدهای اخلاقی، و احترام متقابل در میان اعضا بر مبنای شایستگی و احترام برای هنجارهای رفتاری دیرپای از میان می‌رود. اعضای پریکاریا نمی‌توانند 'حرفه‌ای‌سازی'<sup>۶۳</sup> شوند، چون نه می‌توانند متخصص شوند و نه مسیر پیشرفتی با دوام را در عمق شایستگی یا تجربه‌ی خود تشکیل دهند. بازگشت آنها به هر شکل مشخص از کار با تردید مواجه است و دورنمای اندکی برای تحرک اجتماعی 'روبه بالا' دارند.

'حافظه‌ی اجتماعی' پریکاریا ضعیف شده است. در ذات ما است که با کاری که انجام می‌دهیم خود را تعریف کنیم و چنان کنیم که هستیم. حافظه‌ی اجتماعی نتیجه‌ی تعلق به اجتماعی است که نسل اندر نسل خود را بازتولید کرده و در بهترین حالت، کدهای اخلاقی و حسی از معنا و ثبات، چه عاطفی و چه اجتماعی، فراهم می‌کند. این موضوع داری ابعاد عمیقاً ریشه‌دار طبقاتی و شغلی است که تا آرزوها و سودهای ما امتداد می‌یابد. برای نمونه، در اکثر جوامع فرزند طبقه‌ی کارگری که سودای بانکدار یا وکیل شدن داشته باشد، مورد تمسخر قرار می‌گیرد؛ فرزند طبقه‌ی متوسطی که خواهان لوله‌کش یا سلمانی شدن باشد با احموتخم مواجه می‌شود. تو کاری انجام نمی‌دهی که بخشی از تو نیست. تمام ما برای تعریف خود، به همان اندازه که به آنچه هستیم می‌پردازیم، به آنچه نیستیم نیز رجوع می‌کنیم، به همان اندازه که

62 professionalism

63 Professionalized

آنچه را می‌توانیم انجام دهیم، آنچه را که نمی‌توانیم انجام دهیم نیز در نظر می‌گیریم. پریکاریا فقط با اتکا به خود هستی نمی‌یابد. بلکه همچنین به واسطه‌ی آنچه که نیست تعریف می‌شود.

سیاست‌های حامی انعطاف‌پذیری کار فرایندهای تعامل‌نَسبی و گروه‌های هم‌تا را مضمحل می‌کند، همان فرایندهایی که برای بازتولید مهارت‌ها و نگرش‌های سازنده نسبت به کار حیاتی است. اگر هر لحظه انتظار می‌رود کاری را که انجام می‌دهی عوض کنی، اگر منتظر هستی تا در کوتاه‌ترین زمان 'کارفرما'، همکاران و فراتر از همه، آنچه خودت را با آن می‌شناسی تغییر دهی، دیگر اخلاق کاری محل مجادله و فرصت‌طلبی دائمی است.

مشاهده‌گرانی همچون هایت (۲۰۰۶) استدلال می‌کنند که اخلاق کاری تنها از درون جامعه می‌تواند اعمال شود. چنین انتظاری بی‌جا است. اخلاق از اجتماعات کوچک‌تر و مشخص‌تر نشأت می‌گیرد، مانند یک گروه شغلی، گروه خویشاوندی یا طبقه‌ی اجتماعی. نظام انعطاف‌پذیری تلویحاً اخلاق کاری را که ثمره‌ی اجتماعات شغلی قدرتمند است، طرد می‌کند.

طبق بررسی گالوپ در آلمان در سال ۲۰۰۹، تنها ۱۳ درصد از شاغلان احساس تعلق به شغل خود می‌کردند، در حالی که ۲۰ درصد از کارمندان سرسختانه احساس جدایی از کار خود داشتند (Nink, 2009). با این همه قشقرقی که برای منعطف و پرتحرک بودن، و برای رفتن به سراغ شغل به‌عنوان منشأ شادی برپا شده، بی‌شک نشان سلامت است که از کار خود احساس جدایی کنیم، به‌ویژه در این زمانه‌ی آکنده از تردید. اما با توجه به اهمیت کار در زندگی‌های ما، بی‌شک چنین وضعیتی مطلوب نیست.

خلاصه، ترکیب بیگانگی، اضطراب، ناهنجاری، و خشم در حال افزایش لاجرم آن روی سکه‌ی جامعه‌ای است که 'انعطاف‌پذیری' و نامنی را سنگ‌بنای نظام اقتصادی خود ساخته است.

## ملاحظات پایانی

هرچند نمی‌توان از آمار و ارقام دقیق صحبت کرد، اما می‌توانیم حدس بزنیم که در حال حاضر [۲۰۱۱]، در بسیاری از کشورها، دست‌کم یک‌چهارم جمعیت بالغ در زمره‌ی پریکارها هستند. منظور فقط استخدام ناامن و داشتن شغل‌هایی با زمان محدود و با حداقل حمایت از نیروی کار نیست، هرچند تمام این موارد نیز شایع است. مسئله بر سر قرار گرفتن در جایگاهی است که نه حسی از حرفه‌ی همیشگی به دست می‌دهد، نه حسی از هویت شغلی امن، و با حق و حقوق بسیار اندک (اگر اصلاً ذی‌حق باشد) در برابر دولت و مزایای شرکتی همراه است، حال آنکه نسل‌های متمادی از افرادی که که در زمره‌ی پرولتاریای صنعتی یا کارمند حقوق‌بگیر بودند، خود را مستحق بلاشک این حقوق می‌دانستند.

واقعیت جامعه‌ای که درباره‌ی زندگی بر مبنای رقابت‌پذیری، شایسته‌سالاری، و انعطاف‌پذیری قصیده‌سرایی می‌کند و به آن میدان می‌دهد همین جا نهفته است. جامعه‌ی انسانی طی قرن‌ها بر پایه‌ی تغییر دائمی و بی‌وقفه ساخته نشده است؛ بنیان آن ساخت تدریجی هویت‌های باثبات و فضاها به نسبت 'صلب' امنیت بوده است. کیش انعطاف‌پذیری به مردم می‌گوید که دشمن انعطاف‌پذیری صلب بودن است. یکی از آموزه‌های روشنگری این است که سرنوشت آدمی باید در اختیار خودش باشد، نه خدا یا نیروهای طبیعی. به پریکارها گفته می‌شود که باید به نیروهای بازار پاسخ دهد و بی‌نهایت تطبیق‌پذیر باشد.

نتیجه‌ی آن توده‌ی روبه‌رشد مردم در موقعیت‌هایی است که تنها با کلمات بیگانه‌شده، بی‌هنجار، مضطرب، و مستعد خشم توصیف می‌شود. این مردم بالقوه شامل تمام ما می‌شود که در زمره‌ی تخبگانی نیستیم که در ثروت خویش و به دور از جامعه نگر انداخته‌اند. نشان هشدار این وضعیت در جدایی و عدم درگیری سیاسی بروز می‌یابد.

چرا افرادی که خودشان را جزو پریکارها نمی‌دانند باید نگران رشد آن باشند؟ یک دلیل آن نوع دوستی است، یعنی ما دوست نداریم خودمان در چنان موقعیتی باشیم، و از این رو، برای افرادی در چنین موقعیت‌هایی آرزوی شرایط بهتری را می‌کنیم. اما

دلایل دیگری نیز وجود دارد. بسیاری از ما نگران هستیم که به جرگه‌ی پریکاریا سقوط کنیم، یا نگرانیم خانواده و دوستانمان چنین سرنوشتی داشته باشند. نخبگان و بخش از خودراضی حقوق‌بگیران و حرفه‌فنی‌ها ممکن است فکر کنند در جهانی که تحرک اجتماعی زائل شده، خود آنها آسوده و مصون باقی می‌مانند. اما تصور پریکاریا در مقام یک طبقه‌ی خطرناک نوظهور ممکن است هشدار برای آنها باشد. گروهی که چشم‌اندازی از امنیت و هویت نداشته باشد، چنان احساس ترس و سرخوردگی می‌کند که ممکن است به علت قابل تشخیص یا قابل تصور تقدیر خود بتازد. و جدا افتادن از جریان اصلی پیشرفت و ثروت اقتصادی به عدم رواداری منجر خواهد شد.

پریکاریا طبقه-برای-خود نیست، تا حدودی به این خاطر که با خود سر جنگ دارد. بخشی از آن بخش دیگر را بابت آسیب‌پذیری و بی‌منزلی سرزنش می‌کند. یک کارگر موقتی با حقوق پایین می‌تواند ترغیب شود که 'مفت‌خور تأمین اجتماعی' را چنان ببیند گویی بیشتر، ناعادلانه، و به بهای عرق جبین او سهم می‌برد. به راحتی می‌توان به یک ساکن قدیمی در محله‌ی کم‌درآمد شهری القا کرد که مهاجران تازه وارد کارهای بهتر را گرفته‌اند و در صف گرفتن مزایا جلو پریده‌اند. تنش‌های درونی پریکاریا مردم را در مقابل یکدیگر قرار داده است، و اجازه نمی‌دهد تشخیص دهند که ساختار اجتماعی و اقتصادی مجموعه‌ی آسیب‌پذیری‌های مشترک را تولید می‌کند. بسیاری جذب سیاستمداران عوام‌فریب و پیام‌های نفوفاشیستی می‌شوند، کماآنکه پیشروی آن همین حالا در اروپا، ایالات متحده، و سایر نقاط دنیا به وضوح قابل مشاهده است. به این اعتبار، پریکاریا طبقه‌ی خطرناک است، و 'سیاست بهروزی' برای پاسخ دادن به ترس‌ها، نامنی‌ها و آرزوهای آن ضروری است.

- Arendt, H. (1958), *The Human Condition*, Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Autor, D. and Houseman, S. (2010), 'Do Temporary-Help Jobs Improve Labor Market Outcomes for Low-Skilled Workers: Evidence from "Work First"', *American Economic Journal: Applied Economics*, 3(2): 96-128.
- *The Economist* (2010a), 'Too Many Chiefs', *The Economist*, 26 June, p. 72.

- Bourdieu, P. (1998), 'La précarité est aujourd'hui partout' ['Precariousness is Everywhere Nowadays'], in *Contre-feux*, Paris: Raisons d'agir, pp. 96–102.
- Bryceson, D. B. (ed.) (2010), *How Africa Works: Occupational Change, Identity and Morality*, Rugby: Practical Action Publishing.
- Carr, N. (2010), *The Shallows: What the Internet Is Doing to Our Brains*, New York: Norton.
- De Waal, F. (2005), *Our Inner Ape*, London: Granta Books.
- Dinmore, G. (2010a), 'Tuscan Town Turns Against Chinese Immigrants', *Financial Times*, 9 February, p. 2.
- Dinmore, G. (2010b), 'Chinese Gangs Exploit Niche Left by Mafi a', *Financial Times*, 29 June, p. 5.
- Doerr, N. (2006), 'Towards a European Public Sphere "from Below"? The Case of Multilingualism within the European Social Forums', in C. Barker and M. Tyldesley (eds), *Conference Papers of the Eleventh International Conference on 'Alternative Futures and Popular Protest'*, vol. II, Manchester: Manchester Metropolitan University
- Ehrenreich, B. (2009), *Smile or Die: How Positive Thinking Fooled America and the World*, London: Granta.
- Ehrenreich, B. and Fletcher, B. (2009), 'Reimagining Socialism', *The Nation*, 23 March.
- Fackler, M. (2009), 'Crisis-Hit South Koreans Living Secret Lives with Blue-Collar Jobs', *International Herald Tribune*, 8 July, p. 1.
- Giridharadas, A. (2009), 'Putting the Students in Control', *International Herald Tribune*, 7–8 November, p. 2.
- Goldthorpe, J. H. (2007), *On Sociology*, second edition, Stanford: Stanford University Press.
- Gorz, A. (1982), *Farewell to the Working Class: An Essay on Post-Industrial Socialism*, London: Pluto Press. [Original published as *Adieux au proletariat*, Paris: Galilée, 1980.]
- Grimm, S. and Ronneberger, K. (2007), *An Invisible History of Work: Interview with Sergio Bologna*. Available at [http://www.springerin.at/dyn/heft\\_text.php?textid=1904&lang=en](http://www.springerin.at/dyn/heft_text.php?textid=1904&lang=en) [accessed 2 December 2010].
- Haidt, J. (2006), *The Happiness Hypothesis*, London: Arrow Books.

- Hardt, M. and Negri, A. (2000), *Empire*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hauser, M. D. (2006), *Moral Minds: How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong*, New York: Harper Collins.
- Hobsbawm, E. J. (1959), *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*, Manchester: Manchester University Press.
- Kerbo, H. R. (2003), *Social Stratification and Inequality*, fifth edition, New York: McGraw Hill.
- Kohn, M. (2008), *Trust: Self-Interest and the Common Good*, Oxford: Oxford University Press.
- Kosugi, R. (2008), *Escape from Work: Freelancing Youth and the Challenge to Corporate Japan*, Melbourne: Trans Pacific Press.
- Marcuse, H. (1964), *One Dimensional Man: The Ideology of Industrial Society*, London: Sphere Books.
- McGovern, P., Hill, S. and Mills, C. (2008), *Market, Class, and Employment*, Oxford: Oxford University Press.
- Mouer, R. and Kawanishi, H. (2005), *A Sociology of Work in Japan*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Nink, M. (2009), 'It's Always about the Boss', *Gallup Management Journal*, 25 November.
- Obinger, J. (2009), 'Working on the Margins: Japan's Precariat and Working Poor', *Electronic Journal of Contemporary Japanese Studies*, 25 February.
- Reeves, R. (2010), 'Why Money Doesn't Buy Happiness', *Observer Magazine*, 25 April, p. 48.
- Richtel, M. (2010), 'Hooked on Gadgets, and Paying a Mental Price', *New York Times*, 7 June, p. 1.
- Standing, G. (2009), *Work after Globalisation: Building Occupational Citizenship*, Cheltenham, UK, and Northampton, MA: Edward Elgar.
- Ueno, T. (2007), "'Precariat" Workers Are Starting to Fight for a Little Stability', *Japan Times Online*, 21 June.
- Weber, M. ([1922] 1968), *Economy and Society*, Berkeley, CA, and Los Angeles, CA: University of California Press.



- Wilkinson, R. and Pickett, K. E. (2009), *The Spirit Level: Why More Equal Societies Almost Always Do Better*, London: Allen Lane.
- Available at [http://www.springer.in.at/dyn/heft\\_text.php?textid=1904&lang=en](http://www.springer.in.at/dyn/heft_text.php?textid=1904&lang=en) [accessed 2 December 2010]



# بلوک تاریخی گرامشی

ساختار، هژمونی و برهم کنش‌های دیالکتیکی

دریک بوثن<sup>۱</sup>



ترجمه‌ی حامد سعیدی



<sup>۱</sup> استاد زبان و ترجمه‌ی انگلیسی در دانشگاه بولونیا (ایتالیا). پژوهش‌گر در حوزه‌ی دیدگاه‌های آنتونیو گرامشی و نویسنده‌ی چندین کتاب و مقاله

### پیش‌گفتار مترجم: خیزش ژینا و ضرورت شکل‌گیری بلوک تاریخی

جامعه‌ی ایران آستان یک دگرگونی و تحول انقلابی عظیم است. خیزش شکوهمند ژینا به‌سان کاتالیزوی تحول‌بخش شکاف‌های ژرف و تازه‌تری در پوست جامعه و در ساختار سیاسی حاکم ایجاد کرد. خیزشی که در پی آن مفرها و فضاهای سیاسی گشوده‌تری را برای به‌میدان آمدن نیروهای اجتماعی و سیاسی بیش‌تر ایجاد کرده که دم‌به‌دم بر رادیکالیزه شدن آن افزوده می‌شود. به‌رغم این‌که شرایط متحول کنونی کیفیت‌های تازه‌تری به اوضاع‌واحوال سیاسی جامعه بخشیده و چشم‌اندازهای نسبتاً امیدوارکننده‌ای به‌روی جامعه گشوده است، اما طبقات و اقشار فرودست جامعه و نیروهایی که دست به عصیان و اعتراض زده‌اند، هنوز ظرفیت‌ها و تدارکات درخوری را برای وارد شدن به نبرد نهایی با نظام حاکم سامان نداده‌اند.

امیدهای تسلی‌بخشی که معطوف به دگرگونی‌های اساسی در بنیان‌های نظام حاکم پدیدار شده‌اند، توأمان ضرورت‌های جدیدی در دستور کار نیروهای چپ و سوسیالیستی قرار داده است. اگر بناست گام‌های برداشته شده از سوی نیروهای اجتماعی حاضر در میدان عمل مبارزه - در کف خیابان و در کارخانه و دانشگاه و مدرسه و محله‌ها - به ثمر برسند و در روند کشاکش‌های سیاسی تغییرات رادیکال و کلانی را در ساختار سیاسی و اجتماعی-اقتصادی حاکم رقم بزنند، ناگزیر باید به راهبرد و چشم‌انداز جدیدی روی بیاورند؛ راهبردی که نه‌تنها به تغییر نظام سیاسی منجر شود بلکه هم‌زمان ساختارهای نوین اقتصادی و اجتماعی را پایه‌ریزی کند.

تجربه‌ی تلخ و تراژیک انقلاب ۵۷ بار دیگر توده‌های محروم و ستم‌دیده و نیروهای انقلابی را با این واقعیت مواجه می‌کند که بدون آمادگی در زمینه‌ی تشکل، سازماندهی، استراتژی و چشم‌انداز روشن، انقلاب آتی می‌تواند بار دیگر به‌سان ویرانه‌ای بر سرشان فرو بریزد. در بحبوحه‌ی این تحولات، نیروهای راست و ارتجاعی با اتکا به منابع هنگفت مالی، غول‌های رسانه‌ای دست‌راستی و حمایت قدرت‌های امپریالیستی آشکارا کمر به بدیل‌سازی از بالا بسته‌اند و عملاً تهدیدی جدی و بالقوه برای سرنوشت تحولات آتی محسوب می‌شوند. این خطر را باید جدی گرفت. از این‌روست که برای پیش‌گیری از شکست و ناکام‌های احتمالی دیگر، ضرورت‌های سیاسی می‌طلبند در کوران این مبارزات، توأمان با ارائه‌ی برنامه‌های اقتصادی - اجتماعی جدید، به فکر شکل‌دادن به

یک بلوک قدرت در هیأت جبهه‌ی متحد کارگران و ستم‌دیدگان و نیروهای انقلابی باشند. دیدگاه‌های گرامشی در خصوص «بلوک تاریخی» سهم به‌سزایی در ارائه‌ی این گفتمان و پارادایم ایفا می‌کند.

چنان‌که در این مقاله‌ی ارزنده می‌خوانید، منظور از **بلوک تاریخی** صرفاً اتحاد میان طبقات و گروه‌های فرودست جامعه در پیکار علیه سرمایه‌داران، نظام حاکم و نیروهای ارتجاعی نیست، بلکه هم‌هنگام شکل‌دادن به بدیل اقتصادی متفاوت - متمایز از ساختارهای اقتصادی و اجتماعی نظام سرمایه‌داری مسلط - نیز است؛ بدیلی که پیکربندی آن مشتمل بر مفصل‌بندی سیاست و اقتصاد یعنی مبتنی بر یکپارچگی زیربنا و روبنا است، که هم در حوزه‌ی بسیج نیروهای اجتماعی و سیاسی، از رهگذر مفصل‌بندی ضرورت‌ها و آمال و آرزوها و منافع ستم‌دیدگان، به موقعیتی هژمونیک دست یابد و هم یک الگوی اقتصادی - اجتماعی برابری‌طلبانه و غیراستثمارگرانه را به‌عنوان بدیل جایگزین ارائه کند.

اینک در شرایطی قرار گرفته‌ایم که به موازات تبیین و تحلیل خیزش‌ها و اعتراضات و اعتصابات جاری، لازم است هم از حیث نظری و هم در پراتیک مبارزاتی، به فکر ترسیم و شکل‌دادن به یک بلوک قدرت بود؛ بلوک گسترده‌ی ضدسرمایه‌داری که نیروهای کار و زحمت، زنان، جوانان، به‌حاشیه‌رانده‌شدگان، اقلیت‌های تحت ستم و محرومان جامعه را گرد هم آورد. باید به این گفتمان دامن زد که مواجهه با تحولات پیش‌رو مستلزم چه شکلی از سازماندهی و افق‌های نوین اجتماعی و اقتصادی است و راه‌های غلبه بر موانع پیش‌رو کدام‌ها هستند. ترجمه‌ی این نوشتار سهم کوچکی است در اشاعه‌ی این گفتمان در راستای پاسخ‌گویی به الزامات مبرم مبارزاتی‌ای که هم‌چون نان شب برای سرنوشت این تحولات انقلابی حیاتی‌اند. در نوشتاری جداگانه به این مهم خواهیم پرداخت.

### مفاهیم بلوک تاریخی در دفترهای دهم و سیزدهم

در میان دفترهای کلیدی گرامشی معروف به **دفترهای زندان**، اعداد ۱۰ و ۱۳ یافت می‌شود که اولی تا حد زیادی در بازه‌ی زمانی اواسط و اواخر ۱۹۳۲ و دومی که به احتمال حد فاصل بهار ۱۹۳۲ تا نزدیکی‌های اواخر ۱۹۳۳ نوشته شده‌اند.<sup>۲</sup> این دو دفتر عمدتاً به ترتیب با کروچه و ماکیاولی سروکار دارند. آنچه در این نوشته می‌خواهیم به آن بپردازیم، نشان دادن برهم‌کنش بین آن‌ها در رابطه با بلوک تاریخی و عناصر مختلف آن است.

برای نمونه، در دفتر سیزدهم گرامشی‌ای را می‌یابیم که می‌نویسد: «سرشت انسان همدادی/مجموعه‌ای از مناسبات اجتماعی تعیین‌شده‌ی تاریخی است.»<sup>۳</sup> این نکته بلافاصله فرازی را به‌یاد می‌آورد که او سه سال پیش از آن، در دفتر هفتم، از ششمین **تزهایی درباره‌ی فویرباخ**، یکی از معدود متون مارکس که در زندان در دسترس‌اش بود، ترجمه کرده بود: «واقعیت انسانی» [یا به تعبیر دیگری از او «جوهر انسانی»] «مجموعه‌ی مناسبات اجتماعی است» (QdC, p. 2357). در گزیده‌ای از نوشته‌های خودش در همین دفتر، بار دیگر می‌خوانیم: «ذات انسان مجموعه‌ی مناسبات اجتماعی» است.<sup>۴</sup> او در یادداشت بسیار پراهمیت نسبتاً متأخری، مبنی بر اینکه «سرشت در برابر سرشت، مصنوعی و غیره» است،<sup>۵</sup> بار دیگر تأکید می‌کند که «سرشت» انسان مجموعه‌ای از مناسبات اجتماعی است که یک آگاهی مشخص تاریخی را تعیین می‌کند» و این «سرشت» انسان» از این جهت پویا است که «برای همه‌ی انسان‌ها در همه‌ی دوران‌ها چیزی همگن نیست». مناسبات اجتماعی چگالیده در هر یک از ما، در نوع بشر، یک درون‌مایه‌ی تکرارشونده در دست‌کم این **دفترهای تک‌نگاری** «دوره‌ی میانی» است.

یک مفهوم ویژه و بدیع از آنچه بلوک تاریخی را تشکیل می‌دهد در دفتر دهم آمده است. در این‌جا مجدداً در یک فراز می‌خوانیم که «انسان» یک «مجموعه‌ی مناسبات

<sup>۲</sup> همه‌ی عبارت‌های داخل [] از نویسنده و عبارت‌های داخل {} از مترجم است.

<sup>۳</sup> (Q13§20, SPN p. 133)

<sup>۴</sup> (Q7§35, SPN p. 355, February-November 1931)

<sup>۵</sup> (Q16§12, after February 1934)

اجتماعی»<sup>۶</sup> است، در حالی که در همان پاراگراف، گرامشی به تعریف دیگری ادامه می‌دهد و می‌گوید: «نوع بشر»، «سرشت انسان» یا «انسان به‌طور عام»، یک «بلوک تاریخی متشکل از عناصر صرفاً فردی و ذهنی و از عناصر توده‌ای و عینی یا مادی» است؛ به بیانی دیگر، تبلور بلوک زیرساخت‌ها و روساخت‌ها {زیربنا و روبنا} است. «بلوک تاریخی» پیش‌انگاشته توسط سورل<sup>۷</sup> و «رخدادهایی که «کلّیت اجتماعی»، کل نوع بشر قابل‌تصور،» کل «روح» پوینده را می‌سازد»<sup>۸</sup>، سپس در قطعه‌ی دیگری از همان پاراگراف چهل‌وهشتم گرد هم آمده‌اند<sup>۹</sup> و این‌جاست که یکی از نوآوری‌های عظیم گرامشی را می‌بینیم. استعاره‌ی مارکس از زیرساخت (یا شالوده) و روساخت جامعه (بنگرید به مقدمه‌ی کتاب *سهمی در نقد اقتصاد سیاسی*، که گرامشی در زندان نیز بخشی از آن را ترجمه کرد: QdC p. 2358) معمولاً به‌عنوان نمایانگر وضعیت ایستای امور قرائت شده است و اغلب هنوز هم چنین خوانده می‌شود. گرامشی در همین یادداشت متذکر می‌شود که آرای مارکس «به‌طور خلاصه حاوی جنبه‌ی اخلاقی-سیاسی علم سیاست یا نظریه‌ی هژمونی و رضایت، و نیز جنبه‌ی نیرو {های اجتماعی} و اقتصاد هم می‌شود»<sup>۱۰</sup>. این عنصر هژمونی است که به‌صراحت عنصر پویای استعاره را وارد بازی می‌کند، اگرچه باید افزود «ساختار اقتصادی جامعه، شالوده‌های راستین» مارکس که به‌عنوان «مجموعه‌ی این مناسبات تولید» درک می‌شود، نهاد بسیار پویاتر، حتی در این صورت‌بندی «خلاصه»، از آن چیزی است که اغلب به آن اعتبار داده شده است. ریموند ویلیامز با بینش همیشگی‌اش این‌چنین بر جنبه‌ی پویایی

<sup>۶</sup> (Q10II§48II, SPN p. 359, December 1932)

<sup>۷</sup> به نظر می‌رسد مأخذ مستقیم گرامشی در زندان کتابی از جوانی مالاگودی بوده است: «نباید در پی تحلیل این نظام‌های تصویرها» آن‌گونه که یک نظریه‌ی علمی را تحلیل می‌کند و آن را به عناصرش تجزیه می‌کند، بود. باید آنها را در یک بلوک، به‌عنوان نیروهای تاریخی در نظر گرفت» (Le Ideologie politiche, Laterza, Bari, 1928, p. 95).

<sup>۸</sup> (Q10II§41X, FSPN pp. 399-401)

<sup>۹</sup> (Q10II§41X, FSPN pp. 399-401)

<sup>۱۰</sup> ترجمه‌ی FSPN برای l'economia واژه‌ی «علم اقتصاد» (economics) آورده است، اما با تأمل در متن، «اقتصاد» متقاعدکننده‌تر است.

صورت‌بندی مارکس تأکید کرد: «باید بگوییم که وقتی از 'شالوده' صحبت می‌کنیم از یک فرایند صحبت می‌کنیم و نه یک وضعیت.»<sup>۱۱</sup>

بنابراین شباهت قابل توجهی - در دفترهای دهم و سیزدهم و نیز در جاهای دیگر - بین صورت‌بندی‌های زبانی مورد استفاده برای انسان، بلوک تاریخی و کلیت وجود دارد، که همگی به مفاهیمی اشاره دارند که تفاوت‌شان بیش‌تر از آنچه در واقعیت وجود دارد، آشکار است.

گرامشی، باین‌که موقعیت ویژه‌ی شالوده‌ی اقتصادی را تصدیق می‌کرد، شدیداً می‌کوشید از وحدت بلوک {تاریخی} دفاع کند، برای نمونه در Q10II§41XII: «اقتصاد برای جامعه همان چیزی است که آناتومی در علوم بیولوژیکی»، که در این پاراگراف به‌صراحت به گفته‌ی مارکس در *پیش‌گفتار نقد اقتصاد سیاسی ۱۸۵۹* اشاره شده که «آناتومی [...] جامعه‌ی مدنی [...] را باید در اقتصاد سیاسی جستجو کرد.»

در این مورد، او خاطرنشان می‌کند که کروچه، موضوع بحث در این‌جا، به ساختار به‌عنوان «نقطه‌ی مرجع و محرک دیالکتیکی برای روستاها، به عبارت دیگر 'لحظه‌های متمایز روح'»، اولویت داده بود، در اینجا به مفاهیم خودِ کروچه استناد شده است. راه‌حل کروچه (اگرچه شاید نه عبارت) «دیالکتیک تمایزها» برای گرامشی «راه‌حلی صرفاً کلامی برای یک ضرورت روش‌شناختی واقعی» بود،<sup>۱۲</sup> امری که در مورد او نشان‌دادن پیوندهای متقابل بین عناصر سازنده‌ی بلوک تاریخی بود. گرامشی سپس به‌صورت بلاغی به طرح این سؤال می‌پردازد که آیا «با توجه به ایرادات/اعتراضات ناکلامی که مکتب جنتیل به این نظریه‌ی کروچه وارد می‌کند، نباید به هگل بازگشت؟»<sup>۱۳</sup> استدلال ضمنی در این‌جا این است که در آرای هگل پیوندی بین همه‌ی سپهرهای مختلف فعالیت انسانی وجود دارد، یعنی کلیتی وجود دارد که همه‌ی

<sup>11</sup> Raymond Williams, *Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory*, "New Left Review" I, 82, 1973, p. 34).

<sup>12</sup> (Q10II§41x; *FSPN*, p. 400)

<sup>13</sup> به دلیل خطای ویرایشی در صفحه‌ی ۴۰۰ از ترجمه‌ی *FSPN*، واژه‌ی «ایرادات/اعتراضات» (objections) به‌صورت «بژه/اشیاء» (objects) آمده است.



خرده‌کلیت‌های دیگر را شامل می‌شود. یا، در مفهوم‌پردازی گرامشی، یک بلوک تاریخی وجود دارد که زیرساخت و سطوح و وجوه مختلف روساخت‌ها را تشکیل می‌دهد، همان‌طور که قبلاً نوشت یک «برهم‌کنش ضروری بین زیرساخت و روساخت، برهم‌کنشی که چیزی جز فرایند دیالکتیکی واقعی نیست».<sup>۱۴</sup>

برای مدت مدیدی هم‌سان انگاشتن بلوک تاریخی و کلیت تا حد زیادی نادیده گرفته می‌شد. استثنای بزرگ در میان مطالعات اولیه درخصوص گرامشی توسط فیلسوف چزاره لوپورینی<sup>۱۵</sup> ارائه شده، که به‌صراحت و روشن بیان می‌کند که «شالوده و روساخت یک کلیت را تشکیل می‌دهند (به معنای هگلی این اصطلاح)» قبل از این که اضافه کند که «کلیت شالوده‌روساخت همان چیزی است که گرامشی آن را 'بلوک تاریخی' می‌نامد، که در آن کنش متقابل یکی بر دیگری از شالوده منشأ می‌گیرد». پس چرا گرامشی به جای «بلوک تاریخی» صرفاً اصطلاح هگلی-مارکسی «کلیت» یا «شکل اجتماعی» را به‌کار نمی‌گیرد، به‌ویژه با توجه به این که او در مناسبت‌های متعددی از «شکل اجتماعی» یا «شکل جامعه»،<sup>۱۶</sup> یا درواقع، از {مفهوم} بلاواسطه‌ی مارکسیستی «صورت‌بندی اجتماعی» صحبت می‌کند؟

در این‌جا دو نکته‌ی جداگانه را باید در نظر آورد. نخست این است که گرامشی توجه ویژه‌ای به اصطلاح‌های به‌کاررفته‌اش می‌کرد. همان‌طور که او یادآور می‌شود،<sup>۱۷</sup> زبان مشترک ممکن است برای توصیف پدیده‌های خاص کافی نباشد، و بنابراین وقتی او از یک اصطلاح جدید استفاده می‌کند می‌بایست تا حد معقولی مطمئن باشد که معنای آن با کاربردهای پیشین مفاهیم مشابه متفاوت است. نکته‌ی دوم این است که خود مفهوم کلیت هنوز در محافل مارکسیستی شناخته‌شده نبود؛ در واقع، چنان‌که جورج لوکچ در پیش‌گفتارش در سال ۱۹۶۷ برای بازنشر **تاریخ و آگاهی طبقاتی**

<sup>14</sup> Q8§182; *SPN* p. 366, December 1931

<sup>15</sup> Cesare Luporini, "The historical awareness of Marxism", originally published in *Società*, Vol. XI, nos. 3-4, 1955, now in *Dialectica e Materialismo*, Editori Riuniti, Roma, 1978 reprint, p.16.

<sup>16</sup> (see e.g. Q10II§§15, 25, 27 and 30, *FSPN* pp.167, 165, 168 and 171, all dating to summer 1932, or Q13§§27 and 35, last quarter of 1933 or early '34)

<sup>17</sup> (Q11§36, *FSPN* p. 289)

نوشت، «یکی از دستاوردهای بزرگ کتاب [این بود] که مقوله‌ی کلیت را به همان جایگاه محوری که این مقوله همواره در سراسر آثار مارکس داشته است، بازگرداند - بگذریم که 'علم‌گرایی' سوسیال دمکرات‌ها این مقوله را به کلی به دست فراموشی سپرده بود.» شاید گفته شود که لوکاچ «در آن زمان از این که لنین در مسیر مشابهی حرکت می‌کرد» بی‌اطلاع بود.

بنابراین از حیث مفهومی، چنان که خود گرامشی می‌گوید، بلوک تاریخی ریشه در جورج سورل دارد، اما، همان‌طور که این مقاله نشان می‌دهد، [این مفهوم] عمیقاً متأثر از **تازهایی درباره‌ی فویرباخ** است و در حقیقت بازنگری گرامشی از مفهوم مارکسی کلیت اجتماعی، با تأکید بر ویژگی پویای بلوک {تاریخی} است که اکنون توجه خود را به آن معطوف خواهیم کرد.

### هژمونی هم‌چون «سیمان» و هم‌چون «نیروی محرکه»

جدای از مسئله‌ی برهم‌کنش میان شالوده و روساخت، یکی دیگر از خصیصه‌های مشترک هم در بلوک تاریخی و هم برای کلیت اجتماعی، ویژگی پویایی زمانی/مقطعی آنهاست (به بالا بنگرید). با این حال، لیویو سیچیرولو<sup>۱۸</sup> مشروط‌شدن دوسویه‌ی ساختار و ایدئولوژی در بلوک تاریخی را به مفاهیم پیشرفت و فرایند شدن پیوند می‌دهد (با استناد به این مفاهیم اخیر در پاراگراف مذکور - Q10II§48II, SPN p. 360 - که گرامشی آن را ذیل این عنوان «پیشرفت و شدن» قرار داده است). نیکولا بادالونی<sup>۱۹</sup> نیز در کتاب‌اش درباره‌ی **مارکسیسم گرامشی** به همین پاراگراف توجه می‌کند، که «انسان» را به‌عنوان یک بلوک تاریخی تعریف می‌کند و در عین حال بر عنصر دینامیک در «سنتز/هم‌نهاد عناصر سازنده‌ی فردیت» در «تحقق و توسعه» یافتن با «تعدیل یافتن روابط خارجی هر دو با طبیعت و هم، با درجات مختلف، با انسان‌های دیگر... تا عالی‌ترین سطح رابطه [تأکید می‌کند] که کل نوع بشر را در بر می‌گیرد». در جایی دیگر از کتابش، بادالونی دوباره به جنبه‌ی پویایی در توصیف موضع سورل اشاره می‌کند، مبنی

<sup>18</sup> Livio Sichirollo, "Hegel, Gramsci and Marxism" in *Studi Gramsciani*, Editori Riuniti, Roma, 1958, p. 273.

<sup>19</sup> Nicola Badaloni, *Il Marxismo di Gramsci*, Einaudi, Torino 1975, pp.144-5.

بر این‌که «برای شتاب‌بخشیدن یا ایجاد تغییرات، لازم است که بلوک‌های جامد در حرکت [تأکید از من است - د.ب.]، یعنی گروه‌هایی که در حیات اقتصادی پیوندی ناگسستنی دارند، باید وارد میدان شوند»؛ نظر وی مبنی بر این‌که این بلوک‌ها «دقیقاً همان چیزی‌اند که گرامشی بعداً از آن به‌عنوان بلوک‌های تاریخی یاد کرد».

ماریو اسپینلا تأکید می‌کند که مفهوم کلیت مارکسی (یا «رابطه‌ی انسان-طبیعت که در آن انسان توأمان هم‌ایژه‌ی طبیعت است و هم سوژه‌ی دگرگونی خود طبیعت»)<sup>20</sup>؛ یک «کلیت پویاست که در انطباق با اعصار مختلف تاریخی متمایز شده است». از این‌رو تلاش برای تعریف نه یک کلیت به‌طور عام، که «شکل‌های تاریخی گوناگون»، یعنی صورت‌بندی‌های اجتماعی-اقتصادی «که کلیت آن را پیش‌فرض قرار داده است»، «یک کلیت تعیین‌شده‌ی تاریخی»<sup>21</sup>. گرامشی نیز با یادآوری پیوندی که در بالا میان «مجموعه‌ای از روابط (اجتماعی)»، فرد و بلوک تاریخی ایجاد شده، تأکید می‌کند که «مجموعه‌ی روابط به‌گونه‌ای که در هر زمان معین وجود دارد [...] باید از حیث ژنتیکی، در مسیر شکل‌گیری‌شان، شناخته شود زیرا هر فردی نه‌تنها سنتزی از روابط موجود است، که شامل تاریخ این مناسبات نیز است. به این معنا که او تلخیصی از تمام گذشته است»<sup>21</sup>.

مفهوم کلیت دینامیک پیوسته در کار لوکاچ نیز وجود دارد، کسی که شایستگی چند کلمه‌ی مجزا را دارد، زیرا نزد او، مفهوم کلیت ممکن است در گذر زمان دست‌خوش تغییرات زیادی قرار گیرد. نسخه‌ی اولیه‌ی **تاریخ و آگاهی طبقاتی** انواع مختلفی از کلیت را تعریف می‌کند که خود او از نو وارد سنت مارکسیستی کرده بود (به بالا بنگرید): در فضای نیم دوجین صفحه در مقاله‌ی **آگاهی طبقاتی**، او را می‌یابیم که «کلیت» را به‌عنوان «تاریخی»، «انضمامی» (دوبار)، «اقتصادی»، «اقتصادی عینی» و «واقعی» (در ارجاع به کلیت تولید) توصیف می‌کند.<sup>22</sup> او در اواخر عمرش با توسل

<sup>20</sup> Mario Spinella, *Lineamenti di antropologia marxista*, Editori Riuniti, Roma 1996, pp. 25-27.

<sup>21</sup> Q10II§54, SPN p. 353

<sup>22</sup> Georg (György) Lukács, *History and Class Consciousness*, trans. Rodney Livingstone, Merlin Press, London, 1971, pp. 50, 51, 54 and 57

مکرر به مفهوم «هم‌تافت‌ها» (complexes) برای مقوله‌های کران‌مندتر، که گاهی به ترکیب هم‌تافت‌ها یا «مجموعه‌های هم‌تافت‌ها»<sup>۲۳</sup> (complexes of complexes) تعمیم می‌یابد، این اصطلاح را آرایش و تعدیل می‌کرد، که در آن آنچه را که می‌توانیم «سلول بدوی» در نظر بگیریم، به قول لوکاچ «اتم‌های بیشمار جامعه‌ی» کار انسانی است.<sup>۲۴</sup> وقتی لوکاچ در واپسین نوشته‌هایش از واژه‌ی «کلیت» استفاده می‌کند، معمولاً به کلیت اجتماعی (یعنی «مجموعه‌ی همه‌ی مجموعه‌ها») اشاره دارد، این اشاره پرتو افکنندگی است بر دیدگاه لنین در خصوص «سپهر مناسبات همه‌ی طبقات و اقشار [اجتماعی] با حکومت و دولت، حوزه‌ی مناسبات متقابل بین همه‌ی طبقات»،<sup>۲۵</sup> با تأکیدی که به‌گونه‌ای یادآور «مارکسیسم روزا لوکزامبورگ» اولیه‌ی او، گنجانده شده در *تاریخ و آگاهی طبقاتی*، در مورد «جامعه در پویایی تاریخی‌اش» یا «کلیت پویا» است که توسط «فرایند کلی اجتماعی-تاریخی» شکل گرفته است.<sup>۲۶</sup> بنابراین، لوکاچ به میانجی لنین به چیزی بسیار نزدیک به «کلیت اجتماعی ... در حرکت» گرامشی Q10H§41x می‌رسد؛ با این حال، گرامشی، متمایز از مفهوم هژمونی‌اش، این مفهوم خاص را به‌صراحت به لنین ربط نمی‌دهد. به همین‌سان، لوکاچ نیز در نوشته‌های بعدی‌اش، با تمام دانشی که از ایتالیا دارد و گفت‌وگوی چند دهه‌ای با مارکسیست‌های برجسته‌ی ایتالیایی، اشاره‌ای صریح به این تحول گرامشی نمی‌کند.

کاری که گرامشی، شاید بیش از هر مارکسیست دیگری، انجام می‌دهد تأکید بر تغییر یا - چنان‌که در بالا مشاهده شد - پویایی صورت‌بندی‌های اجتماعی و نظریه‌پردازی در مورد آن در «بلوک تاریخی» است، یعنی تلاش او برای این‌که

<sup>23</sup> Lukács, *The Ontology of Social Being: Labour*, trans. David Fernbach, Merlin Press, London, 1978, pp. 48-50, 54, 65, 75, 78, 85, 89, 115, 136; H.H. Holz, L. Kofler and W. Abendroth, *Conversations with Lukács* (ed. Theo Pinkus), Merlin Press, London, 1974 and MIT Press, Cambridge (Mass.), 1975 pp. 17-8, 40, 135; in German Rowohlt, Berlin, 1967.

<sup>24</sup> *Conversations*, op. cit., p. 18.

<sup>25</sup> V.I. Lenin, *What is to be done?*, trans. Joe Fineberg and George Hanna, International Publishers, New York, 1986 reprint, p. 79.

<sup>26</sup> Lukács, *L'Uomo e la Democrazia*, Ital. trans. by Alberto Scarponi of Lukács's *Demokratisierung Heute und Morgen*, Lucarini, Roma, 1987, pp. 146 and 150; *Ontology*, cit., pp. 85-6 and 97.

جایگزینی برای تصویر اغلب ایستای ایجاد شده توسط استعاره‌ی شالوده/زیرساخت و روساخت، درست کند. همان‌طور که پاسکواله وُزا می‌گوید: «گرامشی از طریق مفهوم بلوک تاریخی، مرتبط با ایدئولوژی آن، مفهوم مارکسی کنونی رابطه‌ی زیرساخت-روساخت را به‌طور انتقادی بازنگری کرد».<sup>۲۷</sup> این موضوع هیچ‌کجا به این اندازه این‌چنین با بیانی صریح تعریف نمی‌شود: «مفهوم 'بلوک تاریخی'، یعنی وحدت بین طبیعت و روح (زیرساخت و روساخت)، وحدت اضداد و تمایزها» (Q13§10; SPN p. 137).

ذیل جنبه‌ی تغییر و پویایی، برای گرامشی همه چیز در معرض تغییر است، حتی خود فلسفه‌ی پراکسیس:

این که فلسفه‌ی پراکسیس خود را به شیوه‌ای تاریخی می‌پندارد، که به‌عنوان مرحله‌ای گذرا از اندیشه‌ی فلسفی است ... در این تز معروف کاملاً تصریح شده است که تحول تاریخی در نقطه‌ای معین با گذر از قلمرو ضرورت به قلمرو آزادی مشخص می‌شود. فلسفه‌ی پراکسیس بیان تناقضات تاریخی است... از این‌رو اگر ثابت شود که تضادها از بین خواهند رفت، به‌طور ضمنی نیز نشان داده می‌شود که فلسفه‌ی پراکسیس نیز ناپدید می‌شود یا [چیز دیگری] جایگزین آن می‌شود (Q11§62; SPN pp. 404-5).

به بیان گرامشی، مارکسیسم یک «تاریخ‌گرایی مطلق» است: به‌سان یک روساخت، یعنی با ظهور جامعه‌ی تنظیم‌شده، زمانی که جامعه‌ی مدنی جامعه‌ی سیاسی را دوباره جذب می‌کند و در واقع روساخت‌ها با شالوده‌هایشان انطباق می‌یابند، خود را از بین می‌برد؛ یعنی شرایط به‌گونه‌ای خواهد بود که به گفته‌ی مارکس، دست‌یابی انسان به آگاهی در سطح ایدئولوژیک و روبنایی دیگر در تضاد با آگاهی برآمده‌ی مستقیم از شالوده نیست.

<sup>27</sup> Pasquale Voza, "Blocco storico", in *Dizionario Gramsciano*, ed. Guido Liguori and Pasquale Voza, Carocci, Roma, 2009, p. 72.

با این حال چگونه می‌توان در جامعه به جلو گام برداشت تا از شرایط فعلی به سوی این جامعه‌ی تنظیم‌شده گذار کرد؟ نه تنها «بلوک‌های جامد در حرکت» سورل، که کل مسیر تحلیل‌های مارکسیستی، که در بالا نشان داده شد، بر جنبه‌ی پویایی کلیت تأکید می‌کنند. هوگوس پورتیلی،<sup>۲۸</sup> با مشاهده‌ی این که بررسی مفهوم بلوک تاریخی را «نمی‌توان جدا از مفهوم هژمونی در نظر گرفت»، دو جنبه را متمایز می‌کند. تسلط بر رقبا، بلوک را یکپارچه نگاه می‌دارد، اما همین موقعیت برای رابطه‌ی هژمونیک با متحدان خود نیز صدق می‌کند. در واقع هژمونی «سیمانی» است که بلوک را یکپارچه نگاه می‌دارد. این استعاره به آسانی به ذهن خطور می‌کند و در واقع توسط گرامشی در این قطعه (FSPN p. 474, Q10II§41IV) استفاده می‌شود، جایی که او هژمونی را به‌عنوان «تنظیم‌کننده‌ی (*ordinatore*) ایدئولوژی تعریف می‌کند که جامعه‌ی مدنی و بدین‌سان دولت را با مانوس‌ترین سیمان خود تدارک می‌بیند.» اما هژمونی سازوکاری مهم نیز برای پویایی و سمت‌وسو دادن به جامعه است. همان‌گونه که او اشاره می‌کند، از دوران روشنگری، جامعه با «آیده‌ی پیشرفت» منطبق با «آگاهی گسترش‌یابنده‌ای» آغشته است «که [...] انسان این چنین [...] می‌تواند به‌طور 'عقلانی' برنامه‌هایی را تصور کند که به واسطه‌ی آن تمام زندگی خود را اداره و کنترل کند.» به رغم این‌ها، «شکی نیست که پیشرفت یک ایدئولوژی دموکراتیک بوده است»، و از طریق مفهوم «شدن»، تلاشی برای نجات «مشخص‌ترین جنبه‌ی 'پیشرفت' - یعنی حرکت، در واقع حرکت دیالکتیکی» - صورت گرفته است.<sup>۲۹</sup>

در مقابل برداشت‌های نادرست از گرامشی، باید تأکید کرد که هژمونی یک مؤلفه‌ی اقتصادی نیز دارد. در دفتر سیزدهم است که گرامشی احتمالاً این نکته را این‌چنین به‌صراحت بیان می‌کند: «اگر هژمونی مقوله‌ای اخلاقی-سیاسی است، باید اقتصادی نیز باشد، لزوماً باید مبتنی بر کارکرد تعیین‌کننده‌ای باشد که توسط گروه پیش‌تاز در

<sup>28</sup> Hugues Portelli, *Il blocco storico*, Laterza, Bari 1976 (trans. Maria Novella Pierini), p. XII.

<sup>29</sup> (Q10II§48II; SPN pp. 358-60)

هسته‌ی تعیین‌کننده‌ی اقتصاد اعمال می‌شود».<sup>۳۰</sup> بنابراین، حوزه‌ی عمل آن صرفاً به روساخت‌ها محدود نمی‌شود بلکه، در میان همه‌ی فاکتورهای دیگر، باید محلی که «فعالیت اقتصادی به آن تعلق دارد» از جمله جامعه‌ی مدنی را نیز دربر گیرد. جایگاه کلاسیک برای اعمال هژمونی جامعه‌ی مدنی است.<sup>۳۱</sup> مشابه آن چه گرامشی طرح کرده است، لوکاچ خاطر نشان می‌کند که تحت شرایط خاص، «فرایند اقتصادی به‌عنوان 'طبیعت دوم' به‌طور عینی مؤثر است.»<sup>۳۲</sup> اما دوباره به گرامشی نزدیک می‌شود تا پذیرش خودبه‌خودی یک ساختار را تمییز دهد، پذیرشی که بخشی از شرح گرامشی از مفهوم «هژمونی» را تشکیل می‌دهد. برای هر دو متفکر، ساختارهای اقتصادی (اکنون {در جامعه‌ی سرمایه‌داری} یا در یک جامعه‌ی سوسیالیستی در آینده) با حرکت از پایین، و نه با فرایند تحمیل‌شده از بالا، به سمت مرحله‌ی «انسان جمعی» یا «هم‌نوایی/کنفورمیسم اجتماعی»، مبنای توسعه را ایجاد می‌کنند (cf. Q13§7).

### مفصل‌بندی درونی بلوک

چنان‌که بر «کلّیت» تأکید می‌شود، تأکید بر جنبه‌ی دیگری از خط هگلی-مارکسیستی نیز نادیده گرفته شده است، یعنی سرشت دیالکتیک و مسائل سنتز/هم‌نهاد و میانجی‌گری، با واسطه و بی‌واسطه. دریافت‌های چندگانه‌ی مختلفی از **دفترهای زندان** از نحوه‌ی استفاده از مفهوم دیالکتیک پدیدار می‌شوند. خود گرامشی در این مورد ذهنی بسیار باز داشت و علاوه بر تلاش برای تفسیر و استفاده‌ی معتبر مارکسیستی از دیالکتیک، به مفاهیم دیگر دیالکتیک نیز علاقه نشان داد.

<sup>۳۰</sup> سرشت «اخلاقی-سیاسی» هژمونی در این یادداشت به ترتیب زمانی پس از نقد گسترده‌ی کروچه در دفتر دهم ظاهر می‌شود. با اهداف مقایسه‌کردن، پیش‌نویس اول، مربوط به اکتبر ۱۹۳۰، به‌سادگی می‌گوید که «هژمونی، سیاسی است». گرامشی سپس ادامه می‌دهد که [هژمونی] «همچنین و مهم‌تر از همه اقتصادی است، اساس مادی خود را در کارکرد تعیین‌کننده‌ی دارد که توسط گروه هژمونیک در هسته‌ی تعیین‌کننده‌ی اقتصاد اعمال می‌شود» (Q4§38, PN Vol. II, p. 183). (Q13§18, SPN pp. 160-1)

<sup>۳۱</sup> به ترتیب نگاه کنید به Q6 §§10, 81 و ۱۳۷، SPN صص. ۲۷۰-۲۷۲، ۲۴۵-۲۴۶ و ۲۶۱. و همچنین در PN, Vol. III, صص. ۹-۱۰، ۶۴-۶۵ و ۱۰۸-۱۰۹، همراه با نسخه‌ی متأخر Q10II§41XII, FSPN, صص. ۳۹۷ ترجمه شده است.

<sup>۳۲</sup> Lukács, *Ontology*, cit., p. 92.

ارتدکس‌ترین مفهوم دیالکتیک در کارهای گرامشی همان مفهومی است که مستقیماً از خط هگلی-مارکسیستی «وحدت اضداد» نشأت می‌گیرد، که، چنان‌که او می‌گوید، این «نه به معنای تصادفی ایستا و عرفانی هم‌زمانی اضداد (*coincidentia oppositorum*)، بلکه به معنای «هارمونی ناسازها» (*concordia discors*) تصور می‌شود.<sup>۳۳</sup> به نظر می‌رسد نظریه‌پردازی گرامشی متأثر از مفهوم سورلیایی «گسست» یا «بریدگی» است، اما از خطرات یک افراط‌گرایی سیاسی بی‌ثمر و صرفاً اخلاق‌گرایانه‌ی ناشی از تفکیک انعطاف‌ناپذیر از دو «افراط» یک تضاد اجتناب می‌کند، امری که می‌تواند برای مثال منجر به کارگرگرایی بی‌حاصل شود که موقعیتی انحصاری به مبارزه‌ی بین پرولتاریای صنعتی و سرمایه‌داران، یا سندیکالیسم سورلیایی یا اکونومیسم می‌دهد.<sup>۳۴</sup> در این خصوص، گرامشی اظهار می‌دارد که در هر مبارزه‌ی این «یک ضرورت دیالکتیکی است، نه یک روش پیشینی» که یکی از «نیروهای تاریخی» درگیر، «نقش 'سنتز' را بر عهده بگیرد و جانشین افراط‌های مخالف شود».<sup>۳۵</sup>

درحالی‌که گرامشی یقیناً از سه‌گانه‌ی معروف «تز - آنتی‌تز - سنتز» هگلی-مارکسیستی صحبت می‌کند، اولاً این بدان معناست که سنتز نهایی، همان‌طور که از اظهارات بالا می‌بینیم، امر پیچیده‌ای است که باید حاوی نتیجه‌ی تعداد زیادی از برخوردهای دیالکتیکی باشد که در خُرده‌کلّیت‌های مختلف رخ می‌دهد. ثانیاً، «در تاریخ آن‌طور که واقعاً هست، آنتی‌تز تمایل دارد تز را از بین ببرد، سنتزی که پدیدار می‌شود جانشین است، بدون اینکه کسی بتواند از قبل بگوید چه چیزی از این تز در سنتز 'حفظ' خواهد شد».<sup>۳۶</sup> ماحصل این امر، همان‌گونه که هانری لوفور در کتابی که یک سال بعد از مرگ گرامشی منتشر شد، ملاحظه کرد، این است که وضعیت تغییریافته‌ی برآمده از برخورد دیالکتیکی «محتوای تضاد» را به‌عنوان نیروی محرکه‌ی

<sup>33</sup> Q10II§4, FSPN p. 371

<sup>34</sup> cf. Q13§23, SPN in part on pp. 167-8 and the rest on pp.210-8

<sup>35</sup> Q15§60, summer 1933

<sup>36</sup> (Q10I§6, FSPN, p. 342)



توسعه تاریخی «دگرگون می‌سازد»؛<sup>۳۷</sup> لوکاچ نیز نکته‌ی مشابهی را طرح کرده است.<sup>۳۸</sup> این نامحدود بودن دیالکتیک گرامشی، به جای یک نسخه‌ی «بسته»ی بدیل از دیالکتیک که از هگل نیز سرچشمه می‌گیرد اما به سوی تحقق «ایده‌ی مطلق» گرایش دارد، احتمالاً تحت تأثیر و قطعاً نزدیک به مفهوم دیالکتیکی‌ای است که به‌طور کلی از یک سو کروچه و از دیگر سو مارکسیست‌هایی مانند لوفور و لوکاچ را مشخص می‌کند. شاید یکی از اصیل‌ترین مفاهیم گرامشی از سنتز دیالکتیکی را بتوان در بحث او از «فرهنگ بازنمایی شده توسط فلسفه‌ی کلاسیک آلمان، اقتصاد کلاسیک انگلیسی، و ادبیات و پراتیک سیاسی فرانسه»، به‌عنوان سه منبع اصلی مارکسیسم، یافت. ترکیب این سه منبع در مارکسیسم برای گرامشی یک درافزوده‌ی ساده نیست بل یک کارکرد دیالکتیکی است که باید به این معنا درک شود که مارکسیسم «سه حرکت را هم‌گذاری کرده است، یعنی کل فرهنگ زمانه، و در سنتزی جدید، 'لحظه‌ای' را که شخص بررسی می‌کند اعم از نظری، اقتصادی یا سیاسی، هر یک از سه حرکت را به‌عنوان یک 'لحظه‌ی' آماده‌سازی می‌یابد»<sup>۳۹</sup>

یک گریز کوتاه برای درک سرشت کارکرد {دیالکتیک} گرامشی در اینجا ضروری است. گرامشی در دفتر سیزدهم، قطعه‌ی دهم (Q13§10) تلاش می‌کند تا «تمایزها»ی کروچه را به یک پارادایم ماتریالیستی تاریخی ترجمه کند (یا از «زبان اندیشه‌ورزانه به زبان تاریخ‌گرا» در وظیفه‌ای که به‌صراحت در دفتر دهم، قطعه‌ی هفتم (Q10I§7)، آوریل - مه ۱۹۳۲، FSPN p.344، نشان داده شده است)، به‌طوری که تمایزهای کروچه دیگر نه در «میان لحظه‌های روح مطلق، که بین سطوح روساخت‌ها» قرار دارد.

گرامشی سپس این سؤال را مطرح می‌کند که «چگونه می‌توان مفهوم دایره‌وار که به سطوح روساخت می‌پیوندد را فهمید؟» (به واسطه‌ی {مفهوم 'بلوک تاریخی'، یعنی

<sup>37</sup> Henri Lefebvre, *Dialectical Materialism*, Cape Editions, London, 1968 (trans. by John Sturrock of the original 1938 French edition), p. 113.

<sup>38</sup> Lukács, *Conversations*, op. cit., pp. 18-19.

<sup>39</sup> Q10II§9, SPN pp. 399-402; cf. also Q11§§47-49, FSPN pp. 307-13).

وحدت بین طبیعت و روح (زیرساخت و روساخت)، وحدت اضداد<sup>۴۰</sup> و تمایزها» و پرسیدن این‌که آیا می‌توان «معیار تمایز را نیز در ساختار وارد کرد» و نیز در مقولاتی مانند «تکنیک»، «کار»، «طبقه».<sup>۴۱</sup> سپس نمونه‌هایی از نوع سطوح زیرساخت و روساخت را برمی‌شمارد. در این‌جا، برای نمونه، او بین لحظه‌ها یا جنبه‌های اجتماعی، سیاسی و نظامی تفاوت قائل می‌شود که هر یک به سطوح دیگری از اجزای فرعی تقسیم‌بندی می‌شوند: سطح «سیاسی» را می‌توان به سطح «اقتصادی-شرکتی» تقسیم کرد که در آن «همبستگی منافع بین همه‌ی اعضای یک طبقه‌ی اجتماعی» وجود دارد و سطحی که در آن منافع فرد «می‌تواند و باید به منافع دیگر گروه‌های فرودست نیز تبدیل شود»، امری که «گذر تعیین‌کننده‌ای از ساختار به حوزه‌ی پیچیده‌ی روساخت‌ها را نشان می‌دهد».<sup>۴۲</sup> او سپس یادآور می‌شود که «توسعه‌ی تاریخی به‌طور مستمر بین لحظه‌ی اول [اجتماعی] و لحظه‌ی سوم [نظامی] با میانجی‌دومین لحظه‌ی [سیاسی] در نوسان است».<sup>۴۳</sup>

به عبارت دیگر، آنچه در اختیار داریم، یک کلیت شالوده‌روساخت است که در خرده‌کلیت‌های مختلف (هم‌تافت‌ها یا زیرمجموعه‌ها) مفصل‌بندی شده است. ویژگی‌های سطحی در روساخت ممکن است لزوماً در داشتن عناصر مشترک به‌طور مستقیم با هم مرتبط نباشند، جایی که «تمایزهای» کوچک، در واقع، «مجموعه» یا «هم‌تافتی از هم‌تافت‌ها» را تشکیل می‌دهد، یا جایی که ممکن است هیچ ارتباط مستقیم آشکاری بین سیاست فرانسه، فلسفه‌ی آلمان و اقتصاد کلاسیک انگلیسی وجود نداشته باشد. به عبارت دیگر، آن‌ها ممکن است در یک رابطه‌ی دیالکتیکی مستقیم با یکدیگر نباشند، اما هر یک (احتمالاً از طریق یک زنجیره‌ی کامل از زیرمجموعه‌های آبشاری) به شالوده مرتبط هستند. بنابراین، کسی ممکن است از یک هم‌تافت به سمت شالوده «فرود آید» و سپس دوباره به سمت هم‌تافت دیگر «صعود کند»، امری که تنها

<sup>40</sup> The original reads *contrari* (“contraries”) rather than the more usual *oppositi* (“opposites”) of the English translation.

<sup>41</sup> Q13§10, SPN p. 137

<sup>42</sup> Q13§17, SPN p.181

<sup>43</sup> Q13§17, SPN p. 183

مستقل از اولی قابل پدیدار شدن است. به این ترتیب است که می‌توان رابطه‌ی دیالکتیکی بین آنچه در ظاهر (به لحاظ روساختی)، هم‌تافت‌ها یا مجموعه‌های نامرتب‌ت به نظر می‌رسند، وجود داشته باشد و از این طریق است که می‌توانیم نظر گرامشی را دریابیم که با مثال از سه جزء مارکسیسم «در سنتز جدید، هر 'لحظه‌ای' را که شخص بررسی می‌کند، اعم از تئوریک، اقتصادی یا سیاسی، هر یک از سه حرکت را به‌عنوان یک 'لحظه' ی آماده می‌بیند»، زیرا هر کدام («که در تحلیل نهایی توسط زیرساخت‌ها تعیین شده‌اند»)، به شالوده مرتبط هستند. در اینجا گرامشی در کل سنتی قرار می‌گیرد که «سه گانه‌ی» ساده‌ی تز - آنتی تز - سنتز را به دلیل بیش از حد مکانیکی بودنش رد می‌کند. درست است که واژه‌های این‌چنینی وجود دارند اما خود عناصر همیشه پیچیده‌اند، تا آنجا که، در شرایطی که تاریخ با یک جهش پیش می‌رود، موردی (با وام گرفتن استعاره‌ای از نورشناسی) از «تداخل سازنده» یا برهم‌نهی امواج داریم، یعنی در اینجا از هم‌تافت‌های مختلف (خرده‌کلیت‌ها یا زیرمجموعه‌ها) داریم؛ بنابراین، دست‌کم در این موقعیت، گرامشی با آلتوسر در مورد آنچه که آلتوسر به‌عنوان «فراعتین» توصیف می‌کند، هم‌سو است.

هنگامی که یک «جهش» وجود دارد، این به دلیل بهره‌گیری کامل «منابع» آن توسط «هر یک از اعضای تضاد دیالکتیکی» است که به قول گرامشی منجر به «جایگزینی واقعی» می‌شود (Q15§11). به‌عنوان یک «تعالی دیالکتیکی واقعی» در صفحه ۱۰۹ ترجمه‌ی SPN ارائه شده است. فرایند توسعه‌ی تاریخی، حتی در دوره‌ای که گرامشی آن را انقلاب پاسیو (منفعل) می‌نامد، هم‌چنان دیالکتیکی باقی می‌ماند، همان‌طور که به طرق مختلف در Q10I§6, Q15§11 و به‌صراحت (به‌عنوان «دیالکتیک انقلاب - بازسازی») در Q16§16 اظهار شده است (SPN p. 416). برخورد هگلی اضداد رخ داده است، اما آنچه ما اغلب در فاز «انقلاب پاسیو» می‌بینیم، «خیزاب‌هایی»/خرده‌موج‌هایی از موج بزرگ است، درهم‌شکستن روند دیالکتیکی توسط فرمیست‌ها است<sup>۴۴</sup> که خیزاب‌ها گاه یک‌دیگر را خنثی می‌کنند، دوباره با استفاده از استعاره‌ای از نورشناسی، این بار از طریق فرایند «تداخل ویران‌گر» است، به‌طوری‌که

<sup>44</sup> Q10II§41XVI, *FSPN* p. 377

این آنتی‌تز خنثی شود، نیروهایی که بالقوه آن را تشکیل می‌دهند پی نمی‌برند که ممکن است منافع و اهداف مشترکی داشته باشند.

با این حال، در طی یک دوره‌ی طولانی، امواج ممکن است تغییر کنند: با بیان در قالب استعاره‌ی دیگری، نیروها ممکن است در رحم یک جامعه نضج بیگیرند؛ چنان‌که گرامشی خاطر نشان می‌کند (همان) این ممکن است اغلب یک «حیله‌ی طبیعت» و یکویی<sup>۴۵</sup> باشد که در آن «یک نیروی جنبشی اجتماعی که معطوف به یک هدف است، خلاف هدف خود را تحقق بخشد» و در آن (Q15§11 دوباره) «جنگ موضعی» به «جنگ جبهه‌ای» تبدیل می‌شود. عبارت مارکس در مورد این موضوع («عجب نقبی زدی، موش کور پیر» (well grubbed, old mole)<sup>۴۶</sup> تأیید می‌کند که او - بیش از همه - از کار طولانی و صبورانه‌ی فرایند دیالکتیکی واقعیت استقبال می‌کرد.

### برخی از عناصر ساختاری گفتمان گرامشی

گرامشی زبان اندیشه‌ی سیاسی را از طریق تعدادی اصطلاح غنی کرده است که به آن‌ها کاربرد و معنای خاصی می‌دهد. اگر بخواهیم مواردی را نام ببریم که در سهم گرامشی از این [درافزوده‌ی اندیشه‌ورزانه] نقش داشته‌اند، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: بلوک تاریخی، همزونی، جامعه‌ی مدنی، اقتصادی - شرکتی، تاریخ‌گرایی مطلق، انسان جمعی و مترادف آن سازگاری اجتماعی (معادلی که این‌جا برساخته شده است Q13§7, SPN p. 242). سپس یک «انسان جمعی» متضمن «اراده‌ی جمعی» است، که برای آن گرامشی یک شکل از شهریار مدرن را با حزب سیاسی هم‌سان می‌داند، «که در آن یک اراده‌ی جمعی ... تا حدی خود را در عمل اثبات کرده است ... [و] تمایل دارد تا جهان شمول و کلی شود»<sup>۴۷</sup>. اما واژگان او خنثی نیستند. نمی‌توان یک واژه را از زمینه‌ی آن جدا کرد و از آن، به‌عنوان مثال، علیه و یا در غفلت از دیگر

<sup>۴۵</sup> جامباتیستا ویکو (۱۶۶۸ - ۱۷۴۴) فیلسوف سیاسی و تاریخ‌نگار اهل ایتالیا در عصر روشنگری بود (مترجم).

<sup>۴۶</sup> این عبارت برگرفته از کتاب مارکس *هجدهم برومر لوئی بناپارت* است که آن را از جمله‌ای از هملت وام گرفته بود (م).

واژه‌ها استفاده کرد: درک کامل واژه‌ها فقط از استفاده‌ی آن‌ها در زمینه حاصل می‌شود، یعنی زمینه‌ی واقعیت اجتماعی و «متن مشترک» بقیه‌ی گفتمانی که آن را تفسیر می‌کند. می‌توان به گفته‌ی معروف لودویگ ویتگنشتاین اشاره کرد که کاربرد یک مهره در نقشی که در بازی دارد معنا پیدا می‌کند - شاید درکی، هرچند نه خود کلمات، که توسط ویتگنشتاین از گرامشی با میانجی دوست مشترک‌شان، پیرو سرافا، وام گرفته شده است. به علاوه، یک نسل پس از گرامشی، مفهوم پارادایم توماس کوهن را داریم که در آن هر مفهوم خاص فقط در رابطه با سایر اصطلاح‌های یک گفتمان کلان قابل تفسیر است. با این حال، گرامشی احتمالاً متأثر از هگل، فرمول قبلی این اصل را در ذهن داشته است که یک «واقعیت» تکینی/فردی به‌خودی‌خود انتزاعی است و فقط در زمینه‌ی [گسترده‌تری از] یک کلیت معنا می‌یابد (بنگرید به مفهوم مارکس مبنی بر «مشخص از این رو مشخص است که سنتزی است از بسیاری عوامل تعیین‌کننده‌ی خاص»<sup>۴۸</sup> یا «برتری روش‌شناختی کلیت بر اجزای منفرد» هگلی-مارکسی لوکاچ<sup>۴۹</sup>). مفاهیم گرامشی این چنین‌اند.

اگر، به‌عنوان نقطه شروعی، بلوک تاریخی را در نظر بگیریم که، همان‌گونه که یک واکاوی زبان‌شناسی نشان می‌دهد، یک منشأ مهم در **تزه‌های دربارهی فویرباخ** دارد، و نه فقط منبعی که صریحاً در آثار سورل تصدیق شده است، این مفهوم خاص ممکن است به‌عنوان مفهومی که در رأس یک سلسله‌مراتب قرار گرفته، در نظر گرفته شود و یک زمینه‌ی مسلط برای سایر اصطلاح‌ها فراهم کند. با استفاده از اندیشه‌های گرامشی در مورد ترجمه‌پذیری زبان‌های علمی و فلسفی، شرح مفصل‌بندی بلوک از حیث تمایزهای کروچه، با در نظر گرفتن سطوح مختلف زیرساخت و روساخت، بازتفسیر

<sup>48</sup> Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, trans. N.I. Stone, New York, 1904, p. 293. A very similar phrase “the concrete is concrete because it is the concentration of many determinations, hence unity of the diverse” is also used by Marx in the *Grundrisse*, trans. Martin Nicolaus, Penguin, Harmondsworth, 1973, p. 101.

<sup>49</sup> Lukács, “What is Orthodox Marxism?” in *History and Class Consciousness*, cit., p. 9.

می‌شود.<sup>۵۰</sup> تعبیر چزاره لوپورینی این است که وحدت بلوک برای گرامشی به میانجی «لحظه‌های تاریخ، فرهنگ، ایدئولوژی و غیره» میانجی‌گری می‌شود.<sup>۵۱</sup> لوپورینی هم چنین اظهار می‌دارد که سطوح موجود در پیوند درونی زیرساخت - روساخت شامل «اقتصاد، سیاست، طبقات، ایدئولوژی، هژمونی و غیره» است.<sup>۵۲</sup> آن‌چه این بلوک را یکپارچه نگاه می‌دارد، هژمونی است، به‌عنوان تنظیم‌کننده‌ی ایدئولوژی، که با پذیرش خودبه‌خودی خود ساختارها پیوندی تنگاتنگ دارد. گرامشی در جای دیگر «ایدئولوژی به معنایی که در فلسفه‌ی پراکسیس به کار می‌رود» را «کل مجموعه‌ی روساخت‌ها» در نظر می‌گیرد.<sup>۵۳</sup> از این‌رو ممکن است این سوال مطرح شود که آیا منطقی است فکر کنیم که ثبات و پایداری شالوده باید توسط روساخت تضمین شود؟ فکر می‌کنم این نکته با بسط استعاره‌ی زیرساخت-روساخت مارکس، توسط کوهن به‌طور درخوری پاسخ داده می‌شود. چهار راه‌پله به درون زمین فرو برده می‌شوند اما هم‌چنان در هوا تاب می‌خورد تا این که سقفی (روساخت) روی آن‌ها گذاشته شود؛ سقف توسط ستون‌ها پشتیبانی می‌شود اما خود سقف در عین حال زیرساخت را پایدارتر می‌کند.<sup>۵۴</sup>

با این حال، یکی دیگر از نقش‌های بسیار مهم هژمونی، زمانی که با مفهومی که گرامشی در مورد اصلاح فکری و اخلاقی جامعه به کار می‌برد، پیوند می‌خورد، ارائه‌ی یک عامل روساختی کلیدی است که به بلوک پویایی زمانی می‌بخشد (که سایر مؤلفه‌ها، شاید کلاسیک‌تر، را که ارتباط نزدیک‌تری با زیرساخت دارند، کنار نمی‌گذارد، مانند انواع مختلف مبارزه، انگیزه‌ی سرمایه‌داری برای افزایش ارزش اضافی و غیره، که توسط گرامشی در دفتر ۲۲ درباره‌ی آمریکایی‌گرایی و فوردیسم به آن پرداخته شده است).

<sup>۵۰</sup> بنگرید به Q13§10, SPN pp.136-8، به‌ویژه ص. ۱۳۷

<sup>51</sup> C. Luporini, "The Methodology of Marxism in Gramsci's Thought" now in *Dialettica e Materialismo, cit.*, p. 68.

<sup>52</sup> C. Luporini, "Notes on Some Internal Nexuses in Gramsci's Thought", now in *Dialettica e Materialismo, cit.*, p. 47.

<sup>53</sup> Q10II§4II, *FSPN* p. 413; August 1932

<sup>54</sup> G.A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, Oxford, Clarendon Press, 1978 edition (corrected), p. 231.

اگر به این شیوه به آن بنگریم، بلوک (زیرساخت و روساخت، با مؤلفه‌ی هژمونی) بسیار بیش‌تر، منطقه‌ای است که، به بیانی بسیار فشرده و طرح‌واره، به نقطه‌ی تلاقی تاریخ‌گرایی و ساختارگرایی تبدیل می‌شود و به این ترتیب می‌توان آن را با مفهوم «ساختارگرایی ژنتیکی» دیالکتیکی لوسین گلدمن مقایسه کرد، که در فرایند مناقشه بر سر تفسیرهای مارکس برآمده از ساختارگرایی فرانسوی، نه‌تنها بر «مناسبات تولیدی که شرایط تاریخی را ایجاد می‌کند»، که بر روابط «تولیدشده بر اساس موقعیت‌های تاریخی پیشین» تأکید می‌کند.<sup>۵۵</sup> باز هم به بحث لوکاچ در مورد «هم‌تافت‌های» اجتماعی برمی‌گردیم: «جامعه باید از همان آغاز به‌عنوان مجموعه‌ی متشکل از هم‌تافت‌ها در نظر گرفته شود» و وظیفه‌ی پیشاروی ما «درک ژنتیکی ظهور و شکل‌گیری این هم‌تافت‌ها» است.<sup>۵۶</sup>

وقتی چگونگی شکل‌گیری و اعمال هژمونی را در نظر می‌گیریم، نقش جامعه‌ی مدنی به‌عنوان محل حل‌وفصل تعارض از طریق یک نوع یا انواع کنش دیالکتیکی پدیدار می‌شود. یک نوع آن اصلاح‌طلبی محافظه‌کار معتدل، نوعی «انقلاب پاسیو» است، اما نوع دیگر شامل واسطه‌ای است که توسط یکی از نیروها صورت می‌گیرد که به‌عنوان سکوی پرشی برای حرکت بعدی به جلو در مجموعه‌ای از تعادل‌های متغیر عمل می‌کند. این فرایند اخیر میان‌جیگری، به قول نیکولا بادالونی، «ممکن است عناصر بزرگ‌تری را که درخور توسعه‌ی تمدن است در درون خود 'ادغام' کند، امری که در نهایت موضوع کار هژمونی است»<sup>۵۷</sup> برای او، این مسئله یکی از جنبه‌های «تاریخ‌گرایی مطلق» گرامشی است. چزاره لوپورینی در حالی که ملاحظات خاصی در مورد تاریخ‌گرایی به‌طور کلی دارد، از تاریخ‌گرایی گرامشی در برابر برند «آرمان‌گرایی فکری» که «به‌طور کلی بر مفهوم متافیزیکی شدن بنا شده است، و تمایل دارد سنتز ایده‌آل را بر حرکت واقعی تاریخ سوار کند، یعنی دیالکتیک را رازآلود کند، جهان را وادار به

<sup>55</sup> Lucien Goldmann, *Lukács and Heidegger* (trans. W. Q. Boelhower), London, Routledge and Kegan Paul, 1977, p. 89.

<sup>56</sup> Lukács, *Conversations*, op. cit., p. 18.

<sup>57</sup> Badaloni, op. cit., p. 138.

به‌خط‌شدن کند، دفاع می‌کند.»<sup>۵۸</sup> با این حال، دیالکتیک گرامشی در تأکید بر این نکته متفاوت بود که نتیجه‌ی فرایند دیالکتیکی از قبل قابل پیش‌بینی نیست، بلکه به سرشت نیروهای درگیر بستگی دارد. این نکته (به بالا بنگرید) به‌صراحت بیان شده: نمی‌توان «از قبل اعلام کرد چه چیزی از تز در سنتز 'حفظ' خواهد شد»<sup>۵۹</sup> به بیان دیگرش «نمی‌توان - بدون دلخواهی بودن - ادعا کرد که چه چیزی محفوظ می‌ماند [...] بدون هبوط در چنبره‌ی ایدئولوژی‌گرایی.»<sup>۶۰</sup> در این‌جا موضع‌اش باز هم به‌گلدمن و هم به لوفور نزدیک است، که کلام موجزش این است: «بازی هنوز برنده‌ای ندارد. بازیگران ممکن است همه چیز را ببازند.»<sup>۶۱</sup> با این حال، فکر می‌کنم که او دست‌کم از مفهوم «بسته» تر لوکاچ متقدم از دیالکتیک که معتقد است «پرولتاریا سرانجام پیروز خواهد شد»، امری که «از حیث روش‌شناختی، با روش دیالکتیکی تضمین شده است»<sup>۶۲</sup> دورتر است.

در جمع‌بندی مطالبی که در این‌جا نگاشته شده باید نکته‌ی کوتاهی بیان شود. اگر دیدگاه این مقاله تقریباً رویکرد گرامشی را به‌عنوان یک متفکر دیالکتیکی تفسیر کند، آن‌گاه تمرین ثمربخشی خواهد بود که افکار او را نه‌تنها با مارکسیست‌های مورد اشاره در این مقاله، بلکه با اندیشه‌های سایرین نیز - مثلاً بنیامین، بلوخ و برشت از دوران گرامشی به راحتی به ذهن می‌رسد، بدون ذکر نویسندگان معاصر - در سنت دیالکتیکی که او را با آن‌ها به‌عنوان مثال رناته هولوب، سنجیده‌اند، پیوسته مقایسه کنیم.<sup>۶۳</sup> گرامشی یقیناً جایگاه خود را در آن خط اندیشمندان دیالکتیکی‌ای می‌یابد که گلدمن در جدل‌های اولیه‌اش با ساختار‌گرایان فرانسوی ستوده بود: «حتی در جریان [فکری‌ای]

<sup>58</sup> Luporini, "Notes on Some Internal Nexuses in Gramsci's thought", *cit.*, p.49. "Forcing the world into line" is Luporini's quotation from Q10I§6, in English *FSPN*, p. 342, viz. Gramsci's metaphor "mettere le brache al mondo" (literally: "stuff the world into breeches").

<sup>59</sup> Q10I§6, *FSPN* p. 342

<sup>60</sup> Q10II§41XVI, *FSPN* p. 376

<sup>61</sup> Lefebvre, *op. cit.*, p. 113.

<sup>62</sup> Lukács, "The Marxism of Rosa Luxemburg" in *History and Class Consciousness*, *cit.*, p. 43.

<sup>63</sup> Renate Holub, *Antonio Gramsci: Beyond Marxism and Post-modernism*, Routledge, London and New York, 1992.



که می‌توان ارتدکس نامید، نوسان‌های دائمی بین آن جریان‌هایی وجود دارد که بر کنش انسان‌ها، شانس‌شان برای دگرگونی جهان و برعکس تأکید می‌کنند، آن‌هایی که بر جبر اجتماعی، مقاومت محیط و نیروهای مادی پای می‌فشارند.<sup>۶۴</sup>

آنچه در اندیشه‌های گرامشی می‌بینیم، بیان کاوش دیالکتیک است نه تلاش برای کدگذاری آن. مفهوم کلیت که در این بازخوانی اندیشه‌های گرامشی بر آن تأکید شده است، خیلی زود پس از کشف مجدد آن شروع به ناپدید شدن کرد، یا اهمیت آن در رواج مارکسیسم کاهش یافت. البته می‌توان به نظری استناد کرد که در پیشگفتار کتاب *ماتریالیسم دیالکتیکی* هانری لوفور در سال ۱۹۶۱ آمده است: «در لحظه‌ی مشخص [یعنی از انتشار *دست‌نوشته‌های اقتصادی - فلسفی* (1844) مارکس در سال ۱۹۳۲ به این سو]، زمانی که برخی مفاهیم نادیده گرفته شده (از جمله پراکسیس، بیگانگی، انسان به طور عام، کلیت اجتماعی و غیره) در حال کشف مجدد بودند و زمانی که کسانی که مارکس جوان را خوانده بودند راه را برای کشف مجدد هگل باز می‌کردند، دگماتیست‌ها در جهت مخالف حرکت می‌کردند.»<sup>۶۵</sup> برخلاف این گرایش مورد انتقاد لوفور، *دفترهای زندان* سرشار است از تلاش‌های مداوم گرامشی، درست مانند حرکت منظم مارکس «از طریق بسط یا ادغام متوالی به کل‌ها، یا (خرده) کلیت‌ها»، برای این که یافته‌های شناسایی‌شده‌ی دقیقی از جنبه‌های مختلفِ رو ساخت و زیرساخت راه، که در گذر زمان تغییر می‌کنند، در کلیت‌های اجتماعی گسترده‌تر درهم آمیزد تا از این طریق توصیف مناسبی از بلوک تاریخی را برسازد که به آن‌ها معنای کامل‌شان را می‌دهد و (از طریق وحدت نظریه و عمل) شرایط را برای بلوک تاریخی جدید، در تضاد با بلوک کنونی حاکم، آماده می‌کند. و سرانجام، چنان‌که گرامشی در این مورد در SPN) Q13§23 (ص. ۱۶۸) خاطر نشان می‌کند، وظیفه این است که «نیروی محرکه‌ی اقتصادی را از زیر وزن مرده‌ی سیاست‌های سنتی رها ساخت - یعنی تغییر جهت سیاسی نیروهای معینی که برای شکل‌گیری موفقیت‌آمیز یک

64 Goldmann, *The Human Sciences and Philosophy* (trans. H. V. White and R. Anchor), Cape Editions, London, 1969, p. 80.

65 Lefebvre, *op. cit.*, p. 14.

بلوک تاریخی سیاسی - اقتصادی جدید و همگن و بدون تضادهای داخلی، باید جذب شوند.»

### مقاله‌ی بالا ترجمه‌ای است از:

Boothman, Derek. "Gramsci's historical bloc: structure, hegemony and dialectical interactions." *Movimento-revista de educação* 6 (2017): 131-150.

### منابع

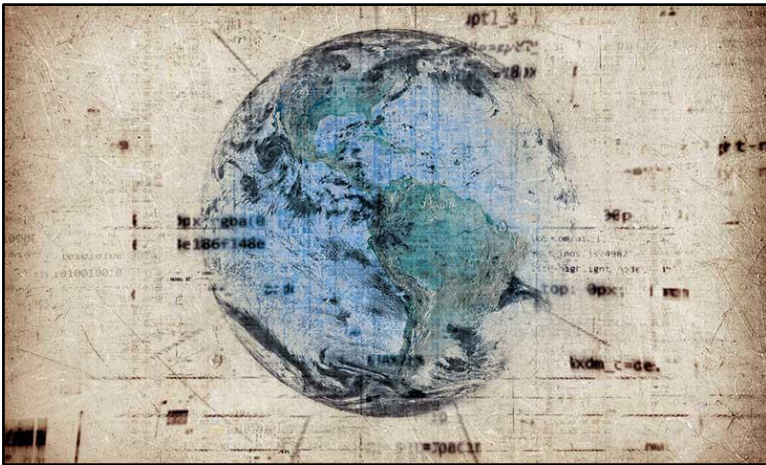
- Badaloni, N. *Il Marxismo di Gramsci*. Einaudi, Torino 1975, pp. 144-5.
- Cohen, G. A. *Karl Marx's Theory of History*. Oxford, Clarendon Press, 1978 edition (corrected), p. 231.
- Goldmann, L. *Lukács and Heidegger*. (trans. W. Q. Boelhower), London, Routledge and Kegan Paul, 1977, p. 89.
- Holub, R. *Antonio Gramsci: Beyond Marxism and Post-modernism*. Routledge, London and New York, 1992.
- Lefebvre, H. *Dialectical Materialism*. Cape Editions, London, 1968 (trans. by John Sturrock of the original 1938 French edition), p. 113.
- Lenin, V. I. *What is to be done?* (Trans. Joe Fineberg and George Hanna), International Publishers, New York, 1986 reprint, p. 79.
- Lukács, G. (György). *History and Class Consciousness*. Trans. Rodney Livingstone, Merlin Press, London, 1971, pp. 50, 51, 54 and 57.
- Luporini, C. The historical awareness of Marxism, originally published in *Società*, Vol. XI, nos. 3-4, 1955, now in *Dialettica e Materialismo*. Editori Riuniti, Roma, 1978 reprint, p. 16.
- Portelli, H. *Il blocco storico*. Laterza, Bari 1976 (trans. Maria Novella Pierini), p. XII.
- Sichirolo, L. "Hegel, Gramsci and Marxism" in *Studi Gramsciani*, Editori Riuniti, Roma, 1958, p. 273.
- Spinella, M. *Lineamenti di antropologia marxista*. Editori Riuniti, Roma 1996, pp. 25-27.
- Voza, P. "Blocco storico", in *Dizionario Gramsciano*. Ed. Guido Liguori and Pasquale Voza, Carocci, Roma, 2009, p. 72.
- Williams, R. "Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory". *New Left Review* I, 82, 1973, p. 34.
- Recebido em: 30.03.2017

- Aceito em: 01.04.2017



# در ضرورت مقابله با سلطه‌ی ناسیونالیسم در مناسبات جهانی

مهدی فتاپور



**اشاره:** مطلب حاضر را شش ماه پیش از این و قبل از آغاز خیزش اعتراضی «ژینا» دریافت کردیم. با این همه، به سبب شرایط خاص آن دوره انتشار آن به تأخیر افتاد. اکنون در بحبوحه‌ی بحران‌های جاری ژئوپلتیک جهانی و منطقه‌ای، از جمله استمرار جنگ اوکراین و تداوم تنش‌های امریکا و چین، به منظور بحث بیش‌تر در این زمینه به انتشار آن مبادرت می‌کنیم. (نقد اقتصاد سیاسی)

\*\*\*

چپ‌ها و دموکرات‌های جهان طی چند دهه‌ی اخیر، ضمن تأیید گسترش هم‌پیوندی‌های اقتصادی در جهان، منتقد روابط نولیبرالی حاکم بر جهان در این دوران بوده‌اند، منتقد تداوم یکه‌تازی قدرت‌های مسلط در روابط جهانی‌اند. آنان به عنوان منتقد روابط حاکم بر جهان خواستار شکل‌گیری نهادهای دموکراتیک و قدرتمندی در جهان‌اند که بتواند بر یکه‌تازی شرکت‌ها که حاصل روابط غالب نولیبرالی در جهان است لگام نهند. آنان خواستار شکل‌گیری ارگان‌های دموکراتیکی هستند که بتواند عملکرد قدرت‌های بزرگ جهان را محدود کند و اجازه ندهد که زور حرف اول و آخر مناسبات جهان بیاشد. ارگان‌های دموکراتیکی که بتواند همکاری بین‌المللی برای حفظ محیط‌زیست و صلح را تأمین کند. این سیاست امروز با وزن بیشتری موضوعیت دارد. رودررویی و تخصم قطب‌های ژئوپلتیک پایان این رؤیاست. در این رویارویی چپ‌ها و دموکرات‌ها اولین قربانی و محیط‌زیست و صلح بزرگ‌ترین قربانیان خواهند بود. نیروها و کشورهای که آینده‌ی درخشانی برای این رودررویی تصور می‌کنند دچار خطا هستند. چنین رودررویی می‌تواند به غلبه‌ی بربریت منجر شود و جانب‌داری از این دست همراهی با بربریت است.

تحولات چندسال اخیر جهان، تقویت نیروهای راست ناسیونالیست (افراطی)، جنگ اوکراین و نتایج تاکتونی آن، این پرسش‌ها را در برابر همه‌ی تحلیل‌گران و فعالان اجتماعی قرار داد: نیرومندترین گرایش‌ها در سمت دهی تحولات در جهان کدام هستند. هر یک از این گرایش‌ها چه امکاناتی در اختیار دارند و تسلط آن‌ها بر جهان با چه نتایجی همراه خواهد شد.

در ضرورت مقابله با تسلط ناسیونالیسم بر مناسبات جهانی

نوشته‌ی حاضر تلاش می‌کند تصویری از جهان و گرایش‌های تعیین‌کننده در هدایت روندها ارائه کند و به تبع آن با پرسش‌های بالا مرتبط شود. جانب‌داری در گرایش‌های حاکم بر جهان مستقیماً انعکاس عمیق‌ترین سمت‌گیری‌های هر فعال سیاسی اجتماعی و هر حزب و نیروی سیاسی است. تحولات در ایران از روندهای جهانی تأثیر می‌پذیرد و بررسی روندها و سمت‌گیری‌ها در سطح جهان بر موضع‌گیری در قبال مسائل ایران تأثیر می‌گذارد. درون نیروهای چپ، تلاش برای بحث، فهم متقابل و نزدیکی جانب‌داری‌ها حائز اهمیت است.

این نوشته بر بررسی مناسبات قدرت و مهم‌ترین روندها در سطح جهان متمرکز است و بررسی الگوهای رشد و مقایسه‌ی آنان و جانب‌داری در این عرصه در دستورکار آن نیست.

## مناسبات قدرت در جهان

### قبل از جهانی‌سازی (گلوبالیزاسیون)

در طی قرن گذشته مناسبات قدرت در سطح جهان چند بار دچار دگرگونی شده. در ابتدا نگاهی اجمالی به این تغییرات انداخته و سپس بر تحولات سه دهه‌ی اخیر در جهان درنگ می‌کنیم.

### نیمه‌ی اول قرن بیستم

در اوایل قرن بیستم هابسن<sup>۱</sup> اندیشمند آلمانی تحولات اواخر قرن نوزده را بررسی کرده و بر تمایز نقش قدرت‌های بزرگ و عملکرد آن‌ها در سطح جهان با گذشته تأکید نمود. این مباحثات درون حزب سوسیال‌دموکرات آلمان گسترش یافته و اندیشمندان این حزب نظیر هیلفردینگ<sup>۲</sup>، رزا لوکزامبورگ<sup>۳</sup> و کائوتسکی<sup>۴</sup> تلاش کردند شرایط حاکم

<sup>۱</sup> John Hobson; *Imperialism, A Study*; 1902

<sup>۲</sup> Rudolf Hilferding; *Das Finanzkapital. Eine Studie über die jüngste Entwicklung des Kapitalismus*; 1910

<sup>۳</sup> Rosa Luxemburg; *Die Akkumulation des Kapitals*; 1913

<sup>۴</sup> Karl Kautsky; *Nationalstaat, imperialistischer Staat und Staatenbund*; 1915

بر جهان و تمایز آن را با گذشته مورد بررسی قرار دهند. هابسن و هیلفردینک بر شکل‌گیری مناسبات جدیدی در سطح جهان که با عناصری چون شکل‌گیری انحصارات، صدور سرمایه و تقسیم جهان به مناطق نفوذ قدرت‌های بزرگ تبیین می‌شد تأکید کردند و واژه‌ی امپریالیسم را برای شناخت این مناسبات مناسب دانستند. در مباحثاتی که در آن زمان در سطح نیروهای چپ جریان یافت، شکل‌گیری دوره‌ی جدیدی در حرکت سرمایه و مناسبات بین‌المللی مورد پذیرش عمومی بود. اندیشمندانی چون کائوتسکی معتقد بودند که شکل‌گیری انحصارات و ادغام سرمایه‌های مالی-صنعتی تحول درونی نظام سرمایه‌داری است و امپریالیسم گویای مناسبات سیاسی قدرت است. وی الزامی بودن جنگ مابین کشورهای امپریالیستی را رد می‌کرد و معتقد بود که امکان غلبه‌ی نیروهای مخالف جنگ و توافق بر سر مناطق نفوذ وجود دارد.

با پیروزی انقلاب اکتبر نظرات لنین<sup>۵</sup> که در اساس برگرفته و تداوم نظرات هیلفردینک و هابسن است توسط کمونیست‌ها پذیرفته شد و در کشور ما نیز همه‌ی نیروهای چپ با تعاریف وی از امپریالیسم آشنا هستند. ولی علی‌رغم برخی تمایزات همه‌ی نیروهای چپ در ایده‌ی مرکزی تقسیم جهان، تلاش برای گسترش دامنه‌ی نفوذ و درگیری کشورهای متروپل در این رابطه و خطر جنگ‌های امپریالیستی اشتراک نظر داشتند. کمونیست‌ها معتقد بودند که در اثر جنگ‌های امپریالیستی و بحران‌های ادواری سرمایه‌داری که خصلت جهانی و ویرانگری یافته است در آینده‌ای نه‌چندان دور این سیستم فرومی‌پاشد و امپریالیسم را «آخرین مرحله‌ی سرمایه‌داری» می‌دانستند.

### نیمه‌ی دوم قرن بیستم

پس از جنگ دوم روابط در جهان دگرگون شد. دنیا به دو اردوگاه غرب و شرق تقسیم شد. دو اردوگاه با روابط اجتماعی-اقتصادی متفاوت. روابط اقتصادی کشورهای عضو این دو اردوگاه عمدتاً با دیگر کشورهای عضو بلوک بود. و هر یک از این دو مدعی نمایندگی سیستم اقتصادی برتر بود و می‌کوشید آن را بر جهان حاکم کند. طی چند دهه، تمامی تحولات سال‌های پس از جنگ از تضاد این دو قطب تأثیر پذیرفته بود و

ولادیمیر ایلیچ لنین؛ امپریالیسم بالاترین مرحله سرمایه‌داری، ۵



همه‌ی کشورها و نیروهای سیاسی و احزاب مجبور بودند در قبال این درگیری جانب‌داری داشته باشند.

درون کشورهای غربی، آمریکا پس از ویرانی و صدمات سنگین کشورهای اروپایی در طول جنگ به‌عنوان نیروی بلامنازع در جهان موقعیت ممتازی یافت و نقش رهبری این کشور در روابط جهان توسط دیگر کشورهای سرمایه‌داری پذیرفته شد. کشورهای امپریالیستی با خصوصیت پیشین وجود و با یکدیگر رقابت دارند ولی روابط درون کشورهای غربی در وهله‌ی نخست نه با این رقابت بلکه با شکل‌گیری سلسله‌مراتب امپریالیستی تبیین می‌شود. در رأس این سلسله‌مراتب، ایالات متحده آمریکا، در میانه‌ی آن کشورهای اروپایی و ژاپن و در قاعده‌ی آن کشورهای آسیایی و آفریقایی و امریکای لاتینی وابسته به غرب قرار دارند.

کشورهای مستعمره به تدریج یا بنا به تصمیم خود کشورهای متروپل و یا در اثر مبارزات رهایی‌بخش استقلال یافتند و مناسبات جدیدی شکل می‌گیرد که وابستگی آن‌ها را به کشورهای متروپل الزامی کرده آن‌ها را تحت نفوذ این کشورها قرار می‌داد. در تمامی این کشورها حکومت‌های دیکتاتوری حاکم است. فضای باز و روابط نیمه‌دموکراتیک که در برخی کشورها مستقر می‌شود لرزان است و خیلی زود خود را به روابط غالب استبدادی می‌دهد. کشور هند تنها استثناست که در یک دوره‌ی طولانی مدت هم موفق می‌شود در روابطش با دو قطب تعادل ایجاد کند و هم دموکراسی در این کشور به صورت اساسی زیر سؤال نمی‌رود.

در طی چهار دهه پس از جنگ فاصله‌ی کشورهای پیشرفته با کشورهای متمایل به غرب در سه قاره افزایش می‌یابد. هیچ چشم‌اندازی برای رشد کشورهای بخش سوم و قرار گرفتن در سطح اقتصادی تکنولوژیک کشورهای گروه اول به چشم نمی‌خورد. در هشتاد سال اول قرن بیستم حتی یک کشور آسیایی-آفریقایی و امریکای لاتینی وجود ندارد که در حد کشورهای متوسط پیشرفته قرار گیرد. مناسبات حاکم بر کشورهای متروپل و کشورهای آسیا و آفریقا و امریکای لاتین نه در خدمت تسریع رشد بلکه عمدتاً به‌عنوان یک مانع عمل می‌کرد.

به عنوان یک مثال از کشور خودمان، آقای عبدالحمید شیبانی مدیرعامل کارخانه ذوب‌آهن اصفهان در زمان تأسیس آن در مصاحبه‌ای با آقای عنایت فانی<sup>۶</sup> به‌طور مشروح تلاش‌های رژیم گذشته را در جهت تأسیس کارخانه‌ی ذوب‌آهن و عدم همکاری و حتی سنگ‌اندازی کشورهای غربی را در این زمینه تشریح می‌کند. او توضیح می‌دهد در مذاکراتی که با مقامات آمریکایی صورت گرفته بود، آن‌ها مطرح کردند که در آمریکا صنایع به بخش خصوصی تعلق دارد و باید با شرکت‌ها مذاکره کنید و آنان نیز منافی در صدور و کمک به تأسیس کارخانه‌ی ذوب‌آهن و کلا صنایع پایه‌ای در ایران نداشتند و در نهایت ایران مجبور شد که این صنعت را که آن زمان یک صنعت پایه‌ای محسوب می‌شد از شوروی وارد کند.

گذشته‌ی استعماری برخی کشورها و روابط نابرابر آن‌ها با کشورهای متروپل منجر به شکل‌گیری احساسات ملی‌گرایانه‌ی ضد امپریالیستی در میان نخبگان این کشورها می‌شود. در کشورهایی که در دوره‌هایی فضای سیاسی باز شده و انتخابات برگزار می‌شود، عمدتاً نیروهای ملی برنده می‌شوند. آن‌ها در تلاش برای رشد کشورشان با سنگ‌اندازی شرکت‌های غربی مواجه شده و راه نزدیکی اقتصادی با بلوک شرق و تعادل در روابط اقتصادی‌شان را پیش می‌گیرند. مسیری که برای کشورهای متروپل قابل‌تحمل نبود و چنین حکومت‌هایی توسط کودتاهای نظامی سازمان‌یافته و یا موردحمایت غرب سقوط کرده و دیکتاتورهای نظامی جایگزین آنان می‌شود. کودتا علیه مصدق در ایران، ذوالفقار بوتو در پاکستان، لومومبا در کنگو، مجیب الرحمن در بنگلادش، سوکارنو در اندونزی، آلنده در شیلی و ایزابل پرون در آرژانتین نمونه‌هایی از این کودتاها هستند.

در قطب دیگر نیز همین مناسبات به شکل دیگری حاکم است و تلاش برای در پیش گرفتن راهی مستقل با سقوط حکومت مواجه می‌شود. حمله به مجارستان و چکسلواکی و قدرت‌گیری نظامیان در لهستان، همچنین کودتاهای متعدد نظامی در کشورهای آفریقایی متمایل به اردوگاه شرق از این نمونه‌اند.

۶. برنامه به عبارت دیگر تلویزیون بی بی سی. مصاحبه با آقای عبدالحمید شیبانی ۲۲.۱۱.۲۰۱۱

## جهان در چند دهه‌ی گذشته

### تحولات سه دهه‌ی اخیر

با رشد فناوری‌های ارتباطی و تبادل اطلاعات، روابط اقتصادی جهان در سی‌وپنج سال گذشته دگرگون شد. تمرکز جغرافیایی تولید و مدیریت ضرورت خود را از دست داد و برای مؤسسات بزرگ مالی و صنعتی جهان سودآورتر بود که بخشی از تولیدات خود را به مناطقی که نیروی کار ارزان‌تر در دسترس بود انتقال دهند.

این روند با صدور تولید محصولات نیازمند نیروی کار (کاربر) آغاز شد و تا حد تولیداتی که به تکنولوژی پیشرفته نیازمند بودند گسترش یافت. در نخستین گام صنایع کاربر مثل صنایع نساجی و در وهله‌ی بعد ذوب‌آهن صادر شد. اگر در دهه‌ی شصت میلادی تلاش‌های ایران برای دستیابی به این تکنولوژی ناموفق بود در دهه‌های هشتاد و نود خود کمپانی‌های بزرگ غربی پیش‌آهنگ صدور چنین کارخانه‌هایی بودند. متعاقب آن برخی صنایع شیمیایی کاربر که تولیداتشان در غرب به دلیل مخالفت نیروهای مدافع محیط‌زیست با دشواری مواجه بود ترجیح دادند تولیدات خود را به کشورهای آسیایی صادر کنند. در این مرحله تکنولوژی پیشرفته‌ی جدید در آن زمان یعنی انفورماتیک کماکان در انحصار کشورهای غربی است.

با برون‌سپاری بخش‌هایی از کدنویسی تولیدات انفورماتیک دوره‌ی جدیدی آغاز گردید. روندی که با کدنویسی بخش‌هایی از ویندوز در هندوستان آغاز شد و پس از مدتی به نوشتن الگوریتم‌ها، مشارکت در گسترش شبکه‌ها و تسلط بر فناوری‌های شبکه‌های کامپیوتری و درنهایت به توانایی تولید کل محصول گسترش یافت. روندی که با تولید قطعات کامپیوترها و لپ‌تاپ‌ها و بعد تلفن‌های همراه در کشورهای شرق آسیا آغاز شد و به کل تولید گسترش یافت و به شکل‌گیری گول‌هایی چون سامسونگ کره‌ای که در تولید تلفن‌های همراه، نوکیا و موتورولا و زیمنس را پشت سر گذاشت و از نظر آمار تولید به بزرگ‌ترین تولیدکننده‌ی موبایل از نظر تعداد در جهان تبدیل شد. این تحولات در طی سی‌وپنج سال چهره‌ی جهان را دگرگون ساخت. تکنولوژی تولید، قشربندی نیروی کار و درنهایت مناسبات قدرت در سرتاسر جهان دچار دگرگونی شد.

## سودهای کلان و رشد شرکت‌های بزرگ

در این روند شرکت‌های بزرگ چندملیتی سودهای نجومی به دست آوردند. قدرت و امکانات این شرکت‌ها قابل‌قیاس با چهل سال پیش نیست. درآمد برخی از این شرکت‌ها از بودجه‌ی اغلب دولت‌ها و حتی تولید ناخالص بسیاری از کشورها بیشتر است. محرک آن‌چه در جهان در سی و پنج سال اخیر رخ داد نه تصمیم سیاستمداران و رهبران کشورهای غربی بلکه انگیزه‌ی سود بیشتر شرکت‌های بزرگ بود. زمانی که برای اولین بار کدنویسی ویندوز و یا تولید قطعات و چیپس‌های کامپیوترها و لپ‌تاپ‌ها به آسیا انتقال یافت، یک کارگر تولیدکننده در این کشورها در برخی موارد با ده درصد حقوق یک کارگر آمریکایی می‌توانست کارایی تقریباً مشابهی داشته باشد. گسترش شبکه‌های اینترنتی و امکانات ارتباطی توزیع بخش‌های مختلف تولید را در نقاط مختلف جهان و با هزینه‌ی کم امکان‌پذیر کرد. من شخصاً دو بار در پروژه‌های برون‌سپاری مشارکت داشتم و برای مثال، من در شهر کلن آلمان مستقر بودم و همه‌ی آن‌ها که تحت مسئولیت من بودند در شهر بنگلور هند و یک تیم موازی ما در شهر کلکته و دیگری در پراگ ساکن بودند و پیشبرد کار تمایز ناچیزی در قیاس با حضور همه‌ی ما در یک دفتر و یک ساختمان داشت.

در چنین شرایطی شرکت‌های بزرگ در رقابت با یکدیگر در هر گام بخش‌های بیشتری از تولید را به مناطق و کشورهای مستعد چنین روابطی منتقل کردند و در هر گام سودهای بیشتری به دست آوردند

## درهم تنیدگی اقتصاد جهانی

فرایند برون‌سپاری و عدم تمرکز جغرافیایی تولید به درهم‌تنیدگی تولید و پخش آن در نقاط مختلف جهان منجر شد. امروز دشوار می‌توان از تولید یک محصول در یک کشور سخن گفت. اقتصاد امروز جهان در سیطره‌ی شرکت‌های بزرگی است که هم مرکز جغرافیایی دارند و هم ندارند. مایکروسافت آمریکایی است ولی محصولاتش بیش از آمریکا در هندوستان تولید می‌شود. آیفون و اپل آمریکایی‌اند ولی هر قطعه از محصولات آن‌ها در یک گوشه‌ی دنیا از جمله چین تولید می‌شود. ایکه‌آ (IKEA) اسماً سوئدی است ولی بخش کوچکی از تولید و مدیریت آن در سوئد است. رقابت‌های

خشن، قدرتمند و ضعیف، بالا و پایین وجود دارد ولی همه‌ی اجزا اقتصاد جهان را رشته‌ای نامریی به هم پیوند می‌دهد.

تولید و اقتصاد جهان شبکه‌ایست پیچیده که با صدها رشته تمامی اقتصاد جهان را به هم گره زده است. شکل‌گیری این روابط پس از سقوط شوروی و کشورهای سوسیالیستی سرعت و ابعاد بیشتری یافت. اگر در جهان دوقطبی چهل سال پیش اقتصاد هر بلوک در اساس در درون خود بسته می‌شد و دیواری عظیم بین دو سیستم وجود داشت، در این دوران همه‌ی موانع در برابر درهم‌تنیدگی اقتصاد از بین رفت.

اقتصاد ملی خودکفا در جهان امروز به تاریخ پیوسته است. تکنولوژی و تولید امروز امکان چنین خودکفایی را از بین برده است. سرعت تحولات در حدی بوده که به نظر می‌رسد چنین شعار و خواستی به گذشته‌های خیلی دور و جهان دیگری تعلق دارد. عدم درک روابط جهانی امروز و در پیش گرفتن سیاست‌های اقتصادی و خارجی بر مبنای الزامات دوران جهان دوقطبی به نتایجی ویرانگر می‌انجامد و انجامید.

### رشد بخشی از کشورهای غیر غربی

شاید برای ما ایرانی‌ها مهم‌ترین نتیجه‌ی این دوران (جهانی‌سازی) به وجود آمدن امکان رشد برای آن دسته از کشورهای غیر غربی است که از امکانات درونی بهره‌گیری از این شرایط بهره‌مند بودند. برون‌سپاری تولید و گسترش آن به عرصه‌های گوناگون به دلیل رقابت بنگاه‌های بزرگ جهانی و تلاش برای پیشی گرفتن از یکدیگر شرایطی کیفیتاً متفاوت در موقعیت کشورهای آسیا و آفریقا و آمریکای لاتین پدید آورد.

اگر در طی هشتاد سال اول قرن بیستم فاصله‌ی این کشورها از کشورهای متروپل بیشتر شده و کشورهایی که قادر شده بودند در قرن نوزدهم موقعیت برتر اقتصادی نصیب خود کنند موقعیت خود را حفظ کردند و اگر مناسبات کشورهای متروپل و کمپانی‌های بزرگ نه امکان بلکه سدی در راه رشد این کشورها بود، در سی و پنج سال اخیر در موقعیت جدید بخشی از این کشورها با جلب و بهره‌گیری از سرمایه‌گذاری شرکت‌های بزرگ موفق شدند در چند دهه به رشدی مداوم و قابل توجه دست یابند. در رأس چنین کشورهایی چین قرار دارد.

امروز از دوازده اقتصاد بزرگ جهان چهار اقتصاد به کشورهای غیر توسعه‌یافته‌ی  
چهل سال قبل تعلق دارد.<sup>۷</sup> چین در رده‌ی دوم هندوستان در رده‌ی ششم و برزیل و  
کره در مقام‌های بعدی. روسیه موقعیت یازدهم را در این رده‌بندی داراست. کشورهایی  
مثل سنگاپور، مالزی یا تایوان به دلیل کوچک بودن کشور در این رده‌بندی محسوب  
نشده‌اند، در حالی که آن‌ها نیز از رشد قابل توجهی برخوردار بوده‌اند. به این رده می‌توان  
کشورهایی مثل مکزیک را نیز افزود. چنین شرایطی چهره‌ی جهان را با چهل سال  
پیش از پایه دگرگون کرده است.

برخلاف آنچه توسط برخی نیروهای مخالف روندهای جهانی مطرح می‌شود حضور  
در مناسبات جهانی به معنای دست‌شویی از سیاست مستقل ملی و تبعیت از قدرت‌های  
بزرگ و در رأس آن آمریکا نیست. اگر در دوران جهان دوقطبی بسیاری از حکومت‌ها  
به جانب‌داری از یکی از دو قطب و پیوستگی بی‌چون‌وچرا به آن وادار می‌شدند در این  
دوران اشکال مناسبات و منافع شرکت‌های بزرگ و کشورهای متروپل تغییر کرده است.  
کشور برزیل در شرایطی از یک کشور مقروض و ورشکسته به قدرت دهم اقتصادی  
جهان بدل شد که شانزده سال نیروهای چپ در آن کشور حاکم بودند. نیروهایی که  
در حین حضور و احترام‌گزاری به قواعد بین‌المللی، سیاستی مستقل از قدرت‌های بزرگ  
و به‌طور مشخص آمریکا پیش می‌بردند. آن‌ها با کوبا رابطه برقرار کردند. تسلیم اعمال  
فشار برای پیوستن به جبهه‌ی کشورهای ضد ونزوئلا در دوره‌ی چاوز نشدند. با  
شرکت‌های اروپایی و چینی رابطه‌ی بیشتری برقرار کردند و در حین حفظ رابطه‌ی  
گسترده با شرکت‌های آمریکایی که در آن شانزده سال به دلیل رشد این کشور سودشان  
از مبادلات اقتصادی با این کشور از نظر ارقام مطلق افزایش هم یافت، روابط اقتصادی  
خود را به رابطه با شرکت‌های آمریکایی منحصر نکردند.

### رشد فاصله‌ی طبقاتی

در دهه‌ی هشتاد میلادی با پیروزی رونالد ریگان در انتخابات آمریکا و اندکی پیش  
از آن مارگارت تاچر در انگلیس و در واکنش به بحران رکود تورمی دهه‌ی هفتاد تغییرات

<sup>7</sup> <https://globalpeoservices.com/top-15-countries-by-gdp-in-2022/>

مهمی در این کشورها رخ داد. این دو کشور سیاستی را در پیش گرفتند که اساس آن بر آزادی حرکت سرمایه، لغو قوانین محدودکننده و به بیان آنان دست‌وپاگیر در این زمینه، تضعیف اتحادیه‌های کارگری و تأمین اجتماعی و یا به بیان مارگارت تاچر تکیه بر دوسوم افراد موفق و ارزش‌زا بود که نتیجه‌ی آن بی‌اعتنایی به سرنوشت یک‌سوم اقشار ضعیف می‌شد. سیاستی که بعدها با عنوان نولیبرالیسم شناخته شد.

بخشی از تحلیلگران معتقدند که غلبه‌ی نولیبرالیسم در کشور آمریکا که نقشی تعیین‌کننده بر روندهای حاکم بر جهان داشت از عناصر مرکزی شکل‌دهی و تقویت روندهای گلوبال در جهان است چرا که جهانی‌سازی به دلیل آزادی عمل شرکت‌های بزرگ و باز بودن دست‌وپال آنان برای برون‌سپاری شکل گرفت. من بر این نظر نیستم و تحلیل اندیشمندانی را می‌پسندم که این هم‌زمانی را الزامی نمی‌دانند و پدیده‌ی جهانی‌سازی را ناشی از تغییراتی می‌دانند که در عرصه‌ی فناوری و تولید رخ داده بود و به‌رحال طی فرایندی تاحدی ضعیف‌تر و یا قوی‌تر پیش می‌رفت.

صرف‌نظر از پذیرش پیوند اجتناب‌ناپذیر جهانی‌سازی با نولیبرالیسم یا رد آن، در سال‌های بعد راهی که در جهت جهانی‌سازی در پیش گرفته شد به تقویت ایده‌های نولیبرال در بسیاری از کشورهای جهان منجر شد. موفقیت امکانات تحرک شرکت‌های آمریکایی در برون‌سپاری و سودهای کلان این شرکت‌ها به تقویت این روش در کشورهای دیگر از جمله اروپایی منجر شد.

پیشرفت جهانی‌سازی و تفاوت زیاد حقوق مزدبگیران در کشورهای غربی با دیگر کشورها در شرایط قدرت‌گیری ایده‌های نولیبرال به اعمال فشار جهت برقراری تعادل در این زمینه و به‌ویژه به دست‌شستن از سیاست‌های کینزی، دولت‌های رفاه و تأمین اجتماعی منجر شد. در اروپا، مهم‌ترین سیاست‌ها در زمینه‌ی محدود کردن تأمین اجتماعی در انگلیس توسط تونی بلر و در آلمان توسط گرهارد شرودر از احزاب سوسیال‌دموکرات این دو کشور اجرا شد و این نشانه‌ای از آن بود که این سیاست‌ها نه با غلبه‌ی جریان‌های راست در حکومت بلکه ناشی از تغییرات و فشاری بود که به سیستم این کشورها وارد می‌شد.

سودهای نجومی ناشی از جهانی‌سازی و سیاست نولیبرالی حاکم به رشد سریع فاصله‌ی طبقاتی درون کشورهای متروپل منجر شد. رشد فاصله‌ی طبقاتی و تضعیف تأمین اجتماعی در کنار مهاجرت وسیع نیروی کار به بروز ناراضیاتی اقماری از جامعه از جمله بخشی از طبقه‌ی کارگر این کشورها از روندهای چند دهه‌ی اخیر شد.

### تضعیف عامل جغرافیایی

روند جهانی‌سازی به درهم‌تنیدگی اقتصاد در سرتاسر جهان منجر شد. نقش شرکت‌های چندملیتی و روابط اقتصادی با سایر کشورها افزایش یافت و بخش‌هایی از اقتصاد و تولید که پیش از آن تمامی چرخه‌ی آن درون یک کشور بسته می‌شد نقشی فرعی یافتند. این امر منجر به محدودیت قدرت دولت‌ها در سیاست‌گذاری در یک کشور معین و افزایش نقش عامل بین‌المللی شد. قدرت نهادهای بین‌المللی مثل شرکت‌های بزرگ چندملیتی، سیستم بانکی جهانی و همچنین ارگان‌هایی که عملکردشان فراتر از یک کشور معین است افزایش یافت. البته، دولت‌های ملی کماکان وجود دارند. حوادث پنج سال اخیر نشان داد که برخلاف برخی پیش‌بینی‌ها که این تضعیف تا حذف نقش این دولت‌ها پیش خواهد رفت غیرواقع‌بینانه بود و عامل جغرافیایی هنوز نقش خود را از دست نداده است ولی این نقش در سی سال اخیر به‌طور مداوم تضعیف شده است. برای مثال قدرت نهادهای جهانی در حدی است که در یونان زمانی که نیروهای چپ قدرت را در دست گرفتند قادر نبودند برنامه‌های موردنظر خود را مستقلانه در پیش گیرند و مجبور بودند که خود را با سیاست دولت‌های بزرگ اروپایی منطبق کنند و خواسته‌های خود را تعدیل بخشند. در غیر این صورت کشور آن‌ها با صدمات اقتصادی وسیع‌تری مواجه می‌شد و یا در مجارستان سال‌هاست آقای اوربان با ایده‌های راست ناسیونالیستی قدرت را در دست دارد ولی قادر نیست صدمات اقتصادی خروج از اتحادیه‌ی اروپا را بپذیرد و مجبور است خواسته‌های خود را تعدیل کند و در اتحادیه‌ی اروپا باقی بماند.



## شرایط کنونی حاکم بر جهان

### امپراتوری جهانی سرمایه‌ی مالی

در طی سی و پنج سال اخیر چهره‌ی جهان دگرگون شد. در سطور بالا تلاش شد بخشی از عوامل این تغییرات توضیح داده شود. اگر هشتاد سال پیش روابط قدرت در جهان با رقابت قدرت‌های امپریالیستی برای گسترش مناطق نفوذ خود توضیح داده می‌شد، اگر تا چهل سال پیش جهان با دو قطب رودررو، با سیستم‌های اقتصادی و حکومتی کاملاً متفاوت و با دو اقتصاد کاملاً مجزا تبیین می‌شد و درون کشورهای غربی ما با سلسله‌مراتب قدرت (امپریالیستی) مواجهیم، روابط قدرت در دهه‌های اخیر را نمی‌توان بر اساس این تعاریف توضیح داد. نه جهان دوقطبی پیشین وجود دارد و نه سلسله‌مراتب گذشته. اقتصاد در جهان درهم‌تنیده شده است و ما با قطب‌هایی رودررو با اقتصاد تفکیک‌شده مواجه نیستیم.

شخصاً واژه‌ی امپراتوری را که آنتونیو نگری و مایکل هارت اندیشمندان چپ‌گرای ایتالیایی و آمریکایی برای توضیح روابط قدرت در جهان امروز به‌کار برده‌اند ترجیح می‌دهم.<sup>۸</sup> هرچند تمامی تحلیل‌های آنان مورد قبول من نیست. از نظر من آنان در پیش‌روی روندها به مطلق‌گرایی دچار شده تا جایی که تضعیف دولت‌های ملی را تا حد نابودی نقش آنان گسترش می‌دهند. هرچند در تحلیل آنان به‌درستی بر نقش مبارزات جهانی مثل جنبش وال استریت علیه یک‌تازی بانک‌ها و یا مبارزه‌ی جهانی برای حفظ محیط زیست تأکید می‌شود<sup>۹</sup> ولی اهمیت مبارزه‌ی ملی و در محدوده‌ی جغرافیایی معین علیه جنبه‌های منفی روندهای حاکم بر جهان کم‌رنگ می‌شود. اصطلاحات دیگری نیز برای تبیین جهان سرمایه‌داری به‌کار گرفته می‌شود. مثلاً اصطلاح «سیستم مدرن جهانی» توسط امانوئل والرشتاین<sup>۱۰</sup> و یا اصطلاح نظم نوین جهانی که به‌کرات از سوی بخش بزرگی از سیاستمداران و تحلیل‌گران به کار می‌رود. به نظر من واژه‌ی امپراتوری مناسب‌تر از دو اصطلاح مزبور است که بر تغییر سیستم حاکم بر جهان تأکید

<sup>۸</sup> آنتونیو نگری، مایکل هارت: امپراطوری

<sup>۹</sup> آنتونیو نگری، مایکل هارت: بی‌شماران، جنگ و دموکراسی در عصر امپراطوری

<sup>۱۰</sup> Emmanuel Wallerstein: *The Modern World-System*

دارند ولی در توضیح این تغییر خنثی هستند. در حالی که واژه‌ی امپراتوری می‌کوشد با مضمون این تغییر نیز مرتبط باشد. لازم به توضیح است که این واژه‌ها برای توضیح روابط قدرت در جهان امروز به کار برده می‌شود و جایگزین جهان دوقطبی و سلسله‌مراتبی قدرت در دوران قبل از جهانی‌شدن است و نه در ردّ ویژگی‌های امپریالیستی این یا آن کشور. اساس بحث این نوشته توضیح جهان در دوران جهانی‌سازی است و انتخاب واژه مناسب موضوع اصلی نیست و می‌توان هر یک از واژه‌های ذکرشده را در این زمینه به کار گرفت.

جهان امروز جهانی است به هم پیوسته. کشورهای بزرگ هم با یکدیگر رقابت دارند و هم منافع‌شان در هم گره خورده است. جهان به یک معنا هم یک کل یکپارچه است و هم درون آن قطب‌بندی و رقابت خشن وجود دارد. اجزای آن هم در حفظ کلیت آن باهم مشترک المنافع‌اند و هم برای دستیابی به نقشی مهم‌تر باهم در رقابت‌اند و علیه هم عمل می‌کنند. پایه‌ی قدرت امروز محدود به دولت‌ها و کشورها در جغرافیای معین نیست. شرکت‌های بزرگ چندملیتی و نهادهای بین‌المللی و حد نفوذ در این نهادها پایه‌ی دیگر قدرت است.

اجزای این کل در حفظ کلیت سیستم منافع مشترک دارند. آن‌ها از حضور در این سیستم سود می‌برند. هم قدرتهایی مانند آمریکا و چین و هم کشورهای ضعیف‌تر نظیر مکزیک و یا ویتنام. رقابت، خرابکاری، کوشش برای عقب راندن یکدیگر، کوشش برای تضعیف و حذف رقیبان، اعمال خشونت همه و همه کماکان بر روابط جهانی حاکم است. قدرت در همه‌ی روابط حرف آخر را می‌زند و اهرم‌های دموکراتیک جهانی برای مهار قدرتمندان وجود ندارد. ولی آن‌جا که کل سیستم به خطر می‌افتد همه با هم متحد عمل می‌کنند. اجزای امپراتوری هم رودررو هستند و هم در کنار یکدیگر.

امپراتوری هم مرکز دارد و هم ندارد. برای مثال مرکز امپراتوری اسلامی در بغداد است. خلفا عرب‌اند و از اعقاب خاندان قریش در مکه. بخش بزرگی از وزرا و شکل‌دهندگان به ساختار و دیوان‌سالاری امپراتوری ایرانی تبارند و دیوان‌سالاری ساسانی را در امپراتوری اسلامی بازسازی کرده‌اند. بخش بزرگی از سرداران سپاه ترک تبارند. اجزای امپراتوری در اداره‌ی امپراتوری شریک‌اند. آن‌ها هم به‌نوعی تحت

ستم‌اند و هم به‌نوعی سهیم در اداره‌ی کل امپراتوری. آن‌ها هم به‌نوعی رودرروی هم هستند و هم در حفظ و دفاع از کلیت آن شریک و مشترک‌المنافع.

### موقعیت آمریکا

آمریکا کماکان قدرتمندترین کشور جهان است. این کشور از لحاظ قدرت نظامی با فاصله‌ای بزرگ از کشورهای دیگر جهان برتر است. نقش این کشور در سیستم بانکی جهانی تعیین‌کننده است. دلار به‌عنوان مبنای مبادلات و ذخیره‌ی ارزی موقعیت توانمندی به این کشور می‌بخشد. این کشور در بخش بزرگی از ارگان‌های بین‌المللی مهم‌ترین نقش را دارد. این کشور هنوز از نظر تکنولوژی پیشرفته‌ترین کشور جهان است. در رشته‌ی انفورماتیک که کماکان تعیین‌کننده‌ی امکانات تکنولوژیک است، آمریکا کماکان فاصله‌ی بزرگی با اروپا و چین دارد. اکثریت قریب به اتفاق زبان‌های اصلی برنامه‌نویسی، سیستم‌های عامل کامپیوتری، نرم‌افزارها و فناوری‌های حاکم بر شبکه‌های کامپیوتری آمریکایی است.

به‌رغم همه‌ی واقعیت‌های فوق، آمریکا قدرت بلامنازع جهان نیست. برخلاف دوران جهان دوقطبی که آمریکا در رأس سلسله‌مراتب کشورهای غربی قرار داشت و تصمیم‌نهایی را این کشور اتخاذ می‌کرد، امروز قدرت‌ها و قطب‌های جغرافیایی و غیر جغرافیایی جهان نقش بلامنازع این کشور را زیر سؤال می‌برند. در دوران جنگ سرد به‌جز در مواردی محدود کشورهای اروپایی از تصمیمات آمریکا تبعیت می‌کردند. شاید تنها بتوان موضع‌گیری‌های فرانسه در زمان ژنرال دوگل را استثنا دانست. کشورهای آسیایی، آفریقایی و آمریکای لاتینی که می‌کوشند از این دایره فراتر رفته و تصمیماتی مغایر سمت‌گیری‌های مورد تأیید آمریکا اتخاذ کنند عمدتاً با کودتا مواجه می‌شدند و جای خود را به حکومت‌هایی می‌دادند که علیه تصمیمات قدرت‌های بزرگ اروپایی و آمریکا عمل نکنند.

در سال‌های اخیر آمریکا قادر نشد متحدین خود را برای حمله به کشور عراق متحد کند. آلمان و فرانسه در برابر فشارهای آمریکا مقاومت کردند و حاضر به مشارکت در این حمله نشدند. در مصر، عربستان و امارات علی‌رغم بی‌میلی آمریکا کودتای نظامی

علیه مرسی را که مورد حمایت ترکیه بود سازمان دادند. آمریکا موفق نشد حکومت‌های چپ آمریکای لاتین را وادار به تمکین از سیاست این کشور در قبال کوبا و ونزوئلا نماید. در عرض سی سال اخیر بارها آمریکایی‌ها در تحمیل خواسته‌هایشان به سازمان ملل ناکام مانده و تنها به‌زور و تو موفق شده‌اند از تصویب قطعنامه‌هایی علیه خواسته‌های خود جلوگیری به عمل آورند.

آمریکا کماکان قوی‌ترین کشور جهان است. این کشور دارای زرادخانه‌ی تسلیحاتی است که می‌تواند در عرض چند روز یک منطقه را با خاک یکسان کند ولی برخلاف دوران سلسله‌مراتب امپریالیستی ۴۰ سال قبل نقش رهبری بلامنازع جهان (در آن دوران جهان غرب) را دارا نیست.

### تخاصم با جهانی شدن

#### چپ‌ها و دموکرات‌ها: منتقدین روابط حاکم بر جهان

بسیاری از نیروهای چپ و دموکرات جهان در حین پذیرش ضرورت جهانی‌سازی و ضرورت تقویت پیوندهای جهانی در تمامی چهل سال اخیر به‌عنوان نیروی منتقد روابط حاکم بر جهان و چگونگی پیشبرد جهانی‌شدن عمل کرده‌اند. آن‌ها خواستار شکل‌گیری نهادها و ارگان‌هایی بودند که بتواند بر لجام‌گسیختگی شرکت‌ها و قدرت‌های بزرگ مهار زند. آن‌ها منتقد روابط نولیبرالی حاکم بر روابط دولت‌ها و شرکت‌های بزرگ در سرتاسر جهان بودند. آن‌ها خواهان به‌کارگیری اهرم‌هایی بودند که بتواند علیه زیر پا نهادن حقوق بشر در کشورها عمل کند. آن‌ها معتقد بودند که منافع شرکت‌ها و قدرت‌های بزرگ جهان با تدابیری که بتواند مانع از نابودی محیط‌زیست گردد ناهم‌ساز است و خواهان شکل‌گیری نهادهای قدرتمند بین‌المللی بودند که بتواند بر یکه‌تازی آن‌ها لگام زده و تدابیر جدی و جهانی برای حفظ محیط‌زیست اتخاذ کند. به یک بیان آن‌ها مخالف جهانی‌سازی و سمت‌گیری جهان در این راستا نبودند بلکه خواهان دموکراتیک شدن روابط جهانی و عادلانه شدن مناسبات و در مواردی مثل محیط‌زیست خواهان جهانی‌سازی بیشتر بودند. آن‌ها خواهان قانونمند شدن مناسبات و نفی مناسباتی بودند که بر مبنای قدرت شکل گرفته بود و تداوم داشت.

## مخالفان روابط حاکم بر جهان

از همان آغاز روند جهانی‌سازی نیروهای تحولات جهان را مغایر خواسته‌های خود دیدند و آن را عامل تضعیف موقعیت یا نابودی هویت خود می‌دیدند. یکی از برجسته‌ترین نیروهای مخالف این روندها اسلام‌گرایان تندرو هستند. از نظر آنان با درهم‌تنیدگی اقتصاد در جهان مرزهای جغرافیایی کم‌اثر شده و این درهم‌تنیدگی به عرصه‌ی فرهنگ گسترش می‌یابد و نیروهای قدرتمند جهان قادر خواهند بود که فرهنگ خود را بر جهان غالب سازند و رخنه به درون کشورهای اسلامی را گسترش دهند. از نظر آنان جهانی‌سازی هویت مستقل‌شان را زیر سؤال می‌برد و تضعیف می‌کند. از نظر آنان مبارزه با این تهاجم فرهنگی تنها در سازمان‌دهی مبارزه با قدرتمندان جهان و در رأس همه ایالات متحده آمریکا و با روند جهانی‌سازی هدایت‌شده توسط این کشور ممکن است.

امپراتوری اسلامی زمانی بخش بزرگی از جهان را زیر سیطره خود داشت و قلمروی نفوذ آن تا شمال آفریقا و بخشی از اسپانیا تا بخشی از هندوستان را شامل می‌شد. این امپراتوری در دوره‌هایی بزرگ‌ترین مرکز علمی و فرهنگی جهان بود. دهه‌هاست که نیروی قدرتمندی با احساسات ملی‌گرایانه‌ی اسلامی با رؤیای بازگشت به روزگار درخشان پیشین در این کشورها شکل گرفته است. در نگاه این نیروها غرب عامل اصلی موقعیت ضعیف این کشورها در جهان است.

تلفیق احساسات ملی‌گرایی مذهبی فوق و اعتقاد به مقابله با تهاجم فرهنگی و زیر سؤال رفتن هویت ناشی از گسترش جهانی‌سازی به شکل‌گیری جریان‌های نیرومند مخالف روندهای حاکم بر جهان در این کشورها در سی سال اخیر شده است. اعتقاد مشترک به شکل‌دهی حکومت‌های اسلامی در مقابله با روندهای حاکم بر جهان مانع از گوناگونی این نیروها و برداشت آن‌ها از اسلام نشده است و در بسیاری از موارد این نیروها رودرروی یکدیگر قرار گرفتند. چنین جریان‌ات اسلامی به‌ویژه به‌تکای مبارزه‌ی فداکارانه و عملیات انتحاری خویش به‌عنوان جدی‌ترین نیروی مخالف روندهای حاکم بر جهان عمل کردند.

آنتونیو نگری می‌نویسد امپراتوری یاغیان را به صلیب می‌کشد.<sup>۱۱</sup> او توضیح می‌دهد که نیروهای مخالف درون امپراتوری باهم رقابت‌هایی گاه خونین دارند. هر یک از آن‌ها در جهت منافع خود می‌کوشند ولی هرگاه کلیت امپراتوری به خطر افتد، همگی در کنار هم در برابر چنین خطری قرار می‌گیرند و شورش را در هم می‌شکنند. در چند دهه‌ی اخیر نیروهای ضد جهانی‌سازی قادر نشدند مانع از پیشروی این روند گردند. آنان با مخالفت با کل سیستم، مجموعه جریان‌های قدرتمند جهان را در برابر خود قرار دادند و با خشونت سرکوب یا به‌شدت تضعیف شدند و نه‌تنها موفق نشدند از امکانات شرایط نوین در جهان بهره‌مند شوند بلکه در موقعیتی ضعیف‌تر از گذشته قرار گرفتند.

### شورش در مرکز امپراتوری

در کنار مخالفت‌هایی چون مخالفت اسلام‌گرایان تندرو که از نظر قدرت‌های بزرگ شورش از بیرون تلقی و با برخورد خشن قدرت‌های بزرگ جهان مواجه شد، در دهه‌ی گذشته مخالفت دیگری در درون کشورهای غربی و خود ایالات متحده شکل گرفت. همه‌ی کشورها و نیروها به‌یکسان از شرایط این دوران بهره‌مند نشدند. موقعیت کشورهای اروپایی در جهان تضعیف شد. آمریکایی‌ها موقعیت بلامنازع چهل سال پیش را از دست دادند. توازن قدرت اقتصادی کشورها در جهان با دگرگونی‌های بزرگی روبرو شد. دگرگونی‌هایی که هنوز ادامه دارد.

تغییر توازن قوا به شکل‌گیری نیروهای ناسیونالیستی که روندهای سی‌ساله را به‌زبان موقعیت ممتاز خود در جهان دیده و خواهان بازگشت به روزگاری بودند که می‌توانستند تمامی خواسته‌های خود را بر جهان تحمیل کنند، منجر شد. دونالد ترامپ در نطق‌های تبلیغاتی خود همواره مطرح می‌کرد که او آمریکا را به روزگار قدرتمند گذشته باز خواهد گرداند. روزگاری که این کشور از کسری توازن عظیم مبادله‌ی تجاری با چینی‌ها و اروپایی‌ها رنج نمی‌برد و خواسته‌هایش به‌طور مکرر در سازمان ملل در اقلیت قرار نمی‌گرفت.

<sup>۱۱</sup> آنتونیو نگری، مایکل هارت: امپراطوری

روابط نولیبرالی غالب بر این کشورها و سودهای کلان شرکت‌های بزرگ در بهره‌گیری از صدور سرمایه و تولید به مناطقی که نیروی کار ارزان در دسترس بود، به گسترش اختلاف طبقاتی در کشورهای اروپایی و آمریکا انجامید. تأمین‌های اجتماعی محصول سال‌های غلبه‌ی ایده دولت‌های رفاه در دهه‌های پس از جنگ تحت فشار قرار گرفتند. در چنین شرایطی، شعارها و تبلیغات پوپولیستی ناسیونالیستی راست قادر شد که بخشی از کارگران و نیروهای ضعیف‌تر این جوامع را که ناراضی از روابط حاکم بودند جلب کند. در این تبلیغات مشکل دشمنی بود که از بیرون عظمت کشور و زندگی مردم را تهدید می‌کرد. این چینی‌های مهاجم بودند که با کالاهای ارزان‌شان تولید را در کشور آمریکا به خطر انداخته، سرمایه‌های آمریکایی را به کشور خود جلب کرده و عظمت کشور و زندگی مردم آمریکا را به خطر انداخته بودند. این عرب‌ها و ترک‌های مسلمان بودند که با مهاجرت گسترده‌شان به اروپا عقب‌ماندگی فرهنگی را با خود به این کشورها صادر کرده و تمدن والای این کشورها را زیر سؤال برده‌اند. مهاجرانی که حاضرند با دستمزد کم‌تری کار کنند و امنیت شغلی و سطح زندگی مردم این کشورها را به خطر انداخته‌اند.

این معرفی ساده‌انگارانه از دشمنانی که جهانی‌سازی آن‌ها را رها کرده قادر شد بخش‌هایی از مردم را به خود جلب کند و نیروی قدرتمندی درون این کشورها در مخالفت با روندهای سی‌ساله‌ی حاکم بر جهان را شکل دهد. اوربان در مجارستان در درون اتحادیه‌ی اروپا با چهره و شعارهای شبه‌فاشیستی به ریاست جمهوری انتخاب شد و در فرانسه طی دو دوره‌ی اخیر انتخابات، جبهه‌ی ملی به رهبری لوپن موفق شد در انتخابات در رده‌ی دوم قرار گیرد.

### انتخاب دونالد ترامپ

با انتخاب ترامپ به ریاست جمهوری آمریکا صحنه‌ی جدیدی در آمریکا و جهان شکل گرفت. نیرویی در انتخابات برنده شده بود که تمایزش با رقبایش با تمایزات دیگران در انتخابات قبلی تفاوت کیفی می‌کرد. اگر در گذشته همه‌ی کاندیداهای اصلی خود را نماینده‌ی سیستم معرفی می‌کردند و می‌کوشیدند نشان دهند، بهتر از دیگران

می‌توانند سیستم را نمایندگی کنند، این بار شخصیتی به کاخ سفید راه یافته بود که روابط حاکم را از موضع راست موردتهاجم قرار داده و عرف‌های پذیرفته‌شده در روابط سیاستمداران این کشور را زیر سؤال می‌برد. قبل از شروع مبارزه‌ی انتخاباتی سال ۲۰۱۶ در آمریکا کمتر کسی می‌توانست تصور کند که فردی با رفتار و افکار او بتواند همه‌ی حریفان را پشت سر گذارد و به کاخ سفید راه یابد. فردی که از حمایت شخصیت‌های سیاسی بزرگ حزب محافظه‌کار آمریکا برخوردار نبود و سیاست خارجی و کل روندهای حاکم بر جهان را که آمریکا از معماران اصلی آن بود زیر سؤال می‌برد. شعار «نخست آمریکا» که توسط او مطرح شد، با استقبال همه‌ی کسانی که می‌پذیرفتند عظمت آمریکا در سی سال گذشته به دلیل سیاست‌های بی‌خردانه‌ی افرادی نظیر کلینتون و اوباما زیر سؤال رفته، روبرو شد. چرا آمریکا باید اجازه دهد روابطی در جهان حاکم شود که به شکل‌گیری قدرتی چون چین منجر شود که سلطه‌ی اقتصادی آمریکا را زیر سؤال برد و مهم‌تر از آن آمریکا با موازنه‌ی منفی تجاری با این کشور روبرو شود. چرا دولت‌های آمریکا اجازه دادند تا کمپانی‌های بزرگ برای سود بیشتر تولیدات خود را به کشورهای دوردست منتقل کنند و کارگران خود آمریکا بیکار شده یا با شرایط اقتصادی دشوارتری مواجه شوند. چرا آمریکا این قدر زبون شده که اروپایی‌ها جرأت می‌کنند که از همراهی با آمریکا در برخی از مهم‌ترین درگیری‌ها در جهان خودداری کنند.

در دوران ریاست جمهوری اوباما آمریکا به‌عنوان قدرتمندترین و یا به عبارتی مرکز امپراتوری در جهان حضور می‌یابد. قدرتی که نیرو و نفوذ خود را از یک سو به‌عنوان قدرتمندترین نیروی اقتصادی و نظامی جهان و از سوی دیگر به‌عنوان قدرتی که حافظ منافع کل امپراتوری است کسب می‌کند. پس از وی رئیس‌جمهوری سر کار می‌آید که معتقد است آمریکا مسئول منافع کل امپراتوری نیست و سیاستی از پایه مغایر با دهه‌های گذشته در پیش می‌گیرد. برای محافظت از آمریکا در برابر اسپانیایی‌های سزاوار تحقیر باید دیواری غیرقابل نفوذ در جنوب آمریکا برپا کرد و مکزیکی‌ها باید به‌خاطر منافع آمریکا هزینه‌ی این دیوار را بپردازند. تمام قراردادهای بین‌المللی که در تدوین و تصویب آن‌ها دولت‌های وقت مستقر در آمریکا نقشی تعیین‌کننده داشتند مورد بازبینی قرار می‌گیرد و اگر این قراردادها با ایده‌ی «نخست آمریکا» زاویه داشت



زیر سؤال رفته و ضرورت تجدیدنظر در آن در دستور کار قرار می‌گیرد. مخرب‌ترین اقدام در این زمینه زیر سؤال بردن قرارداد حفظ محیط زیست در پاریس بود که اوپاما موفقیت در امضای آن را از افتخارات دولت خود می‌دانست. حتی ضرورت تجدیدنظر در قرارداد اقتصادی که بین آمریکا و کانادا و مکزیک منعقد شده و آمریکا نیروی اصلی و تعیین‌کننده‌ی این قرارداد بود مطرح شد.

یکی از عوامل تحولات اقتصادی سی سال اخیر تضعیف دیوارهایی بود که از طریق تعرفه‌های سنگین به صورت حفاظی برای دفاع از اقتصاد ملی در برابر یورش کالاهای خارجی عمل می‌کرد. آمریکا از طریق نفوذش در ارگان‌های بین‌المللی اقتصادی نقش مهمی در این روند و تضعیف محدودیت‌های گمرکی ایفا کرد. آمریکایی‌ها مطمئن بودند که تضعیف محدودیت‌ها و تقویت روند آزادانه‌ی مبادلات تجاری به سود آن‌هایی است که اقتصاد قوی‌تری دارند و می‌توانند کالاهای برتری تولید کنند و آمریکایی‌ها در این عرصه بیشترین امکان را دارند. ولی روندها این نظر را تأیید نکرد و این کالاهای ارزان‌تر چینی بودند که در بازار خود آمریکا بر کالاهای ساخت آمریکا برتری یافتند. مرکزی شدن توجه به حربه‌ی اهرم‌های گمرکی در رقابت اقتصادی در جهان در دوران ترامپ علیه تمامی تئوری‌ها و تلاش‌هایی بود که آمریکا دهه‌ها خود را نماینده‌ی آن معرفی کرده و دیگران را برای تبعیت از آن تحت فشار قرار می‌داد.

### زیر سؤال بردن جهانی‌سازی

دولت ترامپ شورشی بود علیه روابط حاکم بر جهان. این بار این شورش در مرکز امپراتوری به وقوع پیوسته بود. اگر در دهه‌های گذشته تمامی قدرت‌های بزرگ در سرکوب شورش اسلام‌گرایان تندرو هم‌نظر بودند. این بار شورش در خود آمریکا به وقوع پیوسته و شورشیان قدرت را در دست گرفته بودند. طبیعی است که ترامپ و دولت آمریکا قادر نبودند به درهم‌تنیدگی اقتصاد جهان در سی سال اخیر پایان دهند و روابطی اقتصادی، به قول خودشان با تکیه بر منافع صرف آمریکا بنیان‌گذاری کنند. نه تنها در سطح جهان چینی‌ها و روس‌ها و هندی‌ها و برزیلی‌ها و دیگران از خواست دولت آمریکا تبعیت نمی‌کردند بلکه حتی در سطح خود آمریکا نیز دولت قادر نبود که

شرکت‌ها را به تبعیت از خواست خود وادار نماید. برای مثال علی‌رغم تمام تبلیغات علیه چین کماکان بخش عمده‌ی چیپ‌های آیفون در چین تولید می‌شد و در کنار اعمال فشار به دولت آلمان برای محدود کردن صادرات اتومبیل به آمریکا شرکت تسلا تصمیم گرفت که تأسیس شاخه‌ی اروپایی خود در شهر برلین آلمان را پی‌گیری نماید. هرچند دوران چهارساله‌ی حکومت ترامپ پایان دوران جهانی‌سازی و یا به عبارتی بازگشت از روندهای حاکم بر جهان در چند دهه‌ی اخیر نبود و نمی‌توانست باشد ولی عناصر جدیدی در روابط جهانی را پی‌ریخت. در این دوره در هندوستان یک نیروی ناسیونالیست هندو قدرت را در دست گرفت. در برزیل یک راست‌گرای افراطی موفق شد در انتخابات خانم دیلما روسف را شکست داده و او را با به‌عبارت‌دیگر چپ‌ها را از ریاست‌جمهوری به زیر کشد. انگلیس از اتحادیه‌ی اروپا خارج شد و رهبری این خروج را بوریس جانسون با سیاست برگزیت خشن پیش برد و سیاست جدایی نرم یا به‌عبارت‌دیگر جدایی با حفظ روابط اقتصادی نزدیک نظیر روابطی که سوئیس و نروژ با این اتحادیه دارند و توسط خانم می‌پیش برده می‌شد به عقب رانده شد. قرارداد پاریس زیر سؤال رفت و چهار سال دیگر هر اقدامی برای مهار اقدامات علیه محیط‌زیست با سد مواجه شد.

روندهای حاکم بر جهان در این دوران متوقف نشد ولی در پنج سال گذشته نیرویی که خواهان دگرگونی در روابط حاکم بر جهان و شکل‌دهی نظم نوین دیگری در جهان از موضع ناسیونالیسم (جغرافیایی) بود شکل گرفت و تقویت شد. نیرویی که خود را مدافع منافع ملی و مردم کشور خود معرفی می‌کرد و خواهان مقابله با روندهایی بود که در سی سال اخیر هویت ملی آنان را زیر سؤال برده و موجب تضعیف کشور آنها در روابط جهانی شده بود. نیرویی که خود را نماینده‌ی سیاست در وهله‌ی اول «کشور من» در برابر یورش منافع عموم بشری و جهانی معرفی می‌کرد.

این یورش با تغییر ریاست‌جمهوری آمریکا و شکست ترامپ پایان نیافت. مشکلات روابط حاکم بر جهان وجود دارد. مشکلاتی که نیروهای پوپولیست از آنها بهره‌برداری کرده و می‌کنند. رئیس‌جمهور در آمریکا تغییر کرد ولی جریانی که روابط جهانی را زیر سؤال می‌برد کماکان قادر است حمایت نزدیک به پنجاه درصد آمریکاییان را جلب کند و اقلیت بزرگ یا اکثریت مجلس نمایندگان یا سنا را به دست گیرد. سیاست خارجی

در ضرورت مقابله با تسلط ناسیونالیسم بر مناسبات جهانی

دولت بایدن، سیاست خارجی دوران اوباما و کلینتون نیست چرا که توازن نیروها در درون این کشور تغییر کرده و سیاست حاکم بر این کشور از ایده‌هایی مخالف روندهای سی سال اخیر تأثیر می‌پذیرد؛ حتی اگر آنان در رأس قدرت نباشند. در بسیاری از کشورهای اروپایی جریان‌های راست مخالف روندهای حاکم بر جهان قادرند در انتخابات تا یک‌سوم آرا را به دست آورند و بر سیاست حاکم تأثیر گذارند.

### حمله به اوکراین

موضوع این نوشته بررسی عوامل حمله روسیه به اوکراین و نقش ناتو و نیروهای غربی نیست. این امر نیاز به بحثی جداگانه دارد. صرف‌نظر از این که در قبال این جنگ و دلایل شکل‌گیری آن چه تحلیلی داشته باشیم، تأثیر جدی آن بر توازن نیروها در جهان و تقویت نیروهای ناسیونالیست آشکار است و به همین دلیل درنگی بر نتایج و تأثیرات این جنگ در موازنه‌ی نیروها ضروری است.

روسیه پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی دوران سختی را پشت سر نهاد. صنایع عظیم این کشور در اختیار تعداد محدود کسانی که از رانت روابط مافیایی درون قدرت بهره‌مند بودند قرار گرفت و الیگارش‌ی مرکب از کسانی که در مدتی کوتاه از هیچ به ثروت‌های نجومی دست‌یافته بودند شکل گرفت. اقتصاد روسیه و موقعیت آن در دوران یلتسین در جهان به‌شدت تضعیف شد.

بعد از سال ۲۰۰۰، روند بازسازی اقتصاد این کشور آغاز شد. روسیه در دوران زمامداری پوتین از نظر اقتصادی موفق بود و از کشوری ورشکسته به کشوری با بزرگ‌ترین ذخیره‌ی ارزی جهان بدل شد. از کشوری نیازمند واردات مواد غذایی به بزرگ‌ترین تولیدکننده و صادرکننده‌ی غلات تبدیل شد. روسیه روابط گسترده‌ی اقتصادی با کشورهای غربی به‌خصوص اروپایی برقرار کرد و موفق شد از تکنولوژی این کشورها در جهت رشد بهره‌گیرد و ساختمان خطوط عظیم انتقال گاز با بهره‌گیری از مدرن‌ترین تکنولوژی‌های امروز ممکن گردید.

این کشور در تمامی سال‌های گذشته با گسترش ناتو به سمت شرق مخالف بود و به‌خصوص حساسیت خود را در گسترش این پیمان به جمهوری‌های سابق شوروی

به روشنی بیان کرده بود. درگیری و جنگ در گرجستان این حساسیت را به نمایش گذاشته بود ولی این اختلافات مانع از روابط اقتصادی گسترده با کشورهای غربی و همکاری با آنها نشد.

اروپایی‌ها و به‌ویژه آلمانی‌ها برای گسترش روابط با روسیه اهمیتی ویژه قائل بودند. روابط نزدیک آلمان با روسیه هم در دوران حکومت چپ میانه (شرودر) و هم در دوران زمامداری راست میانه (مرکل) ادامه یافت و این نشان می‌داد که همه‌ی جریان‌های سیاسی این کشور در اهمیت گسترش روابط با روسیه هم‌نظر بودند. اهمیت این رابطه به‌خصوص از زمان ریاست جمهوری آقای ترامپ بیشتر مورد توجه قرار گرفت. از نظر اروپایی‌ها نزدیکی به روسیه به‌عنوان دومین قدرت نظامی و پهناورترین کشور جهان آن‌ها را قادر می‌کرد که در رقابت با دو قطب نیرومند آمریکا و چین از امکانات بیشتری برخوردار باشند. این ضرورت به‌خصوص در دوره ریاست جمهوری ترامپ در آمریکا با وزن بیشتری برای اروپایی‌ها و به‌طور خاص آلمان مطرح شد. آن‌ها در برابر فشار آمریکایی‌ها برای محدود کردن مناسبات‌شان با روسیه مقاومت کردند و به همکاری در خط لوله‌ی نورد استریم ۲ و گسترش همکاری با روسیه ادامه دادند.

حمله‌ی روسیه به اوکراین تمام محاسبات استراتژیک را دگرگون کرد. به نظر می‌رسد حداقل برای یک دوران طولانی مناسبات تنگاتنگ اروپاییان با روسیه به پایان رسیده و بی‌اعتمادی و مقابله جایگزین آن شده است. هردو طرف در این رودررویی زبان سنگینی را متحمل شدند. مناسبات نزدیک اقتصادی روسیه با غرب و رابطه‌ی تنگاتنگ با اروپایی‌ها سهم مهمی در رشد اقتصادی این کشور در دهه‌ی اخیر داشت. روسیه از لحاظ تکنولوژی در مقایسه با قطب‌های دیگر جهان ضعیف است و رشد در جهان امروز بدون بهره‌گیری از تولیدات متکی به بالاترین سطح تکنولوژی ممکن نیست. تضعیف مناسبات با غرب صدمه‌ی جبران‌ناپذیری به روسیه وارد خواهد کرد. چینی‌ها قادر نیستند این جای خالی را به‌تمامی پر کنند.

روسیه پهناورترین کشور جهان است با منابع آب و رودخانه‌هایی پهناور. خاک و آب در جهان فردا که با مشکلات محیط‌زیست و تولید مواد غذایی و منابع طبیعی مواجه است از پایه‌های قدرت است. روسیه یک قدرت جهانی است. روسیه ایران نیست که آن را شورش‌ی تلقی و بدون هزینه‌ی سنگین بتوان آن را تحریم کرد. غربی‌ها قادر

نیستند که اجماعی بین‌المللی علیه روسیه سازمان دهند. هندی‌ها و ویتنامی‌ها و آفریقایی‌ها و آمریکای لاتینی‌ها در پیشبرد چنین سیاستی در کنار غرب نخواهند بود و از همه مهم‌تر چین فشار بر روسیه و تحریم این کشور را پس از تجربه‌ی اقدامات یک‌جانبه‌ی ترامپ، علیه خود می‌داند. این درگیری می‌تواند به یک رودررویی بلندمدت منجر شود که همه‌ی روابط را در جهان تحت تأثیر قرار دهد.

امروز، بی‌اعتمادی و احساس منفی نسبت به روسیه در اروپا غالب است. سیاستمدارانی که از گسترش مناسبات با روسیه دفاع می‌کردند زیر فشارند. بخشی از آنان از خود انتقاد کرده و با فضای غالب هماهنگ شده‌اند. سیاستمدارانی مثل صدراعظم آلمان یا رئیس‌جمهور فرانسه که کوشیدند از اقداماتی که باعث تشدید درگیری‌ها می‌شود اجتناب کنند و راه را برای مذاکره و توافق باز نگهدارند تحت فشار قرار گرفته و امکانات آنان برای پیشبرد این سیاست با مشکل مواجه شد و کسانی مانند بوریس جانسون صدراعظم پیشین انگلیس که سیاست تندتری را نمایندگی می‌کنند، از اقبال و امکانات بیشتری برخوردار گردیدند.

عامل اصلی اعلام‌شده این جنگ از طرف روسیه گسترش ناتو به مجاورت مرزهای روسیه است. گسترشی که می‌تواند در یک درگیری نظامی موجودیت این کشور را با خطر مواجه سازد. امروز سوئد و فنلاند، کشورهایی که در تمام دوران جنگ سرد حاضر نشدند به ناتو بپیوندند و در برابر فشارهایی که به آنان وارد می‌شد مقاومت کرده بودند تصمیم به عضویت در ناتو گرفته‌اند. سلاح‌های اعمای به اکراین این کشور را به یکی از کشورهای بزرگ دارای زرادخانه‌ی تسلیحات غیر اتمی تبدیل کرده است. اگر قبل از این جنگ برخی از کشورهای عضو ناتو مثل آلمان، فرانسه و ترکیه مخالف پیوستن اوکراین به ناتو بودند و در نتیجه پیوستن اوکراین به ناتو ممکن نبود، امروز هیچ‌کس در مناسبات ویژه‌ی ناتو با این کشور تردید ندارد.

چند سال پیش ناتو با مشکل مواجه بود. بسیاری از نخبگان و سیاستمداران اروپایی ضرورت وجود این پیمان را زیر سؤال می‌بردند. این تردید تا جایی گسترش یافته بود که حتی توسط مکرون رئیس‌جمهور فرانسه اعلام شد. آلمانی‌ها در برابر فشارهای ترامپ مقاومت کردند و حاضر نشدند سهم بیشتری در این پیمان و تقویت بودجه‌ی نظامی

خود تقبل کنند. امروز کشورهای اروپایی در دفاع از ناتو با هم رقابت می‌کنند. آلمانی‌ها داوطلبانه پذیرفتند که بودجه‌ی نظامی خود را تا حد ۵۳ میلیارد دلار افزایش دهند. تصمیمی فراتر از آنچه که در تمام دوران ترامپ در برابر آن مقاومت کردند.

در روسیه احساسات ناسیونالیستی تقویت شده است. روسیه سی سال پیش دومین قدرت جهان بود و بخش بزرگی از جهان تحت نفوذ این کشور قرار داشت. امروز روسیه با وجود رشد سریع اقتصادی دو دهه‌ی اخیر یازدهمین مقام را در اقتصاد جهان دارد و بعد از شورهای چین هند و برزیل جای می‌گیرد. کشورهای اروپای شرقی نه تنها متحد روسیه نیستند بلکه اکثر آن‌ها تندترین مواضع را نسبت به این کشور دارند. اتحاد جماهیر شوروی از هم پاشیده و پوتین بدون نام بردن از یلتسین تصمیم به انحلال آن را یکی از بزرگ‌ترین خطاهای قرن گذشته می‌داند. احساسات ضد غربی که مسئول همه‌ی این رخدادها را کشورهای غربی می‌داند گسترش یافته است. چنین احساساتی، یافتن راهی برای پایان دادن به جنگ و تخفیف تشنج را دشوار می‌سازد.

جنگ اوکراین پس از روی کار آمدن ترامپ در آمریکا نقشی بزرگ در تغییر تعادل نیرو به سود نیروهای ناسیونالیست راست و مخالف روندهای حاکم بر جهان در سی سال اخیر داشته و تداوم جنگ هرروز این نقش را پررنگ‌تر می‌سازد.

### جانب‌داری از تخاصم قطب‌ها

#### جانب‌داری از تخاصم قطب‌ها از موضع راست

پس از پیروزی ترامپ و طرح ایده‌های وی در سطح وسیع درباره‌ی مسائل جهانی، نظرات وی با جانب‌داری بخشی از ایرانیان مقیم آمریکا نیز روبرو شد و بعدها به بخشی از نیروهای سیاسی و تحلیلگران ایران گسترش یافت. آنان در صف‌بندی‌های انتخاباتی درون احزاب آمریکا به جمهوری خواهان تمایل داشتند و به ترامپ رأی دادند. پس از جنگ اوکراین این جانب‌داری شکل آشکارتری یافت.

برای مثال آقای امیر طاهری در نوشته‌های خود (مثلاً در مطلبی با عنوان گلوبالیسم و خلق هیولایی به نام پوتین<sup>۱۲</sup>) مسئول آنچه در جهان می‌گذرد و قدرت‌گیری

<sup>12</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=CfLWvRNWvxk>

اقتدارگرایی چون پوتین را جهانی‌سازی و سیاست کشورهای غربی در این زمینه می‌داند. براساس نظر وی و تحلیل‌گران دیگری که توسط برخی رسانه‌های جریان اصلی در خارج از کشور به‌عنوان کارشناس امور بین‌المللی مطرح می‌شوند، آنچه در جهان در سی سال اخیر رخ داد و به شکل‌گیری غول‌های اقتصادی جدیدی در جهان و تغییر توازن نیروها انجامید خطایی بود که غربی‌ها مرتکب شدند و امروز وظیفه دارند که خطای خود را جبران نمایند و غول‌های اقتدارگرایی را که از شیشه آزاد شده‌اند به داخل شیشه بازگردانند.

در چارچوب این فکر مضمون رودرویی قطب‌های بزرگ در چند سال گذشته که در جنگ اوکراین نیز منعکس شده است پایان دادن به تغییراتی در توازن قوا در جهان است که مضمون آن تضعیف موقعیت آمریکا و اروپا و تقویت موقعیت کشورهای دیگری است که به‌زعم ایشان نماینده‌ی اقتدارگرایی‌اند. این رودرویی برای جبران خطاهای سی سال گذشته اجتناب‌ناپذیر است.

اما مضمون درگیری‌های امروز جهان مبارزه‌ی لیبرال‌دموکراسی و اقتدارگرایی نیست. چنین تمایزی مابین سیستم‌های سیاسی حاکم بر اروپا و آمریکا با چین و روسیه وجود دارد ولی این امر محرک و شکل‌دهنده‌ی روندهای سال‌های اخیر نیست. تا یک سال‌ونیم قبل در دوران ریاست جمهوری ترامپ سیاست بزرگ‌ترین کشور لیبرال‌دموکرات جهان یعنی آمریکا تضعیف و حتی از هم پاشاندن دومین قدرت لیبرال‌دموکرات جهان یعنی اروپا بود. ترامپ از برگزیت دفاع کرد و حتی مستقیماً کوشید آقای بوریس جانسون و سیاست برگزیت سخت را تقویت کند. وی رسماً با ستایش از زمامداران کشورهای مجارستان و لهستان کوشید آنان را به مخالفت و ایستادگی در برابر اتحادیه‌ی اروپا و به‌ویژه آلمان و فرانسه تشویق کند. وی کوشید که روابط با روسیه را بهبود بخشد و مانع از نزدیکی این کشور با اروپا و چین شود. در سیاست آمریکا طی این دوره حاکمان روسیه و مجارستان و لهستان و برزیل بر زمامداران حاکم بر کشورهای اروپا و به‌ویژه آلمان برتری داشتند. قبل از حمله‌ی روسیه به اوکراین، آمریکا با مشارکت انگلیس موفق شد مانع از اجرای قرارداد منعقدشده بین فرانسه و استرالیا شود و زبان سنگینی به این کشور وارد کرد و حاضر شد هزینه‌ی

تیره‌تر شدن روابط با اروپا را بپذیرد و این امر نه در دوران ترامپ بلکه در دوران ریاست جمهوری بایدن رخ داد.

امروز پس از حمله‌ی روسیه به اوکراین صف‌بندی‌ها تغییر کرده است. آمریکا و اروپا به یکدیگر نزدیک شده‌اند، ناتو تقویت شده و روسیه مستقیماً در برابر آن‌ها قرار دارد ولی حوادث یادشده نشان می‌دهد که تمایز لیبرال دموکراسی و اقتدارگرایی نقشی فرعی در روندهای چند سال اخیر ایفا کرده است. آمریکا و اروپا در تمامی دهه‌های اخیر به انتقاداتی که در زمینه‌ی اقتدارگرایی به کشورهای چین و روسیه وارد می‌شد بی‌اعتنا بودند و در تمامی این دوران کوشیدند که روابط خود را با این دو کشور گسترش دهند. آنچه محرک آمریکا در مواجهه با چین شد نه اقتدارگرایی که کسری موازنه‌ی بازرگانی آمریکا با این کشور بود و این امر بارها صراحتاً توسط ترامپ تکرار شد. اروپا تا قبل از حمله به اوکراین در برابر تمام فشارهای آمریکا برای فاصله گرفتن از روسیه مقاومت کرده و روابط خود را با این کشور گسترش داد. تأکید بر تمایزات لیبرال دموکراسی و اقتدارگرایی با هدف پوشاندن عامل اصلی حوادث، یعنی ناسیونالیسمی است که منافع ملی و به دست آوردن سهم بزرگ‌تری در اقتصاد جهان را با درهم‌تنیدگی اقتصاد جهان در تقابل می‌داند.

رابطه‌ی اروپا و آمریکا می‌تواند در سال‌های آینده بازم دگرگون شود همان‌طور که در بیست سال اخیر این روابط همواره یکسان نبوده و چندین بار دچار دگرگونی شده است. در این نوع تصویرسازی هندی‌ها و آمریکای لاتینی‌ها و کشورهای چینی چون آفریقای جنوبی و کشورهای جنوب شرقی آسیا، شامل ویتنام، گم می‌شوند. این کشورها در صف‌بندی کنونی مابین غرب و روسیه حاضر نشدند در کنار غرب بایستند و حامی روسیه هم نیستند. از نظر آنان این صف‌بندی منعکس‌کننده‌ی تضاد منافع غربی‌ها و روسیه است که نتیجه‌اش برای آنان خطر قحطی و اجبار آنان به پرداخت بخش بزرگی از درآمدهایشان به تولیدکنندگان و صاحبان منابع انرژی است. آنان چرا باید این بار را متحمل شوند؟

درگیری‌های امروز جهان ناشی از مبارزه میان لیبرال دموکراسی و اقتدارگرایی نیست. خط مرز لیبرال دموکراسی و اقتدارگرایی نه خط فاصل صف‌بندی‌ها و قطب‌های جهانی بلکه مرزی است که درون این کشورها جریان دارد؛ چه در شکل زیر سؤال بردن



عناصر لیبرال‌دموکراسی توسط طرفداران گرایش‌هایی نظیر مدافعان ترامپ و ماری لوپن و حزب آلترناتیو آلمان در کشورهای غربی یا زمامداران کشورهای نظیر مجارستان و لهستان یا زمامداران کنونی کشورهای نظیر هند و یا حاکمان چین و روسیه، توضیح تضادها و رودررویی‌های کنونی با لیبرال‌دموکراسی و اقتدارگرایی به برتری ارزشی دادن به یک جناح و حقانیت برای آن در برخورد با طرف مقابل و استقبال از تداوم رودررویی‌ها و گسترش تخاصمات می‌انجامد.

### جانب‌داری از تخاصم قطب‌ها از موضع چپ

بخشی از نیروها که از لحاظ جانب‌داری اجتماعی در برابر تحلیل‌گران گروه اول قرار دارند، از زاویه‌ای متضاد از این رودررویی‌ها استقبال می‌کنند. در تحلیل این نیروها، پس از سقوط اتحاد جماهیر شوروی ما با جهان یک‌قطبی با نیروی فائق ایالات‌متحده آمریکا مواجه‌ایم. این کشور آمریکاست که سیستم بانکی جهانی و بزرگ‌ترین زرادخانه‌ی سلاح‌های اتمی را در اختیار خود دارد و می‌تواند همه‌ی کشورهای جهان را به تبعیت از خود وادارد. تحولات چندساله اخیر و به‌خصوص جنگ اوکراین شورش قدرت‌های دیگر علیه این نقش است که از دل آن جهانی دوقطبی و یا چندقطبی سر برخواهد آورد و نقش بلامنازع آمریکا در جهان پایان خواهد پذیرفت.

در چارچوب این تفکر در این منازعات نیروهای چپ جانب‌دارند و صرف‌نظر از قضاوتی که در زمینه‌ی مناسبات اجتماعی هر کشور دارند در کنار نیروهایی قرار دارند که علیه این قدرت فائقه یعنی امپریالیسم آمریکا وارد عمل شود.

در چارچوب این فکر مضمون رودررویی قطب‌های بزرگ در چند سال گذشته که در جنگ اوکراین نیز منعکس شده است، آغاز شکل‌گیری مناسباتی نوین در جهان است. مناسباتی که در آن یک‌تازی آمریکایی‌ها پایان یافته است. نیروهای چپ و کشور ایران باید در این مناسبات جانب‌دار باشند و در کنار نیروهای مخالف امپریالیسم آمریکا قرار گیرند.

سال‌هاست که قطب‌های نیرومندی در جهان شکل گرفته است. این خطاست تصور کنیم که روندهای چندسال اخیر طلیعه‌ی شکل‌گیری قطب‌های نیرومند بوده است.

آنچه در این چند سال رخ داده نه شکل‌گیری قطب‌ها بلکه حرکت در جهت رودررویی قطب‌هاست. آمریکا کماکان نیرومندترین کشور جهان است ولی سال‌هاست که قدرت بلامنازع نیست. سیاست ترامپ و شعارنخست آمریکا و رؤیای بازگشت به دوران عظمت آمریکا انعکاس خواست این نیروها برای شکل‌دهی و یا بازگشت به جهانی است که آمریکا قدرت بلامنازع آن باشد.

محرک رودررویی قطب‌ها نیروهایی هستند که منافع و قدرتمندی کشور خود را در مقابله و رودررویی با دیگر نیروها می‌بینند. ناسیونالیست‌هایی که تحقق شعار کشور من اول را در گرو پایان دادن به دوران درهم‌تنیدگی اقتصادی در جهان می‌دانند. روندهای سی سال اخیر حاصل تصمیم این یا آن سیاستمدار نبود. جهانی‌سازی حاصل ضرورت‌هایی بود که رشد تکنولوژیک در برابر بشریت قرار داده بود. ناسیونالیست‌های افراطی ذکرشده قادر نیستند که جهان را به سی سال قبل بازگردانند. دورانی که اقتصادها و جهان از هم تفکیک شده بود. جهان سی سال قبل به تاریخ پیوسته است و کوشش برای بازگشت به آن با ضرورت‌های جهان امروز در تضاد است. تلاش برای شکل‌دهی (یا بازگشت به چنان جهانی) به درگیری‌های تند و پرهزینه تا حد درگیری‌های نظامی منجر می‌شود. هنوز چند ماه از جنگ اوکراین نگذشته و جهان عواقب چنین درگیری‌هایی را مشاهده می‌کند.

جانب‌داری از این یا آن قطب با تکیه بر ارزش‌های دموکراتیک و یا عدالت‌خواهانه ممکن نیست. در جهان دو قطبی چهل سال قبل در دو سوی درگیری این اعتقاد وجود داشت که سیستم سیاسی-اجتماعی آن قطب، منعکس‌کننده‌ی ارزش‌های دموکراتیک یا عدالت‌خواهانه و بشری است. هر یک از آن‌ها مدعی بود که سیستم برتری را نمایندگی می‌کند. امروز ما با چنین شرایطی روبرو نیستیم. محرک درگیری‌ها نه اعتقاد به سیستم برتر بلکه منافع اقتصادی-سیاسی و یا گسترش حوزه‌ی نفوذ و عقب‌راندن رقیبان است.

در درگیری مابین ناسیونالیست‌های افراطی فرشته‌ای وجود ندارد. تخاصم به‌ویژه آن‌گاه که جنبه‌ی نظامی نیز می‌یابد اهریمنی است. نشان‌دهنده‌ی اهریمن و فرشته در دو سوی چنین درگیری‌هایی خطاست.

صدویست سال پیش قدرت نوظهوری در جهان در کشور آلمان شکل گرفته بود. این کشور در کنار دو امپراتوری روبه‌زوال اتریش و عثمانی خواهان دستیابی به مناطق نفوذی بودند که قدرت‌های فائق آن زمان یعنی انگلیس و فرانسه و آمریکا مانع آن بودند. مبارزه‌ی آلمانی‌ها و اتریشی‌ها و عثمانی‌ها علیه کشورهای فائق مبارزه‌ی ستم‌دیدگان علیه ستمگران نبود. مبارزه‌ی ناسیونالیست‌ها علیه یکدیگر بود. در آن روزها نیرومندترین حزب چپ جهان یعنی حزب سوسیال دموکرات آلمان و رهبر برجسته‌ی جنبش چپ آن زمان یعنی کائوتسکی با این تصور که مضمون دفاع از تقویت آلمان در برابر نیروهای قدرتمند آن روز جهان، دفاع از منافع ملی و حضور قطب‌های مختلف در جهان است، از تسلیح آلمان که معنایش مشارکت در تدارک جنگ فردا بود دفاع کرد. می‌توان گفت تمامی چپ‌های کشور ما و شاید جهان سال‌هاست که بر این خطای تاریخی کائوتسکی در یک شرایط حساس تاریخی انگشت می‌گذارند و از شخصیت‌هایی چون رزا لوکزامبورگ که به این مسیر گام ننهاند و ایستادگی کردند تمجید می‌کنند. شرایط تاریخی امروز با شرایط صدویست سال پیش متفاوت است ولی این تمایز در راستای نتایج وخیم‌تر خطای مشابهی است.

### سخن آخر

غلبه‌ی ناسیونالیسمی که جهان را به‌سوی رودررویی قطب‌ها پیش برد، در شرایط کنونی جهان به غلبه‌ی بربریت می‌انجامد. چپ‌ها و دموکرات‌های جهان چند دهه است که گسترش هم‌پیوندی‌های اقتصادی در جهان را تأیید کرده و از روابط نولیبرالی حاکم بر جهان در این دوران انتقاد کرده، منتقد تداوم یک‌تازی قدرت‌ها در روابط جهانی‌اند. آنان به‌عنوان منتقد روابط حاکم بر جهان خواستار شکل‌گیری نهادهای دموکراتیک و قدرتمندی در جهان‌اند که بتوانند بر یک‌تازی شرکت‌ها که حاصل روابط غالب نولیبرالی در جهان است لگام نهند. آنان خواستار ارگان‌های دموکراتیکی هستند که بتواند عملکرد قدرت‌های بزرگ جهان را محدود کند و اجازه ندهد که زور حرف اول و آخر روابط در جهان باشد. ارگان‌های دموکراتیکی که بتواند همکاری بین‌المللی

برای حفظ محیط‌زیست و صلح را تأمین نکند. این سیاست امروز با وزن بیشتری موضوعیت دارد.

رودررویی و تخاصم قطب‌ها پایان این رؤیاست. در این رویارویی چپ‌ها و دموکرات‌ها اولین قربانی و محیط‌زیست و صلح بزرگ‌ترین قربانیان خواهند بود. نیروها و کشورهایی که برای این رودررویی آینده‌ی درخشانی را تصور می‌کنند دچار خطا هستند. چنین رودررویی می‌تواند به غلبه‌ی بربریت منجر شود و جنب‌داری در این عرصه همراهی با بربریت است. الزامات عینی ناشی از تکنولوژی امروز و هم‌پیوندی اقتصادها امکانات عملی برای مقابله با چنین شرایطی را فراهم می‌کند ولی به تحقق رساندن آن نیازمند عمل سیاستمداران، فعالان اجتماعی، اندیشمندان،... و بسیج فکری و عملی میلیون‌ها انسان سراسر کره‌ی خاک و از جمله ایران است. جایگاه چپ‌ها و دموکرات‌ها در این نبرد نه قرار گرفتن در یک‌سوی مبارزه‌ی ناسیونالیست‌های افراطی علیه دیگری بلکه در جنب‌داری از عقب راندن این ناسیونالیسم است.

بشر در دهه‌های آینده با مقولات پیچیده‌ای رودررو خواهد شد. بیوتکنولوژی به انسان از نظر علمی امکان خواهد داد که ژن یعنی خود انسان را دست‌کاری کند و می‌تواند به افزایش جدی عمر انسان منجر شود. هوش مصنوعی چگونگی تولید و روابط حاکم بر آن را متحول خواهد ساخت. دشواری‌های محیط زیستی ابعاد عظیم‌تری خواهد یافت. پیچیدگی‌هایی که رودررویی با آنان نیازمند تلاش مجموعه‌ی بشریت است. اهمیت تلاش و سمت‌گیری ذکرشده‌ی چپ‌ها و دموکرات‌های جهان و موفقیت در آن سمت‌گیری می‌تواند در آینده با ابعاد بیشتری در برابر بشریت قرار گیرد. آنچه در چند سال اخیر رخ داده تلاش‌هایی است در راستای عکس این نیاز و به وجود آوردن شرایطی است که امکانات بیشتری در اختیار قدرتمندان قرار دهد. غلبه‌ی ناسیونالیسم افراطی می‌تواند به مخاطرات بسیار عظیم‌تری برای کل بشریت منجر شود.

# اصلاح یا انقلاب:

## سبزگرایی با سیاست یا بدون آن

### همراه با بحثی در اکوسوسیالیسم و ایران

محمد رضا جعفری



رویکرد غالب در مواجهه با بحران‌های مرتبط با محیط زیست، مواجهه با تخریب‌های آشکار در طبیعت و مواجهه با پیامدهای درازدامنی است که اینک گریبان بشر را به شکل‌های گوناگون گرفته است. این دیدگاه عمدتاً رویکردی تقلیل‌گرا، موضعی و تکین و با رجوع به ابزارهای فنی و مفهومی متعارف بوده و هست. در این رویکردها که گروه‌ها و جریان‌های محیط زیستی اصلی، سیاست‌مداران سبزگرای لیبرال، و برخی دانشگاهیان پیرو آن‌اند و رسانه‌های پرمخاطب ترویج‌شان می‌کنند، تحلیل و بررسی مسائل محیط زیست به بررسی سیاست‌ها، نحوه‌ی سیاست‌گذاری، شیوه‌های مدیریت و بهینه‌سازی روش‌های اجرایی فروکاهیده می‌شود و پاره‌ای از دستورالعمل‌های مدیریتی با ارجاع به منابع رشته‌هایی چون مدیریت، تحلیل هزینه - فایده، مدیریت ریسک و مخاطرات، توسعه‌ی پایدار، مدیریت آب و محیط زیست و مانند آن صادر می‌شود. تکیه بر فناوری، افزایش بازده و ابداع روش‌ها و ابزارهای نو از پیامدهای رویکردهای غالب محیط زیست‌گرایان است. چنان‌که انرژی‌های تجدیدشونده، مهندسی اقلیم برای مداخله‌های بزرگ در سیاره، دست‌کاری ژنتیکی گونه‌های گیاهی غذایی، فناوری‌های جاه‌طلبانه در جذب‌و‌ذخیره‌ی کربن، روش‌های انتشار منفی کربن و افزایش کارایی سیستم‌های تولیدی، و واردکردن مناسبات بازار در مسائل اصلی محیط زیست، مانند مبادله‌ی حق کربن و انتقال آلودگی و صادرات زباله، برچسب‌های انرژی و سبزفریبی، نقطه‌ی اوج تمایلات و خواست محیط‌زیست‌گرایانی است که هم‌متوجه خطرهای مسیر فعلی بشر در دست‌اندازی بر طبیعت و دست‌کاری اکوسیستم‌های طبیعی شده‌اند و هم توانایی درک چرایی هستی بحران‌های موجود را در کلیت خود ندارند.

### بن‌بستی درون سیستم

در نابسنده بودن این رویکردهای مدیریتی - فنی شواهد بسیاری وجود دارد. از بی‌ثمر بودن نشست‌های محیط زیستی و اقلیمی بین‌المللی که هر ساله برگزار می‌شوند و با بیانی‌های در لزوم اقدام اقلیمی به پایان می‌رسند<sup>۱</sup> تا مطالعاتی که نشان می‌دهد روند

<sup>۱</sup> شکستی برای زمین و نگاهی به کنفرانس‌های سالانه‌ی تغییر اقلیم سازمان ملل و چشم‌انداز آن

انتشار گازهای گلخانه‌ای، میزان برداشت از منابع طبیعی و زیرزمینی، برداشت آب، تقاضای انرژی و تولید زباله، که هر یک به نحوی در برآمدن و بسط بحران‌های زیستی نقش دارند، نه در این چند دهه متوقف شده و نه چشم‌اندازی از بهبود آنها در دهه‌های آتی پیش‌روست.<sup>۲</sup> تولید هرچه بیشتر و مصرف هرچه بیشتر زیست‌کره را در بزنگاه‌های حیاتی قرار داده است. آنچه مشخص است ناتوانی جریان‌های اصلی در نقد و کاویدن ریشه‌های بحران است و کم‌اثر بودن روش‌های فنی در وارون ساختن مسیر زوال بشرزاد محیط زیست. این روش‌های فنی غالباً خود با چاره‌سازی یک مسأله به بروز یک مسأله‌ی دیگر منجر می‌شود. رشد تقاضای برق تولید این انرژی حیاتی را به مصرف هرچه بیشتر سوخت فسیلی سوق می‌دهد. تغییر نوع تولید برق به شیوه‌های تجدیدپذیر استخراج بیشتر منابع معدنی با فراوری مخرب را برای استفاده در قطعات تولیدکننده و ذخیره‌کننده‌ی انرژی موجب می‌شود. گسترش خودروهای برقی به افزایش تقاضای باتری و برق می‌انجامد. افزایش مصرف برق، طی روندی که پیش‌بینی شده است، حتی در کنار افزایش بهره‌وری سیستم‌ها، به افزایش مصرف آب منجر می‌شود. میزان و دسترسی به آب در اثر تغییر اقلیم کاهش می‌یابد. در اثر تداوم رشد اقتصادی فعلی در سطح جهان، مواد خام بیشتری استخراج، فراوری، جابه‌جا و مصرف می‌شوند؛ همه مصرف‌کننده‌ی انرژی و آب و تولیدکننده‌ی گازهای گلخانه‌ای. مطالعات نشان داده است راه مطرح در نظریه‌های اقتصاد محیط زیست و رشد سبز، تحت نام جداسازی و تفکیک مطلق (Absolute Material Decoupling) و موادزدایی (Dematerialization) در فرایند تولید؛<sup>۳</sup> بدین معنی که از طریق ارتقای فناوری و بهبود کارایی و تغییر خدمات به شکل‌های دیجیتال، منحنی رشد در مناسبات فعلی اقتصادی از مصرف مواد منفک شده و با حفظ رشد و تداوم تولید، ورودی مواد خام به فرایند تولید کاهش یابد، عملاً ناممکن است.

<sup>۲</sup> گرمایش زمین؛ سازمان ملل: یا الان یا هیچ‌وقت، دنیا سه سال بیشتر فرصت ندارد. و تازه‌ترین گزارش سازمان ملل از تغییرات اقلیم/ فرصت کمی باقیست.

<sup>۳</sup> چرا رشد نمی‌تواند سبز باشد؟

از سوی دیگر تولید کالای بیشتر یعنی استفاده‌ی بیشتر از مواد شیمیایی و فلزی تولیدشده در صنایع پتروشیمی و فولاد، صنایع پتروشیمی وابسته‌اند به سوخت‌های فسیلی. کاهش مصرف سوخت فسیلی نیاز مبرم و گام ابتدایی در مهار تغییر اقلیم است. تولید بیشتر خود به افزایش تولید زباله می‌انجامد. زباله نیاز به زمین برای دفن دارد و هوا و انرژی برای سوزاندن و بازیافت. در کنار این، مهندسی اقلیم و جذب کربن، هم ناشدنی است هم مخاطره‌آمیز، هم نیازمند زمین و آب و انرژی فراوان و هم امیدِ واهی‌بخش در به تأخیرانداختن اقدام مؤثر اقلیمی. به گفته‌ی جان بلامی فاستر «راه‌حل‌های غالب - که در رابطه با ایدئولوژی غالب یعنی ایدئولوژی طبقه‌ی غالب است - بر تغییرات جزئی [نوعی اصلاحات درونی] در روال عادی تأکید دارد».<sup>۴</sup> درنهایت عملاً این‌جا، در این شبکه‌ای از جزئیات به‌هم‌تنیده، که جریان‌ات اصلی با ابداع مفاهیمی چون همبست (Nexus) و اقتصاد چرخه‌ای (Circular Economy) سعی در فراروی از آن و تعدیل بحران‌ها دارند، صحبت از بن‌بستِ درون‌سیستمی بی‌جا نیست. بن‌بستی که البته در این‌جا ایجابی می‌تواند باشد.

### قداست انباشت: گسست متابولیک

رویکردهایی که در بالا برشمرده شد دو اصل را پیش‌فرض می‌گیرند. اول این‌که ریشه‌ی بحران‌های محیط زیستی امری منفرد، جنبی و منحصربه‌فرد است و دوم به‌عنوان پیامد مستقیم پیش‌فرض اول، حفظ وضع موجود و عدم نیاز به هرگونه تغییر ساختاری است. این رویکردها، شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری و نظام توزیعی همسو با آن را نادیده می‌گیرند. رشد اقتصادی به‌عنوان موتور محرکه‌ی اقتصاد را بدیهی می‌انگارند و بر تولید برای تولید و منطق انباشت سرمایه چشم می‌بندند. نائومی کلاین چنین شرح می‌دهد: «آن‌چه برای اجتناب از فروپاشی اقلیم موردنیاز است کاهش استفاده‌ی انسان از منابع طبیعی است در عوض آن‌چه مدل فعلی اقتصادی ما برای جلوگیری از سقوط خود می‌طلبد رشد بی‌مهار است...».<sup>۵</sup> نادیده‌گرفتن این موارد در کل به معنای

<sup>۴</sup> بوم‌شناسی تخریب

<sup>۵</sup> درباره‌ی اکوسوسیالیسم، بخش سرمایه‌داری سبز



نگهداشت رابطه‌ی فعلی سیستم با طبیعت است. رابطه‌ای سلطه‌گرانه با طبیعت برای بهره‌برداری/استثمار هرچه بیشتر و تداوم روال عادی در ساختار اقتصادیسیاستی مستقر، یعنی گردش کار سرمایه. منطق انباشت، رقابت و دورپیمایی سرمایه، مستلزم گسترش کمی تولید برای فروش و ایجاد و تصاحب ارزش اضافی است. دسترسی آسان، مداوم و مهم‌تر از آن ارزان به مواد اولیه (و به نیروی کار) و بعدتر در دست داشتن بازاری مناسب برای فروش از الزامات انباشت سرمایه است. سرمایه‌داری در راه انباشت، از هر محدودیتی که ماهیت کار و طبیعت بر سر آن می‌گذارد رد می‌شود و هر عرصه‌ای را کالایی کرده به درون مناسبات خود می‌کشد. ایجاد ارزش مبادله هر آن چیزی را دارای ارزش می‌کند که در رابطه‌ی انباشت نقش ایفا کند. بدین‌رو ضایعات، پیمدها، تخریب‌ها و اثرات درازمدت به نفع منطق سوداگرانه‌ی کوتاه‌مدت نادیده گرفته می‌شود؛ مگر آن‌که به شکل بازخورد مجدداً وارد روند تولید ارزش شود؛ چیزی که سرمایه‌داری سبز منادی آن است.

این سیستم با تولید نیاز به جای تقاضا، با تبلیغات و ایجاد موج‌های گذرای مد، با ایجاد کهنگی درون‌زاد (**In-Built Obsolescence**) در کالاها، مدام در کار بازتولید خویش است. در این سیر، نیروی کار و منابع طبیعی و مواد خام به‌عنوان ورودی‌های بیگانه‌شده در روند تولید به حساب می‌آیند. نیاز به این دو به‌علاوه‌ی نیاز به بازار جدید سرمایه‌داری را به شکل امپریالیستی به سمت اقصی‌نقاط زیست‌کره می‌کشاند. بدین‌گونه، منطق سیستم، و عوارض مخرب برآمده از تولید افراطی، جهانی می‌شود. این جهانی‌شدن در طی یک رابطه‌ی نابرابر طبقاتی رخ می‌دهد جایی که نابرابری اقتصادی در کنار نابرابری زیست‌محیطی به وجود می‌آید. نابرابری زیست‌محیطی از آن‌رو که کسانی پیامدهای اخلال در چرخه‌های طبیعی کره را به دوش می‌کشند که نقشی در برآمدن آن‌ها نداشته‌اند. بهره‌برداری افراطی از منابع زمین، آنچه مارکس گسست متابولیک (**Metabolic Rift**) می‌نامد را موجب می‌شود. یعنی رابطه‌ی بازسازنده‌ی انسان و طبیعت در شکل طبیعی و جاودان، بریده‌شده و جای آن را برداشت بی‌ماه‌ازا می‌گیرد، یعنی توانایی زمین در بازتولید آن‌چه مصرف‌شده و جذب آن‌چه به شکل آلودگی و زباله تولید شده، از بین می‌رود. مارکس می‌نویسد: «تولید سرمایه‌داری ...

کنش متقابل متابولیک انسان و زمین را مختل کرده مانع از بازگشت اجزای سازنده‌ی زمین که انسان به شکل غذا و پوشاک برگرفته و مصرف کرده، می‌شود و در نتیجه، مانع از کارکرد شرط طبیعی و جاودان بارآوری بادوام و پایای خاک می‌گردد ... هرچه بیش‌تر یک کشور، مانند آمریکا، توسعه‌ی خود را بر مبنای صنایع بزرگ قرار دهد این روند تخریبی با سرعت بیش‌تری اتفاق می‌افتد؛ بنابراین، تولید سرمایه‌داری تکنیک و میزان ترکیب فرایند اجتماعی تولید را تکامل می‌بخشد، تنها با کندن گور هم‌زمان سرچشمه‌های اصلی تمام ثروت‌ها: خاک و کارگر<sup>۶</sup>. امری که با رجوع به مفهوم مرزهای سیاره‌ای (Boundaries Planetary) و محاسبه‌ی روز تخطی از زمین (Earth Overshoot Day) و برآورد کاهش بارآوری خاک قابل بررسی است. باید دانست ایالات متحده‌ی آمریکا به تنهایی حدود ۶ کره‌ی زمین را طی یک سال مصرف می‌کند.<sup>۷</sup>

### و اینک اکوسوسیالیسم

از این رو درست‌تر آن است که بحران‌های متنوع زیست‌محیطی که اینک در شمایل بحران‌های زیستی ظاهر شده‌اند را به شکل عوارض ذاتی سیستم، برآمده از منطق ماهوی نظام تولید درک کنیم و کلیت را مبنای هرگونه چاره‌اندیشی محیط زیستی - توسعه‌ای قرار دهیم. «اکوسوسیالیسم» چنین امکانی را پیش می‌نهد تا در حین بررسی عوارض سیستم و نقش آن در ایجاد اختلال در رابطه‌ی پایدار انسان و زمین، هم‌زمان راه‌های تعدیل و عبور از بحران‌ها ترسیم شود. اکوسوسیالیسم با کاویدن برهم‌کنش‌های مجزا میان اجزای زنده و غیرزنده، و تحلیل ارتباط آن‌ها با کلیتی که آن برهم‌کنش‌ها در آن رخ می‌دهد، به درکی دیالکتیکی از رابطه‌ی انسان، از طریق کار و شیوه‌ی تولیدش (با همه‌ی روابط اقتصادی و اجتماعی آن)، با طبیعت به‌عنوان بستر، موضوع و منبع کار می‌رسد. درکی که او را قادر می‌سازد ریشه‌های بحران را نه در تخطی از قانون و مقررات، نه در عملکرد نامناسب یک سرمایه‌ی شخصی، نه در ناکارآمد بودن یک فناوری تکین که در منطق توسعه‌طلب و مخرب خود نظام سرمایه‌داری جستجو کند. بنا به تعریفی

<sup>۶</sup> سرمایه، جلد اول، ترجمه‌ی حسن مرتضوی، نشر لاهیتا، ص ۵۱۹

<sup>۷</sup> روز تخطی زمین: همه‌ی منابع قابل احیای زمین برای سال جاری مصرف شد.

که میشل لووی از اکوسوسیالیسم به دست می‌دهد «اکوسوسیالیسم پیشنهادی رادیکال است، یعنی درست می‌رود سر وقت ریشه‌های بحران زیست‌محیطی، که این خود اکوسوسیالیسم را متمایز می‌کند هم از انواع نسخه‌های سوسیالیسم تولیدگرایانه‌ی قرن بیستمی، چه سوسیال‌دموکراسی و چه شاخه‌ی استالینیستی کمونیسم، و هم از جریان‌های بوم‌شناختی که به شکل‌های مختلف خود را با نظام سرمایه‌داری وفق می‌دهند. هدف این پیشنهاد رادیکال نه تنها تحول مناسبات فعلی تولید، ابزار تولید و الگوهای مصرف غالب، که همچنین خلق شیوه‌ای نو برای زندگی از طریق گسست از پایه‌های تمدن صنعتی/سرمایه‌داری مدرن غرب است»<sup>۸</sup>.

اکوسوسیالیسم، نقد زیست‌محیطی و بوم‌شناختی را وارد جریان سیاسی سوسیالیستی هم می‌کند. بدان معنا که می‌داند تولید کالا برای مصرف و برآوردن نیازهای اساسی، آن‌چه که در سوسیالیسم مدنظر است، بدون توجه به محدودیت‌های سیاره‌ای مخرب خواهد بود. بدین هدف آگاهی زیست‌محیطی یا «آگاهی سبز» را همچون جزئی بنیادین وارد «آگاهی طبقاتی» می‌کند. این امتزاج به گرایش اکوسوسیالیستی این امکان را می‌دهد تا بدیل‌هایی را بپروراند که هم‌زمان هم بنیان تضاد طبقاتی را برمی‌اندازد و هم امکان حفاظت از طبیعت و شرط جاودانگی آن را مهیا می‌کند تا آنجا که به قول مارکس کره‌ی زمین را «همچون سرپرستی مهربان در وضعیتی بهتر به نسل‌های پس از خود بسپارند». این دو امکان اگرچه به لحاظ مفهومی از پیوند آگاهی طبقاتی با آگاهی سبز ریشه می‌گیرد، اما به لحاظ عملی نیازمند ۱- مالکیت عمومی بر ابزار تولید ۲- تصمیم‌گیری جمعی و مشارکتی است. تعیین هدف‌های تولید و تخصیص منابع به شکل برنامه‌ریزی‌شده به‌منظور تأمین نیازهای اصلی همگان، یعنی تقدم ارزش مصرف بر ارزش مبادله، با رعایت اصول زیست‌بوم‌ها بر بستری از برابری اجتماعی تحت برقراری دو شرط پیش‌گفته صورت می‌گیرد. بدین ترتیب، خرد جمعی، خرد سبز و طبقاتی جایگزین الیگارشی‌ها، ابرشرکت‌ها و دولت‌های سرمایه‌داری می‌شود و منافع جمعی و همگانی درازمدت جای منافع کوتاه‌مدت و

<sup>۸</sup> اکوسوسیالیسم از والتر بنیامین تا هوگو بلانکو

شخصی سرمایه می‌نشیند. در واقع نوع رابطه با طبیعت تغییر می‌کند. رابطه‌ای که در آن، به‌طور مشخص همگام با مدرنیته و در بطن نگرش پیشرفت‌محور آن، به خدمت گرفتن و لگام زدن بر طبیعت نقش محوری داشته است. در مقابل این نگرش، والتر بنیامین در کتاب خیابان یک‌طرفه پیشنهاد می‌دهد ایده‌ی تسلط بر طبیعت به‌مثابه ایده‌ای امپریالیستی با مفهومِ نوی تسلط بر رابطه‌ی میان طبیعت و انسان جابه‌جا شود. از دید بنیامین مهم پرداختِ چشم‌اندازی نو از هماهنگی بین جامعه و محیطِ زیستِ طبیعی است. تنها در یک جامعه‌ی سوسیالیستی که در آن تولید دیگر بر پایه‌ی استثمارِ انسان و کار او نیست، کار [...] دیگر به معنایِ استثمارِ طبیعت به دست انسان وجود نخواهد داشت.<sup>۹</sup>

### انقلاب زیست‌بومی

در برقراری چنین نظمی در امتداد یک انقلاب زیست‌بومی جهانی، البته تمامی دستاوردهای جامعه‌ی بشری در همه‌ی اشکال فنی - معرفتی و سیاسی به کار می‌آید. قرار نیست چرخ از ابتدا اختراع شود. شیوه‌های نوین مدیریت، تعاون و کار تیمی، بر زمینه‌های فناوری ارتباطی، دستاوردهای علمی بشر در فهم عملکرد سیستم‌های طبیعی و اجتماعی، تجربه‌های مشارکت سیاسی و اجتماعی، خودگردانی‌ها در مؤسسات مالی و کارخانه‌ها، فعالیت‌های داوطلبانه و مشارکتی و همیاری‌ها در ایجاد نظمی نو و انسانی و برابری خواهانه کاربرد خواهند داشت. پس از انقلاب صنعتی، بشر آزمون‌های سخت و خونباری را پشت سر گذاشته است و گذرگاه‌هایی گشوده است تا به مرحله‌ای برسد که هم «توان مادی‌اش» در بسط و به‌کارگیری نیروهای مولد و هم «انگاره‌ی ذهنی» برابری طلبانه‌اش، در نیاز به جامعه‌ای انسانی و در رابطه‌ای عقلانی و پایدار با طبیعت را پاسخ گوید.

در کنار این هرگونه اصلاحات جزئی و موردی با نگاه به برقراری ساختار جدید ضروری است. جان بلامی فاستر این ضروریات را این‌گونه شرح داده است: «انقلاب زیست‌محیطی ضروری امروز، برای آغازگران شامل این موارد است (۱) تعلیق و توقف

اضطراری رشد اقتصادی در کشورهای ثروتمند همراه با بازتوزیع نزولی درآمد و ثروت؛ (۲) کاهش چشمگیر انتشار گازهای گلخانه‌ای؛ (۳) حذف سریع استفاده از کل ساختار انرژی سوخت فسیلی؛ (۴) جایگزینی یک زیرساخت انرژی بدیل‌بدیل بر مبنای گزینه‌های پایداری مانند قدرت خورشیدی و بادی و بدیل‌هایی که ریشه در کنترل محلی دارند؛ (۵) کاهش شدید هزینه‌های نظامی همراه با صرف مازاد اقتصادی آزاد شده برای تغییرات اکولوژیک؛ (۶) ترویج اقتصادهای چرخه‌ای و سیستم‌های بدون پسماند برای کاهش میزان انرژی و منابع صرف شده؛ (۷) ایجاد حمل‌ونقل عمومی کارآمد، همراه با اقداماتی برای کاهش وابستگی به خودرو شخصی [و در اصل سیستم حمل‌ونقل عمومی برای همه نه فقط اقشار کم‌درآمد و متوسط به پایین]؛ (۸) احیای اکوسیستم‌های جهانی همگام با جوامع محلی و ساکنان بومی؛ (۹) تبدیل انرژی مخرب و شیوهی تولید کشاورزی تجاری تک‌کشتی و شیمیایی به بوم‌شناسی کشاورزی بر پایه‌ی مزارع کوچک پایداری و کشتزارهای دهقانی با بهره‌وری بیشتر تولید غذا در هر هکتار؛ (۱۰) نهاد نظارت قوی بر انتشار مواد شیمیایی سمی؛ (۱۱) ممنوعیت خصوصی‌سازی منابع آب شیرین؛ (۱۲) اعمال مدیریت قوی و انسان‌محور بر حوزه‌های عمومی اقیانوس‌ها به نحوی که با پایداری محیط زیست متناسب باشد؛ (۱۳) ایجاد اقدامات جدید چشمگیر برای حفاظت از گونه‌های در معرض خطر؛ (۱۴) اعمال محدودیت‌های شدید برای کالاهای مصرفی اضافی و مخرب که از سوی شرکت‌ها در بازار عرضه می‌شوند؛ (۱۵) سازماندهی مجدد تولید برای از بین بردن زنجیره‌ی کالاهای موجودی که به انباشت چپاولگرانه و فلسفه‌ی «بعد از ما مهم نیست» منتهی شده است؛ و (۱۶) توسعه‌ی شیوه‌های تولید عقلانی‌تر، عادلانه‌تر، کمتر هدردهنده و بیشتر جمعی».<sup>۱۰</sup>

او ادامه می‌دهد: «در چنین انقلاب اکولوژیک، ضروری است که اولویت به سریع‌ترین حالت متصور می‌توان سوخت‌های فسیلی را حذف کرد داده شود، اما این به نوبه‌ی خود نیازمند تغییرات اساسی در روابط انسان با زمین و رابطه‌ی انسان‌ها

<sup>۱۰</sup> مهندسی اقلیم و ویرانی خلاقانه‌ی زمین به‌دست سرمایه‌داری

با یکدیگر است. باید تأکید جدیدی بر توسعه‌ی انسانی پایدار و تشکیل سیستم ارگانیک بازتولید متابولیسم اجتماعی گذاشته شود. قرن‌ها استثمار و سلب مالکیت، از جمله تقسیم بر مبنای طبقه، جنسیت، نژاد و قومیت باید بهبود یابد؛ بنابراین، منطق تاریخی که شرایط کنونی ایجاد کرده، به ضرورت یک انقلاب زیست‌محیطی طولانی مدت اشاره دارد و یک سیستم جدید توسعه‌ی انسانی پایدار را هدف قرار می‌دهد که قصد آن ارزیابی همه‌ی نیازهای موجود انسانی هم به‌عنوان موجود طبیعی و هم موجود اجتماعی است: آنچه که اکنون اکوسوسیالیسم نامیده می‌شود.<sup>۱۱</sup>

### ایران و اکوسوسیالیسم

اما همه‌ی آن چه که گفته شد، اکوسوسیالیسم و انقلاب زیست‌محیطی چه ارتباطی و به چه نحوی با ایران، وضعیت موجود سرزمین ایران با همه‌ی زیست‌منداناش می‌یابد؟ از دشت‌های ممنوعه، خالی بودن سدها، فرونشست زمین، خشک‌شدن دریاچه‌ها و هورها، توفان ریزگرد، آلودگی هوا، بحران زباله، جنگل‌تراشی، زمین‌خواری، بیکاری کشاورزان در کنار گرم‌شدن بیش از میانگین جهانی هوا و کاهش و تغییر شکل بارش در کشور ناشی از تغییر اقلیم، ایران با پازلی از بحران‌ها و مسائل محیط زیستی مواجه است. پازلی که دیگر ابعاد آن هم اقتصادی است و هم اجتماعی با چشم‌اندازی وخیم. اکوسوسیالیسم تغییر نگرش و تغییر بنیان‌های جامعه است در رابطه‌ی بین مردم، بین طبقات و بین انسان با طبیعت. در ایران عدالت اجتماعی در بدترین شرایط است. فاصله‌ی طبقاتی، با رجوع به آمار فقر، خط نسبی و مطلق فقر، حداقل حقوق، تورم، بیکاری، شاخص فلاکت، نسبت هزینه به درآمد، ضریب جینی و... بیداد می‌کند.

کالایی‌کردن طبیعت در پی بحران انباشت، مسأله‌ی ارضی، گسترش مناسبات سرمایه‌دارانه و تضمین وفاداری گروه‌های حامی، از طریق سلب مالکیت عمومی به‌شدت در جریان است. مضمون «محیط زیست مانعی بر سر توسعه است» در نگارش‌های مختلف تقریباً در تمام دولت‌های پس از جنگ شنیده شده است.<sup>۱۲</sup> واگذاری معادن در

۱۱ همان

۱۲ به‌عنوان یک نمونه بنگرید: [رئیس: نباید به بهانه حفاظت از محیط‌زیست اجازه توسعه به صنایع و اقتصاد کشور](#)

[را ندهیم.](#)

مناطق حفاظت‌شده یا مجاور با آن به سرعت و شدت در جریان است.<sup>۱۳</sup> تلاش‌های فراوانی صورت می‌گیرد تا نظارت حداقلی و در اکثر موارد بدون ضمانت اجرایی سازمان محیط زیست و سازمان منابع طبیعی بر ساخت‌وسازهای صنعتی - توسعه‌ای لغو شود.<sup>۱۴</sup> در کنار این سازمان‌های حفاظتی مانند سازمان حفاظت از محیط زیست و جنگلداری‌ها از بودجه‌ی پایین، فقر امکانات و فقدان تجهیزات، نبود نفقات مناسب با وسعت سرزمین مورد حفاظت، دستمزد پایین، عدم حمایت قانونی در رنج‌اند.<sup>۱۵</sup> اصولاً سپهر قانونی و نگاه مدیریتی فاقد جامعیت، گرایش و اراده‌ی حفظ پایداری سرزمینی است.<sup>۱۶</sup> این‌ها در ندانم‌کاری‌ها و ناکارایی‌ها در مقابله با آتش‌سوزی‌های جنگل‌های هیرکانی و زاگرس به‌کرات مشاهده می‌شود. وسعت مناطق چهارگانه‌ی حفاظت‌شده همواره در معرض کاهش قانونی قرار داشته‌اند.<sup>۱۷</sup> واگذاری غیرموجه زمین برای طرح‌های صنعتی،<sup>۱۸</sup> ادعای مالکیت بر زمین‌های عمومی و منابع طبیعی، جنگل‌های باستانی<sup>۱۹</sup> و حتی قله‌ی دماوند<sup>۲۰</sup> در جریان است. چند صد طرح عمرانی و صنعتی بدون داشتن مجوز و پیوست محیط زیستی با هزینه‌ای بالغ بر ۱۸ هزار میلیارد تومان در بودجه‌های سالانه گنجانده شده‌اند. پروژه‌هایی که شروع می‌شوند تا به بهانه‌ی پیشرفت فیزیکی مراجع ذی‌ربط را وادار به صدور مجوزهای لازم کنند.<sup>۲۱</sup> سدسازی‌های بی‌حساب (جدیدترین‌شان سد

<sup>۱۳</sup> نگرانی محیط زیستی درباره‌ی مزایده‌ی پنج هزار واحد معدنی در کشور

<sup>۱۴</sup> مقررات‌زدایی بی‌ضابطه، توسعه‌ی ناپایدار است.

<sup>۱۵</sup> به‌عنوان نمونه بنگرید: غنامه‌ای برای بلوط‌ها

<sup>۱۶</sup> خشکیدگی و بی‌سرزمینی

<sup>۱۷</sup> کاهش ۷۷ هزار هکتاری مناطق حفاظت‌شده

<sup>۱۸</sup> به‌عنوان نمونه بنگرید: تلاش ۴ دولت برای نابودی آشوراده و چوب حراج بر منطقه‌ی حفاظت‌شده خانیز و احداث کارخانه در محوطه‌ی جهانی چغازنبیل؟! و ژئوپارک جهانی قشم: به نام میگو به کام زمین‌خواران

<sup>۱۹</sup> پرونده‌ی تصرف ۵۶۰۰ هکتاری جنگل‌های هیرکانی؛ جنگل‌خواری یا وقف؟ چه خواهد شد؟

<sup>۲۰</sup> همه چیز درباره‌ی سند وقفی دماوند/ وقف‌نامه تا به حال کجا بوده؟ چه کسانی آن را لو دادند! و چه ثروتی در منطقه وجود دارد؟

<sup>۲۱</sup> بودجه‌نویسی برای طرح‌های بی‌مجوز

چمشیر<sup>۲۲</sup> و تنگ سرخ<sup>۲۳</sup>) و طرح‌های مخرب و پرهزینه‌ی انتقال آب از کارون (به‌عنوان مثال کوه‌رنگ سه، بهشت‌آباد<sup>۲۴</sup> و خرسان<sup>۲۵</sup>) و خلیج‌فارس<sup>۲۶</sup> و دریای عمان<sup>۲۷</sup> برای مصرف در صنایع مستقر در فلات مرکزی همچنان در جریان است.

ساختار سیاست‌گذار، قانون‌گذار و مدیریت مرتبط با حوزه‌ی طبیعت، محیط زیست و توسعه هم غیردموکراتیک و با حذف ذی‌نفعان عمومی و جوامع محلی است و هم غیرشفاف و بر اساس داده‌های ساختگی، غیرواقعی و گاه نامشخص. منافع شرکت‌های خصوصی، پیمانکاران و زمین‌داران بزرگ، شرکت‌های مشاور و سیاسیون سرمایه‌دار در تصویب و جانمایی و تغذیه‌ی مالی و اجرا جایگزین مطالعات اساسی و واقعی، نیازهای منطقه‌ای و ملی، هزینه‌های زیست‌محیطی و خواست و اراده‌ی جوامع محلی است.<sup>۲۸</sup>

از سوی دیگر تولید آلودگی و آلاینده‌ی و تخریب به دلیل نزدیکی تولیدکننده با قدرت سیاسی؛ نبود نظارت و کاهش هزینه‌ها وجه شاخص صنایع اصلی در کشور مانند نفت و گاز و پتروشیمی و فولاد است. همین صنایع که از رانت‌های مختلف مالی، صادراتی و انرژی برخوردارند، و بخشی از زنجیره‌ی تأمین‌کننده‌ی جهانی مواد خام طی یک تقسیم‌کار جهانی‌اند، به لطف سرکوب سیاسی دستمزدها، کارگران ارزان را به خدمت می‌گیرند. کارگرانی که بخشی از آنها پیش‌ازاین به دلیل بحران‌های اقتصادی و طبیعی، کشاورزی و دامداری و صیادی و کسب‌وکارهای کوچک خود را رها کرده‌اند و

<sup>۲۲</sup> چمشیر؛ فاجعه یا دستاورد؟

<sup>۲۳</sup> تنگ‌های تنگ‌سرخ

<sup>۲۴</sup> با استناد وزارت نیرو به یک مصوبه‌ی شورای عالی آب، اجرای پروژه‌ی «بهشت‌آباد» بدون ارزیابی محیط‌زیستی قوت گرفت.

<sup>۲۵</sup> جنون خرسان ۳

<sup>۲۶</sup> انتقال آب خلیج‌فارس؛ اشتباه بزرگی است.

<sup>۲۷</sup> نیازسازی کاذب برای انتقال آب

<sup>۲۸</sup> کالت‌های قدرت و ثروتی مانند قرارگاه خاتم، حزب کارگزاران، سپاسد و قدس نیرو، بنیاد برکت و بنیاد مستضعفان و آستان قدس رضوی و نقش آن‌ها در شرکت‌های فولاد و پتروشیمی و عسلویه و طرح‌های کلان سدسازی و نیروگاهی و انتقال آب و... را ببینید.



به زمره‌ی پرولتاریا درآمده‌اند. **استعمار جوی**<sup>۲۹</sup> از طریق آلودگی صنایع و آلاینده‌ی خودروها، کیفیت بنزین، سوخت نیروگاه‌ها و کارخانه‌ها و پایین‌بودن تکنولوژی و کیفیت روند تولید موادخامی چون نفت و گاز، بر مردم، به‌ویژه ساکنان محروم مناطق نفت‌خیز، اعمال می‌شود. از سوی دیگر برخی از وجوه تولید در ایران را می‌توان ذیل مفهوم **امپریالیسم زیست‌بومی**<sup>۳۰</sup> طبقه‌بندی کرد: برداشت از ذخایر زیرزمینی، به شکل معادن یا تولید نفت و گاز، به‌جا گذاردن ویرانه، بدون پرداخت واقعی ارزش استحصال‌شده (خوزستان را بنگرید<sup>۳۱</sup>).

در ایران مناسبات سرمایه‌دارانه، مخصوصاً در وجه نولیبرالی، به طور کامل شکل نگرفته، یا شکل‌گرفته‌ها بازگشت‌پذیرند و همچنان نقش دولت در برخی از جنبه‌های اقتصاد محوری است و عدالت اجتماعی و در دسترس‌بودن خدمات اجتماعی بخشی از انگاره‌ی ذهنی مردم است. از سوی دیگر نوعی ناپایداری متمایل به فروپاشی ناشی از بحران سیاسی که قادر به مهار بحران اقتصادی و اجتماعی نیست، در ساختار کشور، تا پیش از این وجود داشت که اینک با خیزش مهسا (ژینا) به وضعیت انقلابی رسیده است. وضعیتی که نطفه‌ها و بستر زایش ساختار سیاسی - اقتصادی آینده و جامعه‌ای بدیل و نوین را در خود حمل می‌کند و محملی است برای برکشاندن و قوام‌بخشی به مفاهیم از دست‌رفته‌ی مشارکت‌همگانی، دموکراسی مشارکتی، فرهنگ همیاری و توجه به پایداری سرزمینی و طبیعت. دوراهی سرنوشتی که یا اکوسوسیالیستی است یا بربریتی در شکل همان سرمایه‌داری‌ها اما شکل‌تر در پیش است. در این وضعیت، هرگونه تلاش برای ترسیم چشم‌اندازی انسانی از یک ساختار جدید که تضمینی باشد بر دموکراسی هم در بُعد سیاسی و هم در بُعد اقتصادی که سمت‌وسوی آن عدالت اجتماعی و عدالت زیست‌محیطی را ممکن می‌کند مهم است. سازماندهی جامعه از پایین برای مشارکت جمعی و ایجاد رابطه‌ای پایدار با طبیعت ضروری است. این‌ها

<sup>۲۹</sup> فروپاشی اقلیمی کم درآمدها با استعمار جوی

<sup>۳۰</sup> همان

<sup>۳۱</sup> کنکاشی در سیمای توسعه‌نیافتگی و کیفیت پایین زندگی در خوزستان

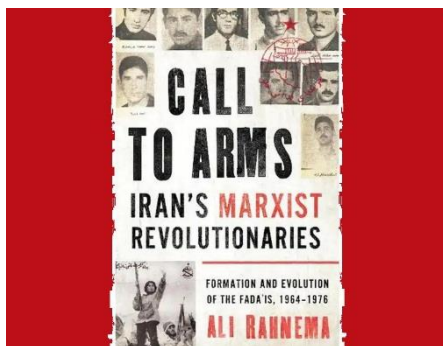
مستلزم درک ریشه‌ای مسائل، نقد مشخص از وضعیت مشخص، و در دست داشتن چارچوبی مشخص برای عبور از وضعیت است. چارچوبی که با رجوع به روش و مفاهیم نقد اقتصادی سیاسی مارکسی در قالب اکوسوسیالیسم به دست می‌آید.

# فروکاستن تاریخ به بر ساخته‌های ذهنی مروری بر کتاب «فراخوان به سلاح: انقلابیون مارکسیست ایرانی» اثر علی رهنما<sup>۱</sup>

پیمان وهابزاده



ترجمه‌ی حسین رحمتی



<sup>۱</sup> متن اصلی این نقد به انگلیسی در مجله ماتریالیسم تاریخی منتشر شده است:

Peyman Vahabzadeh, "Ali Rahnema, *Call to Arms: Iran's Marxist Revolutionaries, Formation and Evolution of the Fada'is, 1964–1976.*" *Historical Materialism* (2022).  
<https://www.historicalmaterialism.org/index.php/book-review/review-call-to-arms-irans-marxist-revolutionaries>.

**فراخوان به سلاح** آخرین سهمداشت به مجموعه ادبیات پیرامون چریک‌های فدایی خلق (بعدها، سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران) است، گروه چریکی شهری مارکسیست-لنینیستی که در سال ۱۳۴۹ ایجاد شد و هر چند کوچک بود و عملیات‌های محدودی علیه دیکتاتوری محمدرضا شاه پهلوی انجام داد - همان دیکتاتوری که از حمایت ایالات متحده برخوردار بود - توانست تخیل سیاسی ناراضیان ایرانی را در دهه‌ی ۱۳۵۰ تسخیر کند و بر رویدادهایی که به انقلاب ۱۳۵۷ انجامید تأثیر بگذارد. مطالعات پیشین درباره‌ی چریک‌های فدایی خلق شامل یک دو جلدی حجیم زیر عنوان 'پژوهش'<sup>۲</sup> و اسناد امنیتی منتخبی است که هر دو را وزارت اطلاعات جمهوری اسلامی منتشر کرده است<sup>۳</sup> (به فارسی)؛ یک اثر تحقیقی و تحلیلی درباره‌ی تاریخ و تئوری‌های چریک‌های فدایی خلق<sup>۴</sup> (به انگلیسی)؛ و شمار فزاینده‌ی خاطرات و بازاندیشی‌های کنشگران فدایی (به فارسی). هر چند علاوه بر حاکمیت در سال‌های اخیر به‌ویژه نشریات نولیبرالی داخل ایران کوشیده‌اند با مصادره‌ی ادبیات موجود، چریک‌ها را مشتی تروریست خشن معرفی کنند، داستان چریک‌ها هرگز کهنه نمی‌شود.

برخلاف گروه‌هایی مانند ارتش سرخ<sup>۵</sup> در آلمان، توپاماروها<sup>۶</sup> در اروگوئه، میر<sup>۷</sup> در شیلی، یا بریگاد سرخ<sup>۸</sup> در ایتالیا، چریک‌های فدایی خلق نامی «آشنا» در میان خارجیانی که با جنبش‌های چریکی دهه‌ی ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ آشنایی دارند نیست. این

<sup>۲</sup> محمود نادری، چریک‌های فدایی خلق: از نخستین کنش تا بهمن ۱۳۵۷، جلد اول. تهران: موسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی، ۱۳۷۸.

<sup>۳</sup> مرکز مطالعات اسناد تاریخی، چپ در ایران به روایت اسناد ساواک: سازمان چریک‌های فدایی خلق. تهران: مرکز مطالعات اسناد تاریخی وزارت اطلاعات، ۱۳۸۰.

<sup>۴</sup> Peyman Vahabzadeh, *A Guerrilla Odyssey: Modernization, Secularism, Democracy, and the Fadai Period of National Liberation in Iran, 1971-1979*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2010.

<sup>۵</sup> RAF, Rote Armee Fraktion.

<sup>۶</sup> Tupamaros, MLN-T (Movimiento de Liberación Nacional - Tupamaros).

<sup>۷</sup> MIR, Movimiento de Izquierda Revolucionaria.

<sup>۸</sup> Brigade Rosse.

به دلیل انکار این گروه تا همین یک دهه‌ی پیش از سوی کنشگران و نیز پژوهشگران است. وقتی تاریخ‌نگاران ایرانی درباره‌ی چریک‌های فدایی خلق در بررسی‌های کوتاه انگشت‌شمار (جدای از کتاب **فراخوان به سلاح** و کتاب‌هایی که پیش‌تر اشاره کردم) بحث می‌کنند، علاقه‌ی چندانی ندارند که چریک‌های فدایی خلق را در قامت یک بازیگر در صحنه‌ی جنبش جهانی تصویر کنند، و عمدتاً ترجیح می‌دهند این گروه را از نظرگاه اورینتالیسم ایرانی بررسی کنند، و از این رو، آن را به گذشته‌ای مربوط به گذشته فرومی‌کاهند.

گروه چریک‌های فدایی خلق در فروردین سال ۱۳۵۰ از دل دو گروه مسلح زیرزمینی بنیان نهاده شد؛ این دو گروه که به این نتیجه رسیده بودند که فقط پیکار مسلحانه می‌تواند دیکتاتوری سلطنتی را به چالش بکشد، پس از یورش‌های نیروهای امنیتی، ادغام شدند. هر چند این دو گروه از گرایش‌های رادیکال درون جنبش دانشجویی برخاسته بودند، اما هر یک تجربه‌ها و دامنه‌ی نفوذ متفاوتی داشتند و نیم‌نسل تفاوت نسلی میان آن‌ها وجود داشت. بنیان‌گذاران کلیدی عبارت بودند از مسعود احمدزاده، امیرپرویز پویان، عباس مفتاحی - از به اصطلاح «گروه دو» یعنی همان گروه جدیدتری که تقریباً در سال‌های ۱۳۴۷-۱۳۴۸ شکل گرفت - و حمید اشرف - از بازماندگان به اصطلاح «گروه یک»، گروه قدیمی‌تر، که در سال ۱۳۴۲ شکل گرفته و در سال ۱۳۴۶ ضربه‌ای اساسی خورده بود. در زمان تأسیس فداییان، رهبران و نظریه‌پردازان «گروه یک» یعنی بیژن جزنی و حسن ضیاء ظریفی در زندان بودند. پیش از تأسیس گروه چریک‌های فدایی خلق، بازماندگان «گروه یک» که اعضای جدیدی را گرفته بودند و خود را از نو سازمان داده بودند، در بهمن ۱۳۴۹ حمله‌ی دلیرانه‌ای به یک پاسگاه ژاندارمری در روستای سیاهکل کردند و در واقع علیه رژیم اعلان جنگ نمودند. ۱۳ تن از اعضای این گروه تا اسفند همان سال دستگیر و اعدام شدند. اما عملیات دلیرانه‌ی آنها را اپوزیسیون ایرانی «رستاخیز سیاهکل» نام نهاد و آن را نکوداشت. از این رو، این رویداد اهمیتی تاریخی یافت و به کاتالیزوری برای پیکار مسلحانه علیه رژیم تبدیل شد. ایدئولوژی چریک‌های فدایی خلق مارکسیسم-لنینیسم

بود اما آن‌ها آشکارا به نبردهای چریکی شهری گرایش داشتند که به انقلابیون امریکای لاتین شباهت داشت.

تا پایان سال ۱۳۵۰، از میان اعضای بنیان‌گذار، فقط حمید اشرف زنده مانده بود: او که یک پیکارگر مسلح قابل و زیرک، سازمان‌دهنده‌ی موشکاف، و رهبری دوست‌داشتنی بود، گروه را برای چهار سال آینده رهبری کرد، و به مرد شماره یک تحت پیگرد نیروهای امنیتی بدل شد. چریک‌های فدایی خلق که از حمایت چشمگیر جنبش‌های دانشجویی داخل و خارج از ایران، و نیز جنبش‌ها و حکومت‌های انقلابی در خاورمیانه میان سال‌های ۱۳۴۹ و ۱۳۵۴ برخوردار بود، توانست چند ترور دقیق و حساب‌شده و نیز بمب‌گذاری‌های خطوط برق و تأسیسات امنیتی، نظامی و پلیسی را عملیاتی کند. هرچند فداییان شمار زیادی از نفرات خود را از دست دادند (۲۳۷ چریک فدایی میان سال‌های ۱۳۴۹ و ۱۳۵۷ کشته شدند، درحالی‌که صدها تن به جرم ارتباط با این گروه در زندان‌ها بودند)، آن‌ها توانستند در آگاهی جمعی ایرانیان نفوذ کنند. پیکار مسلحانه به تدریج جامعه‌ی ایران را دو قطبی کرد و به شکل‌گیری یک روان‌شناسی جمعی کمک کرد که در نهایت در براندازی شاه در فرایند انقلابی مردمی در سال ۱۳۵۷-۱۳۵۶ مؤثر بود. پس از انقلاب، سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران که شکل تازه‌ای یافته و پیکار مسلحانه را کنار گذاشته بود، به بزرگ‌ترین حزب سیاسی چپ‌گرا تبدیل شد و توانست گردهمایی‌هایی را با حضور سیصد هزار تن برگزار کند. با این حال، انشعاب‌های گوناگون و نیز بازداشت‌ها و سرکوب‌های وحشیانه این گروه را ریشه‌کن کرد و گروه‌های بازمانده‌ی چریک‌های فدایی خلق، گروهی که زمانی پراپهت و نیرومند بود، ناچار به ترک میهن شدند.

گروه‌های پیکارگر مسلح دیگری نیز در دهه‌ی ۱۳۴۰ فعالیت داشتند: چند گروه مائوئیستی که اعضای‌شان عمدتاً از دانشجویان خارج بودند خیلی زود لو رفتند و اعضای آنها زندانی شدند؛ افزون بر آن، خیزش گسترده‌ی کردها در سال ۱۳۴۷ سرکوب شد. با این همه، چریک‌های فدایی خلق را باید بنیان‌گذاران پیکار مسلحانه در ایران دانست. این به دلیل رابطه‌ی ارگانیک چریک‌های فدایی خلق با جنبش دانشجویی ممکن شده بود. چریک‌های فدایی خلق سرمشق سایر گروه‌های پیکارگر مسلح (کوچک‌تر) نیز شدند. با وجود این، ساخت درونی گروه چریک‌های فدایی خلق یک‌دست نبود. این

گروه در دوران رهبری هوشمندانه اما از نظر ایدئولوژیک مقتدرانه‌ی اشرف همزمان مارکسیست-لنینیست‌ها و مائوئیست‌ها، کنشگرانی با انگیزه‌های عدالت اجتماعی و نه ایدئولوژیک، حامیان تئوری احمدزاده و طرفداران تئوری بیژن جزنی را در خود جای داده بود. اشرف مشوق و خود از شرکت‌کنندگان در بحث‌های میان‌گروهی و جدل‌های درون سازمانی بود.

خاستگاه‌های دوگانه‌ی گروه چریک‌های فدایی خلق سبب شد دو جریان ایدئولوژیک همواره دوشادوش هم حضور داشته باشند. تئوری احمدزاده تقریباً تا سال ۱۳۵۲ غالب و بنیادین بود. احمدزاده به تأسی از چریک‌های امریکای لاتین معتقد بود که پیکار مسلحانه می‌تواند شرایط عینی انقلاب را تضمین کند و خیلی زود به یک خیزش عمومی علیه رژیم شاه منجر شود. در مقابل، بیژن جزنی بود. او که در زندان در حال نوشتن آثار تئوریک بود، استدلال می‌کرد که پیکار مسلحانه تنها در صورتی می‌تواند به یک جنبش عمومی تبدیل شود که چریک‌ها افزون بر پیکار مسلحانه، شبکه‌های حمایتی غیرمسلحانه را نیز در کارخانه‌ها، کارگاه‌ها و دانشگاه‌ها سازماندهی کنند. تا سال ۱۳۵۲ که بسیاری از چریک‌ها دیگر ظهور یک جنبش توده‌ای در حال جوش و خروش را دور از دسترس یافته بودند، خوش‌بینی تئوری احمدزاده را زیر سؤال بردند و اشرف به ایجاد هسته‌های غیرنظامی دست زد، اما این برنامه با مرگ او در سال ۱۳۵۵ کنار گذاشته شد. چریک‌های فدایی خلق پس از مرگ اشرف دچار گروه‌بندی‌های جدید شد. بخش چشمگیری از اعضای این گروه مخالف پیکار مسلحانه بودند و از گروه جدا شدند. چریک‌های فدایی خلق جدید تئوری بیژن جزنی را در سال ۱۳۵۶ پیش گرفت، اما انقلاب هیچ مجالی برای تحقق ایده‌های جزنی نگذاشت و سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران پساانقلابی نیز ایده‌های بنیان‌گذارانش را روی هم‌رفته کنار گذاشت.

کتاب **فراخوان به سلاح علی رهنما** تاریخ ۵۰۰ صفحه‌ای دقیقی از شکل‌گیری این گروه، موضوعات و مجادلات درونی‌شان و نیز تأثیر اجتماعی چریک‌های فدایی خلق را با جزئیات ارائه می‌دهد. به باور من هر تاریخ‌نگاری حق دارد که رویکرد خود را انتخاب کند، زیرا به تاریخ‌نگاری «ابژکتیو» اعتقادی ندارم و تاریخ را گشوده به روی

تفسیر می‌بینم. بنابراین، در این خوانش انتقادی، از نکات ارزنده‌ی **فراخوان به سلاح** سخن خواهیم گفت، اما در عین حال، مشکلات و مسائل روش‌شناختی و تئوریک کلیدی رویکرد رهنما را نیز یادآوری خواهیم کرد. کتاب با این تصویر دقیق آغاز می‌شود:

جنبش چریکی ایران توانست به یاری پراکسیس خود یک چارچوب ارجاعی، یک روحیه و سرمشق برای کنشگران سیاسی ایرانی ایجاد کند. منصفانه است اگر بگوییم سلوک و پیکار چریک‌ها سرمشقی برای جوانان سیاسی شده شد. نبرد جنبش چریکی ایران توانست تخیل ایرانیان شهرنشین، به‌ویژه جوانان شهرنشین، را تسخیر کند و آن‌ها را با پرسش‌های سیاسی مهمی درباره‌ی این که چطور باید با حاکمیت اقتدارگرا درآویخت روبه‌رو کند. (ص. ۴)

کتاب با فصلی درباره‌ی «چرایی» خشونت سیاسی ادامه می‌یابد (صص. ۱۶-۱۷) و به دنبالش چهار فصل می‌آیند که شامل روایت‌هایی از چهره‌های کلیدی چریک‌های فدایی خلق هستند و چرخش آن‌ها به سوی روش‌های خشونت‌آمیز را تبیین می‌کند (صص. ۶۵-۶۷). نویسنده با این ادعا که رژیم سرکوبگر شاه اصلاح‌ناپذیر بود از چرخش روشنفکران به پیکار مسلحانه (ص. ۱۲)، که او به طرز شایسته‌ای «ضدخشونت» می‌نامد (ص. ۳) دفاع می‌کند، هر چند به طور تعجب‌آوری تلاش می‌کند دفاع خود از پیکار مسلحانه را «از نظرگاه یک فرد منطقی» توجیه کند (ص. ۷). این تمرکز آغازین بر توجیه خشونت در آثار تئوری‌پردازان چریک‌های فدایی خلق سبب می‌شود آثار آن‌ها به استدلال‌هایی در دفاع از پیکار مسلحانه فروکاسته شود و از این رو کتاب عمدتاً فراموش می‌کند که ایده‌های اصلی چریک‌ها درباره‌ی بسیج جنبش‌های مردمی بودند. از همین روی، **فراخوان به سلاح** با آثار احمدزاده، پویان و منسوب به ضیاء ظریفی همدلانه و بدون نگاه انتقادی برخورد می‌کند (فصل‌های ۲، ۳ و ۴)، در حالی که تئوری جزئی (فصل ۵) را صرفاً به‌طور کلی مرور و با لحنی انتقادی و گاهی تحقیرآمیز با آن برخورد می‌کند و ملاحظات جزئی در خصوص پیکار مسلحانه را در فصل‌های آتی



(فصل‌های ۲۱-۲۵؛ صفحات ۲۹۷-۳۷۲) متذکر می‌شود. نویسنده دیدگاه‌های جزنی را چنان تصویر می‌کند که گویا آن‌ها ارزش تحلیل ندارند تا بتواند افول چریک‌ها را عمدتاً بر گردن پذیرش تئوری جزنی بیندازد (پایین را بنگرید).

یکی از نقاط قوت این تاریخ‌نگاری عمدتاً سازمانی توجه آن به فرایند تقریباً فراموش‌شده یا نادیده‌گرفته‌شده اما در عین حال حیرت‌انگیزِ بازسازی «گروه یک» پس از دستگیری اعضای بنیان‌گذارش (جزنی و ضیاء ظریفی، در مجموع ۱۴ نفر) در سال ۱۳۴۶ است. کتاب روایتی تاریخی ارائه می‌دهد که چطور تلاش‌های خستگی‌ناپذیر سه تن از اعضای بازمانده به سازمانی متشکل از بیش از بیست پیکارگر مسلح انجامید که عملیات سیاهکل را انجام دادند، پس از آن که برخی از اعضای «گروه یک» از جبهه‌ی مقاومت فلسطین بازگشته و به آن‌ها پیوستند. این مطالعه به عنوان یک تاریخ‌نگاری سازمانی، رویدادنگاری درخشانی از چریک‌های فدایی خلق، افزون بر فصلی تحسین‌برانگیز (فصل ۱۹) درباره‌ی زندگی و فعالیت‌های حمید اشرف، رهبر افسانه‌ای و دوست‌داشتنی فدایی، ارائه می‌دهد. رهنما سه فصل را (فصل‌های ۲۷-۲۹) نیز به عمق تأثیر چریک‌های فدایی خلق، پس از ۱۳۵۴، بر جنبش دانشجویی و جنبش اعتراضی که به انقلاب ۱۳۵۷ منجر شد اختصاص می‌دهد.

کتاب هرچه در پرداختن به جزئیات درباره‌ی سال‌هایی که گروه چریک‌های فدایی خلق شکل گرفت، به‌ویژه درباره‌ی عملیات سیاهکل، درخشان است، در پرداختن به عملیات‌ها و حیات چریک‌های فدایی خلق در سال‌های ۱۳۴۹-۱۳۵۶ در فصل ۲۶ (صص. ۳۷۲-۴۰۵)، که عمدتاً بر گزارش‌های سانسور‌شده‌ی روزنامه‌های آن زمان متکی است، ناامید کننده است. هرچند کتاب اطلاعات آماری مفیدی درباره‌ی حضور چریک‌ها در روزنامه‌های آن زمان ارائه می‌دهد، در کمال شگفتی نویسنده به «شفافیت قسمتی» (ص. ۳۷۷) روزنامه‌ها در گزارش فعالیت چریکی و سپس به «سکوت» خبری (ص. ۳۸۴) تحمیلی بر آن‌ها اشاره می‌کند. درباره‌ی مورد آخر، نویسنده تصمیم می‌گیرد از گزارش‌های ایالات متحد و بریتانیا درباره‌ی فعالیت چریکی در ایران استفاده کند (برای نمونه، صص. ۳۸۲-۳۸۳).

از دید من هر اثری از این نوع باید رویکرد «درون به بیرون» در پیش بگیرد، یعنی از آثار چریک‌ها که بنیانی منطقی برای عملیات‌ها فراهم می‌کنند آغاز کند، و سپس با رویکرد تطبیقی سه‌سویه، گزارش‌های گروه درباره‌ی عملیات‌ها و نیز [اطلاعات] روزنامه‌ها و سایر منابع را با یکدیگر مقایسه کند. روشن است که یک گروه چریکی چیزی نیست جز عملیات‌ش: این عملیات هویت و هستی‌شناسی سیاسی گروه را تعریف می‌کنند و نیز نشان می‌دهند که گروه چطور خود را به مخاطبان بالقوه‌اش معرفی می‌کند. رویکرد نویسنده هیچ ارتباطی میان عملیات چریک‌های فدایی خلق با استراتژی‌ها، تاکتیک‌ها و تئوری‌های راهنمای آنها برقرار نمی‌کند. این نکته به‌ویژه از آن‌رو مسئله‌ساز است که چریک‌های فدایی از همان بدو پیدایش‌شان بر «تبلیغ مسلحانه» که جزئی و ضیاء ظرفیتی فرموله می‌کردند، تأکید داشتند. درحالی‌که در فصل‌های پیشین به «تبلیغ مسلحانه‌ی» چریک‌های فدایی خلق مرتب ارجاع داده می‌شود، در این فصل خاص هیچ ارجاعی دیده نمی‌شود. این مشکل روش‌شناختی به دلیل جدا دیدن تئوری از پراکسیس است.

گرایش جالبی به شورانگیزسازی در اثر دیده می‌شود که خواننده را سردرگم می‌کند. عنوان فصل ۷ چنین است: «سلطنت‌طلب‌ها، مائوئیست‌ها و حزب توده همه یک‌صدا: پیکار مسلحانه جز ماجراجویی ضدانقلابی نیست» (صص. ۸۳-۹۳). تصویری که در این‌جا ترسیم می‌شود اصلاً دقیق نیست. این سه گروه را با هیچ روشی نمی‌توان زیر یک چتر قرار داد. «سلطنت‌طلبان» کشور را اداره می‌کردند، دستگاه سرکوب حکومت را در اختیار داشتند و از هیچ کوششی برای سرکوب خیزش‌ها دریغ نمی‌کردند. مقصود نویسنده از «مائوئیست» در این فصل، گروهی کوچک به رهبری پرویز نیکخواه است که تا اواسط دهه‌ی ۱۳۴۰ (و پیش از تمام بنیان‌گذاران چریک‌های فدایی خلق) در حال برنامه‌ریزی پیکار مسلحانه بود. نیکخواه و تنی چند از رفقاییش پس از دستگیری، شکنجه و حکم‌های سنگین توبه کردند، شاه را ستودند و طلب بخشش کردند. موضع به اصطلاح «مائوئیست» در این فصل تقریباً فقط بر توبه‌نامه‌های نیکخواه و کوروش لاشائی متکی است، توبه‌هایی که آنان به زبان تئوریک بیان کردند (صص. ۹۲-۸۵). بخش عمده‌ی این فصل توبه‌نامه‌ها هستند. خواننده در اینجا ناچار است لحظه‌ای درنگ کند تا به این مشکل اخلاقی جدی بیندیشد که چطور با سخنان یک

چنین زندانی - سخنانی که زیر فشار و حاکمیت رژیم می که در زیرپا گذاشتن بی‌رحمانه‌ی حقوق بشر شهره بود، به زبان آورده شده بودند - چنان برخورد می‌شود که گویی در آزادی کامل بیان شده‌اند، و یا [خواننده بیندیشد که آیا چنین سخنانی] اصلاً ارزش تفسیر دارند. اما همه‌ی این‌ها به کنار، تعمیم دادن ستایش‌های نیکخواه و لاشائی [از رژیم] به کل پیکره‌ی مائوئیسم در ایران نامی جز تحریف ندارد. این نگاه فروکاست‌گرایانه و تحقیرآمیز به «مائوئیست‌های» (سابقِ نادم) تلاش‌های خستگی‌ناپذیر مائوئیست‌های ایرانی را که پس از نیکخواه کوشیدند گروه‌های پیکارگر چریکی شهری را از نو تشکیل دهند نادیده می‌گیرد. سازمان رهایی‌بخش خلق‌های ایران مائوئیستی را باید با دیده‌ی احترام نگریست. آن‌ها بودند که درست پیش از سپاهک عملیات مسلحانه انجام دادند و متعاقباً از نیروهای امنیتی ضربه خوردند. فصل ۷ در پایان به‌طور مختصر موضع ایدئولوژیک حزب توده علیه پیکارگری چریکی را بررسی می‌کند. اما دیدگاه حزب توده متأثر از مفهوم حزب در معنای حزب آوانگارد لنینیستی کلاسیک بود که پیکار مسلحانه را تروریسم و ماجراجوایی خرده‌بورژوازی می‌دانست و رد می‌کرد. بنابراین خواننده سرگردان می‌ماند که چطور سلطنت‌طبان (حاکم)، «مائوئیست‌های» (نادم) و حزب توده را اصلاً می‌توان «یک‌صدا» دانست.

سخن از توبه‌نامه‌ها ما را به تکیه‌ی گسترده کتاب بر اسناد بازجویی از چریک‌ها می‌رساند. رهنما اذعان می‌کند که بازسازی رویدادها بر اساس اسناد ساواک «ممکن است ناکامل و حتی ناقص باشد زیرا متکی بر اطلاعات جسته و گریخته هستند...» (ص. ۲۴۳). با وجود این، استفاده‌ی گسترده‌ی نویسنده از این اسناد چیز دیگری را می‌گوید. این اسناد بازجویی زیر شکنجه و فشار شدید به دست آمده‌اند. زندانیان به‌طور سیستماتیک بازجوهای‌شان را فریب می‌دادند، اطلاعات را مخدوش می‌کردند و فقط اطلاعاتی را فاش می‌کردند که می‌دانستند بازجوها از پیش می‌دانند. زندانیان قادر بودند اطلاعات کلیدی را پنهان کنند. به همین دلیل بود که گروه چریک‌های فدایی خلق توانسته بود حتی پس از دستگیری کادر رهبری خود به فعالیتش ادامه دهد. بازجویی‌ها همانا بازی‌های دردناک فریب بودند. به علاوه، این اسناد بازجویی را نهادهای اطلاعاتی

جمهوری اسلامی به طور گزینشی منتشر کردند تا وجهه‌ی چریک‌ها را تخریب کند. مشکل اخلاقی استفاده از اسناد بازجویی هرگز در این کتاب بحث نمی‌شود. در سراسر کتاب (در پانوشته‌ها و ارجاعات پایانی)، عناوین نقل‌شده و اطلاعات کتاب‌شناختی درباره‌ی منابع فارسی به انگلیسی ترجمه نشده‌اند (حتا تاریخ انتشار به میلادی نیست). از این رو، خوانندگان انگلیسی زبان نمی‌توانند ربط منابع را درک کنند، چه رسد به این که بتوانند در آنها دقیق شوند. این نشان می‌دهد که هرچند کتاب به انگلیسی نوشته شده است، عمدتاً خواننده‌ی فارسی‌زبان را مخاطب خود می‌داند (شاید به یاری ترجمه‌ی آینده‌ی کتاب).

از همه مهم‌تر، همان‌طور که پیش‌تر گفتم، کتاب با شاخ‌وبرگ تمام این تز را می‌پروراند که افول چریک‌های فدایی خلق در سال ۱۳۵۵ به دلیل پذیرش تئوری‌های جزئی بود. از یک کار پژوهشی، به ویژه درباره‌ی چریک‌های فدایی خلق با آن ادبیات غنی‌اش، انتظار می‌رود تاریخ را به شیوه‌ی تازه‌ای آزمایش و تفسیر کند. این ایده‌ی محوری (و ظاهراً انگیزه‌ی پشت) کتاب است. با این همه، حاصل کار رهنما فروکاستن تاریخ، تئوری‌ها و عملیات چریک‌های فدایی خلق به یک تعارض عمیق و آشتی‌ناپذیر درون‌سازمانی است که عمدتاً برساخته‌ی ذهن خود اوست. از خاطرات کنشگرها و شواهد منتشرشده چنین تعارضی برنمی‌آید. برعکس، خاطرات و ادبیات موجود نشان از گروهی دارد که به‌طور پویا به دنبال تئوری و پراکسیس خود است، درباره‌ی آن‌ها بحث می‌کند و آن‌ها را بازاندیشی می‌کند، و برای این هدف، مشتاق است که رویکردهای جدید را به بوته‌ی آزمون بگذارد. در پایان، منزوی‌سازی، به‌حاشیه‌بردن و بی‌اعتبار دانستن آثار جزئی موضوع محوری می‌شود که در کتاب موج می‌زند. مشخصه‌ی رویکرد نویسنده شورانگیزسازی، حدس و گمان، تئوری توطئه و کنار گذاشتن گزینشی چیزهایی است که تز او را تأیید نمی‌کنند. اجازه دهید چند نمونه بیاورم.

یک راه برای پاک کردن تأثیر (آتی) جزئی این است که این واقعیت را پنهان کنیم که او «مؤلف» رساله‌ی مقدماتی «گروه یک» است. این کار با انتساب این رساله به رفیق جزئی، ضیاء ظریفی، انجام می‌شود. رهنما جزوه‌ی بنیادین گروه یعنی **تز گروه**

**جزنی** (نوشته شده در سال‌های ۱۳۴۳-۱۳۴۵، منتشر شده به‌طور مخفیانه در سال ۱۳۴۵ و به‌طور علنی در سال ۱۳۵۰ از سوی دایمی بیژن، منوچهر کلانتری، عضو «گروه یک»، در لندن) را با استناد به این جمله به ضیاء ظریفی منسوب می‌کند: «پیش از انقلاب ۱۳۵۷، کلانتری به‌طور محرمانه به حیدر تبریزی گفته بود که جزوه را «عمدتاً حسن ضیاء ظریفی نوشته بود» (ص. ۱۸). دقت کنید «عمدتاً» نه «منحصراً». چونکه شاهد بالا چندان محکم نیست رهنما همچنین به این گفته‌ی مبهم هوشنگ کشاورز صدر استناد می‌کند که ضیاء ظریفی در آن سال‌ها بر روی رساله‌ای درباره‌ی شکل جدیدی از پیکار کار می‌کرد. او نیز از «مقایسه‌ی دقیق متنی» (ص. ۱۸) (با کدام متن؟) سخن می‌گوید که در نهایت کاشف به عمل می‌آید که متن نه اثر جزنی بلکه اثر ضیاء ظریفی است.

کسانی که با ادبیات زیرزمینی آشنایند می‌دانند که چنین رساله‌هایی در اغلب موارد فقط یک نویسنده ندارند بلکه چکیده‌ای از مباحث درونی هستند که به دست اعضای معینی به رشته‌ی تحریر در می‌آید. رهنما کاملاً درست می‌گوید که عنوان **تُرِ گروه جزنی** گمراه‌کننده است (باید **تُرِ گروه جزنی - ضیاء ظریفی** می‌بود) (ص. ۱۸)، اما در این مورد نمی‌توان این متن را منحصراً به هیچ کسی منسوب کرد. یکی از گفتاوردهای خود رهنما (ص. ۱۸)، که جمله‌ای از کلانتری است، این نکته را کاملاً درمی‌یابد و ادعاهای پیشین رهنما را نقض می‌کند: «در اواخر سال ۱۳۴۵ گروه تصمیم گرفت که چکیده‌ای از مواضع‌اش را بنویسد. حسن [ضیاء ظریفی] و جزنی در نگارش جزوه نقش فعالی داشتند.»<sup>۹</sup>

کتاب رهنما که ضیاء ظریفی و جزنی را بدون هیچ دلیلی در مقابل یکدیگر قرار می‌دهد، به این جا می‌رسد که «ضیاء ظریفی، پویان و احمدزاده» را در یک اردوگاه (ص. ۳۰۲) قرار دهد، و به این ترتیب، جزنی را بیش از پیش منزوی کند. جالب است که جدایی‌سازی ساختگی جزنی از ضیاء ظریفی به دست نویسنده، حتا به اعتراف خود

<sup>۹</sup> «گروه جزنی-ظریفی پیش‌تاز جنبش مسلحانه‌ی ایران». ۱۹ بهمن **تئوریک** شماره ۴ (تیر ۱۳۵۴)، ص ۱۰۷. هرچند این متن به‌طور ناشناس منتشر شده است، پذیرفته است که به قلم جزنی می‌باشد.

کتاب نیز بی‌اساس است: «بیش از یک شاهد برای این حقیقت وجود دارد که هم‌زمان قدیمی‌جزنی هرگز هیچ اعتراضی به آثار تئوریک بعدی او نکردند» (ص. ۳۳۵). برای پافشاری بر تفاوت‌های میان این رفقای قدیمی، کتاب به حدس و گمان متوسل می‌شود. برای مثال، می‌گوید:

برای فهم این که چرا ضیاء ظریفی به ایده‌های جدید جزنی اعتراض نکرد می‌توان این فرضیه را داشت که او شاید نظرش را تغییر داده بود و هم‌اکنون در هماهنگی با فرمول‌بندی‌های جدید جزنی بود. ضیاء ظریفی شاید باور داشت که فرمول «راه رفتن بر روی دو پای» جزنی عملیات نظامی را نفی نمی‌کند. او شاید فکر می‌کرد که چون توده‌ها به جنبش نپیوسته بودند زمان استفاده از «پای دوم» فرارسیده بود. یا او شاید ترجیح می‌داد به مباحث زندان ورود نکند. او شاید از سر احترام به جزنی، ترجیح می‌داد سکوت اختیار کند.... در نهایت، او شاید همان متن‌هایی را که امروز در دسترس است نخوانده بود (ص. ۳۳۵؛ تاکید از من).

آیا این فرضیه‌ها (تکرار «شاید این‌گونه بود» پنج مرتبه در یک پاراگراف) ضروری هستند؟ رهنما هرگز توجه نمی‌کند که هیچ شواهدی وجود ندارند که این دو مرد از همان اول اختلاف عمده‌ای با هم داشته بوده باشند، و در نظر نمی‌گیرد که چه بسا اختلاف‌ها برساخته‌ی ذهن محقق باشد.

آثار خود جزنی به خاستگاه‌های دوگانه‌ی گروه چریک‌های فدایی خلق حسب «گروه یک» و «گروه دو» اشاره می‌کند.<sup>۱۰</sup> رهنما این ترم‌ها را از نو به کار می‌گیرد اما نام‌های جدیدی بر آن‌ها می‌نهد: «خاص» (حسن‌پور، اشرف، صفائی فراهانی) و «پام» (پویان، احمدزاده، مفتاحی). رهنما در ترسیم کلیات شکل‌گیری و فعالیت‌های این دو گروه بنیان‌گذار درخشان عمل می‌کند. اما برای نشان دادن این که «خاص» هیچ ارتباطی با

<sup>۱۰</sup> این آثار شامل موارد زیرند: «گروه جزنی-ظریفی» (در پانوش ۸، بالا) و «گروه احمدزاده-پویان-مفتاحی: پیشاهنگ جنبش مسلحانه‌ی ایران»، ۱۹ بهمن تئوریک شماره‌ی ۷ (تیر ۱۳۵۵). این آثار را جزنی در زندان نوشته و کلانتری در لندن منتشر کرد. کلانتری باید کسی باشد که بیوگرافی‌ها را به این تاریخ‌نگاری‌ها افزوده است.

جزنی نداشت، روابط جزنی (از درون زندان و به طرزی مخاطره‌آمیز) با «خاص» و بالعکس را پاک می‌کند. نویسنده با پاک کردن غیرمستقیم تأثیر جزنی بر چریک‌های فدایی خلق (از طریق رفقای بازمانده‌اش) زمینه‌چینی می‌کند تا از او تصویر یک توطئه‌گر و عنصر غیرخودی ارائه دهد، کسی که می‌خواست بر یک گروه چریکی محبوب مسلط شود. رهنما برای این‌که نشان دهد جزنی ارتباطی با «خاص» نداشت به طور گزینشی دو نکته‌ی مهم را در همان منبعی نادیده می‌گیرد که او بدان ارجاع می‌دهد: خاطره‌ی طولانی میهن جزنی درباره‌ی شوهرش (فصل ۵؛ صص. ۵۴-۵۶).

رهنما (به درستی) به میهن جزنی استناد می‌کند تا نشان دهد آنچه یک انقلابی باید بداند نوشته‌ی جزنی است. با این حال، او از دل شهادت میهن، داستان ارتباط صفایی فراهانی، از طریق میهن، با جزنی در زندان در سال ۱۳۴۷ (در سال‌های زندانش) و طرح یک نقشه برای فرار او از زندان، طرحی که جزنی آن را رد می‌کند،<sup>۱۱</sup> را نمی‌آورد. خود جزنی هم در سال ۱۳۴۷ نقشه‌ای کشید برای گریختن از زندان قم که سید احمد (ظاهراً یکی از اعضای گروه «پام») و حمید اشرف درگیر آن بودند. وقتی میهن به جزنی گزارش داد که اشرف در محل قرار ظاهر نشده بود، جزنی اعلام خطر را گرفت و نقشه فرار را کنار گذاشت.<sup>۱۲</sup> جزنی به یاری زبانی رمزی پیوسته به میهن می‌گفت که چطور باید با کنشگران خارج از زندان در تماس باشد.<sup>۱۳</sup> روشن است که اعضای گروه «خاص» پیش از آن‌که در عملیات سیاهکل درگیر شوند، جزنی را رفیق خود می‌دانستند و او را چهره‌ی گرانقدری می‌دانستند که در زندان گرفتار شده بود. جزنی نیز هرگز ارتباطش با رفقاییش در دیگر زندان‌ها را از دست نداد.<sup>۱۴</sup>

اما واقعاً چه نکته‌ای در اینجا نهفته است؟ رهنما ناقد این است که جزنی پیکار مسلحانه را کاتالیزوری برای جنبش مردمی سازمان‌یافته و گسترده‌تری می‌دانست که

۱۱ میهن جزنی، «بیژن: معشوق، رفیق، همسر» در جنگی درباره زندگی و آثار بیژن جزنی. پاریس: انتشارات خاوران، ۱۳۷۸، صص. ۵۳-۵۴.

۱۲ جزنی، «بیژن: معشوق، رفیق، همسر»، ص. ۷۱.

۱۳ جزنی، «بیژن: معشوق، رفیق، همسر»، صص. ۶۸-۶۹.

۱۴ جزنی، «بیژن: معشوق، رفیق، همسر»، ص. ۶۹.

در نهایت سلطنت را به زیر می کشید. جزئی در باور به این که پیکار مسلحانه به تنهایی نمی توانست رژیم را براندازد در همان اردوگاه احمدزاده و پویان قرار داشت. اما جزئی برخلاف پویان و احمدزاده، که رهنما بدون برخورد نقادانه طرفدار آنهاست، نقش استراتژیک پیکار مسلحانه و حتی تداوم پذیری اش را زیر سؤال می برد. پویان و احمدزاده باور داشتند که پیکار مسلحانه خشم فروخته‌ی توده‌های محروم را آزاد می کند و به یک خیزش عمومی رهنمون می شود. این دو چهره ایده‌های بنیادین چریک‌های فدایی خلق را ساخته و پرداخته کردند، اما آنها شوربختانه دستگیر و کشته شدند و فرصتی نیافتند تا تئوریزه کنند که چگونه پیکار مسلحانه می توانست به یک جنبش عمومی تبدیل شود.

خلاصه آن که جزئی در مقام بنیان‌گذار پیکار مسلحانه در ایران باور داشت که پیکار مسلحانه پیشاهنگ خلق و طبقه‌ی کارگر را ایجاد خواهد کرد و چریک‌های فدایی خلق باید مردم را در قالب شبکه‌های سیاسی-کنشگری آنتور سازمان دهی کنند که با توجه به وضعیت مشخص و درجه و شدت و ضعف سرکوب، در کنشگری و اعتراض عمومی درگیر می شوند. اگر جنبش‌های مسلحانه‌ی جهان را (به جای بررسی گذرای ادبیات مائو، چه گوارا،<sup>۱۵</sup> ماریگلا،<sup>۱۶</sup> و توپاماروها<sup>۱۷</sup> در فصل ۹) بازبینی کنیم، می بینیم که بسیاری از جنبش‌ها با مدل دوگانه‌ی مسلحانه-مدنی حتی با رژیم‌های سرکوبگر درگیر می شدند، هرچند گاهی میان این دو جناح اصطکاک شدیدی هم وجود داشت. یک نمونه‌ی خوب کنگره‌ی ملی آفریقا (ANC) و «نیزه ملت» (امکوهنوتو و سیزوه<sup>۱۸</sup> یا MK) در آفریقای جنوبی است (به ترتیب، جناح‌های سیاسی و نظامی؛ نلسون ماندلا از بنیان‌گذاران و رهبر MK بود). نمونه‌ی دیگر ارتش جمهوری‌خواه ایرلند و شین فین<sup>۱۹</sup> (حزب کارگران) که البته ارتباط میان این دو تا اندازه‌ای نامستحکم بود. همانطور که دانسته است، جنگ چریکی انقلابیون کوبایی، همچنان که جنبش می رفت تا رژیم باتیستا را

15 Che Guevara.

16 Marighella.

17 Tupamaros.

18 African National Congress and uMkhonto we Sizwe.

19 Irish Republican Army and Sinn Féin.



براندازد با اعتصاب‌های پرشمار کارگران در شهر و پیراشهر همراه بود. در حقیقت، جنبش مسلحانه‌ی کوبا برای براندازی رژیم به شدت بر اعتصاب عمومی تکیه داشت. از این دست نمونه‌ها پرشمارند.<sup>۲۰</sup> بنابراین، برخلاف آنچه رهنما وانمود می‌کند وجود همزمان جناح‌های نظامی و سیاسی چیز غریبی نیست. جزئی به‌روشنی پیکار مسلحانه را محور یا «ستون فقرات» مبارزه می‌دانست. اجازه دهید موضع جزئی را حول و حوش سال ۱۳۵۲ به اجمال بازسازی کنم:

مشی انقلابی در این مرحله تلفیقی است از اشکال نظامی، سیاسی و اقتصادی مبارزه که در آن، شکل نظامی نقش اساسی و محوری را بازی می‌کند. مبارزه‌ی مسلحانه به معنی مطلق گرفتن تاکتیک‌های نظامی نیست. به کار گرفتن تاکتیک‌های مسالمت‌آمیز در کنار تاکتیک‌های نظامی صرفاً از جهت تقویت تاکتیک‌های نظامی اهمیت ندارد. این تاکتیک‌ها نقش مهمی در فعال کردن توده‌ها و پیوند دادن پیشاهنگ به توده دارد. همچنین تاکتیک‌های نظامی در این مرحله ماهیت آگاه‌سازنده و تبلیغی دارد.<sup>۲۱</sup>

کوتاه این‌که از دل پیکار مسلحانه است که پیشاهنگ در جامعه بر ساخته می‌شود، درحالی‌که کنشگری مسالمت‌آمیز به رهبری پیکارگران مسلح زمینه را برای بسیج توده‌ها فراهم می‌کند. از زمان **هجدهم برومر لوئی بناپارت** مارکس (۱۸۵۲) تا به امروز مارکسیست‌ها همواره به این پرسش پرداخته‌اند که چگونه می‌توان جنبش‌های خودانگیخته‌ی توده‌ها را به جنبش سوسیالیستی برنامه‌مند و هدایتگر پیوند زد. جزئی در اینجا پاسخی به این پرسش، در مورد ویژه‌ی ایران، می‌دهد. احمدزاده فرصت نکرد که بسیج مردمی را تئوریزه کند. از دید رهنما، «احمدزاده مکرراً می‌گفت که توده‌ها

<sup>۲۰</sup> برای بررسی مواردی از گروه‌های چریکی در آمریکای لاتین، نگاه کنید به:

Richard Gott, *Guerrilla Movements in Latin America*. Kolkata: Seagull Books, 2008.

<sup>۲۱</sup> بیژن جزنی، **نبرد با دیکتاتوری شاه**. بی‌جا: سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران، ۱۳۵۶، ص. ۳۸.

”پس از یک پیکار مسلحانه طولانی“ ”به تدریج“ به پیشاهنگ می‌پیوندند» (ص. ۳۲۳). اما رهنما هیچ شاهدهی ارائه نمی‌دهد تا به خواننده نشان دهد که چطور احمدزاده این موضع را فرموله کرد. حتا فصل ۴ نیز که به احمدزاده می‌پردازد به این قضیه نمی‌پردازد و صرفاً به طرح یک ادعا درباره‌ی کاستی‌های احمدزاده بسنده می‌کند: «احمدزاده ... باور داشت که وقتی پیکار مسلحانه آغاز شد و تداوم یافت آنگاه به طور اتوماتیک تکانه‌ای را در میان توده‌ها ایجاد خواهد کرد» (ص. ۵۲).

به‌هرروی، راه‌حل جزنی برای رهنما غیرقابل‌قبول است. رد راه‌حل جزنی قطعاً ایرادی ندارد. مشکل در موافق نبودن با جزنی نیست. مشکل در این است که همان‌طور که در بالا گفته شد، مخالفت رهنما با جزنی دیدگاه رهنما از تاریخ چریک‌های فدایی خلق را منحرف می‌کند. اجازه دهید به چند نمونه اشاره کنم. اشرف وقتی حول‌وحوش ۱۳۵۳ دریافت که چریک‌های فدایی خلق نیازمند تغییر رویکردند، شروع به توزیع یادداشت‌های زندان جزنی میان کادرهای کلیدی کرد و به پیروی از توصیه‌ی جزنی، خیلی با دقت و به تدریج دست به سازماندهی واحدهای غیررزمنده برای سازماندهی کارگران کارخانه‌ها زد.

با این حال، کتاب به‌عمد دیدگاه جزنی را چنان دستکاری می‌کند که بی‌معنی به نظر آید. ببینید که چطور رهنما یک گفتاورد کوتاه از جزنی می‌آورد تا ایده‌های او را در پاراگراف‌های بعدی تحریف کند:

به چریک‌ها آموخته شده بود که در «مبارزات سیاسی و اقتصادی مردم» درگیر شوند و «به این مبارزات کمک کنند.» به زبان عملی این بدان معنا بود که چریک‌ها بنا بود در فعالیت‌های صنفی، اعتراض‌های دانشجویی و برانگیزش سیاسی و نیز چاپ و توزیع اعلامیه‌ها و ادبیات زیراکسی بپردازند. جزنی باور داشت که پیکارگران چریک در ایران می‌توانستند همزمان به طور خشونت‌آمیز-مسالمت‌آمیز، مخفیانه-علنی، نظامی-مدنی، غیرقانونی-قانونی زندگی کنند (ص. ۳۱۵؛ تأکید از من).

این دوگانه‌سازی‌های نادرست، که به جزئی نسبت داده می‌شوند، موضع جزئی را بی‌معنی جلوه می‌دهند. همه می‌دانند که پیکارگران مسلح زیرزمینی، که زیر هجوم بی‌امان نیروهای امنیتی بودند، نمی‌توانستند زندگی علنی یا مدنی داشته باشند. بله، بسیاری از پیکارگران مسلح مأمور بودند که با دانشجویان و سایر کنشگران ارتباط داشته باشند تا به آن‌ها انتشارات چریک‌های فدایی خلق را بدهند و از آن‌ها پول و تدارکات دریافت کنند، اما آیا این به معنای «نظامی-مدنی» بودن است؟

به‌علاوه کتاب ادعاهایی را سرهم می‌کند که هیچ‌گونه مرجعی ندارند: «به زبان عملی، جزئی به حمید اشرف توصیه می‌کرد ... که شمار نامشخصی از چریک‌ها را از میدان رزم خارج کند و آن‌ها را به سوی فعالیت‌های مدنی و علنی هدایت کند» (ص. ۳۰۴؛ تأکید از من). خواننده سزاوار آنست که بداند منبع این ادعا چیست. اما هیچ منبعی ارائه نمی‌شود. افزون بر آن، رهنما معتقد است که «در بافتار "شکل‌های نوین پیکار" جزئی، پیکار مسلحانه در واقع نقشی جانبی داشت» (ص. ۳۰۲). دوباره به خواننده هیچ مرجعی برای این تفسیر ارائه نمی‌شود. یک ادعای بی‌اساس دیگر، که چنان مطرح می‌شود که توگویی موضع جزئی گناه کبیره بوده، این جاست: «جزئی داشت به انکار رسمی پیکار مسلحانه بسیار نزدیک می‌شد بدون آن‌که آن را به زبان بیاورد» (ص. ۳۲۶). در حقیقت، کتاب می‌کوشد با متناقض جلوه دادن پافشاری جزئی بر این‌که جنبش باید از هر ابزار مسالمت‌آمیز [ممکنی] در هنگام دیکتاتوری استفاده کند، آن را به سخره بگیرد: «نتیجه‌ی منطقی فرمول‌بندی جزئی این بود که ایران هم غیردموکراتیک و هم دموکراتیک بود» (ص. ۳۱۴).

کتاب نه تنها به طور مستدل نشان نمی‌دهد که تئوری جزئی اشتباه بود، بلکه چرخش چریک‌های فدایی خلق به سوی ایده‌های جزئی را به لطف زبان شورمندساز رهنما توطئه‌آمیز و «جدا کردن مخفیانه»ی چریک‌های فدایی خلق از احمدزاده و پویان می‌داند. احمدزاده «دشمن نام‌نبرده» جزئی تصویر می‌شود (ص. ۳۲۱). برای رهنما، نقدهای جزئی بر احمدزاده «حمله» بودند چراکه این نقدها «پایه و اساسی نداشتند» (ص. ۳۲۴). عناوین شورمندساز فصل‌ها، «مسلح‌زدایی نرم پیکار مسلحانه» (فصل ۲۲) و «تعرض ایدئولوژیک جزئی از زندان» (فصل ۲۳) صحنه را آماده می‌کنند تا از جزئی

تصویر عنصری با انگیزه‌های مودیان ترسیم شود: «جزنی مدعی بازپس‌گیری موضع رهبر ارشد کارکشته و تئوریک پیکار انقلابی مارکسیستی بود» (ص. ۲۹۸) تا «برتری تئوریک خود را نشان دهد» (ص. ۲۹۹). برای این منظور، و برای «پاک کردن تأثیر احمدزاده بر جنبش فدایی و تحمیل خودش، جزنی امید داشت که بر رویگردانی فدایی‌ها از میدان نبرد تأثیر بگذارد» (ص. ۳۲۶). اشرف با پیاده کردن ایده‌های جزنی در گروه چریک‌های فدایی خلق، نشان داد که یکی از طرفداران برتر جزنی است، اما رهنما همچنان اشرف را در اردوگاه تئوری‌پردازان محبوبش و علیه جزنی توطئه‌گر قرار می‌دهد: «برخورد آشکار با پویان، احمدزاده، و اشرف می‌توانست به‌سرعت به طردشدن او [جزنی] از سوی جمع مارکسیست‌های انقلابی بینجامد» (صص. ۲۹۹-۳۰۰).

برای نشان دادن این ادعا که حتی خود چریک‌های فدایی خلق نیز جزنی را یکی از بنیان‌گذاران پیکار مسلحانه نمی‌دانستند، رهنما به ارگان چریک‌های فدایی خلق (**نبرد خلق**، شماره ۶، اردیبهشت ۱۳۵۴) اشاره می‌کند و می‌نویسد: «با این همه، هیچ سندی مبنی بر این‌که جزنی پیش‌تاز یا تئوری‌پرداز پیکار مسلحانه باشد یا گروه جزنی پیش‌قراول حمله‌ی سیاهکل بوده باشد وجود ندارد» (ص. ۳۵۷)؛ پانوشته‌های ۱۰، ۱۱ و ۱۲ در همان صفحه [۳۵۷]، ارجاع می‌دهند به **نبرد خلق**، شماره ۶ صص. ۱۰۷-۱۰۸، ۱۰۹-۱۱۰). این حجم از غفلت حیرت‌انگیز است. درباره‌ی همین موضوع در **نبرد خلق**، می‌خوانیم: «گروه جزنی از آگاه‌ترین، صادق‌ترین و برجسته‌ترین کمونیست‌های ایران تشکیل شده بود. آنها نخستین کسانی بودند که به ضرورت مبارزه‌ی مسلحانه در شرایط ایران رسیدند و صادقانه به تدارکات آن پرداختند.»<sup>۲۲</sup> با این حال، رهنما همچنان مدعی است: «**نبرد خلق** نقدی نرم بر برخی از آثار جزنی نوشت و کاستی‌های آثار جزنی به شرایط زندان و ارتباط محدود جزنی با سازمان فدایی نسبت داد» (ص. ۳۵۷)؛ ارجاع به ص. ۱۰۹ **نبرد خلق**، شماره ۶). این نیز تحریفی دیگر است: بلافاصله پیش از این نکته، **نبرد خلق** می‌گوید: «این آثار [جزنی] از بهترین

۲۲ سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران، **نبرد خلق** شماره ۶ (اردیبهشت ۱۳۵۴)، صص. ۱۰۷-۱۰۸.

کتاب‌های آموزش تئوریک رفقای سازمان بود.<sup>۲۳</sup> در حقیقت، **نبرد خلق**، پیش از این‌ها ایده‌ی جزئی مبنی بر بسیج کارگران به یاری [تئوری] تبلیغ مسلحانه در ۱۳۵۳ را ترویج می‌کرد.<sup>۲۴</sup>

کتاب از جزئی پیوسته تصویر یک آدمک کاهی را ارائه می‌دهد. رهنما به‌طور سیستماتیک از ارائه‌ی کامل استدلال‌های جزئی دوری می‌کند تا استدلال‌های خود را تقویت کند. خوانش یکسویه از آثار جزئی گاهی منجر به ترجمه‌های نادرست [به انگلیسی] از آثار او می‌شود. برای نمونه، در کتاب نوشته شده است: «جزئی استدلال می‌کرد که "حتی اگر" دیروز شکل‌گیری سلول‌های انقلابی و سلوک پیکار مسلحانه "در مجموع صحیح می‌نمود"، امروز آزموده را آزمودن "می‌تواند به جنبش طبقه‌ی کارگر و جنبش‌رهایی‌بخش آسیب جدی برساند"» (ص. ۳۵۸). اما چیزی که جزئی واقعاً نوشته است این است: «اگر دیروز این فرم مبارزه [سازماندهی واحدهای رزمنده] در مجموع صحیح می‌نمود، امروز در جا زدن در این مرحله می‌تواند به جنبش طبقه‌ی کارگر و جنبش‌رهایی‌بخش آسیب جدی برساند.»<sup>۲۵</sup> جزئی با «اگر» آغاز می‌کند اما در ترجمه‌ی [انگلیسی] رهنما جمله با «حتی اگر» آغاز می‌شود. دقت به این ترجمه‌ی غلط آموزنده است: «حتی اگر» یک تبصره‌ی مفروض است، یعنی «فارغ از»، که القا می‌کند که جزئی از همان ابتدا به مبارزه مسلحانه باور نداشت. ولی جزئی با استفاده از «اگر» یک جمله‌ی شرطی می‌نویسد، بدان معنا که مبارزه‌ی مسلحانه همانا پیش‌تر صحیح بود، اما مسائل دیگر نمی‌توانند به همان شکل ادامه یابند.

این کتاب، بی‌آن‌که نیازی داشته باشد، تاریخ چریک‌های فدایی خلق را به‌سان نبردگاه میان جزئی حیل‌گر و پیکارگران مسلح هوادار احمدزاده قرائت می‌کند، که دور از حقیقت است. این رویکرد به احمدزاده نیز کمکی نمی‌کند: کتاب تصویر غلطی از جزئی ارائه می‌دهد، اما وقتی تئوری احمدزاده را همچون یک نظریه‌ی مسلم ایستا تلقی

<sup>۲۳</sup> سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران، **نبرد خلق** شماره ۶ (اردیبهشت ۱۳۵۴)، ص. ۱۰۹.

<sup>۲۴</sup> سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران، **نبرد خلق** شماره ۵ (دی ۱۳۵۳)، صص. ۷۱-۷۲.

<sup>۲۵</sup> بیژن جزئی، «وحدت و نقش استراتژیک چریک‌های فدایی خلق»، **نبرد خلق** شماره ۶ (اردیبهشت ۱۳۵۴)، ص.

می‌کند که حیاتی ندارد، احمدزاده را نیز اشتباه می‌فهمد. رهنما می‌کوشد آثار مقام احمدزاده را از راه ایجاد تقابل آنها با آثار به اصطلاح توطئه‌آمیز جزنی بالا ببرد، درحالی‌که بهتر بود صرفاً شایستگی‌های تئوریک احمدزاده را نشان می‌داد، که هرگز نشان نداد. به‌هرروی، نویسنده باور ندارد که اعضای چریک‌های فدایی خلق می‌توانستند و حق داشتند روش‌های خود را از نو ارزیابی کنند. به همین دلیل، در همان حال که **فراخوان به سلاح** در ارائه‌ی جزئیات سازمانی حیرت‌انگیز است، اما چریک‌های فدایی خلق را به شماری مجادلات درونی که تاریخ مصرف‌شان دیگر گذشته است فرومی‌کاهد و آن‌ها را به گذشته‌ای گذشته محکوم می‌کند. چریک‌های فدایی خلق مطرح شده در این کتاب گروهی است در آن جناح‌گرایی و توطئه نفوذ کرده است. هیچ تلاشی برای پیوند زدن اختلاف‌نظرهای درون سازمان به مباحث موجود در مارکسیسم بین‌الملل و [جنبش‌های] آزادیبخش ملی نمی‌شود. افسوس که کتاب یک فرصت طلایی برای پرتو افکندن بر تاریخ چریک‌های فدایی خلق و زندگی بخشیدن به آن در بافتار فراملیتی مارکسیسم، انقلاب‌های ملی و تئوری‌های انقلابی را از دست می‌دهد.

### منابع

- مرکز مطالعات اسناد تاریخی، **چپ در ایران به روایت اسناد ساواک: سازمان چریک‌های فدایی خلق**. تهران: مرکز مطالعات اسناد تاریخی وزارت اطلاعات، ۱۳۸۰.
- بیژن جزنی، «وحدت و نقش استراتژیک چریک‌های فدایی خلق». **نبرد خلق** شماره ۶ (اردیبهشت ۱۳۵۴).
- بیژن جزنی، **نبرد با دیکتاتوری شاه**. بی‌جا: سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران، ۱۳۵۶.
- میهن جزنی، «بیژن: معشوق، رفیق، همسر»، در **جنگی درباره زندگی و آثار بیژن جزنی**. پاریس: انتشارات خاوران، ۱۳۷۸.
- محمود نادری، **چریک‌های فدایی خلق: از نخستین کنش تا بهمن ۱۳۵۷**، جلد اول. تهران: موسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، ۱۳۷۸.

- Richard Gott, *Guerrilla Movements in Latin America*. Kolkata: Seagull Books, 2008.

- Peyman Vahabzadeh, *A Guerrilla Odyssey: Modernization, Secularism, Democracy, and the Fadai Period of National Liberation in Iran, 1971–1979*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2010.





# ۹۰ ثانیه تا ساعت صفر!

به مناسبت یکمین سالگرد جنگ اوکراین

علی رها



### بخش اول: جنگ و پاسخ «چپ»

در آستانه‌ی یکمین سالگرد یورش نظامی روسیه به اوکراین، جنبش مقاومت ملی، ادامه دارد. هم‌اکنون، جنگ ویرانگری که در ۲۴ فوریه‌ی سال پیش آغاز شد، با شدت تمام کماکان ادامه دارد. هیچ‌کس، نه طراحان جنگ در روسیه، و نه سردمداران آمریکا و ناتو، که در ذهنیت آنها عامل مادی، یعنی برتری نظامی روسیه، تعیین‌کننده بود، روی اراده و پایداری بی‌نظیر شهروندان اوکراین حساب نمی‌کردند. واکنش بلاواسطه‌ی ناتو، تشویق دولت زلنسکی به خروج و ایجاد حکومتی در تبعید بود. از سوی دیگر، رهبران نظامی روسیه با یک قشون‌کشی همه‌جانبه‌ی مستقیم به سوی کی‌یف، سرنگونی سریع دولت اوکراین را پیش‌بینی می‌کردند. طی یک سال گذشته، مقاومت سراسری پیر و جوان در اوکراین، ایستادگی شجاعانه‌ی شهروندان غیرنظامی در برابر پیشروی تانک‌های روسی، سازماندهی کمیته‌های دفاع محلی از پایین، کنشگری شبانه‌روزی برای آذوقه‌رسانی، درمان سربازان زخمی، و نیز شرکت فعال اتحادیه‌های کارگری و پیوستن گرایش‌های سوسیالیستی و آنارشستی به جنبش مقاومت ملی، جهانیان را حیرت‌زده کرده است.

بلافاصله پس از شروع جنگ، نظریه‌پردازان، تحلیل‌گران و اقتصاددانان «چپ»، از نوام چامسکی گرفته تا جان بلامی فاستر، یکی پس از دیگری، با شتاب آرای خود را به ثبت رساندند. اکثر آنها بر این باورند که چنین جنگی به خاطر گسترش ناتو به مرزهای روسیه، یا ناگزیر بوده است و یا به روسیه «تحمیل» شده است. صرف‌نظر از مقربان درگاه کرملین، آنها در مواردی اتفاق نظر دارند: یکم، مخالفت عام با جنگ؛ دوم، ابراز هم‌دردی با مصیبت وارده بر مردم بی‌گناه اوکراین. تا آن‌جا که می‌توان مشاهده کرد، اکثر مفسران، با اشاره به پیچیدگی اوضاع، تاکنون به جز طرح آتش‌بس و «صلح»، راه برون‌رفتی ارایه نکرده‌اند. به‌عنوان نمونه، دیوید هاروی پس از تحلیل علل اقتصادی جنگ کنونی، دست آخر به «یک نظم نوین جهانی» اشاره می‌کند که «بر مبنای صلح، همکاری و همبستگی باشد و نه رقابت، تهدید و نزاعی تلخ.» نظریه‌پردازان دیگری، همچون اریک برورنر، به‌جای منافع اقتصادی، بر ضرورت برطرف کردن «غیرت»، «ملی‌گرایی»، «برتری‌طلبی»، جاه‌طلبی و مقولات مشابهی تکیه کرده‌اند. به باور او، اکثر

جنگ‌ها برای فاتحان سودآور نبوده است. او نیز در انتها گامی در جهت برون‌رفت از بحران ارایه نمی‌کند.

نگاه کنید به بیانیه‌ی سردبیر «مانتلی ریویو»، جان بلامی فاستر، درباره‌ی جنگ اوکراین. در نظر اول، این بیانیه‌ای علیه جنگ است. اما در واقع محور اصلی آن، توجیه منطقی «جنگ دفاعی» روسیه علیه ناتو است. این دقیقاً یک رونویسی ناشیانه از مواضع روسیه‌ی پوتین است. سپس جمله‌ای هم در مخالفت با جنگ، نه این جنگ مشخص، بلکه جنگ به‌طور عام، به بیانیه می‌چسباند و صلح طلب می‌شود. در پایان، بیانیه ابراز امیدواری می‌کند که اوکراین و روسیه به «مسیر سوسیالیسم بازگشت» کنند؛ تو گویی پیش از فروپاشی «شوروی»، آنها کشورهای سوسیالیستی بوده‌اند. آنچه در این‌گونه تحلیل‌ها قابل توجه است، خونسردی بی‌نظیر شبه‌مارکسیست‌ها در مواجهه با یک فاجعه‌ی در حال وقوع انسانی است. این بیانیه و بیانیه‌های مشابه بار دیگر ثابت می‌کنند که افسار «چپ نو»، که خود را مستقل می‌پندارد، با رشته‌هایی مرئی و نامرئی کماکان به چپ سنتی وابسته است.

متأسفانه، یکی از مناسک مذهب‌گونه‌ی اکثر طیف‌های «چپ» برای تحلیل هر وضعیتی، ابتدا اعتراف به تعهد به مبارزه علیه «امپریالیسم» است؛ هر چند که از دیرباز این نوع «ضد امپریالیسم» به‌طور عمده سویه‌ی یک جانبه‌ی ضدغربی داشته است. تعبیر عامیانه‌ی این بیان به مثابه‌ی «غرب‌زدگی» که در انقلاب ایران چیرگی یافت، سهم کوچکی در شکست نداشت. امروزه نظریه‌پردازان دوران‌دیش همان گرایش‌ها، مواضع خود را حول ضدیت با «گلوبالیسم» بزرگ کرده‌اند. اما زیر چتر گسترده‌ی مخالفت با گلوبالیسم، در عین حال نیروهای گوناگونی صف‌آرایی کرده‌اند که جنبش راست افراطی در غرب را با اتوکرات‌های شرق و کثیف‌ترین جناح‌های قدرت در ایران هم‌بسته کرده است. این همان «خرِ ضدامپریالیست» است که پالان عوض کرده است. پس آیا تعجب‌آور است که در رویارویی با تهاجم گسترده‌ی امپریالیستی روسیه به اوکراین، هر عیاری که خود را چپ می‌نماید، پیش از هر چیز ابتدا باید سوگند وفاداری یاد کند که من قاطعانه مخالف توسعه‌طلبی ناتو هستم؟ اما در وهله‌ی معین و مشخص کنونی که شهروندان اوکراین زیر آتش مرگبار موشک‌های روسی هستند،

هزاران نفر کشته و زخمی و میلیون‌ها نفر بی‌خانمان شده‌اند، شهرها با خاک یکسان شده و زیرساخت‌های غیر نظامی از برق گرفته تا آب شرب، بمباران شده است، هر تحلیلی که به‌روشنی و قاطعانه با مخالفت صریح با جنگ خانمان‌سوز روسیه شروع نکند، بار دیگر سرنوشت مردم آن دیار را قربانی نگاه از بالا و ژئوپلیتیکی کرده است. موضوع این نیست که نباید با امپریالیسم آمریکا و ناتو مخالفت کرد. مسأله این است که یکم، در نزاع بین قدرت‌های جهان، جایگاه راستین چپ کجا است. آیا به‌طور مستقیم یا غیر مستقیم به نفع این یا آن جهان‌خواره موضع‌گیری می‌کند؟ و دوم، چنانچه خود را «حامی» زحمتکشان می‌داند، آیا در برخورد با شرایط عینی جهان، از خاستگاهی طبقاتی، زحمتکشان اوکراین و روسیه، حرکت می‌کند؟ شعارهای انتزاعی در حمایت از طبقه‌ی کارگر که از درون منطق تحلیل انضمامی وضعیت اوکراین و روسیه مشتق نشده باشد، توخالی است و فقط نوعی انجام وظیفه و ادای احترام است.

پرسش این است: آیا تعرض نظامی روسیه به کشورهای همسایه‌ی خود، چه در دوران امپراتوری تزاری، و چه روسیه‌ی به‌اصطلاح سوسیالیستی، رخدادی بی‌سابقه است؟ هنگامی که ارتش روسیه در سال ۱۹۵۶ انقلاب اصیل مجارستان و حاکمیت شورایی آنجا (۱۹۵۶) را به خاک‌وخون کشید، این به‌اصطلاح چپ‌های مستقل کجا بودند؟ وقتی در سال ۱۹۶۸ پیمان ورشو با تانک و ۵۰۰هزار سرباز، چکسلواکی را اشغال کرد، کجا بودند؟ ظاهراً برای طیف وسیعی که نام «چپ» را یدک می‌کشد، این که چه کسی در روسیه در اریکه‌ی قدرت باشد - چه حزب کمونیست، چه پوتین - اهمیت چندانی ندارد!

اما هنگامی که امپریالیسم آمریکا در سال ۲۰۰۳ به عراق حمله کرد، کلیه‌ی نیروهای چپ، از هر نوع گرایشی، صرف‌نظر از ماهیت رژیم صدام، به‌درستی علیه جنگ به‌پا خواستند. جنبشی جهانی علیه جنگ به جریان افتاد که چپ سهم مهمی در سازماندهی آن ایفا کرد. آیا اساساً چنین جنبشی علیه تجاوز نظامی روسیه به اوکراین از سوی چپ جهانی قابل مشاهده است؟ بله حرکت‌هایی توسط جوانان باشهامت روسیه، مادران سربازان روسی، به‌ویژه اقلیت‌های غیر روس، و در کشورهای اروپایی به راه افتاد. اما چپ رسمی هیچ دخالتی در به‌راه انداختن آنها نداشت.

از سوی دیگر، شعارهای به‌ظاهر رادیکال ولی عاریتی - همچون «تبدیل جنگ امپریالیستی، به جنگ داخلی» - در خواستی که در شرایط مشخص جنگ جهانی اول در روسیه به‌جا و انضمامی بود، و کپی کردن و ارایه کردنش به‌عنوان یک استراتژی عام، هیچ ارتباطی با شرایط عینی و ذهنی کنونی ندارد، و فقط یک دلخوش‌کنی بی‌ثمر و بی‌اثر روشنفکرانه است. در شرایط بالفعل کنونی، هر تحلیلی باید یکم، با محکومیت تجاوز امپریالیستی روسیه به اوکراین شروع کند؛ دوم، حق حاکمیت ملی و تعیین سرنوشت مردم اوکراین و نیز انتخاب آزادانه‌ی مناطق شرقی اوکراین برای خود-مختاری را به رسمیت بشناسد؛ سوم، از هر جنبش اصیلی علیه این جنگ، قاطعانه دفاع و فعالانه در آن شرکت کند.

نقطه‌ی شروع، حرکت از جنبش مقاومت در اوکراین و نیز حرکت‌های ضدجنگ در درون روسیه است، با این امید که تداوم و قوام‌یابی یک جنبش سراسری از پایین، توأم با پالودن صفوف نیروهای مقاومت از عناصر و جریان‌های افراطی راست، هم به حاکمیت ملی در اوکراین و هم مآلاً به شکل‌گیری بدیل قدرتمندی علیه نظام حاکم منجر شود. در حال حاضر، حمایت از جنبش مقاومت اوکراین، وظیفه‌ای عاجل است. متأسفانه، در حیاتی‌ترین دقیقه‌ی نیاز، در این لحظات سرنوشت‌ساز، در این وهله‌ی مرگ و زندگی، چپی که قاعدتاً می‌باید تعارضات طبقاتی درون هر جامعه‌ای را معیار سنجش تحولات آن قرار دهد، عموماً پشت شعار «نه روسیه، نه ناتو» (نه شرقی، نه غربی) سنگر گرفت، و مردم اوکراین را تنها گذاشت - شر مطلق را نظاره کرد و در عمل، یا بی‌عملی خود، به تداوم فاجعه باری رساند. کسوف عقل!

شگفتی در این است که گذشته از مطامع و منافع قدرت‌هایی که مستقیم یا غیرمستقیم درگیر این جنگ ویرانگر هستند، هیچ یک از آنها عاملیت یا سوژگی مردم اوکراین را در تحلیل‌های خود دخالت نمی‌دهد. در چشم آنها، اوکرایینی‌ها صرفاً قربانیان جنگ هستند - محمول یا ابژه‌هایی هستند که سرنوشت آنها صرفاً در گرو زدوبندهای قدرت‌های جهانی است. البته این درست است که قدرت‌های بزرگ در چنین مواقعی تلاش می‌کنند تا بدون نظرخواهی از شهروندان یک کشور ساخت‌وپاخت کنند - به‌عنوان نمونه می‌توان به بحران موشکی کوبا اشاره کرد که کندی و خروجف بدون

مشارکت مستقیم مردم کوبا به توافق رسیدند. اما این صحت ندارد که خود مردم اوکراین برای پایان بخشیدن به جنگ، صرفاً به سوی غرب دست دراز کرده‌اند. در واقع، آنچه سیاستمداران هردو کمپ را بهت زده کرده است، مقاومت بی‌نظیر سربازان و شهروندان اوکراین در برابر یک گول نظامی است. صرف‌نظر از قساوت، به‌عنوان شرّ آشکار، به‌ویژه هنگامی که علیه کودکان انجام شود، که همواره باعث خشم، تحرک، و ناآرامی اجتماعی می‌شود، هرکس که زیر عنوان چپ، شور عظیم مردم یک کشور برای حق تعیین سرنوشت خود را دست‌کم یا نادیده بگیرد، و از درون فرایند جنبش بالفعل آنها راهی به سوی انقلاب اجتماعی پیدا نکند، نه‌تنها شایسته‌ی نام «چپ» نیست، بلکه «شریک دزد و رفیق قافله» است! جنگ و صلح، و جنگ و انقلاب، ابداً مفاهیم یکسانی نیستند.

### بخش دوم: در جست‌وجوی فاشیسم

پیشنهادی شروع هر جنگی، نبرد برای تصاحب و قبضه کردن ذهنیت‌ها است. در آستانه‌ی جنگ و سپس اشغال نظامی عراق، جورج بوش، رئیس‌جمهور وقت آمریکا، برای متقاعد کردن جامعه‌ی جهانی و مشروعیت بخشیدن به جنگ به دو حربه متوسل شد. یکم، این‌که صدام حسین دیکتاتوری پلید است که مردم کشور خود را با سلاح‌های شیمیایی قتل‌عام کرده است؛ و دوم، این‌که در حال ساختن سلاح‌های کشتار جمعی است که کل جهان را با خطری جدی مواجه کرده است. باید از دشمن اهریمنی ساخت تا جنگ موجه و قابل توجیه گردد.

اما افکار جهانی به‌هیچ‌وجه جنگ تبلیغاتی امپریالیسم آمریکا را نپذیرفت. درست در زمانی که برطیل جنگ می‌کوبید، حتی پیش از شروع جنگ، جنبشی جهانی علیه جنگ شکل گرفت که ملاً در درون خود آمریکا نیز جنگ ایدئولوژیکی بوش را با شکست مواجه کرد. ویرانی عراق، کشتار هزاران عراقی و کشته و زخمی شدن سربازان آمریکایی، در عراق و منطقه پی آمدهای هولناکی داشت. نزد عراقی‌ها، «ارتش آزادی‌بخش» آمریکا، به‌عنوان یک نیروی اشغالگر، با تنفر و انزجاری همگانی روبرو گشت. فقدان یک بدیل چپ در عراق به شکل‌گیری یک دولت قوم‌گرای شیعی از یک سو، و یک حرکت فراگیر افراطی سنی از سوی دیگر منجر شد که در چنین بستری

باعث ظهور داعش گشت. جنگی که ولادیمیر پوتین علیه اوکراین آغاز کرده است نیز از قاعده‌ی بالا مستثنی نیست.

علاوه بر پیشروی ناتو، یکی از ارکان اصلی مشروعیت‌بخشی به جنگ معرفی زلنسکی و دولت او به‌عنوان یک جریان «نئوفاشیستی» بود که در حال قتل‌عام کردن روس‌ها در اوکراین است. پس از فروپاشی «شوروی»، حدود ۲۵ میلیون روسی تبار، اقلیت‌های ساکن در کشورهایی چون قزاقستان، استونی، لتونی و اوکراین و غیره باقی ماندند. برخلاف هیتلر که حمایت از اقلیت ژرمن را بهانه‌ی اشغال و سپس الحاق بخشی از چکسلواکی کرد، رژیم بوریس یلتسین در فدراسیون روسیه از ماجراجویی خودداری کرد. تنها میلوسویچ بود که با توسل به قومیت، به‌زور قدرت ارتشی، خواهان اتحاد جمهوری‌های یوگسلاوی اما زیر سلطه‌ی اسلاوها گردید و به جنگی داخلی دامن زد که به نسل‌کشی و پاکسازی قومی منجر گردید. در سال گذشته شاهد بودیم که در بلغراد هزاران نفر در دفاع از «سرزمین مادری، مذهب، و نژاد اسلاو» در حمایت از پوتین به خیابان آمدند. بله همان اسلاوهایی که قتل‌عام هزاران نفر در ساریوو برای پاکسازی قومی را از یاد نبره‌اند و علی‌رغم جنایات جنگی، به اعمال خود افتخار می‌کنند. رؤیای احیای روسیه‌ی کبیر نزد پوتین نیز از ابتدا با یک توجیه ناسیونالیستی آغاز شد. پوتین به بهانه‌ی حمایت از اقلیت‌های روس در سال ۲۰۱۴ به کریمه حمله و آن شبه‌جزیره را بلافاصله به روسیه ملحق کرد. هم‌هنگام جدایی‌طلبان شرق اوکراین با حمایت مستقیم ارتش روسیه بخشی از دونباس را به تصرف خود درآوردند. البته لازم به یادآوری است که حدود ۳۸ درصد مردم آن مناطق قومیت و زبان روسی دارند. امروز آشکارا می‌بینیم که بسیاری از روس‌های اوکراین نیز در دونسک، در اودسا و مناطق دیگر به جنبش مقاومت ملی پیوسته‌اند. این به‌وضوح نشانگر آن است که همه‌ی اهالی روس دونباس خواستار الحاق منطقه به «کشور مادری» نیستند.

کسانی که تا حدی با تاریخ روسیه آشنایی داشته باشند، به‌خوبی می‌دانند که «نازی‌زدایی»، واژه‌ای است که پشت آن اغلب شوونیسیم روسی پنهان بوده است. اگر پوتین آن را در ۲۰۲۲ علیه اوکراین به‌کار می‌بندد، شوونیسیم کبیر روسی، ژوزف استالین، همین واژه‌پردازی را علیه تاتارهای کریمه به‌کار می‌برد. استالین در سال ۱۹۴۴

تاتارهای کریمه را که مردم بومی و اکثریت آنجا بودند به زور سرنیزه روانه‌ی سیبری کرد. پاکسازی قومی تاتارها با روسی‌کردن آنجا همراه بود. از جنبه‌ی تاریخی، منطق نازی‌زدایی استالین، و متهم کردن رهبران حزب بلشویک به جاسوسی برای آلمان نازی، و اعدام دسته‌جمعی آنها، در حقیقت پوششی برای تباری خود او با هیتلر بود. معاهده‌ی عدم تجاوز هیتلر-استالین (۱۹۳۹) در واقع چراغ سبز آغاز جنگ جهانی دوم بود. پس از مرگ استالین، و واگذاری کریمه به اوکراین در زمان خروشچف، جماعت اندکی از تاتارها به کریمه بازگشتند. آنها پس از یورش پوتین به کریمه در ۲۰۱۴ و الحاق آنجا به روسیه، تحت شدیدترین فشارهای امنیتی قرار گرفته‌اند. بسیاری از فعالین تاتار دستگیر، زندانی و تبعید شده‌اند. تاتارها با پخش شبنامه‌های مخفی در کریمه خواستار خروج نیروهای نظامی روسیه شده‌اند و بارها مخالفت خود را با تجاوز نظامی به اوکراین اعلام کرده‌اند.

البته نمی‌توان در درون اوکراین از حضور فعال اوکرایینی‌های راست افراطی که در برابر سلطه‌ی ناسیونالیسم روسی به جنبش مقاومت ملی پیوسته‌اند، چشم‌پوشی کرد. اما مجموعه‌ی جریان‌های راست افراطی و نئونازی که در یک ائتلاف در انتخابات ۲۰۱۹ شرکت کرده بودند با ۶/۱ درصد آراء، حتی یک نماینده به پارلمان نفرستادند. در واقع مردم اوکراین به آنها «نه!» گفتند. با این حال آنها به‌ویژه پس از آغاز جنگ، خطری آنی و غابی برای آینده‌ی آن کشورند. با این حال، با این که جریان‌های ناسیونالیست افراطی در اوکراین حضوری فعال دارند، این صحت ندارد که زلنسکی که روسی‌زبانی یهودی است، یک «نئوفاشیست» است. بهترین راه برای مقابله و منزوی کردن آنها، شرکت فعال چپ در مبارزه‌ی مرگ و زندگی اوکراین برای تعیین سرنوشت و کمک به جهت دادن آن است. هر استدلال دیگری صرفاً توجیهی برای بی‌عملی و انفعال است. به‌هرحال، منطق پوتین و یا بهتر بگوییم، مقاصد او برای چنین جنگی، خلاف چنین فرضیاتی را نشان می‌دهد. خود او در نطق پیش از جنگ و نیز در مقاله‌ی بسیار مفصلی که در ماه ژوئن سال ۲۰۲۱ نگاشته بود، آشکارا تصریح می‌کند که اوکراین اساساً یک کشور جعلی است که توسط لنین و بلشویک‌ها ساخته و پرداخته شده است. تأکید او بر «یگانگی» تاریخی روسیه و اوکراین است. او کشور یا هویتی مستقل به نام اوکراین را بر نمی‌تابد. همانطور که به‌روشنی ابراز کرده است، هدف او ادغام مجدد دو کشور است.



(البته باید اذعان کرد که اسطوره‌ی عظمت روسیه‌ی کهن‌سال توهمی بیش نیست. قدمت آن به غیر از یک دوره‌ی کوتاه پس از انقلاب ۱۹۱۷، به سده‌ی شانزدهم باز می‌گردد، یعنی پس از انقراض پنج سده حاکمیت مغول‌ها بر آن سرزمین پهناور که مرکب از چندین شاهزاده‌نشین پراکنده، از جمله «مسکوا» بود؛ درحالی‌که قدمت اوکراین به‌ویژه کی‌یف به‌عنوان یک مرکز تجاری در اروپا، به سده‌ی دهم باز می‌گردد.) بی‌تردید نه تجدیدنظر تاریخی پوتین صحت دارد و نه رؤیاهای احیای روسیه‌ی کبیر قابل تحقق است. این مهم را مقاومت سراسری اوکراینی‌ها به اثبات رسانده است. بنابراین، تجاوز نظامی روسیه به اوکراین ابتدا با به‌رسمیت شناختن جمهوری‌های دونسک و لوهانسک آغاز گردید و سپس بدانجا کشید که، به بیان پوتین، کل اوکراین را بخش تفکیک‌ناپذیری از روسیه‌ی تاریخی محسوب کرد. به‌راستی اگر پوتین مردم روسیه و اوکراین را «یکی» می‌انگاشت، آیا این چنین بر سر آنها بمب فرو می‌ریخت؟

### بخش سوم: ضد-انقلاب پوتین

نوشته‌ی حاضر جای مناسبی برای تحلیل ماهیت نظام روسیه و روند حاکم بر آن در سه دهه‌ی گذشته نیست. این مبحث نیازمند کاوشی جداگانه است. کافی است بدانیم کل ثروتی که پیش از فروپاشی «شوروی»، دست‌کم در روی کاغذ، به مردم روسیه تعلق داشت، با قرض‌های بانک مرکزی فدراسیون روسیه، به انحصار یک اولیگارش‌ی واگذار شد که خود پوتین در رأس آنهاست، در حالی که وضع طبقه‌ی عظیم کارگر روسیه به‌طور فزاینده‌ای تضعیف شده است. اختلاف طبقاتی در روسیه هیچ‌گاه به اندازه‌ی امروز نبوده است. توسل به ناسیونالیسم، نوستالژی عظمت از دست‌رفته‌ی کشور پهناور روسیه، اعاده‌ی حیثیت از استالین به‌عنوان یگانه رهبری که قدرت‌یابی روسیه در جهان را احیا کرد، فقط و فقط یک هدف واحد را دنبال می‌کند: منحرف کردن مردم روسیه از فقر مادی، رکود اقتصادی به همراه افت درآمد ناخالص ملی - علی‌رغم درآمدهای هنگفت از تولید و فروش نفت و گاز.

آنچه پیش‌تر توسط «انقلاب گل رُز» در گرجستان (۲۰۰۳) و «انقلاب نارنجی» در اوکراین (۲۰۰۴) و «انقلاب لاله» در قرقیزستان (۲۰۰۵) رخ داده بود، همگی بدون

آن‌که به یک انقلاب اجتماعی اعتلا پیدا کنند، دست‌کم منجر به سرنگونی دولت‌های وقت شدند و تأثیر به‌سزایی در سمت‌گیری سیاست‌های داخلی و خارجی آن کشورها داشتند. روسیه‌ی پوتین نیز طی ۲۰ سال گذشته با جنبش‌های اجتماعی متعددی در درون مرزهای خود مواجه بوده است. پس از یک دوره‌ی کوتاه گشایش فضای باز برای بیان آزادانه‌ی اعتراضات جمعی، به‌مرور فضای عمومی، به‌ویژه پس از به قدرت رسیدن پوتین، تنگ‌تر گردید. پوتین احزاب مخالف را غیرقانونی کرد و رهبران اپوزیسیون را یکی پس از دیگری یا سرب‌نیست، و یا زندانی و تبعید کرد.

پوتین علیه 'خائنان داخلی' و 'عوامل خارجی' قوانین سنگینی وضع کرد تا کلیه‌ی نهادهای غیردولتی را سرکوب کند و از شکل‌گیری اعتراضات عمومی جلوگیری کند. او با تمرکز قدرت در دست خود، تغییر قانون اساسی و تبدیل پست ریاست‌جمهوری به مقامی دائمی، و نیز تبدیل قوه‌ی قضائیه به نهادی وابسته و فرمان‌بردار، یک نظام اقتدارگرای پلیسی-امنیتی ایجاد کرد. او همچنین در سال ۲۰۱۴ در مسکو کنفرانسی پیرامون «امنیت بین‌المللی» برگزار کرد. شرکت‌کنندگان این کنفرانس علاوه بر وزیر دفاع روسیه، از جمله شامل وزیر دفاع ایران، و رؤسای دفاع سوریه و برمه بودند. نتیجه‌ی بلافصل این کنفرانس، عملیاتی کردن دخالت همه‌جانبه‌ی نظامی روسیه در سوریه بود. بمباران هوایی ماریوپل و مسطح کردن کل یک شهر، یادآور فجایع روسیه در حلب، ادلیب و سایر شهرهای سوریه است.

بنابراین، پوتین هم از درون و هم از بیرون توسط جنبش‌های توده‌ای کشورهای همسایه شدیداً احساس خطر می‌کند. تجاوز نظامی به گرجستان پس از «انقلاب گل رُز» و سپس تصرف نظامی کریمه و حمایت نظامی از جدایی‌طلبان شرق اوکراین پس از «جنبش میدان» (۲۰۱۴)، و دخالت نظامی در قزاقستان، همگی واکنش‌هایی ضد-انقلابی علیه جنبش‌های نوین اجتماعی بودند. این حقیقتی است که ناتو به سرکردگی آمریکا، در هر نقطه از جهان، مثل ایران، تلاش می‌کند که در مقابل معاندین خود، در هر جنبشی نفوذ کند و آن را به سوی خود هدایت کند و یا دست‌کم از آن جنبش به‌عنوان اهرم فشار بهره‌برداری کند. اما همان‌طور که در خیزش انقلابی «زن، زندگی، آزادی» شاهد بوده‌ایم، ترفند وابستگی جنبش‌های اعتراضی به توطئه‌های یک قدرت خارجی، صرفاً برای بی‌اعتبار کردن جنبش و بهانه‌ای برای سرکوب آنها است.

اما با وجود از بین رفتن فزاینده‌ی آزادی‌های دموکراتیک، خفه کردن و انحلال سازمان‌ها و رسانه‌های منتقد، ترور مخالفان و غیر قانونی کردن هر نظری که مخالف تجلیل از پیروزی ارتش سرخ، به رهبری استالین، در جنگ دوم جهانی باشد، حربه‌ی ایدئولوژیک ناسیونالیسم افراطی روسیه تاکنون تا حدی موفق بوده است. ولی همان‌طور که شاهد بوده‌ایم، شور و شعف مقطعی و اولیه، پس از بمباران شهرها، حمله به مراکز درمانی و حتی مدارس، کشتار و آوارگی شهروندانی که با آنها خویشاوندی نزدیک دارند، و نیز بازگشت جسد‌های سربازانی که اکثراً از اقوام غیر روس هستند، به‌طور فزاینده‌ای از حمایت داخلی از جنگ کاسته است.

بنابراین، باید تأکید کرد که سلطه بر ذهنیت مردم روسیه، و تبدیل اوکرایینی به ایزه‌ی نفرت جمعی و از آن‌جا مستحق مجازات جمعی، تا حدی شکست خورده است. در موارد بسیاری، سربازانی که برای اشغال اوکراین به مسلخ روانه شده بودند، نه فقط شوروشوقی برای کشتار اوکرایینی‌ها از خود نشان نمی‌دهند، بلکه بارها به روی فرماندهان خود آتش گشوده و یا اقدام به فرار کرده‌اند. برطبق آخرین آمار، از زمان اعلام بسیج عمومی، علی‌رغم سرکوب و هزاران دستگیری، تا کنون بیش از ۷۰۰ هزار نفر از مرزهای روسیه فرار کرده‌اند. با وجود جو امنیتی و خفقان حاکم، تاکنون هزاران نفر با شجاعتی کم‌نظیر و آگاهی کامل از پی‌آمدهای اعتراضات خود در همبستگی با اوکراین در شهرهای مختلف به خیابان سرازیر شده‌اند.

بی‌تردید، صرف‌نظر از منافع و مطامع اقتصادی، لشکرکشی کنونی به اوکراین نیز بیش و پیش از هر چیز بر بستر هراس از انقلاب و از آن‌جا سرنگونی نظم جهانی موجود قابل فهم است. چپ‌های اصلی که قاعدتاً انقلاب شاخص اصلی علت وجودی آنهاست باید مشخص کنند که در مصاف انقلاب و ضد-انقلاب در عرصه‌ی جهانی، در کجا ایستاده‌اند. پس در تحلیل نهایی، آنچه می‌تواند سرنوشت اوکراین را تعیین کند و ظرفیت پایان دادن به جنگ مرگ‌زای کنونی را دارد، پیوند یک جنبش سراسری در روسیه، علیه دولت خودی، با جنبش مقاومت اوکراین برای حق بر خورداری از حاکمیت ملی است.

## بخش چهارم: استراتژی امپریالیسم آمریکا برای سلطه بر جهان

هرکس که از استراتژی راهبردی امپریالیسم آمریکا کوچک‌ترین اطلاعی داشته باشد، به سهولت درمی‌یابد که دست‌کم از ۲۰ سال پیش، نه روسیه بلکه چین رقیب اصلی آمریکا برای کسب هژمونی و تسلط بر بازارهای جهانی بوده است. طی ۳۰ سال گذشته، درمقایسه با محدودیت‌هایی که چین برای سرمایه‌گذاری شرکت‌های آمریکایی ایجاد کرده، روسیه درهایی نسبتاً باز داشته است. دقیقاً به خاطر حفظ بازار وسیع روسیه است که اتحادیه‌ی اروپا و نیز ناتو عضویت اوکراین را سال‌ها معلق نگاه داشته بودند. آخرین باری که اوکراین تقاضای عضویت در پیمان ناتو کرد، آلمان و فرانسه آن را وتو کردند. البته سیاستمداران کارکنته‌ی غرب برای حفظ برگ برنده در برابر روسیه، هیچ‌گاه به وضوح اعلام نکردند که اوکراین را به عضویت نخواهند پذیرفت. حتی پس از دخالت نظامی در گرجستان و سوریه، زمانی که روسیه در سال ۲۰۱۴ کریمه را تصرف و در شرق اوکراین مستقیماً از تجزیه‌خواهان روسی حمایت همه‌جانبه‌ی نظامی کرد، واکنش اروپا و حتی آمریکا نسبتاً خفیف بود. پس از لشکرکشی نظامی کنونی روسیه به اوکراین، تازه متوجه شدیم که اقتصاد روسیه و غرب تا چه حد به یکدیگر پیوند خورده‌اند. از کلیه‌ی پروژه‌های عظیم استخراج نفت تا لوله‌های گاز به اروپا، از شرکت‌های مالی، بیمه، هواپیمایی، خودروسازی و کشتی‌رانی تا شرکت‌های کامپیوتری، چه برسد به اپل، مایکروسافت، مک‌دونالد و استارباکس، همگی مشغول جمع‌آوری سودهای کلان خود بودند. براساس آخرین آمار دانشگاه ییل، به‌رغم تحریم‌های غربی، هم‌اکنون بیش از ۴۰۰ شرکت بین‌المللی کماکان به فعالیت‌های خود در روسیه ادامه می‌دهند. صدها شرکت دیگر هم به امید بازگشت، فعلاً فعالیت‌های خود را به حالت تعلیق درآورده‌اند.

در واقع، در سال‌های اخیر، جنگ‌های تبلیغاتی و سیاسی و تعرفه‌های گمرکی و غیره جملگی علیه چین صورت گرفت که در زمان ریاست‌جمهوری ترامپ، هم‌هنگام با نزدیکی او به پوتین، به اوج رسید. این‌طور نیست که تا پیش از حمله‌ی نظامی روسیه به اوکراین، دولت‌های غربی نسبت به سرمایه‌گذاری الیگارش‌های روسی در جوامع خود، و خرید بهترین و مرغوب‌ترین املاک در قلب لندن، نیویورک و فلوریدا، بی‌خبر بودند.

در حال حاضر تهاجم نظامی روسیه به اوکراین معادلات قبلی را دست کم برای مدتی متحول کرده است. برنده‌ی این جنگ، نه روسیه و حتی شرکت‌های انحصاری غرب بلکه چین است. کلیه‌ی اقتصاددانان رسمی و غیر رسمی اتفاق نظر دارند که دود تحریم‌های غرب به چشم خودشان هم می‌رود. بر اساس آخرین برآوردها، حتی پس از پشت سر گذاشتن کرونا، اقتصاد آمریکا با تورمی ۸ درصدی توأم با رکودی نسبی مواجه شده است.

بنابراین، ساده انگاری است چنانچه به تقابل کنونی روسیه و غرب صرفاً از دریچه‌ی تنگ دوگانه‌ی ناتو- روسیه نگاه کنیم. واقعیت این است که جوامع غربی بعد از دوران رونق پس از جنگ جهانی دوم، یعنی پس از انهدام بخش عظیمی از سرمایه‌های ثابت به واسطه جنگ، دست کم از نیمه‌ی دهه‌ی ۱۹۷۰ با بحران مزمن نازایی یا کاهش نرخ سود مواجه بوده‌اند. ترفندهایی چون تخفیف مالیات‌های شرکت‌های سرمایه‌داری، و یا افزایش سن بازنشستگی، کوتاه کردن دوره‌ی بیمه‌ی بیکاری، و حتی خصوصی‌سازی حقوق بازنشستگی، و غیره، حاکی از آن است که عمر دولت‌های لیبرال غربی به سر آمده است. نازایی سرمایه‌داری لیبرال به همراه زوال به اصطلاح دولت‌های رفاه، و ضعف نیروهای چپ، شرایط مناسبی را فراهم کرده است که روندی قهقرایی به سوی اقتدارگرایی و محدودشدن آزادی‌های دموکراتیک بوجود بیاید - آزادی‌هایی که دستاورد چند سده مبارزه‌ی اجتماعی بوده و به کسی اعطا نشده است.

نارضایتی‌های عمومی ناشی از شکاف‌های روبه‌رشد طبقاتی، به‌طور بالقوه، بدیل‌های متعارضی را پیش روی فرودستان جوامع غربی گذاشته است. یکی، جنبش جهانی و عظیم وال استریت بود که رفته‌رفته به خاموشی گرایید و دیگری حرکتی از بالا، از سوی راست افراطی است که در ساحت پوپولیسم واپس‌گرای ترامپ، ماری لوپن، ویکتور اوربان، و دیگران، با احیای سنت‌های منسوخی چون نژادپرستی، ضدیت با برابری زنان و حقوق دگرباشان، توسل به دین و مخالفت با علوم انسانی و اجتماعی، به‌عنوان بدیل لیبرالیسم عرض‌اندام کرده‌اند.

سردمداران نومحافظه‌کار آمریکا، تأکید می‌کنند که پس از سرنگونی نظام سلطنتی و کسب استقلال از انگلیس، قانون اساسی آمریکا صرفاً بر تأسیس یک جمهوری دلالت

دارد که لزوماً معادل «دموکراسی» نیست. پوپولیست‌ها با به‌عاریت گرفتن برخی از مواضع چپ، مانند ضدیت با جهانی‌سازی، مخالفت با نخبگان و بوروکراسی اداری، حمله به «اقتصاد نو» که کارگران صنعتی را به فلاکت کشانده است، و نیز با توسل به نوستالژی دوران‌های سپری شده، به بدیلی بالفعل تبدیل شده‌اند که بخشی از کارگران جوامع غربی را هم با خود همراه کرده‌اند.

واپس‌گرایی آنها چه از لحاظ اجتماعی و چه فرهنگی، با پس‌زدن حقوق اجتماعی، انتقال قدرت از نهادهای بوروکراتیک به اشخاص همراه بوده است. وجه مشخصه کلیه آنها اقتدارگرایی است. از این‌رو، پوپولیست‌ها در پوتین نه رقیب بلکه هم‌قطار و متحد طبیعی خود را تشخیص می‌دهند. انتخابات فرانسه و آرای ماری لوپن و سایر جریان‌های راست افراطی، و احتمال انتخاب مجدد ترامپ یا یکی از همپالکی‌های او، زنگ خطری است که جهان را اجباراً برسر دوراهی قرار داده است. با این حال، نخبگان دوراندیش امپریالیسم آمریکا تقریباً اتفاق نظر دارند که کرنش در برابر روسیه و اشغال نظامی اوکراین، چراغ سبزی است که تلویحاً دست چین را برای تصرف نظامی تایوان باز می‌گذارد.

پرسشی که در برابر جریان‌های چپ اصیل قرار دارد بسیار بغرنج است: چپ چگونه می‌تواند علی‌رغم جثه‌ی نحیف خود، با حفظ استقلال نظری، از قدرت‌یابی راست افراطی جلوگیری کند؟ و بدون کرنش در برابر لیبرالیسم، با ترویج سوسیالیسم به مثابه‌ی راه خروج از بحران‌های بی‌علاج سرمایه‌داری، در عین حال از قدرت‌یابی یک بربریت جدید که جهان را به ورطه‌ی نابودی خواهد کشاند، به هر نحو ممکن جلوگیری کند؟

### بخش پنجم: چرخش به سوی اتحادیه‌ی اروپا و ناتو

هم‌زمان با فروپاشی «شوروی»، در ۲۳ اوت ۱۹۹۱، اوکراین اعلام استقلال کرد. در همه‌پرسی که در اوایل دسامبر همان سال برگزار شد، ۹۰ درصد اوکراینی‌ها به استقلال رأی مثبت دادند. لئونید کراوچوک، رهبر حزب کمونیست اوکراین، به‌عنوان نخستین رئیس‌جمهور اوکراین «مستقل» انتخاب شد. روند خصوصی‌سازی سرمایه‌های ملی، همان مسیری را طی کرد که در روسیه در حال وقوع بود. افرادی با سوابق طولانی در

بوروکراسی حزب کمونیست، به‌ویژه در در سازمان‌های اطلاعاتی که اغلب پاسپورت‌های روسی داشتند، صاحب مهم‌ترین مؤسسات صنعتی، مالی و کشاورزی گشتند.

اقتصاد اوکراین، از همه نظر، کماکان مانند سال‌های پیش از استقلال، کاملاً با اقتصاد روسیه گره خورده بود. در واقع، اوکراین علی‌رغم دارا بودن ذخایر معدنی غنی، و صنعت پیش‌رفته‌ی فلزات، و تولید انرژی اتمی تا پیش از استقلال، یکی از فقیرترین نواحی روسیه‌ی بزرگ بود. تشبیه اوکراین به مستعمره‌ی روسیه، واقعیتی انکارناپذیر است. از زمان استقلال تا اوایل دهه‌ی ۲۰۱۰، روسیه چه در عرصه‌ی تجارت، چه بانکداری و سرمایه‌گذاری در اوکراین، بی‌رقیب بود. فساد و تبهکاری اولیگارش‌های روسی-اوکراینی در دهه‌ی ۹۰، به کاهش سرسام‌آور درآمد سرانه‌ی ملی اوکراین منجر شده بود. بیش از ۴۰ درصد دارایی‌های بانکی زیر کنترل مؤسسات خارجی بود. اما به خاطر فساد فراگیر، بسیاری از آنها، به‌جز بانک‌های روسیه، فرار را بر قرار ترجیح دادند. ارزش صادرات روسیه به اوکراین در دهه‌ی ۲۰۰۰، دائماً در حال رشد بود و در سال ۲۰۱۱ بالغ بر ۳۰ میلیارد دلار بود که بیش از ۶۰ درصد آن شامل گاز، نفت، سوخت اتمی برای نیروگاه‌های اوکراین و سایر مواد سوختی بود. چنانچه به وابستگی اقتصادی اوکراین اهمیت آن به‌عنوان مهم‌ترین شاهراه گذر لوله‌های گاز و نفت روسیه به اروپا و نیز بندرهای دریای سیاه، جاده‌ها و خطوط راه‌آهن شرق به غرب را اضافه کنیم، به‌راحتی در می‌یابیم که چرا روسیه به هیچ‌عنوان حاضر نیست از این منبع سودآور دست بکشد. این درحالی است که وضعیت اسفناک اوکراین، رکود توأم با تورم، سقوط ارزش واحد پول، کاهش درآمد سرانه، و غیره، نیازمند سرمایه، ایجاد تنوع در روابط تجاری، و مقابله با فساد مالی بود.

از این‌رو، مسیر حرکت به سوی جنگ کنونی زمانی آغاز شد که اوکراین به ایجاد و تحکیم روابط تجاری و سیاسی نزدیک‌تری با اتحادیه‌ی اروپا اقدام کرد. در سال ۲۰۱۰، ویکتور یاناکویچ، اوکراینی روسی‌تبار، به ریاست‌جمهوری اوکراین انتخاب شد. اما روسیه یاناکویچ را تهدید کرد چنانچه قرارداد همکاری با اتحادیه‌ی اروپا را امضا کند، با تحریم‌های تجاری، منع واردات از اوکراین و متوقف کردن صادرات به چین از راه روسیه، و به‌طور تلویحی، عدم امنیت داخلی مواجه خواهد شد. فشارهای شدید و ممتد روسیه

باعث شد که یاناکویچ در سال ۲۰۱۳ امضای موافقت‌نامه با اتحادیه‌ی اروپا را به حالت تعلیق درآورد.

ظاهراً این برای اوکراین لحظه‌ای تعیین‌کننده بود: سمت‌گیری به طرف اروپا یا باقی‌ماندن در حلقه‌ی تنگ روسیه. رخداد‌های موسوم به «میدان» و سرازیر شدن مردم معترض به خیابان‌ها، در واقع ناشی از چنین تصمیمی بود. طی چندین ماه اعتراضات پایدار عمومی، به قیمت کشته‌شدن صدها معترض با اسلحه‌ی گرم، یاناکویچ که حمایت نخبگان و حزب خودش را هم از دست داده بود، نهایتاً به روسیه گریخت. آنچه او و سپس پوتین «کودتای میدان» نام‌گذاری کردند، به مرور بر فضای فکری بخشی از چپ نیز غلبه کرد. بلافاصله پس از چنین رخدادهایی بود که روسیه یک‌شبه جزیره‌ی کریمه را تصرف کرد و با تحریک و حمایت نظامی از جدایی‌طلبان دونباس، به‌طور مستقیم آتش جنگ داخلی در شرق اوکراین را برافروخت که همچنان شعله‌ور است.

اما تا آن‌جا که به پیوستن اوکراین به ناتو مربوط می‌شود، ابتدا لازم به یادآوری است که در سال ۱۹۹۴، اوکراین در ازای تحویل سلاح‌های اتمی خود (که در آن زمان سومین قدرت اتمی جهان بود) و پیوستن به پیمان عدم توزیع سلاح‌های اتمی، با روسیه، آمریکا، انگلستان و فرانسه، موافقت‌نامه‌ی بوداپست را امضا کرد. در این پیمان قید شده بود که با تحویل دادن سلاح‌های اتمی، امضاکنندگان تعهد می‌دهند که استقلال و تمامیت ارضی اوکراین را تضمین کنند. با یورش نظامی و تصرف کریمه در سال ۲۰۱۴، روسیه عملاً تعهدات خود در قبال پیمان بوداپست را باطل کرد. هیچ شک و شبهه‌ای در این مورد وجود ندارد.

از سوی دیگر درخواست پیوستن به اتحادیه‌ی اروپا و به‌ویژه ناتو، در درون اوکراین همواره موضوعی مناقشه‌برانگیز بوده است. از سال ۲۰۰۸ تا کنون، دولت‌های مختلفی که سر کار آمده‌اند، این موضوع را در پارلمان اوکراین به بحث گذاشته‌اند بدون آن‌که به نتیجه‌گیری واحدی رسیده باشند. اتحادیه‌ی اروپا و ناتو نیز پیش‌شرط‌های گوناگونی برای پیوستن اوکراین تعیین کرده‌اند. ناتو در حین استقبال از «حق» اوکراین برای پذیرش، احتمالاً به خاطر حساسیت موضوع و واکنش روسیه، چنین پیوستنی را به یک فرایند ۱۵ تا ۲۰ ساله مشروط کرده بود.



اما تصرف و الحاق کریمه به روسیه، نقطه‌ی عطفی بود که باعث چرخش افکار عمومی اوکراین شد. در فوریه‌ی ۲۰۱۹، رئیس‌جمهور اوکراین، پوروشنکو، متمم قانون اساسی اوکراین را که توسط اکثریت قریب به اتفاق پارلمان تصویب شده بود امضا کرد. این متمم اوکراین را موظف می‌کند تا سال ۲۰۲۳ به اتحادیه‌ی اروپا و سپس ناتو بپیوندد. اما نه پوروشنکو و نه زلنسکی پس از او، شک و شبهه‌ای نداشتند که بین این درخواست و پذیرفته شدن هنوز راه درازی در پیش دارند.

بنابراین، در ۲۴ فوریه ۲۰۲۲، زمانی که پوتین به اوکراین حمله کرد، پیوستن اوکراین به اتحادیه‌ی اروپا، چه برسد به ناتو، عن قریب نبود. برخلاف تمهیدات پوتین و آنهایی که منطق او را سرلوحه‌ی تحلیل‌های ژئوپولیتیک خود قرار داده‌اند، تجاوز نظامی روسیه به اوکراین ابداً یک ضرورت عاجل نبود.

ناسیونالیسم روسی و سودای احیای امپراتوری ازدست‌رفته‌ی روس به‌عنوان یک قدرت جهانی، به ترفندی نیاز داشت تا اعمال جنایتکارانه‌ی خود را توجیه کند. قطعاً برای مشروعیت بخشیدن به این هدف نهایی، پوتین باید به جهانیان می‌قبولاند که اشغال نظامی اوکراین صرفاً «عملیاتی» دفاعی است تا به ناتو بفهماند که شما نمی‌توانید برای همیشه به روسیه ظلم کنید. اما بی‌اعتنایی و بی‌تفاوتی پوتین نسبت به پیوستن سوئد و فنلاند به پیمان ناتو، به‌وضوح نشان می‌دهد که اصل موضوع بر سر انقیاد مجدد اوکراین است.

آنچه امروز در برابر ماست نه فقط نابودی اوکراین، بلکه همچنین تهدید به توسل به سلاح‌های اتمی، یعنی نابودی کل جهان است. اگر کسی تاکنون از خواب غفلت بیدار نشده باشد، همان بهتر که خاموشی اختیار کند و فضا را بیش از این آلوده نکند.

### بخش ششم: ۹۰ ثانیه تا نیمه شب!

در ماه ژانویه‌ی سال جاری، عقربه‌ی نمادین ساعت «آخرزمان» به کوتاه‌ترین دقیقه در تاریخ خود رسیده است. از زمان راه اندازی این ساعت در سال ۱۹۴۷ توسط آلبرت اینشتاین، شاهد فرازوفرودهای بسیاری بوده‌ایم. رویارویی نظامی در زمان بحران موشکی کوبا پیش و پس از سال ۱۹۶۱ عقربه‌ی اتمی را به ۱۲۰ ثانیه رساند. اما در

سال ۱۹۹۱، و پایان جنگ سرد، این عقربه ۱۴ دقیقه عقب کشیده شد. پس از تهاجم همه‌جانبه‌ی نظامی روسیه به اوکراین، اکنون با کوتاه‌ترین فاصله تا نابودی دنیایی که می‌شناسیم روبرو هستیم!

ظاهراً هیچ‌کس به واسطه‌ی تأسی به این ساعت نمادین، انهدام تمدن بشری را جدی نمی‌گیرد. اما جنگ اوکراین و تهدیدهای مکرر سردمداران روسیه، باید ما را به تأمل وادار کند. روسیه پس از الحاق ۲۰ درصد از کشور اوکراین به «سرزمین مادری»، دائماً تأکید کرده که این مناطق، بخشی تفکیک‌ناپذیر از تمامیت ارضی روسیه‌ی بزرگ است. براساس «دکترین اتمی فدراسیون روسیه»، این کشور برای «دفاع از خود»، به هر وسیله‌ای، از جمله قدرت اتمی، متوسل خواهد شد. از این‌رو، تعرض به مناطق اشغالی، به‌ویژه کریمه، مستقیماً تعرض به خاک روسیه است.

دولتمردان روسیه از ابتدای جنگ اوکراین، موضوع یک برخورد محتمل اتمی را به جهان مخابره کرده‌اند. هفته‌ی گذشته، رئیس‌جمهور پیشین روسیه، مدودف، با صراحت اعلام کرد که چنانچه حمایت غرب از اوکراین باعث شکست در جنگ متعارف کنونی گردد، ما مجبور می‌شویم از روش‌های نامتعارف، حتی توان اتمی، استفاده کنیم. هم‌هنگام، دولت روسیه آغاز مذاکره با ایالات متحده برای محدود کردن کلاهک‌های فعال اتمی را به حال تعلیق درآورده است. پیمان کنونی بین دو کشور، به نام «شروع ۲»، مخفف «پیمان جدید استراتژیک محدودسازی سلاح»، در سال ۲۰۲۵ منقرض می‌شود. براساس این پیمان، کارشناسان اتمی هر دو کشور مجازند تأسیسات و تعداد کلاهک‌های اتمی یکدیگر را بازرسی کنند. اما هفته‌ی گذشته، فدراسیون روسیه اعلام کرد که از این پس به کسی اجازه‌ی بازدید از تأسیسات خود را نمی‌دهد. علی‌رغم پیمان «شروع ۲»، ۹۰ درصد کلاهک‌های اتمی جهان در انحصار فدراسیون روسیه و ایالات متحده است، که هریک بیش از پنج هزار کلاهک اتمی فعال در زرادخانه‌ی نظامی خود دارد.

صرف‌نظر از یک درگیری مستقیم اتمی، طی سال گذشته جنگ در حوالی بزرگ‌ترین نیروگاه اتمی جهان، در زاپوریژای اوکراین، با شدت و حدتی باورنکردنی، خطر یک انفجار فاجعه‌بار اتمی را امکان‌پذیر کرده است. هم‌اکنون، فدراسیون روسیه، این نیروگاه را تصرف کرده و درصدد انتقال انرژی اتمی آنجا به روسیه است. طی سال

گذشته، شاهد پرتاب موشک‌هایی به درون این نیروگاه اتمی بودیم. راکتورهای زاپوریژیا بارها از کار افتادند. در حال حاضر، خطر یک انفجار اتمی تا حدی کاهش یافته، اما به‌هیچ‌وجه برطرف نشده است. همان‌طور که ضایعه‌ی اتمی فوکوشیمای ژاپن و چرنوبیل اوکراین نشان داد، نیروگاه‌های اتمی، در حکم تهدیدی جدی و ویرانگر هستند.

امروزه، با فروکش کردن جنبش جهانی دهه‌های ۷۰ و ۸۰ میلادی علیه نیروگاه‌های اتمی، کشورهای جهان، به‌ویژه اروپا، پس از مدتی امتناع از ساختن نیروگاه‌های جدید، و خاموش کردن بسیاری از آنها، و آغاز گذار به سوی انرژی‌های باز یافتنی، در مواجهه با بحران انرژی، مخصوصاً پس از شروع جنگ در اوکراین، بار دیگر به تأسیس نیروگاه‌های اتمی گرایش پیدا کرده، و در حال فعال‌سازی برخی از نیروگاه‌های خاموش هستند. به نظر می‌رسد که اوکراین صحنه‌ی بلافصل یک فاجعه‌ی محتمل اتمی خواهد بود. وظیفه‌ی عاجل کلیه‌ی نیروها و گرایش‌های پیشرو در جهان، از سبزه‌ها گرفته تا جریان‌های اصیل چپ، مقابله با و جلوگیری از وقوع یک فاجعه‌ی اتمی است. فردا، همین امروز است!

### بخش هفتم: شکل‌گیری خود-آگاهی ملی در اوکراین

۱۹۲۰-۱۹۱۷؛ ۳۱-۱۹۳۰؛ ۴۴-۱۹۴۱؛ ۲۰۲۲

چندین رخداد مهم تاریخی در شکل‌گیری خود-آگاهی ملی اوکراینی‌ها اثری جاودانی داشته است. در امپراتوری روسیه‌ی تزاری، اوکراین سرزمینی بود که سرمایه‌دارانش روس کمپرادور، و زمین‌دارانش، اتریشی بودند. از این‌رو، در این کشور از دیرباز مبارزه‌ی طبقاتی با مسأله‌ی ملی گره خورده بود.

یکم: انقلاب اکتبر و فروپاشی امپراتوری تزاری، سپس دوره‌ی «کمونیسم جنگی» بین سال‌های ۱۹۱۷ تا ۲۰۲۰. در تابستان سال ۱۹۱۹، در بجهوه‌ی جنگ داخلی، آنتون دنیکین، ژنرال «روس‌های سفید»، به «روسیه‌ی صغیر» (یعنی اوکراین) لشکرکشی کرد و با تصرف بخش اعظمی از کشور، یک حکومت مرکزی اضطراری برقرار ساخت. به نظر می‌رسد که قدرت شوراهای کارگران، سربازان و دهقانان در «جمهوری خلق اوکراین» در حال فروپاشی است. ضد-انقلاب دنیکین، با اسطوره‌ی احیای

امپراتوری روسیه‌ی بزرگ، و ناسیونالیسمی افراطی به سرکوب شدید و «پوگروم» علیه یهودیان متوسل شد. مقصد نهایی او پس از تجدیدقوا، لشکرکشی به پترزبورگ و سرنگونی بلشویک‌ها بود. (ناگفته نماند که از نظر پوتین، ژنرال دنیکن یکی از محبوب‌ترین رجل‌های تاریخ روسیه است. از این‌رو در سال ۲۰۰۵ بقایای او از آمریکا به روسیه منتقل شد و با تشریفات رسمی به خاک سپرده شد.)

در آن زمان، در میان خود بلشویک‌ها، نظریه‌ی غالب ادغام اوکراین با روسیه بود، به طوری که برخی در دونسک یک جمهوری مستقل تأسیس کردند. شکست دونیکین تا پس از قرارداد برست-لیتوفسک، و پایداری دهقانان و کارگران اوکراین، در سال ۱۹۲۱، عملی نگردید. بر اساس پیمان برست-لیتوفسک، بخش اعظمی از خاک اوکراین به امپریالیسم آلمان واگذار گردید که موجب سقوط جمهوری موقت اوکراین شد. از آن‌جا که ریشه‌ی بسیاری از تخاصمات و معضلات کنونی اوکراین به این دوره بازمی‌گردند، تلاطمات سال‌های ۱۹۲۳-۱۹۱۷ که به نهایتاً شکست انقلاب اکتبر منجر شد، که در بخش آخر این مقاله جداگانه بررسی خواهد شد.

دوم: کلکتیویزه کردن اجباری کشاورزی به فرمان استالین در سال‌های ۳۱-۱۹۳۰ که به قحطی و مرگ و میر میلیون‌ها اوکراینی منجر شد. این به اصطلاح اشتراکی کردن مالکیت بر زمین از بالا، بعضاً برای سرکوب جنبش‌های وسیع دهقانی اوکراین و نیز به خاطر تمرکز و تملک کشاورزی در دست دولت بود.

سوم: «عملیات ویژه»ی هیتلر در سال ۱۹۴۱، بمباران کی‌یف و اشغال نظامی اوکراین که بار دیگر موجب مرگ میلیون‌ها اوکراینی گردید. مقایسه‌ی شیوه‌ی محاصره‌ی ماریوپول - قطع آب، برق، سوخت، دارو و غذا - با روش محاصره‌ی کی‌یف توسط هیتلر در «عملیات بارباروسا» در ژوئن ۱۹۴۱، شباهت قسوت پوتین و هیتلر را به وضوح نشان می‌دهد. هیتلر بیش از ۳ سال در اوکراین حکمرانی کرد اما نهایتاً شکست خورد. آیا سرنوشت متفاوتی در اوکراین در انتظار پوتین است؟ این رخداد‌های تاریخی در حافظه‌ی اوکراینی‌ها به وضوح نقش بسته است. بنابراین، نباید تعجب کرد که آنها در برابر «عملیات ویژه»ی پوتین نیز مقاومت کنند. نتیجه‌ی این جنگ ویرانگر هرچه باشد، این رخداد در کنار سه رخداد تاریخی پیشین، در ذهنیت اوکراینی‌ها جایگاه ویژه‌ی خود را کسب خواهد کرد.

رومن روسدولسکی، مارکسیست اوکراینی (۱۸۹۸-۱۹۶۷)، نویسنده‌ی اثر معروف «کتاب سرمایه مارکس چگونه شکل گرفت»، پس از آن که از اردوگاه مرگ نازی‌ها در آشویتز جان سالم بدر برد، در سال ۱۹۴۹ به آمریکا مهاجرت کرد. روسدولسکی در اثر دیگری، که نام آن کم‌تر شنیده شده است، نگاشته زیر عنوان «انگلس و ملیت‌های 'غیرتاریخی'»، که پس از مرگ او منتشر شد. او در فصل «اوکراین» کتاب و فصل‌های دیگر، استدلال می‌کند که در آن‌جا مسأله‌ی ملی با مسأله‌ی اجتماعی پیوند خورده است. سرشت جنبش اجتماعی اوکراین در سده‌ی نوزدهم، برخلاف نظر منشویک‌ها، نه جنبشی بورژوا دموکراتیک، بلکه یک جنبش وسیع دهقانی بود. از آن‌جا که اشراف و زمین‌داران اتریشی-مجاری بودند، انقلاب ارضی، هم‌هنگام حرکتی ملی علیه امپراتوری اتریش بود. در اوایل سده‌ی بیست مشابه چنین نظری را می‌توان در «دیالکتیک انقلاب اوکراین»، اثر کریس فورد، مشاهده کرد با این تفاوت که در اینجا سرمایه‌داران روسی و کارگران اوکراینی بودند. در این مورد نیز مسأله‌ی استقلال ملی با جنبش کارگری پیوند خورده بود.

### بخش هشتم: جنگ و انقلاب

جنگ و انقلاب چه در زمان مارکس و نقد بی‌رحمانه‌ی روسیه در دفاع از استقلال لهستان که یکی از عوامل مهم تأسیس سازمان بین‌المللی کارگران بود، و چه در دفاع انتقادی از جمهوری فرانسه علیه بیسمارک، و چه در زمان ما، همواره معیار سنجش سوسیالیست‌ها بوده است. مارکس در زمان جنگ کریمه (۵۶-۱۸۵۳) مقاله‌های مفصلی در «نیویوریک دیلی تریبون» به قلم کشید. با این که شدیداً مخالف سلطان‌های مرتجع عثمانی بود، به‌هیچ‌وجه موافق شکست ترکیه توسط امپراتوری روسیه نبود. به نظر او پیروزی روسیه با تصرف کریمه و قسطنطنیه، واز آن‌جا دریای سیاه، روسیه را به قدرتی مسلط در اروپا تبدیل می‌کند. مارکس پیش‌تر با بررسی موشکافانه‌ی انتقال پایتخت روسیه از مسکو به ساحل پترزبورگ در زمان پتر کبیر، به این عمل به‌عنوان ایجاد پایگاهی نظامی برای کشورگشایی امپراتوری روسیه می‌نگریست. به دیده‌ی او، روسیه

در تبنانی با اتریش و پروس، منبع اصلی تحکیم ارتجاع در اروپا بود که هدف بلافصلش سرکوب جنبش‌های انقلابی است.

در بحبوحه‌ی جنگ کریمه، بنا به درخواست و تأیید مارکس، انگلس مقاله‌ی جامعی درباره‌ی جنگ نوشت که در ۲ فوریه ۱۸۵۴ در «نیویورک دیلی تریبیون» منتشر شد. او پس از تحلیل رویارویی ناوگان‌های جنگی روسیه، فرانسه و انگلیس، به‌درستی اظهار می‌کند که روند یک جنگ پس از شروع، دیگر تابع امیال و ضوابط دیپلماتیک نخواهد بود، بلکه منطبق خود را دنبال می‌کند. سپس با بررسی پنج قدرت بزرگ اروپایی، نتیجه می‌گیرد که «اما ما نباید فراموش کنیم که قدرت ششمی در اروپا وجود دارد که هر لحظه می‌تواند برتری خود را بر کل آن پنج قدرت 'عظیم' اعمال کند و آنها را به لرزه درآورد. آن قدرت، انقلاب است. این قدرت، پس از مدت‌ها سکوت و سکون، اکنون به واسطه‌ی بحران و کمبود مواد غذایی، بار دیگر به عمل فراخوانده شده است. از منچستر تا روم، از پاریس تا ورشو و بوداپست حضوری همه‌جانبه دارد، سرش را بلند می‌کند، و از خواب بیدار می‌شود. نشانه‌های بازگشت آن به زندگی، چندگانه است، و همه جا در ناآرامی و جوش و خروش طبقه‌ی پرولتاریا مشهود است. تنها اشارتی لازم است تا ششمین و عظیم‌ترین قدرت اروپایی، با زره‌پوشی رخشان و شمشیری در دست، مانند مینروا از سر المپیا، فراخوانده شود. این نشانه‌ی جنگ قریب‌الوقوع اروپا خواهد بود. آن‌گاه تمام محاسبات مرتبط با موازنه‌ی قوا، و تمام نقشه‌های قدرت‌های قدیمی اروپا و ژنرال‌های آنها، با افزودن یک عنصر جدید که همواره سرزنده و جوان است، درست مانند سال‌های ۱۷۹۲ تا ۱۸۰۰، برهم خواهد ریخت.»

انگلس دست‌کم ۱۵ مقاله‌ی دیگر درباره‌ی جنگ کریمه و خطری که از سوی «پان-اسلاویسم» اروپا را تهدید می‌کند به قلم کشید. همان‌طور که مارکس در نامه‌ای به سردبیر «تریبیون» (۱۷ آوریل ۱۸۵۵) اظهار می‌کند، این مقالات «سراغاز یک پلمیک علیه پان-اسلاویسم است. به دیده‌ی من زمان آن فرا رسیده است که آلمان را جداً نسبت به خطراتی که متوجه اوست آگاه کنیم.» مارکس و انگلس، انتشار یک جزوه‌ی جداگانه در نقد پان-اسلاویسم را طراحی کرده بودند که هیچ‌گاه به سرانجام نرسید. پس از مرگ انگلس، النور مارکس با همکاری ادوارد اولینگ، منتخبی از مقالات مارکس و انگلس را گردآوری کرد که پس از مرگ او در سال ۱۸۹۷ زیر عنوان «مسئله‌ی

شرق» در لندن منتشر شد. النور مارکس و ادوارد اولینگ در پیش‌گفتار کوتاهی که برای این مجموعه می‌نویسند، ضرورت انتشار آن را این‌گونه توضیح می‌دهند: «ما بر این نظریه که این مجلد در زمان کنونی کاربرد ویژه‌ای دارد. مسئله‌ی شرق وارد فاز نوینی شده است. طی ۴۰ سال گذشته، شرایط جغرافیایی، تاریخی و اقتصادی اروپا به‌شدت تغییر کرده است. به‌عنوان نمونه، صربستان، بلغارستان و رومانی به کشورهای مستقل تبدیل شده‌اند. آلاس-لورن دست‌به‌دست شده است. روابط قدرت‌های بزرگ دستخوش تغییرات بی‌شماری شده است. شاید مهم‌تر از همه، به‌عنوان یک عامل مؤثر، رشد سوسیال‌دموکراسی بوده است که ملت‌های قاره‌ی اروپا باید روی آن حساب کنند. اما یک چیز همچنان ثابت باقی مانده است: سیاست کشورگشایی حکومت روسیه - شاید روش‌ها تغییر یافته باشد، اما سیاست بدون تغییر مانده است. در حال حاضر، حکومت روسیه، که دیگر با روسیه یکی نیست، همانند 'دهه‌ی پنجاه'، بزرگ‌ترین دشمن کلیه‌ی پیشرفت‌ها، و بزرگ‌ترین سنگر ارتجاع است... بنابراین، اهمیت این مجلد فقط بدین خاطر نیست که یک مجموعه‌ی تاریخی است، بلکه نوشته‌هایی است که رخدادهای امروز و شاید فردا را توضیح می‌دهد.» شاید بتوان ادعا کرد که به‌جز یک دوره‌ی کوتاه پس از انقلاب اکتبر ۱۹۱۷، روسیه‌ای که مارکس و انگلس به‌عنوان یک حکومت کشورگشای ضد-انقلابی توصیف کرده بودند، امروز نیز به قول النور «بدون تغییر باقی مانده است»!

در فرایند جنگ اول جهانی و انقلاب اکتبر نیز، معضل جنگ و انقلاب، به مسأله‌ای حیاتی تبدیل گشت. ریشه‌ی اختلافات نظری، چگونگی رویارویی با جنگ جهانی بود. تروتسکی در برابر نظر لنین - «تبدیل جنگ امپریالیستی به جنگ داخلی» و «شکست کشور خودی بلایی کم‌تر است» - نظریه‌ی «صلح بدون الحاق» و «بسیج پرولتاریا برای صلح» را ارایه داد. لنین، تروتسکی و سایر انترناسیونالیست‌هایی که در تلاش برای اتحاد بودند، همگی مارکسیست‌هایی اصیل بودند.

اما تروتسکی در سال ۱۹۱۹ در مقدمه‌ی جدیدی که بر اثر «جنگ و انقلاب» (۱۹۱۴) نگاشت، مدعی شد که انقلاب «تمام اختلاف‌ها را از بین برد.» اما این ابدأ

صحت ندارد. اختلاف‌های نظری خودبه‌خود حل نمی‌شوند! برعکس. وقتی گرمای نبرد از بین رفت، انحراف از مارکسیسم تازه مثل طاعون باز می‌گردد. در واقع، درست هنگامی که شرایط عینی جدیدی پدید می‌آید، اختلاف‌های نظری به شدیدترین وجه از نو ظهور می‌کنند. آن‌گاه بر مبنای نقاط اوج نظری و نیز عملی به‌دست آمده، باید مبنای نظری خود را پالوده کرد. در عوض، اگر بدون یک محور فلسفی باقی بمانیم، آن به‌اصطلاح تحلیل‌های «درست»، اگر نه به یک ضدانقلاب تمام و کمال، قطعاً به دنباله‌روی می‌انجامد. این مصداق وضعیت تروتسکی در ۱۹۱۷ بود، چرا که او در آن زمان از لنین دنباله‌روی کرد. اما در یک دوره‌ی دیگر، یعنی جنگ جهانی دوم، به نحو خطرناکی حقیقت یافت، چرا که تمام اعتراضات و مبارزات عظیمی که بر ضد استالینسیسم انجام شده بود، نهایتاً به دنباله‌روی از استالین در حمایت از پیمان صلح هیتلر-استالین منجر شد.

اکنون در اوکراین، کل شهروندان، بدون حضور تعیین‌کننده‌ی سوسیالیست‌ها، به‌طور یکپارچه در حال مقاومت علیه تجاوز نظامی پوتین هستند. علاوه بر حزب کمونیستی که حامی تجاوز نظامی پوتین است، با گروه‌های فعال ولی ضعیف سوسیالیستی مواجه هستیم که توان راهبری آنها به‌عنوان بدیل محدود است. آنها، به همراه آنارشیست‌ها و اتحادیه‌های کارگری، همگی جذب نیروهای دفاع منطقه‌ای شده‌اند. در عین حال، آنها مخالفت خود را علیه انحلال احزاب ضد دولتی، حتی حزب کمونیست اوکراین، و نیز پس روی در قوانین کارگری در شرایط جنگی، با چشم‌اندازی سوسیالیستی، اعلام کرده‌اند. با این وجود جریان‌های سوسیالیستی، علی‌رغم جثه‌ی نحیف کنونی خود، و بحبوحه‌ی جنگ، باید کماکان از درون جنبش مقاومت ملی، لحظه‌ای از پرداختن، ترویج و اشاعه‌ی بدیل سوسیالیستی غفلت نکنند.

شهروندان اوکراین مسیر پریچ‌وخم و دشواری پیش رو دارند. هیچ چیز از پیش مقدر نیست. در درون وضع موجود، امکانات گوناگونی زیست می‌کند. قطعاً وظیفه‌ی عاجل، مقابله با تعرض نظامی روسیه و تأکید بر حق تعیین سرنوشت ملی است. نقش راهبری سوسیالیست‌ها تبیین سرشت این خود-سرنوشت‌سازی است. علی‌رغم تمام دشواری‌های اوضاع جنگی، آنها باید یک مسأله‌ی اساسی را به پرسشی همگانی تبدیل کنند: این‌که پس از کسب استقلال کامل، چگونه اجتماعی در انتظار ماست؟ اما در



حال حاضر صدای آنها رسا نیست. بنابراین، یکی از وظایف سوسیالیست‌های بیرون از اوکراین، هم‌هنگام با همبستگی بین‌المللی، رساندن صدای آنها به گوش جهانیان است.

### بخش نهم: صدای اعتراض کارگران و سوسیالیست‌ها

#### یکم: فراخوان کنفدراسیون اتحادیه‌های آزاد اوکراین

زحمتکشان صنعت انرژی اتمی، سندیکای فلزکاران و معدنچیان، سندیکای مستقل معدنچیان، اتحادیه‌ی کارگران انرژی و برق، اتحادیه‌ی کارگران نفت و گاز، اتحادیه‌ی کارگران شیمی و پتروشیمی، سندیکای زحمتکشان صنایع هوایی، سندیکای کارگران مکانیک، اتحادیه‌ی کارکنان دولت، سندیکای اقتصاد شهری و صنایع محلی، سندیکای زحمتکشان تجهیزات گاز و اتحادیه‌ی زحمتکشان اجتماعی اوکراین اطلاعیه مشترکی منتشر کردند. این کارگران در اطلاعیه‌ی خود می‌نویسند که مدت‌ها پیش از تجاوز نظامی روسیه به اوکراین، تهدید آن وجود داشت و همین تهدید موجب توقف ایجاد ساختارهای صنعتی و فلاکت کارگران شد، کارگرانی که همواره برای صلح و گسترش دموکراسی تلاش می‌کنند. در این اطلاعیه کارگران ضمن سپاس‌گزاری از حمایت‌های مردم اوکراین علیه تجاوز روسیه، از سایر تشکل‌های کارگری درخواست کرده است که هر آن چه در توان دارند انجام دهند تا جنگ به دیگر کشورهای اروپا گسترش پیدا نکند. این کارگران به جنبش مقاومت ملی علیه تجاوز روسیه پیوسته‌اند.

«ما تأکید می‌کنیم که روسیه در خاک اوکراین قوانین بین‌المللی بشری را به شدت نقض می‌کند: از زمان تهاجم نظامی تمام‌عیار روسیه به اوکراین، جدا از اهداف نظامی، نیروهای روسی مستقیماً به تأسیسات غیرنظامی، زیرساخت‌ها، نیروگاه‌های برق آبی، حرارتی و هسته‌ای، بیمارستان‌ها، مهدکودک‌ها و مدارس حمله می‌کنند. نیروگاه هسته‌ای چرنوبیل تسخیر شده و کارگران، اعضای اتحادیه کارگری ما، گروگان گرفته شدند. برخی از شهرهای اوکراین مانند ماریوپل، خارکف و خرسون در حال حاضر در چنگال یک بحران انسانی هستند. اعضای کنفدراسیون اتحادیه‌های آزاد کارگران اوکراین به کار خود در شرکت‌های مهم و زیرساختی، کمک به پناهندگان و تخلیه‌ی

مردم، ارائه‌ی کمک به کارکنان پزشکی و اعضای اتحادیه‌ی کارگری که از اوکراین دفاع می‌کنند، ادامه می‌دهد.»

### دوم: بیانیه‌ی شورای کنفدراسیون کار روسیه

«کنفدراسیون کار روسیه به‌عنوان بخشی از جنبش بین‌المللی سندیکایی با توجه به مسئولیت مستقیم خود در قبال زحمتکشان روسیه، اوکراین و کل جهان و به رسمیت شناختن نقش خود در ترویج و تضمین صلح بین مردم، از حوادثی که اکنون در حال وقوع است، به‌شدت برآشفته است.

کنفدراسیون کار روسیه متقاعد شده است که همه‌ی اختلافات و تضادها - هر چند عمیق و طولانی‌مدت - باید براساس حسن‌نیت و پایبندی به اصل صلح جهانی با مذاکره حل‌وفصل شود. این چشم‌انداز بیش از یک قرن است که بخشی جدایی‌ناپذیر از دیدگاه جهانی و ضد میلیتاریستی جنبش کارگری بوده و از طریق ایجاد نهادها و سازوکارهای بین‌المللی که وظیفه‌ی تضمین صلح را برعهده دارند، تحقق یافته است. کنفدراسیون کار روسیه با تلخی فراوان خاطر نشان می‌کند که این کارگران کشورهای ما در هر دو طرف هستند که از نتایج مستقیم درگیری نظامی رنج می‌برند. تشدید درگیری، شوک ویرانگری، اقتصاد و سیستم‌های حمایت اجتماعی کشورهای ما و کاهش استانداردهای زندگی کارگران را تهدید می‌کند. این درها را به‌روی موج عظیمی از نقض حقوق کار شهروندان شاغل باز خواهد کرد.

با توجه به همه‌ی موارد فوق، کنفدراسیون کار روسیه اعتقاد خود را مبنی بر لزوم توقف هرچه سریع‌تر اقدام نظامی و تجدید گفت‌وگوهای مسالمت‌آمیز و همزیستی بین مردم چند ملیتی روسیه و اوکراین ابراز می‌دارد.»

### سوم: بیانیه‌ی کمیته‌ی اجرایی کنگره اتحادیه‌های کارگری دموکراتیک

#### بلاروس

«هیچ ملتی در جهان خواهان جنگ نیست. مردم روسیه، اوکراین و بلاروس نیز از این قاعده مستثنی نیستند. کم‌تر مردمی در جهان، مانند سه ملت ما، متحمل چنین خسارات وحشتناکی شده‌اند و جان ده‌ها میلیون شهروند خود را در تاریخ خود قربانی

کرده‌اند، مردمانی که این قدر به یکدیگر نزدیک هستند. و این واقعیت که دولت روسیه امروز جنگی را علیه اوکراین آغاز کرده است قابل درک، توجیه یا بخشش نیست. این واقعیت که متجاوز از خاک بلاروس با موافقت مقامات بلاروس به اوکراین حمله کرده است قابل توجیه و بخشش نیست.

اتفاقات جبران‌ناپذیری رخ داده است و پی‌آمدهای درازمدت آنها که بر زندگی چندین نسل تأثیر می‌گذارد، روابط بین روس‌ها، اوکراینی‌ها و بلاروس‌ها را مسموم خواهد کرد. به نمایندگی از اعضای اتحادیه‌های کارگری مستقل بلاروس، کارگران کشورمان، در برابر شما برادران و خواهران اوکراینی خود سر تعظیم فرود می‌آوریم. ما با شرمندگی از شما عذرخواهی می‌کنیم، شرمندگی‌ای که دولت بلاروس بر همه‌ی بلاروس‌ها تحمیل کرده است، زیرا به متحد تجاوزگر تبدیل شده و مرز با اوکراین را برای آن باز کرده است.

با این حال، ما می‌خواهیم به شما اوکراینی‌های عزیز اطمینان دهیم که اکثریت قریب به اتفاق بلاروس‌ها، از جمله کارگران، اقدامات بی‌ملاحظه‌ی رژیم کنونی بلاروس را که تجاوز روسیه به اوکراین را تحمل می‌کند، محکوم می‌کنند. ما خواستار توقف فوری درگیری‌ها و خروج نیروهای روسیه از اوکراین و بلاروس هستیم. در این زمان سخت و سرنوشت‌ساز اعلام می‌کنیم که ذهن و قلب ما در کنار شما اوکراینی‌های عزیز است. ما برای شما آرزوی مقاومت و پیروزی داریم.

زنده باد بلاروس!

افتخار برای اوکراین!

### چهارم: «جنبش سوسیال» اوکراین

ولادیسلاو استارودبکف، یکی از رهبران جوان «جنبش سوسیال» اوکراین است. او منقد سیاست‌های نولیبرالی زلنسکی است که با تغییر دادن قوانین کار دست کارفرمایان را برای اخراج بی‌دلیل کارگران باز گذاشته است. اما او معتقد است که در شرایط مشخص کنونی، در این وهله‌ی معین که تهاجم نظامی روسیه، اوکراین را به خاک و

خون کشیده است، «دفاع انتقادی» از زلنسکی برای سازماندهی دفاع ملی، ضروری است.

«من از اولین روز جنگ تصمیم گرفتم در اوکراین بمانم... من می‌مانم چون می‌خواهم به سهم خود از کشورم دفاع کنم و به مردمی که محتاج هستند کمک کنم. و در صورت اشغال اوکراین، مقاومت کنم.» نزد ولادیسلاو، مقاومت در برابر روسیه مترادف با کمک‌های انسانی، مانند غذا و دارو است. در عین حال او از واکنش چپ در خارج از مرزهای اوکراین تأسف می‌خورد.

«با این که بسیاری از نیروهای چپ جنگ را محکوم کرده‌اند، شیوهی محکوم کردن آنها به نوعی بهانه آوردن می‌ماند؛ این که جنگی که کرملین به راه انداخته است توسط غرب تحریک شده و محصول ناسیونالیسم احیای روسیه نیست.

آنها بر این باورند که روسیه در برابر گسترش ناتو از خود دفاع می‌کند که بسیار اشتباه و احمقانه است. هدف روسیه یک دولت دست‌نشانده و انهدام اوکراین به‌عنوان یک کشور مستقل از روسیه است... دست بر قضا، در مقایسه با چپی‌های غرب، چپ‌های روسیه کمتر حامی روسیه هستند. آنها حکومت خود را از دی.اس.آ. (سوسیالیست‌های دموکرات آمریکا) یا «ائتلاف ضدجنگ» در بریتانیا و یوادموس در اسپانیا بهتر می‌شناسند. آنها شدیداً مخالف پوتین و جنگ هستند.

اما آنچه اوکراین بدان نیازمند است، حمایت از مبارزه‌ی مسلحانه علیه امپریالیسم روسیه است. واکنش چپ در غرب برای من بسیار تعجب‌آور است، چراکه چشم خود را به این واقعیت که مردم اوکراین برای زنده ماندن و برای استقلال خود می‌جنگند، بسته است. کشور ما به حضور نیروهای نظامی خارجی یا هواپیماهای ناتو احتیاجی ندارد. اما نیازمند جت‌های جنگنده و ضدهوایی برای دفاع از شهرها در برابر بمب‌ها و راکت‌های روسیه است. چنانچه به اندازه‌ی کافی اسلحه در اختیار داشته باشیم، می‌توانیم ایستادگی کنیم.»

### پنجم: مانیفست سوسیالیست‌های روسیه

«دولت روسیه به وعده‌های خود برای صلح و ثبات خیانت کرده و کشور را وارد جنگ و فاجعه‌ی اقتصادی کرده است. این جنگ، مانند هر جنگ دیگری، ما را به

قطب‌های مختلف تقسیم کرده است: طرفدار یا ضدجنگ. تبلیغات کرملین تلاش می‌کند ما را متقاعد سازد که ما متحدانه پشت دولت ایستاده‌ایم - و این که لیبرال‌های طرفدار غرب و مزدوران دشمن صلح‌طلب هستند. این دروغی توجیه‌ناپذیر است...

به ما گفته می‌شود که مخالفان جنگ عوام‌فریبند - طرفدار غرب هستند. این یک دروغ است. ما هیچ‌گاه از ایالات متحده و سیاست‌های امپریالیستی آن حمایت نکرده‌ایم... برای پیکار علیه جنگ، دلایل بسیاری وجود دارد. برای ما هواداران عدالت اجتماعی، برابری و آزادی، چندین نکته اهمیت دارد:

یک: این تجاوزی ناعادلانه است. هیچ خطری علیه دولت روسیه وجود نداشت تا روانه کردن سربازهای ما برای کشتن و کشته شدن را توجیه کند. آنها هیچ‌کس را 'آزاد' نمی‌کنند...

دو: جنگ برای مردم ما فاجعه‌بار است. هم روس‌ها و هم اوکراینی‌ها با خون خود هزینه‌ی آن را می‌پردازند. مدت‌ها پس از توفان، فقر، تورم و بیکاری گریبانگیر ما خواهد بود. هزینه‌ی آن را الیگارش‌ها و بوروکرات‌ها نمی‌پردازند. بلکه معلمان دست‌تنگ، کارگران، بازنشستگان و بیکاران می‌پردازند...

سه: جنگ اوکراین را به ویرانه و روسیه را به زندان تبدیل می‌کند. به‌زودی، روس‌ها دو انتخاب بیشتر نخواهند داشت: ثبت‌نام برای سربازی یا زندان...

چهار: این جنگ خطرات علیه کشور ما را چندبرابر می‌کند. همه‌ی اوکراینی‌هایی که قبلاً با روسیه ابراز هم‌دردی می‌کردند، اکنون به میلیشیا پیوسته و با سربازان ما می‌جنگند. پوتین با چنین تجاوزی، کلیه‌ی جرایم ناسیونالیست‌های اوکراین، تمام دسیسه‌های ایالات متحده و ناتو را خنثی کرده است.

پنج: مبارزه برای صلح، وظیفه‌ی میهن‌دوستانه‌ی هر روسی است. نه فقط از آن‌رو که ما از خاطره‌ی بدترین جنگ در تاریخ محافظت می‌کنیم، بلکه همچنین بدین جهت که جنگ کنونی تمامیت و هستی روسیه را تهدید می‌کند.

فقط یک راه برای پیش‌گیری از فاجعه وجود دارد. خود ما، مردان و زنان روسیه، باید این جنگ را متوقف کنیم. این کشور به ما تعلق دارد نه به مشتی مردان فرتوت با کاخ‌ها و کشتی‌هایشان. دشمنان ما نه در کی‌یف و اودسا، بلکه در مسکو به سر می‌برند...

نه به تجاوز!

نه به دیکتاتوری!

نه به فقر!»

### بخش دهم: به جای نتیجه‌گیری

یورش نظامی روسیه به اوکراین شرایط عینی نوینی ایجاد کرده است. جهان پس از جنگ تغییر کرده است. این شرایط نوین برای گرایش‌های سوسیالیستی در حکم چالشی بزرگ است که هم‌هنگام، بحران نظری چپ را بیش از پیش آشکار کرده است. از این‌رو، جنگ امپریالیستی روسیه، بین گرایش‌های سوسیالیستی، واکنش‌های بسیار متفاوت و متضادی برانگیخته است. طبعاً در اینجا روی سخن با چپ‌های مستقل و اصیل است. بنابراین، گرایش‌هایی که از حمله‌ی امپریالیستی روسیه دفاع می‌کنند و یا آن را به‌هرنحو توجیه می‌کنند، قطعاً مد نظر نیستند. اصل موضوع عریان شدن و احیای مباحثی تاریخی است که بر حسب ظاهر مختومه بودند، اما دیگر بار به شدیدترین وجهی بر صحنه‌ی تاریخ ظهور یافته‌اند. شاید برای گشایش بحث بازگشت به انقلاب اکتبر و تنش‌هایی که در درون بلشویک‌ها و بین بلشویک‌ها و سایر گرایش‌های سوسیالیستی به وجود آمد، آغاز مناسبی باشد.

آنچه در وضعیت معین کنونی باید به‌طور مشخص بر آن تأکید کرد، بازگشت اختلاف‌های نظری درباره‌ی حق ملت‌ها در تعیین سرنوشت است. لوکزامبورگ، چپ‌های رادیکال، از جمله آن‌توان پانه‌کوک، مسأله‌ی ملی را منتفی شده و یا حتی واپس‌گرا ارزیابی می‌کردند. اما مسأله اینجاست که حتی پس از انقلاب اکتبر، خود بلشویک‌ها نظرات مشابهی نداشتند. نمونه‌ی معینی که ضرورت بازنگری دارد، اختلاف نظر بر سر استقلال اوکراین است. ریشه‌ی بسیاری از تخاصمات و معضلات کنونی درباره‌ی اوکراین به این دوره باز می‌گردد، یعنی به تلاطمات سال‌های ۱۹۲۳-۱۹۱۷ که نهایتاً به شکست انقلاب اکتبر منجر شد. امروزه همان اختلاف‌ها در بستر یک شرایط جدید عینی، خود را در سمت‌گیری‌های متعارض نظری درباره‌ی اوکراین، بروز داده و باز تولید کرده است.

لنین با تشبیه کردن اوکراین به ایرلند، معتقد بود که «منافع پرولتاریای جهانی به‌طور کل و پرولتاریای روسیه به‌طور خاص ایجاب می‌کند که اوکراین استقلال ملی خود را دوباره به دست آورد. متأسفانه برخی از رفقای ما میهن‌پرستان امپراتوری روسیه شده‌اند. ما مسکووی‌ها به بردگی گرفته شده ایم، نه فقط به این دلیل که اجازه می‌دهیم تحت ستم قرار بگیریم، بلکه به این دلیل که انفعال ما به دیگران نیز اجازه می‌دهد که تحت ستم قرار گیرند.» اما دو رویکرد ظاهراً متضاد، سهمی مهم در این شکست داشتند که لنین در واپسین دقایق زندگی علیه آنها هشدار داده بود. یکم، شوونیسم روسیه‌ی بزرگ و تجلی آن در استالین و جناح او، و دوم، مدیریت‌سالاری، و تجسم آن در کمیسار جنگ، تروتسکی، که به هرقیمتی، حتی تنبیه شدید و اخراج کارگران، خواستار به‌راه‌انداختن چرخ تولید بود.

در آن زمان اوکراین، به‌ویژه منطقه‌ی شرقی دونباس، بزرگ‌ترین مرکز صنعتی امپراتوری روسیه، و محل تلاقی آن دو رویکرد بود.

مرگ و زندگی انقلاب به گسترش آن به غرب وابسته بود. پیوند آن با شوراهای کارگران و سربازان مجارستان و سایر کشورهای مجاور، و ملاً برلین، از درون اوکراین عبور می‌کرد.

پس از انقلاب اکتبر، گئورگی پیاتاکف، یکی از رهبران اپوزیسیون چپ در حزب بلشویک، سرپرست «دولت موقت کارگری-دهقانی» اوکراین شد و پیش از ۱۹۲۰، دو بار پست دبیر اول حزب کمونیست اوکراین را عهده‌دار گشت. پیاتاکف به «شورای اقتصاد ملی»، نظر خود را علیه حق تعیین سرنوشت اوکراین، این‌گونه ابلاغ کرد: «امپریالیسم و تضادهای درونی انترناسیونالیسم، شعار حق تعیین سرنوشت را از اعتبار ساقط کرده است.» با وجود این، مسکو پیاتاکف را از سمت خود برکنار کرد و سپس در نوامبر ۱۹۲۰ او را مسئول اجرایی تولید زغال سنگ در دونباس کرد. جانشین او، کریستین راکوفسکی گردید. راکوفسکی به‌اصطلاح متخصص امور اوکراین بود و با موجودیت کشور مستقلی به نام اوکراین شدیداً مخالفت می‌کرد. به بیان او، دهقانان اوکراین از آگاهی ملی برخوردار نیستند. این به‌اصطلاح آگاهی ملی، ساخته و پرداخته‌ی روشنفکران است. (لازم به توضیح است که پیاتاکف و راکوفسکی به همراه ۹۰ درصد از

رهبران «حزب کمونیست اوکراین»، در بیدادگاه‌های شوونیست کبیر، ژوزف استالین، محکوم به مرگ شده و به جوخه‌های اعدام سپرده شدند!

بین سال‌های ۲۰-۱۹۱۷، یعنی دوره‌ی «کمونیسم جنگی»، اوضاع به قدری آشفته و شرایط به حدی بغرنج بود که بررسی دقیق آن نیازمند یک مطلب جداگانه است. در آن زمان، تیفوس، قحطی، گرسنگی و جنگ، بیداد می‌کرد. از سوی دیگر، روس‌های سفید به سرکردگی دنیکین، که بخشی از اوکراین را به تصرف خود درآورده بود، برای دولت جوان تهدیدی بسیار جدی بود. همکاری همه‌ی جناح‌ها برای شکست دونیکین، اولویت داشت. اما شکست دونیکین، پایان کار نبود. تولید سقوط کرده بود. خط آهن هنوز به طور کامل به راه نیفتاده بود. کارگران گرسنه، با پاهای برهنه، بدون دریافت حقوق، مجبور به احیای تولید بودند. جنگ جهانی هنوز ادامه داشت. در چنین اوضاع و اوضاعی بود که لنین به پیمان برست-لیتوفسک تن داد که به موجب آن، بخش اعظمی از اوکراین به آلمان واگذار شد. چند ماهی از انعقاد آن پیمان نگذشته بود که دولت آلمان در جنگ جهانی شکست خورد.

در این فاصله، در گیرودار بلبشوی موجود، تنش‌های بعضاً خشونت‌آمیز بین گرایش‌های درون اوکراین شدت یافته بود. از سویی ناسیونالیست‌ها، منشکویک‌ها و جناح راست اس. ا. ر. ها بودند که در کشوری که فاقد یک بورژوازی ملی بود، صرفاً بر یک انقلاب بورژوازموکراتیک و استقلال ملی تکیه می‌کردند. از سوی دیگر «بلشویک‌ها» بودند که غالباً با استقلال اوکراین مخالف می‌کردند. بین این دو، گرایش‌های مستقل دیگری هم وجود داشتند که مآلاً صدای آنها خفه شد؛ جریان‌هایی مانند «برویست‌ها» که تأکید داشتند در اوکراین مسأله‌ی ملی و مبارزه طبقاتی با هم گره خورده است. متأسفانه در آن برهه‌ی مشخص، اپوزیسیون چپ درون حزب بلشویک، با نفی مسأله‌ی ملی، خواهان‌خواه با شوونیست‌های روس برای حذف «مستقلیون»، هم پیمان شد.

پس از اتمام جنگ داخلی، و امتیازدهی به سرمایه‌های خصوصی و «بازار آزاد»، در دوره‌ی برنامه‌ی اقتصادی «نپ»، بحث شدیدی بین بلشویک‌ها برسر استقلال اتحادیه‌های کارگری درگرفت. منطق انتزاعی تروتسکی این بود که چون این دولت یک دولت کارگری است، استقلال کارگران از دولت خودشان بی‌معنی است. این دقیقاً همان دیدگاهی بود که او در اوکراین در شکستن اعتصابات کارگری، تنبیه و حتی اخراج



کارگران به کار گرفته بود. استدلال لنین این بود که، یکم، این دولت کارگری خالص نیست، بلکه دولت کارگران و دهقانان است؛ و دوم، دولتی است بوروکراتیزه شده و مدیریت سالار. در چنین شرایطی، کارگران می‌توانند و باید در اتحادیه‌های کارگران استقلال خود را حفظ کنند؛ حق اعتصاب کماکان برای آنها محفوظ است. برخورد اپوزیسیون چپ، کاملاً برعکس تروتسکی بود. شلیپنیکوف، نظریه‌پرداز آنها در این بحث، معتقد بود که اتحادیه‌های کارگری اساساً به وجود این «دولت کارگری» نیازی ندارند. از این رو، اصل موضوع بر سر انحلال دولت و قدرت‌یابی آنهاست.

تا آنجا که به اوکراین مربوط می‌شود، در سومین کنگره‌ی سراسری کارگران و دهقانان «جمهوری شورایی سوسیالیستی اوکراین» (۱۹۲۱)، استقلال اوکراین با تصویب یک قانون اساسی جدید به رسمیت شناخته شد. اما تاریخ گواهی می‌دهد که این قانون اساسی هیچ‌گاه اجرایی نشد. تراژدی در اینجا است که نفی عملی خود-گردانی اوکراین، در کشوری که ۸۰ درصد آن دهقانی بود، آن‌هم در بحبوحه‌ی تنش‌های موجود، در نهایت به اضمحلال شوراهای خود-گردان اوکراین و قدرت‌یابی خزنده‌ی جناح استالین منجر شد.

امروز خطوط اصلی همان گرایش‌ها در برخورد به جنگ اوکراین کاملاً مشهود است: از سویی شوونیسم روسی و از سوی دیگر ناسیونالیسم اوکراین. اما در این میان امروز هم صدای سوسیالیست‌های مستقل تا حدی زیادی خفه شده است. تکرار می‌کنم: در حال حاضر، یکی از وظایف اصلی سوسیالیست‌های جهان، هم‌هنگام با همبستگی بین‌المللی با اوکراین، رساندن صدای سوسیالیست‌های مستقل اوکراینی به گوش جهانیان است.



## پیوست - نامه به کارگران و دهقانان اوکراین

ولادیمیر ایلیچ لنین

۲۸ دسامبر ۱۹۱۹

ترجمه‌ی علی رها

رفقا، ۴ ماه پیش، در اواخر اوت ۱۹۱۹، فرصتی دست داد تا در زمینه‌ی پیروزی بر کولچاک<sup>۱</sup> نامه‌ای به کارگران و دهقانان بنویسم.

من کل این نامه را در ارتباط با پیروزی بر دنیکین<sup>۲</sup> برای کارگران و دهقانان اوکراین بازنشر می‌کنم.

سپاهیان سرخ کی‌یف، پوتاوا و خارکف را تصرف کرده‌اند و پیروزمندان به سوی روستوف در حال پیشروی هستند. اوکراین در گرماگرم خیزش علیه دنیکین است. باید تمام قوا را برای شکست نهایی ارتش دنیکین که برای احیای قدرت سرمایه‌داران و زمین‌داران تلاش کرده است، فراخواند. ما باید برای حراست از خود در برابر خفیف‌ترین امکان یک یورش تازه، دنیکین را نابود کنیم.

کارگران و دهقانان اوکراین باید خود را با درس‌هایی که کارگران و دهقانان روسیه، پس از ماه‌ها ستم زمین‌دار و سرمایه‌دار، از فتح سیبری توسط کولچاک، و آزادی آن توسط ارتش سرخ آموخته‌اند، آشنا کنند.

حاکمیت دنیکین بر اوکراین به همان شدت آزمون حاکمیت کولچاک بر سیبری بوده است. تردیدی نیست که درس‌های این آزمون سهمگین، به کارگران و دهقانان اوکراین - همانند کارگران و دهقانان سیبری و اورال - درک روشن‌تری نسبت به وظایف قدرت شورایی خواهد داد و آنها را وادار خواهد کرد تا با استواری بیشتری از آن دفاع کنند.

۱. Alexander Kolchak (1874-1920) - افسر ارتش امپراتوری روسیه که طی جنگ داخلی روسیه در سیبری حکومتی علیه دولت جدید تشکیل داد و از سال ۱۹۱۸ تا ۱۹۲۰، رئیس کل قوای زمینی و دریایی روس‌های سفید بود.

۲. Anton Ivanovich Denikin (1872-1947) - ژنرال ارتش امپراتوری روسیه، جانشین کولچاک، که در طی جنگ داخلی روسیه رئیس قوای روس‌های سفید بود.

در روسیه‌ی بزرگ، نظام ملوک‌الطوایفی کاملاً الغا شده است. همین کار باید در اوکراین انجام شود، و قدرت شورایی کارگران و دهقانان باید باعث الغای کامل ملوک‌الطوایفی و آزادی کامل دهقانان و کارگران اوکراین از هر نوع ستم زمین‌داران گردد.

اما گذشته از این وظیفه، و چندین وظیفه‌ی دیگر که کماکان در برابر توده‌های کارگری روسیه‌ی بزرگ و اوکراین است، قدرت شورایی در اوکراین دارای وظایف ویژه‌ی خود است. در حال حاضر، یکی از این وظایف ویژه، نیازمند بیشترین توجه است. این مسأله‌ی ملی است، یا، به بیان دیگر، این مسأله که آیا اوکراین باید یک جمهوری اوکراینی شورایی سوسیالیستی جداگانه و مستقل در اتحاد (فدراسیون) با جمهوری شورایی فدراتیو سوسیالیستی روسیه باشد، یا باید برای ایجاد یک جمهوری شورایی واحد، در روسیه ادغام شود. تمام بلشویک‌ها و کلیه‌ی کارگران و دهقانانی که آگاهی سیاسی دارند باید در این مسأله به‌دقت تأمل کنند.

استقلال اوکراین هم توسط کمیته‌ی مرکزی اجرایی جمهوری شورایی فدراتیو سوسیالیستی روسیه و هم توسط حزب کمونیست روسیه (بلشویک) به رسمیت شناخته شده است. بنابراین، بدیهی است و کلاً تشخیص داده شده است که در کنگره‌ی شوراهای سراسری اوکراین، فقط خود کارگران و دهقانان اوکراینی می‌توانند و می‌خواهند تصمیم بگیرند که با روسیه ادغام شوند، یا یک جمهوری جداگانه و مستقل باشند، و در آن صورت، بین آن جمهوری و روسیه، چه پیوندهای فدراتیوی باید برقرار شود.

تا جایی که به منافع کارگران و ترویج پیکار آنها برای رهایی کامل کار از یوغ سرمایه‌مربوط می‌شود، برای این مسأله، چه تصمیمی باید گرفت؟  
یکم، منافع کار نیازمند اعتماد کامل و نزدیک‌ترین اتحاد بین کارگران کشورها و ملل مختلف است. حامیان زمین‌داران و سرمایه‌داران، حامیان بورژوازی، برای تضعیف کارگران و تقویت قدرت سرمایه، می‌کوشند تا کارگران را از هم جدا کرده، خصومت و اختلاف ملی را تشدید کنند.

سرمایه، نیرویی بین‌المللی است. درهم کوبیدن آن، نیازمند اتحاد و برادری بین‌المللی کارگران است.

ما مخالف تخاصم و اختلاف ملی، و برتری ملی هستیم. ما انترناسیونالیست هستیم. ما خواستار اتحاد تنگاتنگ و ادغام کامل کارگران و دهقانان کلیه‌ی ملل در یک جمهوری شورایی واحد جهانی هستیم.

دوم، کارگران نباید فراموش کنند که سرمایه‌داری، ملت‌ها را به تعداد معدودی ستمگر، قدرت (امپریالیستی) بزرگ، ملت‌های ممتاز و مقتدر، و ملیت‌های بسیار زیادی تقسیم کرده است که وابسته، نیمه‌وابسته، ستم‌دیده و غیرمستقل هستند. جنایتکاران و مرتجعان عمده‌ی جنگ ۱۸-۱۹۱۴ چنین تقسیمی را هر چه بیشتر برجسته کردند، و در نتیجه، تنفر و تخاصم را تشدید کردند. خشم و بی‌اعتمادی ملل وابسته و غیر مستقل نسبت به ملل سلطه‌گر و ستمگر، قرن‌هاست که انباشته شده است، مللی مانند اوکراین نسبت به روسیه‌ی بزرگ.

ما خواستار وحدت داوطلبانه‌ی ملل هستیم - وحدتی که مانع از اعمال فشار ملتی بر ملت دیگر باشد - وحدتی برپایه‌ی اعتماد کامل، بر مبنای تشخیص وحدتی برادرانه و رضایتی مطلقاً داوطلبانه. چنین وحدتی را نمی‌توان ضربتی ایجاد کرد؛ ما باید با حداکثر بردباری و احتیاط در چنان مسیری تلاش کنیم، به طوری که به مسأله آسیب نرسانده و بی‌اعتمادی را تحریک نکنیم، و عدم‌اعتمادی که میراث قرن‌ها ستم زمین‌داران و سرمایه‌داران است، قرن‌ها مالکیت خصوصی و تخاصم ناشی از توزیع و بازتوزیع آن است، فرصتی برای ترمیم پیدا کند.

بنابراین، ما باید مصرانه برای وحدت ملل تلاش کنیم، و هر آنچه باعث جدایی آنها می‌شود، بی‌رحمانه منکوب کنیم، و در انجام چنین کاری، باید بسیار صبور و محتاط باشیم، و به بقایای بی‌اعتمادی ملی امتیاز بدهیم. ما باید نسبت با هر چیزی که منافع بنیادین کارگران در مبارزه برای رهایی از یوغ سرمایه را تحت تأثیر قرار می‌دهد، پایدار و سازش‌ناپذیر باشیم. اکنون مشخص کردن مرزها - چراکه ما برای امحای کلیه‌ی مرزها تلاش می‌کنیم - فعلاً مسأله‌ای فرعی، غیر اساسی یا بی‌اهمیت است. در چنین موردی، ما می‌توانیم صبر کنیم، و باید صبر کنیم، چراکه بی‌اعتمادی ملی در بین

توده‌های وسیع دهقانی و خرده‌مالکان، اغلب بسیار مقاوم است، و عجله فقط می‌تواند آن را تشدید کند. به بیان دیگر، هدف وحدت کامل و نهایی را به خطر بیفکند. تجربه‌ی انقلاب کارگران و دهقانان در روسیه، انقلاب اکتبر-نوامبر ۱۹۱۷، و دو سال مبارزه‌ی پیروزمندانه علیه تهاجم بین‌المللی و سرمایه‌داران روسیه، به‌وضوح نشان داده است که سرمایه‌داران برای مدتی در به‌بازی گرفتن احساس بی‌اعتمادی ملی - بی‌اعتمادی دهقانان و خرده‌مالکان لهستانی، لتونی، استونی و فنلاندی - نسبت به روس‌های بزرگ، توفیق داشته‌اند، و بر اساس این بی‌اعتمادی، موفق شده‌اند برای مدتی بین آنها و ما بذر نفاق بکارند. تجربه نشان داده است که این بی‌اعتمادی و نفاق به‌آهستگی کمرنگ و ناپدید می‌شود، و هرچه روس‌های بزرگ - که مدت زمانی بسیار طولانی ملت ستمگر بوده‌اند - بردباری و احتیاط بیشتری به خرج دهند، این بی‌اعتمادی با یقین بیشتری برطرف خواهد شد. با به رسمیت شناختن دولت‌های لهستان، لتونی، لیتوانی، استونی و فنلاند است که ما می‌توانیم آهسته و پیوسته اعتماد توده‌های کارگری دولت‌های کوچک همسایه را جلب کنیم؛ کسانی که عقب‌مانده‌تر بوده‌اند و توسط سرمایه‌داران بیش‌تر فریب خورده و رنج برده‌اند. این مطمئن‌ترین راه برای تأثیرگذاری بر سرمایه‌داران ملی «آنها»، و هدایت کردن آنها به سوی اعتماد کامل به آینده‌ی جمهوری متحده‌ی شورایی است.

تا زمانی که اوکراین به‌طور کامل از دنیکیین آزاد نشده باشد، تا زمان نشست کنگره‌ی شوراهای سراسری اوکراین، دولت آنجا کمیته‌ی انقلابی سراسری خواهد بود. علاوه بر کمونیست‌های بلشویک اوکراینی، کمونیست‌های **بوروتبای**<sup>۳</sup> اوکراین هم به‌عنوان اعضای دولت در این کمیته‌ی انقلابی شرکت دارند. یکی از مواردی که آنها را از بلشویک‌ها تفکیک می‌کند، پافشاری آنها بر استقلال بی‌قیدوشرط اوکراین است. بلشویک‌ها این را به موضوع اختلاف و چندپارگی تبدیل نمی‌کنند، و آن را سدّ راه کوشش‌های مشترک پرولتری قرار نمی‌دهند. برای مبارزه علیه یوغ سرمایه، برای دیکتاتوری پرولتاریا، باید وحدت کرد، و درمورد مسأله‌ی تعیین مرزها نباید بین

۳. Borotba - نام حزب انقلابیون سوسیالیست، که سپس به حزب کمونیست اوکراین (بوروتبیست) تغییر نام دادند.

کمونیست‌ها تفرقه ایجاد شود، و یا در مورد این که آیا باید بین دولت‌ها پیوندی فدرال یا پیوند دیگری وجود داشته باشد. در میان بلشویک‌ها، کسانی استقلال کامل اوکراین، و کسانی یک پیوند کمابیش فدرال، و کسانی ادغام کامل اوکراین در روسیه را ترویج می‌کنند.

نباید در مورد این مسایل اختلافی باشد. در مورد این مسایل کنگره‌ی شوراهای سراسری اوکراین تصمیم خواهد گرفت.

چنانچه کمونیست روسیه‌ی بزرگ بر ادغام اوکراین در روسیه پافشاری کند، ممکن است اوکراینی‌ها به‌سادگی به او مظنون شوند، و تصور کنند انگیزه‌ی ترویج چنین سیاستی، نه متحد کردن پرولتارها علیه سرمایه، بلکه تعصبات کهنه‌ی ناسیونالیسم روسیه‌ی بزرگ و امپریالیستی است. چنین عدم‌اعتمادی طبیعی است، و تا حدی اجتناب‌ناپذیر و مشروع است، چراکه روس‌های بزرگ قرن‌هاست که زیر یوغ زمین‌داران و سرمایه‌داران، تعصبات شرم‌آور و تنفرانگیز شوونیسم روس بزرگ را جذب کرده‌اند.

چنانچه یک کمونیست اوکراینی بر استقلال بی‌قیدوشرط دولت اوکراین اصرار ورزد، این شبهه را ایجاد می‌کند که حمایت او از این سیاست به‌خاطر منافع موقتی کارگران و دهقانان اوکراین در مبارزه علیه یوغ سرمایه نیست، بلکه برپایه‌ی تعصبات ملی خرده‌بورژوازی خرده‌مالک است. تجربه، صدها نمونه از «سوسیالیست‌های» خرده‌بورژوازی کشورهای مختلف را عرضه کرده است - انواع گوناگون سوسیالیست‌های کاذب لهستانی، لتونی و لیتوانی، منشویک‌های گرجی، سوسیال-انقلابی‌ها و امثالهم - که در زیر پوشش حامیان پرولتاریا، به‌جز ترویج مزورانه‌ی یک سیاست سازش با بورژوازی ملی «خودی» علیه کارگران انقلابی، هدف دیگری ندارند. ما این را در مورد حاکمیت کرنسکی در اکتبر تا فوریه ۱۹۱۷ مشاهده کردیم، و آن را در تمام کشورهای دیگر دیده و می‌بینیم.

بنابراین، بی‌اعتمادی متقابل بین کمونیست‌های روسیه‌ی بزرگ و اوکراینی، می‌تواند به‌راحتی ظهور پیدا کند. چگونه می‌توان با این بی‌اعتمادی مقابله کرد؟ چگونه برطرف شده و اعتماد متقابل برقرار می‌شود؟

بهترین راه برای رسیدن به این هدف، فعالیت مشترک جهت حفظ دیکتاتوری پرولتاریا و قدرت شورایی در مبارزه علیه زمین‌داران و سرمایه‌داران همه‌ی کشورها، و

علیه کوشش آنها برای احیای سلطه‌ی خود است. این مبارزه‌ی مشترک، در عمل، به‌روشنی نشان خواهد داد که، صرف‌نظر از هر تصمیمی درباره‌ی استقلال دولتی و حدود مرزها، باید بین کارگران روسیه‌ی بزرگ و اوکراین یک همبستگی تنگاتنگ نظامی و اقتصادی وجود داشته باشد. در غیر این صورت، سرمایه‌داران «آنتانت»، یعنی ائتلاف غنی‌ترین کشورهای سرمایه‌داری - بریتانیا، فرانسه، آمریکا، ژاپن و ایتالیا - ما را جداجدا درهم کوفته و خفه خواهند کرد. جنگ ما علیه کولچاک و دنیکین که آن سرمایه‌داران پول و اسلحه در اختیارشان می‌گذارند، بیان روشن این خطر است.

کسی که وحدت و همبستگی تنگاتنگ بین کارگران و دهقانان روسیه‌ی بزرگ و اوکراین را تضعیف کند، به کولچاک‌ها، دنیکین‌ها، و راهزنان سرمایه‌دار همه‌ی کشورها کمک کرده است.

در نتیجه، ما کمونیست‌های روسیه‌ی بزرگ باید کوچک‌ترین تجلی ناسیونالیسم روسیه‌ی بزرگ را در میان خودمان، با شدت تمام منکوب کنیم، چراکه کلاً خیانت به کمونیسم است، و با جداکردن ما از رفقای اوکراینی خود، بیشترین صدمات را وارد کرده و از این‌رو، به دام دنیکین و رژیم او می‌افتیم.

در نتیجه، وقتی بین کمونیست‌های بلشویک اوکراین و بورتویست‌ها بر سر استقلال دولت اوکراین، شکل همبستگی با روسیه، و به‌طور کل، مسأله‌ی ملی، اختلافی وجود داشته باشد، ما کمونیست‌های روسیه‌ی بزرگ باید بپذیریم. اما همه‌ی ما، کمونیست‌های روسیه‌ی بزرگ، کمونیست‌های اوکراین، و کمونیست‌های هر کشور دیگر، می‌باید در مورد مسایل اساسی و بنیادینی که در کلیه‌ی کشورها مشابه است، درباره‌ی مبارزه‌ی پرولتری، و دیکتاتوری پرولتاریا، مصمم و سازش‌ناپذیر باشیم؛ نباید سازش با بورژوازی یا هر تفرقه‌ای که از ما علیه دنیکین محافظت می‌کند، را تحمل کنیم.

دنیکین باید شکست خورده و منهدم شود، و نباید به این تاخت‌وتاز او اجازه‌ی بازگشت داد؛ این به خاطر منافع بنیادین کارگران و دهقانان روسیه‌ی بزرگ و اوکراینی است. مبارزه، سخت و طولانی خواهد بود، چراکه سرمایه‌داران تمام کشورها در حال کمک به دنیکین و سایر دنیکین‌ها هستند.

در این نبرد طولانی و سخت، ما کارگران روسیه‌ی بزرگ و اوکراین باید اتحاد تنگاتنگی را حفظ کنیم، چراکه قطعاً به‌طور جداگانه از عهده‌ی این وظیفه برنمی‌آییم. این‌که مرزهای روسیه و اوکراین، و اشکال رابطه‌ی متقابل دولت آنها چگونه باشند، اهمیت زیادی ندارد؛ این موضوعی است که می‌توان و باید در موردش مصالحه کرد؛ این یا آن، یا چیز سومی را آزمود. هدف کارگران و دهقانان، پیروزی بر سرمایه‌داری، برسر این موضوع از بین نخواهد رفت.

اما اگر در حفظ نزدیک‌ترین همبستگی، همبستگی علیه دنیکی‌ن، علیه سرمایه‌داران و کولاک‌های کشورهای دیگر، قصور کنیم، مطمئناً هدف کارگران برای سال‌ها از بین می‌رود، و سرمایه‌داران قادر خواهند شد تا هم اوکراین شورایی و هم روسیه‌ی شورایی را خرد و خفه کنند.

و آنچه بورژوازی تمام کشورها، و انواع و اقسام احزاب خرده بورژوازی، یعنی احزاب «سازش‌کاری» که اتحاد با بورژوازی علیه کارگران را مجاز می‌دانند، برای کسب آن بیشترین تلاش را می‌کنند، تفرقه‌انداختن بین کارگران همه‌ی ملیت‌ها، ایجاد بی‌اعتمادی، و مختل کردن همبستگی تنگاتنگ بین‌المللی و برادری بین‌المللی کارگران است. هرگاه بورژوازی در این موارد پیروزی کسب کند، هدف کارگران شکست می‌خورد. بنابراین، کمونیست‌های روسیه و اوکراین باید با بردباری، پایداری، سرسختی، و تلاش مشترک، دسیسه‌های ناسیونالیستی بورژوازی را افشا کرده، و هر نوع تعصب ناسیونالیستی را نابود کنند، و در پیکار برای قدرت شورایی، برای سرنگونی یوغ زمین‌داران و سرمایه‌داران، و برای یک جمهوری فدراتیو شورایی جهانی، برای کارگران جهان سرمشق باشند.

منبع: مجموعه آثار، جلد ۳۰، انتشارات پروگرس مسکو، ۱۹۶۵، صص. ۲۹۷-

۲۹۱

۴. Kulak - دهقانان مرفهی که بیش از ۸ هکتار زمین و چندین دام در اختیار داشتند، و از دهقانان فقیر کار می‌کشیدند.

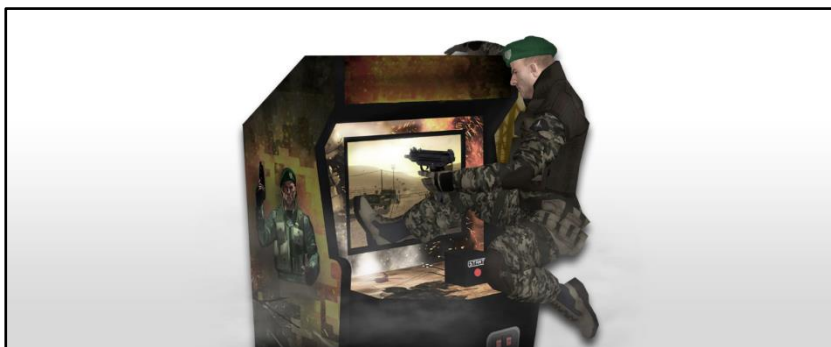


# به ژئوپلیتیک هاویه خوش آمدید!

فرانکو بیفو براردی



ترجمه‌ی محمد عادل فر و عرفان آقایی



فرانتس که خدا را از میدانی خالی در شب استر ۲۰۲۰ مخاطب قرار داده بود، تاکید کرد: «این زمان قضاوت تو نیست، بلکه زمان قضاوت ماست؛ زمان برگزیدن آن چه که اهمیت دارد و آن چه که باید از دست برود، زمان جدا کردن آن چه ضروری است از آن چه که ضروری نیست».<sup>۱</sup> - مارکو پولیتی

## دشمن داخلی

منطق جنگ وحشت است.

در نشانه‌شناسی جنگ، تمام اخبار وحشتناک، حتی اخبار جعلی مؤثراند، زیرا عداوت و ترس تولید می‌کنند. چرا هنگامی که ایالات متحده بر سر فلوجه بمب فسفری می‌ریزد یا هنگامی که روس‌ها زندانیان غیرمسلح را در بوچا<sup>۲</sup> می‌کشند برآشفته می‌شویم؟ آیا ما درباره‌ی جنایات جنگی سخن می‌گوییم؟ در حالی که جنگ به خودی خود جنایت است؛ یک زنجیره‌ی اتوماتیک از جنایات.

پرسشی که باید بدان پاسخ داده شود این است: چه کسی مسئول این جنگ است؟ چه کسی خواستار آن بود، آن را برانگیخت و عنان آن را گشود؟ پاسخ نازی-استالینیسم روسی تحت رهبری پوتین است، شکی درباره‌ی آن نداریم. اما همه می‌توانند ببینند که شخص دیگری نیز به شدت خواهان این جنگ بود و فعالانه در حال تغذیه‌ی آن است.

اگر در فوریه اتحادیه‌ی اروپا کنفرانس بین‌المللی را بنا به درخواست لاوروف تشکیل داده بود، ماشین جنگ می‌توانست متوقف شده باشد. اما به جای آن، ترجیح داده شد که شعله‌های [جنگ] را برافروزند. یک نماینده‌ی اوکراینی حاضر در گفت‌وگو با روس‌ها صادقانه اظهار کرد: «من شگفت‌زده شده‌ام، چرا ناتو به این زودی در مورد جنگ اظهار کرد که مداخله نمی‌کند؟ با انجام چنین کاری روس‌ها را به تشدید جنگ دعوت کردند».

<sup>1</sup> Marco Politi

<sup>۲</sup> Bucha. شهری در اوکراین-م

به ژئوپلتیک هاویه خوش آمدید!

کسانی که در جنگ شرکت می‌کنند قادر به اندیشیدن نیستند. چون که استدلال‌های سیستم عصبی شناختی آن‌ها کاملاً به‌سادگی قابل درک است. کسانی که جنگ را به‌راه می‌اندازند باید جان‌شان را حفظ کنند و کسانی را که ممکن است قصد جان آن‌ها را داشته باشد بایستی بکشند. و اول از همه بایستی دشمن داخلی را خفه کنند.

دشمن داخلی حسّانیت<sup>۳</sup> بشریت است: یعنی وجدان، اگر که آن را داشته باشید. فروید درباره‌ی آن در متنی که در طول جنگ جهانی اول نوشته است درباب روان‌رنجوری‌های جنگ سخن می‌گوید: «دشمن داخلی خود را در مقام شک، درنگ، ترس و گریز آشکار می‌کند. دشمن داخلی<sup>۴</sup> اراده به اندیشیدن است.»

امروزه، در این‌جا، تمام رسانه‌ها و نظام سیاسی مصمم به شکست دشمن داخلی‌اند: فدريکو رامپینی<sup>۴</sup> مدیر روزنامه‌ی آینده<sup>۵</sup> را متهم به کار کردن برای پوتین می‌کنند،<sup>۶</sup> کلمات پاپ توسط کل نظام رسانه‌ای ایتالیا سانسور می‌شوند و فرانچسکو مرلو<sup>۷</sup> دعوت به بدنام ساختن مردها می‌کند.

ما همین حالا نیز در فرایند نظامی‌سازی گفتمان عمومی بسیار به پیش رفته‌ایم، و طبقه‌ی سیاسی و خبرنگاران ایتالیا سربه‌زیرانه در حال هدایت مغزها به سوی جماعت ناسیونالیست‌اند. در آن جماعت تمایز برقرار کردن میان صداهای روزنامه‌نگاران راست افراطی و صداهای روشن‌فکرانی که پیش‌زمینه‌ی تروتسکیستی یا مبارزه‌ی متداوم<sup>۸</sup> را دارند، سخت می‌شود.

<sup>3</sup> sensitivity

<sup>4</sup> Federico Rampini

<sup>5</sup> L'Avvenire

<sup>۶</sup> بنگرید به:

<https://www.la7.it/laria-che-tira/video/federico-rampini-contro-marco-tarquino-ignobile-mettere-sullo-stesso-piano-sanzioni-e-bombardamenti-30-03-2022-431755>

<sup>7</sup> Francesco Merlo

<sup>۸</sup> Lotta Continua - جریان چپ افراطی در ایتالیا

نظام رسانه‌ای در دو سال گذشته متحمل جهش قابل توجهی شده است. در طول دوران پاندمی دائماً برای اهداف درمانی بسیج شده بود و بیست و چهار ساعته به ما آمبولانس‌ها، روپوش‌های سبزرنگ، و تجهیزات هوارسانی را نشان می‌دادند، و از یک نقطه‌ی مشخص به بعد شروع به نشان دادن تزریق سرنگ‌ها و سرم‌های بیشتر کردند، آن هم طی یک جریان بی‌وقفه‌ی واهمه‌برانگیز و القاکننده‌ی تشویش. شخصی پیش‌بینی کرد که این حصار رسانه‌ای درمانی مقدمه‌ای بر یک جهش رسانه‌ای تعیین‌کننده است. و حالا بیست و چهار ساعته ما مناظر وحشتناک، اندام‌های مثله‌شده و گریز دردناک و از سر استیصالِ مادران و کودکان را می‌بینیم. بیست و چهار ساعته صدای فریادهای گوش‌خراش مفسران، صاحب‌نظران و ژنرال‌هایی را می‌شنویم که فراخوان به جنگ می‌دهند و دشمن داخلی را ساکت می‌کنند.

### اگر در کی‌یف زندگی می‌کردم، چه می‌کردم؟

بسیار از خود پرسیده‌ام: اگر در کی‌یف زندگی می‌کردم، چه می‌کردم؟ روزها این سؤال من را شکنجه داد. پدر من در جبهه‌ی مقاومت ایتالیا در برابر فاشیسم مشارکت داشت، و من به خود گفتم، آیا این وظیفه‌ی من نیست که از مقاومت مردم اوکراین حمایت کنم؟ آیا نباید بر سر ارزش‌هایی ب‌جنگم که تهاجم روس‌ها آن را به خطر انداخته است؟

سپس به خاطر می‌آورم که پدر من هنگامی که مجبور به فرار از پادگان در پادوا<sup>۹</sup> شد، ضد فاشیست نبود، منظورم پادگانی است که وی در آنجا سرباز وظیفه بود. وی فاشیسم را هرگز یک معضل تلقی نکرده بود، برای وی فاشیسم قسمی شرایط طبیعی بدیهی بود، همان‌طور که برای اکثریت جمعیت ایتالیا چنین بود. هنگامی که ارتش ایتالیا بعد از هشتم سپتامبر از هم پاشید، به مانند بسیاری دیگر گریخت و به دیدن خانواده‌اش در بولونیا رفت، اما خانواده‌اش به خاطر ترس از بمباران از شهر گریخته بودند. بنابراین، همراه برادرش تصمیم گرفت به منطقه‌ی مارکه بگریزد، کسی نمی‌داند برای چه چنین تصمیمی گرفتند. آن‌ها گروهی از آوارگان جنگی دیگر را یافتند و با

<sup>9</sup> Padua

به ژئوپلتیک هاویه خوش آمدید!

پارتیزان‌ها ملاقات کردند و به آن‌ها پیوستند. وی برای دفاع از زندگی‌اش پارتیزان شد. هنگامی که با پارتیزان‌ها گفت‌وگو می‌کرد، به نظر او کمونیست‌ها سخاوتمندترین و مستعدترین آنان بودند، و او فهمید که کمونیست‌ها توضیحی برای گذشته و برنامه‌ای برای آینده دارند: پس او به یک کمونیست تبدیل شد.

اگر من در کی‌یف زندگی می‌کردم و فردی در آن‌جا بود که برای من توضیح می‌داد که به خاطر دفاع از جهان آزاد،<sup>۱۰</sup> دموکراسی،<sup>۱۱</sup> ارزش‌های غربی،<sup>۱۲</sup> و تمام این کلماتی که همه‌شان با حرف بزرگ نوشته شده‌اند،<sup>۱۳</sup> مجبور به دفاع هستیم، از دفاع کردن شانه خالی می‌کردم. اما ممکن بود که برای دفاع از خانه و برادرانم، تصمیم پیوستن به مقاومت بگیرم؛ تمام کلماتی که با حروف کوچک نوشته می‌شوند.

بنابراین نمی‌دانم که چگونه به این پرسش پاسخ دهم: آیا در مقاومت اوکراین مشارکت می‌کنم یا آیا به یک سرباز روس گلوله شلیک می‌کنم یا نه. اما آن‌چه که مطمئناً می‌دانم این است؛ دلایل برجسته‌ای که جهان آزاد برای چرایی فراخواندن اوکراینی‌ها به مقاومت ارائه می‌دهد، اشتباه است. و اشتباه همین لفاظی اروپایی است که اصرار به ادامه‌ی نمایش دارد.

### نازیسم به مثابه‌ی فرگشت<sup>۱۴</sup> حقارت

جنون وحشت در اروپا رها شده است، همان‌گونه که دو دهه است در سوریه، افغانستان، عراق، لیبی و یمن رها شده است. اما آن‌ها مکان‌هایی بسیار دور هستند که سکنه‌ی آن بسیار متفاوت از ما هستند، یا دقیق‌تر بگوییم؛ سکنه‌ی آن‌جا مردمانی هستند که از آن‌ها تنفر داریم و پست می‌پنداریم.

ولادیمیر پوتین، که هرگز میل امپراتورمآبانه و روش‌های استالینیستی‌اش را در هنگام ملاقات با رؤسای جمهور، تجار و خبرنگاران ما پنهان نکرده است، این جنگ را

<sup>10</sup> Free World

<sup>11</sup> Democracy

<sup>12</sup> Western Values

<sup>13</sup> براردی در متن اصلی تمام این واژه‌ها را با حروف بزرگ آورده است.

<sup>14</sup> EVOLUTION

به این خاطر آغاز کرد که اکثر مردم روسیه به حقارت سی سال گذشته‌شان واکنش نشان دادند، درست به همان شیوه‌ای که آلمان‌ها به حقارت ورسای در سال‌های دهه‌ی ۱۹۳۰ میلادی واکنش نشان دادند.

نازیسم فرگشت حقارت است، و نوید رستگاری متجاوزانه از حقارت است. هر کس که می‌خواهد عمق حقارت تحمل شده توسط روس‌ها از ۱۹۹۰ را بداند باید زمان دست دوم<sup>۱۵</sup> اسوتلانا الکسیویچ<sup>۱۶</sup> را بخواند.

اما همان‌گونه که شی جی پینگ خونسرد می‌گوید: «یک دست صدا ندارد». دست پوتین کافی نیست. دست دیگر دست جو بایدن است که اوکراینی‌ها و روس‌ها را به جنگ کشاند تا بتواند چهار نتیجه به‌دست آورد: به لحاظ سیاسی اتحادیه‌ی اروپا را تخریب کند، از ساخته شدن نورد استریم ۲ جلوگیری کند، آرای خود در انتخابات کشور را افزایش دهد، دشمن روسی را شکست دهد.

دو هدف اول به خوبی کسب شده‌اند. دولت آلمان پروژه‌ی نورد استریم ۲ را لغو کرده است از این‌رو، اروپا اکنون مجبور است تقاضای خود را از طریق بازار آمریکا برآورده کند، جایی که قیمت سوخت کمی بالاتر است و در هر صورت به اندازه‌ای نخواهد بود که حتی جایگزین گاز روسیه باشد.

به لحاظ سیاسی اتحادیه‌ی اروپا به انقیاد اراده‌ی ناتو درآمده و مجبور شده است خود را به عنوان یک ملت شناسایی کند، این دقیقاً مخالف چیزی است که بنیان‌گذاران اتحادیه‌ی اروپا قصد کرده بودند. اتحادیه‌ی اروپا برای گریز از دل‌مشغولی ناسیونالیستی متولد شده بود، اما در اوایل ۲۰۲۲ ناتو آن را به یک ملت بدل کرد. و حال ملت اروپا، به مانند هر ملت محترمی در حال غسل تعمید خود با شعله‌های جنگ است.

برای دو نتیجه‌ی دیگر مسئله پیچیده‌تر است زیرا ۵۵٪ آمریکایی‌ها سیاست خارجی بایدن را محکوم می‌کنند (این مسئله که اکثریت جنگ‌رییس جمهور را محکوم کنند هرگز قبلاً وجود نداشته است حتی در ایام جنگ ویتنام و عراق). اولویت‌الکتورال با توجه به نظرسنجی‌ها مثبت نیست، بایدن از ۳۶٪ به ۴۴٪ رسیده است، اما این کافی

<sup>۱۵</sup> Second Hand Time - بنگرید به:

<https://www.bompiani.it/catalogo/tempo-di-seconda-mano-9788845297533>

<sup>۱۶</sup> Svetlana Aleksievic

به ژئوپلتیک هاویه خوش آمدید!

نیست. احتمالاً دموکرات‌ها انتخابات‌ها را خواهند باخت، و دوره‌ی بعدی انتخابات ریاست جمهوری را یک جمهوری خواه ( باید ببینیم کدام یک، اما ترامپ را غیرمحمتمل نخواهم شمرد) خواهد برد.

همین‌طور برای نتیجه‌ی آخری که بایدن خواهان کسب آن است، یعنی شکست روسیه، اوضاع حتی پیچیده‌تر است. فارغ از مقاومت خشم‌آلود مردم اوکراین، روسیه در حال کسب آن‌چیزی است که عزم آن را کرده بود، یعنی تخریب سازوبرگ نظامی اوکراین و تحت کنترل گرفتن مناطق جنوبی و کریمه. هزاران سرباز روسی می‌میرند و حتی ژنرال‌های روسی در طول نبرد بر زمین می‌افتند، واقعیتی که پوتین ذره‌ای اهمیت برای آن قائل نیست. جان فشانی روح عرفان ناسیونالیستی روسی است، همان‌گونه هر کسی که تولستوی، ایزاک بابل<sup>۱۷</sup> و الکساندر بلوک<sup>۱۸</sup> خوانده باشد، به این موضوع واقف است. بنابراین قابل پیش‌بینی است که این نبرد در محدوده‌ی اوکراین تداوم خواهد یافت و روسیه به مرحله‌ی فاجعه‌ی اقتصادی و اجتماعی وارد می‌شود. در این مورد، ضمناً بایستی واقف باشیم که جنگ داخلی در کشوری با ۶۰۰۰ کلاهدک هسته‌ای دارای خطرهای بی‌سابقه‌ای است.

### زندگی در بهشت

بر طبق برخی از نظرسنجی‌ها، ۸۳٪ درصد روس‌ها از جنگ حمایت می‌کنند. من این را باور نمی‌کنم، فکر می‌کنم آمارهایی که از مسکو می‌آید غیرقابل اعتماد است. اما این که تجاوز صورت گرفته از حمایت اکثریت بهره‌مند باشد، محتمل است.

اقلیت فزاینده‌ای از جوانان روس نیز به سوی ایده‌های اولتراناسیونالیستی روی می‌آوردند، گویی برای آن‌ها جنگ در اوکراین تزکیه‌ی نفس روح روسی است که در مقام مقدمه‌ای برای مخاطرات بیش‌تر است. ابله‌ی به نام ایوان آخلابیستین<sup>۱۹</sup> با طنینی شورمندانانه اظهار می‌کند: «متشکریم از اوکراین که دوباره روس بودن را به ما آموخت».

17 Isaak Babel

18 Aleksandr Blok

19 Ivan Okhlobystin

قسمی سنت طولانی شهیدنگاری وجود دارد که برآمده از روح‌گرایی ارتدوکس است، سنتی که از داستایوفسکی می‌گذرد و مرزهای قرن بیستم را درمی‌نوردد و مجدداً در واسیلی گروسمن<sup>۲۰</sup> و حتی خود الکساندر سولژنستین<sup>۲۱</sup> پدیدار می‌شود. این قربانی‌بودگی عرفانی، در کلمات کشیش زوسیما که در حال مرگ است در کتاب *برادران کار/امازوف* خلاصه می‌شود: «مادر، گریه نکن، زندگی بهشت است و همه‌ی ما در بهشتیم، اما نمی‌خواهیم آن را تصدیق کنیم، زیرا اگر اراده‌ای به تصدیق آن داشتیم، از فردا بهشت در سرتاسر دنیا برپا خواهد شد».

بهشتی که داستایوفسکی از آن سخن می‌گوید رنج، سردی، فلاکت و شکنجه است. در یک کلام: صلیب. ناسیونالیسم ارتدوکس روسی عاشق رنج است، چنان که گویی رنج نشانه‌ی نزدیکی به مسیح مصلوب را پیشکش می‌کند و دقیقاً همان قدر عاشق مردمان است که از زنان و مردان مجرد [و نه انتزاعی] متنفر است: راسکولینکوف پیش از آن که مرتکب جنایت عاری از احساس شود- که دقیقاً بخاطر عاری از احساس بودنش باید انجام شود- اعلام می‌کند: «چقدر مردمان نفرت‌انگیزند».

جهل آمریکایی با دیوانگی روسی در مقابل یکدیگر قرار گرفته‌اند و این تقابلی آسان نیست. آمریکایی‌ها (که البته از طبقه‌ای سخن می‌گوییم که دارای قدرت رسانه‌ای و سیاسی هستند) هرگز قادر به درک تفاوت‌ها نبوده‌اند، به جز عقب‌ماندگی و مادونی که باید استثمار شود، به انقیاد کشیده شود و با سیلی زدن درست شود. اما تمایز فرهنگی روسی باقی می‌ماند، چیزی که در آمیزه جهان‌شمول‌گرایی نجات‌بخش‌اش و نیز در مکتب فکری رنجور خود ساده‌پذیر نیست، هر دو این‌ها را تحمل که می‌کند هیچ و تحمیل هم می‌کند.

دیوانگی روسی و جهل آمریکایی اروپا را به لبه‌ی پرتگاهی کشانده‌اند که در حال حاضر بازگشت از آن دشوار به نظر می‌رسد.

20 Vasily Grossman

21 Alexander Solzhenitsyn



## کشوری پیشتاز در جهان آزاد

در کشوری که جهان آزاد (یادآوری می‌کنم، با حرف بزرگ [W]) را رهبری می‌کند، پلیس به طور معمول روزی سه نفر را می‌کشد، و از میان این سه نفر اشخاص سیاه‌پوست را بیش از همه می‌کشد.

بعد از قیام جورج فلوید در سال ۲۰۲۰، هنگامی که رأی سیاهان و چپ‌ها بالا رفت، حزب دموکرات متعهد شد تا بودجه‌ی پلیس را کاهش دهد و برای بهبود شرایط اجتماعی سرمایه‌گذاری زیادی بکند؛ البته که به هیچ کدام از این وعده‌ها وفا نشد: لغو بدهی دانشجویی و... رخ نداد. و بودجه‌ی پلیس نیز کاهش نیافت. بر عکس تنها بودجه‌ی آن‌ها افزایش پیدا می‌کند.

در مرز مکزیک رد پذیرش مهاجران به درجه‌ای رسیده است که فرد را وامی‌دارد تا حسرت روزهای رئیس‌جمهوری ترامپ را بخورد (او فعلاً عقب نشسته است).

به هزار و یک دلیل، حمایت از بایدن به پایین‌ترین سطح خود رسیده است. بعد از [وقایع] آگوست در کابل، بایدن مجبور بود ثابت کند، که گرچه آمریکا جنگ را علیه متزلزل‌ترین کشور دنیا باخته است، می‌تواند آن را در برابر روسیه ببرد. بنابراین وی نمی‌توانست درخواست‌های مکرر سرگئی لاوروف را در نظر بگیرد، لاوروفی که پیوسته تکرار می‌کرد، روسیه خواهان بحث درباره‌ی امنیت‌اش، مرزهایش، و بدین ترتیب گسترش مستمر ناتو طی بیست و پنج سال گذشته است.

به مانند کاری که اغلب پیرمردها انجام می‌دهند، پیرمردهایی که علیه عجز دردآور خود شورش می‌کنند، بایدن تصمیم به تقابل سراسر با روسیه گرفت و برای رودررو شدن با پوتین آماده شد. اما هنگامی که زمان کشیدن اسلحه از غلاف سر رسید، اوکراینی‌ها تنها گذاشته شدند تا با جنایت‌کار استالینیست-تزاریست کرملین روبه‌رو شوند.

اسپانسرهای آمریکایی-اروپایی مقاومت اوکراین اسلحه و حمایت رسانه‌ای فراهم کرده‌اند. با این حال اوکراینی‌ها هستند که می‌میرند، اوکراینی‌هایی که تاریخ طولانی سرکوب، آن‌ها را به سوی مواضع اولترا-ناسیونالیستی سوق داده است.

### جنگ میان-سفیدان<sup>۲۲</sup> ژئوپلیتیک جدید هاویه را تسریع می‌کند:

فارغ از آسیب‌شناسی روانی جنون پیری<sup>۲۳</sup> که نقشی اساسی در فروپاشی روان‌پیشانه نژاد سفید (آمریکایی-اروپایی-روسی) ایفا می‌کند، چه چیز محرک استراتژیک این جنگ است؟ جواب قطعی بایده است: دفاع از جهان آزاد و معنای غرب ضروری است، چیزی که بایده بر طبق آن تصمیم گرفته است دوباره رهبر [جهان] بشود. دفاع از غرب بعد از پنج قرن استعمار، خشونت، غارت نظام‌مند، و نژادپرستی سخت شده است. همان‌طور که به زودی مشاهده خواهیم کرد، انتخاب روسی-آمریکایی برای آغاز جنگ میان-سفیدان انحطاط نژاد سفید را تسریع کرده است و به فروپاشی آن منجر می‌شود.

آن‌چه در ۲۴ فوریه شروع شد جنگی میان-سفیدان است، که در آن نژاد سفید علیه نژاد سفید می‌جنگد: اما از دل این جنگ ژئوپلیتیکی پسا-جهانی پدیدار خواهد شد- قطعاً که همین حالا در حال پدیدار شدن است.

هنگامی که در سال ۱۹۸۹ جهان آزاد قلمرو سوسیالیستی را شکست داد، شکستی که مسیر را برای خصوصی‌سازی جهان و تحمیل مالی نولیبرالیسم گشود، ایدئولوژیست‌ها شگفت‌زده شدند که آیا نظم جدید بی‌بازگشت و ابدی است و آیا تاریخ با تمام تعارضات و انقلاب‌ها و جنگ‌هایش به پایان رسیده است. اظهار نظر فرانسیس فوکویاما<sup>۲۴</sup> در این مورد کمی شتاب‌زده بود و لیبرال‌دموکرات‌ها جولان می‌دادند [که]: دموکراسی و بازار زوجی شکست‌ناپذیر است.

واژه‌ی دموکراسی که با قانون آهنین بازار جفت شده بود، بی‌معنا بودن خودش را خیلی زود افشا کرد: هر چهار یا پنج سال شهروندان جهان آزاد می‌توانند نمایندگان خود را انتخاب کنند؛ اما نمایندگان‌شان نمی‌توانند کاری فراتر از به‌کارگیری قانون بازار انجام دهند؛ قانونی که اراده‌ی سیاسی قادر نیست منطق خودکار آن را تضعیف کند. این کلاهبرداری نتوانست دوام آورد و از سال ۲۰۱۶ به بعد دموکراسی به یک شوخی تکراری تقلیل یافته است.

22 Inter-White War

23 senile dementia

24 Francis Fukuyama

به ژئوپلتیک هاویه خوش آمدید!

فردی که حماقت‌اش کمی کمتر از فوکویاما است، کتابی نوشت که شرح می‌دهد دوره‌ی رویارویی نژادها آغاز شده است. ساموئل هانتینگتون<sup>۲۵</sup> در کتاب‌اش به نام برخورد تمدن‌ها<sup>۲۶</sup> ژئوپلتیک این برخورد را در حالت کلی شرح داد، که در دیدگاه وی باید تعدادی (هفت یا شاید کمی بیشتر یا کمتر) از بلوک‌های تمدنی در برابر یک‌دیگر قرار بگیرند.

به نوعی، نظریه‌ی هانتینگتون هویت - قومی، مذهبی، فرهنگی - را خط جداکننده‌ی نیروهای متعارض توصیف کرد و جنگ آمریکا علیه کشورهای اسلامی و تقابل پیش روی میان غرب و جهان چینی را پیش‌بینی کرد. اشتباه هانتینگتون به اندازه‌ی فوکویاما نبود، اما نظریه‌ی وی فرایندی بسیار پیچیده‌تر را بدل به مسئله‌ای پیش پا افتاده کرد.

پیروزی لیبرال‌دموکراسی همزمان شد با خصوصی‌سازی کل سپهر اجتماعی و بی‌ثبات‌سازی عمومی فعالیت کاری. فروپاشی سخت «تمدن اجتماعی»<sup>۲۷</sup> اثر آن بود، نوعی از تمدن که در آن منافع اکثریت به وسیله‌ی تنظیم سیاسی و بالاتر از همه به وسیله‌ی آموزش حفاظت می‌شد که امکان به تعلیق درآوردن قانون طبیعی جنگل را فراهم می‌کرد.

در کنار بسیاری از چیزهای دیگر، تمامیت‌خواهی سرمایه‌دارانه مدارس عمومی را نابود کرد. فرآیندهای آموزشی که در نیمه‌ی دوم قرن بیستم معنای اخلاقی و همبستگی در زندگی انسانی را ذره‌ذره فهمانده بودند و برابری طلبی و اومانیزم را تبلیغ می‌کردند، با تعلیم انسانیت‌زدایی جایگزین شده‌اند؛ یورش فراگیر تبلیغاتی اجتناب‌ناپذیری که تحت تأثیر سلطه‌ی شرکت‌های عظیم جهانی قرار دارد و در فعالیت‌های شناختی گونه‌ی بشر شبکه‌ای شده ریشه می‌دواند.

25 Samuel Huntington

26 The Clash of Civilizations

27 social civilization

و بدین ترتیب خارق‌العاده‌ترین اثر کانفورمیسم که تا به حال شناخته شده است، تولید شد: جهل و موهومات تبلیغاتی هر قاعده‌ی سیاسی و هر شکل فرهنگی را که همساز با تحمیل سود نبود، از بین بردند.

مالی‌سازی تمام اقتصاد که به‌مدد تکنولوژی‌های دیجیتال ممکن شد، سلطه‌ی قطعی امر انتزاعی بر امر انضمامی را امکان‌پذیر ساخت.

سرمایه‌داری مالی در مقام یک نظام خودکار بدون بدیل پدیدار شد، کار بی‌ثبات نشان داد هم‌بستگی ناممکن است و آینده قاطعانه در زمان حال خودکار محصور شده است.

از این منظر فوکویوما صحیح می‌گفت: تاریخ به پایان رسید، فلاکت روان‌رنجورانه به مانند آتش جنگلی در حال گسترش، در همه‌جا بود و سوژکتیویته به انقیاد دیکتاتوری روان-دارویی توده‌ای و تأیید دیجیتالی فراگیر درآمد.

سپس فاجعه از راه رسید. بعد از آشوب‌هایی در مقیاس جهانی در پاییز ۲۰۱۹ (که در هنگ‌کنگ، سانتیاگو، تهران، کیتو و... شیوع یافت) سر و کله‌ی ویروس نیز پیدا شد. ویروس شرایطی را برای فروپاشی روانی آفرید که اکنون در حال تکه‌پاره کردن صحنه‌ی جهانی است.

هاویه مانع گردش کالاها و ادامه‌ی کار در بخشی اعظمی از جهان شد، اما حالا خطر جنگ زنجیره‌ی مجرد تولید-توزیع-مصرف را بازمی‌گرداند و خطر اتمی تخیل افسرده را دچار گسست می‌کند، درست به‌سان کابوسی رؤیایی که فرد بعد از بیدار شدن از آن فقط کشف می‌کند این کابوس واقعیت دارد.

## انتقام

جنگ میان-سفیدان منجر به تقسیم‌بندی جهان در امتداد خطوطی نامرئی شد که اندکی با ژئوپلتیک و ایدئولوژی مرتبط است و بیشتر با تاریخ استعمار و استثمار نژادی سروکار دارد.

هنگامی که طرح محکومیت یورش روسیه به اوکراین به سازمان ملل ارائه شده، پرجمعیت‌ترین کشورها- هند، پاکستان، اندونزی، آفریقای جنوبی- در کنار چین از تصویب این طرح سر باز زدند. برای اولین بار سناریوی ژئوپلتیکی در حال پدیدار شدن

به ژئوپلتیک هاویه خوش آمدید!

است که در امتداد خطوط پرشکن استعماری حرکت می‌کند. امپراتوری‌های سفید متعلق به گذشته در حال تصادم یا پیوند با یک‌دیگرند، در حالی که جهان غیرسفید در افق پدیدار می‌شود.

روسیه ورق شانس این بازی است، نقش دیوانه را بر عهده دارد، عنصری درونی است که به مثابه‌ی مسیر مفصل‌زدایی جهان سفید عمل می‌کند.

عنصر دیگری که دیوانه شده می‌تواند پاکستان باشد، که تحت فشار آمریکایی‌ها از یک سو و نفوذ چینی‌ها از سوی دیگر له شده است. نخست وزیر عمران خان<sup>۲۸</sup> از لحن شدیدی برای تقبیح دخالت آمریکا استفاده کرده است و نواز شریف<sup>۲۹</sup> موفق شده است تا وی را از دولت کشور اخراج کند. اما نبرد در پاکستان تازه آغاز شده است و می‌تواند به زودی شعله‌ور شود.

عناصر دیگری که دیوانه شده‌اند را می‌توان در همه‌جا مشاهده کرد، و حتی نیازی به نام بردن از آن‌ها نیست.

دیگران نیز دیوانه خواهند شد.

جنگ میان-سفیدان در اوکراین کاتالیزوری برای قسمی فرایند گسست میان شمال و جنوب [جهانی] است که ما در حال مشاهده‌ی اولین تکانه‌های آن هستیم.

گاهی اوقات به یاد مائو می‌افتم، که هرگز از پیروان او نبوده‌ام، اما فردی بود که چیزهای جالبی می‌گفت. به خاطر می‌آورم که در سال‌های ۱۹۶۰ مائو این نظریه را ارائه داد که به زودی حاشیه‌ها کلان‌شهرها را خفه خواهند کرد.

این نظریه مشخصاً مورد پیروی لین پیاو،<sup>۳۰</sup> همراه مورد اعتمادش بود (که بعدها در حال پرواز با هواپیما در سال ۱۹۷۱ حذف شد)، اما دیدگاه سکان‌دار بزرگ<sup>۳۱</sup> را باید به منزله‌ی اتحادی استراتژیک میان کارگرهای جهان صنعتی و پرولتاریا یا جمعیت دهقانی کشورهای حاشیه‌ای فهمید. شعار انترناسیونال کمونیست «پرولتاریای تمام جهان متحد

28 Imran Khan

29 Nawaz Sharif

30 Lin Piao

31 Great Helmsman

شویدا! توسط مائویست‌ها در عبارت «پرولتاریا و مردم ستم‌دیده متحد شویدا!» بار دیگر صورت‌بندی شد.

آن سال‌ها به نظر می‌رسید که استعمار در حال عقب‌نشینی است، جنبش‌های رهایی‌بخش امپریالیست‌ها را دفع کردند و در سال ۱۹۷۵ شکست آمریکا در ویتنام لحظه‌ی اوج یک فرایند رهایی‌بخش به نظر می‌رسید.

اما امور دقیقاً آن‌گونه که امید داشتیم به پیش نرفت: استعمار در اشکال جدیدی به مانند سلطه‌ی اقتصادی، استخراج‌گرایی و استعمار فرهنگی احیا شد.

فرمول «حاشیه شهرها را خفه خواهد کرد» را می‌توان با نگاه به گذشته به عنوان بدیلی برای اتحاد میان کارگران صنعتی و مردم فقیرشده به‌وسیله استعمار مشاهده کرد. مائو گفت: اگر همه چیز خوب پیش رود، پیوندی میان کارگران شمال و دهقانان جنوب به‌وجود خواهد آمد. اگر چیزی اشتباه شد و کارگران شمالی شکست بخورند، آن‌گاه این مردم ستم‌کشیده خواهند بود که سرمایه‌داری امپریالیستی را خفه خواهند کرد.

امیدوارم که این ساده‌سازی کاریکاتوری را ببخشید، اما مائو شوخی نمی‌کرد. این راه‌پیمایی طولانی<sup>۳۲</sup> کلاً همین بوده است: شهرها را از حاشیه محاصره کرده بود، تا زمانی که در یک کشور عمده‌تاً دهقان قدرت را به دست گرفت.

چینی‌ها خاطره‌ی حقارت تحمیل شده توسط قدرت‌های غربی در حال ترقی به امپراتوری آسمانی<sup>۳۳</sup> در اواسط قرن نوزدهم را در خاطر می‌پروراندند، خاطره‌ای که آن را به مدت ۱۵۰ سال در پیرامون نگاه می‌داشتند. و به این ترتیب در قرن ۲۱ مردمی که توسط استعمار فقیر شده‌اند و به مدت دو سده تحت انقیاد استثمار و حقارت بودند، خفه‌کردن کلان‌شهر سفید را به شیوه‌های مختلف آغازیده‌اند: مهاجرت، قبیله‌گرایی ناسیونالیستی، گرایش به از بین بردن نقش دلار به عنوان کارکرد پولی غالب در سطح جهانی.

32 Long March

33 Celestial Empire : این واژه برگرفته از عبارت چینی تیان چائو است، و حال دوباره به دلیل رشد و

شکوفایی اقتصادی شدید چین به کار گرفته می‌شود. -م

به ژئوپلتیک هاویه خوش آمدید!

افق استراتژیک «خیر» شکست خورده است زیرا کمونیسم کارگران صنعتی از سرمایه‌داری نتولیرال جهانی شکست خورده است. بنابراین افق استراتژیک دوم و شرتر باقی ماند: رستاخیز مجدد ناسیونالیسم‌ها، انتقام.

حال انتقام در درون جهان سفید همراه با نزاع میان روسیه و «جهان آزاد» به پیش برده می‌شود، اما قسمت بعدی پیدایش مجددِ تهاجمی قدرتهایی است که در قرن‌های گذشته تحت انقیاد بودند.

آیا غرب می‌تواند از این حمله‌ی دو جانبه، که به تسلیم‌ناپذیری تخصم اسلام‌گرایانه اضافه می‌شود، جان سالم به در برد، تخصمی که نه تنها در خاورمیانه بلکه در حاشیه‌ی شهرهای بزرگ اروپا نیز آماده‌ی فوران است؟

تنها انترناسیونالیسم طبقه‌ی کارگر می‌تواند از زورآزمایی با استعمار فعلی و گذشته که منتج به حمام خونی در سطح کره زمین می‌شود، جلوگیری کند: کارگران غرب صنعتی و پرولتاریای مردمان تحت ستم استعمار خود را در یک برنامه‌ی کمونیستی مشابه بازشناسایی کنند. اما کمونیسم شکست خورده است و ما باید با یک جنگ همگانی بر سر هیچ روبه‌رو شویم.

### قطعه‌ی پایانی

در این سرایشی عمومی ما باید تلاش کنیم تا فرگشت سرایشی اروپا را تخیل کنیم. چگونه این فرایند فروپاشی اجتماعی التیام خواهد یافت، آن هم هنگامی که اقتصاد مختل و جامعه متلاشی شده است، بطوری که تا دیروز غیرقابل تصور بود؟ چه کسی انقلاب‌های احتمالی اروپا را رهبری خواهد کرد؟

در این لحظه مشخص است که نیروهای غالب ناسیونالیستی و روان‌پریشانه خواهند بود که ما را به یاد پیش‌بینی ساندرو فرنزی<sup>۳۴</sup> می‌اندازد، کسی که در رساله‌ای در سال ۱۹۱۸ این عقیده را که روان‌پریشی توده‌ای قابل درمان است نادیده می‌انگارد.

این چالش امروز است: چگونه جنونی را درمان می‌کنید که از محدودیت‌های فردی‌اش خارج شده است و قلمروی ذهن جمعی را تحت تأثیر قرار داده است؟

به این پرسش‌ها نمی‌توان به صورت متداوم پاسخ داد، با این حال این پرسش‌ها را باید فوراً پرسید، زیرا سوژکتیویته‌ی اجتماعی میان همه‌گیری افسردگی و جنون توده‌ایِ تهاجمی تلوتلو می‌خورد، و فقط یک درمان مؤثر برای این چارچوب بیمارگون می‌تواند از رسیدن به هولوکاست پایانی جلوگیری کند. یافتن یک درمان مؤثر وظیفه‌ی هر اندیشه‌ای است که مشتاق است به درد زمان حال بخورد.

پیوند با متن انگلیسی

<https://illwill.com/geopolitics-of-chaos>

پیوند با متن ایتالیایی که در تاریخ ۱۲ آوریل ۲۰۲۲ منتشر شد:

<https://not.neroeditions.com/il-precipizio>



# مگر بلرزد زمین که دیده شوی

فراموش شدگان حاشیه‌نشین: روایتی از کمپ جمشیدآباد خوی

امین زرگرنژاد



به جواد، نوجوان ۱۷ ساله‌ی محله‌ی جمشیدآباد که در حصار جبر حاشیه، سرشار بود از شور زندگی، بخشندگی و از خودگذشتگی.

\*\*\*

**درآمد:** آنچه می‌خوانید روایتی است از شکل‌گیری یک کمپ اسکان موقت در یکی از سکونتگاه‌های غیررسمی و محله‌های حاشیه‌ای شهر خوی که پس از زمین‌لرزه‌ی ۸ بهمن ۱۴۰۱ برای اسکان برخی از زلزله‌زدگان توسط یک گروه امدادرسانی مردمی و به کمک اهالی منطقه احداث شد. نگارنده ۹ روز در این کمپ و همراه با اعضای این گروه مردمی حضور داشت و از نزدیک درگیر فرایندها و جزئیات پیشبرد امور بوده است. زلزله و حوادثی از این دست، با تمام مصائب و فجایعی که به بار می‌آورد، محذوفان، به‌حاشیه‌رانده‌شدگان و فراموش‌شدگان را برای دقایقی به متن می‌آورد و رؤیت‌پذیر می‌کند. این جستار به‌مناسبت روایت تجربه‌ی احداث این کمپ، می‌کوشد تا از خلل مواجهه با امدادرسانی پس از زلزله، تصویری از ساختار اجتماعی محله‌ی جمشیدآباد و ریشه‌های شکل‌گیری آن به‌عنوان نخستین و بزرگ‌ترین سکونت‌گاه غیررسمی شهر خوی ارائه کند. این متن هم‌زمان با حفظ اسلوب نگارش علمی، عامدانه از برخی الزامات آن عدول می‌کند تا روایتی از منظر مداخله‌گری و تجربه‌ی شخصی نگارنده نیز باشد.<sup>۱</sup>

### زمین می‌لرزد

در ساعت ۲۱ و ۴۴ دقیقه و ۴۵ ثانیه روز شنبه ۸ بهمن ماه ۱۴۰۱ زمین‌لرزه‌ای با بزرگای ۵.۹ در مقیاس امواج محلی و با عمق کانونی حدود ۱۰ کیلومتر، شهرستان خوی را لرزاند. مرکز این زمین‌لرزه ۵ کیلومتری غرب خوی بود و در بسیاری از شهرهای شمال غرب ایران احساس شد. این بزرگ‌ترین زمین‌لرزه در ادامه‌ی مجموعه

<sup>۱</sup>. با سپاس از پریسا شکورزاده، هادی علی‌پناه، اصغر ایزدی جیران و الهه سروش‌نیا برای ایده‌ها و کمک‌های فکری‌شان در نگارش این متن. بدیهی‌ست که مسئولیت هر کاستی یا خطایی با نگارنده است.

مگر بلرزد زمین که دیده شوی

زمین‌لرزه‌هایی بود که از ۵ ماه قبل (شهریور ۱۴۰۱) در شهرستان خوی رخ داده بود.<sup>۲</sup> این زمین‌لرزه موجی از ترس در شهر خوی و روستاهای اطراف آن به راه انداخت و مردم وحشت‌زده به خیابان‌ها و کوچه‌ها ریختند. طبق آمار رسمی، این زمین‌لرزه ۳ کشته و بیش از ۱۱۰۰ مصدوم و زخمی به همراه داشت<sup>۳</sup> و حدود نیمی از واحدهای مسکونی بیش از ۸۰ روستا و دو شهر خوی و فیرورق صدمه دید. این آسیب‌ها بسیاری از خانه‌های شهر و روستاهای خوی را غیرقابل سکونت کرد. رئیس بنیاد مسکن استان آذربایجان غربی، تا تاریخ ۱۹ بهمن ۱۴۰۱، تعداد واحدهای مسکونی آسیب‌دیده‌ی گزارش‌شده را ۲۱۵۰۰ واحد و موارد تأییدشده‌ی این بنیاد را ۱۳۲۲۰ اعلام کرد که از بین آنها ۲۱۲۰ واحد تخریبی و ۱۱۱۰۰ واحد نیاز به تعمیر (از ۲۰ تا ۸۰ درصد) تشخیص داده شدند.<sup>۴</sup> همچنین خبرگزاری رسمی دولت (ایرنا) به نقل از مسئولان ذی‌ربط اعلام کرد که در این زلزله ۸۴ مدرسه آسیب دید و ۲۴ مدرسه باید تخریب و بازسازی شوند.<sup>۵</sup>

### درک عمق حادثه با یک روز تأخیر

بسیاری از مردمی که شب حادثه به کوچه و خیابان ریختند و در سرمای زمستان تا صبح به خانه‌ها برنگشتند، تصور می‌کردند که اتفاق خاصی برای خانه‌هایشان نیفتاده است. همزمان با زلزله، برق برخی مناطق شهر قطع شد و ظاهر اکثر ساختمان‌ها از بیرون نشان نمی‌داد که این زلزله خسارت قابل توجهی، دست‌کم در خود شهر خوی،

۲. اسلامی، آرش (۱۴۰۱). گزارش مقدماتی زمین‌لرزه‌ی ۸ بهمن ماه ۱۴۰۱، باخترخوی، استان آذربایجان غربی با بزرگای محلی ۵.۹ (ویرایش ۱). پژوهشگاه بین‌المللی زلزله‌شناسی و مهندسی زلزله. دسترسی در: <http://www.iiees.ac.ir/fa/۱۴۰۱-بهمنماه-۸-مقدماتی-زمینلرزه> [Accessed 19 Feb 2023]

۳. خبرگزاری ایسنا به نقل از استاندار استان آذربایجان غربی، ۱۰ بهمن ۱۴۰۱. دسترسی در: <https://www.isna.ir/news/1401111007781> [Accessed 19 Feb 2023]

۴. خبرگزاری ایرنا به نقل از مدیرکل بنیاد مسکن انقلاب اسلامی استان آذربایجان غربی، ۱۹ بهمن ۱۴۰۱. دسترسی در: <https://www.irna.ir/news/85023791> [Accessed 19 Feb 2023]

۵. خبرگزاری ایرنا به نقل از مسئولان ذی‌ربط، ۲۶ بهمن ۱۴۰۱. دسترسی در: <https://www.irna.ir/news/85031316> [Accessed 19 Feb 2023]

داشته باشد. اما زمانی که خیلی از مردم ساعاتی بعد و پس از روشنایی هوا، از سر کنجکاوای یا برای برداشتن وسیله‌ای به خانه‌هایشان برگشتند، با صحنه‌های سهمگینی مواجه شدند. خیلی از خانه‌ها از داخل آسیب‌های جدی دیده بودند و عملاً سکونت در آنها یا ناممکن بود و یا بسیار پرخطر. به‌ویژه که از چند ماه قبل مردم شهر چندین زلزله تجربه کرده بودند و به لحاظ ذهنی وضعیت نامساعدی داشتند و احتمال می‌دادند زنجیره‌ی این زلزله‌ها ادامه‌دار باشد. در حال حاضر شهرستان خوی حدود ۳۵۰ هزار نفر جمعیت دارد (حدود ۲۰۰ هزار نفر ساکن شهر خوی) و تخمین زده می‌شود تا روزها پس از این زلزله، ۱۰۰ تا ۱۵۰ هزار نفر از مردم خارج از خانه‌هایشان و در کوچه و خیابان و با برپایی چادر یا سرپناهی از نایلون شب را صبح می‌کردند.<sup>۷</sup> جمع کثیری از مردم نیز خوی را به مقصد سایر شهرها و خانه‌ی اقوام و آشنایان ترک کردند. در روزهای ابتدایی بسیاری از مردم حتی در داخل خودروهای شخصی‌شان می‌خوابیدند و این روند تا دست‌کم دو هفته پس از وقوع زلزله در گوشه و کنار مشاهده می‌شد. این زلزله، پس‌لرزه‌های زیادی داشت و شایعات حول آن به فضای رعب و وحشت دامن می‌زد و موجب می‌شد حتی افرادی که خانه‌هایشان سالم مانده بود از بازگشت به خانه‌ها اجتناب کنند. تا پیش از پایان نگارش این متن (۳۰ بهمن ۱۴۰۱) این پس‌لرزه‌ها با بیش از ۲۰۰ مورد ادامه داشت. خبر وقوع زلزله‌ی هولناک و مرگبار ۷.۸ ریشتری در ترکیه و سوریه درست ۹ روز پس از زلزله‌ی خوی نیز فضای رعب و وحشت از وقوع زلزله‌ای بزرگ را میان زلزله‌زدگان خوی تشدید کرد.

۶. در سرشماری عمومی نفوس و مسکن سال ۱۳۹۵، جمعیت شهرستان خوی ۳۴۸۶۶۴ و شهر خوی ۱۹۸۸۴۵ ثبت شده است.

۷. پیرحسین کولیوند رئیس جمعیت هلال احمر ۶ روز پس از زلزله و در تاریخ ۱۴ بهمن ۱۴۰۱ اعلام کرد که تنها این سازمان بیش از ۱۰۴ هزار نفر را در اردوگاه‌های موقت اسکان داده است. این در حالی است که ناظران محلی تأکید می‌کردند اردوگاه‌ها و چادرهای هلال احمر حتی نیمی از چادرهای برپاشده در سطح شهر را شامل نمی‌شد. اگر ادعای رئیس جمعیت هلال احمر را بپذیریم، می‌توانیم تخمین بزنیم که در خوشبینانه‌ترین حالت دست‌کم ۱۵۰ هزار نفر یک هفته پس از زلزله و در سرمای زیر صفر، در چادر یا خودروی شخصی‌شان شب را صبح می‌کردند. برای اظهارات رئیس جمعیت هلال احمر بنگرید به:

در دو روز ابتدایی، زلزله‌ی خوی توجه رسانه‌ای زیادی جلب نکرد. شاید تعداد کشته‌ی اندک این زلزله این ذهنیت را در افکار عمومی به وجود آورد که اتفاق خاصی نیفتاده است. با گذشت یکی دو روز و انتشار تصاویر و ویدیوهایی از وضعیت اسفناک مردم بی‌خانمان در هوای برفی و سرمای شدید منطقه، ورق برگشت. از زمان وقوع زلزله، برخی گروه‌های مردمی از شهرهای مختلف برای کمک به مردم خوی روانه‌ی منطقه شدند و این روند پس از دو سه روز شتاب بیشتری گرفت. آنچه در ادامه می‌خوانید تلاشی است برای معرفی ساختار اجتماعی و ریشه‌های شکل‌گیری بزرگ‌ترین سکونتگاه غیررسمی شهر خوی و نیز روایت احداث کمپ اسکان موقتی که به ابتکار یک گروه امدادرسانی مردمی و با همکاری برخی از مردم محلی در این منطقه‌ی حاشیه‌نشین شهر خوی برپا شد و بیش از ۱۰۰۰ نفر از زلزله‌زدگان را در خود جا داد. تجربه‌ای به‌نسبت موفق که توجه‌های زیادی به خود جلب کرد: «کمپ جمشیدآباد».

### جمشیدآباد کجاست؟

جمشیدآباد یکی از محله‌های حاشیه‌ی شهر خوی و اولین سکونتگاه غیررسمی آن است. خوی شهری میانه‌اندام واقع در شمال غرب ایران و استان آذربایجان غربی است و به لحاظ قدمت یکی از کهن‌ترین شهرهای ایران به شمار می‌رود. سکونتگاه‌های غیررسمی بخش قابل‌توجهی از جمعیت خوی را تشکیل می‌دهند. پژوهشی با موضوع شاخص‌های تعریف و تعیین سکونتگاه‌های غیررسمی در ایران، در جمع‌بندی خود این سکونتگاه‌ها را با ویژگی‌های مشترک «تسهیلات رفاهی پایین‌تر از میانگین شهر، کیفیت نازل ساختار مسکن و غیررسمی بودن روند ساخت، بهداشت ناکافی، تراکم زیاد، سرانه‌های شهری اندک، مکان‌گزینی نامناسب، اقتصاد خانوار ضعیف و متکی به بخش غیررسمی اقتصاد و نبود امنیت تصرف»<sup>۸</sup> ارزیابی می‌کند. جمشیدآباد برای سال‌ها

<sup>۸</sup> ایراندوست، کیومرث؛ محمد اعظمی و روح‌الله تولایی (۱۳۹۳). شاخص‌های تعیین و تعریف سکونتگاه‌های غیررسمی در ایران. *فصلنامه‌ی مطالعات و پژوهش‌های شهری و منطقه‌ای*، سال ششم، شماره‌ی ۲۱، تابستان ۱۳۹۳، ص ۶۰-۴۳ (ص ۴۳).

به‌عنوان بزرگ‌ترین اجتماع اسکان غیررسمی خوی شناخته می‌شد و جزو محدوده‌ی قانونی شهر به حساب نمی‌آمد. از سال‌ها قبل و به‌دفعات طبق مصوبه‌های رسمی طرح‌هایی برای الحاق جمشیدآباد و سایر سکونتگاه‌های غیررسمی به محدوده‌ی قانونی شهر خوی تصویب شده است اما در عمل این محلات ماهیت حاشیه‌ای و سکونتگاه غیررسمی خود را حفظ کرده‌اند.<sup>۹</sup> جمشیدآباد در حال حاضر با وسعتی نزدیک به ۱۹۰ هکتار در موقعیت جغرافیایی شمال شهر خوی قرار دارد و یکی از فقیرنشین‌ترین محله‌های شهر است. بخشی از اراضی جمشیدآباد در گذشته کاربری کشاورزی داشته‌اند و در طی زمان با مهاجرت عمدتاً روستاییانی که به دلیل بی‌آبی، بیکاری و مشکلات اقتصادی روستاهایشان را برای زندگی بهتر در شهر ترک می‌کردند، بدل به سکونتگاهی غیررسمی شدند. روند شکل‌گیری جمشیدآباد شباهت‌های قابل‌توجهی با شرح پیتر لوید از دلایل و وضعیت مهاجرت از روستا به شهر در کشورهای به‌اصطلاح جهان سوم دارد: «بسیاری از مهاجرانی که به شهرها روی می‌آورند، عمدتاً از میان نسل جوانی هستند که بین سنین ۱۵ تا ۲۵ سالگی و حتی شاید گاهی بلافاصله بعد از پایان تحصیلات ابتدایی، منطقه‌ی روستای زادگاه خود را ترک می‌کنند. این افراد در ابتدای ورود به شهر، مهارت‌های عملی چندانی که مناسب با محیط کار شهری باشد، ندارند و سرمایه‌ی مالی ناچیزی دارند یا اصلاً هیچ چیز در بساط ندارند. فقدان مشهود موقعیت پیشرفت در مناطق روستایی برای این گروه‌ها، عامل اصلی سرعت مهاجرت آنها به شهرها به‌شمار می‌رود. علت این فقدان نیز رکود و کساد اقتصادی کشاورزی در منطقه است؛ زیرا دولت‌ها معمولاً اقدامات ناچیزی در جهت تغییر روش‌های سنتی به عمل می‌آورند».<sup>۱۰</sup> آصف بیات در کتاب «سیاست‌های خیابانی: جنبش تهی‌دستان در ایران» این گروه اجتماعی را ذیل اصطلاح «تهی‌دستان شهری» دسته‌بندی می‌کند و اطلاق

<sup>۹</sup>. مطابق جستجوها و استعلام‌های نگارنده از مراجع رسمی، ردپای بحث الحاق جمشیدآباد به محدوده‌ی قانونی شهر خوی احتمالاً تا اواسط دهه‌ی ۱۳۷۰ و دومین طرح تفصیلی خوی (مصوب ۱۳۷۶) می‌رسد و برخی اقدامات مقطعی نیز در این‌باره وجود دارد. اما در عمل و به‌صورت قانونی، جمشیدآباد، یدیلر، ملا باغی و جاده‌ی بولاماج حدود یک سال قبل در قالب سومین طرح تفصیلی خوی (مصوب ۱۴۰۰) به محدوده‌ی قانونی شهر اضافه شده‌اند.

<sup>۱۰</sup>. لوید، پیتر (۱۳۹۳). *طبقه‌ی کارگر و تهیدستان شهری در جهان سوم*. ترجمه‌ی حسینعلی نوذری. تهران:

اصطلاح «حاشیه‌نشینی» را منبعث از نگاهی می‌داند که درصدد است با دادن ویژگی‌های خاصی تهی‌دستان را از جریان اصلی زندگی شهری جدا سازد. او اما مفهوم حاشیه‌نشینی را برای تقسیم‌بندی تجربی مفید می‌داند: «می‌توان از این مفهوم (حاشیه‌ای) به‌عنوان یک نوع تقسیم‌بندی تجربی سود جست، نوعی فرایند ساختاری، تاریخی در کشورهای در حال توسعه که بر آن است تا بخشی از جمعیت شهری را از دستاوردهای توسعه و نهادهای مدرن محروم سازد».<sup>۱۱</sup> در ایران ریشه‌های شکل‌گیری سکونتگاه‌های غیررسمی به‌عنوان بخشی از شهرهای مدرن به دهه‌ی ۱۳۳۰ برمی‌گردد. از سال‌های دهه‌ی ۱۳۳۰ به بعد «صدها هزار خانواده‌ی تهی‌دست، بخشی از جریان طولانی و پیوسته‌ی مهاجرت از روستاها و شهرهای کوچک به شهرهای بزرگ را تشکیل می‌دادند. برخی از آنها به دنبال بهبود وضع زندگی‌شان بودند و برخی دیگر فقط می‌خواستند زنده ماندن‌شان را تضمین کنند. بسیاری از آنها کم‌کم، چه به‌طور فردی و چه همراه خویشاوندان‌شان در زمین‌های بلااستفاده‌ی شهری، و یا در قطعه‌های ارزان‌قیمتی که در حواشی مراکز شهری خریداری می‌کردند، ساکن می‌شدند».<sup>۱۲</sup> هسته‌های اولیه‌ی شکل‌گیری جمشیدآباد به‌عنوان نخستین سکونتگاه غیررسمی شهر خوی را می‌توان تا اوایل و اواسط دهه‌ی ۱۳۵۰ و جمعیت مهاجران پس از اصلاحات ارضی پی گرفت. آن زمان این سکونتگاه غیررسمی حدود ۳۱.۸ هکتار وسعت داشت.<sup>۱۳</sup> همچون بسیاری از شهرهای دیگر ایران، در خوی هم عموم این مهاجران فاقد مهارت و تخصص‌های شغلی لازم بودند و به همین دلیل قادر نبودند وارد بخش رسمی اقتصاد شهری شوند و به‌ناچار در قامت نیروی کار موقت و ارزان و فاقد پشتوانه‌ی حمایتی

۱۱. بیات، آصف. (۱۳۷۹). *سیاست‌های خیابانی: جنبش تهی‌دستان در ایران*. ترجمه‌ی اسدالله نبوی، تهران: نشر شیرازه، ص ۵۴.

۱۲. پیشین، ص ۱۱-۱۲.

۱۳. معبودی، محمدتقی و هادی حکیمی (۱۳۹۵). *تحلیلی بر رشد فضایی سکونتگاه‌های غیررسمی و پیش‌بینی روند آن در ایران (نمونه‌ی موردی: سکونتگاه‌های غیررسمی شهر خوی)*. *دوفصلنامه‌ی جغرافیا و توسعه‌ی فضای شهری*، سال سوم، شماره‌ی ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۵، ص ۸۴-۶۷ (ص ۷۴).

حقوقی، در قالب کارهای روزمزد و بی‌ثبات، جذب بخش غیررسمی اقتصاد می‌شدند.<sup>۱۴</sup> «من از ۳۹ سال قبل اینجا زندگی می‌کنم. آن زمان نهایتاً ۲۰۰-۱۵۰ خانواده اینجا ساکن بود و بخش زیادی از این منطقه که می‌بینید باغ یا زمین کشاورزی نیمه‌ره‌اشده بود و در همین زمین که کمپ چادرها پس از زلزله احداث شده در گذشته توتون و گندم می‌کاشتند».<sup>۱۵</sup> مانند تمامی سکونتگاه‌های غیررسمی، جمشیدآباد نیز در سال‌های متمادی فاقد امکانات اساسی زندگی شهری بود. «اینجا آب لوله‌کشی نداشتیم و آن طرف کمپ چاه و منبع آبی بود که آب شرب اهالی از آنجا تأمین می‌شد».<sup>۱۶</sup> با موج‌های دیگر مهاجران روستایی، جمعیت جمشیدآباد افزایش یافت و آرام‌آرام بدل به سکونتگاه غیررسمی انبوهی از جمعیتی شد که با ترکیب مختلف و متفاوت روستایی، اتنیکی و مذهبی اینک کنار یکدیگر زندگی می‌کردند. «از روستاهای مختلفی در اینجا نفر داریم. از خانقاه (خَنیه)، قره‌ضیاء‌الدین، بادکی، بیله‌وار، جعفرآباد، حیدرآباد، سعیدآباد (سه داور)، سگتلو، پیرکندی، زارغان (زروان)، مله‌ذنان (ماهلان)، آغ‌بلاغ، پکاجیک، دیزج دیز، اگری بوجاق (ایری بوجاخ)، یاریم‌قیه، سراب،<sup>۱۷</sup> روستاهای اطراف قطور و... اینجا داریم».<sup>۱۸</sup> نکته‌ی جالب در اظهارات اهالی این است که از بخش شهرنشین و داخل شهر خوی کسی به سمت جمشیدآباد (حتی به دلیل عدم توانایی اقتصادی) تغییر محل

۱۴. حکیمی، هادی و همکاران (۱۳۹۰). ارزیابی شاخص‌های کمی و کیفی مسکن در سکونتگاه‌های غیررسمی ایران (مطالعه‌ی موردی جمشیدآباد خوی). *فصلنامه‌ی جغرافیا و برنامه‌ریزی محیطی*، سال بیست و دوم، شماره‌ی ۴، ص ۲۱۰-۱۹۷ (ص ۲۰۰).

۱۵. گفتگوی نگارنده با ۸ نفر از اهالی محله‌ی جمشیدآباد خوی، بهمن ۱۴۰۱.

نقل‌قول‌هایی از اهالی که از این پس در متن می‌آیند، به فراخور بحث، از اظهارنظرهای افراد مختلف حاضر در این گفتگوها برگرفته شده‌اند و گوینده‌ی آنها یکسان نیست. این گفتگوها چند روز پس از زلزله‌ی ۸ بهمن ۱۴۰۱ و در سه بخش انجام گرفته است. با تشکر از اصغر ایزدی جبران که در یکی از این گفتگوهای جمعی حاضر بود و به فرایند پرسش‌ها کمک شایانی کرد. او در دو یادداشت با عنوان‌های «تجربه‌ی طبقاتی زلزله» (روزنامه‌ی شرق، ۱۷ بهمن ۱۴۰۱) و «زلزله شکاف جنسیتی را عمیق‌تر کرد» (روزنامه‌ی پیام، ۲۵ بهمن ۱۴۰۱) به وضعیت زلزله‌زدگان خوی پرداخته است.

۱۶. پیشین.

۱۷. نام روستایی در دهستان دیزج خوی است و ارتباطی با شهرستان سراب در استان آذربایجان شرقی ندارد.

۱۸. گفتگوی نگارنده با ۸ نفر از اهالی محله‌ی جمشیدآباد خوی، بهمن ۱۴۰۱.



سکونت نمی‌دهد و تقریباً ۱۰۰ درصد جمعیت جمشیدآباد را مهاجران روستایی تشکیل می‌دهند که با بی‌آبی و تضعیف اقتصاد کشاورزی برای یافتن کار به سمت شهر روانه می‌شوند. «اکثر کسانی که اینجا کار می‌کنند کارگر ساده‌ی ساختمانی هستند. جوشکار، سیمکش، آرماتوربند، گچکار، بنا، کاشی‌کار، دستفروش و... هم داریم اما بقیه اکثراً کارگر ساده‌ی ساختمانی هستند. برخی‌ها مسافرکشی می‌کنند. در برخی خانه‌ها هم قالبیافی وجود دارد. خلاصه اینکه خیلی‌ها اینجا اگر یک روز کار نکنند گرسنه می‌مانند و منبع درآمدشان همان کار روزانه است. از وقتی زلزله آمده خیلی‌ها اینجا یک ریال درآمد ندارند چون کار نیست».<sup>۱۹</sup> در ترکیب جمعیتی جمشیدآباد که به نظر جوان‌تر از دیگر نقاط شهر می‌رسد<sup>۲۰</sup> سایر مشاغل یا وجود ندارند یا انگشت‌شمار هستند. «نهایتاً ۲-۳ کارمند بتوانی اینجا پیدا کنی».<sup>۲۱</sup> اما این مشاغل ساده‌ی عمدتاً مرتبط با کار ساختمان، مربوط به سال‌های اخیر است. در گذشته قالبیافی یکی از شغل‌های بسیار رایج در جمشیدآباد بوده است. «حدود بیست سال قبل حدود ۷۰-۶۰ درصد جمعیت این‌جا قالبیافی می‌کردند. یکی‌اش خود من. از خدمت سربازی که برگشتم آن زمان دیگر بازار فرش کساد شده بود و دیگر خوب فروش نمی‌رفت. این طور بود که یواش‌یواش کارگری و کارهای ساختمانی جایگزین قالبیافی به‌عنوان شغل اصلی اکثر مردها شد. الان تعدادی از زن‌ها و بچه‌ها قالبیافی می‌کنند».<sup>۲۲</sup>

نتایج یک پژوهش نشان می‌دهد که مساحت سکونتگاه‌های غیررسمی خوی از ۳۱.۸ هکتار در سال ۱۳۵۵ به ۹۱۳ هکتار در سال ۱۳۹۰ رسیده است. این در حالی است که در همین بازه‌ی زمانی مساحت بخش رسمی شهر خوی از ۶۳۵.۵ هکتار در سال ۱۳۵۵ به ۱۶۴۴.۶ هکتار در سال ۱۳۹۰ افزایش یافته است. در حالی که مساحت بخش رسمی شهر افزایشی حدود ۲.۵ برابر را نشان می‌دهد، در این بازه‌ی زمانی

۱۹. پیشین.

۲۰. همچنان که پیترو لوید (۱۳۹۳) اشاره می‌کند، به نظر می‌رسد اینجا نیز بیشتر مهاجران به جمشیدآباد را جمعیت جوان‌تر روستاهای مبدأ تشکیل می‌دهند و مسن‌ترها کم‌تر تمایلی به ترک روستاهایشان داشته‌اند.

۲۱. گفتگوی نگارنده با ۸ نفر از اهالی محله‌ی جمشیدآباد خوی، بهمن ۱۴۰۱.

۲۲. پیشین.

مساحت سکونتگاه‌های غیررسمی حدود ۳۰ برابر بیشتر شده است.<sup>۲۳</sup> محله‌ی جمشیدآباد در اواسط دهه‌ی ۱۳۵۰ خورشیدی با ۳۱.۸ هکتار تنها سکونتگاه غیررسمی خوی به حساب می‌آمد. در حال حاضر محله‌ی جمشیدآباد با حدود ۱۹۰ هکتار مساحت، حدود ۲۰ درصد اراضی سکونتگاه‌های غیررسمی خوی را به خود اختصاص داده است. مطابق نتایج سرشماری عمومی نفوس و مسکن سال ۱۳۸۵، شهر خوی ۲۱ سکونتگاه غیررسمی داشت که محله‌های جمشیدآباد، ملا باغی، یدیلر و تخته پل (تاختا کۆرپو) دارای بیشترین وسعت و جمعیت بودند. مطابق همین سرشماری، جمعیت کل سکونتگاه‌های غیررسمی شهر خوی ۶۳۷۶۷ نفر<sup>۲۴</sup> (بیش از یک‌سوم جمعیت شهر) و جمعیت محله‌ی جمشیدآباد ۸۴۴۴ نفر بوده است.<sup>۲۵</sup> باتوجه به نرخ رشد جمعیت شهر خوی در ۱۵ سال گذشته (متوسط سالانه کم‌تر از ۱ درصد) و نرخ رشد نسبی بیشتر مورد انتظار در سکونتگاه‌های غیررسمی، می‌توان جمعیت محله‌ی جمشیدآباد را در حال حاضر (۱۴۰۱) حدود ۱۱-۱۲ هزار نفر تخمین زد که حدود ۵-۶ درصد کل جمعیت شهر خوی را شامل می‌شود. پژوهشی در سال ۱۳۹۰ بعد خانوار را در محله‌ی جمشیدآباد ۴.۷ و تراکم نفر در واحد مسکونی (تعداد جمعیت به تعداد واحد مسکونی) را ۵.۳ ارزیابی می‌کند.<sup>۲۶</sup> بدین ترتیب تعداد واحدهای مسکونی در محله‌ی جمشیدآباد

۲۳. معبودی، محمدتقی و هادی حکیمی (۱۳۹۵). تحلیلی بر رشد فضایی سکونتگاه‌های غیررسمی و پیش‌بینی روند آن در ایران (نمونه‌ی موردی: سکونتگاه‌های غیررسمی شهر خوی). *دوفصلنامه‌ی جغرافیا و توسعه‌ی فضای شهری*، سال سوم، شماره‌ی ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۵، ص ۸۴-۶۷ (ص ۷۶).

۲۴. پیشین، ص ۷۷.

۲۵. سرور، رحیم (۱۳۸۹). جغرافیای رفتاری و توانمندسازی کودکان و نوجوانان سکونتگاه‌های غیررسمی (مطالعه‌ی موردی: محله‌ی جمشیدآباد شهر خوی). *دوفصلنامه‌ی هفت شهر*، دوره‌ی ۳، شماره‌ی ۳۳ و ۳۴، اسفند ۱۳۸۹، ص ۴۶-۳۹ (ص ۴۳).

۲۶. حکیمی، هادی و همکاران (۱۳۹۰). ارزیابی شاخص‌های کمی و کیفی مسکن در سکونتگاه‌های غیررسمی ایران (مطالعه‌ی موردی جمشیدآباد خوی). *فصلنامه‌ی جغرافیا و برنامه‌ریزی محیطی*، سال بیست و دوم، شماره‌ی ۴، ص ۲۱۰-۱۹۷، (ص ۲۰۳ و ۲۰۴).

مگر بلرزد زمین که دیده شوی

را می‌توان حدود ۲۲۰۰-۲۰۰۰ واحد برآورد کرد.<sup>۲۷</sup> از این تعداد واحد مسکونی، همه تحت مالکیت رسمی یا غیررسمی سکونت‌کنندگان نیست و بخش قابل‌توجهی از ساکنین مستأجر هستند. پژوهشی در سال ۱۳۹۰ شاخص تصرف ملکی<sup>۲۸</sup> در جمشیدآباد را ۸۳.۷ درصد اعلام می‌کند.<sup>۲۹</sup> در سال‌های اخیر احتمالاً روند اجاره‌نشینی در این محله افزایش داشته است. «حدود یک‌سوم ساکنین اینجا اجاره‌نشین هستند. اینطور هم نیست که کسی غیر از اهالی جمشیدآباد اینجا خانه‌ای خریده باشد و اجاره داده باشد. اکثراً مالک‌ها خودشان در جمشیدآباد زندگی می‌کنند».<sup>۳۰</sup>

ترکیب اتنیکی جمشیدآباد تلفیقی از جمعیت ترک و کرد است اما آمار دقیقی در این باره وجود ندارد. «فکر می‌کنم حدود ۱۰ درصد یا کمتر ساکنین اینجا کرد باشند. یکی‌اش خود من. کردهای اینجا اکثراً از سمت قطور و یا ماکو آمده‌اند».<sup>۳۱</sup> طبق اظهار نظر خود اهالی، تفاوت خاصی به لحاظ شغلی بین ترک‌ها و کردها وجود ندارد و شغل‌ها تقریباً مشابه‌اند. «راستش خیلی توجه نمی‌کنیم چه کسی ترک یا کرد است. این‌جا پیش هم زندگی می‌کنیم. چه فرقی می‌کند؟ من ترک هستم ولی بهترین دوستم

۲۷. داده‌های به‌روزرسانی‌شده‌ی مشخصی درباره‌ی آمارهای دقیق جمعیت، مسکن و... در سامانه‌های رسمی دولتی مرتبط در دسترس نیست و حتی اندک پژوهش‌هایی که درباره‌ی محله‌ی جمشیدآباد صورت گرفته‌اند گاهی با ابزارهایی مانند پرسشنامه و مقایسه و تخمین براساس دیگر داده‌ها پیش رفته‌اند.

۲۸. «شاخص تصرف ملکی» نشان می‌دهد چند درصد از واحدهای مسکونی در مالکیت ساکنین است. این مالکیت می‌تواند رسمی و غیررسمی باشد.

۲۹. حکیمی، هادی و همکاران (۱۳۹۰). ارزیابی شاخص‌های کمی و کیفی مسکن در سکونتگاه‌های غیررسمی ایران (مطالعه‌ی موردی جمشیدآباد خوی). *فصلنامه‌ی جغرافیا و برنامه‌ریزی محیطی*، سال بیست و دوم، شماره‌ی ۴، ص ۲۱۰-۱۹۷، (ص ۲۰۳).

۳۰. گفتگوی نگارنده با ۸ نفر از اهالی محله‌ی جمشیدآباد خوی، بهمن ۱۴۰۱.

۳۱. پیشین.

در ترکیب شرکت‌کنندگان در این گفتگو ترک و کرد با سنین متفاوت حضور داشتند. متأسفانه همه‌ی شرکت‌کنندگان مرد بودند و ممکن است تصویری که ارائه می‌دهند نگاه زنانه به وضعیت زندگی در این محله را در بر نگیرد و در این روایت نیز تأثیر گذاشته باشد. با این حال نگارنده به‌تناوب و در حضور در کمپ با زنان مختلف گفتگوهای کوتاهی کرده است و سعی شده نظرگاه آنها نیز به این روایت جهت دهد.

اینجا همین مرد کرد است که اینجا ایستاده».<sup>۳۲</sup> ترک‌های جمشیدآباد همه شیعه هستند اما بین کردها هم شیعه و هم سنی وجود دارد. اگرچه در گفتگوی اهالی فضای کاملاً دوستانه‌ای بین ترک‌ها و کردها برقرار است، اما مشاهدات میدانی نگارنده نشان می‌دهد آن دسته از کردهای تازه‌مهاجرت کرده به جمشیدآباد که ترکی را خوب صحبت نمی‌کنند در وضعیت تبعیض‌آمیزتری قرار دارند. به‌عنوان نمونه، در کمپ جمشیدآباد خانواده‌ی کردی وجود داشت که اکثر آنها زن‌های جوان و کم‌سن بودند و مرد بزرگسالی بینشان نبود. اعضای این خانواده به‌تازگی به جمشیدآباد مهاجرت کرده بودند و ترکی را به‌سختی صحبت می‌کردند. آنها در دسترسی به کمک‌های مردمی و برخورداری از همان امکانات حداقلی به‌وضوح در حاشیه قرار می‌گرفتند و فراموش می‌شدند. موارد دیگری از کردها نیز وجود داشت (اگرچه تعدادشان اندک بود) که به دلیل عدم تسلط به زبان ترکی موقعیت حاشیه‌ای پیدا می‌کردند. چنین افرادی در کنار معلولان،<sup>۳۳</sup> کهنسال‌های فاقد حمایتگر و... تبعیض مضاعف‌تری را تجربه می‌کردند. موقعیتی تقاطعی که می‌توان آن را «حاشیه در حاشیه» یا «تبعیض در تبعیض» نامید.

از گفتگو با اهالی برمی‌آید که زنان سهم بالایی در اشتغال و نان‌آوری مستقیم ندارند. «اینجا بیشتر مردها کار می‌کنند آن هم اکثراً کارگری ساختمان. کلاً شاید ۳۰-۲۰ درصد زن‌ها کار کنند. بیشترشان قالبیافی می‌کنند. برخی خیاطی انجام می‌دهند که یا کارهای سفارشی تولیدی‌هاست یا اینکه برای خودشان مشتری دارند. برخی دیگر کارشان کارگری منزل و نظافت خانه‌ی دیگران است. آرایشگر خانم هم داریم که یا در همین محله آرایشگاه دارند یا اینکه جایی در محله‌ی دیگری برای خودشان اجاره کرده‌اند و یا پیش آرایشگر دیگری در داخل شهر شاگردی می‌کنند. بعضی‌ها هم محصولات خانگی مانند رب، ترشی، مربا و عرقیجات درست می‌کنند و می‌فروشند. بخش زیادی از زنان شاغل یا طلاق گرفته‌اند یا شوهرشان فوت کرده و یا از کارافتاده

۳۲. پیشین.

۳۳. برای کاهش بار منفی واژه‌ی «معلول» پیشنهاد شده است که از واژه‌ی «توانخواه» استفاده شود. اما برخی از فعالان حقوق افراد در این حوزه، واژه‌ی توانخواه را دارای بار منفی بیشتری می‌دانند.

شده. البته اخیراً که وضع مالی همه خراب است تعداد زنان شاغل هم بیشتر شده.<sup>۳۴</sup> وابستگی اقتصادی کامل بخش زیادی از زنان به مرد خانواده (و در اصل زور بازوی او)، در کنار موانع عرفی و فرهنگی، زنان را به لحاظ عاملیت و تأثیرگذاری در موقعیت آسیب‌پذیرتری قرار می‌دهد. مطابق انتظار، این وابستگی از سطح صرف اقتصادی فراتر می‌رود و به یک وابستگی تمام‌عیار در تمام صور زندگی بدل می‌شود. عاملیت مستقل زنان در چنین شرایطی، دست‌کم آنچه که به شکل عمومی قابل‌رؤیت است، عمدتاً هنگامی وجود دارد که به هر دلیلی (اعم از طلاق، مرگ، اعتیاد شدید، ازکارافتادگی و...) مردی شاغل در خانواده نباشد. این موقعیت آسیب‌پذیر در شرایط پس از زلزله به‌طور مضاعفی تشدید می‌شود. یکی از نکات دیگری که در جمشیدآباد برجسته می‌نماید، تعداد قابل‌توجه مردانِ کارگرِ ازکارافتاده است. بخش اعظم این ازکارافتادگی حاصل سوانح کارگری و عدم برخورداری از ایمنی کار و همچنین عدم درمان صحیح پس از بروز چنین حوادثی است. «شوهرم کارگر ساختمانی بود. چند سال پیش از داربست افتاد. درست نتوانستیم علاجه‌اش کنیم و آخرش شد یک تکه گوشت و افتاد گوشه‌ی خانه. من مجبور شدم با سه تا بچه و یک شوهر علی‌لی کارگری کنم و بروم خانه‌ی این و آن برای نظافت. از زمان کرونا هم که یک روز کار هست پنج روز نیست. حالا هم که زلزله آمده دیگر اصلاً کاری نیست». این را یکی از زنانی می‌گوید که با خانواده‌اش در چادری در نزدیکی‌های کمپ زندگی می‌کنند. چرخ‌های در محله و یا بین چادرهای اسکان زلزله‌زده‌ها در کمپ نشان می‌دهد که سن ازدواج اینجا خیلی پایین است. این را گفتگو با اهالی تأیید می‌کند. دختران زیادی قبل از سن قانونی ازدواج می‌کنند. سن ازدواج پسران هم کم است. «من ۴۰ ساله‌ام و پسرم ۲۲ سال دارد. همه اینجا زود ازدواج می‌کنند و شما اگر ببینید متوجه نمی‌شوید که مثلاً این دو جوانی که از کوچه رد می‌شوند ممکن است پدر و پسر یا مادر و دختر باشند.»<sup>۳۵</sup> آمار طلاق در جمشیدآباد بالاست و بیشتر آن در سال‌های اول ازدواج رخ می‌دهد. خود اهالی

---

۳۴. پیشین.

۳۵. پیشین.

می‌گویند که فقر و بیکاری گسترده و اعتیاد مرد خانواده از عوامل اصلی آن است. «از هر ۵ ازدواج شاید یکی دو مورد به طلاق برسد. مرد معتاد و بیکار که نمی‌تواند شکم دیگران را سیر کند. زنش طلاق هم نگیرد با یک بچه برمی‌گردد سر سفره‌ی پدر و مادر و تازه یکی دو نان‌خور به آنها اضافه می‌شود».<sup>۳۶</sup> موارد متعددی از مصرف مواد مخدر مانند هروئین، تریاک، حشیش و حتی شیشه وجود دارد. به گفته‌ی اهالی وضعیت مصرف مواد مخدر نسبت به چند سال قبل بهتر شده و در حال حاضر شاید نهایتاً ۱۰ درصد جمعیت مردان مواد مصرف می‌کنند. «قبلاً زیاد بود ولی از چند سال قبل خیلی‌ها فهمیدند که مواد چه بلایی سرشان می‌آورد. الان خیلی کمتر شده. همه‌اش مردها هستند. راستش من زنی را اینجا نمی‌شناسم که مواد مصرف کند. زن سیگاری هم نداریم یا ما ندیده‌ایم. شاید چند پیرزن باشند. مردها اما اکثرشان سیگاری هستند. از هر ۱۰ مرد شاید ۶-۷ نفر سیگاری باشند».<sup>۳۷</sup> در کل جمشیدآباد هیچ مکان تفریحی و حتی پارک یا فضای سبز وجود ندارد. به گفته‌ی خود اهالی، حتی یک قهوه‌خانه وجود ندارد که آنجا دور هم جمع شوند. برای کودکان نیز هیچ مرکز تفریحی وجود ندارد. نتایج یک پژوهش روی دانش‌آموزان مقطع ابتدایی در محله‌ی جمشیدآباد نشان می‌دهد که آنها تعارض بالایی با محیط پیرامون خود تجربه می‌کنند و احساس منفی زیادی نسبت به محل سکونت خود دارند. این پژوهش که بر مبنای تحلیل محتوای ۶۰ نقاشی ترسیم‌شده توسط دانش‌آموزان دبستان کمیل در سال ۱۳۸۹ انجام شده است، همچنین نشان می‌دهد که تصور کودکان از محیطی که در آن زندگی می‌کنند بیشتر حال و هوای روستایی دارد تا زندگی شهری.<sup>۳۸</sup> در جمشیدآباد هیچ مرکز درمانی اعم از بیمارستان، درمانگاه، خانه‌ی بهداشت، مطب پزشک و حتی محل تزریقات و پانسمان ساده وجود ندارد. کل اماکن عمومی این محله را سه مسجد و یک عزاخانه تشکیل می‌دهند. «تا سال ۱۳۷۶ فقط مسجد قمر بنی‌هاشم را داشتیم که تنها هیئت و دسته‌ی

۳۶. پیشین.

۳۷. پیشین.

۳۸. سرور، رحیم (۱۳۸۹). جغرافیای رفتاری و توانمندسازی کودکان و نوجوانان سکونتگاه‌های غیررسمی (مطالعه‌ی موردی: محله‌ی جمشیدآباد شهر خوی). *دوفصلنامه‌ی هفت شهر، دوره‌ی ۳، شماره‌ی ۳۳ و ۳۴*، اسفند ۱۳۸۹، ص

عزاداری محله آنجا بود. سر برگزاری دسته‌های عزاداری در ماه محرم بین اهالی دو کوچه اختلاف به وجود آمد و بعدش مسجد باب الحوائج را درست کردند که الان برای خودش دسته‌ی عزاداری دارد. مسجد پنج تن آل عبا را هم داریم که چند سال پیش ساختند». علاوه بر این مساجد، عزاخانه‌ای به نام «عزاخانه‌ی حر» در جمشیدآباد وجود دارد که سال‌ها قبل به دست یکی از اهالی ساخته شده است و در آن مراسم شبیه‌خوانی و تعزیه‌گردانی، کلاس‌های قرآن و گاهی هم کلاس‌های آموزشی درسی برگزار می‌کنند. «محوطه‌ی عزاخانه‌ی حر را کربلایی محرم از یک قسمت باغش درآورده. ماه محرم که شروع می‌شود با خیلی از جوان‌ها می‌رویم آنجا. شبیه اجرا می‌کنند. رئیس آنجا خود کربلایی محرم است و خودش در شبیه‌خوانی نقش بازی می‌کند. در سایر مناسبت‌های مذهبی هم معمولاً آنجا باز است و برنامه دارد. کلاس‌های قرآن دارد. گاهی وقت‌ها هم کلاس‌هایی برای درس بچه‌ها می‌گذارند».<sup>۳۹</sup> تنها مرکز آموزشی نزدیک به این محله یک دبستان مختلط دولتی کم‌امکانات به نام کمیل است که از مرکز جمشیدآباد حدود ۲ کیلومتر به سمت خارج از شهر فاصله دارد و نزدیک روستای اکبرآباد در وسط بیابان واقع شده است. این مدرسه تنها شش کلاس آموزشی دارد و به‌نوعی مدرسه‌ی مشترک روستای اکبرآباد و محله‌ی جمشیدآباد به حساب می‌آید. «من با ۳۳ سال سن جرأت نمی‌کنم در تاریکی هوا آن طرف بروم. وسط بیابان است و پر از سگ‌های ولگرد. بچه‌ی ۸ ساله را چه جوری جرأت می‌کنند آنجا بفرستند؟»<sup>۴۰</sup> سطح سواد در کل محله پایین است. متوسط تحصیلات زنان حتی در نسل جدید احتمالاً تا پایان مقطع ابتدایی یا سال‌های اول دبیرستان است و مردان معدودی موفق می‌شوند تا دیپلم ادامه‌ی تحصیل دهند. کودکانی وجود دارند که هیچ‌گاه مدرسه نرفته‌اند و آمار ترک تحصیل بالاست. «این‌جا دانشجو نداریم. شاید سه چهار نفر باشند. من نمی‌شناسم. دخترها که ۶-۷ کلاس بیشتر نمی‌خوانند و پسرها بعضی‌هایشان تا دیپلم می‌رسند».<sup>۴۱</sup> کار کودکان،

۳۹. گفتگوی نگارنده با ۸ نفر از اهالی محله‌ی جمشیدآباد خوی، بهمن ۱۴۰۱.

۴۰. پیشین.

۴۱. پیشین.

به‌ویژه در خانواده‌های فقیرتر، امری بسیار رایج در جمشیدآباد است. کار کودکان هم ماهیت فصلی (تابستان) دارد و هم کودکان زیادی به‌صورت مستمر کار می‌کنند. این کودکان عمدتاً از سنین ۹-۸ سالگی مجبور به کار می‌شوند. قالبیافی یکی از کارهایی است که کودکان مجبور به انجامش هستند که در برخی کارگاه‌ها یا دار قالی شخصی خانواده انجام می‌گیرد. برای کودکانی که برای دیگران قالبیافی می‌کنند دستمزدی حدود ۶۰-۷۰ درصد یک فرد بزرگسال پرداخت می‌شود.<sup>۴۲</sup> برای کودکان پسر، کار به‌عنوان شاگرد در مکانیکی، صافکاری و شغل‌های مشابه نیز رایج است. در سال‌های اخیر روند کار کودکان شدت بیشتری یافته است. «اخیراً که وضعیت اقتصادی بدتر شده، بچه‌های بیشتری سر کار می‌روند. شاید بیشتر از ۵۰-۴۰ درصد بچه‌های بالای ۸-۹ سال کار می‌کنند. بعد از کرونا هم که خیلی بیشتر شد. خیلی از بچه‌ها بعد از تعطیلی مدرسه‌ها و کلاس حضوری به خاطر کرونا، عملاً درس و مدرسه را ول کردند و پدر و مادرشان فرستادندشان سر کار».<sup>۴۳</sup> علاوه بر تعداد قابل‌توجه مردان از کارافتاده، به شکل آشکاری تعداد افراد معلول در محله‌ی جمشیدآباد زیاد است. قطعاً بی‌خانمانی پس از زلزله در رؤیت‌پذیری آنها تأثیر داشته است. به نظر اهالی، دلیل آن ازدواج‌های فامیلی و همچنین عدم توانایی خیلی‌ها در درمان زود هنگام برخی بیماری‌ها و عارضه‌ها در دوران کودکی است. علاوه بر این، می‌توان حدس زد که شرایط دشوار بارداری زنان و تغذیه‌ی نامناسب و عدم دسترسی به کنترل‌های پزشکی ویژه‌ی دوره‌ی بارداری نیز در تشدید این معضل مؤثر است. «مثلاً بچه‌ی کسی مریض می‌شود و تشنج می‌کند ولی پول ندارد که زود درمانش کند. بچه آنقدر می‌ماند که معلول و زمین‌گیر شود. خب به وقتش اگر درمان نکنی آخرش اینجوری می‌شود».<sup>۴۴</sup>

جمشیدآباد از سال‌ها پیش به‌عنوان بزرگ‌ترین سکونتگاه غیررسمی شهر خوی از تلفیق عمدتاً مهاجران روستاهای اطراف خوی و برخی شهرهای نزدیک پدید آمده است.

۴۲. در حال حاضر (۱۴۰۱) برای قالبیافی کودکان هفته‌ای ۷۰۰-۶۰۰ هزار تومان دستمزد پرداخت می‌شود در حالیکه این رقم برای بزرگسالان حدود یک میلیون تومان است.

۴۳. گفتگوی نگارنده با ۸ نفر از اهالی محله‌ی جمشیدآباد خوی، بهمن ۱۴۰۱.

۴۴. پیشین.



متوسط سن سکونت خانوارها در این محله کم است و خانوارهای معدودی وجود دارند که از مدت‌ها پیش آنجا ساکن شده‌اند. مفهوم محله و همسایگی در جمشیدآباد با نقاط رسمی شهری (فارغ از سطح طبقاتی آن مناطق) متفاوت است. ترکیب گوناگونی از افرادی با خاستگاه‌های روستایی متفاوت در طی زمانی نه چندان طولانی و با ناهمگونی زیاد این محله را شکل داده‌اند. با این همه شبکه‌ای از روابط فامیلی در جمشیدآباد وجود دارد و فامیل‌های نزدیک خیلی از اهالی در همین محله زندگی می‌کنند که می‌تواند ناشی از مهاجرت فامیلی از روستای مبدأ باشد. اگرچه خود اهالی، حتی بدون نسبت فامیلی، در اظهارنظرهایشان به‌دفعات بیان می‌کنند که «همیشه هوای همدیگر را دارند و از آن غریبگی با همسایه در بالاشهر اینجا خبری نیست»،<sup>۴۵</sup> ولی به‌وضوح تقیید، احترام متقابل و احساس تعلق به محل زندگی و همبستگی در بین افراد بالا نیست و روابط آنها بیش از سایر نقاط شهری مستعد تنش و فروپاشی است. این را نه از اظهارنظرهای ساکنین، که از فراز و فرود روابط شکننده‌ی آنها می‌توان فهمید. تنش‌های قابل انتظار ناشی از رنج‌ها و مصائب تأمین نیازهای اولیه پس از زلزله (همچون موارد مشابه قبلی)، می‌تواند در برداشت نگارنده از روابط اجتماعی اهالی این محله تأثیرگذار باشد. اما پس‌زمینه و روند شکل‌گیری خاص این محله نیز واقعیتی است که نمی‌توان نادیده‌اش گرفت.

### «کمپ جمشیدآباد» سرپناهی برای حاشیه‌نشینان زلزله‌زده

«در آن دو روز پس از زلزله که این کمپ درست نشده بود، مرد و زن و بچه اینجا داخل همین محوطه لاستیک روشن می‌کردیم و با گرمای آن شب را صبح می‌کردیم. هوا که روشن می‌شد قیافه‌های دودگرفته و سیاه را نمی‌شد شناخت. بعضی‌ها هم که ماشین داشتند در ماشین می‌خوابیدند».<sup>۴۶</sup> این را یکی از اهالی جمشیدآباد می‌گوید که خودش حالا جزو تیم مدیریت کمپ است و در یک از چادرهای کمپ زندگی می‌کند. دو روز پس از زلزله‌ی ۵.۹ ریشتری شنبه ۸ بهمن ۱۴۰۱ در خوی، یک گروه امدادرسانی

۴۵. پیشین.

۴۶. پیشین.

مردمی متشکل از نیروهای داوطلب بومی و غیربومی در ارزیابی محله‌های حاشیه‌ای شهر متوجه می‌شوند که عده‌ای از مردم محله‌ی جمشیدآباد در یک محوطه‌ی باز نسبتاً وسیع و بدون حصار، اقدام به برپایی چادر با نایلون، گونی و ابزارهای ابتدایی کرده‌اند و با درست کردن آتش هیزم، چوب و لاستیک خودشان را گرم می‌کنند. پس از بررسی‌های مقدماتی معلوم می‌شود که آن محوطه جزو اموال عمومی بلااستفاده و بلا تکلیف است<sup>۴۷</sup> که به‌صورت غیررسمی به شبه‌زباله‌دانی و محلی برای تخلیه‌ی نخاله‌های ساختمانی تبدیل شده و حالا اهالی اطرف محوطه از بیم و خوف زلزله‌های مجدد، استقرار در آن را به ماندن در خانه‌های آسیب‌دیده‌شان ترجیح داده‌اند. «وقتی دوشنبه شب (دو روز پس از زلزله) به جمشیدآباد رسیدیم با صحنه‌های تکان‌دهنده‌ای مواجه شدیم. نهایتاً ۱۵ شبه‌چادر دست‌ساز با نایلون و گونی وجود داشت با انبوهی از آدم‌های بی‌سرپناه. هوا بسیار سرد بود و چادرها هیچ گرمایشی نداشتند. دیدیم که مردهای خانواده زغال‌های مشتعل را از روی آتش برمی‌داشتند و به داخل چادر می‌بردند تا برای لحظاتی هم که شده داخل چادرها گرم شود»<sup>۴۸</sup> اعضای گروه امدادسانی مردمی با دیدن این وضعیت همان شب تصمیم می‌گیرند تا کمپ کوچکی با حدود ۲۰ چادر با امکانات گرمایشی در آن محوطه برپا کنند. گروه صبح سه‌شنبه دوباره برای ارزیابی تکمیلی به جمشیدآباد می‌رود و نتیجه می‌گیرد که با ۲۰ چادر نمی‌توان اینجا کاری پیش برد. «برای چادرهای بیشتر محوطه آماده نبود. بخش اعظم آن ناهموار بود و ما برای حفظ نظم کمپ و برق‌رسانی اصولی به چادرها، نیاز داشتیم که چادرها متمرکز باشند و کمپ در محوطه‌ای مسطح برپا شود»<sup>۴۹</sup>. به کمک یکی از اهالی جمشیدآباد که راننده‌ی لودر بود تا ظهر سه‌شنبه محوطه مسطح می‌شود و گروه مردمی به‌سرعت اقدام به تأمین موارد مورد نیاز احداث کمپ از جمله چادر، بخاری برقی، نایلون برای عایق‌بندی کف چادرها، کابل‌های برق و... می‌کند. از شب قبل تعدادی

۴۷. این محوطه تقریباً در مرکز جمشیدآباد و در حد فاصل کوچه‌ی زمانی و کوچه‌ی صاحبیه قرار دارد و برخی از اهالی به آن «کوچه» (به ترکی به معنی زمین بایر بلااستفاده و غیرقابل کشت) می‌گویند.

۴۸. گفتگوی نگارنده با چند نفر از اعضای گروه امدادسانی مردمی فعال در کمپ جمشیدآباد خوی، بهمن ۱۴۰۱.

۴۹. پیشین.

از اهالی اطراف محوطه به صورت مقدماتی انتخاب می‌شوند تا در روند احداث کمپ به گروه مردمی کمک کنند. «چند نفر بودند که از همان شب اول فهمیدیم کاربرد هستند و بقیه از آنها حرف‌شنوی دارند. همان شب آنها را انتخاب کردیم و هماهنگی‌های مقدماتی را انجام دادیم تا فردا روند احداث بدون اختلال پیش برود. به هر حال شناخت ما از جمشیدآباد زیاد نبود و می‌دانستیم که بدون کمک و مشارکت خود اهالی نمی‌توانیم کاری پیش ببریم».<sup>۵۰</sup> در آن شرایط بحرانی، نیاز در منطقه بسیار زیاد و توانایی و امکانات گروه محدود بود و نمی‌توانست به همه‌ی نیازهای موجود جواب بدهد. در شرایط خاص پرتنش و دلهره‌ی پس از زلزله، طبیعی بود که اگر روند احداث اصولی پیش نرود ممکن است به نارضایتی شدید برخی از اهالی دامن بزند و کسانی که نتوانند در کمپ مستقر شوند خشمگین شوند و کار به درگیری بکشد. گروه مردمی تصمیم می‌گیرد از هر خانواده‌ی متقاضی اسم یک نفر را لیست کند و به نوبت و تا جایی که امکانات و تعداد چادرهای کمپ اجازه دهد خانواده‌ها در کمپ مستقر شوند. «در آن شرایط به‌غایت دشوار و بحرانی که انبوهی از جمعیت بی‌سرپناه در هوای بسیار سرد آنجا بودند، واقعاً انتظار چنین همکاری و نظمی را نداشتیم. تا موضوع محدودیت امکانات مان و ضرورت فهرست‌بندی خانواده‌ها را مطرح کردیم آنها بدون کوچک‌ترین اعتراض یا تنشی، با نظمی غیرمنتظره به صف ایستادند تا به نوبت اسامی‌شان را بنویسیم».<sup>۵۱</sup> اسامی ۴۰ نفر به نمایندگی از خانواده‌ها فهرست می‌شود و از بقیه که در فهرست اولیه جای نداشتند درخواست می‌شود تا در روند احداث کمپ کمک کنند. «راستش فکر نمی‌کردیم آنها همکاری کنند. به هر حال چادر به آنها نرسیده بود و محتمل بود که فکر کنند وعده‌های ما برای توسعه‌ی کمپ در آینده صرفاً دلخوشکنک است. بنا به تجربه‌های قبلی، در خوشبینانه‌ترین حالت فکر می‌کردیم راهشان را بگیرند و بروند و در بدترین حالت ممکن بود فضا را متنشج کنند و دعوا راه بیندازند. صادقانه بگویم گزینه‌ی دوم را محتمل‌تر می‌دانستیم. اما وقتی دیدیم همه کاملاً همدلانه برای

۵۰. پیشین.

۵۱. پیشین.

احداث کمپ آستین بالا زده‌اند، شوکه شدیم».<sup>۵۲</sup> اواسط عصر سه‌شنبه عایق‌بندی کف زمین انجام می‌شود و ۴۰ چادر در محوطه‌ی مسطح برپا می‌شوند. در تمام مراحل چند نفری که به‌عنوان نماینده از خود اهالی انتخاب شده‌اند بخشی از امور را به دست می‌گیرند و در برقراری نظم و پیشبرد کارها کاملاً با اعضای گروه مردمی همکاری می‌کنند. «یکی‌شان خانم میانسالی به نام رباب بود که از معتمدان محل بود و اهالی از او حرف‌شنوی داشتند. معلوم بود که پیش از این هم دستی در کارهای جمعی و کمک به اهالی محل و به‌ویژه زنان داشته است. علی، فرامرز، محرم، فرهاد، سعید و جواد هم از دیگر اهالی محله بودند که در این هیئت نمایندگی حضور داشتند. آنها خیلی زود توانستند جا بیفتند و اداره‌ی اموری که ما نباید به آنها وارد می‌شدیم را به دست بگیرند».<sup>۵۳</sup> مرحله‌ی دوم، مشکل تأمین برق چادرها از تیرهای چراغ برق بود که باید دقیق و اصولی انجام می‌شد تا با مصرف بالای بخاری‌های برقی منجر به حادثه و آتش‌سوزی نشود. «این کار واقعاً دشوار بود. هم نیاز به برقکار حرفه‌ای داشت و هم باید از ابتدا برآورد می‌کردیم که تعداد چادرها در آینده می‌تواند چقدر گسترش یابد تا برق‌کشی کنونی جوابگوی آن بار مصرفی بالا باشد. تازه کاری غیرقانونی بود و ممکن بود بعدها عواقب داشته باشد».<sup>۵۴</sup> پس از کش و قوس و رایزنی‌های فراوان، گروه مردمی موفق می‌شوند اداره‌ی برق شهر خوی را مجاب کنند که خود اداره‌ی برق رأساً برق‌کشی کمپ را به عهده بگیرد. «مجاب کردن اداره‌ی برق کار دشواری بود. فکر نمی‌کردیم موفق شویم. اما پس از ساعت‌ها تلاش و واسطه‌گری در نهایت موفق شدیم و اداره‌ی برق با همکاری کامل برق‌کشی کمپ را به عهده گرفت».<sup>۵۵</sup> برق‌کشی چادرها پروسه‌ی زمان‌بری بود و لازم بود که هر چادر به تابلو برق و فیوزهای جداگانه مجهز شود. برق‌کشی استاندارد کمپ توسط اداره‌ی برق در نهایت ساعت ۱ بامداد روز چهارشنبه به اتمام می‌رسد و هر چادر برق مجزایی می‌گیرد و با فشار کلید پروژکتورهای برپاشده،

---

۵۲. پیشین.

۵۳. پیشین.

۵۴. پیشین.

۵۵. پیشین.

کمپ نو تأسیس در نور روشن غرق می‌شود. «فکر نمی‌کردیم به این سرعت کارها پیش برود. مشارکت ستودنی اهالی و همکاری اداره‌ی برق باعث شد در کمتر از ۱۲ ساعت این کمپ با ۴۰ چادر عایق‌بندی‌شده و مجهز به گرمایش به‌صورت منظم و در محوطه‌ای روشن برپا شود».<sup>۵۶</sup> طبق پیش‌بینی انجام‌شده صبح چهارشنبه توسعه‌ی کمپ کلید می‌خورد و تعداد چادرها به ۱۰۰ افزایش می‌یابد. اخبار احداث این کمپ در آن بلا تکلیفی و بلبشوی روزهای آغازین پس از زلزله در شهر می‌پیچد و در فضای مجازی تصاویر کمپ در صفحاتی که اخبار زلزله‌ی خوی و امداد رسانی‌ها را پوشش می‌دهند دست‌به‌دست می‌شود. «ظهر چهارشنبه بود که دیدیم چندین وانت برای توزیع اقلام کمکی به نزدیکی‌های کمپ آمدند. معلوم بود که تجربه‌ای در این موارد ندارند. حضور آنها و توزیع بسیار نامناسب و نامنظم اقلام کم مانده بود آشوبی در حوالی کمپ به پا کند و اوضاع را به هرج و مرج بکشاند و اهالی کمپ و اطراف کمپ را به درگیری با یکدیگر بکشاند».<sup>۵۷</sup> با کمک خود اهالی و درایت هیئت نمایندگی و اعضای گروه مردمی اوضاع کنترل می‌شود. با گذشت چند روز، کمپ به محور حضور سایر گروه‌های مردمی بدل می‌شود و خیلی‌ها مشتاق می‌شوند تا کمپ را از نزدیک ببینند. چندین سلبریتی معروف هم که به خوی آمده‌اند به کمپ سری می‌زنند. «کنترل این حجم از مراجعات در حد توان ما نبود و حضور بی‌برنامه‌ی این گروه‌ها و افراد و سیاست نامناسب و ناشیانه‌ای که در توزیع کمک‌ها داشتند حقیقتاً مایه‌ی دردسر شده بود و فرهنگی که از روز اول در کمپ حاکم شده بود را تهدید می‌کرد. همین کارها رفته‌رفته داشت رفتار ساکنین کمپ را عوض می‌کرد و ما توانایی این را نداشتیم که با شیوه‌ی این توزیع‌کنندگان و وانت‌های پخش کمک‌ها مقابله کنیم. برخی‌ها هم صرفاً آمده بودند عکسی بگیرند و بروند».<sup>۵۸</sup> با گذشت کمتر از یک هفته از احداث کمپ، تعداد چادرهای

---

۵۶. پیشین.

۵۷. پیشین.

۵۸. پیشین.

محوطه به نزدیک ۲۰۰ می‌رسد.<sup>۵۹</sup> چند کیسول اطفای حریق در نقاط مختلف کمپ قرار داده می‌شود تا در مواقع ضروری و حوادث احتمالی آتش‌سوزی استفاده شوند. اعضای گروه مردمی از همان روزهای نخست موفق می‌شوند با رایزنی و ارتباط‌گیری، چند برنامه‌ی تفریحی-فرهنگی در کمپ اجرا کنند. از جمله برنامه‌های برای گردهمایی و بازی جمعی کودکان کمپ و همچنین کنسرت‌های موسیقی و اجرای نمایش طنز که توسط گروه‌های فرهنگی و هنری داوطلب اجرا می‌شوند. این برنامه‌ها با استقبال وسیع اهالی کمپ و اطراف کمپ مواجه می‌شود و استقبال زنان و کودکان از این برنامه‌ها به‌وضوح بیش از مردان است. حس امنیت بیشتر در امر جمعی و همچنین کاهش نانوشتی محدودیت‌های عرفی و فرهنگی جاری در زندگی روزمره برای زنان در چنین اجتماعاتی، می‌تواند در حضور بیشتر آنان مؤثر باشد. چنین فرایندی در حضور زنان در دسته‌های عزاداری ماه محرم به‌عنوان ناظر و تماشاچی حتی در بسته‌ترین محیط‌های شهری و روستایی نیز مشاهده می‌شود. برخی زنان که حتی اجازه ندارند به‌تنهایی یا به‌همراه بچه‌هایشان برای خرید ساده یا به خیابان بگذارند، به‌راحتی قادرند در چنین گردهمایی‌های خیابانی حاضر شوند. تفکیک جنسیتی حتی در فضاهای عمومی کمپ و زندگی در چادر پس از زلزله نیز قابل‌مشاهده است. در روز زیاد خبری از تجمع چندنفرهی مردان در کمپ نیست اما در گوشه و کنار، جمع‌های چندنفرهی زنان را می‌توان دید که یا جلوی چادرها یا به بهانه‌ی حضور کنار بچه‌ها در محوطه شکل گرفته است. با تاریک شدن هوا این وضعیت برعکس می‌شود و جمع‌های کوچک مردانه را در گوشه‌ای یا دور آتش کوچکی که به پا کرده‌اند تا پاسی از شب می‌توان دید. توانایی‌های

---

۵۹. علاوه بر کمپ اصلی جمشیدآباد که در محوطه‌ی باز وسیعی در مرکز جمشیدآباد برپا شد، گروه امدادسانی مردمی اقدام به برپایی کمپ متمرکز کوچک‌تری با همان امکانات و تعداد چادر کمتر (حدود ۷۰) در نقطه‌ی دیگری از محله‌ی جمشیدآباد کرد. این کمپ به این دلیل که پس از فاز دوم توسعه‌ی کمپ اصلی تشکیل شد، بین اعضای گروه «کمپ ۳» نام گرفت. «کمپ ۳» از کمپ اصلی فاصله‌ی نسبتاً زیادی داشت و ارتباط خاصی بین اهالی دو کمپ برقرار نبود. همچنین اعضای گروه در نقاط مختلف محله‌ی جمشیدآباد اجتماع‌های کوچکی از چندین چادر را داخل کوچه پس‌کوچه‌های دورتر و برحسب نیاز برخی خانواده‌ها ایجاد کردند. طبق برآورد اعضای گروه امدادسانی مردمی، فقط در محله‌ی جمشیدآباد بیش از ۴۰۰ اسکان موقت در چادر و مهیاسازی شرایط آن توسط این گروه سامان داده شده بود. متأسفانه پرداختن به همه‌ی آنها در این یادداشت ممکن نیست. این گروه مردمی همچنین در نقاط دیگری از شهر خوی نیز امدادسانی می‌کرد.

بہتر زنان در مدیریت ریاضتی زندگی نیز قابل مشاهده است. چینش متفاوت درون چادرها و تبدیل آن به اتاقی کوچک، مدیریت بهینه‌ی منابع غذایی و بهداشتی حتی بسیار اندک و... در زنان بہتر از مردان انجام می‌گیرد. «در روزهای اول که توزیع اقلام ہم داشتیم، مردی برای دریافت پوشک بچه آمد. گفت سایز ۳ می‌خواهم. فقط سایز ۵ و ۲ باقی مانده بود و مرد ناامید رفت. چند دقیقه بعد به ہمراه زنی برگشت. زن ہمراهش گفت که همان سایز ۵ را بده. اولش شک کردم که شاید نیازی ندارند و همینطوری می‌خواهند بگیرند تا بعداً با کالای دیگری تعویض کنند یا بفروشند. خودم بچه داشتم و گفتم بین سایز ۳ و ۵ حداقل یک و نیم سال سن نوزاد فرق می‌کند! الان سایز ۵ به چه درد شما می‌خورد؟ زن خیلی محکم گفت که بلد است سایز ۵ را به ۳ تبدیل کند! دو بسته پوشک با شک و تردید و اکراه دادم. بعداً به طریقی ته و توی داستان را از سر کنجکاوای در آوردم. راست می‌گفت. گویا پارچه‌ای یا چیز مشابهی داخل پوشک می‌گذاشت و کناره‌هایش را جور خاصی تا می‌کرد که برای نوزاد با سایز ۳ جواب بدهد».<sup>۶۰</sup>

با هماهنگی‌های صورت گرفته، کلیه‌ی کودکان ساکن در کمپ توسط پزشک معاینه می‌شوند و برای بیماران شناسایی شده برحسب نسخه‌ی رسمی پزشک دارو تهیه می‌شود و جداگانه در اختیار خانواده‌هایشان قرار می‌گیرد. با پایان هفته‌ی اول اعضای گروه مردمی تصمیم می‌گیرند اداره‌ی کلیه‌ی امور کمپ به هیئت نمایندگی اهالی و خود آنها سپرده شود و اعضای گروه مردمی صرفاً برای کمک‌های تکمیلی و نظارت در کمپ حضور یابند. «چند روز که گذشت و کمپ جا افتاد، آرام آرام اداره‌ی کل امور کمپ را به هیئت نمایندگی و خود اهالی سپردیم. در نقاط دیگر شهر ہم مشغول امدادسانی بودیم و نمی‌توانستیم تمام وقت مان را به کمپ جمشیدآباد اختصاص دهیم. از اول تصمیم این بود که کمک کنیم آنها روی پا خودشان بایستند و خودشان زندگی‌شان را اداره کنند. ما نیامده بودیم تا آنها تا آخر چشم به دستان ما باشند و خودشان منفع‌ل شوند و حس تکدی‌گری در آنها شکل بگیرد. ما فقط می‌خواستیم توان

۶۰. گفتگوی نگارنده با چند نفر از اعضای گروه امدادسانی مردمی فعال در کمپ جمشیدآباد خوی، بہمن ۱۴۰۱.

از دست‌رفته‌شان را پس از شوک زلزله به آنها بازگردانیم».<sup>۶۱</sup> تصور عموم مردم از امداد رسانی مردمی پس از حوادثی مانند سیل و زلزله، چیزی شبیه به کارهای آشنایی است که عموم خیریه‌ها انجام می‌دهند. تهیه و تأمین سرپناه موقت، نان، غذا، آب، پوشک بچه، شیر خشک، نوار بهداشتی، لباس و... برای آسیب‌دیدگان وجه غالب کمک‌رسانی‌های مردمی را تشکیل می‌دهد. این کمک‌ها اگر بخواهد کمی متمایز شود و بودجه‌ی آن هم موجود باشد، به سمت خرید کانکس پیش می‌رود. منطقی که خیریه‌ها پیش می‌گیرند روندی مستمر و تکراری از تأمین این اقلام و توزیع آنها بین آسیب‌دیدگان است. کاری که به شکل‌های دیگر پیش از این حوادث نیز انجام می‌شده است. این رویکرد خیریه‌ای، که از امداد رسانی تصویری مانند پخش نذری میان نیازمندان دارد، آسیب‌دیدگان را انسان‌های منفعل و فاقد عاملیتی در نظر می‌گیرد که باید صف بکشند و منتظر باشند دستی یاری‌دهنده از سر لطف یا ثواب اخروی مایحتاج زندگی آنها را تأمین کند. شکی نیست که آسیب‌دیدگان زلزله و موارد مشابه، می‌توانند به همه‌ی این اقلام نیاز داشته باشند. به‌ویژه این نیاز در روزهای ابتدایی پس از حادثه می‌تواند بسیار حاد باشد. اما وقتی این رویکرد بدل به یک روند شود، نه تنها مفید نیست که حتی می‌تواند بسیار مخرب باشد. چنین رویکردی ممکن است به برآمدن خلق و خوی تکدی‌گری در میان مردم منطقه‌ای که از حادثه‌ای آسیب دیده است بینجامد. در مقابل آن اما رویکرد دیگری وجود دارد که اگرچه در روزهای نخست پس از بحران هدف فوری‌اش از امداد رسانی تأمین مایحتاج ضروری آسیب‌دیدگان است، اما هدف بزرگ‌ترش کمک به افراد آسیب‌دیده است که قادر باشند زندگی‌شان را به روال قبل بازگردانند. در این رویکرد، هدف اصلی نه تأمین آماده‌ی نیازهای آسیب‌دیدگان، که توانمندسازی آنهاست تا خودشان قادر باشند زندگی‌شان را اداره کنند. یکی از اعضای گروه امداد رسانی مردمی فعال در کمپ جمشیدآباد رویکرد این گروه را چنین توصیف می‌کند: «در شرایط عادی، مرز کاملاً مشخصی بین امداد رسانی مبتنی بر توانمندسازی با کار خیریه‌ای وجود دارد. در شرایط بحرانی پس از حوادثی مانند زلزله و سیل، گاهی این مرز به شدت مخدوش می‌شود و حفظ آن بسیار دشوار است. ضروری است که



گروه‌های مردمی به‌ویژه پس از گذشت چند روز بحرانی اول، مدام بر این مرز تأکید کنند. ما با توجه به تجربه‌های قبلی تمام تلاش‌مان را کردیم که در کمپ جمشیدآباد خوی با مشارکت دادن اهالی در تمام فرایندهای تصمیم‌گیری و اجرایی، پافشاری زیادی بر این مرز بکنیم هر چند احتمالاً ناخواسته جاهایی خطاهایی هم کردیم که شاید می‌توانست جور دیگری اتفاق بیفتد. اما متأسفانه انبوهی از ماشین‌ها و وانت‌های ناشناسی که ناگهان پارک و شروع به توزیع (در واقع پرتاب) اقلامی در اطراف کمپ می‌کردند کار را بسیار سخت می‌کرد. در توان ما هم نبود با آنها مقابله کنیم. گروه‌های امدادسانی باید کمک کنند آدم‌ها توان از دست‌رفته‌شان را باز یابند، نه این‌که عزت نفس‌شان را هم از دست بدهند.<sup>۶۲</sup> شرکت برخی از اعضای این گروه مردمی در موارد مشابه دیگر و تجربیاتی که کسب کرده‌اند به آنها در برپایی کمپ جمشیدآباد کمک کرد. یکی از اعضای گروه، این انباشت تجربه را چنین شرح می‌دهد: «برخی از اعضای این جمع با تجربه‌های قبلی مانند زلزله‌ی ورزقان، زلزله‌ی سرپل ذهاب و سیل لرستان، رفته‌رفته فرق بین امدادسانی خیریه‌ای بی‌برنامه را با رویکردی مبتنی بر توانمندسازی درک کرده بودند. ما در طی زمان و همچنین با استفاده از تجارب دیگر گروه‌ها، فهمیدیم که یک گروه امدادسانی مردمی، هرچقدر هم تعدادش زیاد باشد، به لحاظ اجرایی توان اندکی دارد و نباید بی‌برنامه و بی‌هدف بدل به توزیع‌کننده‌ی اقلام ضروری در کل مناطق آسیب‌دیده شود. ما بعد از کلی خطا و اشتباه، یاد گرفتیم که گروه امدادسانی مردمی باید یک نقطه‌ی مشخص را انتخاب و روی آن تمرکز کند و با مشارکت دادن خود اهالی در روند امدادسانی، کمک کند آن افراد آرام‌آرام زندگی‌شان را بازسازی کنند. چیز مفیدی بیش از این از دست گروه‌های مردمی بر نمی‌آید».<sup>۶۳</sup>

اداره‌ی کمپ بدون تنش یا مشکل خاصی پیش می‌رود و اگر مشکلی پیش می‌آید با همکاری و همیاری خود اهالی برطرف می‌شود. حضور هیئت نمایندگی در محوطه‌ی کمپ کاملاً مشهود است و در پیشبرد امور به سایر ساکنین کمک می‌کنند. تقسیم

---

۶۲. پیشین.

۶۳. پیشین.

وظایف شده و هر کسی مسئولیتی بر عهده دارد. «شبها نوبتی در میان چادرها قدم می‌زنیم و وضعیت را کنترل می‌کنیم تا برای کسی مشکلی پیش نیامده باشد. آنقدر عادت کرده‌ایم که تا مطمئن نشویم همه خوابیده‌اند خواب‌مان نمی‌گیرد»<sup>۶۴</sup> حدود یک هفته پس از احداث کمپ، نیازسنجی کامل دیگری از چادرها صورت می‌گیرد و موارد مطرح‌شده برطرف می‌شوند. یکی از کارها عایق‌بندی کامل‌تر روی چادرها بود تا در برابر برف و سرما محافظت بیشتری داشته باشند. حضور اعضای گروه مردمی در کمپ از روز دهم به بعد عامدانه کم و کم‌تر می‌شود. حالا و نزدیک به یک ماه پس از زلزله‌ی خوی، کمپ جمشیدآباد کماکان برقرار است و کاملاً توسط خود اهالی و هیئت نمایندگی‌شان اداره می‌شود. برخی از کسانی که خانه‌هایشان آسیب کمی دیده بود کمپ را ترک می‌کنند و کسان دیگری جای آنها را می‌گیرند. با گذر زمان احتمالاً تعداد چادرها کم و کم‌تر خواهد شد و این مردم مجبورند به فکر بازسازی و بازگشت به خانه‌هایشان باشند. «وقتی این تجربه را با تجربه‌های دیگر خودمان مقایسه می‌کنیم، به نظر می‌رسد همکاری و مشارکت بهتری را از سمت مردم آسیب‌دیده شاهد بودیم. شاید ما هم با تجربه‌تر شده بودیم و به نسبت خطاهای کم‌تری داشتیم، یا دست‌کم خطاهای فاحشی مرتکب نشدیم».<sup>۶۵</sup> یک دلیل آن البته می‌تواند این باشد که تلفات جانی زلزله‌ی خوی به حدی نبود که بدل به یک ترومای جمعی در بین آسیب‌دیدگان شود و آنها را برای مدت زیادی در بحران روانی فرو ببرد. در زلزله‌ی خوی مسئله‌ی اصلی و فوری، نبود سرپناه در هوای سرد و برفی بود و این گروه امدادسانی مردمی، با تمرکز بر کمپ جمشیدآباد، توانست گوشه‌ای از این مشکل را برای شمار معدودی موقتاً برطرف کند و کمک کند آنها روی پای خودشان بایستند.

### مؤخره: یک پایان شخصی / ما می‌رویم، آنها می‌مانند

در این مدت که در کمپ و کنار اهالی بودیم، حسابی به همدیگر عادت کردیم. اعضای گروه ما با برپایی این کمپ کار سترگی کردند. شکی نیست که ضعف‌های

۶۴. گفتگوی نگارنده با یکی از اعضای هیئت نمایندگی کمپ جمشیدآباد، بهمن ۱۴۰۱.

۶۵. گفتگوی نگارنده با چند نفر از اعضای گروه امدادسانی مردمی فعال در کمپ جمشیدآباد خوی، بهمن ۱۴۰۱.

اساسی در کار ما وجود داشت. اما این ضعف‌ها را باید در این بستر فهمید که این کار را یک گروه امدادرسانی مردمی داوطلب پیش بردند که نه لجستیک کافی داشتند و نه دانش تخصصی امدادرسانی. هرچه بود حاصل تجربه‌هایی بود که از حضور در موارد مشابه قبلی در سال‌های گذشته برمی‌آمد و حس مسئولیت در وضعیتی که خیلی از آسیب‌دیدگان به امان خود رها می‌شوند. نکته‌ی مهم دیگر، همیاری و همکاری اهالی خود کمپ و محله‌ی جمشیدآباد بود. فراز و فرودهای بسیاری وجود داشت اما آنها توانستند بر مشکلات چیره شوند و اداره‌ی امور خودشان را با هر ضعف و قوتی به دست بگیرند. حضور گروه امدادرسانی مردمی تنها در نقش محرک و تسهیل‌گر بود تا این مردم دوست‌داشتنی و فراموش‌شده بر مصیبت و شوک روزهای آغازین پس از زلزله فائق آیند و روی پای خودشان بایستند. توان و البته هدف نهایی گروه ما چیزی جز این نبود. زلزله با تمام فجایع و مصیبت‌هایی که به همراه دارد، محذوفان، به‌حاشیه‌رانده‌شدگان و فراموش‌شدگان را به متن می‌آورد و رؤیت‌پذیر می‌کند. اما این تب‌وتاب پس از زلزله که خوابید، این رؤیت‌پذیری موقت نیز تمام می‌شود.

۱۰ روز از احداث کمپ گذشته و ساعت ۲:۳۰ بامداد است. با چند نفر در محوطه قدم‌های آخر را می‌زنیم و دانه‌های سبک و رقصان برف زیر نور تیز پروژکتورها و در سکوت روی چادرها می‌نشیند. چهار نفر از اهالی کمپ که خوابشان نبرده و خارج از چادرهایشان آن طرف‌تر دور یک آتش جمع شده‌اند، ما را به چای دعوت می‌کنند. لیوان چای را که بالا می‌آوری، تصاویر رنگارنگ چادرها از پس بخار چای در هم می‌پیچد. دیری نخواهد گذشت که باید این چادرها و این کمپ جمع شود. هوا بسیار سرد است اما گرمای زندگی کماکان جریان دارد. چند دقیقه بعد باید کمپ را با تمام خاطرات خوبش و انسان‌های زیبایی که شناختیم ترک کنیم. ما می‌رویم و این مردمان می‌مانند، با کوهی از مصائبی که تازه باید پس از این به جنگش بروند.

## تصاویر



محوطه‌ی باز بلااستفاده در مرکز جمشیدآباد خوی که برای احداث کمپ به کمک لودر هموار شد. تاریخ: سه‌شنبه ۱۱ بهمن ۱۴۰۱



عاقبت‌بندی و برپایی چادرهای کمپ جمشیدآباد خوی/صف اهالی برای نام‌نویسی در لیست نوبت، تاریخ: سه‌شنبه ۱۱ بهمن ۱۴۰۱



برگزاری کنسرت موسیقی و نمایش طنز در محوطه‌ی کمپ جمشیدآباد خوی و تصاویری از کمپ در روز و شب/ بهمن ۱۴۰۱

## فهرست منابع

۱. اسلامی، آرش (۱۴۰۱). گزارش مقدماتی زمین‌لرزه‌ی ۸ بهمن ماه ۱۴۰۱، باخترخوی، استان آذربایجان غربی با بزرگای محلی ۵.۹ (ویرایش ۱). پژوهشگاه بین‌المللی زلزله‌شناسی و مهندسی زلزله. دسترسی در: <http://www.iiees.ac.ir/fa/۱۴۰۱-بهمنماه-۸-زمینلرزه-۸-مقدماتی-گزارش> [Accessed 19 Feb 2023]
۲. ایراندوست، کیومرث؛ محمد اعظمی و روح‌الله تولایی (۱۳۹۳). شاخص‌های تعیین و تعریف سکونتگاه‌های غیررسمی در ایران. فصلنامه‌ی مطالعات و پژوهش‌های شهری و منطقه‌ای، سال ششم، شماره‌ی ۲۱، تابستان ۱۳۹۳، ص ۴۳-۶۰.
۳. بیات، آصف. (۱۳۷۹). سیاست‌های خیابانی: جنبش تهی‌دستان در ایران. ترجمه‌ی اسدالله نبوی، تهران: نشر شیرازه.
۴. جمعیت هلال احمر (۱۴۰۱). آرشو اخبار بهمن ۱۴۰۱.
۵. حکیمی، هادی و همکاران (۱۳۹۰). ارزیابی شاخص‌های کمی و کیفی مسکن در سکونتگاه‌های غیررسمی ایران (مطالعه‌ی موردی جمشیدآباد خوی). فصلنامه‌ی جغرافیا و برنامه‌ریزی محیطی، سال بیست و دوم، شماره‌ی ۴، ص ۱۹۷-۲۱۰.
۶. خبرگزاری ایرنا (۱۴۰۱). آرشو اخبار بهمن ۱۴۰۱.

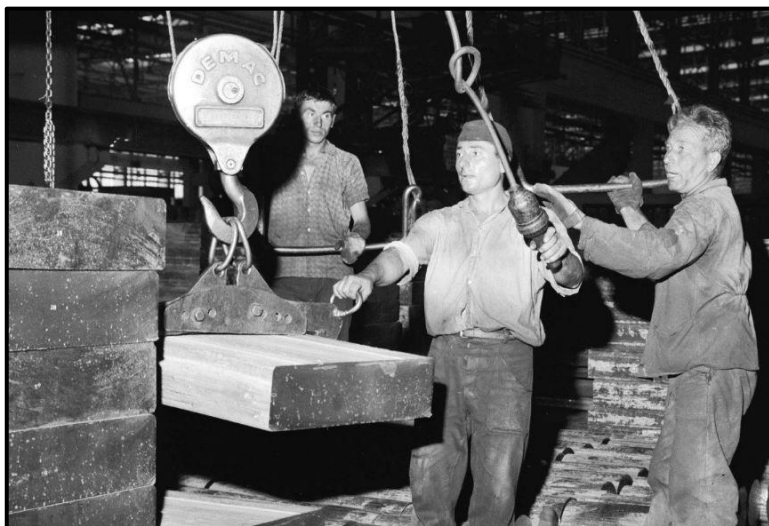
۷. خبرگزاری ایسنا (۱۴۰۱). آرشیو اخبار بهمن ۱۴۰۱.
۸. زرگرنژاد، امین (۱۴۰۱). گفتگو با ۸ نفر از اهالی محله‌ی جمشیدآباد خوی، بهمن ۱۴۰۱. منتشرنشده.
۹. زرگرنژاد، امین (۱۴۰۱). گفتگو با چند نفر از اعضای گروه امدادسانی مردمی فعال در کمپ جمشیدآباد خوی، بهمن ۱۴۰۱. منتشرنشده.
۱۰. سرور، رحیم (۱۳۸۹). جغرافیای رفتاری و توانمندسازی کودکان و نوجوانان سکونتگاه‌های غیررسمی (مطالعه‌ی موردی: محله‌ی جمشیدآباد شهر خوی). دوفصلنامه‌ی هفت شهر، دوره‌ی ۳، شماره‌ی ۳۳ و ۳۴، اسفند ۱۳۸۹، ص ۳۹-۴۶.
۱۱. لوید، پیتر (۱۳۹۳). طبقه‌ی کارگر و تهی‌دستان شهری در جهان سوم. ترجمه‌ی حسینعلی نوذری. تهران: انتشارات آشیان.
۱۲. مرکز آمار ایران (۱۳۸۵). نتایج تفصیلی سرشماری عمومی نفوس و مسکن شهرستان خوی. ارومیه: انتشارات معاونت برنامه‌ریزی استانداری آذربایجان غربی.
۱۳. مرکز آمار ایران (۱۳۹۰). نتایج تفصیلی سرشماری عمومی نفوس و مسکن شهرستان خوی. ارومیه: انتشارات معاونت برنامه‌ریزی استانداری آذربایجان غربی.
۱۴. مرکز آمار ایران (۱۳۹۵). نتایج تفصیلی سرشماری عمومی نفوس و مسکن کل کشور. تهران: دفتر ریاست، روابط عمومی و همکاری‌های بین‌الملل.
۱۵. معبودی، محمدتقی و هادی حکیمی (۱۳۹۵). تحلیلی بر رشد فضایی سکونتگاه‌های غیررسمی و پیش‌بینی روند آن در ایران (نمونه‌ی موردی: سکونتگاه‌های غیررسمی شهر خوی). دوفصلنامه‌ی جغرافیا و توسعه‌ی فضای شهری، سال سوم، شماره‌ی ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۵، ص ۸۴-۶۷.

# زندگی و مرگ سوسیالیسم یوگسلاوی

جیمز رابرتسون<sup>۱</sup>



ترجمه‌ی عرفان آقایی و هیمن رحیمی





**مقدمه‌ی مترجمان:** در میانه‌ی رویدادها همواره بحث از بدیل سیاسی برای نظام موجود به میان می‌آید. در این هنگام‌ها آموزه‌های تاریخی می‌توانند گرهی از زمان حال بگشایند و در مسیر بدیل ما را راهنمایی کنند. یکی از این آموزه‌های تاریخی، نظام‌های بدیل نظم متعارف در قرن بیستم هستند که می‌توان از آنها درس‌های بسیاری آموخت. جمهوری فدراتیو سوسیالیستی یوگسلاوی از جمله‌ی آنهاست که در پایان جنگ دوم بر سرکار آمد و در هنگامه‌ی رویدادهای آخرالزمانی اواخر قرن بیستم فروپاشید. یوگسلاوی که از لحاظ تنوع ملی و مذهبی و موقعیتش بعنوان یک کشور پیرامونی در میان قدرت‌های جهانی بی‌شبهت به ایران نیست، خود را به منزله‌ی بدیلی هم در برابر الگوی شوروی و هم نظام سرمایه‌داری غربی معرفی می‌کرد و با خودگردانی و سوسیالیسم بازار شناخته شده است. این نظام گام‌های بزرگی برای نیفتادن در دام بوروکراسی و اقتصاد دولتی شوروی برداشت و در مقایسه با اردوگاه شوروی دارای منطق نسبتاً گشوده‌تری از منظر آزادی‌های سیاسی بود. تیتو و یوگسلاوها به مثابه کشوری پیرامونی در میانه‌ی قدرت‌های جهانی توانستند مانور مناسبی در این بین داشته باشند، هرچند که نتوانستند از دام نظام سلطه‌ی جهانی به این راحتی‌ها خارج شوند. نظیر تمام نظام‌های سیاسی، نظام سوسیالیسم یوگسلاوی خالی از ایراد نبوده و خودگرانی در یک ملغمه‌ی ملی و توسعه‌ی اقتصادی ناموزون نمی‌توانست همه‌ی مشکلات را حل کند. در این یادداشت سعی شده تا با نگاهی انتقادی، ضعف‌ها و نقاط قوت نظام سوسیالیسم یوگسلاوی بررسی<sup>۱</sup> و به نقش عاملیت اقتصاد جهانی و دخالت خارجی در این کشور پرداخته شود. حال که در فضای فکری بحث در مورد ارائه‌ی بدیل بالا گرفته است و بدیل‌های فدرالی گوناگونی از جانب طیف‌های مترقی‌تر ارائه می‌شود، مورد یوگسلاوی می‌تواند تجربه‌ی گرانی ارائه دهد. با نگاهی به این تحولات بهتر می‌توانیم وضعیت کنونی خود را درک و امکان‌های سیاسی برای دستیابی به یک بدیل مترقی را بررسی کنیم.



سوسیالیسم «خودگردان»<sup>۲</sup> یوگسلاوی به نظر بدیلی واقعی در برابر الگوی شوروی بود. چرا به ناگاه دچار فروپاشی شد؟

در طول جنگ سرد، جمهوری فدراتیو سوسیالیستی یوگسلاوی برای بسیاری نماینده‌ی یک بدیل امکان‌پذیر در برابر الگوی شوروی بود. نظام یوگسلاوی که مبتنی بر خودگردانی محل کار<sup>۳</sup> بود، از قرار معلوم حق به کارگیری کنترل دموکراتیک بر صحن کارخانه را به کارگران داد.

مسیر متمایز یوگسلاوی به سوی سوسیالیسم ستایشگرانی در سرتاسر جهان پیدا کرد. در اروپای شرقی، ترکیب سوسیالیسم بازار<sup>۴</sup> و خودگردانی الگویی را برای اصلاحات ضداستالینیستی ارائه داد. در غرب سرمایه‌داری نیز، سوسیالیست‌های دموکراتیک امیدوارانه به تجربه‌ی یوگسلاوی به منزله‌ی سوسیالیسمی «انسانی» تر می‌نگریستند. و در سرتاسر بخش اعظمی از جهان سوم، یوگسلاوی - عضو پیشتاز جنبش عدم تعهد - گواهی بر امکان تحقق یک «مسیر سوم» میان ایالات متحده کاپیتالیستی و شوروی کمونیستی بود.

به هر حال، در دهه‌ی پایانی جنگ سرد، یوگسلاوی به ورطه‌ی بحران افتاد. نظام خودگردان فروپاشید، و بیست میلیارد دلار بدهی خارجی فلج‌کننده از خود برجا گذاشت. در بحبوحه‌ی بحران اقتصادی، سیاست‌مداران جمهوری خواه در صربستان و کرواسی از صفوف حزب جدا شدند و به امید نجات دادن دارایی‌های شخصی در حال زوال‌شان کارزارهای ناسیونالیستی به راه انداختند. مجموعه‌ای از جنگ‌های داخلی به سرعت در میان کرواسی، بوسنی و هرزگوین و کوزوو بالا گرفت.

یوگسلاوی از چراغ راهنمای رؤیای مترقی به نمادی از «عقب‌افتادگی بالکانی» و «عداوت اتنیکی باستانی» متحول شد.

اما معضلات یوگسلاوی در پایان جنگ سرد آغاز نشد - رهبران کشور از همان زمانی که این سوسیالیسم بدیل را سازمان دادند، سهواً شرایطی برای آن معضلات ایجاد

2 self-managed socialism

3 workplace self-management

4 market socialism

کردند. خودگردانی یوگسلاوی آن سیستم امکان‌پذیری نبود که بسیاری در رؤیای آن به سر برده بودند.

### سد شوروی

کمونیسست‌های یوگسلاوی مسیر مستقل خود را بعد از گسست از شوروی در سال ۱۹۴۸ آغاز کردند. این انشعاب طرح پیشنهادی پرخطری بود؛ گرچه رهبری [یوگسلاوی] از حمایت داخلی گسترده بهره‌مند بود، اما گسستن پیوند از شوروی به معنای از دست دادن تجارت خارجی و کمک نظامی حیاتی بود.

یوسپ بروز تیتو<sup>۵</sup> و حزبش که از اردوگاه متحدان شوروی جدا شده بودند، نیاز داشتند تا به صورت ریشه‌ای اهداف انقلاب خود را مورد بازاندیشی قرار دهند و راه‌های جدیدی را برای تضمین امنیت و توسعه‌ی کشور بیابند. در طول بازه‌ی ۱۹۴۹-۱۹۵۰، نظریه‌پردازان پیشتاز حزب، از جمله ادوارد کاردیل<sup>۶</sup>، میلووان جیلاس<sup>۷</sup>، بوریس کیدریچ<sup>۸</sup>، مبنای ایدئولوژیکی سوسیالیسم یوگسلاوی را پی ریزی کردند.

ابتدا، آنان نقدی مارکسیستی بر شوروی را بسط دادند. یوگسلاوها معضل زیادی برای شناسایی و تشخیص نقایص نظام شوروی نداشتند؛ چرا که در واقع از سال‌های دهه‌ی ۱۹۲۰ به این سو صداهای چپ‌گرای مخالف بسیاری در داخل و خارج روسیه درباره‌ی ایرادات سیستم شوروی هشدار داده بودند.

اتحاد جماهیر شوروی تحت رهبری استالین تبدیل به یک بوروکراسی استبدادی شده بود. شوراهای کارگران، که لنین زمانی آنان را نطفه‌ی حکمرانی کمونیستی می‌انگاشت، درون دولتی به‌شدت متمرکز ادغام شده بودند که پرسنل آن ارتشی از عاملان حزبی بودند. صنعتی‌سازی سریع، اشتراکی‌سازی اجباری کشاورزی و تصفیه‌های سال‌های ۱۹۳۶-۱۹۳۸ میلیون‌ها نفر را به کام مرگ فرستاد.

<sup>5</sup> Josip Broz Tito

<sup>6</sup> Edvard Kardelj

<sup>7</sup> Milovan Đilas

<sup>8</sup> Boris Kidrič

بعدها، شوروی در مذاکراتش با دیگر قدرت‌های متفقین در طول جنگ جهانی دوم، نظیر یک قدرت امپریالیستی رفتار کرد، حوزه‌ی نفوذش را گسترش می‌داد و هژمونی‌اش را به سرتاسر اروپای شرقی تحمیل می‌کرد.

کمونیست‌های یوگسلاوی متوجه این علائم هشدار بودند، اما در شرایط ملت‌هت‌هت جنگ و دوران بازسازی بر این مسائل چشم پوشیدند. کمونیست‌ها که در پایان جنگ با پایگاهی عظیم و چندملیتی به قدرت رسیدند، انقلابی سوسیالیستی را تصور می‌کردند که کشور را مدرنیزه و استقلال آن را حفظ خواهد کرد. این پروژه نیازمند مقادیر زیادی کمک از جانب شوروی بود.

اما تنش میان یوگسلاوها و حامیان شوروی‌ی‌شان به سرعت نمایان شد. در کنار پارتیزان‌ها در آلبانی، حکومت تیتو تنها جنبش کمونیستی در اروپای شرقی بود که نه به پشتوانه‌ی تانک‌های ارتش سرخ که با موجی از مبارزات مردمی به قدرت رسید. یوگسلاوها گرچه به شوروی وفادار بودند، اما مصمم بودند که از مسکو مستقل بمانند. این مسئله به شدت در قلمروی سیاست خارجی آشکار بود، قلمرویی که در آن حکومت جدید یوگسلاوی خطی رادیکال‌تر از خط شوروی را پی گرفت. در طول سال‌های ۱۹۴۶-۱۹۴۷، همچنان که استالین در پی فروکاستن ترس قدرت‌های غربی از شوروی و تبلیغ اتحاد جماهیر شوروی به مثابه‌ی یک شریک سازنده در دوران بازسازی پساجنگ بود، تیتو آزادانه دخالت قدرت‌های آتلانتیک در اروپا را به چالش کشید. یوگسلاوها بر خلاف دستورات استالین به شورشی‌های کمونیست یونان یاری رساندند و ایتالیا را بر سر قلمروی محل مشاجره‌ی تریسته<sup>۹</sup> تهدید به جنگ کردند. این تعارضات به سرعت خشم استالین را برانگیخت و در ژوئن ۱۹۴۸ یوگسلاوها را از کمینفرم<sup>۱۰</sup> اخراج کرد.

انشعاب ۱۹۴۸ - و تهدیدهای متعاقب آن علیه یوگسلاوی از جانب اردوگاه متحدان مسکو - مهر تأییدی بر ترس‌های بسیاری از مردم در مورد شوروی بود. در سال‌های پیش رو، نظریه پردازان حزب نگرش‌شان را نسبت به سرزمین مادری سوسیالیسم مورد

<sup>9</sup> Trieste territory

<sup>10</sup> the Communist Information Bureau

بازنگری قرار دادند. از نظر جیلاس، اتحاد جماهیر شوروی نه یک دولت سوسیالیستی بلکه یک نظام «سرمایه‌داری دولتی»<sup>۱۱</sup> بود که «طبقه‌ای بوروکراتیک»<sup>۱۲</sup> بی‌رحمانه طبقات کارگری و دهقانی را استثمار می‌کردند.

جیلاس استدلال کرد، این نظام دارای شباهت‌های قابل توجهی با سرمایه‌داری انحصاری ملهم از نظریات کینز بود، که در آن هنگام در غرب توسعه می‌یافت. وانگهی، همان‌طور که یوگسلاوی توانست گواهی دهد، شوروی نظیر رقبای ایدئولوژیکی‌اش، هژمونی خود را با بی‌رحمی بر دولت‌های همسایه‌اش تحمیل می‌کرد. جیلاس نتیجه گرفت که شوروی بدل به یکی از موانع اصلی بر سر راه رسیدن به انقلاب سوسیالیستی بین‌المللی شده بود.

### یک مسیر مستقل

نقد نظام سرمایه‌داری دولتی و بوروکراتیک شوروی نه فقط به یوگسلاوها توجیهی مارکسیستی برای گسست از روس‌ها داد، بلکه همچنین نقطه‌ی عزیمتی را برای بدیل‌شان فراهم ساخت. نظریه‌پردازان یوگسلاو برای پرهیز از بوروکراتیزه کردن انقلاب‌شان، قسمی سوسیالیسم را توسعه دادند که خواستار «کنار گذاشتن دولت» و آفرینش جامعه به مثابه‌ی «انجمنی آزاد از تولیدکنندگان» بود.

اولین گام تمرکززدایی<sup>۱۳</sup> بود. در مه ۱۹۴۹، حزب-دولت خودآیینی بیشتری را به حکومت‌های کمونی محلی واگذار کرد، که قدرت‌شان از تاریخ ۱۹۴۵ رو به اضمحلال بود. رهبر اسلوونی ادوارد کاردیل شرح داد که این اصلاحات منجر به «حس گنجاندن بیشتر [توده‌ها] در کار ماشین دولت از پایین‌ترین ارگان‌ها تا بالاترین آن‌ها» شدند.

اندکی بعد مشارکت بیشتر کارگران در سپهر اقتصادی به این تمرکززدایی سیاسی ضمیمه شد. در ژوئن ۱۹۵۰، مجلس ملی قانون نظام خودگردانی را تصویب کرد. قرار بر این شد که تمام شرکت‌ها شوراهای کارگرانی متشکل از ۱۵ الی ۱۲۰ نماینده داشته

11 "state capitalist" system

12 bureaucratic caste

13 decentralization

باشند که به صورت دموکراتیک برگزیده شده و هر نماینده نهایتاً بتواند برای دو دوره‌ی یک ساله برگزیده شود.

هدف قانون جدید دموکراتیزه کردن محل کار بود و به کارگران نقش مستقیمی در تصمیمات کلیدی مدیریتی می‌داد. در این سطح اولیه، کارگران قدرت محدودی داشتند و قدرت تصمیم‌گیری در سطح شرکتی کماکان به مدیران انتصابی دولت تعلق داشت. اما قرار بود قدرت شوراها در سال‌های پیش رو افزایش یابد.

دو سال بعد و در کنگره‌ی ششم حزب، کمونیست‌های یوگسلاوی حزب را از دولت جدا کردند، امری که حکومت را گشوده‌تر می‌کرد. حال، کادرهای حزب برای تأثیرگذاری ایدئولوژیک بر سرتاسر ارگان‌های گوناگون خودگردانی مجبور به رقابت بودند.

این اصلاحات برای جلوگیری از بوروکراسی دولتی و متمرکز طراحی شدند، و بسیاری بر این باور بودند که بوروکراسی انقلاب شوروی را از مسیر [اصلی] منحرف کرده بود. تمرکززدایی از خلال خودگردانی محلی،<sup>۱۴</sup> مشارکت مردم‌نهاد، شوراهای کارگری و فرهنگ حزبی گشوده‌تر قرار بود به‌مثابه مبنایی برای مسیر مستقل یوگسلاوی به سوی سوسیالیسم خدمت کنند.

### فرماسیونی متناقض

علی‌رغم تلاش‌ها برای افزایش مشارکت در تصمیم‌گیری‌های سیاسی و اقتصادی، در هر حال یوگسلاوی تعارضات اجتماعی بسیاری را از سر گذراند. در زمستان ۱۹۵۷-۱۹۵۸ معدنچیان در اسلونی بر سر افول شرایط زندگی اعتصاب کردند. اعتصاب معدنچیان عصر جدیدی از نارضایتی را گشود، که در اعتراضات توده‌ای دانشجویی ۱۹۶۸ به اوج خود رسید.

مخالفان این سؤال را طرح می‌کنند: مشکل خودگردانی چه بود؟ چه چیزی دانشجویان و کارگران را واداشت تا نسبت به همان نهادهایی که قرار بود از طریق آن‌ها حکومت کنند، معترض شوند؟

<sup>14</sup> local self-management

علی‌رغم لغاضی آرمان‌گرایانه‌ی نظریه‌پردازان حزب، پژوهش‌های اخیر نشان می‌دهد که رهبری حزب خودگردانی را نه به جهت قدرتمندساختن کارگران بلکه برای بهینه‌ساختن و نظم‌بخشی مؤثرتر به کارگران وضع کرد. برخلاف اتحاد جماهیر شوروی که برای رسیدن به اهداف اقتصادی خود از فرمان‌های دولتی و بسیج‌های توده‌ای بهره می‌برد، کمونیست‌های یوگسلاوی برای به کار بستن سیاست‌های خود در پی ابزاری بودند که کم‌تر زورگویانه باشد.

هدف از شوراهای کارگری انتقال کنترل اقتصادی به سطح شرکتی بود. دیگر شوراهای کارگری مسئول دفترداری، افزایش بهره‌وری، اعمال محدودیت‌های مزدی و کیستی [کارگران] اخراجی بودند. در عوض، آن‌ها با مزدهایی که از طریق تقسیم سود تامین می‌شد، پول بیشتری به جیب می‌زدند.

این بازتوزیع بدین معنا بود که کارگران منفعتی عظیم در موفقیت کمپانی‌شان داشتند، اما این موفقیت در ضمن مستلزم حضور در بازاری رقابتی بود، که در آن به کارایی و بهره‌وری پاداش داده می‌شد. بنابراین خودگردانی همگام با اصلاحات بازار به پیش رفت، امری که کارگران را علیه دیگر شرکت‌ها هم در فدراسیون [یوگسلاوی] و هم بازارهای خارجی قرار داد.

این نظام نتایج متناقضی در پی داشت. در یک سو، خودگردانی درهای کشور را به سوی جهان گسترده‌تری گشود. همچنان‌که غرب - مشتاق به حمایت از یک یوگسلاوی مستقل - کمک‌ها و سرمایه‌گذاری‌ها را فراهم کرد، تجارت با بازارهای خارجی نیز رونق گرفت.

ادغام اقتصادی کشور در بازارهای جهانی تبادلات فرهنگی را تسهیل بخشید که به یوگسلاوی سوسیالیستی پویایی آن را اهدا کرد، دینامیسمی که در فلسفه‌ی مکتب پراکسیس، سینمای موج نوی یوگسلاوی، هنرمندانی نظیر مارینا آبراموویچ<sup>۱۵</sup> و راشا تودوسیویچ<sup>۱۶</sup> و موسیقی لایباخ<sup>۱۷</sup> مشهود بود.

در سوی دیگر، خودگردانی و اصلاحات بازار وعده‌های اقتصادی نظام را نابود کرد.

<sup>15</sup> Marina Abramović

<sup>16</sup> Raša Todosijević

<sup>17</sup> Laibach

طنز ماجرا این جاست که شوراهای کارگری به قدرتمند کردن مدیران، مهندسان و کارگران یقه‌سفید در برابر طبقه‌ی کارگر غیرمتمن اختصاص گرایش داشتند. به همان ترتیبی که شوراها تصمیمات مدیریتی، بازاریابی و حساب‌داری پیچیده را برعهده گرفتند، کارگران حرفه‌ای‌تر و تحصیل کرده‌تر اقتدار خود را بیش از پیش تحکیم بخشیدند.

خودگردانی که با فشارهای رقابت بازاری و قسمی تعهد به تفاوت‌های مزدی به منظور ضمانت نیروی کار ماهر ترکیب شده بود، حقیقتاً نابرابری را افزایش داد. به‌عنوان مثال گوران موسیچ<sup>۱۸</sup> اشاره می‌کند که دستمزدها در سال‌های ابتدایی اقتصاد برنامه‌ریزی شده «نرخ یک به سه نیم را حفظ کردند... در سال ۱۹۶۷ آن‌ها به نابرابری یک به بیست رسیده بودند».

به‌علاوه، رهبران کمونیست که نسبت به از دست دادن حمایت مردمی‌شان نگران بودند، اشتراکی‌کردن و صنعتی‌سازی به سبک شوروی را رد کردند. در عوض، آنان رشد صنعتی پایدار و تدریجی را اشاعه دادند که دولت را ملزم می‌کرد تا جریان کارگران به کارخانه‌ها را محدود و بر ایجاد کارایی نیروی کار موجود تمرکز کنند. این رجحان دادن به رشد شدید نرخ بیکاری بالایی ایجاد کرد. به گفته‌ی سوزان وودوارد،<sup>۱۹</sup> در ۱۹۵۲، نرخ بیکاری رسمی در یوگسلاوی «حداقل دو درصد بیش از پنج درصدی بود که نرخ نرمال در اروپای غربی تلقی می‌شد.» سی سال بعد، «نرخ بیکاری از ۱۵ درصد گذر کرد، که این نرخ از یک و نیم درصد در اسلونی تا بیش از سی درصد در کوزوو و مقدونیه متغیر بود».

نابرابری و بیکاری صرفاً عوارض جانبی غیرمنتظره‌ای نبودند: حداقل در کوتاه‌مدت تا میان‌مدت کارایی خودگردانی بدان نیازمند بود.

<sup>18</sup> Goran Musić/ <https://suedosteuropa.uni-graz.at/de/>

<sup>19</sup> Susan Woodward/ Socialist Unemployment: The political economy of Yugoslavia, 1945-1990

## مرکز و حاشیه

به طرز خطرناک‌تری، اختلافات منطقه‌ای در نابرابری و بیکاری بازتاب‌دهنده‌ی توسعه‌ی اقتصادی ناموزون کشور بود که برخاسته از میراث تاریخی مختلف ملل فدراتیو بود.

قبل از جنگ جهانی اول، جمهوری‌های شمال‌غربی اسلوونی و کرواسی بخشی از امپراتوری اتریش-مجارستان بودند و از مدرنیزاسیون اقتصادی گسترده‌تر امپراتوری در طول قرن نوزدهم بهره برده بودند. این جمهوری‌ها با ابزارهایی برای توسعه‌ی سریع صنایع سبک وارد دوره‌ی سوسیالیستی شدند.

در مقابل، جمهوری‌های جنوبی-بوسنی و هرزگوین، مونتنگرو، مقدونیه و قسمت‌های جنوبی صربستان-یا بخشی از امپراتوری عثمانی بودند و یا بدان وابسته بودند و عمدتاً مناطقی دهقانی و توسعه‌نیافته بودند. در جنوب یوگسلاوی، سوسیالیسم شانس برای «رفع عقب‌افتادگی» از طریق سرمایه‌گذاری صنعتی زیر نظر دولت وعده داد.

این میراث تاریخی متفاوت، گفت‌وگوهای پساجنگ در مورد توسعه را با مسئله‌ی ملی درهم آمیخت و اخذ تصمیمات سیاسی را عمیقاً نفاق‌افکنانه ساخت. بالاخص اصلاحات بازار جنجال‌زیدی برانگیخت.

در جمهوری‌های جنوبی، رهبران حزبی-دولتی از چرخش به سمت نظام بازارمحور واهمه داشتند. صنایع معدنی بدوی و صنایع تولیدی سنگین در جنوب به سطوح بالایی از سرمایه‌گذاری دولتی نیازمند بودند و در کوتاه‌مدت تمهیدات حمایتی بیشتری می‌طلبیدند. این رهبران جماهیر در ضمن حامی نظام مالیاتی فدرال بودند که هدف آن تأمین مالی رشد صنایع جنوبی از طریق بازتوزیع سود حاصله از جمهوری‌های شمال‌غربی ثروتمندتر بود.

در مقابل، رهبران در جمهوری‌های شمال‌غربی خواهان تحقق بخشیدن به یک الگوی رشد صادراتمحور بودند. در نتیجه، آنان حامی آزادسازی بیشتر اقتصادی و ادغام در بازارهای خارجی بودند. آنان در ضمن با طرح‌های مالیاتی مخالف بودند و در عوض استدلال می‌کردند که بایستی شرکت‌های سودآورتر بدون مانع دخالت دولتی توسعه یابند.



از منظر جمهوری‌های شمال غربی، تقاضای جنوبی‌ها برای کنترل دولتی بیشتر و برنامه‌ریزی متمرکز، به طرز نگران‌کننده‌ای نظیر نظام شوروی به نظر می‌رسید. چه کسی می‌توانست تضمین کند که چنین تقاضایی ساختار بوروکراتیک عریض و طولی را که یوگسلاوها چنین سخت برای محو آن جنگیده بودند، از نو ایجاد نمی‌کند؟ در اوایل دهه‌ی ۱۹۶۰، اصلاحات جناح بازار، با پایگاه خود در جماهیر شمال غربی در چندین جبهه پیروز شده بود. خودگردانی عمیق‌تر شد و کشور هرچه بیشتر در بازارهای خارجی و تحت سلطه‌ی غربی‌ها ادغام شد.

ثابت شد که راه رشد یوگسلاوی - رشد صادرات محور که به صورت گسترده‌ای از طریق وام‌های غربی‌ها تأمین مالی شده بود - ناپایدار است. ولادیمیر آنکوفسکی کوریشا<sup>۲۰</sup> در کتاب اخیر خود<sup>۲۱</sup> بر ضعف طولانی مدت این استراتژی تأکید می‌کند:

به همان ترتیبی که فشارهای خارجی شدت گرفت، جماهیر بیشتر و بیشتر دروازه‌ها را علیه یکدیگر بستند. نه فقط از این رو که آنها زمینه‌های تخصصی متفاوتی را با بازارهای متفاوتی در جنگ سرد بسط دادند، بلکه رقابت ابرقدرت‌ها جمهوری‌ها را به محل اصلی نزاع ابرقدرت‌ها برای برتری بدل ساختند... پایان جنگ سرد یوگسلاوی را با چالش وجودی مواجه ساخت که نشان می‌داد طرح‌واره‌ی نهادی آن آمادگی مواجهه با چالش را ندارند، زیرا با وجود خطر از بین رفتن اتحاد جماهیر شوروی، تأمین مجدد مالی اقتصاد بدهی این کشور کار دشواری بود.

در سال ۱۹۸۹، هنگامی که حکومت اصلاحات آنته مارکویچ<sup>۲۲</sup>، خودگردانی را لغو کرد، کشور از پیش در ورطه‌ی سقوط آزاد قرار داشت. بدهی خارجی فلج‌کننده، تمهیدات تعدیل ساختاری اعمال شده توسط صندوق بین‌المللی پول و فروپاشی

<sup>20</sup> Vladimir Unkovski-Korica

<sup>21</sup> The Economic Struggle for Power in Tito's Yugoslavia: From World War II to Non-Alignment

<sup>22</sup> Ante Marković

اقتصادی، جاذبه‌های گریز از مرکز بازارهای خارجی را تقویت کرد. جنبش‌های ملی‌گرای اسلوبودان میلوشویچ<sup>۲۳</sup> در صربستان جرقه‌ی کارزارهای ارتجاعی مشابه را در جمهوری‌های همسایه روشن کرد و سبب رشد بی‌اعتمادی و دامن زدن به جدایی‌طلبی شد.

فروپاشی نهایی سوسیالیسم در اوایل دهه‌ی ۱۹۹۰ با مجموعه‌ای از جنگ‌های داخلی خانمان‌برانداز همراه بود که منطقه را در امتداد خطوط اتنیکی چندپاره کرد و به قدرت و سرمایه‌ی نظامی غربی اجازه داد تا به‌شکل عمیق‌تری در فدراسیون سابق رخنه کنند.

با این حال، در سال‌های اخیر پدیده‌ی نوستالژی برای یوگسلاوی در میان دولت‌های مستقل کنونی و بالاخص در میان نسل‌های جوان‌تر ظهور کرده است. میراث راه مستقل کشور به‌سوی سوسیالیسم، با تأکید بر خودگرانی کارگری، نقشی کلیدی در این اشتیاق گذشته‌نگر ایفا می‌کند.

جای تعجب نیست که در مقایسه با جنگ داخلی، پاکسازی اتنیکی و مداخله‌ی نظامی خارجی، مردم به دوره‌ی ثبات، رشد و صلحی که کمونیست‌های یوگسلاوی بر آن ریاست داشتند، نگاه مثبتی داشته باشند. اما رویدادهای فاجعه‌بار دهه‌ی ۱۹۹۰ را نمی‌توان از شالوده‌های متناقضی که این رهبران ایجاد کردند، جدا ساخت.

بحران کنونی اتحادیه‌ی اروپا، که در بالکان بیش از هرجایی برجسته شده است، استراتژی‌های رشدی را که بسیاری از رهبران جمهوری‌های پسایوگسلاوی پس از دهه‌ی ۱۹۹۰ دنبال کرده‌اند، زیر سؤال برده است. این بحران فرصت‌های مهمی برای سوسیالیست‌ها فراهم می‌کند تا یک چشم‌انداز بدیل را مفصل‌بندی کنند. بدون شک تجربه‌ی یوگسلاوی با نمادگرایی قدرتمند نبرد ضدامپریالیستی و فرهنگ گشوده و تجربی‌اش، این چشم‌انداز را تحت تأثیر قرار می‌دهد. اما بایستی از تجارب منفی راه یوگسلاوی به‌سوی سوسیالیسم نیز درس گرفت.

مهم‌ترین درس در میان این درس‌ها نقش دستورهای اقتصادی بین‌المللی در محدودساختن رشد بادوام و باثبات اقتصادهای پیرامونی است. مسلماً، سوسیالیست‌های

<sup>23</sup> Slobodan Milošević

پساجنگ یوگسلاوی در شرایطی که توسط اقتصاد جهانی تنظیم شده بود به بهترین شکلی که توانستند مانور دادند، اقتصادی جهانی که به منافع اقتصادهای سرمایه‌داری غرب رجحان می‌داد. اما سازش آنان با این اقتصاد جهانی تضادهای جامعه‌ی یوگسلاوی را تشدید کرد.

هر نبرد واقعی برای توسعه و خودمختاری باید با محدودیت‌های دولت ملی یگانه دست‌وپنجه نرم کند. [آزاین‌رو] باید به دنبال واحدهای اقتصادی بزرگ‌تر مبتنی بر همکاری منطقه‌ای بود. چنین استدلال‌هایی مختص چپ نیست - بلکه برای مدت‌های مدید از این مسئله در توجیه استراتژی لیبرالی ادغام اروپا استفاده شده است. در هر حال، همانطور که سرنوشت دولت سیریزا در یونان نشان می‌دهد، اتحادیه‌ی اروپا نه تنها در برابر فشارهای بازارهای جهانی سپر کشورهای پیرامونی نمی‌شود؛ بلکه آن‌ها را در سطح اروپا بازسازی می‌کند.

توسعه‌ی خارج از پروژه‌ی اروپا یک برنامه‌ی همکاری و دوستی منطقه‌ای بین ملت‌های پسا یوگسلاوی و به‌طور گسترده‌تر در سراسر بالکان را ناگزیر می‌سازد. این امر به نوبه‌ی خود مستلزم درکی ظریف از شیوه‌های تلاقی مسائل ملی با مشکلات توسعه‌ی اقتصادی است.

این امر مستلزم به‌وجود آمدن اجتماعی جدید از طریق همکاری، شراکت و نبرد در جامعه است و نه ابتکارات از بالا به پایین دولتی.

این مقاله ترجمه‌ای است از:

<https://jacobin.com/2017/07/yugoslav-socialism-tito-self-management-serbia-balkans>



# حجاب اجباری و سیاست فراموشی

ریحانه اصلانزاده



شیرین نشاط، جذبه

در پی آن چه در هفته‌های اخیر در ایران گذشت، در لحظه‌ای آن چه را بسیاری پایان‌ناپذیر و ابدی می‌انگاشتند، تغییر یافت. خواست برابری به‌عنوان اندیشه‌ای همه‌گیر چنان مطرح شد که باور کردنش در دنیایی که اطاعت کردن ناگزیر می‌نمود، سخت بود. یک جمله این‌روزها مرتب تکرار شده است: «ما به عقب بر نمی‌گردیم». «به عقب برنگشتن» به معنای گسستی در روایت، گسستی در رابطه‌ی سوژه با اقتدار و فهم از خویشستن، نوید طرحی برای آینده می‌دهد که گذشته را به‌عنوان حرکتی تکراری ترسیم می‌کند که فقط می‌توان در آن درجا زد، پیش رفتن دیگر میسر نیست. تأمل در مورد آن چه جامعه را حفظ می‌کند و آن چه جامعه را پیش می‌راند و آزاد می‌کند، در روزهای اخیر به پرسشی اساسی بدل شده است. خصوصاً در زمانی که جامعه با گام‌هایی گاه استوار و گاه لرزان به سوی تغییر قدم برمی‌دارد. قدرت با تکیه صرف بر ایدئولوژی و فرهنگ یا ارزش‌های اجتماعی قادر نیست نظم موجود را حفظ کند. زیرا آن چه زاده شده است سوژه تغییر است نه دگرگونی سلايق. قدرت می‌تواند با سلايق دگرگون شده کنار بیاید حتی چشم بر آن ببندد بی‌آنکه خدشه‌ای بر حیطه‌اش وارد آید.<sup>۱</sup> بی‌اعتباری ایدئولوژی و ارزش‌های اجباری مربوط به زندگی اجتماعی زنان، به هفته‌های اخیر بر نمی‌گردد، از همان روز نخست بوده است. آن چه تغییر کرده است، رابطه‌ی سوژه با قدرت است. سوژه به یاد می‌آورد اما دیگر تکرار نمی‌کند. بازنگشتن به گذشته به معنای خط زدن مناسبات اذهان با جهان و چیزهاست. شوک مرگ مهسا/ ژینا امینی، روال یادآوری را خط زد. ترک برداشتن اقتدار به خط خوردن یادآوری و خط خوردن روال تکراری ارتباط با جهان انجامید. تکراری که اقتدار وابسته به آن است. پس از آن بود که اعتراض به حجاب اجباری به رد و انکار انبوهی از تبعیض‌ها و بی‌عدالتی‌هایی انجامید که گریبانگیر بود.

بسیاری از مدافعان سیاست‌های رسمی تلاش کردند اعتراضات را به خواستی کور، ضدفرهنگ و بدوی پیوند بزنند. تکرار می‌کردند و محق بودند تکرار کنند. زیرا خود برای چند دهه بدن زن را امری بدوی و طبیعی دانسته بودند. منظورم از طبیعی ضد روحانی است. در نخستین سال‌های پس از انقلاب ۵۷، جداسازی ساحت فرهنگ پاک

1. Horkheimer, Max (2002) Critical Theory, selected essays, translated by Mathew O'Connell and Others.

و روحانی از ساحت طبیعت مطرود و لعن شده، اوج فرهنگ دانسته می‌شد. فرهنگی که کل مسئله‌ی نابرابری اقتصادی، اجتماعی و جنسیتی و فرهنگی را به مدیریت بدن زن فروکاسته بود. قدرت با جدا کردن بدن از اندیشه پاک دینی، با واصل کردن بدن به درکات ساحت طبیعتی محض و زدودن تاریخ و فرهنگ از آن، در پی بدل کردن آن به ماده‌ی خامی است که می‌بایست سرکوب شود. بدون آن که در نظر گرفته شود با زدودن تاریخ چه ستمی بر اقلیت‌های اجتماعی و فرودستان مجاز شمرده می‌شود و چه نیروی مخربی برای سرکوب و سامان‌دهی نیروی کار آزاد می‌شود.

قانون حجاب به فراموشی آرمانی جمعی یاری رساند چرا که مسئله‌ی فرادستان و فرودستان را با مسلمان و غیر مسلمان جابه‌جا کرد و آنان را از موهبت برابری‌ای موهوم برخوردار کرد. تمایزات جنسیتی و طبقاتی یکسره در پرتو کلیتی خیالی به نام امت اسلامی پنهان شد. البته در ابتدا ایده‌ی حجاب اجباری با بی‌عدالتی‌ها و تبعیض‌های اجتماعی مرتبط نمی‌نمود. بسیاری فکر می‌کردند «در صورت رفع تبعیض‌ها و تضمین حقوق اساسی آحاد ملت»، پذیرش حجاب چندان آزاردهنده نخواهد بود. هم‌زمان، قدرت مسلط می‌کوشید مبارزه برای حقوق زنان را «مبارزه زنان مرفه و غرب‌زده» و بی‌ارتباط با مسائل عموم ملت معرفی کند. حال آن‌که زنان فرودست بیش از همه از محدودیت آزادی زنان آسیب دیدند. علاوه بر آن که قانون حجاب مقدمه‌ای بر سرکوب بدن و به تبع آن نظم سرکوبگر طبقاتی بود. فاجعه‌ی مهسا این ارتباط را آشکارتر از همیشه پیش چشم آورد؛ دختری که برای گردش و تفریح به تهران آمده بود. فشار اجتماعی بر بدن به‌عنوان ماده‌ی طبیعی و به دور از مراتب روحانی ذهن، کل جامعه را تحت تاثیر قرار داد اما طبقات پایین متحمل فشار و آسیب بسیار بیشتری شدند. زنان طبقات بالا نه به کار یدی اشتغال داشتند و نه برای تفریح وابسته به فضاهای دولتی و عمومی بودند. آنان این همه را در خلوت جبران کردند. بی‌دلیل نیست که زنان جان به لب رسیده در محروم‌ترین استان‌های کشور در اعتراضات اخیر پیشگام بودند.

حجاب اجباری سیاستی درهم‌تنیده با کنترل بدن، مدیریت نیروی کار و سامان‌دهی عرصه‌ی عمومی بود. در گفتار سخن‌گویان رسمی (مانند مطهری) کنترل غرایز به بالا بردن بهره‌وری نیروی کار و ابدان نسبت داده می‌شد. چرخش از بدن طبیعی به نیروی

کار بسیار آسان صورت پذیرفت. بر این اساس، حجاب اجباری بر خلاف تصور تکراری، زنان را خانه‌نشین نکرد بلکه بدن را به شیوه‌ای موثرتر و سودآورتر به کار گرفت. زنان حجم عظیمی از فعالیت‌های داوطلبانه و رایگان اقتصادی و اجتماعی را در دوران جنگ به خود اختصاص دادند. چرا که در گفتار رسمی بطالت و بی‌کاری زنان تقبیح می‌شد. پیش از انقلاب ۵۷ در اندیشه‌ی اسلام‌گرایان مسئله‌ی زنان وجود نداشت. در جامعه‌ی اخلاقی که آنان تصویر می‌کردند زنانگی چندان مهم تلقی نمی‌شد. تا همین امروز تصویر آنان از زن ایده‌آل واجد ویژگی‌های انگشت‌شماری است. با این حال، در اندیشه‌ای که نسبت به زنان چندان بی‌تفاوت می‌نمود، مسئله‌ی زنان تبدیل به گره‌گاه ایدئولوژیک شد. در سال‌های بعد، حمله به حقوق زنان به بخش مهمی از اندیشه‌ی اسلام‌گرایی سیاسی تبدیل شد.

تصویر جامعه‌ی اسلامی، نابرابری و غیرعقلانیت موجود در ساحت اجتماعی و اقتصادی را که به خیزش عمومی سال ۵۷ منتهی شده بود، رها کرد و به ساحتی طبیعی و تهدیدآمیز در بدن (به‌عنوان انبان‌گرایی) پرداخت. تنازعات طبقاتی و تنش‌های سیاسی و اجتماعی بر جای خود باقی بود اما کنترل عرصه‌ی عمومی نوید فتح و غلبه‌ای انکار ناپذیر می‌داد. با کنار زدن مناسبات تن، همه در ساحت انتزاعی ذهن برابر می‌نمودند. ذهنیتی سبکبار که از نزاع اجتماعی و بحران‌های اقتصادی و سیاسی سال‌های آغازین بعد از انقلاب منتزع شده بود. کرامت این ذهنیت با نفرتی از زنان (تقلیل داده‌شده به تن) در عرصه‌ی عمومی همراه بود. خشم از زنان (حمله به آنانی که حجاب اسلامی نداشتند، یا محدود کردن گام به گام حقوق زنان) خشمی جابجا شده بود برخاسته از رها کردن کشمکش و تضاد عینی و دلخوش کردن به یکپارچگی و یکدستی انتزاعی. زنان این برابری و یکدستی را مخدوش می‌کردند. آه و ناله‌ی کارگران و فرودستان نیز صفوف مرتب امت را به هم می‌زد. خشم از زنان و خشم از فقرا با جابجایی موضوع خشم به فراموشی کمک می‌کرد. این یکپارچگی و یکدستی سال‌های بعد با پیاده‌سازی گام به گام سیاست‌های اقتصادی بازار آزاد از طریق صنعت فرهنگ و ایماژهای برخاسته از آن میسر شد.



### تن زنانه، سوژه‌ی انقلابی و جامعه‌ی اسلامی

شاید زنانگی بخش مهم جامعه‌ی اخلاقی‌ای نبود که اسلام‌گرایان در آغاز دهه‌ی پنجاه تصویر می‌کردند. اما بی‌شک با گذشت ده سال از انقلاب و پشت سر گذاشتن تنازعات اجتماعی متعدد به بخش اصلی آن بدل شد. در سال‌های پایانی دهه‌ی چهل مرتضی مطهری که پس از سال ۱۳۵۷ «معلم انقلاب» نامیده شد، در انجمن اسلامی پزشکان مجموعه سخنرانی‌هایی ایراد کرد که بعدها در قالب کتاب «مسئله حجاب»، پیش و پس از انقلاب بارها تجدید چاپ شد.<sup>۲</sup> در این سخنرانی‌ها او کنترل «غرایز و امیال نفسانی» را شرط اصلی حضور اجتماعی زنان می‌دانست، با این فرض که حضور زنان در عرصه‌ی عمومی برانگیزاننده‌ی خواهش‌های غریزی و طبیعی است که در جامعه‌ی عقلانی باید کنترل شود. به عبارت دیگر، زنانگی را مرتبط با ساحت آشوبناک غیرعقلانی می‌دانست که باید با نیروی عقلانی، به مدیریت درآید. بدین نحو، بدن زنانه ساحتی از طبیعت بود که نظم اجتماعی و فرهنگی (اخلاقی) را تهدید می‌کرد. این سخنرانی‌ها به خوبی مرزی را نشان می‌دهد که بین خویشتن و بدن زنان در حال برقراری بود، ایده‌ای که در سال‌های بعد با قوت بیشتری پی گرفته شد. از نظر مطهری غرایز جنسی مهم‌ترین گزینه‌ی انسان و به طور کلی غیر قابل مهار بود، و با اندکی غفلت می‌توانست تبعات اجتماعی بسیار وخیمی داشته باشد. آشوب طبیعی که مطهری ترسیم می‌کند، به هیچ نحو چشم‌اندازی برای کنترل عقلانی غرایز از سوی سوژه‌های فردی نمی‌یابد.

«گزینه جنسی گزینه‌های نیرومند، عمیق و "دریا صفت" است. هرچه بیشتر اطاعت شود سرکش‌تر می‌گردد، همچون آتش که هر چه به آن بیشتر خوراک بدهند شعله‌ورتر می‌شود... عطش روحی در مسائل جنسی غیر از حرارت جسمی است. آن‌چه با ارضاء تسکین می‌یابد حرارت جسمی است نه عطش روحی. آزادی در مسائل جنسی سبب شعله‌ورتر شدن شهوات به صورت حرص و آزار می‌گردد، از آن نوع حرص و آزاری که در صاحبان حرم‌سراهای

۲. مطهری، مرتضی (۱۳۷۹) مسئله حجاب، تهران: صدرا

رومی و ایرانی و عرب سراغ داریم..... {بنابراین} اگر امری عرضه نشود یا کم‌تر عرضه شود، حرص و ولع هم نسبت بدان کمتر می‌شود.»

غرایز در چنین تصویری هیچ ارتباط دیالکتیکی با نظم اجتماعی و اقتصادی نداشتند، آن‌ها ساحت طبیعت محض بودند. این گونه، عقلانیت خود به وجهی طبیعی بدل شد چرا که برقراری کنترل عقلانی، جز از طریق سرکوب و اعمال محرومیت ممکن نبود. به طور دقیق‌تر باید گفت غرایز در جامعه سرکوب و در خانواده برآورده می‌شد. بدین نحو خانواده ساحت ارضای غرایز و منطقی جدا از منطق جامعه پیدا می‌کرد. تبعات چنین پر بها دادنی به غرایز، دوگانه‌ی مطلق بود که بین تن و روان زنان می‌ساخت (اولی در عرصه‌ی عمومی طرد و تحقیر و دیگری قدر دانسته می‌شد) و اتفاقاً نتیجه‌ی آن فرو بردن هر چه بیشتر هر مفهومی از ذهنیت در ساحت طبیعت مطلق بود. چرا که چنین برکنار ماندنی از طبیعت به معنای فرورفتن در آن بود به این ترتیب که پیامد منطقی چنین اغراقی در قدرت غرایز که ضرورت محدود کردن حضور اجتماعی زنان به قواعد و کدهای رفتاری مرتبط با حجاب را توجیه می‌کرد؛ چیزی نبود مگر تصویر عرصه‌ی عمومی‌زندگی اجتماعی به آلودگی و فساد ناگزیر. به عبارت دیگر در این نگرش به همان نحو که ضرورت اخلاقی‌سازی فضای اجتماعی مطرح می‌شد، ساحتی غیر اخلاقی به نحوی موحش گشوده می‌شد. به همان نحو که بدن زنان پیراسته از هر جاذبه‌ی جنسی خواسته می‌شود به همان نسبت تن زنانه ناگزیر اروتیک‌تر می‌شد. بدین ترتیب به نحو تناقض‌آمیزی قاعده‌مند کردن بدن زنان با اروتیک کردن آن و خواست زدودن عرصه‌ی عمومی از خواهش‌ها و تمایلات نفسانی، ترسیم عرصه‌ی عمومی به‌عنوان محلی آکنده از فساد اخلاقی بود. این تناقض با پیروزی انقلاب و اجباری شدن حجاب، بروزی دردسرساز داشت چرا که مستلزم تصویر جامعه‌ی اسلامی در تناظر با فساد و ناپاکی بود.

مطهری تصریح می‌کرد که مفهوم حجاب سابقه‌ای در ادبیات فقهی ندارد و اعتراف می‌کرد که نمی‌داند این واژه از کی و به چه صورت متداول شده است. اما این فقدان پیوند و اغتشاش مفهومی را به واقعیت اجتماعی ربط نمی‌داد. وی می‌گفت «ستر» به‌عنوان پیشینه‌ی فقهی واژه حجاب مناسبی با کاربرد امروزی این واژه ندارد. او از

پیوند مفهومی مفقودی می‌گفت که بنا بود ستر و حجاب را به یکدیگر متصل می‌سازد. اما این اغتشاش و به‌هم‌ریختگی را به‌هیچ‌وجه اغتشاش و درهم‌ریختگی در ساحت عینی تلقی نمی‌کرد. از نظر او ارتباط بین مفاهیم و ساحت عینی زندگی اقتصادی و اجتماعی زنان به‌هیچ‌رو بازشناخته نبود. او هنگام سخنرانی در باب مخاطرات مواجهه با تکانه‌های جنسی و ارضای آن‌ها در ساحت اجتماعی، از زیست شاهان ساسانی نمونه می‌آورد و در تأثیرات نامطلوب آزادی زنان بر مناسبات خانوادگی، تک مثالی از زندگی روزمره‌ی زنان متعلق به طبقات اجتماعی بالا و مثال‌های فراوان از زندگی «زنان غربی» نقل می‌کرد. حرکت نوسانی میان مرزهای تاریخی و اجتماعی و از حرم‌سرای شاهان ساسانی با «زندگی اجتماعی لجام‌گسیخته در غرب»، بیانگر اغتشاشی در ساحت ذهن و عین بود، همان‌طور که ساحت‌گرایز در گفتار او ساحتی درون خود و بی‌نسبت با مناسبات اجتماعی تصویر می‌شد. حال آن‌که پنجاه سال قبل از سخنرانی او مسئله‌ی بدن و پوشش زنان، در ارتباط با مسائل اقتصادی و اجتماعی و سیاسی متفاوتی طرح می‌شد: در گفتار سیاسی مرتبط با مشروطه‌خواهی، منازعات اقتصادی بر سر ورشکستگی کارگاه‌های نساجی، آموزش زنان، واردات پارچه و جنگ‌های ایران و روس در ارتباط مستقیم با ساماندهی نیروی کار و ضرورت بازتولید آن قرار می‌گرفت. اما حجاب در این سخنرانی‌ها که بعدها بارها در طول دهه‌های پنجاه و شصت تجدید چاپ شد، در مقایسه با دوران قبل مناسبات مخدوش‌تری با وضعیت عینی زندگی اجتماعی زنان داشت و بیشتر در نسبت با مسئله‌ی غرایز و کنترل آن به‌عنوان ساحتی طبیعی بود و اشارتی هر چند مختصر به هیچ‌یک از بحران‌های اجتماعی نیز نمی‌شد. مطهری معتقد بود: «زن از کنج خانه بیرون آمده اما به کجا رو آورده است؟ به سینماها به کنار دریاها، حاشیه‌ی خیابان‌ها، مجالس شب‌نشینی!» و برای آن‌که «معلوم شود اوضاع حاضر، زنان را به صورت چه موجوداتی درآورده است» چنین نقل می‌کند:

در این‌جا بد نیست متن شکایت مردی را از زنش که در یکی از مجلات زنانه درج شده بود ذکر کنم در آن نامه چنین نوشته است:

زنم در موقع خواب به یک دلکدک درست و حسابی مبدل می‌گردد. موقع خواب برای این که موهایش خراب نشود یک کلاه توری بزرگ به سرش می‌بندد بعد لباس خواب می‌پوشد. در این موقع است که جلو آئینه‌ی میز توالت می‌نشیند و گریم صورتش را با شیر پاک‌کن می‌شوید. وقتی رویش را برمی‌گرداند احساس می‌کنم او زن من نیست زیرا اصلاً شکل سابق را ندارد ابروهایش را تراشیده و چون مداد ابرو را پاک کرده بی‌ابرو می‌شود. از صورتش بوی نامطبوعی به مشام من می‌رسد زیرا کرمی که برای چین و چروک به صورتش می‌مالد بوی کافور می‌دهد و مرا به یاد قبرستان می‌اندازد. کاش کار به همین جا ختم می‌شد، ولی این تازه مقدمه‌ی کار است. چند دقیقه‌ای در اتاق راه می‌رود و جمع‌وجور می‌کند آنگاه کلفت خانه را صدا می‌زند و می‌گوید کیسه‌ها را بیاور. کلفت با چهار کیسه متقالی بالا می‌آید. خانم روی تخت می‌خوابد و کلفت کیسه‌ها را به دست و پای او می‌کند و بیخ آن را با نخ می‌بندد. چون ناخن‌های دست و پایش مانیکور شده و دراز است، برای این که به لحاف نگیرد و چندشش نشود و احیاناً نشکند دست و پای خود را در کیسه می‌کند و به همین ترتیب می‌خوابد.

صرف‌نظر از اغراق‌های مضحک این نگاه به حجاب، پیوندی که مطهری در کل کتاب بین مسئله‌ی حجاب و وضعیت زیست اجتماعی زنان ایرانی در سال ۱۳۴۸ برقرار می‌کرد همگی مرتبط با وضعیت زندگی زنان طبقه‌ی اجتماعی بالا و احیاناً متوسط بود. یعنی زنان مصرف‌کننده‌ی چندهزار اقلام آرایشی که او آمار وارداتش را می‌داد، زنانی که طبق مثال او کلفت و نوکر در مراقبت از آرایش موی سر و ناخن‌های مانیکور شده یاری‌شان می‌دادند، زنانی که مجالس شب‌نشینی برگزار می‌کردند و... اما در نهایت به طرز متناقضی کنترل‌گرایی را به تقویت نیروی کار و بالا بردن بهره‌وری ابدان نسبت می‌داد:

کشانیدن تمتعات جنسی از محیط خانه به اجتماع نیروی کار و فعالیت اجتماع را ضعیف می‌کند. بر عکس آنچه مخالفین حجاب خرده‌گیری کرده‌اند و گفته‌اند «حجاب موجب فلج کردن نیروی نیمی از افراد اجتماعی است؛ بی‌حجابی و ترویج روابط آزاد جنسی موجب فلج کردن نیروی اجتماع است..... آیا اگر مردی در خیابان و بازار و اداره و کارخانه و غیره با قیافه محرک و مهیج زنان آرایش کرده دائماً مواجه باشد بیشتر سرگرم کار و فعالیت می‌شود یا در محیطی که با چنین مناظری روبرو نشود؟.... اسلام هرگز نمی‌خواهد زن بیکار و بی‌عبار بنشیند و وجودی عاطل و باطل بار آید. پوشانیدن بدن به استثنای وجه و کفین مانع هیچ‌گونه فعالیت فرهنگی با اجتماعی و اقتصادی نیست. آنچه موجب فلج کردن نیروی اجتماع است آلوده کردن محیط کار به لذت‌جویی‌های شهوانی است.»

آنچه در این میان تصریح می‌شد، ارتباطی بود که میان حجاب و کار و فعالیت وجود داشت. مسئله فقط اطمینان بخشیدن به مخاطبان درباره‌ی عدم مخالفت اسلام با کار و فعالیت زنان نبود. مخالفت اسلام با «بیکاری و بی‌عاری» زنان در تمام طول دهه‌ی شصت تکرار می‌شد که در مورد آن بحث خواهیم کرد. اما پیش از آن، چرخش از بدن «طبیعی» زن به بدن زن به‌عنوان «نیروی کار»، مهم و جالب‌توجه است. نکته این جاست که او ابتدا موقعیت طبقاتی زنی بسیار مرفه را ترسیم می‌کرد و آن‌چه نتیجه می‌گرفت مربوط به لزوم کار و فعالیت زنان (و مردان) فرودستی بود که فعالیت‌شان امکان تحقق آن سبک از زندگی مجلل را ممکن ساخته بود. او می‌گفت زنان کاری جز «استهلاک ثروت و فاسد کردن اخلاق اجتماع و خراب کردن بنیان خانواده» ندارند و بعد ضرورت پوشش اسلامی کسانی را مطرح می‌کرد که اولین ضرورت کار و فعالیت اجتماعی‌شان واگذاشتن بدن بود. ترسیم تصویر زنانی که مشغول عیش و نوش در کنار دریاها و مجالس شب‌نشینی و سینما و ... هستند تناسبی با جامعه‌ی آن زمان نداشت. این امر به‌ویژه درباره‌ی زنان کارگر صنایع دستی روستایی (یعنی اصلی‌ترین بخش

اشتغال زنان در آن زمان) صادق بود که استثمار شدیدی را تجربه می‌کردند، جمعیتی بیش از ۶۰۰ هزار نفر که حدود ده درصد نیروی کار را تشکیل می‌دادند.<sup>۳</sup> اما آن‌چه نباید از نظر دور داشت این است که مطهری در اشاره‌ای گذرا پیوندی میان ساختار اقتصادی و اجتماعی جوامع و مسئله غریزه برقرار می‌کرد. بدین نحو تصدیق می‌کرد که «حقیقت این است که وضع بی‌حجابی رسوا که در میان ماست و از آمریکا و اروپا هم داریم جلو می‌افتیم از مختصات جامعه‌های پلید سرمایه‌داری غربی است. در جامعه‌های غیر سرمایه‌داری با همه احساسات ضد مذهبی که در آن‌جا وجود دارد کمتر شنیده می‌شود که چنین رسوایی‌هایی به نام آزادی زن وجود داشته باشد.» اما نسبت میان این دو (ساختار اجتماعی-اقتصادی و غریزه) همچنان مخدوش بود. وی به‌هیچ‌وجه درباره‌ی بازنمود غرایز در مناسبات ایده‌ای (امیال) صحبت نمی‌کرد که در بطن آن بتواند درباره‌ی نسبت تاثرات غریزی با ساختار اجتماعی بحث کند، بدین ترتیب مسئله‌ی زنان به صورت خیالی بخشیدن به تنش‌های عینی اجتماعی یعنی موضع دوگانه ضدیت با سرمایه‌داری و عدم ضدیت با استثمار نیروی کار ختم می‌شد. تزه‌های او، تصویری یکدست و کلی از جامعه‌ای نابرابر و متشکست ارائه می‌کرد که به همان بدن یکپارچه و بی‌تمایز شکل می‌داد. علاوه بر آن که جنسیت را به بدن فرو می‌کاست. مطهری فروید و بحث او درباره‌ی تصعید امیال را نقد می‌کرد و راه‌حلی اساسی و ریشه‌ای برای پیراستن حیات اجتماعی از غرایز جنسی پیشنهاد می‌داد، بنابر نظر او «محرومیت» هر چند ممکن است تبعاتی داشته باشد اما بهتر از هر چیز تکانه‌های روانی را آرام خواهد کرد که با تن زنان مرتبط است و در مقابل وعده‌ی بهره‌مندی در ساخت خانواده به افراد داده می‌شد.

به طور خلاصه ساخت پاکیزه و منزه جامعه‌ی اسلامی مستلزم بر ساخت دو ساخت کاملاً متمایز و یکپارچه‌ی فرهنگ دینی در مقابل غرایز طبیعی بشری بود. تباین این دو ساخت که مشروط به حضور اجتماعی زنان بود، تباین و تضاد شقاوت‌باری در ساخت ذهنیت زنانه برمی‌ساخت. تباین بین ساخت تن و روان، کشمکشی میان تن زنانه

3. Bahramitash, Rokhsana, Salehi Esfahani, Hadi (2011) *Veiled employment; Islamic and the Political Economy of Women's Employment in Iran*, New York: Syracuse University Press

به‌عنوان انبان غرایز و امیال ممنوع با روان که به ساحت خرد دینی و مقدس تعلق داشت و قرار بود ذهنیت زن مبارز و روشنفکر واقعی «نه عروسک تجملی و روشنفکر توخالی» را تحقق بخشد. زنی که در نسبت با معصومین (گاه حضرت فاطمه، گاه خدیجه و گاه زینب) و به طور کلی برکنار از هر نسبتی با طبیعت، تصویر می‌شد، تصویر فتح و غلبه‌ی فرهنگی بود که به‌کلی بر طبیعت فائق آمده است. ایده‌آل جامعه‌ی اسلامی از این نظر، جامعه‌ای بود که آشوب طبیعی و خطرناک غرایز را به‌کلی رام ساحت فرهنگ دینی کرده بود. اما مسئله<sup>۵</sup> سوژه‌ی برخاسته از این ایده‌آل بود، چرا که این گونه سوژه‌ی زنانه به یک مرجع واحد، نامحدود و توخالی بدل می‌گشت و کل طبیعت به مقاومت نامحدود تفکیک نشده در برابر قدرت انتزاعی سوژه. کشمکش که تن را به طبیعت محض، یا به عبارتی ماده و مصالح خام تقلیل می‌داد. نکته این‌جاست که این تحقیر و تنزل دادن تن، قرار بود در ساحتی دیگر (خانواده) جای خود را به تمنای برخاسته از همین ممنوعیت و بیگانگی دهد. در این دوران مرز فرهنگ و طبیعت مرز تن و ذهن زنان شد، این‌همه باز نمود تنش‌هایی در ساحت اجتماعی و اقتصادی بود که در این مرزبندی، صورت ایده‌ای دیگری یافته بود.

مسئله این بود که خواست ساحت بی‌پیرایه‌ی فرهنگ و زدودن جامعه از نیروهای غیرعقلانی غرایز در جامعه‌ای که همان قدر درگیر نیروهای غیرعقلانی در ساحت اقتصادی و اجتماعی در قالب سرکوب و استثمار بود، کنترل عقلانی را در خدمت اهداف سرکوب و استثمار قرار می‌داد. در گفتار مطهری این انتزاع، بدن را به کلی از سازوکارهای شکل‌دهی آن در نظام سیاسی و اقتصادی جدا می‌کرد و با طرح آن در فضای انقلابی همان نظام سیاسی و اقتصادی را به نحوی مخدوش مورد اعتراض و شماتت قرار می‌داد.

در سال‌های بعد از انقلاب مرزبندی مطهری به طور مؤثری به کار گرفته می‌شد. ایماژ بدن زنانه‌ی منفک شده از نظام سیاسی و اقتصادی، هم‌زیستی استثمار بدن و آزادی معنوی سوژه را امکان‌پذیر جلوه داد. ذیل این هم‌زیستی بسیاری از منازعات اجتماعی در دهه‌ی شصت معنا می‌شود. انتزاع زنانگی به‌عنوان ساحت طبیعت از نظم اجتماعی و اقتصادی، بدن زنان را به ماده‌ی خام برای سلطه بدل کرد.

## داستان طاغوت و زن عروسکی؛ آیا زنان باید از گذشته‌ی خود پشیمان باشند؟

تقسیم روان‌نژدانه میان عرصه‌ی عمومی و خصوصی یا ساحت کار و فعالیت و فرهنگ و ساحت لذت/طبیعت، تنش‌های اقتصادی و اجتماعی ایران پیش از انقلاب (استثمار نیروی کار، فاصله‌ی رو به رشد طبقاتی، نابرابری و بی‌عدالتی اجتماعی) را به نحوی مخدوش بیان می‌کرد. این تقسیم‌بندی از آن جهت روان‌نژدانه بود که یکپارچگی و یکدستی در ساحت ذهن و جامعه را با رها کردن تنش‌های اجتماعی و آزادی انتزاعی که برای ذهن به ارمغان می‌آورد، حل می‌کرد. این نظرگاه در سال‌های آغازین انقلاب در مواجهه با انبوه مسائل عینی سیاسی و اجتماعی و در کشمکش نیروهای مختلف اجتماعی، زمینه‌ی آن را یافت که به روایتی مؤثر تبدیل شود. روایتی که ذیل آن یکپارچگی و یکدستی در ساحت روان، با یکپارچگی و یکدستی در ساحت اجتماعی زدوده از تکانه‌های غیرعقلانی ناخودآگاه (نوعی پیروزی مطلق فرهنگ بر طبیعت)، تکمیل می‌شد: روایت گذشته به‌عنوان دورانی که فساد و لذت جنسی مشخصه اصلی آن بود و تقسیم بدن بین دو ساحت کار و لذت و تقسیم زنانگی بین دو ساحت طبیعی بدن اروتیک و روان فرهنگی پاک و قدسی و بری از ساحت آلودگی شهوانی. تثبیت زنانگی به‌عنوان بدن اروتیک نتیجه‌ی منطقی این وسواس درونی بود. اما آن‌چه باید یادآوری شود این است که بدن محض (همان بدن آکنده از جنسیت) ماده‌ی محض/طبیعت محض بود، همان ماده‌ی خام استثمار و سرکوب. بدین ترتیب در سال‌های آتی تأکید مفرط بر ظرافت بی حد و حصر زنان، نفی‌کننده‌ی شرایط استثمار رو به رشد آنان در بازار کار نبود.

چنان که شرح دادیم تقسیم‌بندی مطهری در وهله اول ایگو را ناتوان از هر نوع سازماندهی تکانه‌ها می‌دانست و راه حل را محدود سازی شدید در ساحت اجتماعی و (در ازای آن) برخورداری در ساحت خصوصی. در واقع ساحت خصوصی عرصه‌ی جولان اصل لذت و ساحت عمومی عرصه جولان اصل واقعیت می‌شد. بدین نحو تلاش ایگو برای ایجاد تعادل در عین حفظ خصومت این دو که به نوعی تضمین‌کننده‌ی خودانگیختگی و خودمختاری او بود، ضرورتی نداشت. ایگوی قوی با تن دادن به سرکوب اجتماعی امکان فراروی از لذت بی‌واسطه را در قالب تصعید میل فراهم می‌کند، موانع بر سر راه لذت را می‌پذیرد و در عین حال از آن‌ها تخطی می‌کند. با صورت‌بندی



مطهری تصعید به معنای پیروزی سوژه بر محدودیت‌های جامعه و در عین حال عصیان از طریق تبدیل تکانه‌ها به آرمانی شخصی یا جمعی بی‌معنا می‌شد.

وعده‌ی آزادی از طبیعت که مطهری در ترسیم جامعه یکپارچه‌ی اخلاقی می‌داد بعد از تحولات مختلف، پس از انقلاب، در روایتی تاریخی کارکرد می‌یافت. ذیل این روایت پیش و پس از انقلاب این‌گونه تقسیم‌بندی می‌شد: دوران لذت و هوس و دوران خودکنترلی. این روایت در بسیاری از نشریات زنان تا به امروز بی‌وقفه تکرار می‌شود.

به طرزی عجیب دوگانه‌های فساد و پاکدامنی و لذت و محرومیت، به یادآوری گذشته و فهم حال غلبه یافت. ذیل این روایت یکباره زنان ایران از مبارز و مخالف رژیم گذشته تبدیل شدند به ستم کشیدگانی بی‌اراده و کودکانی مایل به برهنگی. خشم مستتر در این روایت معطوف به همه‌ی زنان بود، خشمی در مقابل هر آن چیزی که یکپارچگی و آزادی جامعه را تهدید می‌کند. زنان به‌عنوان گروهی که در حکومت سابق کم‌ترین قدرتی نداشتند، آماج بیشترین خشم قرار گرفتند.<sup>۴</sup> روزنامه‌ها در دو سال اول پس از انقلاب معترض به فراموشی سپرده شدن سابقه‌ی مبارزه و مقاومت زنان در مقابل حکومت سابق بودند.

در فاصله‌ی سال‌های ۱۳۵۷ تا ۱۳۵۹ زنان نه همراهان انقلاب که به سرافکنندگان از دوران گذشته تبدیل شدند و این تقسیم‌بندی به روایت مورد علاقه‌ی حاکمیت بدل شد، روایتی که نوید دهنده غلبه‌ی عقلانی بر نیروهای غیرعقلانی شهوانی و مهار طبیعت جسمانی بود، اما هم‌زمان امکان تکرار ابدی دوران لذت و هوس را میسر می‌نمود. در سال‌های بعد با تبدیل گذشته به دوران کام‌جویی محض، محکوم کردن آن با لذتی پنهان همراه بود که وحشت فشار و اجبار ابدی طبیعت را با خود حمل می‌کرد. چرا که گذشته دیگر به‌عنوان دوره‌ای تاریخی مطرح نبود بلکه با ذاتی از زنانگی مرتبط بود که زنانگی را با بدن زنانه، و بدن زنانه را به‌عنوان ماده‌ای خام برای دخالت و دستکاری فرهنگ یکی می‌انگاشت. گذشته پیام آور میلی بود که نوید آزادی و سلطه را توأمان می‌داد. تن به‌منزله‌ی چیزی پست و دریند تحقیر و طرد می‌شد و در همان

۴. حمله به زنانی که حجاب اسلامی نداشتند، سال‌ها قبل از قانون اجباری شدن حجاب و در راهپیمایی‌هایی که افراد را در هدفی مشترک گردهم آورده بود آغاز شد.

حال در مقام چیزی ممنوع، شیء‌واره و بیگانه مورد تمنا قرار می‌گرفت. تصویر غیرتاریخی از گذشته به‌عنوان لذت و کام‌جویی بی‌واسطه، مناسبات اجتماعی پنهان را در ورای ساخت میل پوشیده می‌گذاشت و افراد را به‌طور یکسان در تجربه‌ی مشترکی از واقعیت ادغام می‌کرد.

آن‌چه طی سالیان بعد در نشریات زنان به‌عنوان «زن عروسکی» در مناقشه در باب ذهنیت آزاد و مستقل زنان به میان کشیده شد، تصویر خیالی بود که کم‌کم جانشین ضدیت با تصویر «طاغوتی»، «استثمارگر» و ... شد. نفرتی که به زن عروسکی حواله می‌شد، بیانگر تنش به‌تأمل درنیامده‌ای بود که در اثر مطهری نیز به نحوی آشکار شده بود. مسئله‌ی استثمار ابدان، و استثمار اذهان به نحوی سرکوبگر در تصویر زن عروسکی به‌هم می‌پیوست و یکباره نفی می‌شد. بنابراین با گذشت زمان کوتاهی از انقلاب مسئله‌ی برابری (به‌عنوان شرط اصلی دموکراسی و آزادی اجتماعی) در این مناقشات ناخوانده باقی ماند.

### شبه‌فردیت و برابری انتزاعی

مرزهای جامعه‌ی اسلامی خالی از غرایز، تا حد زیادی به مدد برساخت یک جمع<sup>۵</sup> میسر شد که بیش از هر چیز زنان به‌عنوان موجودیتی متفاوت و متکثر را انکار می‌کرد و بیش از هر چیز تجسم‌بخش قدرتی بود که به مدد آن تمامی تمایزات در کلیتی خیالی ادغام می‌شدند. در بحث‌های طولانی در نشریات درباره‌ی زن باحجاب و زن بدون روسری دیگر اثری از مرزهای طبقاتی نبود. کم‌کم مسئله‌ی برابری در یکدستی قالبی<sup>۶</sup> محو شد که جایی برای فرارفتن از کلیت انتزاعی این جمع باقی نمی‌گذاشت. این یکدستی قالبی به فردیت انتزاعی شکل می‌داد که مبتنی بر حذف تفاوت‌های فردی و تجربیات اجتماعی متفاوت بود.

روزنامه‌ی «رهایی زن» معتقد بود، تعیین روز زن جدید (ولادت حضرت زهرا) از سوی حزب جمهوری اسلامی، با چشم‌پوشی از تمایزات در وضعیت عینی زندگی اجتماعی زنان مختلف، آنان را ذیل مفهوم «زن مسلمان» یکی می‌کند. تصویر برابری

5. collectivity

6. stero-typical

بی‌تمایز از نظر روزنامه‌نگار حمایت از نابرابری بود که به صورت عینی وجود داشت و مسلمان و غیر مسلمان نمی‌شناخت. در مقابل، پایبندی به روز جهانی زن به‌عنوان پیوندی با ایده‌آل تاریخی برابری و ایجاد فرصت‌های برابر برای زندگی بهتر برای زنان باید ارج نهاده می‌شد:

«تعیین روز زن جدید» درست بعد از راهپیمایی در اعتراض به حجاب اجباری برای اهداف سیاسی و تقسیم مسلمان و غیر مسلمان انجام شده است. تقسیم‌بندی که در نهایت افراد یک طبقه را به جان یکدیگر می‌اندازد و زیر نام مسلمان همه‌ی طبقات را از کارگر و دهقان گرفته تا خرده بورژوا و سرمایه‌دار یک کاسه می‌کند و امروز هم با نام زن مسلمان زنان را که از طبقات مختلف هستند می‌خواهد بسیج کند خانم را با کلفت و زن حاجی را با دختری که در خانه‌شان رختشویی می‌کند. زنان کارگر را با خانم‌های سرمایه‌داران و مقاطعه‌کاران، زنان زحمتکش روستا را با زنان زمین‌دار جمع و یکپارچه می‌کند چرا که مسلمان هستند و این تز در بین کارگران و دهقانان مدت‌هاست تبلیغ می‌شود. اعلام این روز که ریشه در جدایی بین زنان جامعه‌ی ایرانی دارد در حقیقت در خدمت بسیج توده‌های زن برای گرداندگان حکومت و ایجاد پایه توده‌ای قرار می‌گیرد و گرنه از یک سیاست عمومی منتج نمی‌گردد. چطور می‌شود که روز اول ماه مه که تاریخی و گزینشی کم‌وبیش شبیه روز جهانی زن دارد از طرف همین حزب مورد قبول می‌افتد. انتخاب این روز چماقی است که مخالفان تعویض روز زن را مخالفین روز ولادت فاطمه و ضد اسلام و منافق و ضد انقلاب جلوه دهند. «  
(رهای زن، شماره دوم، ۱۳۵۸)

نویسنده در این مقاله به خوبی جهت‌گیری را آشکار می‌کند که در طول سال‌های آتی مسئله فرادستان و فرودستان را با مسلمان و غیر مسلمان جایجا کرد و ذیل این جایجایی مفهومی فرادستان و فرودستان از موهبت برابری‌ای موهوم برخوردار شدند. شبه‌برابری با فرافکنی تمامی نزاع‌های جنسیتی و طبقاتی و برساخت امتی یکپارچه و یکدست میسر شد، چندان که افراد از خود تجربه‌ای به‌عنوان عضوی از اعضای امت و نه در موقعیت و موضع فرودست داشته باشند. یکی شدن با امت یکپارچه مستلزم دستیابی به یگانگی و یکپارچگی در ساحت فردیت نیز بود.

### پرخاشگری و دگردیسی زن خوش‌گذران

غلبه‌ی برابری انتزاعی و شبه‌فردیتی که تبلیغات رسانه‌ای برای زنان تصویر می‌کردند، کم‌کم زن عروسکی را به محاق برد. تغییر در ساحت ایده‌های اجتماعی و اندیشه‌ی ایدئولوژیک در دهه‌ی شصت در نتیجه‌ی مناقشات داخلی و جنگ خارجی، مناسبات سوپژکتیو متفاوتی نیز در رابطه با خود و جامعه پدید آورد. حضور توده‌ای زنان، ضرورت‌های متفاوتی بر بدن و اندیشه اعمال می‌کرد. بدن پودر و ماتیک زده‌ی زنان که تصویر تاریخی دوران طاغوت را می‌ساخت درگیر تنش‌های جدیدی شد که درگیری ساحت روح و بدن را تا امروز متاثر ساخته است. از آغاز دهه‌ی شصت خشم و خشونت برهم‌زننده‌ی نظم و صفوف آراسته‌ی زنان امت و ظرافت و لطافت دعوی زنان اولیاء و اوصیاء بود. زنان کارگر، زنان گودنشین، زنان بیکار، مبارزان سیاسی حامل خشم و خشونت بودند که امر سیاسی و مناقشات اجتماعی و اقتصادی حول آن به آنان تحمیل می‌کرد. بدن بی‌نظم و آشفته‌ی آنان در ایده‌ی «جامعه‌ی مکتبی» برابر، تشتت و سستی ایجاد می‌کرد.

با آغاز دهه‌ی شصت دیگر کم‌تر در نشریات سخنی از «عروسک تجملی تازه به دوران رسیده» می‌شد. در مقابل اغلب در تصاویر بسیار محدودی که به صورت فکاهی از زنان تصویر می‌شود، یا در مقالاتی که در اعتراض به وضع و اسباب آرایش و لباس آنان منتشر می‌شد، زنانی با چادری گل‌گلی، لاک ناخن و آرایش غلیظ تصویر می‌شدند و با صفاتی چون «نامتناسب» و «بی‌قواره» در لباس و اندام سرزنش می‌شدند. زنانی که به این شیوه توصیف می‌شدند با ایماژ «زن خوش‌گذران» مطهری نسبتی داشتند،

اما ارجاعات به خاستگاه اجتماعی و طبقاتی‌شان به کلی دگرگون شده بود. چیزی از ظرافت و آراستگی زن عروسکی و تازه به دوران رسیدگی و رفاه حالش باقی نمانده بود بلکه ایماژ جدید ترکیبی از دو زنی بود که مطهری توصیف می‌کرد: زن آرایش کرده و پرمدعای طبقه‌ی بالا و خدمتکارش که احتمالاً نصیبی از تناسب اندام و اطواری که با صرف هزینه‌ی بسیار و رفاه طبقاتی حاصل شده است، نداشت: زن سلیطه. این ایماژ غالباً با کینه و نفرتی طرد می‌شد که مشابه آن را حتی در مورد مخالفان سیاسی نویسندگان کم‌تر شاهدیم. (چرا که به طور کلی منازعات سیاسی جدی کم‌تر مجال بحث می‌یافت. سیاست در آموزش ایدئولوژی خلاصه شده بود و مسائل سیاسی به اختصار و در قالب طنز در کنار اخباری از اکتشافات علمی ارائه می‌شد.) بلکه در کمال تعجب آن زنان «دیگر» را مورد حمله و تمسخر قرار می‌داد. آنتی‌تز زن مسلمان مبارز «زینبی» دیگر «زن تجملی توخالی» نبود. زنی چاق، حریص و بداخلاق با آرایشی غلیظ و پوششی متعلق به زنان طبقه‌ی پایین: یعنی چادری گلدار و همواره حاضر و به کمر پیچیده. تصویری از بدن سرکش و بری از هر تناسب و ظرافتی متمدنانه. تصویر چنین زنی دهن‌کجی طبیعت مثله شده را در دورانی به نمایش می‌گذاشت که سلطه دست اندر کار شکل دادن به بدن‌های دست‌آموز دو جنس بود، بدن‌هایی که دهن‌کجی در یکپارچگی‌شان محو و زایل شده بود. در پس‌زمینه‌ی این تولید انبوه، زن سلیطه دست‌کم چهره‌ی متمایز خویش را حفظ کرده بود و به نشانی از انسانیت و زشتی او به ردّ پایی از روح بدل می‌شد.

برساخت جامعه به‌عنوان ساحت معنوی<sup>۷</sup> برای زنان (و البته مردان) با توهمی از آزادی و فضیلت همراه بود. آزادی که با مسکوت گذاشتن طبقه‌بندی‌ها و مرزبندی‌های اجتماعی ممکن شد و رهاشدنی که با سرکوبی درونی و بیرونی حاصل آمد.

### طبیعت بازار و تولد دوباره‌ی زن عروسکی

از اواسط دهه‌ی هشتاد تصویر دختران جوان معترضی که بخش مهمی از جنبش اصلاحات اجتماعی را تشکیل می‌دادند، کم‌کم با صورت‌های متورم از عمل‌های زیبایی

7. spiritual

هنرپیشگانی جانشین شد که در تخطی کنترل شده‌شان از ملاک‌های اسلامی پوشش و ظاهر، بازاریابی ملیحی برای نظم پدرسالار بودند. در آن دوران یکباره نشریات زنان پیر شدند از مصاحبه‌های تکراری با زنان بازیگر. آنان در زمینه‌ی تبلیغ مؤسسات خیریه‌شان، نمایشگاه عکس یا نقاشی‌شان، خبر چاپ ترجمه یا کتاب داستان‌شان، کافه یا رستورانی که مدیریت می‌کردند، مزون لباس شخصی یا برندی که طراحی لباس‌شان را برعهده داشتند و غیره و غیره، «راه‌های رشد مادی و معنوی» خود را توضیح می‌دادند. غایت درونی این تبلیغات خلق نوع جدید، بزرگ، زیبا و اشرافی انسان بود که (بر خلاف دهه‌ی شصت موفق شده بود) به کلی از شر «زن کارگر بداخلاق شکم‌پرست و لذت‌طلب» خلاص شود. تصویر «زن مدرن» که از هنرپیشگان و مدل‌های فعال صنعت فرهنگ وام گرفته شده بود، همان خطی بود که ایدئولوژی سیاسی دهه‌ی شصت را به بازار آزاد در پایان دهه‌ی هشتاد و نود متصل می‌کرد: برابری انتزاعی و یکدستی و یکپارچگی که جایی برای سوژگی خودانگیخته و مستقل از نظم اجتماعی باقی نمی‌گذاشت.

در طول دهه‌ی شصت، ساحت عمومی ساحت تفوق فرهنگ و ساحت خصوصی عرصه‌ی جولان طبیعت بود. ایدئولوژی بازار آزاد که با علاقه و اشتیاق از سوی مدیران و سیاست‌گذاران اجرایی شد، این نسبت قدیمی را به نحوی واژگون کرد. چرا که هسته‌ی بنیادین بازار آزاد با اصل طبیعت یکسان است و مبتنی بر نظمی خودانگیخته و غیر اجتماعی و تاریخی است. اقتصاد به این ترتیب ربطی به نیازهای اخلاقی و امیال عقلانی افراد ندارد، بلکه بیشتر بیان افراطی لیبیدویی است که به شکل عقلانی به کار گرفته شده است.<sup>۸</sup> در نظم اقتصادی جدید عملاً زنان، فرودستان و اقلیت‌ها با فراموش کردن خشونت و قهری که به تجدید حیات بازتولید سرمایه یاری می‌رساند، در «طبیعت ثانوی» می‌زیند که در آن ایده‌آل‌های رقابت، فردگرایی و خصوصی‌سازی نرمال و غیرقابل تغییر به نظر می‌رسد. بازار بر این اساس طبیعتی خارج از جامعه تصور می‌شود، واقعیتی غیرتاریخی و اسطوره‌ای و آن‌چه از پیش مقدر است.<sup>۹</sup> این همه تأثیری شگرف

4. Gandesha, Samir (2018) Identifying with the aggressor: From the authoritarian to neoliberal personality, Wiley, Constellations 2018; 1-18

۵. نگاه کنید به:

بر ویرانی و خشمی که شهروندان از پی آن تجربه می‌کنند، گذاشته است. چرا که، نظم بازار آزادی شبه‌برابری‌خواهی را به نحوی بسته‌تر و غیرقابل تخطی‌تر از دهه‌ی شصت حاکم کرد. در برابر نوع اعلا‌ی زنانگی که ارائه می‌کرد، دیگرزنانی بودند که باید «توانمند» می‌شدند: زنان بی‌سرپرست و زنان سرپرست خانوار که در مقایسه با تصاویر زنان فرودست در دو دهه‌ی پیش بسیار بی‌خطر می‌نمودند: آنان نیازمند اعانه‌ی دولتی بودند و رنج‌شان بیش از هر چیز به تقدیری مرتبط بود که در قالب «سرنوشت» و «سرپرست» توضیح داده می‌شد.

افراد تشویق می‌شدند ایماژ اجتماعی زنانه‌ی وام‌گرفته از صنعت فرهنگ را به‌عنوان تصویری موهوم از خود درون‌فکنی کنند. تصویری که به میانجی آن بتوانند سرکوب اجتماعی را تاب بیاورند. در پی آن، پیوند سیاست ایدئولوژیک و اقتصاد بازار آزادی، صور زیباشناختی را از نو زنده کرد که پیش‌تر غیرقابل باور می‌نمود. از اواسط دهه‌ی هشتاد سرو کله‌ی چهره‌های بدل هنرپیشگان و خوانندگان پیش از انقلاب پیدا شد. آنان مشتقات زیباشناختی نظم اقتصادی موجود بودند. این تصور وجود داشت که برای کامیابی از مواهب بازار آزاد در ساحت فرهنگ، باید به واقعیت موجود تن داد، بازتولید ایماژهایی این چنین به نحوی «پذیرش واقعیت موجود» بود و واقعیت موجود نیز امری مطلق و خدشه‌ناپذیر. به تعبیر روشن‌تر، «علاقه به قهرمانان صنعت فرهنگ در طبع افراد جامعه نهفته شده بود». آنان درخششی بدیهی و طبیعی داشتند. بیش از هر چیز به این دلیل که ایماژ خواننده و بازیگر قدیمی، توأمان گواه طرفداری از طبایع آزاد و در عین حال رام‌شده و دست‌آموز بود. کف زدن برای «گوشه‌ی اسلامی» علاوه بر قطار کردن توجیحات احترام به «طبع مخاطب ایرانی» و کمک به «صنعت» سینما، تصویر فرهنگی بود که به طور کامل بر طبیعت پیروز شده بود، نه با سرکوب آن که با دست‌آموز کردن آن. ایماژ مهن‌افشار از این نظر اوج مهارت در رام کردن هر خشونت و ناهم‌خوانی در سوژگی زنانه بود. تخطی مدیریت شده‌ای که به طور کامل مبتنی بر محاسبه‌ی عقلانی سود عمل می‌کرد و با اقتدار اجتماعی از در آشتی درآمده بود: طلیعه‌ی خاموشی و رخوت در جنبش زنان. آن چه این رسانه‌ها با اشتیاق تبلیغ می‌کردند طرد سیاست،

تبری جستن از فمینیسم و شانه خالی کردن از خودانگیختگی و هر نوع تعهد سیاسی و اجتماعی با عشق ورزیدن به تصویری ارتجاعی بود. زن عروسکی (که از قضا بر همان خوانندگان و بازیگران قدیمی دلالت داشت) در آستانه‌ی انقلاب نشانه توحشی فرهنگی بود که برآمده از مناسبات سرمایه‌دارانه و امپریالیستی بود. زن زینبی با زن عروسکی آشتی‌ناپذیر می‌نمودند، این نزاع (میان زن عروسکی و زن زینبی) از آن‌جا اهمیت داشت که به نحوی هرچند شیء‌واره از خدشه‌پذیری سلسله‌مراتب اجتماعی و برابری و همدلی اجتماعی حکایت می‌کرد و همین‌طور مقاومتی در برابر فرهنگ توده‌ای بود. در مقابل در دوران جدید زن عروسکی به‌عنوان گرامیداشت آزادی و زیبایی تن به غایتی مقبول و مطلوب بدل شد. آن‌چه تبلیغ می‌شد روشن بود: زن زیبای بی‌نقص، زنی که هر وجه ناموزون و خشن‌اش حذف شده، سوژه‌ای دست‌آموز که کنترل نیروهای نفس‌اش را کاملاً به قدرت برتر واگذار کرده است.

تحقق «تن طبیعی» آرمان فاشیسم و معامله‌ای است که نظامات اجتماعی فاشیستی با تن می‌کنند. آزادی که به مدد پذیرش تام و تمام واقعیت میسر می‌شد، آزادی پرزرق و برقی که مدافعانش فراموش کرده بودند، بدن زنان پیش از آن‌که با رستوران‌گردی و خرید برندهای مختلف کیف و کفش و لباس در عرصه‌ی عمومی «آزاد» شود، باید با به‌کارگیری همان بدن به‌عنوان نیروی کار ارزان و رایگان جلوه‌گر شده باشد؛ با خُرد کردن همان تن در ساحت عمومی تخریب‌شده. به عبارت دیگر، طرح ایماژ انتزاعی و پرزرق و برق بدن آراسته و پرورده‌ی زن مدرن که فقط در ستارگان سینما و زنان «کارآفرین» خلاصه می‌شد با تثبیت میل در مصرف به طرز ریشه‌ای از شر تصویر زن طبقه‌ی پایین خلاص می‌شد. همان تصویر زن خشن که در دهه‌ی شصت چندان مزاحم می‌نمود.

هماهنگی بین طبیعت درون و برون، میان طبیعت غیرایدئولوژیک زنان (همان ایماژ تن سرحال و قابل مبادله در بازار که بیش از تحقق فردیت، فروپاشی و تخریب آن را نشان می‌دهد) و حقیقت طبیعی و تاریخی بازار به اقتدارگرایی خفقان‌آور راه برده است. شکستن این هماهنگی فقط از طریق کنش یادآوری امکان‌پذیر خواهد بود. یادآوری آن‌چه فی‌الواقع بر تن/طبیعت رفته است. تقلیل تن زنانه به طبیعتی غیرتاریخی، آن را به ماده‌ی خام استثمار و سلطه بدل کرده است. **عده‌ای تا همین امروز سخن گفتن**



از آزادی زنان را خواست تجملی طبقات مرفه جا می‌زند روایت تاریخ بدن مدعای باطل آنان را آشکار می‌کند. این بازخوانی تاریخی به بازیابی خشونت، بی‌عدالتی و زوری که در اجرای این نظم بر همان تن طبیعی رفته است، یاری می‌رساند و جامعه می‌تواند به‌عنوان میانجی آنتاگونیستی طبیعت آشکار شود. مقصودم روایتی است که بر ما روشن سازد این سیاست طبقاتی چگونه به چرخه استثمار زنان به‌عنوان کارگرانی منزوی و تک افتاده به‌عنوان نظافتچی منازل، پرستار بچه، آشپز، گرداننده‌ی مهمانی‌ها و ... کمک کرده است و چه شرایط کار و فعالیتی برای زنان به‌عنوان کارکنان و کارگران فروشگاه‌ها و کارخانه‌ها و دانشجویان در محیط دانشگاه ساخته است. سرکوب بدن همواره سرکوب یادآوری نیز بوده است. در طول سال‌های پس از انقلاب ۵۷ سرکوب بدن و واگذاشتن آن (نفی هر نوع توانایی «من» برای برقراری تعادل) در خدمت پنهان کردن و انکار نزاع نیروهای متخاصم اقتصادی و اجتماعی و طبقاتی در ساحت عمومی بوده است. هرچند نتایج آن در ویرانی عرصه‌ی عمومی و تبعیض و بی‌عدالتی که امروز آشکار است.

تصویر گذشته به‌عنوان دوران لذت بی‌پروا و فساد جنسی و دوره‌ی فعلی به‌عنوان دوران کنترل عقلانی که همواره در معرض طغیان و شورش نیروهای کور غریزی است، در مناسبات سوژه‌ی سیاسی و اقتدار تاثیراتی ویرانگر داشته است. زنان بر اساس چنین تصویری که همان تسری دوپاره کردن سوژه و جامعه به ساحت تاریخ نیز بوده است، به‌عنوان بی‌ارادگانی مایل به برهنگی از عرصه‌ی عمومی رانده شدند یا دچار زحمت و مضیقه‌ی بسیار شدند. اما کیست که در تقسیم ایدئولوژیک میان ذهن به‌عنوان خیر اعلی و بدن همان لعنت‌شده‌ی ابدی، لبخند پیروزمندانه‌ی طبقه‌ی مسلط را تشخیص ندهد. درست است، طبیعت در مقام یک الگو و غایت همواره دال بر دروغ‌گویی و دخویب و ضدیت با فکر است. اما به مثابه امری فهمیده شده و نوعی کنش یادآوری می‌تواند منشأ الهام مقاومت در مقابل نظم حاکم باشد.<sup>۱۰</sup>

۶. نگاه کنید به:

آدورنو، تئودور، هورکهایمر، ماکس (۱۳۸۷) دیالکتیک روشنگری، ترجمه مراد فرهاد پور، امید مهرگان، تهران: گام نو

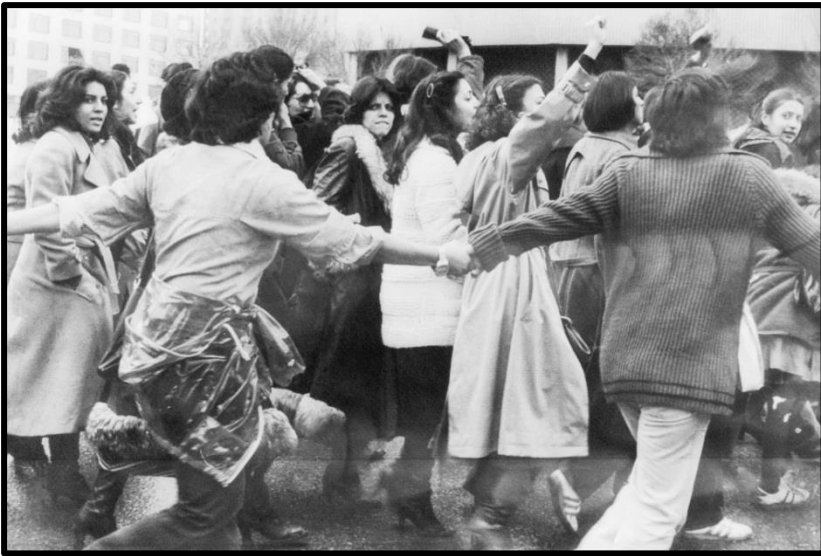


# زنان و انقلاب: مارکس و دیالکتیک

لیلیا دی. مونزو



ترجمه‌ی روژان مظفری



**چکیده:** در این مقاله استدلال می‌شود که مارکسیسم ذاتاً ضد تبعیض جنسی، ضد نژادپرستی و علیه همه‌ی اشکال بهره‌کشی و ستم است. مارکسیسم به‌مثابه فلسفه‌ی انقلاب فقط حول محور تجدیدساختار اقتصادی نیست، بلکه در مورد تکوین بشریتی جدید مبتنی بر شیوه‌ی تولید بی‌طبقه بحث می‌کند. از نظر دیالکتیکی، این تغییرات باید هم‌زمان از تغییر مناسبات تولید، تغییر در شرایط مادی خانواده‌ها و توسعه‌ی ارزش‌ها و ایدئولوژی‌های مرتبط با آزادی و برابری حاصل شوند. آزادی زنان و ضدیت با نژادپرستی در این انقلاب نقش اساسی دارد. زنان طبقه‌ی کارگر و زنان رنگین‌پوست به‌واسطه‌ی بهره‌کشی بیش‌ازحد و ستمی که در سرتاسر جهان با آن روبرو هستند، به‌ویژه بیش از سایرین برانگیخته و تهییج می‌شوند. صداها، انرژی و تعهد آن‌ها برای مبارزه‌ی طبقاتی لازم است و مبارزه‌ی طبقاتی برای جنبش‌های آزادی‌بخش زنان ضروری است.

کلیدواژه‌ها: آزادی زنان؛ مارکسیسم؛ نژادپرستی؛ زنان رنگین‌پوست؛ طبقه؛ دیالکتیک



مبارزه برای مفهوم‌پردازی رادیکال زنان - برای این‌که در مقام انسانی کامل به رسمیت شناخته شوند- پدیده‌ی جدیدی نیست. در بخش اعظم تاریخ، ما تحت‌فشار مشت آهنین مردان بوده‌ایم که در ازای حق بقای ما، خواسته‌های خود را طلب کرده‌اند. ما هرروز با این آگاهی هولناک زندگی می‌کنیم که زندگی ما متعلق به خودمان نیست و اغلب احساس ناتوانی در رهایی می‌کنیم. این حیات تحقیرآمیز اغلب احساسی دارد شبیه این‌که انگار همواره گلویمان را گرفته‌اند و قادر به نفس کشیدن نیستیم. درواقع برای بسیاری از زنان، این خفه کردن صرفاً استعاره‌ای نیست که درد و تحقیر آن‌ها را به تصویر می‌کشد، بلکه تهدید وحشتناک بالفعلی است که واقعیت روزمره‌ی زنان را تعریف می‌کند. در نظر بگیرید که از هر سه زن، یک زن حداقل یک‌بار در طول عمر خود قربانی آزار جنسی یا فیزیکی می‌شود، آن‌هم معمولاً از سوی مردانی که ادعا می‌کنند آن‌ها را «دوست دارند» (بخش توسعه‌ی زنان سازمان ملل متحد، ۲۰۰۸). این آمارها که از گزارش‌های شخصی به دست می‌آیند، احتمالاً کمتر از میزان واقعی هستند

و عواملی چون انگ اجتماعی، طردشدگی، خشونت بیشتر و گاهی اوقات حتی پیگرد قانونی که اغلب نصیب زنانی می‌شود که جرئت گزارش کردن دارند، مانعی بر سر راه گزارش دادن می‌شود. اگرچه انسان‌ها عاملیت دارند، اما باید به کسانی که از گزارش قربانی شدن خودداری می‌کنند، یادآوری کنم که در دنیای ما رهایی غالباً درگرو چیزی بیش از شجاعت و اراده است. فقر شدید یا تهدید به فقر، ممنوعیت‌های قانونی، آموزه‌های دینی و فشارهای ناشی از جامعه در برابر گسست از «ارزش‌های خانوادگی»، بسیاری از زنان را باز می‌دارد یا منصرف می‌کند که از بندگی بگریزند و به مردانی که فکر می‌کنند زنان هدیه‌ی خداوند به آن‌ها هستند، بگویند گور پدرتان. ما به «دیگری» مرد تبدیل شده‌ایم چنان‌که مرد نقطه‌ی مرجع انسان است و زن را در موقعیت مادون انسان - حیوانی، غیرعقلانی، هیجانی و کسی که با گزینه هدایت می‌شود- تعریف می‌کند.

باورنکردنی است که در میان هجوم روزانه‌ی بی‌عدالتی‌ها - بهره‌کشی در محل کار، کار رایگان خانگی، محدودیت‌های قانونی و اجتماعی، و تهاجم‌های خُرد (نیمه‌آگاه و آگاهانه) که در خدمت کنترل زنان هستند- این انتظار اجتماعی وجود دارد که زنان به ایفای نقش «همسر خوشبخت» ادامه دهند (والنتی،<sup>۱</sup> ۲۰۱۴). به نظر می‌رسد ما ترجیح می‌دهیم که زنان «غر نزنند» و آسیب‌های روانی خود را به شک ستم درونی‌شده،<sup>۲</sup> سندروم زنان کتک‌خورده،<sup>۳</sup> بی‌اشتهایی و سایر بیماری‌های زنان، به درون خود بریزند. البته کسانی که بیشترین سود را از این جنگ اقتصادی، اجتماعی و روانی علیه زنان می‌برند، طبقه‌ی سرمایه‌دار است که از صنایع میلیارد دلاری سود می‌برد که هم زنان کارگر را استثمار می‌کنند و هم قرص‌ها و خدمات جادویی را برای بهبود اثرات آن توسعه می‌دهند. این انسانیت‌زدایی در میان زنان بومی و زنان رنگین‌پوست که استثمار بیش‌ازحد بی‌ظنیری را تجربه می‌کنند، از جمله دستمزدهای اغلب بسیار پایین و کار

---

1 Valenti

2 Internalized oppression

3 Battered woman syndrome

در شرایط کاری وحشتناک، حتی حادثه‌تر است (باور<sup>۴</sup> و رامیرز،<sup>۵</sup> ۲۰۱۰). از آن‌جا که زنان رنگین‌پوست تاریخ استعماری را برگرده‌ی خود دارند که مشتمل بر پانصد سال خشونت خانگی، جنسی، فیزیکی و روانی در دستان مرد سفیدپوست می‌شود، استفاده و سپس دور انداختن بدن آن‌ها روال معمول است (مونزو و مک‌لارن،<sup>۶</sup> در دست انتشار). بااین‌حال، در سرتاسر جهان، اکنون و در تاریخ گذشته، ما زنان پیوسته و قهرمانانه علیه موقعیت زیردستی خود جنگیده‌ایم و برای بهبود زندگی خودمان و فرزندمان، کسب احترام و زندگی باعزت مبارزه کرده‌ایم. ما شکسته نشده‌ایم.

بی‌شک ما در قرن گذشته گام‌های بزرگی برداشته‌ایم، از جمله حق رأی، حق تحصیل، حق ازدواج انتخابی و طلاق در اکثر کشورها، و شاهد افزایش پیوسته‌ی مشارکت زنان در کار مزدی در سراسر جهان بوده‌ایم. بااین‌حال، بر اساس گزارش زنان سازمان ملل متحد (۲۰۱۵)، هنوز تنها نیمی از زنان در سن کار در سراسر جهان در نیروی کار مشارکت دارند، در مقایسه با سه‌چهارم مردان در سن کار. دوسوم این زنان، «کارگران صنایع خانوادگی» هستند، به این معنی که بدون دستمزد مستقیم در مشاغل خانوادگی کار می‌کنند. همین گزارش نشان می‌دهد که در مقیاس جهانی، زنان ساعات بیشتری را در روز نسبت به مردان کار می‌کنند (هنگامی که کار مزدی و غیرمزدی را با هم ترکیب می‌کنند) اما درآمد بسیار کم‌تری از مردان دارند. شکاف دستمزد جنسیتی در همه‌ی کشورهای جهان وجود دارد، به‌طوری که ارقام جهانی نشان می‌دهد زنان ۲۴ درصد کم‌تر از مردان برای کار با ارزشی برابر دستمزد می‌گیرند. در طول زندگی، درآمد زنان به‌طور قابل‌توجهی کمتر است. این امر به‌ویژه با توجه به این که زنان بیشتر عمر می‌کنند و دسترسی کمتری به حقوق بازنشستگی دارند که آن‌ها را در سنین بالاتر آسیب‌پذیرتر می‌سازد، بسیار نگران‌کننده است. برای مثال، این گزارش بیان می‌کند که در آلمان، جایی که به نظر می‌رسد حمایت قوی از حقوق زنان وجود دارد، زنان در طول عمر خود فقط نصف مردان درآمد دارند. زنان همچنین از نظر دسترسی به خدمات درمانی و آموزش کافی، از مردان عقب‌تر هستند. علاوه بر این، تقسیم کار همچنان

---

4 Bauer

5 Ramirez

6 McLaren

عامل مهمی در سرتاسر جهان است و زنان ۲/۵ برابر بیشتر از مردان کارهای خانگی بدون دستمزد انجام می‌دهند. بنابراین، زنانی که خارج از خانه کار می‌کنند، با شیفت مضاعف کار مزدی و کار بدون دستمزد روبرو هستند، همان‌طور که در بالا نشان داده شد (زنان سازمان ملل متحد، ۲۰۱۵).

باین‌حال، این رویکرد فراگیر برای توصیف ستم بر زنان فریبنده است، زیرا این واقعیت را روشن نمی‌کند که زنان فقیر، غالب زنان رنگین‌پوست و به‌ویژه در به‌اصطلاح جهان «درحال توسعه»، بدترین شرایط اقتصادی را تحمل می‌کنند، درحالی‌که ثروت و قدرت و/یا دسترسی غیرمستقیم زنان طبقه‌ی سرمایه‌دار و طبقات کارگر با درآمد متوسط و بالا به آن‌ها، به حائلی در برابر ستم تبدیل می‌شوند. مرحله‌ی نولیبرال کنونی سرمایه‌داری، دنیایی را ایجاد کرده است که ثروتمندتر اما نابرابرتر است. یک‌درصد ثروتمندترین جمعیت جهان اکنون حدود ۴۰ درصد از دارایی‌های جهان را در اختیار دارد، درحالی‌که نیمه‌ی پایین بیش از ۱ درصد مالکیت ندارد. این واقعیت ناشی از سلب مالکیت توده‌های کارگر از طریق اقدامات ریاضتی است که بسیاری را دچار بیکاری یا بی‌ثبات کاری کرده است، دستمزدهای کمتری به همراه دارد و شرایط کاری سخت‌تری را تحمل می‌کنند. این بار مالی فزاینده اغلب بر دوش زنان کارگر است که معمولاً اولین کسانی هستند که از کار اخراج می‌شوند، با توجه به این انتظار که ممکن است به دلیل مرخصی زایمان با حقوق و مسئولیت‌های مراقبت از کودک، مطالبات مالی بیشتری داشته باشند (زنان سازمان ملل متحد، ۲۰۱۵).

در کشورهایی که خدمات درمانی همگانی وجود ندارد، سلامت زنان فقیر بیش از سایرین به خطر می‌افتد، چراکه دسترسی کمتری به مزایای پزشکی پولی و منابع مالی کمتری دارند. احتمال مرگ زنی در سیرالئون در حین زایمان ۱۰۰ برابر بیشتر از زنی در کانادا است. در میان خانواده‌های فقیر و به‌ویژه خانواده‌های روستایی در کشورهای «درحال توسعه»، دختران نسبت به پسران فرصت کمتری برای دسترسی به آموزش دارند، زیرا تصور (گاهی اوقات واقعیت) این است که به‌احتمال کمتری از پسران در بزرگسالی شاغل می‌شوند و تحصیل دختران نسبت به تحصیل پسران بار مالی بیشتری

بر خانواده تحمیل می‌کند. بنابراین، زنان بومی در آمریکای لاتین دو برابر بیش از زنان غیربومی فاقد مهارت‌های سوادآموزی هستند (زنان سازمان ملل، ۲۰۱۵). علاوه بر این، زنان رنگین‌پوست فقیر اغلب سخت‌ترین مشاغل فیزیکی را در بدترین شرایط کاری دارند. گزارش‌های مربوط به تخلفات قانون کار در مشاغل تولیدی صادراتی، فراوان است. سلسله قیام‌های بنگلادش در سال ۲۰۱۴ پس از فروریختن کارخانه‌ی پوشاک را در نظر بگیرید که جان بیش از ۹۰۰ نفر و آتش‌سوزی متعاقب آن جان ۸ نفر را گرفت. ۸۰ درصد کارگران را در بیش از ۵۰۰۰ کارخانه‌ی تولید پوشاک در بنگلادش، زنان تشکیل می‌دهند که با حدود ۳۸ دلار ماهانه در شرایط بیگاری، از جمله ساعات کاری زیاد، دمای غیرقابل تحمل، فقدان امکانات استحمام، و آزار جنسی، کار می‌کنند. معترضین خواستار افزایش دستمزدها و شرایط کاری بهتر از سوی غول‌های شرکتی فراملیتی مانند گپ<sup>۷</sup> و والمارت<sup>۸</sup> بودند (گامو،<sup>۹</sup> ۲۰۱۴). تجربیات زیسته در میان زنان رنگین‌پوست نشان می‌دهد که طبقه در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، هم جنسیتی و هم نژادی است.

همچنین تحلیل طبقاتی نشان می‌دهد که استثمار اقتصادی، کمبود فرصت‌ها و تجربیات غیرانسانی، یکی از مختصات همیشگی طبقه‌ی کارگر -مردان و زنان- بوده و هستند. بر اساس گزارش زنان سازمان ملل (۲۰۱۵) در برخی کشورها کاهش شکاف جنسیتی در نتیجه‌ی کاهش دستمزد مردان کارگر است. این همسطح‌سازی با کاهش دستمزدها، به زنان کارگر نیز علاوه بر مردان آسیب می‌رساند، چراکه خانواده‌های فقیر اغلب برای امرارمعاش به دستمزد هردوی زن و مرد وابسته هستند. همان‌طور که مارکس و انگلس (۱۹۶۹) در عبارت باشکوه آغازین خود اعلام کردند، «تاریخ تمام جوامعی که تاکنون وجود داشته، تاریخ نبرد طبقاتی است». یعنی تاریخ، شیوه‌های تولید متفاوتی را در برمی‌گیرد که مبتنی بر تمایز طبقاتی بوده‌اند؛ طبقه‌ی ستمگران که کار طبقه‌ی ستم‌دیده‌ی تولیدکنندگان را غصب می‌کند. با این حال، چگونگی وجود چنین روابط طبقاتی در شیوه‌های تولید مختلف، متفاوت است.

---

<sup>7</sup> GAP

<sup>8</sup> WALMART

<sup>9</sup> Gummow



یکی از مهم‌ترین عناصر حیاتی در مبارزه علیه ستم بر زنان، شناخت رابطه‌ی دیالکتیکی آن با طبقه است. در این نوشتار دیدگاه ماتریالیستی تاریخی را بر اساس نظریات مارکس توسعه می‌دهم که شرایط تولیدی و بازتولیدی را در مکان و زمانی معین، مساوی با ساختاری می‌شناسد که زمینه‌های خاصی از امکانات را ایجاد می‌کند که روابط خاصی از آن‌ها توسعه می‌یابند (گیمنز،<sup>۱۰</sup> ۲۰۰۵). دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی که مارکس توسعه داد، به ما این امکان را می‌دهد تا ستم بر زنان را به‌عنوان امری ریشه‌دار در چیزی فراتر از دیدگاه‌های زن‌ستیزانه‌ی مردان درک کنیم (که تمایلات خاصی را میان مردان در نسبت با زنان و قدرت پیش‌فرض می‌گیرد) و به ما کمک می‌کند تا ریشه‌های ظلم و تجلی آن را در زمینه‌ی تاریخی خاصی درک کنیم. از این‌جا می‌توانیم شرایط امکان جدیدی را تشخیص دهیم که ممکن است به رهایی ما منجر شود.

رویکرد ماتریالیستی تاریخی به درک جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، تشخیص می‌دهد که شیوه‌ی تولید همچنین شیوه‌ی بازتولید است (میراندا،<sup>۱۱</sup> ۱۹۸۰). یعنی شیوه‌ی تولید به‌طور پیوسته همان روابط اجتماعی را بازتولید می‌کند که طبق آن‌ها تعریف می‌شود. خوزه پورفیریو میراندا استدلال می‌کند که «اگر قرار است تغییری حقیقتاً چیزی را تغییر دهد، باید در شیوه‌ی تولید متبلور شود» (ص. ۱۰۲). آن‌طور که بسیاری استدلال کرده‌اند (فدریچی، ۲۰۰۴؛ ووگل،<sup>۱۲</sup> ۲۰۱۳)، این گفته بدان معنا نیست که همه‌چیز به طبقه تقلیل می‌یابد یا این‌که آگاهی و فرهنگ صرفاً ملاحظات ثانویه هستند (کول،<sup>۱۳</sup> ۲۰۰۹). رویکرد ماتریالیستی تاریخی یک رابطه‌ی علی بین شیوه‌ی تولید و سایر روابط اجتماعی برقرار نمی‌کند. بلکه گفته می‌شود که شیوه‌ی تولید، شرایط امکان معینی را ایجاد می‌کند و بنابراین در شکل دادن به تجلی شکل‌بندی‌های ایدئولوژیک و سایر روابط اجتماعی در خاص‌بودگی تاریخی آن‌ها، از جمله روابط

<sup>10</sup> Gimenez

<sup>11</sup> Jose Porfirio Miranda

<sup>12</sup> Vogel

<sup>13</sup> Cole

جنسیتی و نژادی، نقش دارد (ایبرت، ۲۰۰۹؛ میراندا، ۱۹۸۰). بنابراین، ستم جنسیتی باید در اشکال خاصی درک شود که هم ناشی از ساختار سرمایه‌داری کنونی جامعه هستند و هم آن را تقویت می‌کنند.

درواقع، تحلیل دقیق طبقاتی نشان می‌دهد که در هر حوزه‌ای از ستم علیه زنان کارگر، چشم‌انداز مرتبگی از انباشت سرمایه وجود دارد. این چشم‌اندازها به کار تولیدی و بازتولیدی آن‌ها مربوط می‌شوند که ارزش‌هایی (مصرف و مبادله) می‌آفریند که منجر به انباشت سرمایه‌ی بیشتر و آماده‌سازی نسل بعدی کارگران می‌شوند (گیمنز، ۲۰۰۵). برای مثال، کالایی کردن بدن زنان و انسانیت‌زدایی از آن‌ها به‌عنوان ابژه‌های جنسی، سرمایه‌ای را برای صنایع چند میلیارد دلاری تولید می‌کند، همچون صنایع جنسی که شامل فحشا، پورنوگرافی و قاچاق جنسی می‌شوند، درحالی‌که همچنین ایدئولوژی‌هایی در مورد «زن ایدئال خوب» به‌مثابه «مادران» خانه‌دار و عاری از تمایلات جنسی تولید می‌کند که کارکرد اصلی آن‌ها رفاه فرزندانشان است (بخوانید بازتولید نسل بعدی کارگران). اگرچه بسیاری از زنان به شیوه‌ی قابل‌درکی از مردانی که از امتیازات خود علیه ما استفاده می‌کنند (و نه به‌عنوان متحدان ما) خشمگین هستند، اما استدلال می‌کنم که بزرگ‌ترین خشم ما (زنان و مردان) باید در جهت تخریب شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری باشد که چنین شرایطی را ایجاد کرده و زنان را در این مخصصه‌ی خاص قرار داده است. متأسفانه، مردان کارگر با تن دادن به امتیازات خود در خانواده دقیقاً به دام دسیسه‌های سرمایه‌افزاده‌اند که در عین حال که در ظاهر کنترل بیشتری به آن‌ها می‌دهد، درواقع ظلم به خودشان را در مقام کارگران تحت سرمایه‌داری تقویت می‌کند. می‌خواهم واضح بگویم که دوگانه‌ی زن/مرد به‌طور اجتماعی در بافتار سرمایه‌داری بر ساخته می‌شود که رابطه‌ی دیالکتیکی بین آن‌ها را مبهم می‌سازد. در این جا، وقتی از واژه‌ی زن استفاده می‌کنم، منظورم هرکسی است که جامعه او را چنین تعریف کرده است. من همیشه از واژه‌ی زن برای اشاره به همه‌ی زنان یا همه‌ی زنان کارگر استفاده می‌کنم، با عنایت به اینکه در بحث ظلم و ستم، همیشه زنان رنگین‌پوست بیشترین آسیب را می‌بینند. درحالی‌که پسامدرنیسم به طرز قابل‌توجهی عمل ذاتی‌سازی انسان‌ها

را مسئله‌دار کرده است، مفهوم نفی نفی مارکس را بالقوه می‌توانیم برای رهایی خود از چنین دوگانه‌هایی به کار بندیم. باین‌حال، تا آن زمان، معتمد که ضمن شناخت، یادگیری و پرداختن به منافع مختلف خود به نفع عدالت، همچنین ضروری است که تجربیات مشترک خود را از ظلم و ستم به‌عنوان زنان کارگر و زنان رنگین‌پوست در جهت مبارزه‌مان بازشناسیم.

در این مقاله، استدلال می‌کنم که جنبش‌های زنان باید به مارکس و روش دیالکتیکی او نظری داشته باشند تا ستم بر زنان را درک کنند و راهی را نه‌تنها به‌سوی آزادی زنان، بلکه به رهایی بشریت و همه‌ی موجودات زنده بگشایند. من به گسترده‌ترین انتقاداتی پاسخ می‌دهم که جنبش فمینیستی - به نظر من - به‌اشتباه درباره‌ی مارکس مطرح کرده است، اما همچنین اذعان دارم که تحقیقات فمینیستی درک مهمی از تاریخ ستم بر زنان ارائه داده است که به اعتقاد من می‌تواند به ما کمک کند نظریه‌های مارکس را تکمیل کنیم؛ نظریاتی که به ستم بر زنان بیشتر توجه کنند و ما را به سمت یک بدیل سوسیالیستی سوق دهند. به‌طور خلاصه استدلال می‌کنم که جنبش‌های آزادی‌بخش زنان به مبارزه‌ی طبقاتی و مبارزه‌ی طبقاتی به آزادی زنان نیاز دارد.

### نقش بنیادی زنان در نظریه‌ی انقلاب مارکس

نقد درخشان و تأثیرگذار مارکس به اقتصاد سیاسی و فلسفه‌ی انقلاب او به دلیل ناتوانی در ادغام کامل نقش زنان، بسیار موردانتقاد قرار گرفته است. اگرچه حقیقت دارد که مارکس بررسی کاملی از ستم بر زنان و نقش خاص زنان در تولید سرمایه‌داری فراهم نکرد، اما هتر براون<sup>۱۵</sup> (۲۰۱۳) اخیراً بررسی کاملی از همه‌ی آثار موجود مارکس ارائه داده است که به جنسیت و خانواده می‌پردازند. دفترچه‌های مارکس در مورد قوم‌شناسی که برخی از آن‌ها هنوز منتشر نشده‌اند، نشان می‌دهد که وی در سال‌های آخر زندگی خود مدبرانه تاریخ ستم بر زنان و خانواده را مطالعه کرده است. علاوه بر این، آنچه در تمامی آثار مارکس به چشم می‌آید، این است که او نه‌تنها ستم بر زنان را در پیوندی تنگاتنگ با مناسبات سرمایه‌داری در نظر می‌گرفت، بلکه آزادی زنان را

<sup>15</sup> Heather Brown

جزئی لاینفک از اهداف مبارزه‌ی طبقاتی می‌دانست (دونایفسکایا،<sup>۱۶</sup> ۱۹۹۱). مارکس در دست‌نوشته‌های فلسفی ۱۸۴۴ به شیوه‌های متفاوت رفتار «آدم» (موجود انسانی) با مردان و زنان اشاره دارد و استدلال می‌کند که تکامل ما به‌عنوان یک‌گونه را می‌توان طبق نحوه‌ی رفتارمان با زنان سنجید و نشان می‌دهد که باید برابر با نحوه‌ی رفتار ما با مردان باشد. به قول او:

*انحطاط بی‌پایانی که مرد در آن به سر می‌برد، در رابطه‌ی او با زن به‌عنوان غنیمت و کنیز شهوت جمعی بیان می‌شود. زیرا راز رابطه‌ی انسان با انسان، بیان روشن، قطعی، علنی و آشکار خود را در رابطه‌ی مرد با زن و از این طریق در رابطه‌ی مستقیم و طبیعی بین دو جنس می‌یابد. رابطه‌ی مستقیم، طبیعی و ضروری انسان با انسان، رابطه‌ی مرد با زن است... از خصوصیت این رابطه چنین برمی‌آید که انسان به‌عنوان یک‌گونه تا چه اندازه انسان شده است (۱۹۵۹: ص. ۴۸).*

درواقع، توجه مارکس به مبارزات زنان را می‌توان به طرق مختلف در طول زندگی کاری او نشان داد. همان‌طور که دونایفسکایا (۱۹۹۱) اشاره می‌کند، در نظر بگیرید که بخش «روز کاری» در سرمایه (مارکس، ۲۰۱۱/۱۹۰۶) شامل ۸۰ صفحه‌ی کامل است که تا حدی به نقد بردگی زنان و کودکان اختصاص دارد و مارکس برای قوانینی مبارزه می‌کرد که قصد کوتاه کردن روزهای کاری و بهبود شرایط کاری آن‌ها را داشتند. مارکس در نامه‌ای به دکتر لودویگ گوگلمن<sup>۱۷</sup> در سال ۱۸۶۸ می‌نویسد: «پیشرفت بزرگی در کنگره‌ی آخر "اتحادیه‌ی کارگری" آمریکا مشهود بود، ازجمله اینکه با زنان کارگر با برابری کامل رفتار می‌کرد. هرکسی که کم‌ترین چیزی از تاریخ بداند، به این درک می‌رسد که تغییرات اجتماعی بزرگ بدون جوشش زنانه غیرممکن است» (مارکس و انگلس، ۱۹۶۸). دونایفسکایا استدلال می‌کند که مارکس از نظر سیاسی طرفدار «وجود خودآیین زنان» بود و برای آن مبارزه می‌کرد. او در مقام رئیس اولین

<sup>16</sup> Raya Dunayevskaya

<sup>17</sup> Ludwig Kugelmann

انجمن بین‌المللی کارگران، زنان را به سمت‌های رهبری منصوب کرد و همچنین الیزابت دمیتریوا<sup>۱۸</sup> را برای راه‌اندازی شعبه‌ی زنان بین‌الملل اول به پاریس فرستاد. دمیتریوا بعداً قرار بود سازمان‌دهنده‌ی اتحادیه‌ی زنان<sup>۱۹</sup> شود که در اولین قیام مردم -کمون پاریس- مشارکت جدی داشت. درواقع مارکس از نزدیک کمون پاریس را دنبال می‌کرد و سرسختی و شجاعت زنان کمون را که اغلب به دلیل اعلام و مبارزه برای حق بقای خود موردسرنش قرار گرفتند، تحسین می‌کرد (براون، ۲۰۱۳؛ دونایفسکایا، ۱۹۹۱).

دغدغه‌ی او درباره‌ی ستم بر زنان صرفاً الزامی اخلاقی نبود. بهتر است فرض کنیم او به این تشخیص رسیده بود که ستم بر زنان جزء لاینفک تولید سرمایه‌داری است. یقیناً مارکس معتقد بود که روابط اجتماعی درون خانواده، روابط اجتماعی گسترده‌تر جامعه‌ی سرمایه‌داری را در خود خلاصه می‌کنند و تا زمانی که زنان به بردگی در خانه ادامه دهند، بدیل سوسیالیستی به‌طور بسنده‌ای درک نمی‌شود. مارکس و انگلس در *ایدئولوژی آلمانی* می‌نویسند:

تقسیم کار که در آن همه‌ی این تناقضات به‌طور تلویحی وجود دارند و به‌نوبه‌ی خود مبتنی بر تقسیم کار طبیعی در خانواده و تفکیک جامعه به خانواده‌های فردی متضاد با یکدیگر است، هم‌زمان بر توزیع و درواقع توزیع نابرابر اعم از کمی و کیفی کار و محصولات آن و ازاین‌رو بر مالکیت دلالت می‌کند که اساس و اولین شکل آن در خانواده قرار دارد، جایی که زنان و فرزندان، بردگان شوهر هستند. این وضعیت ابتدایی خانواده، هرچند هنوز بسیار خام، اولین شکل مالکیت است، اما حتی در این مرحله هم کاملاً با تعریف اقتصاددانان مدرن مطابقت دارد که مالکیت را قدرت غصب نیروی کار دیگران می‌نامند. علاوه بر این، تقسیم کار و مالکیت خصوصی، عبارات یکسانی هستند: چیز یکسانی در یکی با ارجاع به فعالیت تأیید می‌شود و در دیگری با ارجاع به محصول فعالیت (۱۹۹۸: صص. ۵۱-۵۲).

<sup>18</sup> Elizabeth Dmitrieva

<sup>19</sup> Union de Femmes

زمانی که مارکس بیان می‌کند مالکیت خصوصی و تقسیم کار عبارات یکسانی هستند، به فرایند یکسان غصب نیروی کار دیگران اشاره دارد که فرد از جمله زن در جامعه را صرفاً به‌عنوان کارگر و به‌عنوان کالا تعریف می‌کند. در اینجا هم کار و هم محصول کار حول محور فرد می‌گردد و با او به‌صورت متخاصمی مواجه می‌شود تا او را مانند برده‌ای به بند بکشد.

دونایفسکایا (۱۹۹۱) به نقل از مارکس در «مالکیت خصوصی و کمونیسم» (۱۹۵۹) اشاره می‌کند:

*مخالفت مارکس با مالکیت خصوصی، چیزی بیش از مسئله‌ی «مالکیت» بود. مخالفت او بیشتر ... به دلیل این واقعیت بود که «شخصیت انسان را کاملاً نفی می‌کند» (ص. ۸۱).*

به این معنا، لغو روابط مالکیت شامل تغییری در ماهیت انسان است که مارکس آن را نه ثابت بلکه از نظر اجتماعی تکوین یافته تحت شرایط خاص ماتریالیستی تاریخی می‌دانست. هدف تغییر ماهیت انسان و ایجاد آگاهی سوسیالیستی در میان انسان‌ها، گویای رویکرد دیالکتیکی مارکس است که در آن رابطه‌ی بنیادینی میان اضداد مفروض - شرایط مادی و آگاهی - برقرار می‌شود و هر یک به‌عنوان جنبه‌ای از دیگری و در رابطه با دیگری وجود دارد (آلمن، ۲۰، ۱۹۹۹). در واقع، این تصور که ماهیت انسان از طریق شرایط اجتماعی می‌تواند تغییر یابد، استدلال دیالکتیکی‌ای را نیز آشکار می‌کند که مارکس از خلال آن به طبیعت و انسانیت می‌نگریست. به‌این ترتیب، آزادی زنان در خانواده (انحلال اولین رابطه‌ی مالکیت) در نگاه مارکس نه تنها از نظر اخلاقی ضروری است (نک. میراندا، ۱۹۸۰) بلکه برای توسعه‌ی آن چیزی که چه گوارا به‌عنوان «مرد [زن] نو» توصیف می‌کرد، ضروری است؛ انسانی که مسئولیت اجتماعی جمعی را با ارزش‌تر از امیال فردی می‌داند، انسانی که ارزش اشتراک، مسئولیت اجتماعی در قبال یکدیگر و کفایت را درک می‌کند به‌طوری که هرکسی قادر باشد آزاد از ضرورت زندگی

کند و در عوض به کار خلاقانه‌اش برای رشد فکری، اجتماعی و اخلاقی شخص خود و جامعه مشغول شود (مکلارن و مونزو، در دست انتشار).

### در پاسخ به انتقادات ضدمارکسیستی فمینیستی

از دهه‌ی ۷۰ و ۸۰، مارکس بدون شک به دلیل اینکه انسان زمانه‌ی خود بود، مورد حملات شدید جنبش فمینیستی قرار گرفته است. به این معنا که توجه دقیق به زبان غیرسکسیستی را که در حال حاضر از آن حمایت می‌کنیم، در آثار وسیع مارکس نمی‌بینیم یا مانند امروز تشخیص نمی‌دهد که بی‌طرفی جنسیتی، شکلی از طرد است. باین‌حال، بررسی دقیق کلیت آثار او نشان می‌دهد که هدف مارکس رهایی تمام بشریت، از جمله آزادی زنان، بوده است. اگرچه تمرکز اولیه‌ی مارکس بر تدوین نظریه‌ی فرایندهای تولید سرمایه‌داری و فلسفه‌ی انقلاب بود، اما در نهایت به مطالعه‌ی دقیق ستم بر زنان روی آورد که در دفترچه‌های قوم‌شناسانه‌ی او مشهود است، اگرچه او درگذشت قبل از اینکه بتواند این کار را به پایان برساند (براون، ۲۰۱۳). مهم‌تر از آن، نظریه‌ی مارکس درباره‌ی تولید سرمایه‌داری، ماتریالیسم تاریخی و روش دیالکتیکی که او توسعه داد و نظریه‌ی انقلاب او، سنگ بناهایی را برای پروراندن نقد نیرومندی به ستم بر زنان و منطق، انگیزه و ابزارهایی را برای کار به‌سوی رهایی زنان فراهم کردند. درواقع، فلسفه‌ی تمامیت‌انگار مارکس، ستم بر زنان را ابزاری برای گسترش آگاهی سرمایه‌دارانه درک می‌کند. بنابراین، رهایی زنان را برای گسترش آگاهی سوسیالیستی لازم برای انقلاب سوسیالیستی پایدار و جامعه‌ی بی‌طبقه باید ضروری تلقی کرد.

براون (۲۰۱۳) استدلال می‌کند که شکست در ادغام فمینیسم با مارکسیسم، نتیجه‌ی ناکامی در فهم عمیق روش دیالکتیکی مارکس است. براون فمینیست‌هایی را نقد می‌کند که ارجاعات مارکس به مفاهیم خاصی مانند کار و ماتریالیسم را از منظری سطحی و تکین اشتباه گرفتند، بدون این‌که تشخیص دهند برای مارکس مفاهیم ظاهراً متضاد رابطه‌ای درونی با هم دارند که درواقع هر یک جنبه‌ای از دیگری است و فقط از دید سرمایه‌دار به نظر می‌رسد که به‌صورت دوتایی (و در تنش دائمی) وجود دارند. کار خانگی، از جمله بازتولید نسل بعدی کارگران، کار عاطفی و خانگی، از دیدگاه سرمایه‌دار

غیرمولد تلقی می‌شدند. فمینیست‌هایی مانند فدریچی (۲۰۰۴) استدلال کردند که ستم بر زنان «باید به‌عنوان معلول نظام اجتماعی تولیدی تفسیر شود که تولید و بازتولید کارگر را به‌عنوان فعالیت اجتماعی-اقتصادی و منبع انباشت سرمایه به رسمیت نمی‌شناسد، بلکه در عوض آن را به‌عنوان منبعی طبیعی یا خدمتی شخصی رازواره می‌سازد، درحالی‌که از شرایط بدون دستمزد نیروی کار دخیل در آن سود می‌برد». این استدلال که کار خانگی و عاطفی در چارچوب تعاریف سرمایه‌داری «مولد» هستند، هدف برابری جنسیتی را درون ساختاری ناعادلانه تأیید می‌کند که ارزش را بر انباشت سرمایه استوار می‌سازد.

یکی از انتقادات عمده‌ی فمینیست‌ها و کسانی که کارشان بر ستم نژادی متمرکز است، این است که دیدگاه ماتریالیستی تاریخی همه‌چیز را به طبقه تقلیل می‌دهد (ووگل، ۲۰۱۲؛ فدریچی، ۲۰۰۴). آن‌ها استدلال می‌کنند که اگر چنین بود، پس ما شاهد برابری جنسیتی و نژادی در دولت‌های سوسیالیست پایدار بودیم، درحالی‌که این‌طور نبوده است. همان‌طور که بسیاری دیگر از مارکسیست‌ها و فمینیست‌های مارکسیست اشاره کرده‌اند، این تفسیری نادرست از ماتریالیسم تاریخی است و ماتریالیسم تاریخی رابطه‌ی علی با ستم جنسیتی یا نژادی برقرار نمی‌کند. در عوض، ماتریالیسم تاریخی بر این باور است که شیوه‌ی تولید، خصیصه‌ی ماندگار کلیدی هر جامعه است، زیرا شرایط بازتولید خود آن را از طریق نیاز مادی غذا، آب و سایر منابع ضروری تعیین می‌کند (میراندا، ۱۹۸۰). با این حال، آگاهی رابطه‌ی دیالکتیکی با مادیت دارد. ستم جنسیتی (و همچنین ستم نژادی) به روش‌های خاصی درون شیوه‌ی تولید معینی شکل می‌گیرد. یقیناً ستم جنسیتی در شیوه‌های تولید پیشین از جمله فئودالیسم وجود داشت، اما زمانی که سرمایه‌داری به‌عنوان شیوه‌ی تولید مسلط تفوق یافت (اگرچه شیوه‌های دیگر در کنار آن همزیستی دارند)، روابط جنسیتی و ستم بر زنان به منبع مهمی برای انباشت سرمایه تبدیل شده است و با کنترل بدن زنان و الگوهای اجتماعی شدن برای پرورش نسل بعدی کارگران پیوند دارد (گیمنز، ۲۰۰۵؛ هولمستروم، ۲۰۰۳<sup>۲۱</sup>).

21 Holmstrom



رهایی زنان (همراه با کل بشریت) که ممکن است با استقرار جامعه‌ای بی‌طبقه حاصل شود، فقط نتیجه‌ی تغییرات در شرایط مادی نخواهد بود، بلکه نتیجه‌ی شرایط امکانی خواهد بود که از رابطه‌ی دیالکتیکی بین شرایط مادی و واقعیت ذهنی ایجاد می‌شود. یعنی این رابطه‌ی دیالکتیکی فرض می‌گیرد که هم ایدئولوژی و هم شرایط مادی همراه با هم کار می‌کنند تا به واقعیت بدیل سوسیالیستی صورت دهند. فلسفه‌ی انقلاب مارکس صرفاً مبتنی بر تجدیدساختار اقتصادی نبود، بلکه بر تمامیتی استوار بود که به نظام اقتصادی سوسیالیستی و آگاهی سوسیالیستی در میان مردم تبدیل می‌شود. در واقع، شرایط مادی و آگاهی سوسیالیستی برای تکوین بدیل سوسیالیستی به یک اندازه ضروری‌اند. اینجا شاهد ماتریالیسم جبرگرایانه‌ای نیستیم که مارکس به توسعه‌ی آن متهم شده است. بلکه فلسفه‌ی انقلاب و آزادی او فلسفه‌ای دیالکتیکی بود که واقعیت مادی و ذهنی را به یک اندازه مهم برای ساختن تاریخ در برمی‌گرفت. بنابراین، این استدلال که تجدیدساختار اقتصادی به‌تنهایی نمی‌تواند سبب آزادی زنان شود، استدلال دقیقی است اما فلسفه‌ی انقلاب مارکس را به چالش نمی‌کشد، زیرا ایده‌های او از رهایی بسیار فراتر از ملاحظات صرفاً اقتصادی بودند. به‌واقع، زنان تحت لوای سوسیالیسم دستاوردهای بزرگی را در زمینه‌ی حقوق زنان و برابری جنسیتی به چشم دیده‌اند، اما به اهداف رهایی زنان و توسعه‌ی آگاهی سوسیالیستی آن نقش برجسته‌ای داده نشده است که به اعتقاد من آثار مارکس خواستار آن است و این (همراه با عوامل دیگر) به عقیده‌ی من، به رژیم‌هایی «کمونیستی» منجر شد یا حداقل به آن‌ها کمک کرد که در نهایت ویژگی‌هایی به خود گرفتند که ارتباط چندانی با ایده‌های مارکس نداشت (دونایفسکایا، ۱۹۹۱؛ هولمستروم، ۲۰۰۳).

دومین نقد عمده‌ای که به مارکس وارد شده است، به جبرگرایی خطی مفروض در کار او مربوط می‌شود. فدریچی (۲۰۰۴) استدلال می‌کند که «شکی نیست که او [مارکس] آن [سرمایه‌داری] را گامی ضروری در فرایند رهایی انسان می‌دانست»، زیرا مارکس نشان داد سرمایه‌داری ظرفیت تولید در مقیاس بزرگ را می‌آفریند که بشریت

را از کمبود و ضرورت خلاص می‌کند. پیتر هیودیس<sup>۲۲</sup>، به پیروی از کوین اندرسون<sup>۲۳</sup> (۲۰۱۰)، به شدت تأکید داشته که مارکس «دیدگاه چندخطی متمایزی به توسعه» را ترسیم کرده است. او توضیح می‌دهد:

مارکس در اولین ویراست آلمانی [سرمایه] می‌نویسد: «کشوری که از نظر صنعتی توسعه یافته‌تر است، به کشورهای کمتر توسعه یافته فقط تصویری از آینده‌ی خودشان را نشان می‌دهد» (۱۸۶۷). او بعداً این گزاره را در ویراست فرانسوی (۱۸۷۵: ص. ۷۸۵) شفاف‌سازی می‌کند، با بیان اینکه: «کشوری که از نظر صنعتی توسعه یافته‌تر است، به کشورهای که آن را در مسیر صنعتی دنبال می‌کنند، تنها تصویری از آینده‌ی خودشان را نشان می‌دهد» (هیودیس، ۲۰۱۵). او همچنین در ویراست فرانسوی اظهار داشت که تحلیل‌گرانش تاریخی انباشت سرمایه‌داری تنها به اروپای غربی اشاره دارد. او در نوشته‌های دیگر درباره‌ی روسیه بحث می‌کند که ممکن است «مرحله‌ی سرمایه‌داری را کوتاه کند یا حتی دور بزند، اگر انقلاب دهقانی با انقلاب در کشورهای اروپای غربی حمایت شود» (۲۰۱۵: ص. ۲).

به چالش کشیدن این اسطوره برای زمان ما اهمیت ویژه‌ای دارد، زیرا این ارائه‌ی نادرست منجر به پذیرش سرمایه‌داری در میان احزاب سیاسی سوسیالیست و کمونیست در بسترهای متعدد از جمله آفریقا، بولیوی و چین شده است. همچنین جنبش فمینیستی را علیه مارکس هدایت می‌کند و مشخصاً در میان بسیاری از کسانی که ایده‌های بسیار مهم او را رد می‌کنند که جامعه‌ی طبقاتی و سرمایه‌داری را به چالش می‌کشد.

جبرگرایی سوءفهم دیرینه‌ای از فلسفه‌ی انقلاب مارکس بوده است. با این حال، به نظر من، بدیهی‌ترین سوءتفاهم است. فلسفه‌ی مارکس بیش از هر چیز درباره‌ی عاملیت انسان بحث می‌کند، درباره‌ی فلسفه‌ی پراکسیس که شرایط امکانی را می‌آفریند که

<sup>22</sup> Peter Hudis

<sup>23</sup> Kevin Anderson

آگاهی طبقاتی می‌تواند از آن رشد کند و به انقلاب منتهی شود. خوزه پورفیریو میراندا (۱۹۸۰) در اثر مهم خود، *مارکس علیه مارکسیست‌ها*،<sup>۲۴</sup> با مثال‌های پیاپی نشان می‌دهد که مارکس وجه اخلاقی نیرومندی داشت و ارزش‌ها، نقاط قوت و نقاط ضعف انسانی را برای آنچه به وجود می‌آید، حیاتی می‌دانست. او انسان‌ها را قهرمانان تاریخ می‌دید. این مسئله به‌وضوح در مقاومت او در برابر ترسیم نقشه‌ای کلی برای سوسیالیسم مشهود است، با تشخیص اینکه انقلاب در امتداد مسیری توسعه خواهد یافت ایجادشده به دست کسانی که گام‌های انقلابی لازم را با هم برمی‌داشتند. درواقع، رایا دونایفسکایا کار مارکس را اومانیسیم مارکسیستی اعلام کرده است.

سومین انتقاد عمده‌ی فمینیستی علیه مارکس، ناکامی او در به رسمیت شناختن کار خانگی به‌عنوان کار «مولد» بود که آن‌ها معتقدند زنان و نیروی کار آن‌ها را به تولید سرمایه‌داری «بی‌ربط» می‌سازد (فدریچی، ۲۰۰۴). فوگل (۲۰۱۱) اشاره می‌کند که یکی از راه‌های درک مشارکت زنان در ساختار سرمایه‌داری، از طریق ظرفیت تولیدمثل آن‌هاست؛ یعنی زنان نسل بعدی کارگران و نیروی کار آن‌ها را بازتولید می‌کنند. این امر شامل تولد، پرستاری و اجتماعی‌سازی کودکان برای عادات کاری لازم به‌منظور ادامه‌ی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری از طریق نسل بعدی است. همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، مارکس درباره‌ی کار مولد از دیدگاه سرمایه‌دار نوشت و آن را به‌عنوان کاری که ارزش اضافی تولید می‌کند، تعریف کرد. این‌که سرمایه‌دار کار زنان را «غیرمولد» توصیف می‌کند، با توجه به اینکه ارزش اضافی تولید نمی‌کند، زیرا ارزش مصرفی است و ارزش مبادله‌ای نیست، به این معنا نیست که سرمایه‌دار کار خانگی و بازتولید کارگر را بی‌ربط می‌بیند. فقط به این معنی است که سرمایه‌دار به دنبال به حداکثر رساندن کار مولد و ارزش اضافی آن بود. مارکس درباره‌ی اینکه کار خانگی و تولیدمثل زنان چگونه در خدمت سرمایه‌داری است، چیزی نمی‌گوید و این قطعاً حوزه‌ای است که نیاز به بررسی و نظریه‌پردازی دارد. با این حال، این ادعا که «کار زنان» بی‌اهمیت تلقی می‌شد، به معنای تنزل دادن زنان فقط به حوزه‌ی خانگی و تولیدمثل است و در نتیجه اکثر زنان فقیر و زنان رنگین‌پوست را که در کار تولید ارزش اضافی

شرکت دارند، حذف می‌کند. به نظر من، همان‌طور که کمی بعد شرح و بسط خواهم داد، کار خانگی و تولیدمثل کارکردی متفاوت اما به همان اندازه مهم در حمایت از سرمایه‌داری دارد و این کارکرد از طریق کنترل زنان تضمین می‌شود، به‌طوری‌که تقلیل ارزش کار خانگی (بدون دستمزد) برای کنترل آن‌ها مهم است. با توجه به ارزشی که مارکس برای آگاهی، عاملیت و اخلاقیات انسانی قائل می‌شود، همان‌طور که قبلاً در موردش حرف زدم، بدیهی به نظر می‌رسد که مارکس کار عاطفی و اجتماعی‌سازی را که «کار زنان» فرض می‌شود، به‌شدت مربوط می‌داند. علاوه بر این، اگر مارکس به کار زنان و ستم بر آن‌ها اهمیت کمی داده بود، بخش زیادی از زمان خود را در سال‌های آخر عمر صرف تلاش برای درک تاریخ خانواده و نقش زنان در آن نمی‌کرد.

بسیاری از فمینیست‌ها با رد مارکسیسم به پسامدرنیسم و پساساختارگرایی روی آوردند تا ستم جنسیتی را توضیح دهند. از این دیدگاه، طبقه‌هویی ذاتی تلقی می‌شود که انسان‌ها را در دوگانه‌هایی محدود می‌کند که نمی‌توانند کثرت تجربیات را در بین انسان‌ها و تکنیکی تجربیات و جهان‌بینی هر فرد را به تصویر بکشند. این پساها از نظر هستی‌شناختی بر مبنای این ایده که حقیقت مبتنی بر تجربه‌ی فردی و سوژکتیویته‌هایی است که ضرورتاً متنوع اما به یک اندازه ارزشمند هستند، نظریه‌های تمامیت‌انگار را رد می‌کنند و از این‌رو نمی‌توانند تجربه را به ساختارهای اجتماعی-تاریخی گسترده‌تر مرتبط سازند. در این‌جا، ستم جنسیتی به حوزه‌ی فرهنگی، از جمله ارزش‌ها، باورها و امیال، تنزل داده می‌شود. عدم درک دیالکتیک باز هم این موضوع را از نگاه فمینیست‌ها پنهان می‌کرد که اگرچه افراد دارای انبوهه‌ای از تجربیات متنوع هستند، اما تجربیات مشترکی نیز بین گروه‌های خاصی از مردم وجود دارد و این تجربیات فقط اتفاق نمی‌افتند، بلکه ضرورتاً از شرایط امکان متنوع مربوط به ساختارهای تمامیت‌انگار گسترده‌تری ایجاد می‌شوند. پیتیر مک‌لارن این رابطه‌ی دیالکتیکی را به‌زیبایی روشن می‌کند و خطای فاحش را در تبیین‌های یک‌سویه و ساده‌گرایانه از حقایق یا کلیات نسبی به تصویر می‌کشد:

*...تجربه‌ی سوژکتیو ادراک‌شده‌ی ما واسطه‌ی واقعیت است، به‌طوری‌که*

*هرگز نمی‌توانیم آن را به‌طور عینی بشناسیم، بلکه فقط از طریق نظام‌هایی که*

مانعی غیر قابل عبور - دیواری ضروری از رازواریگی - شکل می دهند، به آن نزدیک می شویم.

این موضوع منجر به نظریه‌ای منفعل از دانش به واسطه‌ی آموزه‌ای از تجربه شده است که درک جهان را به عنوان یک کل رد می کند و به خودتنه‌انگاری توخالی‌ای شباهت دارد که واقعیت در آن به مجموعه‌ای از گزاره‌های صوری یا منطقی تقلیل می یابد. ما می توانیم بازتاب این موضع را در دیدگاه‌های نسبی‌گرایان فرهنگی مبتدل مشاهده کنیم که معتقدند درباره‌ی ارزش‌ها هیچ حقیقت واقعی وجود ندارد و هیچ مبنایی برای قضاوت در مورد ارزش‌های یک فرهنگ بر فرهنگ دیگر نیست ... چنین نسبی‌گرایی مبتدلی موجب تحمیل سوپرتیویسم غربی می شود که می تواند منجر به چیزی شود که گروسفوگل<sup>۲۵</sup> (۲۰۰۵) آن را نسل کشی معرفتی یا معرفت کشی می نامد...

موضع من هگلی/مارکسیستی است به این معنا که معتقدم ما نمی توانیم تکه‌های منزوی تجربه را بدون کل -مطلق- به اندازه‌ی کافی درک کنیم. ما باید پرسیم که چه چیزی تجربه را ممکن می سازد، چرا تجربیات خاصی بیش از تجربه‌های «دیگر» به حساب می آیند و شرایط امکان انواع خاصی از تجربیات چیست؟ ما این را به صورت دیالکتیکی در برابر مطلق می خوانیم.

... کیجانو<sup>۲۶</sup> به ما هشدار می دهد که وقتی به تمامیت می اندیشیم، باید از پارادایم اروپامحور تمامیت اجتناب کنیم. ما می توانیم این کار را با تفکر به تمامیت به عنوان میدانی از روابط اجتماعی صورت دهیم، میدانی ساختار یافته با ادغام ناهمگن و ناپیوسته‌ی حوزه‌های مختلف تجربه‌ی اجتماعی که هر یک به نوبه‌ی خود با عناصر از نظر تاریخی ناهمگن، از نظر زمانی ناپیوسته و متعارض خود ساختار یافته است. باین حال، هر عنصر دارای استقلال نسبی است و می توان آن را یک جزئیت و تکینگی در نظر گرفت. اما آن‌ها درون گرایش عام کل حرکت می کنند. ما نمی توانیم به کلیت به عنوان ساختاری بسته بیندیشیم.

<sup>25</sup> Grosfoguel

<sup>26</sup> Quijano

...دغدغه‌ی آموزشگرانه (پداگوژیک) کنونی در مورد «تجربه» از انسان‌ها پنهان می‌کند که مردان و زنان خود خالق این واقعیت‌های اجتماعی هستند و هیچ دلیل قابل‌قبولی وجود ندارد که چرا باید توهم ساده‌لوحانه اما شاید از نظر تاریخی اجتناب‌ناپذیر تخطی‌ناپذیری و تداوم ضروری سرمایه‌داری را به‌عنوان حقیقت بپذیریم.

...من موافقم که مارکسیسم ممکن است اشتباه به‌کاربرده شود. اگر با روحیه‌ی خودابرازگری و تمامیت‌به‌گونه‌ای هدایت شود که دیگرهای فرهنگی را به حاشیه رانده، اهریمن‌انگاری و طرد کند، پس عمیقاً قابل‌اعتراض است و باید از آن فراتر رویم. بسیاری از شاخه‌های مارکسیسم، مانند گرایش مارکسیست-اومانیست، چنین کاری کرده است.

دستیابی به آزادی، عمل فراروی از واقعیت نیست، بلکه تغییر شکل فعالانه‌ی آن است» (صص. ۲۳۵-۲۳۷)

نکته‌ی مهمی که مک‌لارن مطرح می‌کند، این است که چرخش فرهنگی دوران پسامدرن نمی‌تواند تجربیات زیسته‌ی ما را با واقعیت ساختاری عینی عصر ما یعنی سرمایه‌داری مرتبط سازد و به همین دلیل با پنهان کردن این‌که دقیقاً چه چیزی و بر مبنای نظرات چه کسانی از نظر اجتماعی عادلانه یا ناعادلانه است و چگونه چنین افراد متفاوتی می‌توانند گرد هم آیند تا در مورد آن به توافق رسند و با یکدیگر در جهت رسیدن به آن همکاری کنند، انسان‌ها را منفعل و بی‌تفاوت ساخته است.

جالب‌توجه است که زنان فقیر و زنان رنگین‌پوست با استفاده از همان نقد پسامدرن به ذاتی‌سازی، علیه فمینیست‌ها درآمده‌اند و استدلال کرده‌اند که آن‌ها از نظریات فمینیستی که فقط به نیازهای زنان سفیدپوست طبقه‌ی متوسط می‌پردازد، کنار گذاشته شده‌اند. درواقع آن‌ها نشان داده‌اند که چگونه منافع زنان سفیدپوست طبقه‌ی متوسط اغلب با منافع زنان فقیر و زنان رنگین‌پوست در تضاد است. برای مثال، نبرد طولانی برای دستمزد برابر زنان، از نظر زنان فقیر چندان دردی از آن‌ها دوا نمی‌کند، زیرا مردان رنگین‌پوست اغلب دستمزدهای بسیار کمی می‌گیرند. در همین راستا، مسائلی که بر جوامع رنگین‌پوست از جمله مشخصاً مردان رنگین‌پوست تأثیر می‌گذارد،

از جمله ترور اخیر علیه جوامع سیاه‌پوست و مردان جوان سیاه‌پوست، مورد توجه اصلی زنان رنگین‌پوست است و این نگرانی‌ها به‌طور سنتی چندان مورد توجه جنبش فمینیستی نبوده‌اند. این شناخت فزاینده که هر گروهی هویت‌های متقاطع متعددی از جمله جنسیت، نژاد، سکسوالیته، توانایی، مذهب و غیره دارد، باعث می‌شود برخی فمینیست‌ها این سؤال را پیش بکشند که چند مقوله را می‌توان در بر گرفت بدون این که جنبش‌ها آن قدر تقسیم شوند که دیگر نتوانند با هم کار کنند. این امر به بازنگری برخی فمینیست‌ها در نقد اصلی آن‌ها به مارکس برای حذف زنان منجر شده است و به این درک رسیده‌اند که نظریه‌ی عام‌گرتری که گروه‌های مختلف می‌توانند از آن استفاده کنند تا توضیح دهند چگونه تجربیات خودشان از ستم از نظر تاریخی در تولید سرمایه‌داری ریشه دارد، ممکن است مفیدتر باشد (هولمستروم، ۲۰۰۲). در واقع، این کشمکش مداوم بین ماهیت و میزانی که می‌توان هویت‌ها، وابستگی‌های فرهنگی و تجربیات خاص و جزئی را برای تشکیل یک گروه در بر گرفت و در عین حال حق آن‌ها به تفاوت را محفوظ داشت، نیاز به استدلال دیالکتیکی مارکسیستی-اومانیستی را آشکار می‌کند.

### تحلیل مارکسیستی از ستم بر زنان در سرمایه‌داری جهانی

اگرچه مارکس نظریه‌ای درباره‌ی ستم بر زنان یا چگونگی شکل‌گیری آن تحت نظام سرمایه‌داری نپروراند، اما ماتریالیسم تاریخی و دیالکتیک ابزارهای مهمی هستند که به ما کمک می‌کنند شرایط مادی‌ای را تشریح کنیم که زمینه‌ساز بهره‌کشی بیش‌ازحد از زنان شده‌اند و این بهره‌کشی همچنان ادامه می‌یابد؛ و همچنین مسیر ما را برای حرکت به سوی مبارزه‌ی طبقاتی و رهایی همه‌ی کارگران، از جمله زنان و رنگین‌پوستان، فراهم می‌کنند. واضح است همان‌طور که پیش‌تر مورد بحث قرار گرفت، نقش بنیادینی که زنان در رشد آگاهی انسانی ما درون خانواده و در نتیجه به‌سوی آگاهی جدید ایفا می‌کنند، به این نتیجه منتهی می‌شود که تدوین نظریه‌ی ستم بر زنان در سرمایه‌داری، به‌ویژه برای انقلاب و توسعه‌ی بدیل سوسیالیستی مهم است. تحقیقات تاریخی فمینیستی در اینجا می‌تواند برای درک این مسئله بسیار مفید باشد که زندگی زنان

چگونه قبل و بعد از استقرار سرمایه‌داری ساختار یافت و چه فرایندهایی به نقش‌های زنان و روابط جنسیتی شکل دادند.

به‌واسطه‌ی درگیر شدن با رویکرد دیالکتیکی، استثمار زنان تحت سرمایه‌داری را می‌توان در هر دو حوزه‌ی مادی و ایدئولوژیک - کار و خانواده- تشخیص داد. در مقام کارگر، زنان از طریق تقسیم کار، کاهش دستمزدها و شرایط کاری ظالمانه مورد بهره‌کشی بیش‌ازحد قرار می‌گیرند که می‌توان رد آن را در فرایندهای تولید سرمایه‌داری که مبتنی بر هدف انباشت سرمایه و تولید ارزش هستند، جستجو کرد. از آنجایی که نیروی کار زنان به دلیل گروهی از عوامل مادی و ایده‌ای ارزش کمتری دارد، از جمله هزینه‌ی بیشتر برای کارفرمایانی که متحمل هزینه‌ی مرخصی زایمان و نیاز زنان به انعطاف‌پذیری بیشتر به دلیل مسئولیت‌های مراقبت از کودک می‌شوند و همچنین باور دیرپا به جبرگرایی زیست‌شناختی، دستمزد زنان به‌طور قابل‌توجهی کمتر از دستمزد مردان باقی مانده است و باعث شده ایجاد شرایط مادی که این وضعیت را تغییر می‌دهد، دشوار باشد. برای مثال، خانواده‌هایی که فرزندان کوچک دارند و دسترسی کافی به پرستار کودک ندارند، ممکن است نیاز داشته باشند که یکی از والدین در خانه بماند، زیرا گاهی اوقات هزینه‌ی مراقبت از کودک بیش از درآمد آن‌هاست. به‌جز چند استثنا در این شرایط، والدی که درآمد کمتری دارد، در خانه می‌ماند و شرایط مادی ایجاد می‌شود که ایدئولوژی‌های سنتی در مورد نقش‌های جنسیتی را دست‌نخورده نگه می‌دارد و احتمالاً شکاف دستمزد جنسیتی را توجیه می‌کند. این شکاف دستمزد جنسیتی بنابراین منجر به پدیده‌ای موسوم به زنانه‌سازی فقر شده است که زنان را به‌ویژه نیازمند اشتغال می‌سازد و در معرض انواع بهره‌کشی و سوءاستفاده در محل کار قرار می‌دهد.

زنان در خانواده نیز مورد بهره‌کشی بیش‌ازحد قرار می‌گیرند که در آن به کار تولیدمثل می‌پردازند؛ یعنی تولید نسل بعدی کارگران و نیروی کار آن‌ها. کار خانگی همچنین شامل مراقبت فیزیکی و عاطفی از کارگران (معمولاً مردان و در برخی زمینه‌ها کودکان کار) می‌شود تا از نظر جسمی، عاطفی و ذهنی بهتر بتوانند به کار مولد خود در روز بعد ادامه دهند. این کار به همان اندازه برای تولید سرمایه‌داری حیاتی است که مشارکت زنان در نیروی کار مزدی. با این حال، از دیدگاه سرمایه‌دار، کار خانگی مستقیماً



مولد نیست. در نظر بگیرید زنانی که دو شیفت کار می‌کنند، کسی را ندارند که این کار عاطفی را به آن‌ها عرضه کند.

همان‌طور که توضیح داده شد، برای تحت‌انقیاد نگه‌داشتن زنان، به شیوه‌هایی که از فرایند تولید سرمایه‌داری حمایت می‌کند، هر دو حوزه‌ی کار و خانواده با هم اندرکنش دارند. کار زنان (چه مزدبگیر و چه بدون مزد) به‌طور مستقیم و غیرمستقیم از تولید سرمایه‌داری در جهت پشتیبانی از انباشت سرمایه حمایت می‌کند و تقسیم کار، آن‌ها را از داشتن ابزار کافی برای به چالش کشیدن این روند به روش‌های گسترده بازمی‌دارد. درواقع، همان‌طور که مارکس اشاره کرد، تقسیم کار اولین شکل مالکیت است که زنان را به مایملک مردان تبدیل می‌کند. دست‌مزد ناچیز زنان، در بسیاری از موارد، آن‌ها را به مردان وابسته می‌کند و قانون و سایر مکانیسم‌های کنترلی در جامعه نیز جنگی علیه توانایی زنان برای خودشکوفایی به راه می‌اندازند و بنابراین ساختاری را حفظ می‌کنند که در آن ستم بر زنان در خدمت هردوی مردان و سرمایه باشد. اما نکته‌ی جالب توجه این است که دست‌مزد مردان نیز در نتیجه‌ی کاهش ارزش کار زنان و مشارکت نابرابر آن‌ها در کار مزدی، کاهش یافته است. این امر به‌ویژه در روابط سرمایه‌داری و جنسیتی پنهان است، زیرا بالقوه می‌تواند این تصور مفروض را بر هم بزند که ستم بر زنان اساساً به نفع مردان است. اگرچه به‌طور کلی زنان بیشتر از مردان تحت ستم قرار می‌گیرند، مردان فقیر طبقه‌ی کارگر اغلب وضعیت بهتری از زنان ندارند. با این حال، این واقعیت باید زیر ایدئولوژی‌های سرمایه‌داری به‌خوبی پنهان شود، زیرا بالقوه می‌تواند به نقطه‌ای تبدیل شود که مردان و زنان بتوانند حول آن فراسوی اختلافات جنسیتی گرد هم آیند و آگاهی طبقاتی‌ای را ایجاد کنند که می‌تواند سرمایه‌داری را نابود کند.

درحالی‌که این استدلال‌های مارکسیستی وضعیت کنونی ستم بر زنان را توضیح می‌دهند، اما شمار کمی از افراد، فرایندهای تاریخی را که توسط آن‌ها ستم بر زنان امکان‌پذیر شد، به‌دقت بررسی کرده‌اند. این غیبت در ادبیات مارکسیستی به فمینیست‌ها این امکان را داد تا رویکرد غیرتاریخی‌ای را اتخاذ کنند که مارکس نسبت به آن هشدار می‌داد، یعنی انتساب ویژگی‌های خاص به طبیعت انسان بدون شواهدی از تغییر شرایط اجتماعی و مادی. درواقع، این رویکرد در میان کسانی رایج بوده است

که استدلال می‌کنند ساختار پدرسالارانه به موازات طبقه وجود دارد و اساس آن در موقعیت برتری و قدرت مردان و تمایل‌شان به حفظ آن است. در این جا نقد فمینیستی علیه تمایل زیست‌شناختی زنان به کار تولیدمثل، برای توضیح سلطه‌ی مردان مطرح می‌شود. باین حال، سلطه‌ای که کانون نقد است، پیش‌فرض گرفته می‌شود و نتیجه‌ی آن استدلالی دوری است که روش دیالکتیکی مارکس ما را از آن نجات می‌دهد و آشکار می‌کند که آنچه «طبیعی» می‌پنداریم، همیشه تحت تأثیر نیروهای مادی و ایدئولوژیک است.

باین حال، برخی از منتقدان مارکس و مارکسیسم به ارزش انجام تحلیل ماتریالیستی تاریخی پی برده‌اند و بصیرت‌های مهمی در مورد توسعه‌ی ستم بر زنان ارائه داده‌اند. به‌عنوان مثال، بسیاری از نویسندگان اشاره کرده‌اند که صنعتی‌شدن، کلید گسترش خانواده‌ی هسته‌ای و تقسیم کار بود. این تغییر در اقتصاد، دست مردم طبقه‌ی کارگر را از معیشت زمین قطع کرد و آن‌ها را به کار مزدی واداشت. این امر، تضاد بسیار شدیدتری را بین زنان طبقات کارگر که لزوماً باید کار مزدی پیدا می‌کردند و زنان بورژوا که در خانه می‌ماندند، ایجاد کرد. با توجه به شرایط کاری وحشیانه (نک. مارکس، ۲۰۱۱/۱۹۰۶، «روز کاری») که زنان در کارخانه‌ها در معرض آن بودند و دشواری‌هایی که اجبار به کار دور از خانه برای زنان باردار یا شیرده به همراه داشت، زنانی که شوهرانشان کار می‌کردند و درآمد کافی برای کل خانواده داشتند، عموماً ترجیح می‌دادند در خانه بمانند و به کارهای خانه و فرزندان رسیدگی کنند. تقسیم کار با صنعتی‌شدن یا کار مزدی ایجاد نشد، بلکه از قبل وجود داشت. باین حال، تفکیک کار به فضاهای فیزیکی مجزا انجام کارهای غیرجنسیتی را دشوارتر ساخت و تقسیم کار را سفت‌وسخت‌تر ترسیم کرد که به‌نوبه‌ی خود ارزش کاری را که «کار زنانه» فرض می‌شد، کاهش داد.

هم‌زمان که تقسیم کار به‌عنوان امری مناسب، ضروری و حتی «طبیعی» مستحکم می‌شد، خانواده‌ی هسته‌ای در نتیجه‌ی مهاجرت خانواده‌ها به شهرهای صنعتی برای پیدا کردن کار دست‌مزدی گسترش می‌یافت. با توجه به این‌که پیش از کار مزدی، خانواده‌های طبقه‌ی کارگر منابع خود را برای امرار معاش روی هم می‌گذاشتند، گرفتن پول از مزدبگیران برای پرداخت مزد کار خانگی صرفاً نقدینگی را بین همان واحد

خانوادگی توزیع می‌کرد. بنابراین، «نیروی کار زنان» به‌عنوان کار بدون مزد از ارزش افتاد. تنها با گذشت زمان مشخص شد که کار بدون دستمزد زنان در نظام سرمایه‌داری، آن‌ها را بدون امکانات مالی برای مراقبت از خودشان رها کرده است.

در این‌جا شرایط مادی را می‌بینیم که به تفسیری دوگانه از زنان و مردان منجر شد؛ با انتظار خانه‌نشینی زنان. از آن‌جا که طبقه‌ی حاکم، هنجارها و انتظارات را برای جامعه تعیین می‌کند، تعریف بورژوازی از زنانگی «عادی‌سازی» شد و زنان «طبیعتاً» پرورش‌دهنده، دلسوز، ملایم و ظریف در نظر گرفته شدند، در مقایسه با مردانی که قدرت فرضی و شخصیت تهاجمی‌شان برای کار در فضای خارج از خانه مناسب‌تر تلقی می‌شد.

براون (۲۰۱۳) نشان می‌دهد که یادداشت‌های مارکس درباره‌ی تاریخ زنان و خانواده از دفترچه‌های قوم‌شناسی او با این تفسیر مطابقت دارد. یادداشت‌های او نشان می‌دهد تحقیقاتش او را به کشف این نکته سوق داده است که ستم بر زنان در طول تاریخ ویژگی‌های خاصی به خود گرفته است، ویژگی‌هایی که با توجه به شرایط خانوادگی متفاوت هستند. درواقع، دفترچه‌های مارکس به تغییرات در خانواده اشاره می‌کند، از کلان به پدرسالاری به [خانواده‌ی] هسته‌ای که همراه با تغییرات اقتصادی تحول می‌یابد. به عقیده‌ی مارکس، تغییرات در نوع خانواده، انزوای زنان را افزایش داد و آن‌ها را در برابر آزار و اذیت شوهران آسیب‌پذیرتر کرد چراکه به مردان کنترل بیشتری بر زنان داد و نقش تولیدمثلی آن‌ها را درون خانواده و سرمایه‌داری تضمین کرد.

بنابراین، تفسیر مارکسیستی از ستم بر زنان، دیالکتیکی است و بهره‌کشی از آن‌ها را هم درون کار و هم درون خانواده و در حوزه‌ی تولید و بازتولید به رسمیت می‌شناسد. تقسیم کار، دستمزدهای بسیار پایین زنان و کار خانگی رایگان آن‌ها نیروی کار ارزان را برای سرمایه‌دار تضمین می‌کند و همچنین زنان را تحت کنترل شدید مردان و خانواده‌ها نگه می‌دارد تا آنچه را که مارکس کالای ویژه می‌نامید، تضمین کند؛ یعنی تولید و بازتولید نسل بعدی کارگران، از جمله نیروی کار آنان و نگرش‌ها و ارزش‌های لازم برای جامعه‌ای که بر اساس بهره‌کشی از آن‌ها به حیات خود ادامه می‌دهد. اگرچه مشارکت زنان در نیروی کار طی سال‌ها رشد قابل توجهی داشته است، اما دستمزدهای

ناچیز آن‌ها و ایدئولوژی‌های مستحکم مبنی بر اینکه «جای آن‌ها در خانه است»، زنان را به‌عنوان مراقب معرفی می‌کند و مانع تغییر ایدئولوژی‌های جنسیتی می‌شود. کار فدریچی (۲۰۰۴) به بررسی شرایط مادی‌ای که منجر به استثمار زنان شد بُعد جدیدی می‌افزاید. او توضیح می‌دهد که تحت نظام سرمایه‌داری، زنان نقش «طبیعتاً» خانگی پیدا کردند و بدن در نقش ماشین کار بازتعریف شد. به عقیده‌ی فدریچی، قبل از اینکه سرمایه‌داری به شیوه‌ی تولید تبدیل شود، زنان زندگی بازتر و جنسی‌تری داشتند و به آن‌ها به‌عنوان افرادی دارای قدرت‌های طبیعی عشق و تمایلات جنسی (در نتیجه توانایی‌های فرزندآوری آن‌ها) نگریسته می‌شد که می‌توانست برای سوق دادن مردان در جهت به چالش کشیدن نظم سرمایه‌داری استفاده شود. در دوران تغییر شرایط اقتصادی، زنان مسن‌تر به‌طور فزاینده‌ای با حصارکشی‌های اراضی مواجه بودند که باعث شد آن‌ها برای امرارمعاش در خیابان‌ها گدایی کنند. از آنجایی که زنان مسن‌تر حامل خاطره‌ی جمعی دوران پیشاسرمایه‌داری بودند، تهدیدی نیرومند برای نظم اقتصادی جدید محسوب می‌شدند. اروپای غربی جنگ صلیبی علیه زنانی به راه انداخت که به‌زعم آن‌ها «ساحره» بودند. این جنگ باعث مرگ صدها هزار زن شد و شیوه‌ی زندگی آن‌ها را به‌آرامی تغییر داد: با سپردن آن‌ها به امنیت خانه و ایجاد نگرش سرکوبگرانه نسبت به تمایلات جنسی که تداعی‌های منفی برای زنانی در پی داشت که تمایلات جنسی خود را به نمایش می‌گذاشتند، تک‌همسری زنان و تحکیم بیشتر زن در جایگاه بردگی تحت خانواده‌ی هسته‌ای. واضح است در حالی که ایدئولوژی‌های مربوط به زنان و «طبیعت» زنان بخش مهمی از این کشتار بودند، شرایط اقتصادی بود که صحنه را برای شکار ساحره‌ها و تغییرات متعاقب آن در «طبیعت زنان» مهیا کرد. سوءبرداشت مهمی این است که مارکسیسم اقتصاد سرمایه‌داری جهانی کنونی را توضیح نمی‌دهد و فقط از تجربیات زنان لایه‌های میانی و بالایی طبقه‌ی متوسط در جهان صنعتی صحبت می‌کند. این گفته تا حدی صحت دارد، زیرا تعداد کمی از مارکسیست‌ها در دانشگاه درک مارکسیستی متفکرانه‌ای از ستم بر زنان در جهان «درحال توسعه» داشته‌اند یا درگیر تحلیل نقش زنان طبقه‌ی کارگر و زنان رنگین‌پوست در جهان «توسعه‌یافته» شده‌اند. با این حال، به نظر من، این مشکل به خاطر محدودیت‌های مارکسیسم برای خدمت به مفصل‌بندی نظری ستم بر زنان فقیر و

رنگین‌پوست نیست. مارکس روشن کرد که ماتریالیسم تاریخی تلاش برای مستندسازی پدیده‌ها از بدو پیدایش یا توسعه‌ی نظریات کلی نیست. در عوض، درحالی که ماتریالیسم تاریخی می‌تواند به‌طور کلی و جهان‌شمول برای درک فرایندهای زیربنایی و تناقضات ذاتی هرگونه انتزاع مفهومی به کار رود که اغلب ساده‌انگارانه تلقی می‌شود، خاص‌بودگی شرایط مادی توسعه‌یافته در زمان و مکان خاصی منجر به شرایط امکان متفاوتی می‌شود. علاوه بر این، او استدلال کرد که اگرچه می‌توان به‌وضوح نشان داد که سرمایه‌داری عموماً از نظر تاریخی به دنبال فئودالیسم آمده است، اما بدان معنا نیست که تعیین دقیق زمان شروع یک نظام اقتصادی و پایان دیگری امکان دارد. درواقع، مطالعه‌ی او درباره‌ی تاریخ خانواده نشان می‌دهد که چندین نظام اقتصادی هم‌زمان در بافتارهای مختلف عمل می‌کنند. بنابراین، تجلی ستم بر زنان در میان طبقه‌ی کارگر لزوماً متفاوت با ستم بر زنان کارگر طبقه‌ی متوسط در جهان صنعتی و حتی بیش از آن با زنان طبقه‌ی سرمایه‌دار خواهد بود. برای زنان رنگین‌پوست طبقه‌ی کارگر در ایالات‌متحده، مسیری که منجر به ستم بر آن‌ها شده است، به‌طور قابل توجهی با زنان کارگر سفیدپوست تفاوت دارد.

به‌عنوان مثال، تجربیات زنان سیاه‌پوست از ستم را می‌توان مستقیماً با شرایط مادی دوران کشاورزی مرتبط دانست که تقریباً ۵۰۰ هزار برده را بین سال‌های ۱۶۱۹ و ۱۸۰۷ از آفریقا به ایالات‌متحده‌ی کنونی آورد (مینتس،<sup>۲۷</sup> ۲۰۱۵). بر تجربیات وحشتناکی که زنان، مردان و کودکان تحت بردگی تحمل کردند، هرچه تأکید شود باز کم است. بدون شناخت این تاریخ بسیار متفاوت که خانواده‌های سیاه‌پوست تحمل کردند، صحبت از ستم بر زنان و آرمان‌های برابری و عدالت اجتماعی صرفاً باد هواست. ستم بر زنان سیاه‌پوست در خانواده را بدون در نظر گرفتن این‌که روابط جنسیتی بین آن‌ها چگونه از سوی صاحبان سفیدپوست مزارع دیکته می‌شد که تقریباً همه‌ی جنبه‌های زندگی آن‌ها را تعیین می‌کردند، از جمله روابط خانوادگی و رویه‌های تولیدمثل آن‌ها، نمی‌توان درک کرد. در نظر بگیرید که زنان برده به‌طور متوسط ۹/۲ فرزند به درخواست صاحبان مزارع به دنیا می‌آوردند و مالکان از آن‌ها برای پرورش

کودکان بیشتری استفاده می‌کردند که به مایملک آن‌ها تبدیل می‌شد (مینتس، ۲۰۱۵). پاریشیا ویلیامز<sup>۲۸</sup> (۱۹۹۲) در مفهوم «قتل روح»، تصویر چشمگیری از میراث درد و تحقیر که دوران برده‌داری بر خانواده‌های سیاه‌پوست به‌جا گذاشت، ارائه می‌دهد. این مفهومی است که باید برای رهایی زن سیاه‌پوست به آن پرداخت.

شرایط مادی که تجارت برده را توسعه داد، پی‌آمدهای مادی بیشتری نیز برای مردان و زنان سیاه‌پوست داشت؛ زیرا آن‌ها پس از رهایی خود نیاز به یافتن کار مزدی در بطن ایدئولوژی‌های نژادپرستانه داشتند که برای توجیه برده‌داری ایجاد شده بود و سپس به تعریف ارزش نیروی کار و دسترسی آن‌ها به مشاغل در طی دوران بعدی جیم کرو ادامه داد (کالینیکوس، ۱۹۹۳). ما همچنان شواهدی می‌بینیم (سرانجام در رسانه‌ها بیشتر علنی شد) از این‌که ظلم به زنان سیاه‌پوست را نمی‌توان از ظلم به مردان سیاه‌پوست و به‌طور اعم جوامع سیاه‌پوست جدا کرد که همچنان در معرض وحشت‌افکنی و هدف مرگ و حبس قرار می‌گیرند، بیش‌ازپیش در سنین پایین‌تر از طریق خط لوله‌ی مدرسه-به-زندان در آنچه اکنون به‌عنوان «بردگی جدید» شناخته می‌شود (دوبوآ،<sup>۲۹</sup> ۲۰۱۳).

یقیناً ستم بر زنان سیاه‌پوست صرفاً به ضرورت اقتصادی آن‌ها مربوط نمی‌شود، اگرچه نمی‌توان از دست رفتن درآمد را دست‌کم گرفت که با کشته یا زندانی شدن اعضای خانواده در میان خانواده‌های فقیر وابسته به درآمدهای متعدد، احساس می‌شود. باین‌حال، تجربه‌ی زنان طبقه‌ی متوسط که در نقش نیروی کار ذخیره برای مردان خدمت می‌کنند و این جنبه‌ای از کاهش ارزش نیروی کار و وابستگی متعاقب آن‌ها به مردان است، در جوامع رنگین‌پوست فقیر معمول نیست که بیش از جوامع طبقه‌ی متوسط، مردان غایب، بی‌کار یا بی‌ثبات کار هستند. علاوه بر این، ظلم و ستم به زنان سیاه‌پوست همچنین ناشی از خسران بی‌معنای عزیزان و فقدان فرصت‌ها، تبعیض و آسیب‌های نژادپرستانه است. تلاش برای پرداختن به ستم بر زنان سیاه‌پوست بدون پرداختن به ستم بر کل جوامع‌شان، از جمله پدران، شوهران و فرزندان‌شان، و درک منافع

28 Paricia Williams

29 Dubois

آن‌ها فقط در پیوند با «دستمزد برابر» در مواجهه با نسل‌کشی قریب‌الوقوع، پرده از یک جنبش فمینیستی برمی‌دارد که واقعاً متعهد به آزادی همه‌ی زنان نیست، چه رسد به آزادی همه‌ی انسان‌ها.

در همین راستا، جهانی‌سازی سرمایه‌داری تغییرات اقتصادی را ایجاد کرده است که به‌ویژه برای «جهان در حال توسعه» سخت بوده‌اند. در نظر بگیرید که مهاجرت به پدیده‌ای در سطح جهانی تبدیل شده با حرکت از کشورهای پیرامونی به کشورهای صنعتی برای فرار از فقر و خشونت که اغلب ناشی از جنگ‌های بی‌معنا و بی‌پایانی است که با منافع اقتصادی شرکت‌ها و توانایی آن‌ها برای خرید متحدان حکومتی در جهان غرب و به‌ویژه در ایالات متحده گره خورده است (رابینسون، ۲۰۱۳). برای مثال، مهاجران از مکزیک و آمریکای مرکزی به ایالات متحده اغلب به‌عنوان «افراد که می‌خواهند مشاغل و منابع ما را بگیرند» توصیف می‌شوند، حتی از طرف شخصیت‌های سیاسی بلندمرتبه‌ای مانند دونالد ترامپ رئیس‌جمهور ایالات متحده که به طرز باورنکردنی و حیرت‌انگیزی به آن‌ها برچسب «جنایتکار و متجاوز» می‌زند (مورنو، ۲۰۱۵)، با استفاده از استراتژی کاملاً هماهنگ «مقصر دانستن قربانی»، حتی اگر غارت منابع طبیعی آن‌ها توسط شرکت‌ها (که با نفتا تسهیل می‌شود) و جنگ علیه مواد مخدر به رهبری ایالات متحده بوده که شرایط ضرورت اقتصادی و ترس را ایجاد کرده و آن‌ها را در جستجوی زندگی بهتر به آن سوی مرز رانده است (مکلارن، ۲۰۱۵؛ مونزو، مک لارن و رودریگز،<sup>۳۱</sup> در دست انتشار).

بسیاری از این مهاجران به‌طور فزاینده‌ای زنان و دخترانی هستند که سفر خشونت‌آمیزی را تحمل می‌کنند که اغلب پس از ورودشان به ایالات متحده هم ادامه می‌یابد. اگرچه تأیید آن دشوار است، اما گزارش‌های مختلف حاکی از آن است که تا ۸۰ درصد از زنانی که به‌طور غیرقانونی از مرز عبور می‌کنند، در طول سفر مورد تجاوز جنسی قرار گرفته‌اند و اکنون از زنان خواسته می‌شود که از روش‌های کنترل بارداری استفاده کنند، زیرا باید انتظار تجاوز جنسی را داشته باشند؛ بله، انتظار چنین چیزی

<sup>30</sup> Moreno

<sup>31</sup> Rodriguez

می‌رود (گلدبرگ،<sup>۳۳</sup> ۲۰۱۴). به محض زندگی در ایالات متحده، بسیاری از زنان متوجه می‌شوند که رؤیای آمریکایی آن‌ها به کابوس تبدیل شده است، زیرا منزلت غیرقانونی آن‌ها ابزاری برای بهره‌کشی، سوءاستفاده‌ی جنسی، تن‌فروشی اجباری و سایر اشکال سوءاستفاده و توهین نه تنها از سوی کارفرمایان، بلکه گاهی از سوی همسران یا شرکای زندگی می‌شود (باور و رامیرز، ۲۰۱۰). این الگوهای مهاجرت، تجاوز و سایر اشکال خشونت جنسیتی موردانتظار یا بالفعل، منزلت غیرقانونی و جدایی‌های جغرافیایی گسترده از همسران و/یا فرزندان احتمالاً تأثیر به‌سزایی در الگوهای خانوادگی آینده خواهد داشت. در واقع، ما در حال حاضر شاهد تغییرات در میان زنانی هستیم که یاد می‌گیرند در شرایط مهاجرتی جدید خود یا زمانی که در خانه می‌مانند و همسرانشان به‌سوی شمال مهاجرت می‌کنند، گلیم خود را از آب بیرون بکشند (موسسه‌ی مطالعات لاتین، ۲۰۰۹). اما این تغییرات بدون بررسی عوامل متعدد دیگر قابل‌درک نیست. زنان نمی‌توانند از سلطه‌رهایی یابند، فارغ از این که چقدر درباره‌ی ستم جنسیتی مطمئن یا از لحاظ انتقادی هشیار شده باشند، تا زمانی که نتوانند مستقلاً گذران زندگی کنند. خانواده‌های رنگین‌پوست طبقه‌ی کارگر در ایالات متحده برای امرار معاش اقتصادی به اعضای خانواده (اعم از زن و مرد) وابسته‌اند. خانواده ممکن است پناهگاهی در برابر خشونت نژادی نیز باشد که رنگین‌پوستان در دنیای سفیدپوست مسلط تجربه می‌کنند. در «جهان در حال توسعه»، زنان اغلب در کارخانه‌های تولیدی صادراتی متعلق به شرکت‌های فراملیتی استخدام می‌شوند که تقریباً می‌توانند دستمزدی نزدیک به هیچ به آن‌ها بپردازند. سربراهی متصور زنان باعث می‌شود که آن‌ها به‌ویژه در این مشاغل موردتقاضا باشند، به‌ویژه از آنجا که نظارت کم و/یا رشوه برای دور زدن مقررات کار در کشورهای خارجی به شرکت‌ها اجازه می‌دهد از سیاست‌هایی که ایمنی کارگزارانشان را تضمین می‌کند، کوتاهی کنند. با توجه به فقر فزاینده که در جهان در حال توسعه تجربه می‌شود، رقابت بر سر کار مزدی به حدی شدید است که دستمزدها را کاهش می‌دهد و ارزش اضافی بیشتری را برای شرکت‌ها به ارمغان می‌آورد. در بستر فقر، فقدان خدمات اجتماعی و فقدان سایر ساختارهای حمایتی، خانواده‌ی هسته‌ای (که شکل معمول



خانواده در جهان صنعتی است) گزینه‌ی مناسبی نیست. زندگی در خانواده‌های گسترده رایج‌تر است و اگرچه خانواده‌ی گسترده می‌تواند منبع مهمی برای حمایت از زنان باشد، ممکن است گاهی معلوم شود که والدین نیز نقش‌های جنسیتی سنتی را تحمیل می‌کنند و/یا مخالف تغییر نگرش‌ها و روابط جنسیتی هستند. مجدداً ساختارهای متفاوت خانواده ممکن است لزوماً منجر به روابط جنسیتی برابرتر نشود. دیدگاه ماتریالیستی تاریخی، روابط جنسیتی را در انواع خانواده‌های خاص پیش‌بینی یا تعیین نمی‌کند، بلکه به ما امکان تشخیص این را می‌دهد که شرایط مادی، امکانات را ایجاد می‌کند. این که کدام امکانات غالب می‌شوند و چگونه، ارتباط زیادی با سایر عوامل مرتبط و عاملیت فردی دارد.

پی‌آمد تمایز در میان تجربیات خاص و جزئی از ستم بر زنان، این نیست که فلسفه‌ی مارکس را غیرنظری می‌سازد، بلکه این است که مارکسیسم به‌عنوان فلسفه‌ی پراکسیس و انقلاب باید برای معنا بخشیدن به امور جزئی به کار رود. این جا راهی امیدوارکننده برای پرداختن به پراکسیس در جهت مبارزه‌ی طبقاتی نهفته است که هم از مشارکت‌های زنان بهره می‌برد و هم آزادی آن‌ها را به بخشی لاینفک از اهداف خود تبدیل می‌کند.

### آفریدن شرایط امکان

از موارد با اهمیت حیاتی در مبارزه‌ی طبقاتی، ادغام زنان بیشتری در سازمان‌ها و جنبش‌های اجتماعی ماست. زنان کارگر و رنگین‌پوست در سرتاسر جهان به‌ویژه به نفع مبارزه‌ی طبقاتی و حقوق زنان به عمل برانگیخته شده‌اند. در واقع، در تمام انقلاب‌های بزرگ سوسیالیستی، زنان نقش مهمی ایفا کرده‌اند و خواسته‌ی خود را برای جهانی بهتر با صدای بلند در اعتراض، تهییج، سازمان‌دهی و حتی به دست گرفتن سلاح علیه نظم سرمایه‌داری مستقر اعلام کرده‌اند. این امر، علاوه بر شورش‌ها و تظاهرات بی‌شمار، در انقلاب روسیه، انقلاب کوبا، انقلاب چین، انقلاب ساندینیستا و اخیراً انقلاب بولیواری صادق بود. زنان کارگر در سرتاسر جهان برای احقاق حق خود برای رفتار با آن‌ها در مقام یک انسان و زندگی شرافتمندانه، علیه تمام نیروهای ضدبشری به‌پا خاسته‌اند.

تاریخ نشان داده است که زنان نقش مهمی در موفقیت جنبش‌های سوسیالیستی داشته‌اند (مونوز<sup>۳۳</sup> و وودز،<sup>۳۴</sup> ۲۰۰۰).

پس از روی کار آمدن حکومت‌های سوسیالیستی، زنان توانسته‌اند مزایا و قوانین متعددی را به نفع خود به دست آورند که قبلاً از آن‌ها دریغ شده بود (مونزو، ۲۰۱۵). متأسفانه اکثر زنانی که کارهای انقلابی انجام می‌دهند، هرگز به رسمیت شناخته نمی‌شوند. نام و چهره‌ی آن‌ها در بسیاری از مستندات تاریخی و حتی بیشتر از آن در آگاهی عمومی وجود ندارد و غایب است. باین‌حال، پیشرفت مستمر پس از تکانه‌ی اولیه که با پیروزی انقلابی برانگیخته شده بود، روبه‌زوال به نظر می‌رسید. زنان انقلابی به دلیل ایدئولوژی‌های ریشه‌دار مردان در مورد نقش‌های زنان و ناتوانی آن‌ها در اعتماد به ظرفیت زنان برای رهبری و/یا چشم‌پوشی از امتیازات مرتبط با برتری مردانه، به‌ندرت به سطوح بالای تصمیم‌گیری رسیده‌اند (رنдал،<sup>۳۵</sup> ۱۹۹۴، ۲۰۰۹). مارگارت رندال صدای این ناامیدی را در انقلاب سان‌دینیستا به گوش ما می‌رساند:

*اول باید طبقه‌ی کارگر را متحد کنیم؛ تنها در این صورت است که می‌توانیم دیکتاتورها را سرنگون کنیم. بعداً وقت برای توجه به «جزئیات» برابری اجتماعی، از جمله بقایای تبعیض جنسی، نژادپرستی و بعداً تبعیض علیه هم‌جنس‌گرایان وجود خواهد داشت. کلمه‌ی «بقایا» صفتی پرکاربرد بود؛ نگرانی‌های ما را بی‌اهمیت جلوه می‌داد و ما را به خاطر مطرح کردن آن‌ها شرم‌منده می‌کرد (۱۹۹۴: ص. ۳).*

این تبعیض جنسی فراگیر نه‌تنها پیشرفت زنان بلکه مبارزه‌ی طبقاتی را نیز تضعیف کرده است.

به‌عنوان مثال در روسیه، ولادیمیر لنین و لئون تروتسکی (تروتسکی، ۱۹۷۰) اهمیت وارد کردن زنان به نیروی کار و اجتماعی‌شدن کارهای خانه و مراقبت از کودکان را برای معافیت زنان از آنچه تروتسکی «خرحمالی» می‌نامید، تشخیص دادند. باین‌حال، آن‌ها استدلال کردند که اقتصاد روسیه از نظر اقتصادی برای تحقق این امر بیش‌از حد آسیب‌پذیر است و باید منتظر رونق اقتصادی بیشتر باشند تا بتوانند یارانه‌های حکومتی

33 Munoz

34 Woods

35 Margaret Randall

را که از زنان حمایت می‌کند، به اجرا بگذارند و نقش‌های سنتی خانواده را به چالش بکشند (تروتسکی، ۱۹۷۰). جنبه‌ی جالب‌توجه طرح آن‌ها این است که ارزیابی روشن مارکس را نادیده می‌گرفت که اولین تقسیم کار بر اساس جنسیت بود و اولین شکل مالکیت خصوصی را ایجاد کرد، بنابراین باید در سوسیالیسم حذف شود. درحالی‌که اجتماعی‌شدن «کار زنان» تأثیر مطلوبی بر زنان می‌گذارد و درعین حال زندگی مردان را دست‌نخورده حفظ می‌کند، ریشه‌کن کردن تقسیم کار به معنای از دست رفتن امتیازات برای مردان است.

جای تعجب نیست که همان‌طور که مارکس پیش‌بینی می‌کرد، با توجه به هشدار صریح خود مبنی بر اینکه وضعیت بشریت را می‌توان طبق نحوه‌ی رفتار با زنان سنجید، انقلاب‌ها بدون رهایی زنان نمی‌توانند تا بی‌نهایت حفظ شوند و این را بارها و بارها شاهد بوده‌ایم. جنبش فمینیستی ضدمارکسیستی زمانی اعتبار پیدا کرد که توانست نشان دهد حتی پس از گذشت دهه‌ها از انقلاب، برای مثال در اتحاد جماهیر شوروی، چین و کوبا، زنان نتوانسته‌اند به رهایی قابل توجه بیشتری در نسبت با جهان صنعتی سرمایه‌داری دست پیدا کنند. درحالی‌که بسیاری از مقررات قانونی در قوانین اساسی سوسیالیستی در حمایت از برابری جنسیتی گنجانده شده‌اند، برابری نژادی اغلب عقب‌مانده است و زنان بومی و اقلیت نژادی را ناراضی کرده است (رنдал، ۲۰۰۹). با این حال، نابرابری زیادی در سطح غیررسمی و در مناطقی وجود دارد که قانون نمی‌تواند حاکم باشد، مانند باورها و ارزش‌ها که بر فضاهای کار و خانواده تأثیر می‌گذارند. تقسیم کار در سراسر دولت‌های سوسیالیستی ادامه داشته است، به طوری که زنان به سمت حرفه‌های سنتی مردانه کشیده می‌شوند، اما برعکس، مردان نقش‌های سنتی زنانه به‌ویژه کارهای خانگی را بر عهده نمی‌گیرند. به نظر می‌رسد صرف نظر از ساختار اقتصادی جامعه، همراهی زنان با مراقبت‌های خانگی همچنان ادامه دارد. استدلال می‌کنم که این امر به دلیل شکست فلسفه‌ی مارکسیستی پراکسیس و انقلاب نبوده، بلکه به دلیل شکست در به چالش کشیدن ستم بر زنان همگام با مبارزه‌ی طبقاتی بوده است.

استدلال می‌کنم که آنچه نیاز داریم، اجرای واضح‌تر دیالکتیک مارکس است که رابطه‌ی درونی بین ماتریالیسم و ایدئالیسم و اندرکنش مداوم آن‌ها را که در آن هر یک بر دیگری تأثیر می‌گذارد، به رسمیت می‌شناسد. اگرچه ماتریالیسم تشخیص می‌دهد که در تحلیل نهایی، روابط تولید مرزهای امکانات را تعیین می‌کنند، اما بدان معنا نیست که حوزه‌ی فرهنگی باید منتظر باشد تا شرایط مادی درست شود. علاوه بر این، سطوح متعددی وجود دارد که شرایط مادی را می‌توان در آن‌ها تغییر داد تا از توسعه‌ی آگاهی سوسیالیستی جدید حمایت کند؛ سطحی که در آن مالکیت خصوصی به‌عنوان مبنای طبقات شناخته می‌شود و همراهی جمعی به دلیل پتانسیل آن برای آزادی و عشق، ارج و قرب می‌یابد.

در دولت‌های سوسیالیستی، آزادی زنان نمی‌تواند منتظر باشد تا شرایط اقتصادی مناسب برای آغاز اجرای سیاست‌هایی که تقسیم کار جنسیتی را به چالش می‌کشند، ایجاد شود. درواقع، اجتماعی‌شدن «کار زنان» که احتمالاً یکی از پرهزینه‌ترین یارانه‌های حکومتی است، راه‌حلی برای تقسیم کار نیست، زیرا این تصور را به چالش نمی‌کشد که کارهای خانه، نظافت و مراقبت از کودکان، موقعیت «طبیعی» برای زنان هستند. این ایدئولوژی زمانی تغییر خواهد کرد که آشکار شود مردان نیز می‌توانند این وظایف را به همان اندازه به‌خوبی انجام دهند و در مشاغلی که مرتبط با کار خانگی است (با افزایش شأن) استخدام شوند.

به همین ترتیب، در کشورهای سرمایه‌داری نمی‌توانیم منتظر انقلابی باشیم که سرمایه‌داری را سرنگون کند. ما باید شروع به ایجاد شرایط مادی‌ای کنیم که زنان را تشویق به قیام علیه ساختاری کند که آن‌ها را از نظر مادی و فرهنگی به انقیاد خود درآورده است. همچنین باید شرایط مادی‌ای را ایجاد کنیم که تقسیم کار را در همه‌ی خانواده‌ها به چالش بکشد. سیاست‌هایی که استاندارد زندگی را برای همه‌ی جوامع ارتقا دهد؛ نه فقط ایجاد برابری بین زن و مرد (مانند دستمزد برابر برای مردان و زنان) بلکه دادن آزادی بیشتر به همه‌ی زنان برای به چالش کشیدن ساختارهای درون کار و خانواده. سازمان‌هایی که برای حقوق زنان کار می‌کنند و همچنین سازمان‌هایی که علیه طبقات کار می‌کنند، باید در راستای حقوق بشر نیز تلاش کنند و آن را محور اهداف خود بدانند. این سازمان‌ها می‌توانند به چالش کشیدن تقسیم کار را آغاز کنند

که خانواده را به بستری ایدئال برای الغای ارزش‌های سرمایه‌داری مانند مالکیت خصوصی و فردگرایی به‌جای جمع‌گرایی تبدیل می‌کند. همان‌طور که الکساندرا کولونتای یک قرن پیش استدلال کرد، دگرگونی خانواده به خانواده‌ای مبتنی بر عشق متقابل، برابری، آزادی و احترام به یکدیگر، بدون محدودیت روابط مالکیت، ضرورت اقتصادی یا تقسیم کار و رهایی از قواعد اخلاقی یا مذهبی که از لحاظ تاریخی همسو با سرمایه بوده‌اند، کاملاً ضروری است (ایبرت، ۲۰۱۴؛ کولونتای، ۱۹۲۱).

آموزش نقشی برجسته در مبارزه‌ی طبقاتی و رهایی بشریت دارد. مطابق با استدلال دیالکتیکی باید تشخیص دهیم که شرایط مادی بر ایدئولوژی‌ها تأثیر می‌گذارد و همچنین از آن‌ها تأثیر می‌پذیرد. آموزش و پرورش قلمرو آن چیزی است که گرامشی (۱۹۷۰) جنگ مواضع می‌نامید؛ جنگی ایدئولوژیک علیه توده‌ها برای به چالش کشیدن ایدئولوژی‌های پنهانی که از طبقه‌ی حاکم حمایت می‌کنند. در مدارس و کلاس‌های درس، کارخانه‌ها و سایر فضاهای کاری، کلیساها و باشگاه‌های محلی و در خانه‌هایمان می‌توانیم شروع کنیم به طرح پرسش و ایجاد شرایطی که به زنان اجازه می‌دهد به‌عنوان اعضای به همان اندازه ارزشمند در جامعه شنیده و دیده شوند و نه تنها نقش‌های جنسیتی سنتی را زیر سؤال ببرند، بلکه نهادهایی را به چالش بکشند که شرایطی را برای تداوم اعمال و ایدئولوژی‌های سکسیستی ایجاد می‌کنند.

آموزشگری (پداگوژی) انتقادی، فلسفه‌ی پراکسیسی است که شرایطی را بررسی و ایجاد می‌کند که روابط سرمایه‌داری موجود و تخصیقاتی را که از روابط سرمایه‌داری حمایت می‌کنند، از جمله تبعیض جنسی، نژادپرستی و دیگر ستم‌ها، به چالش می‌کشد. بر اساس کار پائولو فریره (۱۹۷۰) و دیگرانی که ایده‌های او را توسعه داده‌اند (داردر،<sup>۳۶</sup> ۲۰۰۲؛ ژيرو،<sup>۳۷</sup> ۲۰۱۱؛ مک لارن، ۲۰۱۵)، آموزشگری انتقادی توانایی ما را برای درک جهان و تشخیص شرایط نابرابری، چه مادی و چه اجتماعی، درگیر می‌کند و می‌توانیم بررسی کنیم که چگونه این شرایط به وجود آمده‌اند و چه کسانی از آن‌ها سود می‌برند. آموزشگری انتقادی، پراکسیس متفکرانه و خودانعکاسی شرایط اجتماعی ما در جهان

<sup>36</sup> Darder

<sup>37</sup> Giroux

و چالشی برای تعهد به عدالت اجتماعی و همبستگی با برادران و خواهران‌مان است. آموزشگری انتقادی، دیالکتیک را نیز به رسمیت می‌شناسد زیرا در پی انحلال دوگانه‌ی اغلب متصور میان نظریه و عمل است و فرایندی را ایجاد می‌کند که کنش-نظریه-کنش در آن همواره به هم مرتبط هستند. آموزشگری انتقادی باید ریاکاری در جنبش‌هایی را موردتفحص قرار دهد که همان چیزی را حفظ می‌کنند که فریره (۱۹۷۰) «سخاوت کاذب» توصیف می‌کرد، با حفظ سکان هدایت جنبش‌های آزادی‌بخش در دست کسانی که در موقعیت‌های اجتماعی مسلط هستند، با این فرض که زنان کارگر و/یا مردم رنگین‌پوست، تجربه یا مهارت لازم را برای رهبری پیگیرترین مبارزات جهان ما ندارند. جستجوی حقیقی و اصیل برای رهایی مستلزم اعتماد بی‌قیدوشرط به ستمدیدگان است تا ما را به پیروزی انقلابی برسانند. این اعتماد، ستمدیدگان را از ستم درونی‌شده که آن‌ها را در فضایی از انقیاد راضی نگاه می‌دارد، رهایی می‌بخشد تا بتوانند خود را به‌عنوان عوامل کاملاً انسانی تاریخ ببینند.

آموزشگری انتقادی انقلابی مارکسیستی که پائولا آلمن<sup>۳۸</sup> (۲۰۰۱) و پیتر مک‌لارن (۲۰۱۲، ۲۰۱۵) توسعه داده‌اند، ریشه‌ها و اهداف مارکسیستی برای بدیل سوسیالیستی را به شاخه‌های آموزشگری انتقادی بازمی‌گرداند. این رویکرد اصرار دارد که سرمایه‌داری را نمی‌توان اصلاح کرد و برای رهایی‌مان باید ریشه‌کن شود. من اصرار دارم که این رویکرد به‌ویژه به زنان مرتبط است، زیرا رهایی ما نمی‌تواند بدون از بین بردن روابط اجتماعی مالکیت که هم سرمایه‌داری و هم جنسیت را تعریف می‌کند، محقق شود. مک‌لارن (۲۰۱۵) خاطر نشان می‌کند که آموزشگری انتقادی انقلابی مانند «شیفت شب» آموزشگری انتقادی است، کم‌تر ارزش‌گذاری می‌شود و دائماً نیازمند دفاع از موجودیت خود به‌عنوان نیرویی بادوام برای آفرینش دنیایی بهتر است. در همین راستا استدلال می‌کنم آموزشگری انتقادی انقلابی که رهایی زنان را به‌عنوان تلاش ضروری به‌هم‌پیوسته با مبارزه‌ی طبقاتی موردتوجه قرار می‌دهد، «دومین تغییر» آموزشگری انتقادی و جنبش فمینیستی است. باین‌حال، دقیقاً به دلیل همین موقعیت، این کار در وضعیت اسفناک ما اهمیتی حیاتی برای رهایی دارد.

---

38 Paula Allman

آموزشگری انتقادی انقلابی همچنین می‌تواند ما را درگیر ممارست رؤیاپردازی و امیدواری کند. بعید است که خطرات ضروری انقلاب را بدون بدیلی تخیل‌شده فراسوی طبقات و باور به امکان آن بپذیریم. همان‌طور که فریره اغلب اشاره می‌کرد، امید برای فرایند رهایی ضروری است. این امید ریشه در آرزوهای انتزاعی ندارد، بلکه در شواهدی از پراکسیس مستمر، فعلیت بخشیدن به تغییرات در مقیاس کوچک که منجر به تغییرات بزرگ‌تر می‌شوند و آگاهی از این‌که گام‌هایی که امروز برمی‌داریم، ما را به آینده‌ی فردا می‌برد، عینیت یافته است.

آنچه نیاز داریم آموزشگری همبستگی است، به‌گونه‌ای که انقلاب ما شامل تلاش‌های به‌هم‌پیوسته‌ی نبرد طبقاتی و آزادی زنان باشد. به نظر من این‌ها باید مبارزهای یکسان باشند، زیرا هرکدام دیگری را ایجاب می‌کند. من رؤیای جهانی را می‌بینم که در آن همه‌ی زنان و مردان بتوانند به بالاترین درجات انسانی خود برسند. برای من، بدان معناست که همه‌ی انسان‌ها بتوانند نسبت به یکدیگر و همه‌ی اشکال زندگی، عشق و محبت داشته باشند و احساس شفقت کنند؛ هر فردی با عزت زندگی کند و بتواند ظرفیت‌های خلاقانه و فکری خود را توسعه دهد؛ و به‌طور جمعی بتوانیم جهانی دموکراتیک و بدون طبقه، بر پایه‌ی مسئولیت اجتماعی، برابری و آزادی واقعی برای همگان ایجاد کنیم؛ هر فردی مهم باشد و دوگانه‌های اجتماعاً برساخته‌شده که روابط قدرت و سلطه را برقرار می‌کنند، به نفع فرایند پیچیده‌ی صیروت ریشه‌کن شوند. مارکس این جامعه‌ی جمع‌گرا را تجسم آرمان «از هرکس به‌اندازه‌ی توانش، به هرکس به‌اندازه‌ی نیازش» توصیف می‌کرد. برای من، در مقام آموزشگر مارکسیست انتقادی و زنی لاتین‌تبار، امکان همین اتوپیای کمونیستی است که هدف ماست. نه هیچ‌چیز کمتر.

### مشخصات مأخذ:

Monzo, L. D. (2016). Women and revolution: Marx and the dialectic. *Knowledge Cultures*, 4(6), 97-121.

## منابع

- Allman, P. (1999). *Revolutionary social transformation*. Westport, CT: Bergin & Garvey.
- Anderson, K. (2010). *Marx at the margins*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Bauer, M., & Ramirez, M. (2010). *Injustice on our plates*. Southern Poverty Law Center. <https://www.splcenter.org/20101108/injustice-our-plates>
- Brown, H. (2013). *Marx on gender and the family: A critical study*. Chicago, IL: Haymarket.
- Callinicos, A. (1993). *Race and class*. London: Bookmarks.
- Cole, M. (2009). *Critical race theory and education: A Marxist response*. New York: Palgrave Macmillan.
- Darder, A. (2002). *Reinventing Paulo Freire: A pedagogy of love*. Boulder, CO: Westview Press.
- Dunayevskaya, R. (1991). *Rosa Luxemburg, Women's liberation, and Marx's philosophy of revolution*. 2nd edn. Urbana and Chicago, IL: University of Illinois Press.
- Dubois, J. (2013, June). "Prison: 'The new slavery for black America.'" *Irish Examiner*, June 29. <http://www.irishexaminer.com/lifestyle/features/prison-the-new-slavery-for-blackamerica-235416.html>
- Ebert, T. (2009). *The task of cultural critique*. Chicago, IL: University of Illinois Press.
- Ebert, T. (2014). *Alexandra Kollontai and red love*. Solidarity: A Socialist, Feminist, Anti-Racist Organization. <http://www.solidarity-us.org/node/1724>
- Federici, S. (2004). *Caliban and the witch: Women, the body, and primitive accumulation*. New York: Autonomedia.
- Freire, P. (1970). *Pedagogy of the oppressed*. New York: Continuum.
- Gimenez, M. E. (2005). *Capitalism and the oppression of women: Marx revisited*. *Science & Society*, 69, 11-32.
- Giroux, H. (2011). *On critical pedagogy*. London: Bloomsbury Academic.



- Goldberg, E. (2014). "80% of Central American women, girls are raped crossing into the U.S." *The Huffington Post*, Sept. 12. [http://www.huffingtonpost.com/2014/09/12/centralamerica-migrants-rape\\_n\\_5806972.html](http://www.huffingtonpost.com/2014/09/12/centralamerica-migrants-rape_n_5806972.html)
- Gullickson, G. L. (1996). *Unruly women of Paris: Images of the Commune*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Gummow, J. (2014, May). "In Bangladesh, workers escalate demands for better working conditions." *Truthout*, May 26. <http://www.truthout.org/news/item/16594-inbangladesh-workers-escalate-demands-for-better-working-conditions>
- Holmstrom, N. (2003). *The Socialist feminist project*. *Monthly Review: An Independent Socialist Magazine*, 54, 1-13.
- Hudis, P. (2015). "The 1905 Revolution and its challenge to unilinear historical determinism." Paper presented to Historical Materialism Conference, November, London.
- Institute for Latino Studies (2009). "Women, men, and the changing role of gender in immigration." *Latino Studies*, 3. [http://latinostudies.nd.edu/assets/95245/original/3.3\\_gender\\_migration.pdf](http://latinostudies.nd.edu/assets/95245/original/3.3_gender_migration.pdf)
- Kollontai, A. (1977). *Alexandra Kollontai: Selected writings*. New York: W.W. Norton & Company.
- Marx, K. (1959). *Philosophical manuscripts of 1844*. Moscow: Progress Publishers.
- Marx, K (1906/2011). "The Working Day," In K. Marx, *Capital*, vol. I. New York: The Modern Library.
- Marx, K., & Engels, F. (1998). *The German ideology*. New York: Prometheus Books.
- Marx, K., & Engles, F. (1969). *Manifesto of the Communist Party*. In *Marx/Engels Selected Works*. Vol. I (98-137). Moscow: Progress Publishers.
- Marx, K., & Engles, F. (1968). *Marx and Engles correspondence*. New York: International Publishers. [https://www.marxists.org/archive/marx/works/1868/letters/68\\_12\\_12-abs.htm](https://www.marxists.org/archive/marx/works/1868/letters/68_12_12-abs.htm)

- McLaren, P. (2015). *Pedagogy of insurrection: From resurrection to revolution*. New York: Peter Lang.
- McLaren, P. (2012). "Objection sustained: Revolutionary pedagogical practice as an occupying force." *Policy Futures in Education*, 10, 487-495.
- McLaren, P., & Monzo, L. D. (in press). "Reclaiming Che! A pedagogy of love and revolution toward a Socialist alternative." In I. Ness & S. Maty Ba (Eds.), *Palgrave encyclopedia of imperialism and anti-imperialism*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Miranda, J.P. (1980). *Marx against the Marxists*. Orbis Books.
- Monzo, L. D. (2015). "Women and revolution: Building a Marxist communism." Paper presented at the 1<sup>st</sup> International Conference on Critical Pedagogy. Changchun, China, October 8.
- Monzo, L. D., & McLaren, P. (in press). "Marked for labor: Latina bodies and transnational capital--A Marxist feminist pedagogy that pushes back!" In C. R. Monroe (Ed.), *Race and Colorism in Education*. New York: Routledge.
- Monzo, L. D., McLaren, P., & Rodriguez, A. (in press). "Deploying guns to expendable communities: Bloodshed in Mexico, US imperialism and transnational capital--A call for revolutionary critical pedagogy." *Cultural Studies/Critical Methodologies*.
- Moreno, C. (2015). "9 outrages things Donald Trump has said about Latinos." *Huffpost Latino Voices*, Aug. 31. [http://www.huffingtonpost.com/entry/9-outrageous-thingsdonald-trump-has-said-about-latinos\\_55e483a1e4b0c818f618904b](http://www.huffingtonpost.com/entry/9-outrageous-thingsdonald-trump-has-said-about-latinos_55e483a1e4b0c818f618904b)
- Munoz, A., & Woods, A. (2000). "Marxism and the emancipation of women." *In Defense of Marxism*, March 8. <http://www.marxist.com/marxism-feminismemancipationwomen080300.htm>
- Randall, M. (2009). *To change the world: My years in Cuba*. Piscataway, NJ: Rutgers University Press.
- Randall, M. (1994). *Sandino's Daughters revisited*. Piscataway, NJ: Rutgers University Press.
- Robinson, W. (2013). "The new global capitalism and the war on immigrants." *Truthout*, September 13. <http://www.truth->

[out.org/news/item/18623-the-new-global-capitalism-and-the-war-on-immigrants](http://out.org/news/item/18623-the-new-global-capitalism-and-the-war-on-immigrants)

- Trotsky, L. (1970). *Women and the family*. New York: Pathfinder Press.
- UN Women (2015). “Progress of the world's women--2015-2016: Transforming economies, realizing rights.” United Nations Entity for Gender Equality and the Empowerment of Women. <http://progress.unwomen.org/en/2015/pdf/SUMMARY.pdf>
- United Nations Division for the Advancement of Women (2008). “How widespread is violence against women.” <http://www.un.org/en/women/endviolence/pdf/VAW.pdf>
- Valenti, J. (2014). “Why are women so unhappy.” *The Guardian*, May 12. <http://www.theguardian.com/commentisfree/2014/may/12/women-happiness-obsession>
- Vogel, L. (2013). *Essays for a materialist feminism*. New York: Routledge.
- Williams, P. L. (1992). *The alchemy of race and rights: The diary of a law professor*. Cambridge, MA: Harvard University Press.



# کنترل بدن زن

ی. کهن

با شادباش ۸ مارس، روز جهانی زن



## اشاره

در فاصله‌ی سال‌های ۷۷-۱۳۷۵ (۱۹۹۶-۹۸) نشریه‌ای با عنوان «فصل‌نامه زن» در سوئد منتشر می‌شد که سلسله نوشتارهای روشنگرانه‌ای درباره‌ی «کنترل جسم زن» داشت. متأسفانه بعد از انتشار ۱۱ شماره، این نشریه که چندان برای فارسی‌خوانان آشنا نبود، تعطیل شد و بحث «کنترل جسم زن» ناتمام ماند. نوشتار حاضر دربرگیرنده‌ی خلاصه‌ی آن مباحثات است که به‌روز و تکمیل شده است.<sup>۱</sup>

## مقدمه

کنترل بدن زن به گذشته‌های دور برمی‌گردد. در جوامع مختلف، اشکال و شیوه‌های متفاوتی برای این کار وجود داشت که در طول تاریخ تغییر شکل یافته‌اند. نوشته‌ی حاضر ضمن معرفی دو شیوه‌ی شناخته شده، به دلایل اعمال کنترل بر بدن زنان و نیز مسائل حاشیه‌ای آن می‌پردازد.

## ۱. ناقص‌سازی جنسی زنان

«ناقص‌سازی جنسی زنان» (FGM) یا به بیان نادقیق «ختنه‌ی زنان»<sup>۲</sup> هنوز در خیلی از مناطق دنیا جریان دارد. بنابه جدیدترین گزارش سازمان بهداشت جهانی، این عمل در ۳۰ کشور آفریقایی، خاورمیانه‌ای و آسیایی روی دخترچگان خردسال تا ۱۵ سال انجام می‌شود. بنابه برآورد سازمان بهداشت جهانی، ۲۰۰ میلیون زن هم‌اکنون در جهان حضور دارند که تحت این عمل غیرانسانی قرار گرفته‌اند.<sup>۳</sup> بنا به مطالعات

<sup>۱</sup> فایل پی. دی. اف کلیه‌ی شماره‌های «فصل‌نامه زن، نشریه سوسیالیست‌فمینیست فارسی زبان» در سایت آرشیو اسناد اپوزیسیون ایران بطور رایگان در دسترس است.

<sup>۲</sup> Female Circumcision که به «ختنه‌ی زنان» ترجمه شده امروز کاربرد ندارد و به‌جایش از Female Genital Mutilation یا «ناقص‌سازی جنسی زنان» استفاده می‌شود. دلیلش هم این است که ختنه به معنی بریدن بخشی از آلت جنسی است که الزاماً به نقض جنسی منجر نمی‌شود؛ یعنی همان چیزی که بیشتر در خصوص ختنه مردان صدق می‌کند. اما آنچه که بطور مصطلح تحت نام «ختنه زنان» صورت می‌گیرد، در واقع زن را برای همیشه از بردن لذت جنسی محروم می‌کند.

<sup>۳</sup> [Female genital mutilation](#), WHO, 31 January 2023

انجام شده، ناقص‌سازی زنان در استان‌های هرمزگان، کرمانشاه، کردستان و آذربایجان غربی نیز رواج دارد.<sup>۴</sup>

ناقص‌سازی جنسی زنان (FGM) به سه شیوه انجام می‌شود: ۱- نوع سنتی:<sup>۵</sup> محدودترین شیوه است که با بریدن پوسته‌ی خارجی و بخش قابل مشاهده‌ی کلیتوریس<sup>۶</sup> همراه است ۲- برداشتن کلیتوریس:<sup>۷</sup> در مقایسه با شیوه‌ی قبلی بزرگ‌تر است و با قطع کامل یا جزئی از گره‌ی کلیتوریس و نیز لب‌های داخلی (و گاهی لب‌های خارجی) آلت جنسی زن همراه است ۳- ختنه‌ی فرعون‌ی یا انفیبولاسیون:<sup>۸</sup> وحشتناک‌تر از شیوه‌های پیشین است. در اینجا لب‌های داخلی و خارجی آلت جنسی زن به همراه کلیتوریس بریده می‌شود و شکاف باقیمانده به هم دوخته می‌شود؛ به نحوی که تنها یک سوراخ به اندازه‌ی نوک یک گوش‌پاک‌کن باقی می‌ماند. بعد از این عمل که بدون بی‌هوشی یا بی‌حسی موضعی انجام می‌شود، باسن و پاهای دختر بچه بمدت ۴۰ روز بسته می‌شود تا محل زخم جوش بخورد. بعدتر، با شروع عادت ماهیانه، به دلیل کوچک بودن سوراخ، تخلیه‌ی خون با درد زیاد و مشکل فراوان همراه است. معمولاً بخشی از خون نیز در بدن باقی می‌ماند که ایجاد عفونت‌های مرگ‌زا می‌کند. همه ساله تعداد زیادی از کودکان و دختران جوان با عوارض ناشی از عفونت جان‌می‌بازند. اما آنها که جان به‌در می‌برند، پیش از ازدواج، چند سانتیمتر از آلت جنسی دوخته‌شده را بازمی‌کنند تا سوراخ گشادتر شود و عمل دخول جنسی امکان‌پذیر گردد. گاهی هم این عمل در «شب زفاف» و در جریان مراسم «حجله» توسط چاقو یا خنجر می‌شود که داماد

<sup>۴</sup> نگاه کنید به گزارش [مستند تصویری «سرخو»](#)، و کتاب «تیغ و سنت» از رایحه مظفریان و «تراژدی تن» نوشته فاطمه کریمی.

#### <sup>۵</sup> Sunna Circumcision

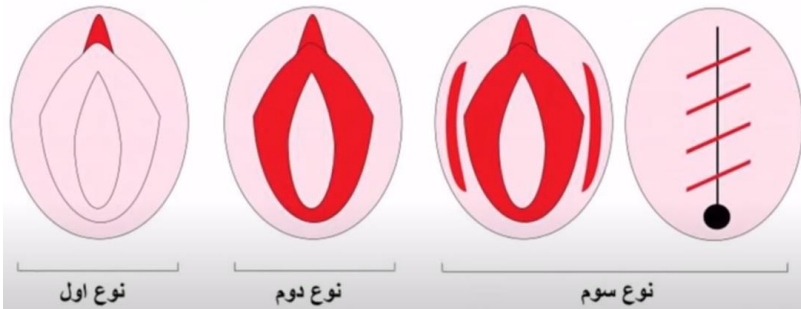
<sup>۶</sup> Clitoris بخش حساس اندام تناسلی زن است که بصورت یک گره‌ی قابل رؤیت - که به آن clitoral glans می‌گویند - در بالای آلت تناسلی زن دیده می‌شود. این بخش در درون پوسته‌ی چین‌داری قرار دارد که به آن clitoral hood می‌گویند. در موقع تحریک جنسی زن، گره کلیتورال برجسته و بزرگ می‌شود و از درون پوسته چین دار بیرون می‌آید تا امکان لذت جنسی زن را فراهم کند.

#### <sup>۷</sup> Clitoridectomy

#### <sup>۸</sup> Pharaonic Circumcision (Infibulation)

باخود به حجله می‌برد - و یا دخول زورکی آلت مردانه - انجام می‌شود. آن وقت، در حالی که زن در خون غوطه‌می‌خورد و از درد به‌خود می‌پیچد، شوهر مغرورانه پارچه‌ی خونین را به نشانه‌ی باکره‌گی زن به اهل فامیل که در پشت درب حجله به انتظار نشست‌اند می‌سپارد و همه چیز در همه‌مه و هل‌هله‌ی فامیل گم می‌شود.

انفیبولاسیون یا ختنه‌ی فرعون‌ی بیشتر در سومالی، سودان، جنوب مصر، شمال کنیا، مالی، نیجریه، یمن، بحرین، عمان و امارات متحده‌ی عربی دیده می‌شود. به‌علاوه مدارک به‌دست‌آمده نشان می‌دهد که این عمل نزد قبایل کانیبو (Canibo) در پرو و نیز اهالی بومی استرالیا نیز رواج داشته‌است.



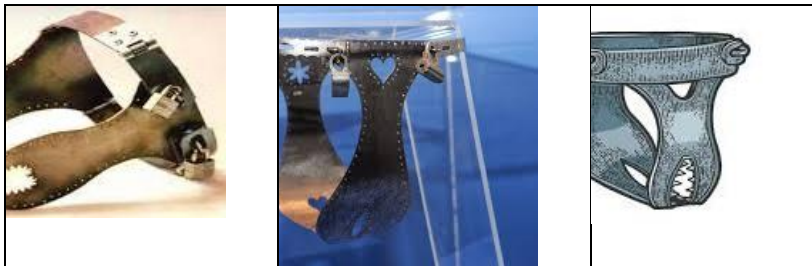
## ۲. کمربند عفت

به ادعای پیرلورن زونی<sup>۹</sup> که تحقیقات وسیعی راجع به کمربند عفت انجام داده، قدمت استفاده از این ابزار به قرن‌های ۱۵ و ۱۶ می‌رسد. بعضی ابداع آن‌را به ایتالیایی‌ها و بعضی دیگر به فرانسوی‌ها و سوئیسی‌ها نسبت می‌دهند. اما آنچه که مورد توافق پژوهش‌گران است رواج آن در دوره‌ی جنگ‌های صلیبی است. در آن دوره رسم بر این بود که جنگجویان مرد بر آلت تناسلی همسران - یا به‌عبارت دقیق‌تر «هایملک‌شان» - قفل می‌زدند و کلیدش را باخود می‌بردند تا در غیاب‌شان کسی به آن دست‌برد نزند. به‌علاوه از آنجا که تجاوز به زنان و دختران مغلوبان جنگی رایج بود، آنها تلاش می‌کردند تا با کمک کمربند عفت کار را برای دشمنان ناممکن یا دشوار کنند.

<sup>۹</sup> Pero Loren Zoni نویسنده کتاب Historie Secret de Ceinture



کمربند عفت به اشکال و مدل‌های مختلف از موادی مثل چرم، پارچه و نیز آهن، نقره و حتی طلا تهیه می‌شد. عموماً شبیه شورتک بود که سوراخ باریکی در جلو (برای ادرار) و سوراخی در پشت (برای مدفوع) داشت. در اطراف سوراخ‌ها نیز سوزن‌های تیزی کار گذاشته شده بودند تا از ورود آلت تناسلی مردانه جلوگیری کنند.



به‌سادگی می‌توان کساله‌ران‌های تاول‌زده، مهبل و رحم‌های عفونت‌کرده‌ی زنان را که عوارض بستن کمربند عفت بودند، تصور کرد و باز زانی را تجسم کرد که مجبور شدند زمان زیادی را با این کمربند سرکنند، چرا که «صاحب‌شان» که تنها دارنده‌ی کلید بود در جنگ جان باخته بود.

البته شواهدی هم وجود دارد که استفاده از کمربند عفت در نزد خواهران روحانی بعضی از کلیساها نیز متداول بوده است. دلیلش هم آن بود تا اولاً از خودارضایی خواهران جلوگیری کند و ثانیاً از حاملگی و بچه‌دار شدن خواهران به‌اصطلاح باکره‌ی کلیسا که مورد سوءاستفاده جنسی کشیش‌ها قرار می‌گرفتند خودداری شود. مثلاً در کلیسای پورتالگر (Portalgre) پرتغال، کلیه‌ی خواهران روحانی مجبور به پوشیدن کمربند عفت بودند و پدرروحانی کلیسا تنها کسی بود که حق نگهداری کلیه کلیدها را داشت. گفته می‌شود که او دسته‌کلید را شبها بالای تخت‌خوابش می‌آویخت و شدیداً از آنها مراقبت می‌کرد تا غیر از خودش کس دیگری به آنها دسترسی نداشته باشد!

پیر لورن زونی در اثر تحقیقی‌اش از حکایات، اشعار و طنزهای بی‌شماری یاد می‌کند که راجع به کمربند عفت ساخته و پرداخته شده بودند و محض مزاح نقل می‌شدند.

گفته می‌شود که بیشترین دوره‌ی استفاده از کمربند عفت در اروپا، اوایل قرن ۱۹ بود. در نشریات آن دوره می‌توان بیشترین تعداد آگهی‌های تبلیغاتی برای فروش انواع

کمربند عفت را یافت. در این آگهی‌ها، کمربند عفت به‌عنوان وسیله‌ای به‌منظور جلوگیری از «تجاوز به ناموس»، «اطمینان‌یابی از وفاداری زن» و حتی «جلوگیری از حاملگی» معرفی می‌شد.

### دلایل کنترل بدن زن

دلایل جوامع مردسالار، در دوره‌های مختلف تاریخی، برای اعمال شیوه‌های گوناگون کنترل نیز متغیر بوده‌اند. مثلاً هرودوت می‌نویسد که ختنه‌ی زنان در دوره‌ی فرانسه‌ی مصر (۳۰۰۰ سال پیش از میلاد) صرفاً میان زنان وابسته به حاکمان رایج بوده و در بین بردگان رواج نداشته است. این زنان با بریدن و اهدا کردن مهم‌ترین بخش بدن خود به خدایان، اصالت و تفاوت خود با بردگان و نیز مراتب شکرگزاری‌شان از خدایان را به نمایش می‌گذاشتند. گمان می‌رود که موسی این رسم طبقات بالا را برای بردگان نیز معمول و اجرای آن را به قوم بنی‌اسرائیل توصیه کرد.

دلیل مردان قبیله بامبارا (Bambara) در مالی برای ختنه‌ی زنان، کنترل میل جنسی آنان بود. تشابه کلیتوریس با آلت جنسی مردانه، آنها را به این باور رسانده بود که گویا زنان با آلت جنسی توأمان زنانه و مردانه به‌دنیا می‌آیند و به همین خاطر تمایل جنسی‌شان دوبرابر است! آنها از طریق ختنه می‌خواستند تا با حذف نماد آلت جنسی مردانه از بدن زن، تمایل جنسی آنها را کاهش دهند.<sup>۱۰</sup>

گمان می‌شود که توصیه‌ی پیغمبر اسلام (۷۴۲ پس از میلاد) مبنی بر این که «از میل جنسی زنان‌تان بکاهید ولی آن را از بین نبرید» از همان نگرش ریشه گرفته باشد. بازگمان می‌رود که بنا به همین توصیه بوده که نزد اهل سنت (به‌ویژه شاخه‌ی شافعی) شکل ملایم‌تر آن یعنی «ختنه‌ی سنتی» متداول شده‌است.<sup>۱۱</sup>

<sup>۱۰</sup> «ریچارد برتون» که سال‌های زیادی را به مطالعه‌ی فرهنگ، زبان و رسوم سکس در قبایل افریقایی گذرانده، می‌نویسد: «خواست‌های جنسی زنان ده برابر مردان است. اینان کلیتوریس را می‌برند چون همانطوری که ارسطو ادعا کرده بود این عضو، مرکز خواست‌های جنسی زنان است.» به نقل از *Women and Revolution*, Summer 92, p. 24

<sup>۱۱</sup> به نقل از *Women and Revolution*, Summer 92, p. 24

اما اگر از این توجیحات بگذریم و به توضیح علمی علل کنترل بدن زن توسط مرد پردازیم، در تحلیل نهایی به نقش آفرینی در تولید می‌رسیم که خود شامل الف- تولید اقتصادی ب- تولیدمثل می‌شود.

### نقش آفرینی در تولید

در جوامع کمون اولیه، هیچ نشانه‌ای از نابرابری، ستم و کنترل جنسیتی یافت نشده است. بعضی از سوسیالیست‌ها این را مدیون عدم وجود مالکیت خصوصی و طبقات اجتماعی می‌دانند و از همین جا نتیجه می‌گیرند که امحای هرگونه نابرابری - از جمله نابرابری جنسیتی - در گرو استقرار مالکیت اشتراکی و جامعه‌ی بی‌طبقه‌ی سوسیالیستی است. حال آن‌که چنین نیست. کنترل بدن زن - هم‌چون سایر اشکال ستم، تبعیض و نابرابری جنسیتی - صرفاً با جایگاه زن در اقتصاد، حق داشتن ملک خصوصی و یا موقعیت طبقاتی قابل توضیح نیست. کنترل بدن زن و ستم جنسیتی، رابطه‌ی مستقیمی با نقش توأمان زن در شیوه‌ی تولید اقتصادی و تولیدمثل داشته و دارد. کنترل مرد بر بدن زن نمی‌توانست متحقق شود اگر که هژمونی مرد بر سازمان تولید و بازتولید حیات و نهاد خانواده تثبیت نمی‌شد. انگلس در پیش‌گفتار کتاب «منشاء خانواده، مالکیت خصوصی، و دولت» (۱۸۸۴) در توضیح این مطلب می‌نویسد:

«بر مبنای نگرش ماتریالیستی، عامل تعیین‌کننده‌ی نهایی تاریخ، تولید و بازتولید بلادرتنگ حیات است که به‌نوبه‌ی خود خصلت دوگانه دارد. از یک طرف، دربرگیرنده‌ی لوازم مورد نیاز زندگی - مثل غذا، لباس، مسکن و ابزار کار لازم - است، از طرف دیگر شامل تولید خود انسان یا تکثیر نوع است. نهادهای اجتماعی‌ای که در هر دوره‌ی معین تاریخی و در هر سرزمین وجود داشته و انسان‌ها تحت آن زندگی کرده‌اند، توسط هر دو شق تولیدی تعیین شده‌اند؛

یعنی از یکسو توسط «کار» و از سوی دیگر توسط درجه‌ی تکامل خانواده  
مشروط شده/ند.<sup>۱۲</sup>

یافته‌ای باستان‌شناسی و جامعه‌شناسی، بر صحتِ نگرش فوق مهر تأیید می‌زنند. در کمون اولیه انسان غذایش را از طریق **جمع‌آوری** میوه، دانه، ریشه‌ی گیاهان و غیره تأمین می‌کرد و فاقد یک سازمان «تولید اقتصادی» بود. در نتیجه تولیدکننده یا مصرف‌کننده‌ی اصلی یا ثانوی بی‌معنا بود و زمینه‌ی مادی برای رشد نابرابری اجتماعی و جنسیتی وجود نداشت.

به‌علاوه، زایمان زن با آنچه امروز می‌شناسیم متفاوت بود. زن، همانند خیلی از پستانداران، گوشه‌ای کز می‌کرد، کودکش را می‌زاید و بلافاصله راه می‌افتاد و زندگی طبیعی‌اش را ادامه می‌داد. ضمناً نوزاد انسان ۱۰-۱۲ ماهه به دنیا می‌آمد، به لحاظ جسمی متکامل‌تر بود، به مراقبت به‌مراتب کمتری نیاز داشت و خیلی سریع زندگی مستقل را آغاز می‌کرد. در دوره‌ای هم که به مراقبت مادر نیاز داشت، به بدن پُرموی مادر می‌چسبید و ابداً آزادی او را محدود نمی‌کرد. نمونه‌ی تقریباً مشابه این تصویر را در بین گروههایی از شامپانزه‌ها و میمون‌ها شاهدیم.

پس از بروز تغییرات جوی و از بین رفتن جنگل‌ها، انسان اولیه مجبور شد تا غذایش را **تولید** کند. گذار از مرحله‌ی «جمع‌آوری» به مرحله‌ی «تولید» مواد غذایی، نقطه‌ی عطفی در تاریخ تکامل بشر به حساب می‌آید که پیامد آن کشف آتش، ابزارسازی، روی دوپا ایستادن، گوشت‌خواری، اهلی کردن وحوش و ... نهایتاً پیدایش جوامع کشاورز و دام‌دار بودند.<sup>۱۳</sup> نقشی که زن در تولید اقتصادی این دو جوامع ایفا کرد، نقش تعیین‌کننده‌ای در فرادستی و فرودستی او داشت.

<sup>12</sup> Fredrich Engels, *Familjens, Privategendomens och Statens ursprung*, Stockholm, 1973, p. 8

<sup>13</sup> در این دوره انسان اولیه مجبور شد تا برای سیرکردن شکمش به شکار روی آورد؛ آن‌هم در حالی که شکارچی خوبی نبود. او نه می‌توانست تند بدود و بجهد، نه دندان تیز و آرواره‌ی قوی داشت و نه از پنجه‌ی قدرتمند و چنگال دراز برخوردار بود. از این‌رو، نیاز به ابزار داشت. در اثنای استفاده از دست، ساختمان فیزیکی دستان انسان تغییر کرد و انگشت شست و اشاره به هم نزدیک‌تر شدند تا امکان گرفتن و کار کردن با اشیا (به‌منظور ابزارسازی) فراهم‌تر

اما تکامل انسان چهارپا به دوبا، در نقش‌بازی اقتصادی و اجتماعی زن نقش تعیین‌کننده‌ای بازی کرد. با ایستادن زن بر روی دو پا، محدودیت فعالیت در دوره‌ی آبستنی، درد زایمان، کوتاه‌تر شدن دوره‌ی آبستنی و رشد ناکافی نوزاد و غیره پیدا شد. دلیلش هم این بود که ساختمان آناتومیک لگن زن دوبا برای چنان وظایفی نامتناسب بود. به‌علاوه، از آنجا که بدن زن در این ایام کم‌مو و بی‌مو شده بود، نوزادِ نارس این امکان را نداشت تا به موهای مادر بچسبد. بنابراین مادر از دستانش برای نگهداری نوزاد استفاده کرد که نتیجه‌ی منطقی همه‌ی این‌ها، عقب‌ماندن زن از مرد در دودین، شکار و غیره بود. پس زن در محل اسکان ایل باقی ماند و مسئولیت نگهداری از نوزادان را به‌عهده گرفت حال آنکه مرد به شکار پرداخت و رفته‌رفته توانایی فیزیکی بیشتری برای این کار پیدا کرد. این نخستین «تقسیم کار مبتنی بر جنسیت» بود که رابطه‌ی مستقیم با قابلیت باروری زن، تولیدمثل و مادری داشت و سنگ‌بنای وابستگی زن به مرد را فراهم کرد. سیمون دوبوار در توضیح این روند می‌نویسد:

«حاملگی، بچه‌زایی و خونریزی ماهیانه، توان کاری زن را کاهش دادند و در این ایام زن را از نظر تأمین غذا و محفوظ ماندن از خطرات، تماماً به مرد وابسته کردند. از آنجا که در آن موقع، شیوه‌ای برای پیش‌گیری از آبستنی وجود نداشت و نیز از آنجا که طبیعت برای زن - مثل سایر پستانداران ماده - دوره‌ی استریلی<sup>۱۴</sup> قرار نداده بود، نتیجتاً مادری‌های مداوم، بخش اعظم انرژی و وقت زنان را به‌خود اختصاص داد؛ تا جایی که دیگر توان تأمین زندگی کودکانی را که به‌دنیا آورده بودند، نداشتند.»<sup>۱۵</sup>

به این ترتیب، زن نه‌تنها به مصرف‌کننده (و نه تولیدکننده) و سرپار مرد تبدیل شد بلکه با زایمان‌های مکرر، مصرف‌کنندگان جدیدی زایید که بار بیشتری بر مرد تحمیل

شود. نتیجه‌ی این روند، پیدایش نوعی تقسیم کار بین دستان و پاها شد: دستان برای ساخت، حمل و پرتاب ابزار شکار و پاها برای دودین سازگاری یافتند. این روند منجر به آن شد که انسان روی دوبا بایستد.

<sup>۱۴</sup> منظور دوره‌ای است که علی‌رغم جفت‌گیری، آبستنی صورت نمی‌گیرد.

<sup>۱۵</sup> Simone de Beauvoir, *The Second sex*, Vintage, p. 94

کرد. به علاوه، این محدودیت‌های زنانه سبب می‌شد تا قابلیت جابجایی و تحرک سریع ایل برای تعقیب شکار، مشکل‌ساز شوند که این سرآغازی بود بر شکل‌گیری این باور مردانه که «زن» یک موجود سربار و دردسرافرین است.

«ایل بدوی در محل خاصی ماندگار نبود و چیزی در تملک خود نداشت؛ از همین رو به اولاد و اعقابش نمی‌اندیشید. برای او فرزند یک "بار" بود نه یک سرمایه‌ی مغتنم. در میان ایل بدوی، قتل نوزادان رایج بود. کودکانی هم که جان بدر می‌بردند، به دلیل عدم مراقبت و بی‌تفاوتی عمومی اعضای ایل جان می‌سپردند. به این خاطر زنی که می‌زایید، از افتخار آفرینندگی ( *The pride of creation* ) بی‌نصیب می‌ماند.»<sup>۱۶</sup>

بعدتر، نزد جوامع بادیه‌نشین و دامدار، فقط دختران مورد بی‌مهری ایل قرار گرفتند؛ دلیلش هم این بود که آنها وجود پسران را برای دوام حیات اقتصادی ایل لازم می‌دانستند. رسم زنده‌به‌گور کردن دختران در نزد قبایل بادیه‌نشین عرب نیز به همین جا برمی‌گردد.

در این ایام مردان اگرچه مردان درک ابتدایی و ساده‌ای از رابطه‌ی بین زنان، تولیدمثل، ازدیاد جمعیت و سامان تولیدی جامعه یافته بودند، اما هنوز قادر به فهم دلیل آبستنی و زاینده‌گی زن نبودند. آنان گمان می‌کردند که چون زن فلان میوه را خورد و یا از فلان محل گذشت، آبستن شد! گاهی هم تصور می‌کرد که نوزاد کرم یا لاروی است که در اطراف صخره‌ها و درختان یافت می‌شود و پس از راه یافتن به بدن زن، در آنجا تغذیه می‌کند و بزرگ می‌شود! ردّ پای این خرافات را می‌توان در اسطوره‌ها و افسانه‌های باستانی اقوام مختلف یافت.

### تغییر شیوهی تولید اقتصادی

دیدیم که پیامد ایستادن بر دوپا و به دنیا آوردن نوزاد وابسته و نیز ریختن موی زن، پیدایش تقسیم کار مبتنی بر جنسیت بود که عملاً زن را در موقعیت فروتر در قبایل شکارچی قرار داد.

در جریان اقامت زن در قبیله و مراقبت از کودکان، زن کشاورزی، آتش و اهلی کردن حیوانات را کشف کرد و سپس به کوزه‌گری، سفال‌سازی و سایر کارهای دستی پرداخت که بر فعالیت ذهنی و فکریش افزود.

با مساعدتر شدن شرایط جوی، شیوهی اولیهی اقتصادی قبیله تغییر کرد و کشاورزی جای شکار را گرفت. از آنجا که دانش رویاندن دانه نزد زن بود، او نقش اصلی و محوری را به عهده گرفت و موقعیت برتر اجتماعی را از آن خود کرد. به نوشته‌ی ویل دورانت:

«در اجتماعات ابتدایی، قسمت اعظم ترقیات اقتصادی به دست زنان اتفاق افتاده است؛ نه به دست مردان. در آن هنگام که قرن‌های متوالی مرد دائماً با طریقه‌های کهن خود به شکار اشتغال داشت، زن در اطراف خیمه زراعت را ترقی می‌داد و هزاران هنر خانگی را ایجاد می‌کرد که هر یک روزی پایه‌ی صنایع بسیار مهمی شدند. از پنبه که به گفته یونانیان «درخت پشم» است، همین زن ابتدایی نخست ریسمان و پس از آن پارچه را اختراع کرد و نیز زن است که به احتمال زیاد سبب ترقی فن دوخت و دوز و نساجی و کوزه‌گری و سبذبافی و درودگری و خانه‌سازی گردید. هم اوست که غالب اوقات به کار دادوستد می‌پرداخته است... کانون خانوادگی را نیز زن به وجود آورد و به تدریج نام مرد را هم در فهرست حیوانات اهلی وارد کرد. به او ادب آموخت و هم معاشرت و آداب اجتماعی را که بنیان معرفت‌النفسی و ملاط‌مدنیت است، به او تعلیم داد.»<sup>۱۷</sup>

<sup>۱۷</sup> به نقل از تاریخ تمدن، مشرق زمین، گهواره‌ی تمپن، نوشته‌ی ویل دورانت، ترجمه احمد آرام، صفحات ۵۱ و

جالب این‌جاست که در قبایل کشاورز، قابلیت زاینده‌گی و تولیدمثل زن نه تنها اسباب تحقیر و سرزنش زن نشد، بلکه موقعیت برتر اقتصادی او را مستحکم‌تر کرد. این خود دلیلی بر ردّ ادعای کسانی است که ستم‌کشی زن را به قابلیت زاینده‌گی زن نسبت می‌دهند. این قابلیت زنانه به‌خودی‌خود مایه‌ی تنزل موقعیت اجتماعی زن نبود، بلکه مشکل بر سر عواقب آن بود که به بازماندگی زن از فعالیت اقتصادی می‌انجامید و «نان‌خور» جدیدی به‌جا می‌گذاشت.

در قبیله‌ی کشاورز، زن نیاز نداشت تا با نوزاد در بغل و ابزار شکار در دست، هم‌پای مرد بدود. او در این‌جا نه تنها مصرف‌کننده نبود بلکه تولیدکننده‌ی اصلی بود. به‌علاوه نوزاد ابداً سر‌بار به‌حساب نمی‌آمد و نوزاد پسر بر دختر ترجیح داده نمی‌شد؛ زیرا کشاورزی به نیروی کار زیاد نیاز داشت. به این معنی قابلیت زایایی زن به دیده‌ی احترام و حتی تقدیس نگریسته شد. حتی گمان بر این بود که زمین در نتیجه‌ی کار زن زایا است که محصول می‌دهد. از همین‌جا نیز بود که رابطه‌ی قابلیت زایش زن و زمین مورد ستایش قرار گرفت. سیمون دوبوار می‌نویسد:

«مادر قطعاً برای زاییدن کودک ضروری بود. این او بود که جوانه را در بدنش می‌پرورد و آن‌را تغذیه می‌کرد و به این ترتیب به حیات مشهود ایل تداوم می‌بخشید. به همین خاطر هم بود که زن نقش درجه اول را عهده‌دار شد. در اغلب موارد کودکان به طایفه‌ی مادر متعلق بودند؛ نام او را بر خود داشتند و در حقوق و امتیازات او - به‌ویژه در استفاده از زمینی که ایل در اختیار داشت - سهیم می‌شدند. در این دوران املاک مشترک از طریق زنان انتقال داده می‌شدند. مثلاً از طریق آنان بود که مالکیت اعضای ایل بر زمین و محصول تضمین می‌شد. هم‌چنین از طریق زنان بود که اعضای ایل برای انجام این یا آن کار انتخاب می‌شدند. بنابراین می‌شود تصور کرد که به‌گونه‌ای اسرارآمیز زمین به زنان تعلق داشت. آنها سلطه‌ی مذهبی و قانونی بر زمین و محصولاتش داشتند. رابطه‌ی زن با زمین فراتر از مالکیت بود. به همین خاطر هم هست که نظام مادرسالاری با تشبیه‌کردن زن به زمین شناخته می‌شود... [اما] در نظر ایل شکارچی یا بادیه‌نشین، چون قابلیت زاینده‌گی زن چیزی در حد یک تصادف



جلوه می‌کرد، بنابراین ثروت‌های زمین ناشناخته باقی می‌ماند، حال آنکه ایل کشاورز راز باروری را در شیارهای زمین و بطن مادر کشف کرد و شروع به ستایش آن نمود... در نظر او طبیعت همانند یک مادر بود. زمین، زن است و در زن نیز - همانند زمین - نیروهای ناشناخته‌ای لانه کرده است.»<sup>۱۸</sup>

رد پای چنین نگرش را می‌توان در مذهب‌هایی که بین اقوام کشاورز پیدا شدند نیز دید. مثلاً یک پیغمبر هندی در نصیحت به پیروانش می‌گوید:

«اگر در جریان کشت و زرع، مادر مشترک‌مان را زخمی کنیم یا تکه‌تکه‌اش نماییم و عضوی از او را قطع کنیم، مرتکب گناه می‌شویم... آیا اجازه داریم چاقو به‌دست بگیریم و در سینه‌ی مادرمان فرو کنیم؟ آیا اجازه داریم گوشت‌هایش را بدریم تا به استخوان‌هایش برسیم؟... چطور جرات می‌کنیم گیسوان مادرمان را ببریم؟»<sup>۱۹</sup>

حتی امروزه نیز قبایل کشاورز بایدیا (Baidya) در هند مرکزی از شخم‌زدن زمین امتناع می‌کنند. یا در اوگاندا، در میان اقوام بئانتا ورود زن نازا به باغ یا مزرعه ممنوع است زیرا بیم آن دارند که زمین حاصل‌خیزیش را از دست بدهد. در نیکویار تصور می‌شود که اگر جمع‌آوری محصول توسط زن حامله صورت گیرد، زمین محصول بیشتری خواهد داد. شالی‌کاری به دست زنان در شمال ایران نیز از همین سنت می‌آید. تصور بر این است که وقتی زنان نشای برنج را دل زمین می‌کارند، زمین محصول بیشتری می‌دهد. حتی نزد بعضی شالی‌کاران رسم بر این است که هنگام رویش برنج، زن در شالیزار می‌خوابد تا جوانه‌ها بهتر رشد کنند و خرمن بیشتری بدهند. در بعضی از مناطق هند، رسم بر این است که زنان شب‌هنگام، با پای برهنه ارابه‌ای را به دور مزرعه می‌چرخانند تا بر محصول زمین افزوده شود.

<sup>18</sup> Simone De Beauvoir, *Second Sex*, Vitage, 1997, p. 99

<sup>19</sup> سیمون دوبوار، جنس دوم، منبع فوق، ص ۱۷۷

در قبایل کشاورز سه اتفاق توأمان افتاد که منجر به سقوط زن از موقعیت برتر شد:

- ۱- جمعیت خیلی زود رو به افزایش نهاد. دلیلش هم این بود که در این شیوه‌ی تولید اقتصادی - برخلاف شکار - تلفات جانی کم‌تر بود، همچنین محصول به‌مراتب بیشتر بود. این دو سبب شده بودند تا ایل در برابر بلایای طبیعی مثل خشکی، سیل یا قحطی آسیب‌پذیر شود و به کوچ تن دهد یا به غارت قبایل همسایه بپردازد. این حوادث سبب کم‌رنگ شدن نقش زن می‌شد؛ چرا که این مرد بود که در این عرصه‌ها مهارت داشت.
- ۲- زن که خود را مشغول مراقبت از کودکان و کارهای دستی کرده بود، رفته‌رفته کار بارکشی از حیوانات، شخم‌زدن و اهلی کردن حیوانات را به مرد سپرد و به این ترتیب بر نقش مرد در اقتصاد کشاورزی افزود ۳- به‌مرور مرد با نقش خود (اسپریم) در تولیدمثل آشنا شد و فهمید که زن بدون اسپریم او قادر به تولیدمثل نیست. پس پرستش زمین را کنار گذاشت و شروع به پرستش باران کرد که زمین را بارور می‌کرد. او شروع به ستایش خود کرد که حامل بذرِ خلقت و آفرینش و زایایی بود. از همین‌جا بود که مرد تصمیم گرفت تا اصل‌ونسب و تبار فرزندان با انتساب به پدر (و نه مادر) تعریف شود. پس او به‌جای زن زایید و اسم فرزندان را علی‌زاده، حسن‌زاده، حسین‌زاده و شاه‌زاده... گذاشت! به‌علاوه مرد کوشید تا با ابداع آیین‌ها، سنت‌ها و آدابی که -بعدها نطفه‌های اولیه‌ی فرهنگ آن جوامع را تشکیل دادند - مردانگی را ارج نهد و زنانگی را تحقیر کند. اینها بعدتر در مذاهب، احکام و قوانین بازتاب یافتند و توسط نهادها و مؤسسات تثبیت شدند.

انعکاس این تفکر را می‌شود در آثار آیسخولوس (اشیل)، ارسطو و بقراط و نیز افسانه‌ها، اسطوره‌ها و مذاهب آن دوره دید.<sup>۲۰</sup>

بر چنین بستری بود که زمینه برای رشد و گسترش پدرسالاری و مردسالاری هموار شد و دستگاه تناسلی زن به‌عنوان «کشتزار مرد» معرفی گردید؛<sup>۲۱</sup> کالایی برای رفع نیاز جنسی مرد!

<sup>۲۰</sup> نگاه کنید به جنس دوم، منبع فوق، صفحه ۱۷۶.

<sup>۲۱</sup> اشاره به آیه ۲۲۳ سوره‌ی بقره.

با این توضیح می‌شود فهمید چرا توجه تاریخی مردان روی دستگاه تناسلی زنانه متمرکز بوده است.

در قرن ۱۹ بعضی از زنان فمینیست، ضمن نقد نگرش مردسالارانه‌ی فوق، از اصلی بودن نقش زن در تولیدمثل گفتند و نوشتند و کمپینی را با شعار «از امروز اعتصاب می‌کنیم و دیگر بچه نمی‌زاییم» آغاز کردند. همانطور که انتظارش می‌رفت این کمپین به جایی نرسید چرا که مسئله بر سر چانه‌زدن بر سر اصلی بودن نقش زن یا مرد در تولیدمثل نبود و اساساً این نقش قابل تقسیم به اصلی و فرعی کردن نبوده و نیست! به علاوه ریشه‌ی ستم جنسی ربطی به قابلیت زاینده‌گی او نداشت تا با خودداری از زاینده‌گی، این نابرابری مرتفع شود.

به این معنی راه‌حل مسئله در نزاییدن نبود، بلکه در مبارزه برای ایجاد تسهیلات و امکانات اجتماعی (مثل شیرخوارگاه، مهدکودک، کودکستان و سپردن مسئولیت نگهداری نوزادان به پدران و غیره) بود.

### جمع‌بندی

- نابرابری جنسیتی (به‌طور عام) و کنترل بدن زن (به‌طور خاص)، با توصیف صرف نقش زن در اقتصاد یا پیدایش طبقات و مالکیت خصوصی قابل توضیح نیست؛ بلکه با توضیح نقش زن در تولید توأمان اقتصادی و تولیدمثل و پاگیری تقسیم کار مبتنی بر جنسیت ممکن است.<sup>۲۲</sup>
- ریشه‌ی نابرابری زن و مرد و کنترل بدن زن را نباید در «قابلیت بچه‌زایی» زن بلکه در «عواقب اجتماعی» زایمان جستجو کرد. این ساختمان بیولوژیک زن نبود که بی‌حقوقی جنسیتی را به او تحمیل کرد بلکه نتایج

---

<sup>۲۲</sup> الکساندرا کولنتای (Alexandra Mikhailovna Kollontai) یکی از نخستین کسانی بود که نقش و اهمیت «تقسیم کار مبتنی بر جنسیت» را در بررسی تاریخ ستم‌کشی و فرودستی زنان گوشزد کرد. اثر برجسته‌ی او «موقعیت زنان در جریان تکامل اقتصادی - اجتماعی جامعه» (۱۹۲۱) نام دارد که در بردارنده‌ی ۱۴ سخنرانی او در سوردولف لنینگراد برای زنان دانشجویی است که پس از پیروزی انقلاب اکتبر برای کار در عرصه‌ی برابری زن و مرد تربیت می‌شدند. ۱۱ سخنرانی در [فصل‌نامه زن](#) به فارسی ترجمه شده که امید است به همت دیگران تکمیل و در دسترس علاقمندان قرار گیرد.

محدودسازنده‌ی زایمان بود که به‌دنبال ایستادن بر دو پا عارض شد و به پیدایش تقسیم‌کار مبتنی بر جنسیت و عقب‌ماندن زن از مرد در فعالیت‌های اقتصادی انجامید. پیدایی طبقات، مالکیت خصوصی و نظام مبتنی بر سود، دامنه و ابعاد نابرابری جنسیتی افزود.

- کنترل تاریخی بدن زن و سرکوب میل جنسی او صرفاً مختص به گذشته‌های دور، روستاها و جوامع عقب‌مانده‌ی فرهنگی نیست، بلکه در ارتباط مستقیم با موقعیت زن در تولید اقتصادی، تولیدمثل است. به‌علاوه، این امر عمیقاً از فرهنگ «زن کالایی»، درجه‌ی تکامل خانواده و موقعیت جنبش برابری‌طلبانه‌ی زنان تاثر می‌پذیرد. حتی همین امروز، در جوامع بسیار مدرن و پیش‌رفته، نزد زنان معروف به «لوکس» نوعی عمل جراحی زیبایی به‌نام لابیپلاستی<sup>۲۳</sup> رایج است که در واقع نوعی ختنه محسوب می‌شود.

- اگر امروز ۲۰۰ میلیون زن مورد ختنه‌ی فیزیکی قرار گرفته‌اند، دهها و صدها برابر مورد ختنه‌ی فرهنگی واقع شده‌اند. اینان همان قربانیان رسانه‌ها و تبلیغات فرهنگ مردسالاری هستند که زنانگی را با زیبایی، خوش‌اندامی، لوندی، ارضای تمایلات جنسی مرد، خانه‌داری، بچه‌زایی و مادری تداعی می‌کنند!

- مقابله با نابرابری جنسیتی و به‌ویژه کنترل بدن زن، محتاج تغییر جایگاه زن در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری و تولیدمثل است. یعنی زنان باید در کلیه‌ی عرصه‌های اجتماعی از شرایط، فرصت‌ها و امکانات برابر با مردان برخوردار شوند و نقش زن در تولیدمثل متحول گردد. این به آن معنی است که زن باید از قالب ماشینی که مرد به‌خدمت می‌گیرد تا برایش بزیاید، بچه‌داری و خانه‌داری کند و نیازهای جنسی‌اش را برآورده نماید، خارج شود. این دو مستلزم لغو کلیه‌ی قوانین مدنی، احکام شرعی، سنن، آداب و فرهنگی است که در بازتولید و تداوم نقش‌های جنسیتی نقش ایفا می‌کنند. به‌علاوه،

<sup>۲۳</sup> لابیپلاستی و هودکتومی دو عملی است که روی لب‌های بزرگ و کوچک و پوسته‌چین‌دار دور کلیتوریس انجام می‌شود. برای اطلاع بیشتر می‌توانید به کلیپ [جراحی همزمان لابیپلاستی و هودکتومی](#) نگاه کنید.

لازم است تا دست جامعه از بدن، مهبل و رحم زن کوتاه شود، خانواده‌ی هسته‌ای منسوخ گردد، زن و مرد توأمان مسئولیت مراقبت از نوزادان را به عهده گیرند و جامعه با فراهم آوردن امکانات لازم برای دوره‌ی بارداری، زایمان و پرورش کودک مانع از آن شود که تولیدمثل محدودیتی در فعالیت اجتماعی زن ایجاد کند. این تغییرات مستلزم یک انقلابِ سوسیالیستی با گرایش عمیقاً برابری‌طلبانه‌ی جنسیتی است.



# آنان نیز بر این جنبش حقی دارند

## نگاهی به خاطرات نجمی علوی

پوری احمدی



اخیراً حمید احمدی (ناخدا) به مناسبت چهاردهمین سالگرد درگذشت نجمی علوی از بنیان‌گذاران تشکیلات زنان ایران در ۱۳۲۲ و مجله‌ی «بیداری ما»، متن سخنرانی خود در مورد این شخصیت را باز نشر کرد.<sup>۱</sup> کتاب خاطرات نجمی علوی نیز چند سال پیش بر اساس گفت‌وگو با حمید احمدی تحت عنوان «ما هم در این خانه حقی داریم»<sup>۲</sup> منتشر شده است. احمدی یک گفت‌وگوی تصویری نیز با نجمی انجام داده که لینک آن در یوتیوب قابل دسترسی است.

به قول احمدی، نجمی علوی به نسل دوم زنان کنشگر پس از جنبش مشروطیت تعلق داشت. مطالعه‌ی مجدد این متون خواننده را به زمانی دور و به شرایطی می‌برد که از شوخی روزگار با پاره‌ای از شرایط امروزی شبیه است و نشان‌دهنده‌ی نزدیکی به یک قرن مبارزه برای رهایی زن ایرانی از استبداد و تجحر است. با نزدیکی هشتم مارس، روز جهانی زن، یادآوری لحظاتی از آن گذشته‌ها که به تمامی از نوشته‌های یادشده برگرفته شده، بی‌مناسبت نیست.

نجمی علوی در خانواده‌ای اهل سیاست و بافرهنگ، اما دور از پدر و برادرانش، بزرگ می‌شود. در غیاب پدرش، ابوالحسن علوی که از مبارزان دوران مشروطیت بود و قبل از جنگ جهانی اول ناگزیر به مهاجرت سیاسی در برلین شده بود، پدر بزرگش سید محمد علوی، وکیل مجلس و نماینده‌ی تجار پس از مشروطیت، مسئولیت نگهداری از نجمی را که تنها با مادر و دَدِه‌اش زندگی می‌کرد، برعهده گرفته بود. پدر بزرگ روشن‌بین نجمی که قبلاً پسرانش را به رُغم اعتراضِ بازاریان برای تحصیل به خارج فرستاده بود، بر آموزش و تحصیل دخترانش از جمله نجمی تأکید داشت.

نجمی علوی کودکی غم‌انگیزی داشت. پدر وی، ابوالحسن علوی، به شکل دردناکی در آلمان خود را به زیر یک قطار شهری انداخت و خودکشی کرد، و حدود یک ماه بعد از آن، پدر بزرگ نجمی، محمدعلی علوی نیز درگذشت. وی در خاطراتش اشاره می‌کند که چگونه در کودکی و در فضای اختناق رضاشاهی شاهد رفت‌وآمدهای افرادی به

<sup>1</sup> [https://drive.google.com/file/d/18eIMqsQKgg1-yQRZVt4IYk7\\_84F11xIS/view?usp=share\\_link](https://drive.google.com/file/d/18eIMqsQKgg1-yQRZVt4IYk7_84F11xIS/view?usp=share_link)

<sup>۲</sup> حمید احمدی، ما هم در این خانه حقی داریم؛ خاطرات نجمی علوی، نشر اختران، چاپ سوم، ۱۳۸۳



خانه‌شان بوده که از او پنهان نگه داشته می‌شدند. از جمله بزرگ‌ترین برادرش، مرتضی علوی، که به پول نیاز داشت، مخفیانه به ایران آمد، و نجمی برای نخستین و آخرین بار او را دید. مرتضی علوی همراه با گروهی از روشنفکران از جمله تقی ارانی از پایه‌گذاران «فرقه‌ی جمهوری انقلابی ایران» در برلین بود. فعالیت‌های سیاسی مرتضی علوی و انتشار نشریه‌ی «پیکار» در آلمان در دفاع از جمهوری و بر علیه استبداد رضاشاه که روابط خوبی با آلمان داشت، سبب اعتراض دولت ایران شد و با فشار اتحادیه‌ی صنایع آلمان که خواهان حفظ رابطه‌ی تجاری با ایران بود، مرتضی از آلمان اخراج و سرانجام به شوروی پناهنده شد. متأسفانه وی نیز مانند اغلب نخستین نسل کمونیست‌های ایرانی که به شوروی پناه برده بودند، در جریان تصفیه‌های خونین استالینی در زندان کشته شدند. در آن زمان نجمی ۹ ساله بود.

چند سال بعد در سال ۱۳۱۶ برادر دیگرش بزرگ علوی، نویسنده‌ی برجسته که او هم قبلاً در آلمان تحصیل کرده و به فعالیت‌های سیاسی پیوسته بود، همراه با «گروه پنجاه‌وسه نفر» به اتهام واهی ایجاد یک تشکل کمونیستی در ایران به زندان افتاد. در این شرایط، مادر همیشه افسرده‌اش نیز فوت می‌کند. از این خانواده تنها نجمی، خواهرش، و گیتا همسر آلمانی برادرش بزرگ علوی باقی می‌مانند. در سال دوم زندانی‌اش، در ملاقاتی که گیتا با آقا بزرگ در زندان قصر دارد، بزرگ علوی به او می‌گوید که دیوان عالی تمیز حکم ده‌سال زندان او را تأیید کرده، و به‌اصرار از گیتا می‌خواهد که طلاق بگیرد و بیش از این درگیر بدبختی او نباشد، و دیگر حاضر نشد که پشت میله‌های زندان زن عزیزش را ملاقات کند. بزرگ علوی در داستان «رقص مرگ» این لحظات سخت غم‌انگیز را به تصویر کشیده است.

نجمی، قبل از شروع فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی خود، در بیرون آوردن نوشته‌های بزرگ علوی از زندان نقش مهمی داشت، و با تدبیرها و ابتکارهای گوناگون در ملاقات هفتگی خود نوشته‌های علوی را که روی تکه‌های پارچه سفیدی که نجمی در بقچه‌ی لباس‌ها جاسازی کرده بود، می‌نوشت و در شرایطی بسیار خطرناک از زندان خارج می‌کرد، و روی کاغذ پیاده و پنهان می‌کرد. احمدی می‌نویسد که این درست در

زمانی بود که اختناقِ رضا شاهی شاعر بزرگ فرخی یزدی را به صرف سرودن شعر کشته بود. در همین زمان، نجمی با افسر جوانی آشنا می‌شود و ازدواج می‌کند. در فاصله‌ی کوتاهی در پی حمله‌ی متفقین به ایران و خروج رضاشاه از کشور، برادرش بزرگ علوی به همراه دیگر زندانیان سیاسی آزاد می‌شود. نجمی در چنین فضای پراضطراب و مخفی‌کارانه‌ای بزرگ می‌شود، و خود به‌زودی وارد عرصه‌ی فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی می‌شود.

در سال ۱۳۲۲، نجمی در زمره‌ی گروهی از زنان است که تشکیلات زنان و مجله‌ی «بیداری ما» را پایه‌ریزی کردند. این‌ها همه از خانواده‌هایی با سابقه‌ی سیاسی می‌آمدند و پاره‌ای مسن‌ترها از اعضای قبلی «جمعیت نسوان وطنخواه» بودند که در سال ۱۳۰۲ به وجود آمده بود.

احمدی با اشاره به گزارش محرمانه‌ی شهربانی<sup>۳</sup> آن زمان اشاره می‌کند که در آن ایام که مدتی از پایان حکومت رضاشاه گذشته بود، جریان‌های متعصب مذهبی طرفدار طرح مسئله‌ی حجاب و یا مخالف تحصیل دختران در دبیرستان بودند و دانشگاه را خلاف اسلام می‌دانستند. در چنین فضایی، حدود هشتاد سال پیش، حضور زنان مبارز و ایجاد تشکیلات زنان و نشریه‌ای روشنگر نقش مهمی در بیداری لایه‌ی معینی از زنان شهری بر عهده گرفت. زنان و دختران جوانی از جمله ژاله اصفهانی شعر و سیمین دانشور داستان کوتاه برای مجله «بیداری ما» می‌فرستادند. از جمله در شماره‌ی پنج این مجله در سال ۱۳۲۳ شعر زیر از ژاله اصفهانی تحت عنوان «پاکی جان حجاب زن باشد» منتشر شد:

آن شنیدم که باز در تهران  
گفتگو از حجاب زن باشد  
عده‌ای از رجال می‌خواهند  
زن دگر باره پُرمحن باشد

<sup>۳</sup> گزارش محرمانه شهربانی، جلد اول (۱۳۲۴-۲۶) به کوشش مجید تفرشی و محمود طاهری احدی، انتشارات اسناد ملی ایران، تهران ۱۳۷۱.

مدعی کیست؟ این چه غوغایی است؟  
 که طرفدار این سخن باشد؟  
 کی چنین گفت مذهب اسلام  
 که زن زنده در کفن باشد  
 نیست عفت- به روی پوشیدن  
 پاکی جان حجاب زن باشد  
 چند خواهید این کیوتر پاک  
 اندر این ملک چون زغن باشد  
 زن اگر نیک تربیت یابد  
 گلِ بی‌خارِ این چمن باشد  
 مگذارید زن در این کشور  
 بیش از این یار اهریمن باشد  
 ژاله خواهد سعادت زن را  
 هر که دلداده‌ی وطن باشد

در این مجله، نویسندگان زن از جمله به اصل نهم قانون اساسی مشروطیت اشاره می‌کردند که «افراد مردم از حیث جان و مال و مسکن و شرف محفوظ و مصون از هر تعرض هستند و متعرض احدی نمی‌توان شد...»، و بر اساس آن انتقادات و مطالبات‌شان را طرح می‌کردند. تشکیلات زنان طی نامه‌ای خطاب به نمایندگان مجلس تأکید کردند که اصل هشتم قانون «قوای مملکت را ناشی از مردم» اعلام می‌کند، اما زنان کشور که از افراد ملت هستند از حقوق اجتماعی و سیاسی و طبیعی محروم شده‌اند. آنان اعتراض کردند که قوه مقننه اصل هشتم قانون اساسی را با وضع قانون فرعی انتخابات ضایع نموده و اهالی مملکت را به پنج طبقه تقسیم کرده: زنان، کودکان، نظامیان، دیوانگان، و مردان، و چهار دسته‌ی اول را از انتخاب شدن و انتخاب کردن محروم ساخته است. تشکیلات زنان با طرح شعارهای خود از جمله از زنان می‌خواست که سعی کنید تخصص بیاموزید تا استقلال اقتصادی پیدا کنید، در امور سیاسی و اجتماعی شرکت کنید، با خرافات مبارزه کنید، و بخواهید که در سرنوشت مملکت خود دخالت داشته

باشید. این تشکیلات در نامه‌ای به وزارت فرهنگ خواستار اصلاح برنامه‌ی مدارس دخترانه، جلوگیری از ترویج تبلیغات خرافاتی و کوتاه کردن دست عناصر خرافاتی از پست‌های حساس در مرکز و ولایات، باز کردن کلاس‌های اکابر و سوادآموزی به زنان، و رسیدگی به وضعیت بسته شدن مدارس دخترانه در ولایات، شد.

در سال ۱۳۲۳ تشکیلات زنان اقدام به گرفتن اجازه برای ایجاد کلاس اکابر برای زنان کرد و کلاس‌هایی را در یکی از محلات و در محل دفتر تشکیلات زنان ایجاد نمود، و زنان بسیاری از این برنامه‌های آموزشی و سوادآموزی بهره بردند. در تمام این فعالیت‌ها نجمی علوی نقش مهمی داشت.

در این دوران همسرش به جمع سازمان افسران حزب توده می‌پیوندد و به فعالیت در فرقه دموکرات آذربایجان می‌پردازد. با شکست فرقه، نجمی که متهم به کمک به فرار شوهرش شده بود، به همراه دختر و همسرش به شوروی می‌رود و تا ۳۴ سال در آنجا می‌ماند. کتاب خاطرات نجمی علوی این دوران تبعید، سرگردانی‌ها، نومی‌ها و «سرنوشت تراژیک» تبعیدیان در شوروی را تا سقوط شوروی به تصویر می‌کشد. نجمی پس از انقلاب برای مدتی به ایران می‌آید، اما مدت چندانی نمی‌ماند و سر انجام به لندن نزد دختر و نوه‌هایش می‌رود. وی در ۱۳۸۷ در سن ۸۸ سالگی فوت می‌کند و بنابه وصیت‌اش جسد او را سوزانند.

تشکیلات زنان ایران در سال‌های بعد از انقلاب بار دیگر فعال شده بود اما دیگر هیچ نشانی از آن تشکیلات مخالف تاجر و استبداد دهه‌ی ۱۳۲۰ نداشت. نورالدین کیانوری و همراهانش در تشکیلات دموکراتیک زنان ایران کلیه‌ی آمال و آرمان‌های دهه‌ها سال مبارزات زنان را پامال کردند و به بهانه‌ی مبارزه با «امپریالیسم» حقوق اولیه و بدیهی‌ترین مطالبات زنان را نادیده انگاشتند و مجله‌ی «جهان زنان» ارگان تشکیلات دموکراتیک زنان ایران به نشریه‌ای در خدمت مرتجعان و متبهرجان بدل شد. تا آن زمان که خود نیز قربانی نظام نوپا شدند. نجمی علوی درباره‌ی آن دوره می‌نویسد: «در آن پنج ماهی که در ایران بودم (از خرداد تا مهر ۱۳۵۸) دیدارهای گوناگونی با رفقا و دوستان سال‌های مهاجرت داشتم. به‌جز آن کسانی که کیانوری دوروبر خود جمع کرده و از مهاجرت به ایران آمده بودند، اکثریت نزدیک به تمام بقیه‌ی دوستان با سیاست کیانوری در قبال حکومت جمهوری اسلامی مخالف بودند.»

به هر تقدیر، نجمی علوی و دیگر فعالان نسل دوم زنان ایرانی در دوران کوتاه فعالیت در جنبش زنان ایران در سال‌های دهه‌ی ۱۳۲۰ نقش بسیار مهمی در آگاهی‌بخشی به زنان ایرانی داشتند و این آگاهی‌بخشی‌ها بوده که در نخستین سال سده‌ی جدید خورشیدی در خیزش انقلابی «زن، زندگی، آزادی» تبلور و تجسم یافته است. آنان نیز در این جنبش حقی دارند.



# جنسیت و سکولاریسمِ مدرنیته:

چه‌گونه یک زن مسلمان می‌تواند فرانسوی باشد؟

افسانه نجم‌آبادی



ترجمه‌ی مهرناز رزاقی



نسخه‌های قبلی این مقاله در پنل «قانونگذاری حجاب» در موسسه رادکلیف برای مطالعات پیشرفته، ۲۶ آوریل ۲۰۰۴ ارائه شد. در مرکز علوم انسانی، دانشگاه وسلیمان، ۱ نوامبر ۲۰۰۴؛ و در دانشگاه هاروارد در ۱ دسامبر ۲۰۰۴. می‌خواهم از درو فاوست، ژاکلین بابا، هنری آبلو و خورخه دومگوئز به خاطر فراهم کردن موقعیت‌های بسیار تأمل‌برانگیز برای این گفتگو تشکر کنم. همچنین از سایر اعضای پانل در رادکلیف: لیلیا احمد، می حبیب، ماریمه هلی لوکاس و ریوا کاستوریانو. هم‌چنین از سیما شاخصی برای پیشنهادهای انتقادی در مورد پیش‌نویس اولیه و از هیئت تحریریه مطالعات فمینیستی برای پیشنهادات بسیار مفیدشان سپاسگزارم.

\*\*\*

در اوایل قرن هجدهم، در «نامه‌های ایرانی» مونتسکیو، شماره‌ی سی‌ام، ریکا به دوستش از یک به‌طور مفصل درباره‌ی مشکلاتش در پاریس می‌نویسد - او همیشه به دلیل لباس‌اش موضوع کنجکاوِ عموم بود. او که این وضعیت را غیر قابل تحمل می‌دانست، سرانجام تصمیم می‌گیرد «لباس ایرانی را کنار بگذارد و مانند اروپایی‌ها لباس بیوشد تا ببیند آیا هنوز چیزی قابل توجه در قیافه‌ام وجود دارد یا خیر». او در کمال تأسف درمی‌یابد که «بدون آن زینت‌های بیگانه،... یکباره در حالت نیستی وحشتناکی افتادم» او به ما می‌گوید حالا که به نظر ایرانی نمی‌آید، اگر یکی از دوستانش متوجه می‌شد که او ایرانی است، می‌پرسیدند «چه خارق‌العاده! چگونه می‌توان ایرانی بود؟»<sup>۱</sup>

می‌خواهم این سؤال را در چارچوب مبارزات فعلی و مناظره در فرانسه بر سر حجاب یک زن مسلمان تکرار کنم. یک زن مسلمان چگونه می‌تواند فرانسوی باشد؟ چگونه یک زن فرانسوی می‌تواند مسلمان باشد؟ چگونه می‌توان یک زن سکولار و مسلمان بود؟ به عبارت دیگر، چه چیزی نشانه‌های آشکار سکولار و فرانسوی بودن را تشکیل می‌دهد؟ چه کسی دارای قدرت تصمیم‌گیری در مورد نشانه‌های قابل مشاهده‌ی تعلق به یک ملیت یا به جامعه‌ی اسلامی فراسرزمینی است؟

۱. مونتسکیو، نامه‌های فارسی، ترجمه‌ی سی جی بتز (هارموندزورث، بریتانیا: انتشارات پنگوئن، ۱۹۷۳)



این مقاله ادعای پاسخ به این سؤالات را ندارد، آن‌هم بر اساس یک گفت‌وگو، به‌ویژه که من محقق فرهنگ سیاسی یا تاریخ فرانسه نیستم. ولی مناقشه‌ی کنونی تا حدی از خلال یک میراث تاریخی تعریف شده است که صرفاً فرانسوی نیست. پس هدف من این است که این بحث را به زمان‌ها و مکان‌های دیگر بازگردانم، به این امید که شاید راهی باشد برای آشکار کردن برخی دوگانگی‌های به‌ظاهر نومیدکننده‌ی امروزی، آن‌هم از طریق آشکارسازی بارهای تاریخی-تنه‌نشستی چندگانه‌ای که بر حجاب حمل شده است.<sup>۲</sup>

در طول یک دهه و نیم گذشته، از زمان آغاز دور جدید «جنگ‌های حجاب»، این‌بار در فرانسه، در سال ۱۹۸۹، مطالب زیادی درباره‌ی این موضوع نوشته شده است. بیش از یک قرن است که در کشورهای خاورمیانه و اکنون در اروپا نیز مسئله‌ی حجاب و بی‌حجابی زنان بارها در کانون جنگ‌های فرهنگی بسیار قرار گرفته است. برای مثال، ایران، کشوری که بیشتر نمونه‌های خود را از تاریخ و سیاست کنونی‌اش می‌گیرم، دو کارزار عظیم اجرا شده به‌دست دولت را پشت سر گذاشته است: اول، کشف حجاب اجباری در اواسط دهه‌ی ۱۹۳۰ و سپس، حجاب اجباری از انقلاب ۱۹۷۹. ترکیه تاریخ متفاوتی داشته است، جایی که مداخله‌ی دولت در زمان آتاتورک عمدتاً از طریق تشویق ایدئولوژیک و فشار سیاسی به جای تحریم‌های قانونی انجام می‌شد، اگرچه از قضا با آزادسازی سیاسی که در دهه‌ی ۱۹۵۰ آغاز شد، مداخله‌ی دولت به‌طور فزاینده‌ای شکل تحریم‌های قانونی علیه رعایت حجاب زنان در مؤسسات عمومی را به خود گرفت.<sup>۳</sup>

۲. خود کلمه‌ی حجاب به یک کلمه‌ی غیرممکن و در عین حال ضروری برای استفاده تبدیل شده است. معنای آن، حتی در ساده‌ترین شکل، از نوع لباسی که آن را توصیف می‌کند، در زمینه‌های مختلف تاریخی به شدت متفاوت است. مثلاً در ایران آنچه امروزه «حجاب» (پوشاندن بدن، آشکار ماندن صورت) نامیده می‌شود، در اوایل قرن بیستم «بی‌حجاب» (نشان دادن چهره) تلقی می‌شد. در بحث فرانسه، من آن را به‌عنوان یک اصطلاح کلی برای اشاره به پوشاندن موهای زن معمولاً با روسری، که بیانگر یک روبه و هویت مذهبی- فرهنگی است، استفاده می‌کنم.

۳. رجوع کنید به پیسم آرات، «یک ممنوعیت و روسری‌های متعدد: زنان اسلام‌گرا و دموکراسی در ترکیه»، هاگار: بررسی علوم اجتماعی بین‌المللی ۲، شماره ۱ (۲۰۰۱): ۴۷-۶۰؛ و بوراک کسکین کوزات، «درگیر شده در ناسیونالیسم سکولار، فمینیسم، و اسلام‌گرایی: زندگی کونکا کوریس»، پویایی فرهنگی ۱۵، شماره ۲ (۲۰۰۳):

بحث‌های جاری در اروپا پیرامون حجاب، نه تنها اصطلاحات ظهور اسلام سیاسی در چند دهه‌ی گذشته، بلکه این حافظه‌ی تاریخی و برخوردارهای فرهنگی و جنگ‌های استعماری پیشین بین اروپا و حوزه‌های کنونی به نام خاورمیانه و شمال آفریقا را نیز در خود دارد.

خطابه‌ی کلی بحث‌های جاری حول سه مسئله‌ی اصلی چارچوب‌بندی شده است: (۱) مسئله‌ی انتخاب فردی و سرکوب‌ زنان: آیا زنان جوان در رعایت حجاب در ملاء عام انتخاب آزاد دارند؟ یا تحت تأثیر قانع‌کننده، اگر نه تهدید، خویشاوندان مرد (مردانی که معمولاً خویشاوند فرض می‌شوند) یا متعصبان محله‌ی خود هستند؟ آیا نباید به زنان کمک کرد تا در برابر حجاب - که نشانه‌ی اصلی سرکوب زنان و کنترل جنسیتی در جوامع مسلمان مهاجر است - مقاومت کنند و بر آن چیزی که گاهی آپارتاید جنسیتی نامیده می‌شود غلبه کنند؟<sup>۴</sup>

(۲) حوزه‌ی حاکمیت دولت: آیا دولت سکولار باید از جلوه‌های دین در نهادهای عمومی حمایت کند؟ علاوه بر این، آیا اجازه‌دادن به زنان نوجوان برای پوشیدن حجاب به‌منزله‌ی ناکامی در ادغام مهاجران بیرون از تعلقات اجتماعی‌شان و درون فرهنگ ملی نیست؟

(۳) پیامدهای سیاسی فراملی: آیا رویه‌ی معاصر حجاب نشانه‌ی تعلق فراملی جوامع مسلمان نیست - تعلق که وفاداری آن‌ها به‌عنوان شهروندان دولت-ملت را زیر سؤال می‌برد؟ همان‌طور که ممکن است تصور شود، در جهان پسا یازده سپتامبر ما و در مواجهه با تهدیدات درک‌شده از سوی جوامعی که فراملی تصور می‌شوند، کنترل دولت بر شیوه‌های تعلق ملی به موضوعی حیاتی تبدیل شده است.<sup>۵</sup>

پیش‌فرض‌های این بحث‌ها را خیلی‌ها پیش‌تر به طرق مؤثری به چالش کشیده‌اند. وندی براون در کارش پیش‌فرض خویشتن مستقل لیبرال فردی را به‌طور مفصل نقد کرده است، یعنی سوژه‌ی انتخاب‌کننده‌ی آزاد از فرهنگ، یعنی کسی که آزادانه و

۴. مقالات متعدد مریم نمازی را در افشای این دیدگاه در سایت [www.Iranian.com](http://www.Iranian.com)

۵. مناقشه بر سر این‌که چه کسی برای اسلام در فرانسه صحبت می‌کند، خود مبارزه‌ای بر سر رابطه بین هویت اسلامی و شهروندی ملی است.

عقلانی انتخاب می‌کند که به فرهنگی وارد و از آن خارج شود. در مقابل این سوژه‌ی لیبرال، کسانی هستند که درون جوامع ریشه دوانده‌اند، کسانی که از درون غیرلیبرال و سرکوب‌کننده‌ی انتخاب فردی و از بیرون تهدیدکننده‌ی دولت لیبرال هستند. براون اشاره می‌کند که این سوژه‌ها به لحاظ تاریخی نه فقط «دیگری» رادیکال را «برای لیبرالیسم» برمی‌سازند، بلکه مظهر «دشمن درون» تمدن و همچنین دشمن بیرون از تمدن نیز هستند. خطرناک‌تر از همه، تشکل‌های فراملی هستند که دو شاخه‌ی یهودیت را در قرن نوزدهم، کمونیسم را در قرن بیستم و البته اسلام امروز را به هم پیوند می‌دهند.<sup>۶</sup>

آنچه امروز فشار غیرقابل تحملی را بر پارادایم لیبرال در بستر جامعه‌ی فرانسه وارد می‌کند، این است که یک فرد می‌تواند انتخاب کند که در عرصه‌ی عمومی کاری مشخصاً مذهبی انجام بدهد. اگرچه یک فرد لیبرال انتخاب می‌کند که خارج از هر شبکه‌ی قدرتی قرار بگیرد که او را شکل می‌دهد، اما انتخاب فرد مذهبی همیشه بیانگر کمونالیسم اجباری است. این چالش برای استقلال یک زن مسلمان خطیر است: او همواره پیشاپیش به‌عنوان فیگور منقاد، جای‌داده‌شده و کنترل‌شده به‌دست اجتماع بر ساخته می‌شود. بنابراین حجاب او که همیشه نشانه‌ی سرکوب اوست، از محدوده‌ی انتخاب لیبرال خارج می‌شود. برای مباحث آن دسته از فمینیست‌ها که از ممنوعیت حجاب در فرانسه و جاهای دیگر حمایت کرده‌اند، قراردادن کردوکارهای مربوط به حجاب یک زن مسلمان خارج از یک سوپژکتیویته‌ی خودآیین امری محوری است.

از سوی دیگر، این نشان سوپژکتیویته‌ی فردی، تحت فشار متفاوت مشروعیت‌زدایی قرار می‌گیرد: [نشان حجاب] به‌عنوان لغو تعلق ملی خوانش می‌شود و به‌عنوان وابستگی فراسرزمینی به یک جامعه‌ی اسلامی پساملی خیالی نشانه‌گذاری می‌شود. همان‌طور که کاترین پرت ایوینگ اشاره می‌کند، مهاجران ترک در آلمان، برخلاف سایر جوامع اقلیت در اروپا و آمریکای شمالی، و مانند سایر جوامع مسلمان فعال، دیاسپوریک، و در

<sup>۶</sup>. وندی براون، «چه کسی فرهنگ دارد و فرهنگ چه کسی را در اختیار دارد» (مقاله‌ی ارائه شده در کنفرانس شهروندی فرهنگی، موسسه مطالعات پیشرفته رادکلیف، ۲۰-۲۱ فوریه ۲۰۰۴). این مقاله بخشی از کتاب پیش رو، «تنظیم بیزاری: مدارا در عصر هویت و امپراتوری» را تشکیل می‌دهد.

معرض دید عموم، به‌عنوان بخشی از جامعه‌ی اسلامی جهانی و به‌منزله‌ی نوعی «تهدید تمدنی» درون ملت تلقی می‌شوند. به همین دلیل، او استدلال می‌کند، آنچه سازمان‌ها و افراد مسلمان می‌گویند و در سطح محلی انجام می‌دهند، همیشه تعبیر به فریب‌کاری می‌شود. وقتی سازمان‌های مهاجرتی ترک در آلمان برای تبدیل مهاجران به شهروندان آلمان و مشارکت در زندگی سیاسی آلمان کارزار به راه می‌اندازند، این نشانه‌ی دیگری برای نیت فریب‌کارانه‌ی آن‌ها با هدف سلطه‌یافتن بر نظام سیاسی آلمان و به خدمت‌گرفتن آن به نفع آرمان بزرگ اسلامی‌شان تلقی می‌شود.<sup>۷</sup>

از این‌رو معنای حجاب زن مسلمان، در دوباره جای‌گیری جهانی‌اش، برساخته می‌شود، آن هم از طریق آن چیزی که در ترکیه، ایران، مصر و افغانستان – در گذشته و حال – اغلب به معنای نادیده‌گرفتن صداها و «انتخاب‌های» خود زنان مسلمان تصور می‌شود.<sup>۸</sup> حجاب زن مسلمان به نشانه‌ی فراملی مهاجرت تبدیل شده است – مهاجرت ارزش‌های فرهنگی و آرمان‌های سیاسی بیگانه به جوامع اروپایی. از این نظر، همان‌طور که جوآن دلیو اسکات استدلال کرده است، ممنوعیت حجاب در فرانسه «در مورد [حجاب‌داشتن در] عمل نیست، بلکه در مورد ژست‌های نمادین است... [این] روشی را

<sup>۷</sup>. کاترین پرت یوینگ، «زندگی در دیاسپورا: بین ترکیه و آلمان»، فصلنامه‌ی آتلانتیک جنوبی ۱۰۲، شماره ۲-۳ (۲۰۰۳): ۳۱-۴۰۵. اخیراً، بسیاری از پوشش‌های مربوط به عدم صدور روایت برای یکی از دانشمندان برجسته مسلمان، طارق رمضان، با این تصور از فریب‌کاری آگاه شد: او نوه‌ی حسن البنا، بنیانگذار اخوان المسلمین در مصر در دهه‌ی ۱۹۳۰ بود، به نظر می‌رسد بیش از هر چیزی که نوشته یا انجام داده است، یا این‌که در سوئیس به دنیا آمده و بزرگ شده است، حقیقت را در مورد او بیان می‌کند.

<sup>۸</sup>. وزیر فاضله یعقوبعلی، «سیاست محجبه: بازاندیشی در بحث حجاب»، خبرنامه ISIM ۱۳ (دسامبر ۲۰۰۳): ۲۰۲-۳۶. برای استدلالی برای خارج کردن بحث از پارادایم انتخاب، به‌ویژه برای کسانی که مخالف ممنوعیت هستند، نگاه کنید به Ajay Singh Chaudhary, "Simulacra of Morality": Islam Veiling, *Dialectical Anthropology* ۲۹ (۲۰۰۵): ۳۴۹-۷۲. همچنین رجوع کنید به صبا محمود، «نظریه‌ی فمینیستی، تجسم، و عامل مطیع: تأملاتی در مورد احیای اسلامی مصر»، انسان‌شناسی فرهنگی ۱۶، شماره ۲ (۲۰۰۱): ۲۰۲-۳۶. برای دیدگاهی متفاوت از پارادایم انتخاب، الگوی که درک خود زنان محجبه و جایگاه تقوای عمومی را در سوژه‌سازی مدرن در نظر نمی‌گیرد، که در آن عمل حجاب در فضاهای عمومی بخشی از، در واقع مرکزی، قانون اساسی تابعیت ملی مدرن است.

برای بازنمایی اضطرابِ شدید، نه در مورد بنیادگرایی، بلکه که در مورد خود اسلام ارائه کرده است.<sup>۹</sup>

پس اگر بگوییم حجاب زن مسلمان نشانه‌ی تعیین بیش از حد است، حرفی تقلیل‌گرایانه زده‌ایم. نشانه‌ی تعلق به جامعه‌ای مذهبی که صلاحیت زن را به‌عنوان سوژه‌ی مستقلِ لیبرال رد می‌کند، نشانه‌ی تعلقات فراملی که یک تهدید تمدنی را برمی‌سازد، نشانه‌ی چالش مذهبی برای سکولاریسم دولت‌های مدرن، و در نهایت نشانه‌ی سرکوب زنان، دشوار می‌توان تصور کرد که چه‌طور این نشانه می‌تواند به طرز موفق‌ی دوباره مورد مذاکره قرار گیرد.

برای کسانی که با ممنوعیت حجاب مخالفند، واکاوی این بارهای چندگانه‌ی حجاب اهمیت دارد. برای گشودن امکان‌هایی ورای پارادایم انتخاب مورد نزاع، پیشنهاد می‌کنم دو حرکت را در نظر بگیریم که دارای مناسبات مشترک هستند. اول، اقتضای تاریخی این مناظرات نمادین را نشان می‌دهم، به این امید که ما را نسبت به برخی دلالت‌های تداعی‌کننده‌ی معاصر حجاب حساس کند. و دوم این‌که بحث را دوباره بر پارادایم انتخاب و روی قدرت‌های تولیدی حجاب به‌منظور بررسی کار فرهنگی چندگانه، مولد و تنظیمی که حجاب انجام می‌دهد، متمرکز می‌کنم.

اگر به‌راستی بر ساخت حجاب به‌عنوان نشانه‌ی سرکوب زنان یا بی‌حجابی به‌مثابه‌ی نشانه‌ی سکولاریسم مدرنیته در خاورمیانه‌ی اسلامی و اروپا از نظر تاریخی مشروط است، پس آنچه می‌خواهم این‌جا بررسی کنم برخی معانی فراموش‌شده‌ی حجاب است که آن را به نشانه‌ای تبدیل می‌کند که اکنون شده است. آیا ممکن است با یادآوری این معانی فراموش‌شده، بتوان از شرّ معانی فعلی راحت شد و افق امکان‌هایی را گشود که اسیر دو قطبی‌های رهایی‌بخشی در مقابل سرکوب، مذهبی در مقابل سکولار، و ملی در مقابل فراسرزیمینی نباشد؟

من این مقاله را با شرح مخمصه‌ای آغاز کردم که ریکو در آن گرفتار شده بود، زیرا مسئله‌ی خوانش بصری عمومی مسئله‌ی جدیدی نیست. اگرچه شخصیت قرن

<sup>۹</sup> جوآن دبلویو اسکات، «سیاست نشانه‌ای: ممنوعیت روسری اسلامی در مدارس دولتی فرانسه»، دست‌نوشته‌ی منتشر

هجدهمی مونتسکیو تخیلی بود، بسیاری از مردان خاورمیانه که از اواخر قرن هجدهم و اغلب در قرن نوزدهم به اروپا سفر کردند، تجربیات مشابهی را در سفرنامه‌ها و خاطرات خود نقل کردند.<sup>۱۱</sup> محمد توکلی طرقي به‌روشنی استدلال کرده است، این مردان به‌عنوان تماشاگر به اروپا رفتند، اما خودشان به‌عنوان سوژه‌ی نمایش معرفی شدند.<sup>۱۱</sup> خیلی‌ها مانند ریکو، برای جافتادن در جامعه‌ی اروپایی تصمیم گرفتند لباس خود را تغییر دهند؛ آن‌ها علاوه بر این که لباس خاورمیانه‌ای خود را از تن به در کردند و لباس اروپایی به تن کردند؛ برای این که در معرض کنجکاوی شدید قرار نگیرند، ریش‌های خود را نیز تراشیدند. و این تحولات را نیز با درد و رنج ثبت کردند.

اما بین آن زمان و اکنون چیزی اتفاق افتاده است: نگرانی در مورد نشانه‌های مرئی عمومی فرانسوی بودن از بدن مردان به بدن زنان تغییر کرده است. امروزه، شیوه‌های مختلف حضور عمومی مردان مهاجر، بحث و جدل زیادی را در اروپا برنمی‌انگیزد، اگرچه ریش‌های کامل مردان گهگاه دلیلی برای اظهارنظر بوده است و به‌ویژه در روزهای بلافاصله پس از ۱۱ سپتامبر نوع ریش راهی برای شناسایی و هدف قراردادن مردان مسلمان بوده است. با وجود این، هیچ پیشنهادی برای تصویب قانونی که مردان مسلمان آفریقای شمالی باید ریش خود را بتراشند، وجود ندارد. مطمئناً ریش آن‌ها به اندازه‌ی روسری زنان مسلمان نشانه‌ی عمومی تعلق مذهبی آنهاست. در واقع، به همان اندازه که ریش مرد مسلمان نشانه‌ی مردانگی بالغ است، روسری زن نیز نشانه‌ی زنانگی بالغ

<sup>۱۰</sup> این گزارش‌های اولیه عبارتند از میرزا ابوالحسن خان شیرازی، حیرت‌نامه، ویرایش. حسن مرسیل وند (تهران: رسا، ۱۳۶۵)؛ میرزا ابوالحسن خان شیرازی، پارسی در دربار شاه جورج، ۱۸۰۹-۱۸۱۰، ترجمه. مارگارت موریس کلوک (لندن: باری و جنکینز، ۱۹۸۸)؛ میرزا ابوطالب خان لخبینای اصفهانی، مسیر طالبی (تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۳). محمد صفار، برخوردهای سرگردان: سفرهای یک محقق مراکشی در فرانسه، ۱۸۴۵-۱۸۴۶: سفر محمد الصفار، ویرایش. و ترانس. سوزان گیلسون میلر (برکلی: انتشارات دانشگاه کالیفرنیا، ۱۹۹۲)؛ گزارش سفر میرزا صالح شیرازی، همایون شهیدی (تهران: راه نو، ۱۳۶۲)؛ میرزا فتاح خان گرمودی، سفرنامه میرزا فتاح خان گرمودی به اروپا، ویرایش. فتح‌الدین فتاحی (تهران: چاپخانه بانک بازرگانی ایران، ۱۳۴۸)؛ سفرنامه‌ی رضاقلی میرزا، به کوشش اصغر فرمانفرمانی قاجار (تهران: اساطیر، ۱۳۶۱). برای مطالعه‌ی انتقادی در مورد چگونگی اطلاع‌رسانی این ادبیات سفر به تاریخ‌نگاری مدرنیته ایرانی، نگاه کنید به نغمه سهرابی، نشانه‌هایی برای شگفت‌انگیز: ادبیات سفر قاجار به اروپا، دانشگاه هاروارد، ۲۰۰۵).

<sup>۱۱</sup> محمد توکلی طرقي، اصلاح کردن ایران: شرق‌شناسی، غرب‌شناسی و تاریخ‌نگاری (نیویورک: پالگرو، ۲۰۰۱).

است. پس چگونه فرد به نشانه‌ای تاب‌نیوردنی تبدیل شده است؟ چگونه حجاب نشانه‌ی بصری تقریباً انحصاری تفاوت فرهنگی رادیکال بین اسلام و اروپا شده است؟ به قول اسکات، که در مورد جدال سرسختانه‌ی فرانسوی‌ها نوشته است، «روسری نشانه‌ی ملموس تفاوت تاب‌نیوردنی است... حجاب حاکی از هرچیزی است که تصور می‌شود در اسلام اشتباه است: مرزهای متخلخل بین حوزه‌ی عمومی و خصوصی و بین سیاست و مذهب؛ تقلیل دادن مفروض سکسوالیته‌ی زنانه و انقیاد زنان».<sup>۱۱</sup>

آنچه من در اینجا پیشنهاد می‌کنم بازگشت به قرن نوزدهم و تمرکز بر ریش مردان به‌عنوان نشانه‌ی عمومی قابل مشاهده‌ی تعلق داشتن است، تا روند دگرجنس‌گراسازی میل و نشانه‌گذاری مجدد حجاب را دنبال کنیم که تبدیل به بستری شده است برای تغییر بدن‌ها و لباس‌پوشیدن زنان به‌مثابه‌ی نشانه‌ی اصلی تفاوت فرهنگی. امیدوارم که این (بی)راه تاریخی سرآغازی باشد برای درک متفاوت بحث‌ها و کشاکش‌های کنونی.

### ریش‌های مردان

در قرن نوزدهم، همان‌طور که نوشته‌ام، ظاهر عمومی مردان، از جمله اندازه و شکل ریش، مو، کلاه و سایر لباس‌هایشان، بسیار بحث‌انگیز بود؛ زیرا مردان مسلمان همگی عمیقاً مسئله‌شان این بود که به اروپایی‌ها شباهت دارند یا ندارند. به نظر می‌رسید که مدرن‌شدن مستلزم آن است که مدرن‌شدن فرد به چشم اروپاییان مدرن آشنا بیاید و از سوی آن‌ها به رسمیت شناخته شود. بنابراین بسیاری از مردان مدرنیست حامی تغییر کامل لباس و آداب و رسوم بودند. برای دیگران، از جمله برخی حامیان تغییر، اروپایی به‌چشم‌آمدن مشکلی را ایجاد می‌کرد: یعنی ممنوعیت اسلامی از شبیه‌شدن به غیرمسلمان، که مربوط به این ترس بود که شبیه‌شدن به مذهب‌یون دیگر (یا در این مورد به جنسیت‌ها و تمایلات جنسی دیگران) می‌توانست سبب شود که فرد ویژگی‌های دیگران را کسب کند. شما به آنچه اجرا می‌کنید تبدیل می‌شوید.

در هر مرحله، این وضع دشوار با اضطراب جنسی تشدید می‌شد. در چشم مردان مسلمان خاورمیانه، چهره‌ی بی‌ریش یک مرد اروپایی به طرز خطرناکی شبیه یک

۱۱. اسکات، «سیاست نشانه‌ای»، ۷.

مخنث بود - مرد بالغی که خود را شبیه یک مرد نوجوان می‌کرد - چهره‌ای پلشت و عاری از مردبودگی.<sup>۱۳</sup> حتی گاهی لباس‌های سبک اروپایی این ترس را برمی‌انگیخت. اگرچه در اواخر قرن نوزدهم، فیگور نوجوان‌وار مرد نورسته ابژه‌ی مقبول و به لحاظ فرهنگی معروفِ میل مردان بزرگسال بود، عبور از این فیگور به سوی بزرگسالی مستلزم مردصفت‌شدن بود، یکی از مهم‌ترین نشانه‌های بصری مردصفتی رشد ریش کامل بود. مرد بالغی که ریش خود را می‌تراشد نشان می‌دهد که نوعی امتناع از مردشدن دارد - امتناعی که خودِ حالت مردی را به خطر می‌انداخت. در نگاه مردان مسلمان خاورمیانه‌ای که از اروپا دیدن می‌کردند، صورت تراشیده‌ی مردان اروپایی آنها را شبیه به این فیگور پلشت می‌کرد، این موضوع باعث نگرانی و حیرت بسیاری می‌شد و آنها می‌پرسیدند که چرا این مردان خود را در معرض چنین رسوایی شرم‌آوری قرار می‌دهند. ظهور بعدی مردانی که اروپایی شده بودند در نوع خود کمتر از نشانه‌ی آخرالزمان به نظر نمی‌رسید. اگر قرن بیستم قرن جنگ‌های حجاب بود، قرن نوزدهم زمان جنگ‌های ریش بود.

با این حال، در دهه‌ی ۱۹۲۰، نبرد برای ریش شکست خورد - به هر حال برای لحظه‌ای به نظر می‌رسید که جریان مدرنیته سوار بر چهره‌های تراشیده‌ی مردان ملی است و از طریق آن حمایت می‌شود. بی‌ریش‌بودن علی‌رغم ارتباط ناشایستش با مخنث، به‌طور فزاینده‌ای در جهت تعیین حد و حدود حضور عمومی مردان مدرن‌شده در برابر مذهب‌یون ریش‌دار با ذهن عقب‌مانده بود. به‌عنوان مثال، در بخش روبه‌رشد اشتغال دولتی، و در آیین‌نامه‌های استخدام ارتش و سربازگیری مؤکداً ذکر شده بود که تراشیدن ریش الزامی است. کیوان قزوینی در اواخر دهه‌ی ۱۹۲۰ در ایران با اندوه به یاد می‌آورد که در دوران جوانی‌اش «گناه کبیره» کرده و گناهِش این بوده که به دلاک حمامی که داشت ریش مشتری را می‌تراشید حمله کرده و به صورت او سیلی زده بود و مشتری با صورت نیمه‌تراشیده فرار کرده و صورتش را در حوض آب داغ پنهان کرده بود. «اما امروز همه به تقلید ریش و سبیل خود را می‌تراشند و کمی سبیل از وسط روی لب

۱۳. برای بسط تاریخی گسترده‌تر این گزاره در مورد ایران، به کتاب من، زنان سبیل و مردان بی ریش: جنسیت و نگرانی‌های جنسیتی در مدرنیته ایرانی مراجعه کنید (برکلی: انتشارات دانشگاه کالیفرنیا، ۲۰۰۵).



می‌گذارند تا شبیه زن‌ها نباشند و هیچ‌کس جرأت نمی‌کند اعتراض کند. اگر امروز کسی چنین گناهکاری را نپسندد، مردم او را مسخره می‌کردند و دولت او را به زندان می‌انداخت یا حداقل او را دیوانه اعلام می‌کرد.<sup>۱۴</sup> قزوینی ابراز تأسف کرد که اگرچه چند دهه قبل دلاک‌های حمام از تراشیدن ریش مشتری منع می‌شدند، اما در عوض نهاد جدیدی به نام آرایشگاه (سلمانی) به‌عنوان یک تجارت رایج پدید آمد.<sup>۱۴</sup>

### حجاب زنان

در قرن نوزدهم در خاورمیانه سیاست و سیاست‌های مرتبط با ریش‌خبر از تغییر فرهنگی دیگری می‌داد که فراگیر می‌شد. این دوره‌ای است که در آن همجنس‌خواهی شهوانی و اعمال همجنس‌گرایانه به‌عنوان نشانه‌ای از عقب‌ماندگی در گفتمان مدرنیستی مشخص شد - منبع شرم ملی. عادی‌سازی دگرجنس‌گرایی اروس و جنس تبدیل شد به شرطی برای «دستیابی به مدرنیته»، پروژه‌ای که به دنبال اجتماعی‌سازی دگرجنس‌خواهی در فضای عمومی و مفصل‌بندی مجدد زندگی خانوادگی بود.<sup>۱۵</sup> این فرایند به‌هیچ‌وجه برای مردان و زنان یکسان نبود. در حالی که همجنس‌خواهی شهوانی مردانه در میان برادران شهروند می‌توانست به‌عنوان تمایل غیرجنسی باز نشان‌گذاری شود، و دوستی مردان به رفاقت ملی میهن‌پرستانه تبدیل شود (شهوت‌زدایی انتقادی از میل همجنس‌خواهانه و جهت‌دهی مجدد شهوت‌گرایی آن به سمت میهن‌محبوب زنانه)، همباشی زنانه نیز عمیقاً در تولید «گناه» دخیل بود. در گفتمان مدرنیستی، کردوکارهای همجنس‌های مرد ناشی از تفکیک جنسیتی دیده می‌شد. مدرنیست‌ها استدلال کردند که مردان به مردان دیگر روی می‌آوردند زیرا نمی‌توانستند با زنان معاشرت کنند. بنابراین، حجاب زن نه تنها نشانه‌ی مرئی تفاوت فرهنگی بین اسلام و اروپا بود، بلکه مرئی‌ترین دال همباشی جنسیتی نیز بود. این امر به‌صراحت با چیزی

۱۴. عباس‌علی کیوان قزوینی، حج‌نامه کیوان (شامل عرفان‌نامه و کیوان‌نامه)، مقدمه رشید یاسمی (تهران: مطبعه بسفور، ۱۹۳۰)، ۲۱۴.

۱۵. برای خلاصه‌ای از این استدلال در مورد ایران، نگاه کنید به افسانه نجم‌آبادی، «نقشه نگاهت تحولات جنسیت، و جنسیت در ایران مدرن»، تحلیل اجتماعی ۴۹ (تابستان ۱۳۸۴): ۵۴-۷۷.

که اکنون در میان مردان «عشق غیرطبیعی» نامیده می‌شود مرتبط است و «رابطه‌ی جنسی غیرطبیعی» در میان مردان نیز به‌نوبه‌ی خود مسئول «رابطه‌ی جنسی غیرطبیعی» در میان زنان شناخته می‌شد. انگیزه‌های مدرنیستی درباره‌ی تفکیک‌زدایی جنسیتی، با برداشتن حجاب به‌منزله‌ی عنصر اصلی آن، به‌عنوان کارزاری برای ریشه‌کن کردن کردوکارهای همجنس‌گرایانه و «سکسوالیته‌های غیرطبیعی» عمل کرد. همین حرکت، باعث ایجاد یک معجزه‌ی مضاعف شد: غلبه بر عقب‌ماندگی زنان (تبدیل آن‌ها به همسران همراه، مادران تحصیل‌کرده، شهروندان مفید) و خنثی کردن اعمال همجنس‌گرایانه. از نظر تاریخی، حرکت‌های جنسیتی هنجاری مدرنیستی به‌یکباره صحنه را برای اجراگری عمومی سکسوالیته‌ی هنجاری آماده می‌کرد.

به این معنا، برداشتن حجاب، وقتی فقط همراهی با روند اروپایی‌سازی تلقی می‌شود، عادی‌سازی دگرجنس‌گرایی‌اش را ظاهر می‌سازد. کانون توجه روایت‌های مدرنیستی اثرات رهایی‌بخش اجتماعی‌سازی دگرجنس‌گرایانه‌ی جنسیت به‌طور کلی و برداشتن حجاب به‌طور خاص بوده است. در تخیل مدرنیستی، پیشامدرنیته زمانی است که زنان دیده و شنیده نشده‌اند؛ مدرنیته بود که زن نامرئی و بی‌صدا را به زن بی‌حجاب و باصدا در عرصه‌ی عمومی تبدیل کرد. این روایت رهایی‌بخش برای ترسیم کردن زمانمندی خود به زن خاموش/بی‌صدا، جداشده، و سرکوب‌شده بستگی داشت. به علاوه، این روایت اثرات تأدیبی این روند را نادیده می‌گیرد، اثراتی که وابسته به کار رهایی‌بخش‌اش بود. اجتماعی‌سازی دگرجنس‌گرایانه‌ی جنسیتی قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، زبان زنان را بازنویسی کرد، حضور بدنی در عرصه‌ی عمومی را دوباره مفصل‌بندی کرد و دانش زنان را دوباره رمزگذاری کرد. زبان و بدن زنان در دنیای زنانه با منطق همجنسان ساخته شده بود، شیوه‌های کسب دانایی زنان عموماً از طریق کردوکارهای روزمره‌ی زندگی ساخته می‌شد که اغلب از زنان دیگر آموخته می‌شد. برای دنیای عقلانی علمی با اجتماعی دگرجنس‌گرا که خواست مدرنیته بود، همه‌ی این‌ها نامناسب تلقی می‌شدند. زبان زنان مخاطب را زنان فرض می‌کرد، و متصل به زبان شفاهی غیررسمی جهان زنان بود و می‌توانست آشکارا جنسی و هرزه باشد. این زبان باید تضعیف و نشانه‌های جنسی آن زدوده می‌شد. روند مشابهی از تضعیف و شکل‌دهی انضباطی بدن زنان را نشان‌گذاری می‌کرد، زیرا از بدن زنان خواسته شده بود

که به عرصه‌های اجتماعی شدنِ دگرجنس خواهانه‌ی مدرن بپیوندند. در واقع، قبل از آن که بتوان برداشتن حجاب فیزیکی را تصور کرد، حجابی استعاری جایگزین آن شد: حجاب به لحاظ عفت و عصمت که محصول آموزش مدرن بود. حضور مدرن زن به جای این که نوعی ابتکار رهایی‌بخش به واسطه‌ی خلاء ستم و سرکوب باشد، نوعی جسمیت‌یافتگی مشروط علم عقلانی و سکسوالیته‌ی طبیعی شده بود. خواندن مداوم حجاب به‌عنوان عقب‌ماندگی، سبب می‌شود تأثیر فرهنگی مولد آن از دست برود.

اثر ساختاری حجاب در جوامع و اجتماعات مسلمان بر دکترین اسلامی سکسوالیته‌ی زنانه‌ی فعال مبتنی است، این نظر تقریباً به امری واضح تبدیل شده است.<sup>۱۶</sup> طبق این دکترین اگر سکسوالیته‌ی زنانه محدود و کنترل نشود، نیروی قدرتمندش باعث هرج و مرج اجتماعی می‌شود و زندگی مدنی و مذهبی مردان را تهدید می‌کند. بنابراین، حجاب، و نهاد مربوط به تفکیک جنسیتی، به‌منزله‌ی مکانیسم‌هایی هستند که از طریق آن جوامع مسلمان سکسوالیته‌ی زنانه را محدود و کنترل می‌کنند. این گزاره بر این فرض دگرجنسگرا استوار است که سکسوالیته‌ی فعال زنانه همیشه به‌دنبال یک فالوس است. اگر این‌طور نبود، تفکیک جنسیتی نهادینه‌شده به‌سختی می‌توانست آن را کاملاً در جهت عکس محدود و کنترل کند! به علاوه، اگر طبیعی بودن اجتماعی شدنِ دگرجنسگرایی را بیش از طبیعی بودن دگرجنسگرایی فرض نگیریم، اگر اجتماعی‌سازی دگرجنس‌گرایی را دستاوردی اجتماعی و اجراگری آموخته‌شده در نظر بگیریم، آنگاه باید به‌طور ریشه‌ای در حجاب و تفکیک جنسیتی، به‌عنوان نهادهایی برای نظم‌دهی به اجتماعی‌شدنِ دگرجنسگرایی و پیشگیری از دگرجنس‌گرایی غیرمجاز، بازاندیشی شود.

طرح مسئله‌ی حجاب به‌عنوان کنترل‌کننده‌ی بیرونی میلِ دگرجنسگرایانه، اثر مولد حجاب داشتن و تفکیک جنسیتی را هم نادیده می‌گیرد. صرف‌نظر از این که چه نوع نهاد، آیین، و عمل روزانه برای انجام این امور اعلام می‌شود، تأثیرات مولد فرهنگی آنها ممکن است متفاوت باشد. اگر تفکر خود را از تأثیرات اعلام‌شده به سمت تأثیرات

۱۶. فاطمه مرنیسی در فراتر از حجاب: پویایی زن-مرد در یک جامعه مدرن بیان کرد (نیویورک: جان وایلی و پسران،

فرهنگی واقعی حجاب تغییر دهیم، می‌توان ادعا کرد که کردوکار روزانه‌ی آن - الگوهای این‌که چه کسی حجاب می‌گذارد تا قوانین نگاه‌کردن و در معرض نگاه قرارگرفتن زیر پا نگذارد - می‌تواند باعث ایجاد دگرجنس‌گرایی می‌شود و چیزی را تولید می‌کند که آن را منضبط و کنترل می‌کند. در سطح بسیار گسترده، زمانی که، به‌عنوان یک عمل روزانه، دختران جوان در حال رشد یاد می‌گیرند که دسته‌های خاصی از مردان نباید بتوانند آن‌ها را به همان شکلی ببینند که سایر زنان را با موقعیت‌های خویشاوندی مشابه می‌بینند، تأثیر چنین اجراگری‌های مکرر تنظیم جنسیتی برانگیزاننده‌ی دگرجنس‌گرایی است؛ گویی بارها به فرد گفته می‌شود که چه کسی ممکن است میل داشته باشد و چه کسی ممکن است در معرض میل (فقط مردان خاصی) قرار بگیرد و چه کسی فراتر از میل فرض می‌شود (که هرگز شامل زنانی که موقعیت مشابه دارند نمی‌شود).<sup>۱۷</sup>

### حجاب و سکولاریسم

مجموعه‌ی دیگری از پیش‌فرض‌های مرتبط وجود دارد که به بحث‌های جاری در مورد حجاب می‌پردازد. در حالی که حجاب در قرن نوزدهم به نشانه‌ی آشکار تفاوت بین اروپا و اسلام تبدیل شد، مناقشه بر سر پوشش زنان صرفاً بین مدرنیست‌ها و ضد‌مدرنیست‌ها نبود (و نیست)، همانطور که اغلب فرض می‌شود. این فرض رایج که اصلاح‌طلبان خاورمیانه برداشتن حجاب را برای پیشرفت مدرن ضروری می‌دانستند، همه‌ی مدرنیست‌ها را در یک جریان خاص قرار می‌دهد که در دهه‌های سوم و چهارم قرن بیستم مسلط شد. طبق این فرض رایج همه‌ی مدرنیست‌ها از برداشتن حجاب حمایت می‌کردند، بنابراین مدرنیست‌ها را با کسانی ادغام می‌کند که به دنبال قطع وابستگی به گذشته‌ی اسلامی بودند، نه با کسانی که به دنبال مفصل‌بندی مجدد آن گذشته بودند. این فرض در نوشتجات مدرنیته‌ی کسانی که در راستای اسلام مدرن کار می‌کردند نقش داشت. این افراد، که در میان آن‌ها گروه‌های مهمی از زنان بود، از کشف حجاب زنان حمایت نمی‌کردند و گاهی اوقات مخالفت می‌کردند، اگرچه کاملاً از

<sup>۱۷</sup>. من نمونه‌ای از این کار دوگانه را در «قواعد میل: مسئله پایان‌ناپذیر حجاب» می‌آورم

تحصیل، اشتغال و مشارکت اجتماعی زنان حمایت می‌کردند. «دستیابی به مدرنیته» محور دستیابی به علم و حاکمیت قانون بود و به‌عنوان سنگ بنای پیشرفت اروپایی تلقی می‌شد. برای اصلاح‌طلبان مدرنیست اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، از جمله مدرنیست‌هایی که پروژه خود را با مسلمان‌بودن جوامع خود کاملاً سازگار می‌دانستند، هدف اصلی اصلاح وضعیت آموزش زنان بود، نه حجاب. در این مورد اجماع قوی وجود داشت. اما هیچ ارتباط ثابتی بین مسئله حجاب و تحصیلات زنان وجود نداشت. اگرچه برخی حجاب و تفکیک جنسیتی را نشانه‌های عقب‌ماندگی و مانع پیشرفت زنان می‌دانستند، اما برخی دیگر از اصلاح‌طلبان حجاب را از الزامات اسلامی می‌دانستند که باید رعایت و حفظ شود. برای گروه دوم، طبق سخنان کلیشه‌ای‌شان، مشکل فضای خانگی مسلمانان این نبود که زنان را زندانی می‌کرد، بلکه این بود که این مکان محل نادانی، خرافات و جهل بود که توسط زنان خانواده تجسم یافته بود. مهم‌تر این که زنان اصلاح‌طلب شهری که سازمان‌دهنده و خواستار آموزش و حقوق اجتماعی و سیاسی بودند، در موضوع برداشتن حجاب اتفاق نظر نداشتند. بسیاری به‌صراحت مخالف بی‌حجابی بودند، در حالی که برخی دیگر شروع به اظهارات محتاطانه به نفع بی‌حجابی کردند.

به‌عنوان مثال، در ایران، زنان تا دهه‌ی ۱۹۲۰ و اوایل دهه‌ی ۱۹۳۰، قبل از این که دولت مسئولیت مدرن‌شدن زنان را به دست بگیرد، به بیان این دیدگاه‌های متفاوت ادامه دادند. از این زمان است، یعنی پس از ممنوعیت رسمی حجاب در سال ۱۹۳۶، نه تنها خشونت دولتی وارد صحنه شد، بلکه به‌طور ریشه‌ای‌تر، گسست عمیقی ایجاد شد بین آن دسته از زنانی که طرفدار بی‌حجابی بودند و کسانی در آن زمان برچسب سنتی و ضدمدرن خورده بودند و به دنبال آن بودند که مطالبه‌ی خود را برای مدرنیته با مفصل‌بندی مجدد اسلام ترکیب کنند - هویت سنتی و ضدمدرن در دهه‌ی اخیر تغییر شکل داده است. این فرایند معنای مدرنیته، ناسیونالیسم و اسلام را تغییر داد. مدرنیته به‌طور فزاینده‌ای معنایی غیراسلامی (اگرچه نه لزوماً ضداسلامی) به خود گرفت و از طریق به حاشیه‌راندن و گاهی طرد آن شکل از مدرنیته که سعی در پیوند ناسیونالیسم با اسلام داشت، به طرز چشمگیری تغییر شکل یافت.

به‌عنوان مثال، سیاست ایرانی درباره‌ی مدرنیته، از اواسط قرن نوزدهم، با ظهور طیفی از گفتمان‌های ناسیونالیستی و اسلام‌گرایانه مشخص شده بود. در این طیف، یکی از مفاهیم مدرنیته‌ی ایرانی، اروپا را به‌عنوان الگوی خود انتخاب کرد و به‌طور فزاینده‌ای رانه‌ی مدرنیستی آن را با بازیابی ایران‌گرایی پیش از اسلام ترکیب کرد. سایر گرایش‌ها به دنبال تلفیق ناسیونالیسم و اشتیاق‌شان برای رسیدن به اروپا بودند، این‌ها به دنبال بازیابی [ایران] پیش از اسلام نبودند، بلکه به دنبال اسلام و طرح‌افکندن شیعه‌گرایی به‌عنوان ایرانی‌سازی اسلام در قرون اولیه‌اش بودند.<sup>۱۸</sup>

اما در طول قرن بیستم، به‌ویژه از دهه‌ی ۱۹۳۰، جریان‌های مدرنیستی که می‌کوشیدند ناسیونالیسم و خواست مدرنیته را با مفاهیم اسلام ترکیب کنند، عملاً از اردوگاه مدرنیسم کنار گذاشته شدند، زیرا مدرنیسم به‌طور فزاینده‌ای با دولت پهلوی یا با چپ ناسیونالیست، سوسیالیست و کمونیست یکی انگاشته شد. اسلام که با اصطلاحاتی مانند سنت و واپس‌گرایی ادغام شده بود به‌عنوان مانعی برای مدرنیته شناخته شد. این تغییر پارادایمی به‌طور محوری از طریق تغییر جنسیتی ترسیم شد، آن هم به صورت دگرگونی فرهنگی و تغییر از مرد فُکلی بیش از حد اروپایی شده به زن «غرب‌زده». به همین ترتیب جنگ‌های فرهنگی از باریشی و بی‌ریشی مردان به باحجابی و بی‌حجابی زنان تغییر یافت. در طول این تاریخ، مسائل مربوط به حقوق زنان به‌طور مرکزی در این مرزبندی‌های ناسیونالیسم، مدرنیته، اسلام و سکولاریسم نقش داشته است.<sup>۱۹</sup>

این‌که فعالان حقوق زنان و سازمان‌ها به‌شدت درگیر تولید این مفصل‌بندی‌ها بوده‌اند به این معنی بود که فمینیسم به مقوله‌ای ممتاز تبدیل شد که نشانگر

۱۸. ادبیات سیاست مدرنیته‌ی ایرانی بسیار زیاد است. موارد زیر را به‌ویژه برای تفکر مفید و روشنگر یافته‌ام: فریبا عادلخواه، مدرن بودن در ایران، ترجمه. جاناتان دریک (لندن: هرست، ۱۹۹۹)؛ مهرزاد بروجردی، روشنفکران ایرانی و غرب: پیروزی عذاب‌آور بومی‌گرایی (سیراکیوز، نیویورک: انتشارات دانشگاه سیراکیوز، ۱۹۹۶). روی متحده، عبای پیامبر (نیویورک: سیمون و شوستر، ۱۹۸۵)؛ و تألیفات فراوان محمد توکلی ترقی، به‌خصوص. ظهور دو گفتمان انقلابی در ایران مدرن.

۱۹. رجوع کنید به پروین پایدار، زنان و فرایند سیاسی در ایران قرن بیستم (کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۹۵).

سکولاریسم مدرنیته بود. اگرچه شکل این بازمفصل‌بندی‌ها از کشوری به کشور دیگر در خاورمیانه متفاوت است، گردش فراملی کنونی تاریخ‌ها و دال‌ها تا حد زیادی حامل این حافظه‌ی قرن بیستمی از کشورهایی مانند ایران و ترکیه است که معنای معاصر حجاب را غیرسکولار و غیرمدرن می‌کند. خوانش‌های کنونی از حجاب در اروپا هم به کشوری مانند ترکیه منتقل شده است و در تصمیمات قضایی به منظور تأیید نپذیرفتن زنان محجبه در نهادهای دولتی مانند دانشگاه‌های دولتی، دادگاه‌ها و مجلس استفاده شده است.

### ظرفیت چندگانه‌ی حجاب در اروپا

اگرچه تاکنون عمدتاً بر تجربه خاورمیانه از این دگرگونی‌ها تمرکز کرده‌ام، اما مایل‌م با نظراتی در رابطه با تجربه و دیدگاه اروپایی پایان دهم. در اروپا نیز حجاب تاریخی بسیار پیچیده‌تر و چندلایه‌تر از معنای کنونی دارد که دلالت بر ظلم یا بنیادگرایی اسلامی دارد. مهجه حقف [شاعر و نویسنده‌ی سوری] تبار بازنمایی‌های زنان مسلمان در نوشته‌های اروپایی را دنبال و استدلال می‌کند که «زن مسلمان در ادبیات قرون‌وسطی معمولاً به‌عنوان ملکه یا زنی نجیب ظاهر می‌شود که قدرت آسیب یا کمک به قهرمان را دارد و در این امر قدرت زمینی تمدن اسلامی را منعکس می‌کند... پیش‌روی خطایی بسیاری از متون ادبی قرون‌وسطی که در آن یک زن مسلمان حضور دارد، پیش‌روی به سمت تحت سلطه درآوردن اوست، نه رهایی او... در بازنمایی‌های قرون‌وسطایی او حجاب و گوشه‌نشینی وجود ندارد.»<sup>20</sup> در قرن هفدهم بود که حجاب و اندرونی وارد بازنمایی اروپایی شد، و در اواسط قرن نوزدهم «زن مسلمان مطیع» به‌عنوان محور اصلی نوشته‌های اروپایی درباره‌ی خاورمیانه مسلمان تبدیل شد. با این حال، حتی در اینجا، تمایزات مهمی وجود داشت. بیلی ملمن به طرز قانع‌کننده‌ای با مستندات استدلال کرده است که در ابتدا، حداقل در نوشته‌های زنان اروپایی در مورد زنان مسلمان خاورمیانه، حجاب به‌عنوان امکان آزادی حرکت برای زنان شهری تلقی

20. Mohja Kahf, *Western Representations of the Muslim Woman: From Termagant to Odalisque* (Austin: University of Texas Press, 1999), 4-5

می‌شد.<sup>۲۱</sup> در نوشته‌های لیدی مونتگاو نوشته شده که در ترکیه زنان ترک نسبت به او از آزادی بیشتری برخوردارند، زیرا «بالماسکه‌ی همیشگی» حجاب آن‌ها در خیابان به آن‌ها امکان می‌داد که همان نوع روابطی را برقرار کنند که زنان انگلیسی دارند، اما از کنجکاو‌ی مردان بیشتر در امان هستند.<sup>۲۲</sup>

در نوشته‌های اواخر قرن نوزدهم توسط زنان اروپایی تغییر چشمگیری مشاهده می‌کنیم، زمانی که تغییر در درک از آزادی ایجاد می‌شود، همان‌طور که میلن استدلال می‌کند، حرکت از «آزادی» به «خودآیینی»، یعنی از «آزادی برای» به «آزادی از» صورت می‌گیرد. اگرچه در ابتدا این بدان معنی بود که از نظر برخی از زنان اروپایی در اوایل قرن نوزدهم، حجاب به معنای آزادی یک زن مسلمان از استثمار جنسی بود، اما از نظر دیگران، به‌ویژه فمینیست‌های اروپایی در چارچوب حقوق برابر در حال ظهور، حجاب نشانه‌ی سرکوب‌انگاشته شده است. در واقع، ملمن استناد می‌کند که برخی از «نژادپرستانه‌ترین و خودشیفته‌ترین نوشته‌های فرهنگی» درباره‌ی زنان مسلمان توسط فمینیست‌هایی مانند هریت مارتینو و آملیا ادواردز نوشته شده است.

همین بازمفهوم‌سازی از حجاب به‌منزله‌ی سرکوب در میانه‌ی قرن نوزدهم است که با رانه‌ی دیگری ترکیب شد، آن رانه میل استعمار برای نگرستن از طریق قلمرو سلطه‌ی مرد مسلمان و تصاحب آن قلمرو بود. از این نظر حجاب نیز تبدیل به نشانه‌ی بسته‌بودن در خانه‌ی یک مرد مسلمان به روی اروپاییان شد. در تحول زن الجزایری توسط فرانسوی‌ها، تمرکز بر رفع حجاب به استراتژی اصلی در پروژه‌ی استعمار الجزایر و نفوذ و تسلط بر فرهنگ مسلمانان تبدیل شد. به قول قهف، «درام مکرر استعمار اولیه، که تسخیر قهرمان‌وار مردانه‌ی یک سرزمین شرقی زنانه بود، در ادبیات بر روی بدن بی‌جان زن مسلمان اجرا می‌شد» و «خط اصلی داستان، نبرد بین قهرمان رمانتیک و یک مرد مسلمان بر سر تصاحب زن مسلمان است، که غالباً به صورت رقابتی است

۲۱. بیلی ملمن، شرق زنان: زنان انگلیسی و خاورمیانه، ۱۷۱۸-۱۹۱۸: جنسیت، مذهب، و کار (آن آرپور: انتشارات دانشگاه میشیگان، ۱۹۹۲).

۲۲. برگرفته از Kahf, *Western Representations*, 120.



برسر این که چه کسی می‌تواند به دیوار حرمسرا و / یا حجاب زن نفوذ کند و صاحب نگاهی شود که به بدن زن خیره شود.<sup>۲۳</sup>

جذاب‌ترین یادبودی که اخیراً برای آن حرکت استعماری برگزار شد، منظره‌ی زنان الجزایری بود که در ماه مه ۱۹۵۸ به‌عنوان بخشی از کارزار فرانسوی نگه‌داشتن الجزایر، روبنده‌های خود را بر روی سکویی در فضای عمومی پرت کردند. برای یک زن الجزایری، با همین یک حرکت، معنای فرانسوی‌بودن ساخته شد. آن میراث استعماری امروز در فرانسه دوباره اجرا می‌شود. بار دیگر، یک زن مسلمان تنها در صورتی می‌تواند ادعای فرانسوی‌بودن کند که بخواهد حجاب خود را در فضای عمومی کنار بگذارد.

در تمدن قرن نوزدهم از این لحظه حجاب مورد توجه پروژه‌های استعماری، میسیونری و فمینیستی اروپا قرار گرفت. قصد ندارم این پروژه‌ها را در یک موجودیت منفرد فروبکاهم، اما میراث تاریخی تثبیت معنای حجاب یک زن مسلمان به‌عنوان نشانه‌ی سرکوب جنسیتی او تا به امروز با ما باقی مانده است. این میراثی است که فمینیست‌ها نمی‌توانند آن را نادیده بگیرند.

من در وسیع‌ترین مفهوم و لزوماً ساده‌انگارانه‌ترین معنا به این تاریخ استناد می‌کنم تا نکته‌ای را در مورد زمان حال متذکر می‌شوم: معنای حجاب زن مسلمان هم متکثر و هم به لحاظ تاریخی مشروط است، معنای حجاب موضوع چالش‌ها و مذاکراتی بوده است که در آن خود زنان مسلمان به بخش عمده‌ی آن چالش‌ها و بحث‌وجدل‌ها از آن تبدیل شده‌اند و در دنیای امروز این امر بیشتر شدت گرفته است. همان‌طور که برای برخی از زنان مسلمان حجاب به یک الزام سرکوب‌گر تبدیل شده است، برای برخی دیگر رعایت حجاب چیزی است که به آن‌ها امکان حضور در عرصه‌ی جامعه‌پذیری عمومی مدرن را فراهم می‌کند. برای سایر زنان مسلمان، مانند زنان در الجزایر استعماری، یا در زمان پهلوی در ایران، یا در کشورهای مدرن معاصر که حجاب حداقل در برخی حوزه‌ها ممنوع است، از حجاب به‌عنوان نشانه‌ی مقاومت در برابر سلطه استفاده شده است. دیدگاه آن‌ها را نمی‌توان به گونه‌ای ساده‌انگارانه جلوه داد که گویی

آنها صرفاً ایزه‌های منازعه بین مردان دولتی و مردان مذهبی هستند و روسری‌هایشان نشانه‌ی روشن و غیرتاریخی تهدید سکولاریسم است. چه در کشورهایی که اکثریت جمعیت مسلمان‌اند و چه در کشورهای اروپایی، زنان مسلمان به شیوه‌های بسیار متفاوت، معنای این نشانه را به چالش کشیده و از نو تعریف کرده‌اند.

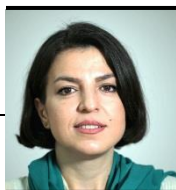
این بازسازی‌ها از معنای حجاب است که سکولاریسم جامعه‌ی فرانسه را به چالش می‌کشد. زنان مسلمانی که در «خانه‌های در بسته‌ی» خود می‌مانند، چالشی زیادی برای سکولاریسم فرانسوی یا ترکی ایجاد نمی‌کنند. بلکه زنان مسلمانی که اصرار دارند در عرصه‌ی عمومی، در مکان‌های آموزشی و حرفه‌ای و فضاهای همگانی حضور یابند زنانی هستند که نمایشی از غریبه‌بودن را اجرا می‌کنند، مانند ریکو در پاریس قرن هجدهم. همین حضور است که بر اساس آن خواسته می‌شود که این نشانه‌ی دیگری بودن را بردارند و به‌عنوان فرانسوی پذیرفته شوند. در واقع دولت فرانسه بر اساس قوانین اخیر اصرار داشت که حجاب زن مسلمان به‌طور خاص به معنای تضعیف فرانسوی بودن و تضعیف خصلت سکولار فرانسوی بودن است و به‌طور خاص به معنای سرکوب زن مسلمان است. آنچه که امیدوارم از طریق این بی‌راهه‌ی تاریخی نشان دهم، احتمال وقوع این ساخت، هم در بستر خاورمیانه و هم در خاک اروپاست. این معنی در تقاطع‌یابی (intersection) ایجاد شده است، زیرا این نشانه از محدوده‌های زمانی و جغرافیایی عبور می‌کند. بازگرداندن بسیاری از ساختارها و معانی احتمالی تاریخی از حجاب و بی‌حجابی ممکن است به ما گذشته‌های سودبخش بدیلی را به‌عنوان زبان‌هایی برای بحث و جدل‌های کنونی ارائه دهد.

#### منبع:

Gender and Secularism of Modernity: How Can a Muslim Woman Be French? Author(s): Afsaneh Najmabadi Source: Feminist Studies, Vol. 32, No. 2 (Summer, 2006), pp. 239-255

# زنان کولبر: کار پرتلاطم، زندگی‌های سوگ‌ناپذیر و مقاومت

آسو جواهری



برای زنان کولبری که در کنار یکدیگر خوب زندگی  
می‌کنند.



### یک: مریم

پس از بوق دوم تلفن را پاسخ داد. نامم را گفتم تا اگر هماهنگی گفت‌وگویی تلفنی‌مان را فراموش کرده، به او یادآوری کنم، اما یادش بود. گفتم روایتش را با نام خودش بازگو نخواهم کرد، اما گفت مشکلی با این کار ندارد. مریم<sup>۱</sup> ۴۳ سال دارد و هفت سال است کولبری می‌کند: «دزدی که نمی‌کنم قربانت بروم، نانم حلال است، چرا قایم‌ش کنم. کولبری سخت است اما شرف دارد، جلوی کسی دستم دراز نیست، سربار کسی نیستم... برای مردان و جوان‌ها کار نیست، برای من کار کجا بود. چه کار دیگری به جز کولبری باید می‌کردم... روزی که شوهرم مرد یا باید دوباره ازدواج می‌کردم تا سرپرستی داشته باشم یا کار می‌کردم، ولی با بچه‌هایم چه می‌کردم؟ دوست نداشتم کسی جز خودم سرپرست‌شان باشد و به سرشان منت بگذارد... یکی از آشناها که با یک تضمین‌چی<sup>۲</sup> دوست بود من را معرفی کرد. خداروشکر آدم خوبی بود، وقتی فهمید بچه دارم راحت قبول کرد، آخر می‌گویند در بعضی شهرها نمی‌گذارند زنان بروند، می‌گویند سخت است، اگر بمیرند جواب بچه‌هایشان را کی می‌دهد... کمر و پا برام نمانده، بیشتر از ۴۰ کیلو نمی‌توانم بردارم اما بعضی‌ها بیشتر هم برمی‌دارند، بعضی‌ها هم کمتر... بعضی وقت‌ها هم از اینجا با خودمان چیزی می‌بریم که دست خالی نباشیم و چیز بیشتری گیرمان بیاید...»

### دو: آمینه

آمینه دامن لباس زنانه سرمه‌ای با گل‌های نارنجی‌اش را در شلوار مردانه‌ی کردی مشکلی که به پا دارد پنهان می‌کند. بارش ۴۰۰ عدد نان است که لای پارچه‌ای ضخیم می‌گذارشان و طنابی که آن نزدیکی است را دورش می‌پیچد و آن را به دوش می‌کشد.

۱. علی‌رغم موافقت، طبق اخلاق پژوهش اسم دو نفری را که با آن‌ها شخصاً گفت‌وگو داشته‌ام مستعار ذکر کرده‌ام. مسئولیت گزارش‌هایی که در رسانه‌ها منتشر شده و در این جستار آورده شده با نویسندگان آن‌هاست.

۲. تضمین‌چی‌ها در واقع واسطه میان کولبران و صاحبان بار و محموله هستند. مالکان بار وقتی که بخواهند اجناس‌شان را وارد بکنند، به سراغ این افراد می‌روند. تضمین‌چی امنیت بار و عبور امن را از مرز تضمین می‌کند و اوست که با کولبران در ارتباط است. تضمین‌چی‌ها گاهی کولبران قدیمی‌تر هستند که یا همچنان کولبری می‌کنند یا فقط کار واسطه‌گری را انجام می‌دهند.

شال مشکی را جلو می‌کشد تا موهای جوگندمی‌اش کم‌تر خودنمایی کند، بند کفش‌هایش را محکم می‌کند و روانه‌ی روستای ته‌ویله در عراق می‌شود. آمینه ۶۰ ساله است، با قامتی خمیده از صخره‌ها بالا می‌رود. «بعضی روزها هنگ مرزی به زنانی که به آن طرف مرز نان می‌برند اجازه می‌دهد با گذاشتن کارت ملی از مرز عبور کنند، اما امروز از آن روزهایی است که باید از مسیر قاچاق به آن طرف برویم... نخستین بار زمان جنگ ایران و عراق بود که شروع به کولبری کردم. آن زمان ۲۶ سال داشتم و همسرم تازه فوت کرده بود. شرایط بدی داشتم. به‌سختی می‌توانستم شکم ۴ فرزندم را سیر کنم. با یکی از دوستانم به نام زهرا که شرایطش مثل خودم بود، حرف زدم تا برای حل مشکلاتمان به کولبری برویم. با هم سراغ «گوهرتاج» که از قبل مشغول به این کار بود رفتیم و از او خواستیم که ما را هم با خود ببرد. گوهرتاج که می‌ترسید بلایی سر ما بیاید قبول نکرد. از خانه‌اش که بیرون آمدیم به زهرا گفتم اشکالی ندارد بیا خودمان با هم برویم مثل بقیه. آن زمان گازوییل بیشتر از هر چیزی قاچاق می‌شد، با تمام پولی که داشتیم چند لیتر گازوییل که تقریباً ۸۰ کیلو می‌شد خریدیم، هر کدام دو دبه روی دوشمان گذاشتیم و راهی عراق شدیم...» راه را نشان می‌دهد: «آن‌جا پر از مین است، اگر می‌خواهی به عراق بروی فقط باید در راهی که باز کرده‌اند، حرکت کنی... نخستین بار برایمان مشکلی پیش نیامد؛ اما چند باری برای این کار من را گرفته‌اند. یک بار سربازی ما را گرفت، آن روز با خودم چند عدد گلابی داشتم، بلد نبودم به زبان فارسی حرف بزنم از ترسم به زبان کردی گفتم خواهش می‌کنم مارو ول کن، بیا «ههرمی» بخور. هنوز هم دوستانم به این حرف من می‌خندند. این‌روزها کولبری آسان‌تر شده است. قبلاً تمام این راه‌ها پر از مین بود، خیلی‌ها در راه سیرکردن شکم خود و خانواده‌شان به روی مین رفتند.»<sup>۳</sup>

<sup>3</sup> <https://kolbarnews.com/%d8%b1%d9%88%d8%b2%da%af%d8%a7%d8%b1-%d8%b2%d9%86%d8%a7%d9%86-%da%a9%d9%88%d9%84%d8%a8%d8%b1-%d8%af%d8%b1-%d9%85%d8%b1%d8%b2-%d8%a7%db%8c%d8%b1%d8%a7%d9%86-%d9%88-%d8%b9%d8%b1%d8%a7%d9%82-%d8%b3%d9%85/>  
<https://kolbarnews.com/%d8%b1%d9%88%d8%b2%da%af%d8%a7%d8%b1-%d8%b2%d9%86%d8%a7%d9%86-%da%a9%d9%88%d9%84%d8%a8%d8%b1->

## سه: صفیه

شاید اگر آن روز ساعت ۷:۲۰ دقیقه صبح صفیه در کنار نرده‌های آبی که مرز مراکش و اسپانیا را جدا می‌کند، در صف نایستاده بود، این اتفاق نمی‌افتاد، اما او ایستاده بود. این وقت صبح دقیقاً وقتی است که پلیس مراکش نرده‌ها را به روی صدها زنی که بیشتر سالخورده هستند باز می‌کند تا از مراکش به ملیلیه<sup>۴</sup> شهری در امتداد سواحل مراکش و تحت اداره‌ی اسپانیا بروند تا بارهایی را که بر روی پشت خود حمل می‌کنند، تحویل بگیرند. روز بعد، برادر صفیه پس از آنکه نگاهی به نرده‌ها انداخت گفت: به نظر می‌رسد به کشتارگاه می‌روند. اگر او آن روز صبح آنجا نبود، شاید امروز دوباره از مرز عبور می‌کرد تا بارهایش را بگیرد، بعد به مراکش برگردد و محموله را به تاجری که او را استخدام کرده بود تحویل دهد؛ اما صفیه دیگر نمی‌تواند این کار را بکند. هجوم زنانی که برای پیدا کردن بار به سمت دالان مرزی می‌رفتند او را به زمین زد و او زیر دست‌وپای دیگر باربران له شد. این لحظه‌ای بود که صفیه ۴۱ ساله، فارغ‌التحصیل ادبیات عرب از دانشگاه القرویین<sup>۵</sup> به دلیل خونریزی ریوی ناشی از فشار به قفسه‌ی سینه درگذشت.<sup>۶</sup>

## چهار: کولبری و کولبر

به‌طور معمول در بیشتر پژوهش‌ها و نوشته‌هایی که درباره‌ی کولبری انجام شده دو مشکل عمده به چشم می‌خورد. نخستین و برجسته‌ترین مورد آن حذف زنان از فرایند بررسی این پدیده است و دیگری پرداختن به کولبری و کولبر همچون سوژه‌ای اگزوتیک و تقلیل کولبر به سوژه‌ای صرفاً اقتصادی که در پی کسب «یک تکه نان» به کولبری روی آورده و فاقد هرگونه هویت سیاسی- اجتماعی و عاملیت است؛ درحالی‌که این همه‌ی واقعیت نیست. ضمن آن‌که در بسیاری از کارهای انجام شده به کولبری غالباً

[%d8%af%d8%b1-%d9%85%d8%b1%d8%b2-%d8%a7%db%8c%d8%b1%d8%a7%d9%86-%d9%88-%d8%b9%d8%b1%d8%a7%d9%82-%d8%b3%d9%85/](https://narratively.com/the-women-of-the-worlds-most-backbreaking-border/)

4. Melilla

5. Al-Qarawiyyin

6. <https://narratively.com/the-women-of-the-worlds-most-backbreaking-border/>

آن را پدیده‌ای مختص به ایران می‌دانند. در حالی که کولبری در همین شکل، حمل بار با بدن برای رساندنش به آن سوی مرز، در بسیاری از مرزهای جهان از ترکیه و مراکش تا نپال و پرو، شکلی از کار و زندگی مخاطره‌آمیز جمعیت بسیاری از زنان و مردان است. اگرچه این عمومیت، خاص‌بودگی‌های این پدیده و سازوکارهای متفاوتی که آن را در مناطق مختلف تولید کرده‌اند، نفی نخواهد کرد.

کولبری شکلی از کار سخت، پرمخاطره و در معرض احتمال بالای خشونت و مرگ است که در مرزها وجود دارد.<sup>۷</sup> کولبری «کولبر» لفظ کردی برای نامیدن کار زنان و مردانی است که در مرز بارها را بر روی پشت و دوش خود حمل می‌کنند. کولبران غالباً برای توصیف کاری که انجام می‌دهند می‌گویند «کول» می‌بریم. صفیه و زنان ملیله را نیز در زبان محلی اسپانیایی پورتدور<sup>۸</sup> می‌نامند. البته آن‌ها با نام توهین‌آمیز دیگری نیز می‌شناسند که این روزها کم‌تر استفاده می‌شود، به آن‌ها «زنان قاطر»<sup>۹</sup> ملیله می‌گویند. پورتدورها هر روز بارهای سنگینی را از مرز اسپانیا وارد مراکش می‌کنند. ملیله مرز و نقطه‌ی ورودی مهمی برای انتقال کالا به شمال افریقا است. بارهایی که زنان ملیله حمل می‌کنند شکلی از تجارت چمدانی است که در مرزها جریان دارد؛ یعنی بارهایی که بتوان آن را با خود حمل کرد و از عوارض گمرکی معاف هستند. وزن این بارها گاه تا ۸۰ کیلو هم می‌رسد. بیشتر زنان پورتدورا سرپرست‌های خانوار هستند که یا از همسر خود جدا شده یا همسر خود را دست داده‌اند و در جامعه‌ی سنتی و اقتصاد ضعیف مراکش پیدا کردن کار برای آن‌ها دشوار است. آن‌ها دستمزدهای بسیار کمی، حدود ۴ دلار برای هر سفر، دریافت می‌کنند. آن‌ها گاه ناچارند برای کتک نخوردن و آسیب ندیدن از نگهبانان مرز به آن‌ها رشوه بدهند. ارزش بالایی که از این فرایند نصیب مالکان بارها می‌شود و همچنین کمکی که به تأمین معیشت اقتصاد مردمان این منطقه

۷. فرم‌های دیگری از کار باربری بدنی وجود دارد که الزاماً در مرزها انجام نمی‌شود، برای مثال زنان در غنا Kayayei ها گروهی از زنان باربر هستند که از روستا به شهرهای بزرگ مهاجرت کرده‌اند.

۸. Porteadoras

۹. Mule Women

می‌کند و بار مسئولیت بزرگی را از دوش دولت برمی‌دارد، باعث شده دولت مراکش نسبت به چنین روند غیرانسانی بی توجه باشد.

برای کولبران و پورتدورها، مرزها چیزی فراتر از مسیرها یا خطوط جغرافیایی برای جدایی بین مناطق هستند. در واقع، زندگی و کار در مرز و قوانین و شیوهی حضور دولت و مقامات مرزبانی، مرز را برای مرزنشینان و کسانی که در آنجا کار می‌کنند عینی و مجسم می‌کند. کولبران و پورتدورها نه فقط مرز را همچون فضایی اقتصادی، بلکه آن را از طریق خشونت دولتی، کشته شدن و مرگ و سایر اشکال پنهان‌تر خشونت نیز تجربه می‌کنند. در مرز فقط بدن زنان و مردان کولبر برای کسب سود مورد بهره‌برداری قرار نمی‌گیرد بلکه با اعمال خشونت علیه این بدن‌ها زندگی و مرگ آن‌ها هرچه بیشتر تحت کنترل قدرت درمی‌آید و خشونت عادی‌سازی می‌شود.

کولبری در ایران به دو شکل رسمی و غیررسمی جریان دارد. تا مدت‌ها پیش از مناسبات کنونی کولبری و استفاده از بدن، قاطر و اسب و الاغ از مهم‌ترین ابزارهای کولبران بود. کولبری در فرم رسمی نیازمند داشتن دفترچه بود و آن‌ها می‌توانستند کالاهای مصوب را در بازه‌های زمانی معین به بازارچه‌های موقت انتقال دهند، هرچند که فرم رسمی تأثیری در بی‌ثباتی و کاهش سختی کار و خشونت‌هایی که علیه آنان اعمال می‌شد، نداشت. فرصت‌های محدود و تعداد متقاضیان خود یکی دیگر از مشکلات بود و گاه کولبران چندین ماه باید در نوبت یک‌بار انتقال بار منتظر می‌ماندند؛ ضمن آن‌که به ایجاد بازار سیاه اجاره‌ی دفترچه نیز انجامیده بود. با این حال از زمان تعطیلی بازارچه‌های موقت مرزی در سال ۱۳۹۶ امکان کولبری رسمی نیز از کولبران و ساکنان شهرهای مرزی که برای امرار معاش به این کار نیاز داشتند، گرفته شده است. کولبری غیررسمی فرم دیگر و رایج‌تر کولبری است که در آن کولبران ناچارند از مسیرهای خطرناک، کوه‌ها و صخره‌های بعضاً مین‌گذاری شده عبور کنند و در معرض کشته شدن با پرتاب از بلندی و ارتفاع، انفجار مین یا شلیک نیروهای هنگ مرزی قرار بگیرند.



### پنج: کردستان؛ محلی برای اجرای مرگ‌سیاست<sup>۱۰</sup>

جستار حاضر قصد ندارد به ریشه‌یابی سازوکارهایی که به کولبری منجر شده، بپردازد، چرا که این کار مستلزم پژوهش‌های جامع و کاملی است که فراتر از این جستار می‌گنجد. هدف من بیش از هرچیزی پرداختن به کولبران و خود سوژه‌ی کولبر، تجربه‌ی زیسته و استراتژی‌ها و کنش‌های مقاومت اوست. با این حال، برای این‌که، شباهت‌ها و تفاوت‌های میان کولبری در کردستان و باربری در ملییه روشن شود، ناگزیر به توصیف کردستان به‌عنوان یک مستعمره‌ی داخلی و مناسبات آن با دولتهستیم که در ادامه به‌اختصار اشاره خواهیم کرد.

آشیل امبمبه<sup>۱۱</sup> (۲۰۱۹) می‌نویسد: «بیان غائی حاکمیت به توان آن در اعمال قدرت و دیکته کردن این امر است که چه کسی می‌تواند زندگی کند و چه کسی باید بمیرد؛ بنابراین شروط حاکمیت کشتن یا دادن اجازه‌ی زنده ماندن است. حاکمیت به معنای اعمال کنترل بر مرگ و تعریف زندگی به‌عنوان بنیان و تجلی قدرت است.» (ص: ۷۵)

مرگ‌سیاست، اصطلاحی که امبمبه برای توصیف شیوه‌ی حکمرانی بسیاری از دمکراسی‌های امروزه مناسب می‌داند، فرم رادیکال‌تر زیست‌سیاست فوکو است. او با وام گرفتن از فوکو و فانون، مرگ‌سیاست را فرمی از انقیاد زندگی به سوی قدرت مرگ در مستعمره‌های نوین می‌داند. به اعتقاد او از آنجا که امروز دیگر بخشی از جمعیت‌ها استثمارپذیر نیستند، سرمایه‌داری نوین نیاز دارد تا با قرار دادن آن‌ها در معرض انواع خشونت و خطرات مرگبار آن‌ها را مدیریت کند (امبمبه، ۲۰۱۹). اعمال مرگ‌سیاست مستلزم استفاده از انواع ابزارهای سیاسی، اقتصادی و نظامی است که هدف آن حذف برخی از جمعیت‌های انسانی است، با این حال مرگ‌سیاست همچنین در سطوح خفیف‌تر و در زندگی روزمره اعمال می‌شود تا زندگی را زیست‌ناپذیر و به بیان جودیت باتلر سوگ‌ناپذیر کند.

10. Necropolitics

11. Achille Mbembe

کردستان از زمان تشکیل دولت-ملت مدرن در ایران رابطه‌ای پیچیده با دولت‌های مرکزی داشته است. دولت‌های ایران بر پایه‌ی حکومتی تک‌ملیتی، مذهبی و زبانی و با الهام از ناسیونالیسم ایرانی رویکردی استعماری نسبت به سایر اجتماعات ملی، زبانی، دینی و مذهبی واقع در مرزهای ایران داشته‌اند. چنان که با اعمال فشارهای ژئوپلیتیکی، حاشیه‌ای کردن، امنیتی کردن و خشونت برای استحاله‌ی سایر ملیت‌ها و فرهنگ‌ها در هویت و فرهنگ حاکم کوشیده‌اند. مقاومت کردستان در مقابل استعمار داخلی و آسیمیلاسیون در تاریخی صد ساله، به روندی انجامیده که طی آن کردستان همواره منطقه‌ای امنیتی و استراتژیک برای دولت‌های ایران بوده است. از زمان رضاشاه تا امروز کردستان همواره درگیر انواع جنگ‌ها، حمله و یورش‌ها، خشونت و محرومیت‌زایی بوده است. جنگ علنی و حمله به کردستان در دهه‌ی ۱۳۶۰، نظامی‌سازی شهرها از طریق ایجاد پروژه‌های نظامی و شهرک‌سازی، مصادره‌ی زمین‌ها، انتقال آب، سلطه‌ی فرهنگی، ممانعت از حضور کردها که غالباً مذهب متفاوتی با مذهب ملت حاکم دارند در مناصب کلیدی و همچنین ریاست‌جمهوری و امنیتی کردن منطقه‌ی کردستان (محمدپور و سلیمانی، ۲۰۱۹) فقط بخشی از سیاست‌های استعماری دولت در کردستان بوده است. مرگ‌سیاست در کردستان در دوره‌هایی آشکارا با خشونت و کشتن اعمال می‌شده و در دوران متأخر بیش از هرچیزی با زیست‌ناپذیر کردن و انواع ابزارهای سیاسی، اقتصادی، محیط زیستی و حقوقی. فتح کردستان، اصطلاحی که خود دولت به کار می‌برد، طلوع‌دار دوره جدیدی از محاصره سیاسی و نابودی اقتصادی در دهه شصت بود. در دوران پس از جنگ و جدیدتر در کردستان روند توسعه‌زدایی دنبال شد. (محمدپور و سلیمانی، ۲۰۱۹). به عبارت دیگر، امنیتی کردن کردستان، محدود کردن فعالیت اقتصادی، نابودی منابع طبیعی و سایر امکان‌های مادی، بخش زیادی از جمعیت را به سمت انجام کارهای ارزان و بی‌ثبات سوق دارد که کولبری یکی از اشکال آن است. با این حال، حتی کولبری کردن نیز آزادانه یا به شیوه‌ای امن‌تر در دسترس زنان و مردان نیست. و فعالیت کولبری در مرز میان جرم و کار قرار گرفته است. از یک سو فرصت‌های محدود برای کولبری رسمی تعطیل شده، و مسیرها و معابر مین‌گذاری شده و هنگ مرزی در هرگونه اعمال خشونت آزاد است. در سوی دیگر اگرچه قانون مدعی جبران خسارت به کسانی است که توسط هنگ مرزی کشته شده‌اند، اما در عمل چیزی جز

سرگردانی نصیب بازماندگان نشده است. در واقع، مرگ‌سیاست با این تعلیق، زندگی و حیات افراد را به مسأله‌ای برای چانه‌زنی تبدیل کرده است.

به عقیده‌ی امبمه (۲۰۱۹) مرگ‌سیاست چیزی فراتر از خشونت است که توسط دولت برای حکمرانی اعمال می‌شود. حاکمیت‌های مدرن که ماهیتاً وظیفه‌ی حمایت از زندگی را بر عهده گرفته‌اند و غالباً لقب دموکراسی را به یدک می‌کشند، در نسبت با دوران اولیه‌ی حکمرانی خود ابزارهای پیشرفته‌تر و تکنولوژی‌های دقیق‌تری برای غیرقابل زندگی کردن در اختیار دارند، به‌جای این‌که اقدام به خشونت عریان بکنند. مفهوم مرگ‌سیاست برای توضیح خشونت سیاسی ما را قادر می‌سازد مسیرهایی را ببینیم که در آن حریم زندگی و مرگ به لحاظ سیاسی بیشتر از قوانین حکمرانی سیاسی، با اقتصاد مدیریت تعیین می‌شود و جمعیت‌ها بر اساس کارویژه‌ی آن‌ها تحت عنوان سودمند یا معاند<sup>۱۲</sup> برای بازتولید حاکمیت و اهداف آن طبقه‌بندی می‌شوند.

مرگ‌سیاست چندان آشکار نیست، به ویژه این‌که می‌تواند در لفافه‌ی برخی مؤلفه‌های دموکراسی مثل انتخابات اعمال شود. در کردستان دولت از یک سو می‌تواند ادعا کند که بازارچه‌های مرزی و پبله‌وری‌ها را برای رونق تجارت و کسب‌وکار در شهرهای مرزی گشوده و کارت کولبری را که تا سطحی دارای معافیت گمرکی است برای کمک به معیشت مردم در اختیار آنان قرار داده است؛ اما در همان حال کردستان را از اهداف برنامه‌ریزی‌های توسعه‌ی اجتماعی و اقتصادی حذف کرده است. با وجود کارت‌های کولبری و باز و بسته شدن‌های ادواری مرز وضعیت اقتصادی و کار کولبران متزلزل و بی‌ثبات است. خشونت‌ی که علیه آن‌ها توسط هنگ مرزی اعمال می‌شود به صلاح‌دید شخصی نیروهای هنگ مرزی وابسته است. برای مثال، گاه علی‌رغم رشوه‌ای که تضمین‌چی‌ها به نیروهای مرزبانی پرداخت کرده‌اند، باز هم کولبران هدف تیراندازی قرار می‌گیرند. معابر کولبری از سال ۱۳۹۲ در دو نوبت مین‌گذاری شده است. حتی وضعیت حقوقی کولبری نامشخص است. بنابراین مرگ‌سیاست که شیوه حکمرانی دولت در کردستان است، نه فقط تشدید کننده، بلکه در اصل یکی از زمینه‌های ایجاد

---

<sup>12</sup>Inimical

کولبری است. با این حال، مسأله‌ی کولبری با رابطه‌ی استعماری و مرگ‌سیاست به‌طور کامل قابل توضیح نیست، در واقع از مناسبات استثمارگرانه در سطح محلی نیز نباید غافل شد.

### شش: بورژوازی رانتیر در کردستان

کولبری برای بورژوازی محلی و تداوم استثمار کارویژه‌ای مهم دارد و طبقه‌ی بورژوازی تجاری کردستان که از تجارت قاچاق سود می‌برد، از حامیان اگر نه آشکار، اما پنهان تداوم کولبری (ولی، ۱۳۹۷). در شرایطی که بازارچه‌های مرزی و فعالیت‌های تجاری و همچنین قاچاق در شهرهای مناطق کردستان رو به افزایش است، چنان که شهرها در نبود بخش‌های تولیدی و صنعتی و نابودی محیط زیست و کشاورزی به فضاهای خدماتی تبدیل شده‌اند و فضای کالبدی آن‌ها با وجه مشخصه‌ی پاساژها و بازارها تغییر شکل داده است، فعالیت‌های اقتصادی مرزی و به تبع آن کولبری سود تجاری فراوانی را نصیب این طبقه‌ی بورژوازی تجاری کرده است. در دو دهه‌ی اخیر در کنار قشر کوچک کارمندان دولتی و فرهنگی، عمده‌ی مشاغل ساکنان شهرهای مرزی کردستان فروشندگی و کارهای خدماتی بوده است. شکاف طبقاتی که در حال عمیق‌تر شدن است به جایگزینی یک طبقه‌ی کوچک بورژوازی که از تجارت قاچاق و رانت مستغلات تغذیه می‌کنند با زمینداران و بورژوازی قدیمی انجامیده است. برای مثال عنبری و عبده‌زاده در پژوهشی که در سال ۱۳۹۹ درباره‌ی برساخت کولبری انجام داده‌اند، از میان مقولاتی که به دست آورده‌اند به «رانت‌خواری تازه‌به‌دوران رسیده‌ها و نوکیسه‌ها» اشاره کرده‌اند که با گسترش فعالیت‌های بازارچه‌های موقت مرزی پدیدار شده‌اند (عنبری و عبده‌زاده، ۱۳۹۹). نکته‌ی مهم دیگر ارتباط نزدیک بورژوازی جدید رانتیر کردستان با ساختار قدرت جمهوری اسلامی و استقرار روابط حامی‌پرور است که در ازای این رابطه می‌تواند با سازوگرهای دولتی در منطقه به تجارت قاچاق بپردازد. نفع دو طرفه‌ای بر این رابطه حاکم است، آن‌ها در مقابل دریافت حمایت سیاسی و تسهیلات قانونی و نهادی، بخشی از سود خود را به نمایندگان دولت در منطقه می‌دهند (ولی، ۱۳۹۷). بنابراین به نظر می‌رسد کولبری محصول وضعیتی تاریخی، سیاسی، اقتصادی، امنیتی و اجتماعی در کردستان است.

### هفت: سوگ ناپذیران

هنگامی که به کار کولبری و تجربه‌ی زیسته‌ی زنان کولبر در بستری که در محاصره‌ی محدود کردن امکان‌های مادی زندگی، خشونت و حذف سیاسی است، در بستر مرگ‌سیاست، بنگریم بیش از پیش روشن خواهد شد که فرض عدم اعمال خشونت توسط قانون در کار و زندگی چقدر موهوم و غیرواقعی است. آشکار است که قانون خود بخشی از سازوکار تولید خشونت و مرگ است. انجام کارهای بی‌ثبات<sup>۱۳</sup> که غالباً آن را بی‌ثبات‌کاری نیز می‌نامند، یعنی مشاغل متزلزل، ناامن، بی‌ثبات و محروم از بسیاری مزایای کار مزدی خود یکی از شیوه‌های اعمال خشونت است. تبعات کار مخاطره‌آمیز فقط محدود به محل کار یا نوع کار مرتبط نیست، بلکه بر بسیاری از حوزه‌های غیرکاری زندگی همچون سلامت جسم و روان، خانواده و اطرافیان و در واقع، بر کل ماهیت زندگی اجتماعی تأثیر می‌گذارد. به همین دلیل، اگرچه کولبری یکی از افراطی‌ترین فرم‌های کار بی‌ثبات است اما از آنجا که شدیداً در پیوند با زندگی اجتماعی کولبران است، (اساساً چگونه می‌توان کار و زندگی را از یکدیگر جدا کرد؟) من مایلم بیشتر از اینکه کولبری را کاری بی‌ثبات یا مخاطره‌آمیز بدانم، آن را شکلی از زندگی بی‌ثبات<sup>۱۴</sup> باتلر (۲۰۰۴) تعریف کنم. اگر فقط از دریچه کار و شرایط شغلی به آن بنگریم با بسیاری از مؤلفه‌های کار متزلزل در تعریف بورديو (۱۹۹۸)، استندینگ (۲۰۱۱)، کالبرگ و والاس (۲۰۱۷) همپوشانی خواهد داشت. با این حال درهم‌تنیدگی آن با همه‌ی ابعاد زندگی کولبران به‌عنوان افرادی از جمعیتی که از لحاظ سیاسی و اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی حاشیه‌ای شده‌اند، باعث می‌شود که به‌سختی بتوان فقط از دریچه‌ی شغل به آن نگریست. همانطور که باتلر اشاره می‌کند، پس از ۱۱ سپتامبر جنگ و درگیری به روند معمول جهان تبدیل شده است، شرایط اقتصادی بی‌ثبات یک پیروز یا موقعیتی گذرا نیست، بلکه فرم جدیدی از مقررات است که مشخصه‌ی زمان

---

13. Precarious work

14. Precarious Life

تاریخی اکنون است و مخاطره‌آمیز بودن به شیوه‌ای هژمونیک برای اداره شدن و اداره کردن خودمان تبدیل شده است (باتلر، ۲۰۰۴).

با مشاهده‌ی زندگی زنان کولبر به‌وضوح می‌بینیم که چگونه هویت جنسیتی، ملیتی و پایگاه طبقاتی‌شان آن‌ها را در رسته‌ی ناشهروندان و زندگی‌های بی‌اهمیت فرض شده، جای داده است. زندگی‌هایی که به حکم «قانون رسمی» محدود شده، امکان‌های مادی در دسترس‌شان حذف شده و در واقع، پیشاپیش به دلیل همه‌ی این ستم‌ها در معرض تخریب، خشونت و وضعیت رها شده قرار گرفته‌اند.<sup>۱۵</sup> سوژه‌هایی که زندگی و مرگ آن‌ها، دست‌کم برای «دیگران» نامرئی است، همان که به بیان باتلر (۲۰۱۲) اگر زندگی‌شان را از دست بدهند، خم به ابروی کسی نخواهد افتاد و هیچ‌کس به سوگ آن‌ها نخواهد نشست؛ سوگ‌ناپذیران. رفتاری که با انواع تمهیدات قانونی و تعلیق علیه کولبران می‌شود، همگی تصور زندگی‌های رها شده‌ای را خلق می‌کنند که مرگ به سوی آن‌ها نشانه رفته است.

آراسته حدود ۴ سال است کولبری می‌کند. خودش می‌گوید هنوز به ۴۰ سالگی هم نرسیده است. او هفته‌ای دو بار با همسرش به کولبری می‌رود، جان و توانی برایش نمانده است. دیسک کمر دارد و درد پا امانش را بریده است. شبی ۲۰۰ هزار تومان از کولبری درآمد دارد که ۶۰ هزار تومانش را هم باید بدهد بابت کرایه‌ی راه. می‌گوید: «تا به خانه برسیم پول یک شب کولبری می‌رود برای خرید بسته‌ای نان و یک شانه تخم‌مرغ و دو، سه مدل میوه و خلاص. چیزی دست‌مان را نمی‌گیرد.» شبی ۱۰ ساعت یکسره راه می‌روند در برف و بوران، حوالی مرز گردنه‌ی صعب‌العبور «تته» مریوان، با ترس و لرز و هزار و یک فکر و خیال. کسی غیر از شوهرش خبر ندارد که او کولبری می‌کند. لباس مردانه می‌پوشد و صورتش را می‌پوشاند، مثل بقیه‌ی زنان. می‌گوید دست‌کم ۴۰ زن را می‌شناسد که مثل خودش کولبری می‌کنند، گاهی بیشتر. «مردها تا ۴۰ کیلو بار را هم برمی‌دارند اما زن‌ها آخرِ آخرش ۳۰ کیلو. بُن و قوه‌اش را ندارند.

<sup>۱۵</sup> اگرچه با رویکرد تقاطع‌گرایی نیز می‌توان ماهیت «ستم‌هایی» را که بر زنان کولبر می‌رود، توضیح داد، با این حال به دلیل محدودیت‌های مهمی که دارد و بسیاری از اندیشمندان این حوزه مطرح کرده‌اند، باید با احتیاط آن را به‌کار برد.

تا زانو که در برف فرو بروی، بیرون آمدن سخت می‌شود با این حجم بار بر پشت. «آراسته می‌گوید: «با شوهرش کولبری می‌کنند تا بتوانند چرخ زندگی را بچرخانند،» با نفس‌هایی به شماره افتاده. دردمند حرف می‌زند و آخر سر، با چهره‌ی شکسته و چشمان به غم نشسته می‌پرسد: «به نظرت مرگ به این زندگی شرف نداره؟»<sup>۱۶</sup>

زندگی آراسته و دیگر کولبران زن، فرمی از زندگی‌هایی هستند که بودن و نبودن‌شان برای ساختارهای با نام سیاست، قانون و حق و ... هیچ اهمیتی ندارد، پیشاپیش بی‌مقدار شده و بنابراین برای ساختارهای حمایتی ارزش حمایت و محافظت ندارد. نظامی که زندگی آراسته‌ها را به‌طور سیستماتیک فرودست تعیین کرده نه فقط نابرابر است، بلکه همین نابرابری را نیز به شیوه‌ی افتراقی (باتلر، ۲۰۰۴) توزیع کرده است. توصیفی که آراسته از زندگی خود می‌کند، هنگامی که می‌گوید «به نظرت مرگ به این زندگی شرف نداره» در حقیقت بازتاب گستره‌ی توزیع عدالت و بی‌عدالتی است، بازتاب زندگی که مصداق «زندگی بد» آدورنو است.

زندگی‌های سوگ‌ناپذیر شده و مخاطره‌آمیز که اکنون شکل رایج زمانه‌ی ما است، بسیار متنوع است، اما همه‌ی آن‌ها چندین ویژگی مشترک دارند، در یک وضعیت دائمی رها شدگی. روایت آمینه ۶۰ ساله بیان تداوم و دائمی بودن این وضعیت است: «از ۲۶ سالگی کولبری کرده‌ام، همسرم که فوت شد سرپرستی فرزندانم برایم بسیار سخت بود و در شرایط بسیار بدی بودیم. تا این که یک‌بار با یکی از دوستانم ۸۰ کیلو گازوئیل خریدیم و راهی کولبری در مسیری پر از مین شدیم.»<sup>۱۷</sup> بوژانه که در ۳۰ سالگی به‌جای همسرش که هنگام کولبری از کوه پرت شد و مهره‌های کمرش شکست، کولبر شده، ساییدگی مفاصل کمر امانش را بریده. هزینه‌ی زندگی و درمان همسرش برای او بار سنگینی است و ناچار است هفته‌ای ۳ روز کولبری کند. می‌گوید: «کولبری تهنش سیاه‌روزیه، بدبختیه، یا گلوله می‌خوری، یا از کوه می‌افتی پایین، زنده هم بمونی،

16. <https://kurdpress.com/fa/51110/>

17. <https://women.ncr-iran.org/2020/01/08/women-porters-carrying-the-burden-of-livelihood-on-their-backs/>

از کارافتاده‌ای.<sup>۱۸</sup> بنیامین در تز هشتم تزهایی درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ به ما یادآور می‌شود: «سنت ستمدیدگان به ما می‌آموزد که وضعیت اضطراری که در آن به سر می‌بریم، قاعده است، نه استثنا.»

### هشت: در کنار یکدیگر علیه نیروهایی که سوگ‌ناپذیرشان کرده، مقاومت می‌کنند.

بودن در وضعیت مخاطره‌آمیز و خشونت با خود مقاومت می‌سازد. به عبارتی وقتی که مرگ سیاست زندگی را چنان بی‌اهمیت می‌کند که سوگ‌ناپذیر شود، زنده ماندن خود پیش از هر چیزی مقاومت است. برای بسیاری از کولبران، کولبری فقط وسیله‌ای برای امرار معاش و آن چنان که بازنمایی می‌شود به دست آوردن «یک تکه نان» نیست، بلکه مقاومت در مقابل ساختاری است که آن‌ها را بی‌جا و مجبور به ترک محل زندگی می‌کند، در معرض خشونت قرار می‌دهد و امکان‌های زنده ماندن را برای آن‌ها محدود می‌کند. مریم می‌گوید: «این‌جا خاک من است، جایی که بزرگ شدم و همه‌ی کس و کارم این‌جاست، بروم کجا؟ لاقلاً این‌جا اگر بلایی سرم بیاید کسی هست به دادم برسد، کسی هست حواسش به بچه‌هایم باشد.» باتلر معتقد است اگر آسیب‌پذیری نتیجه‌ی وابستگی ما به هم است (۲۰۰۴: ۳۰) مقاومت نیز که به معنای خلق شیوه‌ای جدید از زندگی است که قابل‌زیست‌تر باشد، امری جمعی است. اگر قرار است در مقابل نیروهایی که می‌خواهند بد زندگی کنیم، مقاومت کنیم، خوب زیستن را تنها در شرایطی به دست خواهیم آورد که در کنار دیگران آن را بسازیم. «آسیب‌پذیری نباید منحصرأ با انفعالش شناخته شود، آسیب‌پذیری تنها در پرتو مجموعه‌ی بدن‌مندی از روابط اجتماعی از جمله کردارهای مقاومت معنادار است» (باتلر، ۲۰۲۰: ۱۰۵).

باتلر از شبکه‌های ارتباطی و حمایتی پناهجویان و آوارگان رها شده توسط سیاست‌های ضد‌مهاجری و نژادپرستانه مثال می‌آورد که با استفاده از قوانین بین‌المللی دریایی و فهم آن به دنبال یافتن راه‌هایی برای عبور از مرزها هستند. او به اشکال متعدد مقاومت اشاره می‌کند که گهگاه از نیمه‌ی تاریک حیات همگانی اتفاق می‌افتد: «به

18. <https://kurdpress.com/fa/5110/>



همین دلیل در بسیاری از کشورها به‌سختی می‌توان تشییع جنازه را از تظاهرات تمییز داد» (باتلر، ۲۰۱۲). کافی است خاکسپاری فرهاد، کودک کولبر ۱۴ ساله را که در راه کولبری و در سرما کشته شد به یاد بیاوریم. فرهادی که جنازه‌اش پس از چهار روز جستجو، توسط هم‌زیستانش پیدا شد؛ کسانی که مثل او و بسیاری پدر و مادران دیگر برای مقاومت علیه نیروهای مرگ‌آفرین به دل کوه زده‌اند تا کنترل زندگی‌شان را از دست مرگ‌سیاست بیرون بکشند. تظاهراتی خلاقانه و اعتراضی با تکه‌هایی نان بر روی دست‌ها به‌عنوان نماد وضعیت عینی.

بازگردیم به روایت آمینه که در ابتدا بیان شد، آنجا که به هنگام گیرافتادن توسط نیروهای هنگ مرزی با همه‌ی نگرانی برای از دست دادن بارها و ضرر مالی، به‌جای تسلیم محض با خنده و شوخی و اقناع سعی دارد از ضبط بار و خشونت که محتمل است، جلوگیری کند.

خدیجه که نیروهای هنگ مرزی همسرش را در کولبری کشته‌اند و حالا خودش کول می‌برد می‌گوید: «در دادگاه به من گفتند به تو دیه می‌دهیم، اما من دیه نمی‌خواستم، می‌خواستم قاتل او را مشخص کنند. من کولبری می‌کنم نه فقط چون ناچارم، چون اجازه نمی‌دهم آنها تنها راه زنده ماندن ما را بگیرند. من گدایی نمی‌کنم تا وقتی جان در بدن داشته باشم، کار می‌کنم. یا در کوه می‌میرم یا آنها من را می‌کشند.» در روایت هاوژین زن کولبر دیگری که به همراه همسرش کولبری می‌کند، کولبری راهی است که با آن در مقابل دردهایی که به آنها تحمیل شده مقاومت کنند: «خوب می‌دانستیم که نمی‌توانیم گذشته را برگردانیم یا دنیا را تغییر بدهیم اما خودمان را که می‌توانستیم تغییر بدهیم، پس باید تا جایی که توان داشتیم رو به جلو گام بر می‌داشتیم و در مقابل جلوی دردها کوتاه نمی‌آمدیم. به همین خاطر هم‌رنگ بسیاری از مردمان هم‌زمان‌مان شدیم و کولبری را برای ادامه‌ی زندگی انتخاب کردیم. الان دومین سالی است که من و همسرم به مرزهای مختلف ایران و عراق می‌رویم و او بارهای سنگین‌تر برمی‌دارد و من به نسبت او بارهای سبک‌تری را به کول می‌گیرم و از این راه زندگی‌مان را پیش می‌بریم. در این مسیرها، افراد جور واجوری را دیده‌ام که هر کدام بنا به شرایطی که بر زندگی‌شان حاکم است این کار

را انتخاب کرده‌اند، از تحصیلکرده گرفته تا پیرمردی که چاره‌ای جز کار کردن ندارد و دست روی دست گذاشتن را بر خود و خانواده‌اش روا نمی‌داند و با شانه‌هایی که از گذر عمر خم شده بار زندگی را به دوش می‌کشد، به همین خاطر کار را بر خود عار نمی‌دانم و در تمام فراز و نشیب‌های کوهستان، به امید رسیدن روزهای بهتر برای خودم، همسرم و تمام همزبان‌هایم گام برمی‌دارم.<sup>۱۹</sup>

وجه مشخصه‌ی مقاومت در کنش‌های مختلف، هماهنگی در اشکال اجرا است، به‌ویژه وقتی بیانگر هدفی جمعی است که ساختارهای نابرابر را به چالش می‌کشد. اگر بناست زندگی خوبی را هدایت کنم این زندگی در کنار دیگران زیسته خواهد شد. زیستنی که بدون دیگران ممکن نیست. کنش‌های مقاومت توانسته‌اند در موقعیت‌های سخت و مخاطره‌آمیز اشکال خود را ابداع کنند... نقشه‌ی خودشان را می‌چینند و با هم اقدام می‌کنند، با تخطی از دستور، جایی با حرکت جایی با توقف، جایی با تجمع (باتلر، ۲۰۲۰: ۱۰۷). اکثر زنان کولبر سرپرست‌های خانوار هستند. عده‌ای هم هستند که همراه با همسران خود کولبری می‌کنند. دستمزد زنان کولبر از مردان کم‌تر است، با این حال آن‌ها تحت قانونی عرفی که در مشاغل رسمی به زنان دستمزدی کمتر از مردان پرداخت می‌کند و شرایط ارتقاء را برای آنان محدود می‌کند، در جامعه‌ای سنتی که زن بودن با جنس دوم بودن مساوی است و در شرایطی که خود کولبری ابزار مقاومت برای کنترل بر زندگی است، علیه این نابرابری دستمزدی سکوت نمی‌کنند. چنان که در دوره‌ای نسبت به دستمزدهای پایین خود دست به اعتصاب زده و در نهایت کارفرماها را که غالباً تضمین‌چی‌ها هستند وادار به افزایش دستمزد کرده‌اند.<sup>۲۰</sup>

به بیان باتلر سوژه‌ی منقادی که زنده است در انقیادش متوقف نمی‌شود، تهی از امکان نمود یافتن و گفتار در حوزه‌ی عمومی، بلکه این یک زندگی زنده است و این شدت یافتن حضور به این معناست که هنوز خاموش نشده و هنوز می‌تواند طرح دعوی

19. <https://kolbarnews.com/%d8%b3%d9%87-%d8%a8%d8%b1%d8%b4-%d8%a7%d8%b2-%d8%b2%d9%86%d8%af%da%af%db%8c-%d8%b3%d9%87-%d8%b2%d9%86-%da%a9%d8%b1%d8%af-%da%a9%d9%88%d9%84%d8%a8%d8%b1/>

20 <https://women.ncr-iran.org/2020/09/22/female-porters/>

و مطالبه کند، چرا که زنده است. بدن‌هایی که می‌گویند من به این راحتی ناپدید نمی‌شوم یا نمود من ردی زایا برجای خواهد گذاشت که از آن مقاومت خواهد رویید، دارند به گونه‌ای مؤثر دادپذیری‌شان را درون سپهر عمومی و رسانه تأیید می‌کنند. با در معرض قراردادن بدن‌هایشان هنگام تظاهرات، آن‌ها می‌گذارند دیگران بدانند که این بدن‌ها در خطر بازداشت، تبعید یا مرگ قرار دارند. بدن با اجراگری‌اش و پایداری بدن‌مندی‌اش طرح دعوی می‌کند و خطر را نشان می‌دهد (باتلر، ۲۰۲۰: ۱۰۷-۱۰۸).

### سخن آخر

گرچه وضعیت فرودستی زنان کولبر منظمه‌ای از آسیب‌پذیری، خشونت، سوگ‌ناپذیری و خشم است، اما دیدن این بُعد بدون مشاهده و بیان شیوه‌های خلاقانه و جسورانه‌ی ایستادگی آن‌ها در مقابل نیروهای بی‌ثبات‌کننده، خشن و مرگ‌آفرین، تقلیل آنان به ابژه‌های تحت ستم و منفعل است؛ در حالی که آن‌ها در کنش‌های هر روزه، مقاومت را زندگی می‌کنند. روایت‌هایی بیان‌شده‌ی کولبران از زندگی خود به ما می‌گویند که رنج آنان را نباید صرفاً از دریچه محرومیت و آسیب‌پذیری‌شان دید. در واقع فهم دقیق وضعیت کولبران همزمان که مستلزم دیدن ابعاد سوگ‌ناپذیری و آسیب‌پذیری زندگی‌شان است، نیازمند دیدن و به رسمیت شناختن حرکت جمعی آن‌ها در گروه‌ها، اعتراض‌های هماهنگ، مراقبت در طول مسیر، همکاری و دعوت دیگر همزیستان به کولبری و کمک به آن‌ها برای تسلیم نشدن در مقابل قدرت مرگ است. این دست کنش‌ها بیانگر این است که آن‌ها به وضعیت خود واقفند و بر مبنای چنین آگاهی حتی زمانی که راه‌های حیات به روی‌شان بسته باشد، راه‌های مقاومت دیگری خلق می‌کنند.

### منابع

1. Bourdieu, P. (1998). *Acts of resistance: Against the tyranny of the market* (R. Nice, Trans). Cambridge: Polity Press.
2. Butler, Judith. (2004), *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. New York:

3. Kalleberg, A.L. Vallas, S.P. (2017). *Probing Precarious Work: Theory, Research, and Politics*.

4. Mbembe, A. (2019). *Necropolitics*. Duke University Press

۱. باتلر، جودیت، (۲۰۱۲)، بخشی از سخنرانی جایزه آدورنو؛ آیا می‌توان زندگی بد را به خوبی زیست؟ ترجمه کیوان مهتدی، ۱۳۹۵، [میدان](#)
۲. باتلر، جودیت، (۲۰۲۰)، نیروی خشونت پرهیزی؛ پیوندی سیاسی-اخلاقی، عرفی ترجمه مهسا اسدالله نژاد، انتشارات علمی پژوهشی ایران آکادمیا، ۱۴۰۱.
۳. بنیامین، والتر (۱۹۴۰)، تزهایی درباره فلسفه تاریخ، ترجمه مراد فرهادپور، ارغنون، ۱۳۷۵، شماره ۱۱ و ۱۲.
۴. عنبری، موسی، عبده زاده، سیروان (۱۳۹۹)، برساخت اجتماعی پدیده کولبری در مناطق مرزی غرب ایران (واکاوی زیست جهان انتقادی کنشگران محلی در شهرستان بانه)، مجله توسعه محلی، (روستایی-شهری)، ۱۵۳-۱۸۵، ۱۲ (۱).
۵. محمدپور، احمد، سلیمانی، کمال (۲۰۱۹)، زندگی و کار در حاشیه استعمار داخلی، اقتصاد سیاسی کولبری، ترجمه خوشناو قاضی، نمایه شده در ژورنال ایران آکادمیا
۶. ولی، عباس (۱۳۹۷) سکوت روزه‌ه‌لات، نقد اقتصاد سیاسی

# آزادی جمهوری خواهانه: خود آینی و صدای سیاسی

مهسا اسداله نژاد



برای پرداختن به چگونگی تحقق آزادی، از منظری جمهوری خواهانه، بهتر است ببینیم از این منظر، ناآزادی چگونه تولید می‌شود. در واقع به واسطه‌ی بررسی منفی مواقع تولید ناآزادی، می‌توانیم به چگونگی تحقق آزادی نزدیک شویم. در ابتدا باید بررسی کنیم که از قدرت اجتماعی در نسبت با ناآزادی چه چیز می‌فهمیم؟ به زبان ساده‌تر، ما در کدام دست از روابط قدرت، ناآزادیم و آزادی را تجربه نمی‌کنیم؟ یک لیبرال اگر بخواهد ناآزادی را تعریف کند، انگشتش را به سمت قلمرو «دولت» می‌گیرد و یک جمهوری خواه اگر بخواهد ناآزادی را تعریف کند، انگشتش را به سمت قلمرو «قدرت» می‌چرخاند. برای یک لیبرال این دولت است که شر محدودیت بخش آزادی‌ست و ناآزادی تولید می‌کند، در حالی که برای یک جمهوری خواه آزادی در قلمرو روابط قدرت که از قلمرو روابط دولت بسیار وسیع‌تر است، معنادار می‌شود و زمانی ناآزادی پدید می‌آید که رابطه‌ی قدرت برابر نباشد. در واقع در این قسم از رابطه‌ی نابرابر قدرت که مولد ناآزادی‌ست، دو طرف از امکان پیش‌گرفتن منافع خود و عدم محروم کردن دیگری از منافع‌اش، به یکسان برخوردار نیستند. ساده‌تر اینکه نمی‌توانند «بر» یک دیگر، متقابلاً به یک میزان، اعمال قدرت کنند. قدرت اجتماعی اگر برابر نباشد، دو حالت به خود می‌گیرد: یا یک قدرت پاداش‌دهنده<sup>۱</sup> است و یا یک قدرت سرکوب‌گر<sup>۲</sup>؛ در واقع یا می‌تواند سودی برساند تا تو را به انجام نفع خویش ترغیب کند و یا می‌تواند تو را از چیزی محروم کند به این منظور که کسی را به انجام نفع خویش ترغیب کند، که اگر ترغیب نشد، از رابطه بیرون برود.

برای بررسی دقیق‌تر اینکه دریا بیم رابطه‌ی قدرت نابرابر به چه معنی‌ست، می‌شود از ایان کارتر، شارح جمهوری خواه، کمک بگیریم که می‌نویسد عامل A قدرتی را بر عامل B اعمال می‌کند، زمانی که رفتار عامل A، عامل B را برمی‌انگیزاند که مسیر کنش را در تطابق با منافع عامل A پیش بگیرد (کارتر، ۲۰۰۷). این رفتار می‌تواند شامل یک امتیاز هم باشد. در واقع A با دادن وعده‌ای به B، او را متقاعد می‌کند که به

<sup>1</sup> Remunerative power

<sup>2</sup> Coercive power

در این متن به مقوله‌ی مجازات و بنابراین مشروعیت سلب آزادی نمی‌پردازیم. به عبارت بهتر با judiciary power (قدرت قضایی) کاری نداریم.

نفع  $A$  کاری را انجام دهد که اگر آن وعده نبود،  $B$  آن کار را انجام نمی‌داد و باز هم این قدرتِ نابرابر پابرجاست اگر  $B$  خودش را در «واکنشی پیش‌دستانه» با منافع  $A$  برای عدم محرومیت خود منطبق کند. در این حالت  $A$  نه تهدید و نه وعده‌ی روشنی از خود بروز می‌دهد، اما  $B$  به‌درستی آن وعده یا تهدید را پیش‌بینی می‌کند که اگر رفتار او با اراده‌ی  $A$  منطبق نشود، آنگاه  $A$  محرومیتی تحمیل می‌کند و یا سود مشخصی را نمی‌رساند. مهم است که دقت کنیم این پیش‌بینی یا براساس رفتار پیشین  $A$  صورت می‌گیرد و یا براساس جایگاهی که  $A$  اشغال کرده و به او امکان ایجاد محرومیت و یا رساندن سود مشخص به  $B$  می‌بخشد. اگر مسئله‌ی جایگاه و نقش را لحاظ کنیم، دیگر نمی‌توان گفت که قدرت «قصدی» به اجرا درمی‌آید. در این حالت ما با قدرتِ «غیرقصدی» یا آن چیزی که پتیت «کنترل مجازی»<sup>۳</sup> عامل  $A$  بر  $B$  می‌نامد، طرف هستیم (پتیت، ۲۰۰۱). در واقع قدرت مسئله‌دار، غیرمستقیم و در یک موقعیت ساختاری شکل می‌گیرد.

زمانی که مسئله‌ی واکنش‌ها و رفتارهای پیش‌دستانه مطرح است، اشکال مختلفی از «دست‌کاری»  $B$  توسط  $A$  در کار است. مثلاً  $A$  عملکرد  $B$  را بدون این‌که او آگاه باشد، در جهت منافع خود هدایت می‌کند: (۱) نوع و حجم دانشی را که  $B$  نیاز دارد، تحت تأثیر قرار می‌دهد. (۲) طرف‌های دیگر را درگیر می‌کند تا  $B$  را به‌طور غیرمستقیم مجاب کنند تا منافع او را تعقیب کند. گاهی حتی ممکن است رفتارهایی که در جهت برآورده کردن منافع  $A$  برانگیخته شده‌اند، به نفع  $B$  هم باشد، اما آن رفتارها هم‌چنان «محصول» رابطه‌ی قدرتِ نابرابرند و با اینکه به  $B$  نیز نفعی برسانند، چیزی از دستکارانه‌بودن این رابطه‌ی قدرت کم نمی‌کند.

با وجود این، می‌شود گفت که این رابطه‌ی مبتنی بر دستکاری، در یک رابطه‌ی قدرت، یعنی زمانی که قدرت نه به‌طور مستقیم، بلکه به‌طور غیرمستقیم امکان اعمال شدن دارد،  $B$  هم‌چنان نازاد است؟ از دید پتیت و اسکینر، به‌طور کلی، لیبرال‌ها

<sup>3</sup> Virtual control

روایت کم‌دامنه‌ای از آن چیزی که آزادی را محدود می‌کند، ارائه می‌دهند.<sup>۴</sup> لیبرال‌ها نمی‌توانند این دستکاری‌ها را لحاظ کنند و در واقع تنها به «مداخله»ی آشکار غیردلخواه بسنده می‌کنند. و به این معنا اشکالی از قدرت را از محدوده‌ی توضیح وضعیت ناآزادی بیرون می‌اندازند؛ اشکالی که حتی اگر صورت آشکار و عریان به خود نگیرند، همچنان وجود دارند و ناآزادی را رقم می‌زنند. در تصور لیبرالی از آزادی، که می‌توان به آن «آزادی یک سر منفی» گفت، یک شخص ناآزاد است که کاری را انجام دهد، اگر و فقط اگر، دیگر اشخاص آن کنش را به‌طور فیزیکی ناممکن کرده باشند (کرامر، ۲۰۰۳؛ کارتر، ۱۹۹۹).

از این منظر لیبرالیستی، آزادی یک «مفهوم فرصت‌محور»<sup>۵</sup> است و نه یک «مفهوم اعمال‌شونده»<sup>۶</sup> (کارتر، ۲۰۰۴). آزادی مرتبط است با درهایی که باز هستند و نه درهایی که کسی از آن‌ها عبور می‌کند و یا اینکه چطور از آن‌ها عبور می‌کند. در واقع آزادی به کنش‌های ممکن ناظر است که می‌توانند صورت گیرند، بیش از اینکه ناظر بر این باشد که چه کنش‌هایی واقعاً اعمال می‌شوند. تصور اجرایی از آزادی، متکی به «عمل آزادانه» است. منظورمان از «عمل آزادانه» چیست؟ یک نفر زمانی می‌تواند بگوید که در انجام یک فعل مشخص، آزادانه عمل کرده‌است که در انجام آن فعل، «داوطلب» بوده باشد

<sup>۴</sup> گرهارد وگنر (۲۰۰۹) بین لیبرالیسم جوهری و لیبرالیسم رویه‌ای تفاوت قائل می‌شود. در لیبرالیسم جوهری دامنه و حدود سیاست‌گذاری اقتصادی از سوی دولت کاملاً مشخص و تعیین‌شده است. خط قرمز بنیادی برای ناآزادی، ورود دولت به بازار است. این نخله، کمینه‌ی نقش سیاست‌گذاری را برای دولت در حیطه‌ی مسائل اقتصادی قائل است. لیبرتارین‌های راست در این دسته جا می‌شوند. در برابر، لیبرال‌های رویه‌ای‌اند که معتقدند سیاست‌گذاری دولت، به‌طور کلی، باید متکی بر ترجیحات شهروندان باشد. لیبرال‌های رویه‌ای بیشتر متکی به سنت قرداد اجتماعی‌اند و بنابراین خود را پایبند به دموکراسی و مشارکت عموم مردم در سیاست‌گذاری می‌یابند. به‌طور کلی می‌توان گفت اجتماع‌باوران و لیبرال‌های اجتماع‌باور/چپ‌گرا با نقدهایی به این سنت، با این دسته اشتراکات مهمی دارند. درحالی‌که کانون بحث لیبرال‌های جوهری این است که چگونه حدود فعالیت‌های دولتی را از مدل‌هایی بیرون بکشند که توضیح می‌دهند بیشترین ثروت در یک جامعه چطور به دست می‌آید، کانون بحث لیبرال‌های رویه‌ای این است که از دولت تنها آن فعالیت‌هایی سر می‌زند که مطابق با رضایت شهروندان باشد. در متن حاضر هر جا که صحبت از لیبرالیسم و لیبرال‌ها به‌معنای عام است، مراد لیبرال‌های جوهری‌اند. در غیر این صورت نام لیبرالیسم رویه‌ای آمده‌است.

<sup>5</sup> Opportunity concept

<sup>6</sup> Exercise concept



و این یعنی دلایل مشخصی برای انجام کار داشته و آن دلایل را به دیگر دلایل «ترجیح» داده است و زمانی شخصی کاری را غیرآزادانه انجام می‌دهد که دلیلی که آن را انجام داده این است که هیچ آلترناتیو دیگری در اختیار نداشته است (الُسارتی، ۲۰۰۴). اما آزادی منفی لیبرالی این تصور را نمی‌پذیرد. برای یک لیبرال، اساساً آزادی با رجحان تعریف نمی‌شود. قرار نیست برای آزادی عمل کردن آلترناتیوهای گسترده‌ای داشته باشیم تا آزاد محسوب شویم. همین که امکان انتخاب، به صورت بالفعل، سلب نشده باشد، آزادی رخ داده است. مثالش چنین چیزی می‌شود: وقتی یک راهزن سد راه شما می‌گردد و شما را بین «دو» آلترناتیو «پول‌تان» یا «جان‌تان» مخیر می‌کند، شما می‌توانید از تسلیم پول‌تان سر باز زنید، هیچ مانع فیزیکی‌ای هم سر راه‌تان نیست. اما این کار را با هزینه‌ی گزافی صورت می‌دهید. اما هم‌چنان آزادید. و بنابراین بنابر محاسبه‌ی هزینه و فایده، درحالی که آزادید اقدام به عمل می‌کنید. اینجا می‌توان تفاوتی قائل شد بین «آزادبودن برای عمل کردن»<sup>۷</sup> و «عمل آزادانه»<sup>۸</sup> (کارتر، ۲۰۰۸).

لیبرال‌ها به این تمایز حساس‌اند. در تسلیم کردن پول، شما آزادانه عمل نمی‌کنید. نیازی هم نیست که حداقلی از کنترل عقلانی بر اعمال‌تان داشته باشید که برای آزادانه عمل کردن به آن نیاز دارید. اما آزادی برای عمل دارید. چگونه؟ نگرش یک‌سر منفی به آزادی می‌گوید که زمانی که عامل A، عامل B را با تهدیداتی مشخص و معین برمی‌انگیزاند که کار خاصی را انجام دهد، آن‌گاه B «آزاد» است که آن کار را نکند، اما این به این معنا نیست که اگر B کار را انجام داد، دارد آزادانه و یا داوطلبانه آن را انجام می‌دهد. در این حالت، هرچند قدرت A توانسته که آزادی و میزان داوطلبانه‌بودن کنش B را کاهش دهد، اما هرگز نمی‌تواند «آزادی» اقدام به عمل را از B بگیرد. B آزاد است که آن را انجام ندهد و در این حالت متحمل هزینه‌ی گزافی شود. این یک دقیقه‌ی هابزی‌ست (پتیت، ۲۰۰۱: ۴۶) پتیت این مثال از دقیقه‌ی کاملاً هابزی را می‌گیرد تا بر فهم سنت لیبرالیستی از اراده‌ی آزاد دست بگذارد. در این معنا جمهوری خواهی «آزادی» برای عمل را منظرگاه درستی نسبت به عمل آزادانه، یا آزادانه

<sup>7</sup> Freedom to act

<sup>8</sup> Acting freely

عمل کردن، نمی‌داند. فهم از اراده‌ی آزاد در سنت لیبرالیستی، به‌طور عام، ناظر به «دقیقه‌ی» انتخاب است. چه این «دقیقه» در یک قرارداد عادلانه مطرح باشد، چه خارج از این قرارداد، هم‌چنان فهم از اراده‌ی آزاد نه ناظر به «فرایند» بلکه ناظر به «دقیقه‌ی» تصمیم است در خلأ مانع فیزیکی. در شرایطی که شما بتوانید بین آلترناتیوهای محدود و معین بگویید «نه» و متحمل هزینه‌ی گزافی هم شوید، هم‌چنان آزادید. نگرش منفی به آزادی، آزادی را از هر پرسشی درباره‌ی ملاحظاتِ متافیزیکی/عقلانی تهی می‌داند.

آیا می‌توان گفت که هر دو تصور آزادی برای عمل کردن و عملِ آزادانه، برای جمهوری‌خواهی لازم است و جمهوری‌خواهی علاوه بر آن که دقیقه‌ی منفی از آزادی را در برمی‌گیرد، از آن نیز فراتر می‌رود و به عملِ آزادانه می‌اندیشد؟ فیلیپ پتیت، سعی می‌کند تا نگرش منفی به آزادی را از تعریف محدودِ سنت لیبرالیستی رها سازد. به‌این ترتیب، عدم سلطه را در تخالف با عدم مداخله قرار می‌دهد و در واقع آزادی منفی را نه با عدم مداخله، بلکه با عدم سلطه توضیح می‌دهد. عدم مداخله در سنت لیبرالیستی غیابِ مانعی است که توسط دیگر عاملان تحمیل شده باشد. مخالفت پتیت به دو دلیل شکل می‌گیرد: (۱) یک شخص می‌تواند تحت سلطه باشد، بدون آن که متحمل مداخله‌ی بالفعلی شود و (۲) یک شخص می‌تواند متحمل مداخله شود، بدون آن که تحت سلطه باشد. اولی زمانی اتفاق می‌افتد که تهدیداتی واقعی وجود دارند اما به کار بسته نمی‌شوند، واکنش‌هایِ پیش‌دستانه حاضرند در جایی که حتی به‌ظاهر تهدیدی وجود ندارد. قدرتِ دست‌کاری‌کننده‌ای در کار است که اجرا نشده است. حالت دوم زمانی است که مداخله به نفعِ شخصی است که در معرض مداخله است و این حالتی است که پتیت آن را «مداخله‌ی غیرخودسرانه» می‌نامد (پتیت، ۱۹۹۷). از دید پتیت مداخله‌ی بدون سلطه، مداخله‌ای است که ناآزادی تولید نمی‌کند. این مداخله به‌منظور تأمین منفعتِ مصرحِ افرادی که قدرت کم‌تری در یک رابطه‌ی اجتماعی دارند، صورت می‌پذیرد. معمولاً مداخلاتِ دولتی به‌منظور تأمین منافعِ کم‌تر برخورداران از این جنس مداخلات‌اند.

دلیل دوم مخالف پتیت، می تواند «آزادی» برای عمل را، به نفع عمل آزادانهی دو سمت رابطه، تحت تأثیر قرار دهد. در واقع ویژگی دومی که پتیت برای تمایز عدم سلطه<sup>۹</sup> از عدم مداخله<sup>۱۰</sup> ذکر می کند، مستقیماً آزادی منفی لیبرالی را هدف می گیرد. آزادی منفی به مثابهی عدم مداخله، ساختارهای ازپیش تضعیف کنندهی آزادی را در یک رابطهی قدرت نادیده می گذارد و گویی همه چیز از نقطهی صفر آغاز می شود. نگرش جمهوری خواهانهی پتیت پیش فرض می گیرد که چنین آغاز از صفری در هیچ رابطهی قدرتی وجود ندارد. هر رابطهی قدرتی در یک موقعیت واقع شده است؛ و آن موقعیت محصور است در ساختارهای گوناگون. این مداخلهی غیرخودسرانه نیست که سبب نفی آزادی برای عمل کردن می شود، بلکه آزادی برای عمل کردن از پیش و به واسطهی ساختارهای تضعیف کننده دیگر چندان آزادی نیست. با این حال این دست مداخلات غیرخودسرانه، که برای پتیت شرط عدم سلطه اند، می توانند دو مسئله به همراه بیاورند: قیم مآبی و اخلاقی کردن آزادی. اولی را به مثابهی یک مخاطره بررسی می کنیم و دومی را چون پیامدی که از آن گریزی نیست در نظر می گیریم.

اما چرا قیم مآبی مخاطره است و آیا مخاطره بودنش به این معنی است که باید از آن چشم پبوشیم؟ لیبرال ها در بهترین حالت، اگر بخواهند از در نظرگیری عامل فیزیکی برای محدود کردن آزادی فراتر بروند، مفهوم عدم مداخلهی بالفعل را بر «شهود» فردی از نآزاد بودن استوار کرده اند. این که آیا هر شخصی «احساس» می کند تحت مداخله است یا نه و آزاد است یا نه، اما یک جمهوری خواه بسته کردن مداخلهی بالفعل را به «شهود» شخص نابسند می داند. در واقع ای بسا که شخصی نآزاد باشد، اما خود ادراکی از وضع اش نداشته باشد<sup>۱۱</sup>. یا به تعبیر دیگر، درکی از این که نفع اش در چیست

<sup>9</sup> Non-domination

<sup>10</sup> Non-interference

<sup>۱۱</sup> جمهوری خواهی پتیتی، لزوم مداخلهی غیرخودسرانه را زمانی که مسئله رعایت شأن گفتاری افراد باشد، مدنظر قرار می دهد. در واقع او نسبت به تحقیر، نادیده نگاری و انگ خوردن شهروندان در یک جمهوری حساس است. بنابراین تحقیر وجهی قصدی برای نآزادی پیدا می کند. اما مهم است که توجه داشته باشیم، پتیت «موانع غیرقصدی» را از ایجاد نآزادی و بنابراین ایجاد سلطه بری می داند. این موانع غالباً برای پتیت در توضیح

نداشته باشد و بنابراین هم هنگام اقدام به عمل آزادی لازم را نداشته باشد و هم پس از آن نتواند که آزادانه پیش برود و عمل کند. باین حال زمانی که قرار است مداخله‌ای غیرخودسرانه و به نفع فرد تحت مداخله صورت گیرد، فرضی حاضر است: مداخله‌ی غیرخودسرانه «نفع» را «بهتر» و «دقیق‌تر» از فردی که تحت مداخله‌ی غیرخودسرانه است، تشخیص می‌دهد. به این ترتیب خودآیینی شخصی که تحت مداخله است، در معرض مخاطره قرار می‌گیرد و امکان قییم‌مآبی پدیدار می‌شود. به این مسئله بعدتر خواهیم پرداخت.

دومین مسئله ناظر است به «اخلاقی» کردن آزادی. بنا به تعریفی اخلاقی<sup>۱۲</sup> از آزادی، هنگامی می‌شود موانعی بر سر اقدام به آزادی برای عمل کردن وارد کرد، یعنی مداخله‌ی غیرخودسرانه صورت داد، که این موانع از حیث اخلاقی مشروع باشند: و این یعنی به نفعِ مصرح فرد تحت مداخله. از دید لیبرال‌ها، مداخله‌ی دولت زمانی نامشروع است که از حقوق مرتبط با مالکیت سرپیچی صورت گیرد. اما از دید پتیت، موانع تنها زمانی نامشروع خواهند بود و آزادی را محدود خواهند کرد که «منافع مصرح» را دنبال نکنند و به این معنی «نه مالیات و نه حتی زندانی کردن، هیچ یک آزادی شخصی را از بین نمی‌برند» (همان). بنابراین اخلاقی کردن آزادی نزد پتیت به این معناست که هر آزادی اقدام به عملی، نمی‌تواند ناظر به آزادی شخص باشد. تنها زمانی شخص آزاد است که اقدام به عمل کند که تحت سلطه نباشد و این یعنی زمانی که بتواند در راستای منفعت خود اقدام کند. در این میان اگر نیاز باشد مداخله‌ای غیرخودسرانه صورت گیرد و مانعی بر سر راه عمل خلق گردد، اگر از حیث اخلاقی مشروع باشد، یعنی در راستای منفعت مصرح باشد، آزادی تأمین شده‌است. به این ترتیب این منفعت مصرح است که شاخصه‌ی تحت سلطه بودن یا نبودن است. اگر قرار است ببینیم که کسی برای آزاد

---

محدودیت‌های مالکیت منابع و مسائل اقتصادی می‌گنجند. از همین‌جا هم هست که از دیدن سلطه‌ی ساختاری ناتوان می‌شود و بعدتر جمهوری خواهان رادیکال، انتقادی، به این دست سلطه توجه کردند. پتیت می‌نویسد که اگر اشکال غیرقصدی مانع را در مقام مداخله‌ای که تولید ناآزادی می‌کند، مداخله‌ی خودسر، به حساب بیاوریم، آن وقت تمایزی را از دست می‌دهیم: میان آنچه که مردم علیه هم صورت می‌دهند با تأثیرات طبیعی فرصت و عدم ظرفیت. از دید پتیت باید مردم را از اولی حفظ کرد اما از دومی خیر، زیرا اولی ناآزادی تولید می‌کند اما دومی نه (پتیت، ۱۹۹۷).

عمل کردن تحت سلطه است یا نه، باید دید که منفعتِ مصرح‌اش را تعقیب می‌کند یا نمی‌کند و نه این‌که بینیم مانع بالفعل، مداخله‌ی بالفعل، سر راهش حاضر است یا خیر. شهودش از آزادبودن یا نبودن، برای فهم میزان آزادبودنش نیز بسنده نیست. با وجود محدودیت بر آزادی برای عمل کردن، تنها در صورتی می‌توان هم‌چنان از آزادی گفت که آن مانع از حیث اخلاقی صحیح باشد و بواسطه‌ی آن امکان اقدام در راستای منفعتِ مصرح شدنی گردد.

پتیت نهایتاً به آزادی مثبت روی نمی‌آورد. درواقع او حتی مشارکت سیاسی را هم مؤلفه‌ی توضیح‌دهنده‌ی آزادی نمی‌داند<sup>۱۳</sup>. اما آزادانه عمل کردن، بر اثر مداخله‌ی غیرخودسرانه، یا به تعبیر دیگر قانون، هموار می‌شود. درواقع پتیت سرمایه‌گذاری نظری-سیاسی متمایزی روی آزادانه عمل کردن یا عمل آزادانه صورت نمی‌دهد و یا به تعبیر بهتر چنین چیزی فرقی با سوژه‌شدن در قانونی که مطابق با منافع مصرح شهروندان باشد، ندارد. از دید اسکینر، پتیت بواسطه‌ی چنین خوانشی از آزادی در گرفتاری‌هایی دچار می‌شود. از دید اسکینر از آن جایی که پتیت نهایتاً می‌خواهد منقادِ قانون‌شدن را در هم‌خوانی با آزادبودن ببیند، نمی‌تواند به مفهوم آزادی جمهوری خواهانه، به معنی نئورومی‌اش، به تمامی وفادار بماند. درواقع برای یک رومی، تفاوتی نداشت که خود را بنابر منافعِ مصرح منقادِ قانون کند یا یک حکومتِ شخصی. از دید یک رومی، انسان زمانی آزاد است که اراده‌اش «وابسته» به اراده‌ی دیگری نباشد. درحقیقت، آزادی را بهتر است به جای عدم سلطه با «غیاب وابستگی» تعریف کرد (اسکینر، ۲۰۰۲: ۲۵۵). از دید اسکینر، ناآزادی نباید با «مداخله... به هر شکلی» تعریف شود، بلکه باید با توجه به «انقیاد» به اراده‌ی دیگری فهمیده گردد. و این یعنی «صحبت از یک نظریه‌ی دیگر درباره‌ی آزادی» (همان، ۲۶۲). از دید اسکینر، نگرستن به آزادی از چشم‌انداز مداخله کردن از سویی، و از چشم‌انداز وابستگی به اراده‌ی دیگری، از سویی دیگر، دو مسیر کاملاً متفاوت درخصوص «خودآیینی» پیش می‌کشد<sup>۱۴</sup>. از دید کسانی

<sup>۱۳</sup> بن‌نگرید به «نظریه‌ی جمهوری خواهانه‌ی سوسیالیستی درباره‌ی آزادی و حکومت»، یافتنی در *نقد اقتصاد سیاسی*

<sup>۱۴</sup> اسکینر می‌گوید: «نویسندگان جمهوری خواه مدنی پیش از هر چیز به این پیش‌فرض لیبرالیسم کلاسیک می‌پردازند که زور یا تهدید سرکوب‌گر چطور اشکال محدودیت/قید را می‌سازند که در آزادی فردی مداخله می‌کنند.

که آزادی را به‌مثابه‌ی عدم مداخله می‌بینند، اراده تا جایی خودآیین است که نه مورد تهدید واقع و نه سرکوب شود. درحالی‌که از منظرِ نثرومی، اراده نمی‌تواند خودآیین باشد، مگر آن‌که «آزاد از هر وابستگی‌ای به اراده‌ی دیگری» فهمیده شود (همان، ۲۶۳). درواقع اسکینر می‌خواهد بگوید که پتیت در قرائتش از آزادی بیش‌ازحد درگیر پاسخ‌گویی به نگرش منفی به آزادی شده و خود نیز نهایتاً از «آزادانه عمل کردن» تنها قانونی عمل کردن را احصا کرده‌است. پتیت پاسخ روشنی برای قانونِ ستمگر ندارد. درواقع نظریه پتیت درباره‌ی آزادی، وجه‌هنجاری صریحی ندارد. و به‌زعم اسکینر این معضل از جایی ناشی می‌شود که قرائت منفی از آزادی جدی می‌گردد. نظریه‌پردازان لیبرال، هیچ توجه مشخصی به شرایطی که تحت آن اراده خودآیین است، ندارند. از دید آن‌ها تعریف منفی از آزادی، همواره از طبیعت اراده و شرایطِ خودآیینی یا آزادیِ اراده جدا می‌شود. از دید آن‌ها هیچ ارتباطی بین آزادی و اراده نیست.

اگر آزادی، عدم وابستگی اراده‌ی من به اراده‌ی دیگری باشد، آن وقت تفاوتی شکل می‌گیرد بین اینکه آن قدرت دارد چیزی را به من ارائه می‌کند که من می‌توانم رد یا قبولش کنم، و یا اینکه ازاساس من را سرکوب می‌کند؟ درواقع تفاوت می‌کند که با قدرتِ سرکوب‌گر یا قدرتِ پاداش‌دهنده روبه‌رو هستیم؟ برای توضیح این مسئله، نیاز است ببینیم تا از وابستگی چه چیز را می‌فهمیم؟ اگر منظور از عدم وابستگی، عدم انقیاد باشد، آن‌گاه بین این دو دسته قدرت تفاوت وجود دارد. اما اگر منظور از عدم وابستگی امکانِ پیش‌بردِ آزادانه‌ی خود باشد، چندان تفاوتی بین این دو دسته از قدرت نیست و هر دو می‌توانند آزادانه عمل کردن را به شیوه‌ی خود محدود کنند.

پتیت نسبت عدم وابستگی را با مفهوم آزادی، نه از طریق عدم وابستگی اراده، که از طریق بهره‌مندشدن از شأنِ گفتاریِ مشخص توضیح می‌دهد. شأنِ گفتاری یعنی

---

درعوض لیبرالیسم کلاسیک، نویسندگان جمهوری‌خواه مدنی پافشاری می‌کنند که زیستن در شرایطِ وابستگی خود منبعی و شکلی از محدودیت/قید است. به‌محض این‌که شما تشخیص می‌دهید که تحت چنین شرایطی هستید، خود این تشخیص جلوی شما را از اِعمالِ شماری از حقوق مدنی‌تان خواهد گرفت. به همین دلیل است که آن‌ها اصرار می‌ورزند... که زندگی تحت چنین شرایطی متحملِ نه‌تنها کاهش امنیتی‌ست که برای آزادی‌تان به آن نیاز دارید، بلکه کاستن از خودِ آزادی‌ست» (اسکینر، ۱۹۹۷: ۸۴).

بازشناسی توان فراهم کردن دلیل و رفتار با دیگران به مثابه‌ی کسی که با او در توان دلیل‌آوری مشترکیم<sup>۱۵</sup>: «داشتن ظرفیت دآوری منطقی مطابق با گفتار و ظرفیت ارتباطی که گفتار را به دیگران وصل می‌کند». (پتیت، ۲۰۰۱: ۷۲). زمانی که یک شخص منقاد زور عریان یا تهدیدات سرکوب‌گرایانه می‌شود، نمی‌تواند از این شأن بهره ببرد. درواقع با او چون کسی که دارای قوه‌ی استدلالی است رفتار نمی‌شود و درواقع او منقاد اراده‌ی دیگری می‌شود بدون توجه به ظرفیت‌اش برای فراهم آوردن دلیل. اگر من تو را سرکوب کنم، دیگر با تو در یک گفتار نیستم و تو را از ظرفیت‌ات برای اقدام بر مبنای دلیلی که به آن نیاز داری، محروم کرده‌ام (همان). اما پاداش‌ها، از سوی دیگر، با گفتار در آشتی‌اند. این پاداش‌ها ظرفیت کسانی را که در معرض این پاداش‌ها، این اقدام کردن بر مبنای دلایل از بین نمی‌برند. در این حالت پاداش‌های A قرار نیست که موقعیت B را از حیث آزادی ضعیف‌تر کند. یعنی این پاداش‌ها، از آزادی B، در مقایسه با وضعیتی که هنوز این پاداش به او ارائه نشده‌بود، نمی‌کاهند.

تفاوت یک پاداش با یک تهدید از همین جا مشخص می‌شود. اگر پذیرش یک پاداش موقعیت B را نسبت به قبل بهتر کند، ما با یک پاداش سروکار داریم؛ اما اگر موقعیت B با پذیرش آن، بدون زور عریان، بدتر شود یا در همان موقعیت بد باقی بماند، آن‌گاه ما با یک تهدید روبه‌رو هستیم (استینر، ۱۹۹۴). اما آیا می‌توان گفت که یک تهدید، و نه زور عریان، به کاستن از شأن گفتاری B منجر می‌شود؟ پاسخ به این سوال بستگی دارد به تأثیراتی که بر ظرفیت B جهت اقدام براساس دلایل مقبولش برجای می‌ماند. A به دو طریق می‌تواند این ظرفیت را محدود کند: از سویی تطمیع ایجاد کند و درواقع دلایلی فراهم آورد که بر دلایل خود B برای اقدام به عمل بیارزد و از سوی دیگر دشواری روان‌شناختی بیشتری برای B فراهم آورد که با همان دلایل خودش اقدام به حرکت کند.

تأثیراتی که تهدید یا پاداش بر عامل تحت قدرت برجای می‌گذارند، تعیین‌کننده‌ی این است که یک تهدید یا یک پاداش از شأن گفتاری ما می‌کاهد یا خیر. به فی‌نفسگی خود تهدید یا پاداش کاری ندارد. به‌طور مثال فرض کنید که من اطلاعاتی درباره‌ی

یک گروه تبهکار در اختیار دارم، که به «دلیل» اینکه از تبعات واکنش آن‌ها می‌ترسم این داده‌ها را در اختیار پلیس قرار نمی‌دهم. تا این‌جا کار من با دلایلِ خودم در حال عمل کردنم. حال اگر پلیس موفق شود با ذکرِ مجازات (تهدید) و یا پرداخت پول (پاداش) اطلاعات را از من بگیرد، من دیگر با دلایلِ خودم در حال عمل کردن نیستیم. با این حال می‌توان بواسطه‌ی یک قید، میان تهدید و پاداش از جهتِ کاستن از شأنِ گفتاری تمایز گذاشت. تهدید معمولاً دلایلِ بنیادیِ ما را برای عمل کردن زیر سوال می‌برد، درحالی‌که پاداش می‌تواند وزن این دلایل را افزایش دهد. فرض کنید دلیل بنیادی من، رفاه یا حفظ کنترل خود بر بدن<sup>۱۶</sup> باشد، طبعاً پرداخت پول این دلیل را تقویت می‌کند، درحالی‌که تهدید به مجازات آن را تحلیل می‌برد.

پتیت از اشکال «غیرگفتاری» قدرت سخن می‌گوید که آزادی را کاهش می‌دهند، زیرا «آمادگی عامل را برای مسئول بودن در قبالِ عمل، کاهش می‌دهند» (پتیت، ۲۰۰۱: ۷۹). این امر در واقع برای پتیت آزمون نهایی‌ست جهت سنجش این‌که یک شخص تا چه اندازه در یک موقعیت آزاد است؛ سنجش این‌که عامل A مشغول ارائه‌ی تهدید است یا پاداش. بنابراین زمانی که عامل A، عامل B را با ابزارِ تهدید به انجامِ عمل ترغیب می‌کند، خواه‌ناخواه آمادگی B برای مسئول بودن در قبالِ عمل کاهش می‌یابد. درحالی‌که به‌زعم پتیت هنگام پاداش چنین نیست. مسئله‌ی مسئولیت‌پذیری، می‌تواند استقلالِ اراده را نیز تبیین کند. ما معمولاً گمان می‌کنیم که مسئولیت در نتیجه‌ی استقلالِ اراده به بار می‌آید؛ درحالی‌که این امکان مسئولیت‌پذیری‌ست که توضیح می‌دهد اراده‌ی شما تا چه حد مستقل است. هرچقدر من با دلایلِ خودم، خصوصاً دلایلِ بنیادینی چون حفظ کنترل بر بدن خود، در راستای منفعتِ مصرح<sup>۱۷</sup>م دست به عمل بزنم، آزادترم و هرچقدر کنش عامل قدرت چنین شرایطی را برای من محدود کند، من ناآزاد می‌شوم.

---

<sup>16</sup> Bodily integrity

<sup>17</sup> Avowed interest



در لیبرالیسم رویه‌ای<sup>۱۸</sup>، شکلی از قراردادگرایی، شکاف بین منفعتِ مصرح و پاداش به شیوه‌ی خود پُر می‌شود؛ اگر در نظر بگیریم که با فرض در نظرگیری قرارداد، قدرت زور خواه‌ناخواه از موضوع بحث ایشان کنار می‌رود. در واقع می‌توان گفت اگر در یک قرارداد، با در نظرگیری حداقلی از انتخاب گزینه‌های قرارداد، عامل تحت قدرت پاداش‌های عامل قدرت را بپذیرد، دارد منفعتِ مصرح خود را نشان می‌دهد. مشکل لیبرالیسم رویه‌ای از یک منظر جمهوری خواهانه از این قرار است: (۱) شرایطی که قرارداد در آن بسته می‌شود، می‌تواند در راستای منفعتِ مصرح عامل تحت قدرت نباشد و در واقع صرفاً مقوم پاداش‌های عامل قدرت گردند. در اینجا مسئله‌ی سلطه‌ی ساختاری مطرح است. این قسم سلطه که ناظر بر سلطه‌ی طبقاتی، جنسیتی، دینی، ملیتی و قومیتی و غیره می‌تواند باشد، اجازه نمی‌دهد تا به همین سادگی شکاف منفعتِ مصرح عامل تحت قدرت و پاداش‌های عامل قدرت رتق و فتق شود و به هم آید. سلطه‌ی ساختاری به ما می‌گوید که پاداش‌ها از پیش به نفعِ عامل قدرت ساخت یافته‌اند و نه لزوماً در راستای منفعتِ مصرح عامل تحت قدرت، (۲) منفعتِ مصرح برای لیبرالیسم رویه‌ای، تنها در قرارداد امکان بروز و ظهور دارد. در حالی که برای یک جمهوری خواه مهم‌تر و هم‌زمان پیش و پس از قرارداد، این خودِ جامعه با همه‌ی فضاهای ممکن‌اش است که عرصه‌ی بروز و ظهور منفعتِ مصرح است. شهروندان می‌توانند منافعِ مصرح‌شان را به شیوه‌های مختلفی و در چارچوب‌های متعددی تصریح کنند. عرصه‌ی بیانگری آنان محدود به قرارداد نیست.

جمهوری خواهی پتیت، با در نظرگیری «شان گفتاری» و رعایت آن، توضیحی از اینکه چرا آزادی یک شخص با دریافت تهدید نسبت به دریافت پاداش‌ها کاهش می‌یابد، ارائه می‌دهد. راه توضیح این امر از رهگذر کاهش یا افزایش مسئولیت‌پذیری ممکن می‌شود. پاداش‌ها ما را کم‌تر وابسته می‌کنند، در حالی که تهدیدها می‌توانند به انقیاد ما منجر شوند. در مواجهه با پاداش، می‌توانیم مسئول کنشی که صورت می‌دهیم باشیم، در حالی که هر چقدر بر اثر تهدید کاری از ما سر بزند، کم‌تر از همیشه مسئولیم. و این

میزان مسئولیت‌پذیری‌ست که شاخصه‌ای برای میزان آزادی ما، میزان عدم وابستگی اراده‌ی ما به اراده‌ی دیگری، فراهم می‌آورد.

آنچه که تحت عنوان رعایت شأن گفتاری هنگام مواجهه با قدرت پاداش‌دهنده، از سوی پتیت، در یک رابطه‌ی قدرت به آن پرداخته می‌شود، ذیل نگاه جمهوری‌خواهی به آزادی منفی مد نظر لیبرالی قرار می‌گیرد. در واقع مسئله‌ی توجه به پاداش یا تهدید، هنگام «آزادی» برای عمل کردن معنادار است. در واقع نخست کنشی از سوی قدرت سر می‌زند، «آن‌گاه» می‌توان دید که آیا شأن گفتاری با رد یا قبول آن لحاظ می‌شود یا خیر. اگر این کنش تهدیدآمیز باشد، از پیش شأن گفتاری نادیده گرفته شده، و اگر این کنش پاداش‌دهنده باشد، با در نظرگیری اینکه با رد یا قبول آن شأن گفتاری فرد رعایت می‌گردد یا خیر، امکان ارزیابی میزان آزادی پدید می‌آید. پرواضح است که این نگاه کاری به آزادی مثبت و یا اعمال‌شونده ندارد. در واقع پتیت عمل آزادانه را در نسبت با عدم وابستگی اراده و در شرایطی که کنش آغازگر از سوی عامل تحت قدرت است، توضیح نمی‌دهد. اما اگر از منظر اسکینر به عدم وابستگی نگاه کنیم چه تفاوتی در صورت‌بندی رخ می‌دهد؟ آیا اسکینر با قید «عدم وابستگی اراده» به فهمی از آزادی مثبت، آزادی مؤسس، آزادی کسی که تحت قدرت است و خود «آغازگر» کنش است، متصل می‌شود؟

جمهوری‌خواهی اسکینری، این امکان را فراهم می‌آورد که هر توجه و تأکیدی بر قدرت پاداش‌دهنده، در یک نگاه حداکثری، مستعد «نوکرصفتی»<sup>۱۹</sup> و چاکرماپی شود. در واقع عامل تحت قدرت اگر باند قدرت مزددهنده‌ای وجود دارد، برای اینکه بتواند توجه قدرت مزددهنده را به سوی خود جلب کند، گرنش از خود نشان می‌دهد. به همین معناست که برای اسکینر، پارادایم «بردگی» معنادار است. در واقع «بردگی» شبیه یک استعاره عمل می‌کند و در هر رابطه‌ی قدرتی می‌تواند سروکله‌اش پیدا شود، حتی اگر سمت عامل قدرت، بیش‌ترین حسن نیت<sup>۲۰</sup> را داشته باشد یا از خود نشان دهد. اسکینر می‌نویسد که از دید جمهوری‌خواهان روم باستان، چون تاکیتوس، و

---

19 Servitude

20 Goodwill

جمهوری خواهان انقلاب انگلستان، چون جان میلتن، «محدودیت‌های متعددی نسبت به آزادی عمل ما وجود دارد که نه از موانع فیزیکی ناشی شده و نه از تحمیل اراده‌ی دیگری، و حتی نه از خطر و تهدیدی که بر اثر اجبار و تحمیل ممکن است اتفاق افتد». این محدودیت‌ها از برده‌واری ناشی می‌شوند. در این حالت ما از کسانی که منشی برده‌وار دارند، «نمی‌توانیم کلام یا عملی ناب و باعظمت انتظار داشته باشیم، یا تمایلی به سخن حق گفتن به صاحب قدرت، یا آمادگی برای ارائه‌دادن داورهای صادقانه و عمل کردن مطابق آن‌ها» (اسکینر، ۱۳۹۷).

هرچند اسکینر «برده‌واری» را خصلت کسانی می‌داند که ذیل قدرت خودسرانه به سر می‌برند، اما به نظر می‌رسد که امکان رادیکالی در آن نسبت به نگاه پتیت نهفته است. در واقع می‌توانیم داعیه‌ی «برده‌واری» و «نوکرصفتی» را تا حد نهایی خود برای تصور «عمل آزادانه» و پرداختن به آزادی مثبت، آزادی مؤسس، بکشانیم. کسانی که ناتوانند از این‌که هر مناسبتی را به چالش بکشند و با روحیه‌ی «ستیزه‌جو» با محدود شدن امکان‌های کنش‌ورزی‌شان روبه‌رو شوند، در خطر انجام کنشی «برده‌وار» اند. زندگی «برده‌وار» به این معنا می‌تواند یک زندگی روزمره‌ی اجتماعی باشد، اما از آن حیث که از قدرت‌های انتقادی خود برای تغییر امور بی‌بهره مانده‌است. اگر نقطه‌ی کانونی تعریف آزادی، امکان عمل غیرنوکرصفتانه و بنابراین بازیابی دائمی و مستمر خودآیینی باشد، آن‌گاه می‌توانیم یک مفهوم رادیکال از آزادی در اختیار داشته باشیم که از اساس با اجرایی شدن و تمرین مداوم خودآیینی گره خورده‌است. درست است که از یک منظر لیبرالیستی، قدرت تنها در شکل مداخله‌ی بالفعل در نظر گرفته می‌شود و آزادی یک فرصت است که در یک دقیقه به چنگ می‌آید و مشخص نیست در یک فرایند چطور امکان محقق شدن دارد، اما از یک منظر جمهوری خواهانه‌ی رادیکال، این قدرت است که «حتی» اگر یک فرصت و یک نهفتگی باشد هم باز قدرت است و به ناآزادی منجر می‌شود و از این رو آزادی، مفهومی است که باید اجرا و اعمال شود تا هم‌چنان «آزادی» باشد. قدرتی که به اجرا در نمی‌آید هم هم‌چنان یک قدرت است (کارتر، ۲۰۰۴)، و این آزادی است که برای آن که آزادی باشد، باید اعمال و اجرا شود و نه این‌که یک فرصت و دقیقه باقی بماند. به این ترتیب جمهوری خواهی رادیکال

با شاقول برده‌واری<sup>۲۱</sup>، به سنجش موقعیت‌های ناآزادی می‌رود که همیشگی و همواره است و در پی آن است که آزادی را چون تحقق فرایندی که یک لحظه از پای نمی‌نشیند، پی بگیرد. اما آزادی اعمال‌شونده، آیا می‌تواند از وقوع مداخلات غیرخودسرانه بی‌نیاز باشد؟ و اگر نیازمند است، آن‌گاه چطور می‌تواند از خودآیینی سخن بگوید و قیّم‌مآبی را پس زند؟

### معضل خودآیینی و دوسویه‌گی قیّم‌مآبی

رابطه‌ی اجتماعی یا بهتر بگوییم رابطه‌ای مبتنی بر قدرت اجتماعی، همواره پشت‌گرم به باورهای اجتماعی یا ایدئولوژی‌هاست. درواقع ایدئولوژی‌ها که هنجارهای پذیرفتنی را جا می‌اندازند، نقش مرکزی در پایداری روابط سلطه ایفا می‌کنند. اکثر جامعه‌شناسان این نقش محوری را تأیید کرده‌اند. هم‌زمان جمهوری‌خواهان هم به سه دلیل روشن با این تأیید همراه‌اند: (۱) بسیاری از ارزش‌ها، باورها و ترجیحات موجود تحت محدودیت‌های ساختاری شرایط غیرایده‌آل سلطه شکل گرفته‌اند و بنابراین بیش‌تر بیان‌گر روابط سلطه‌اند، (۲) از سوی دیگر جمهوری‌خواهان برای اینکه بتوانند قانونی خوب را پایدار نگه دارند، نیاز به ارزش‌ها و باورهای اجتماعی دارند. درواقع ارزش‌ها و باورهای اجتماعی باید مبلغ سلطه‌ستیزی باشند تا بتوانند قانون خوب را پشتیبانی کنند و اگر چنین نباشد، فضیلت مدنی تضعیف خواهد شد و اخلاقیات باهم‌زیستن آب خواهد رفت (۳) و آخر اینکه ایدئولوژی‌ها و باورهای اجتماعی منتفی‌کننده‌ی استقلال و خودآیینی‌اند. همان چیزی که فضیلت طلایه‌دار یک جمهوری به شمار می‌رود. شهروندانی که وابسته به اراده‌ها و، در اینجا، نظرات دیگران‌اند، نمی‌توانند قوای انتقادی خویش را به کار گیرند و عزت نفس‌شان را که لازمه‌ی شهروندی است، به نمایش بگذارند. عزت نفسی که ادراکی پایدار است از اینکه آن‌ها در مقام هویت‌هایی مجزا به‌اندازه‌ی کافی ارزشمند که در حیات سیاسی مشارکت کنند. استقلال و خودآیینی شهروندان صرفاً یک وضعیت ابژکتیو و حتی سوژکتیو نیست، بلکه ناظر بر الگوهای بیناسوژکتیو بازشناسی‌ست. به‌زعم پتیت، این شکل از

21 Slavishness

خودآیینی بیناسوبژکتیو یعنی، «توانایی نگاه کردن به یکدیگر، در چشمان یکدیگر، با اطمینان از شأن اجتماعی یک شخص، یعنی داشتن حق اجتماعی و قانونی» (پتیت، ۱۹۹۷:۷۱). به این ترتیب تحت سلطه نبودن، بازشناسی شدن بیناسوبژکتیو است. اگر چنین چیزی اتفاق بیفتد، به نظر می‌رسد تاحدودی فاصله‌ی میان منفعتِ مصرح و پاداش‌هایی که به من در یک رابطه‌ی قدرت ارائه می‌شود، پُر می‌گردد. درواقع سمتِ واجد قدرتِ بیشتر در یک رابطه‌ی اجتماعی پاداشی به من ارائه می‌دهد که از بازشناسی من به‌عنوان یک شخص صاحبِ حق اجتماعی و قانونی حکایت دارد و من نیز می‌توانم نفعِ خودم را، هم‌سو با دیگر افراد هم‌نفع خودم، به عاملِ قدرت نشان دهم و در جهت آن گام بردارم. درواقع در شرایط بازشناسی بیناسوبژکتیو، هر پاداشی، اگر قرار است به آزادیِ بیشتر من کمک کند و نه اینکه من را نآزادتر سازد، در راستای منفعتِ مصرح من خواهد بود. به زبان پتیت، آزادی‌ای که سلطه ناقض آن است، به‌مثابه‌ی «کنترل گفتاری<sup>۲۲</sup>» فهمیده می‌شود: «کنترل گفتاری باید گواهی باشد علیه ساکت شدن یا نادیده‌گرفته شدن یا نشنیده باقی ماندن یا انکارشدن و پاسخی نشنیدن. کنترل گفتاری یعنی بازشناسی شدن به‌مثابه‌ی سوژه‌ای درون گفتار<sup>۲۳</sup> با صدا و گوش‌ی از آن خود» (پتیت، ۲۰۰۱: ۱۴۰). شهروندان درون یک جمهوری زمانی از کنترل گفتاری بهره‌مندند که مستحق و توانمند برای مجادله کردن با قدرتی باشند که بر آن‌ها اعمال می‌شود. زمانی می‌توانیم بگوییم شخصی یک «سوژه درون گفتار» است که او را چون کسی در نظر بگیریم که ارزش توجیه کردن دستورها و کنش‌هایی که به سمت‌اش روانه می‌شود را دارد. زمانی که چنین نباشد، و او در آن حدی نباشد که دستورها و کنش‌هایی که از سوی عامل قدرت به سمت‌اش روانه می‌شود را ارزیابی کند و اگر موجه نیافت، رد کند، او یک سوژه‌ی درون گفتار نیست و یک برده است.

عدم سلطه به‌مثابه‌ی کنترل گفتاری، توضیح جذاب‌تری است برای مفهوم خودآیینی، تا قرائتی استعلایی و عقلانی از این مفهوم. درواقع خودآیینی را می‌توان این‌گونه تصویر کرد: من هم‌چون یک سوژه‌ی درون گفتار، واجد صدا و گوش‌ی از آن خودم هستم و

<sup>22</sup> Discursive control

<sup>23</sup> Discursive subject

هیچ‌کس نمی‌تواند که این صدا و گوش را، ذیل هر نام و یا با هر عنوانی از من بگیرد. حتی یک قانون خوب، یک ایده‌ی مترقی، یک ایده‌آلِ برابری‌جویانه، تا زمانی که صدا و گوشِ من را از من نگرفته‌است، می‌تواند ادعا کند که سلطه‌گر نیست؛ زمانی که صدا و گوشم را تصاحب کند، خود یک سلطه‌گر، با لباس مبدل است. به همین منوال، قیّم‌مآبیِ نهفته در آزادسازی، یا دقیق‌تر اگر بگوییم قیّم‌مآبیِ نهفته در این رویکرد که «منفعت» را چه کسی بهتر می‌داند و درواقع منفعت «واقعی» را چه کسی تشخیص می‌دهد، تا زمانی می‌تواند هم‌چنان رهایی‌بخش باشد که دست به تحمیق یا ازبین‌بردنِ صدا و قوه‌ی تشخیصِ عاملی که قدرت بر آن اعمال می‌شود، نزند. «به‌محض» اینکه چنین تحمیق و نادان‌پنداری‌ای اتفاق بیفتد و صدا و گوشِ عاملِ تحت قدرت، به قول پتیت، سلب شود، آن‌گاه هر ایده‌ی پیشرویی، با رویکردِ قیّم‌مآبانه، سلطه‌ی جدیدی آفریده‌است؛ آزادسازی، انقیاد دیگری به همراه آورده‌است.

یک لیبرالِ جوهری<sup>۲۴</sup> و یک مارکسیستِ ارتدوکس<sup>۲۵</sup>، در دو طرفِ مخالفِ نگاهِ جمهوری‌خواهانه به خودآیینی ایستاده‌اند. از منظر یک لیبرالِ کمینه‌ی محدودیتِ بالفعل بر انتخاب کفایت می‌کند تا بگوییم که آزادی عامل تحت قدرت حاصل شده‌است. هرچند که او دغدغه‌ی خودآیینی ندارد و بیش‌تر درگیریِ آزادی انتخاب است، اما می‌توان گفت از نگاه یک لیبرال، خودآیینی زمانی‌ست که من «آزادی» اقدام به عمل را، با درنظرگیری نبود عاملی فیزیکی برای انتخاب، داشته باشم. آنچه کم‌ترین تراحم را در زمان مقرر برای انتخاب ایجاد می‌کند، شرایط فراهم‌آورنده‌ی آزادی انتخاب است. دایره‌ی «محدودیت» انتخاب برای یک لیبرال بسیار محدود است. تو گویی که همه‌جا عرصه‌ی امکانِ آزادی انتخاب است، مگر خلافتش ثابت شود. دربرابر، یک مارکسیستِ ارتدوکس است که با درنظرگیریِ آگاهی به «منفعت واقعی» و کنارزدنِ پرده‌ی «ازخودبیگانگی» ایدئولوژیک، هر امکانی را برای آزادی انتخاب، به تحقق منفعت «واقعی» گره می‌زند. تو گویی که تا پیش از تحقق «منفعت» واقعی هیچ امکانی برای

---

24 Substantive Liberalism

25 Orthodox Marxism

نزد این قسم از مارکسیسم و مارکسیسم ساختارگرا، قوانین حرکت تاریخ را چون قوانین طبیعی می‌توان شناخت و این قوانین مستقل از اراده‌ی انسانی هستند (ماگرتا برتلیسون و ران آپرن، ۱۹۹۷).

آزادی انتخاب وجود ندارد و هر انتخابی، تنها یک انتخاب برده‌وار و ذیل شرایط سرمایه‌دارانه‌ی کار و ایدئولوژی‌های طبیعی جلوه‌دهنده‌ی این شرایط است. برای یک مارکسیست ارتدوکس، درست عکس یک لیبرال، دایره‌ی «محدودیت» انتخاب که باید برای آزادی عمل برچیده شوند، به گستره‌ی خود نظام سرمایه‌داری است. تا وقتی که سرمایه‌داری پابرجاست، منفعت «واقعی» ای برای کارگران وجود ندارد و تا زمانی که این نظام پابرجاست، کنش آزادانه معنای چندانی ندارد مگر آن که سرنگونی آن را هدف گرفته باشد. خودآیینی واقعی، زمانی ممکن می‌شود که سرمایه‌داری برچیده گردد.

در دو سر این دو طیف گرایش‌های مختلفی از نگاه مارکسیستی و لیبرالیستی واقع شده‌اند. به زعم این متن اما، نقطه‌ی مناسب در نظرگیری خودآیینی از آن جمهوری خواهی انتقادی است. از منظر چنین جمهوری خواهی‌ای، محدودیت‌های حاکم بر انتخاب در یک قرارداد، چه با شرایط حداقلی و چه حداکثری، مرتفع نمی‌شوند. به تعبیری قرارداد ضمن آزادی شهروندان نیست. از سوی دیگر، تمایز برقرار کردن میان منفعت «واقعی» با منفعت «مصرح» و در واقع تلاش برای نشان دادن اینکه ایدئولوژی‌ها تمام آزادی انتخاب ما را به بند کشیده‌اند، می‌تواند به راحتی سر از قیم‌مآبی، تحقیر ادراکات عمومی و بازتولید نظم سلسله‌مراتبی تشخیص درست از غلط درآورد. در برابر عدم کفایت قرارداد و خطر بازتولید نظم سلسله‌مراتبی در تشخیص منفعت «واقعی» (درست)، برای یک جمهوری خواه شهروندان زمانی آزاد و خودآیین‌اند که صدا و گواهی از آن خود داشته باشند و در جامعه‌ای به سر ببرند که «مجادله‌پذیری»<sup>۶۶</sup> به رسمیت شناخته شده و نهادهای مختلف حکمرانی بر اساس آن سامان گرفته باشند. جمهوری خواه انتقادی، مانند یک مارکسیست ارتدوکس، خودآیینی را چون یک ایده‌آل استعلایی که تنها پس از سرمایه‌داری میسر خواهد شد، نمی‌بیند. او هم‌سو با دیگر دموکراسی خواهان، به خودآیینی از منظر توان‌بخشی و قدرت‌مند شدن شهروندان در پیش‌برد منافع خود نگاه می‌کند. برای او منفعت «مصرح»، منفعتی که خود شهروندان براساس یک گفتگوی پایان‌ناپذیر، بر سرش توافق می‌کنند، به منفعت «واقعی» اولویت

دارد.<sup>۲۷</sup> منفعت «مصرح» منفعتی است که صاحب منفعت آن را آشکار و با صدای بلند اعلام می‌کند. منفعت «واقعی» آغشته به حجاب ایدئولوژی است و باید به آن آگاه شد. در تعبیر نخست امکان قدرت‌یابی خود شهروندان بیشتر از زمانی است که دومین تعبیر را از منفعت ملاک قرار دهیم. چراکه در تعبیر دوم، لزوم کسب آگاهی‌ای برای کنارزدن ایدئولوژی وجود دارد که خود بالقوه می‌تواند مولد فرادستی و فرودستی باشد و مقوم قسمی قیوم‌آبی گردد.

این ترجیح به این معنا نیست که در این قسم از جمهوری خواهی هنجاری وجود ندارد. اگر چنین بود که دیگر جمهوری خواهی انتقادی نبود. اما هنجار آن موسعاً ناظر به رعایت حق همگان برای داشتن صدا و زیستنی عادلانه و آزادانه است. به این ترتیب هنجار «صدای سیاسی» و قدرت‌بخشیدن به شهروندان برای داشتن چنین صدایی، تأمین‌کننده‌ی حداقلی از خودآیینی برای شهروندان است. آرمان جمهوری خواهی انتقادی برخلاف مارکسیسم ارتدوکس، تحقق خودآیینی کامل نیست؛ بلکه به خودآیینی چون یک نبرد بی‌پایان می‌نگرد که وظیفه‌ی مبنایی سیاست‌گذاری، برآوردن شرط حداقلی آن است: تضمین تحقق صدای سیاسی.

برای یک جمهوری خواه از آن جایی که «عدم وابستگی» در تعریف آزادبودن، گنجانده شده‌است، «وابستگی» به یک ایده برای خودآیین شدن هم، «هم‌چنان» یک وابستگی است. بنابراین هر ایده‌ای، هر چقدر هم رهایی‌بخش، هر اراده‌ای، هر چقدر هم وعده‌دهنده، نمی‌تواند تا بدان پایه جای‌گیر شود که «وابستگی» رقم بزند و خود در مقام قیومی دست‌گیر و راه‌بر گردد. اما بدبینی به وابستگی، به معنای انکار هر شکلی از وابستگی نیست. وابستگی‌ای که می‌تواند از منظر دیگری خواهانه و هم‌زمان غیرقیوم‌آبانه مدنظر قرار گیرد، «وابستگی متقابل» است.

هر نقدی به قیوم‌آبی باید به دوسویگی آن دقت کند. در واقع گاهی ممکن است هر حرکتی که قرار باشد فرد یا گروهی را که در معرض آسیب بیشتری قرار دارند، از

<sup>۲۷</sup> منفعت «واقعی» از ایدئولوژی آلمانی برگرفته شده‌است: «تقسیم کار بر تضاد میان منفعت فرد جداگانه یا خانواده جداگانه و منافع مشترک تمامی افرادی که با یکدیگر مرادده دارند، دلالت می‌کند. و در واقع این منفعت مشترک نه صرفاً در تخیل، زیر عنوان «منفعت عام»، بلکه بیش از هر چیز در واقعیت وجود دارد» (انگلس، مارکس، پلخاف، ۱۳۸۹: ۳۱۰).



موقعیت خطر دور کند، قیّم‌مآبانه تلقی شود. اما مهم است که مرز بین نیاز به کمک‌رسانی را با نادیده‌گرفتن قدرت و صدای فرد یا گروه در معرض آسیب بیشتر نگه داشت. این مرز به آن سیاستی که معطوف به افراد و یا گروه‌های در معرض آسیب بیشتر است، هوشیاری مداوم می‌بخشد. هوشیاری در قبال اینکه روی آورد و کمک‌رسانی‌شان از جنس قیّم‌مآبی نگردد. گویی که بر همه‌ی قدرت و توانایی‌ای که از کسان در معرض آسیب‌پذیری بیشتر می‌تواند سر بزند، مشرف است. پیدا کردن چنین هوشیاری‌ای، به‌زعم جودیت باتلر، در گرو فهم از وابستگی مقابل ما به هم و بنابراین آسیب‌پذیری دوجانبه‌ی ماست. هم وابستگی و هم آسیب‌پذیری ما بسته به شرایط زیست ما مطرح می‌شوند و به همین معنا ما هم به‌طور اشتراکی آسیب‌پذیریم و هم در شرایط زیست‌مان به هم وابسته‌ایم. هرچند که میزان آسیب‌پذیری متفاوت است، اما چون وابستگی متقابل زیستی وجود دارد<sup>۲۸</sup>، امکان سرایت آسیب‌پذیری بیشتر نیز همواره حاضر است (باتلر، ۱۴۰۱). به همین منظور است که هر سیاستی که معطوف به آسیب‌پذیری است، باید این شرایط دوجانبه را پیش چشم داشته باشد تا حتی الامکان از رویکرد قیّم‌مآبانه‌ای که آسیب‌پذیران را تماماً بی‌قدرت در نظر می‌گیرد و مقاومت‌های‌شان را نادیده می‌انگارد، فاصله ایجاد کند.

### متافیزیک صدا

دریدا می‌گوید ایده‌ی دموکراسی متحمل یک «خودآیمنی» مقدر است: لوازمات آزادی و برابری با هم جور در نمی‌آیند. اما دقیقاً به‌سبب همین بیماری‌ست که دموکراسی از شکلی از «پذیرایی تفکر و دلیل‌آوری»<sup>۲۹</sup> و «ممکن‌بودن در قامت یک ناممکن» بهره‌مند است که به آن در نسبت با هر «واحد سیاسی» اولویت می‌بخشد (اوانس، ۲۰۱۶). درواقع بازشناسی محدودیت‌های درونی این خودآیمنی می‌تواند علیه هر سیاست آسیب‌زایی که تحت نام دموکراسی عمل می‌کند، قد علم کند. از دید اوانس،

<sup>۲۸</sup> انسان‌ها مانند دیگر ارگانیسم‌های طبیعی، هم‌زیست‌اند (symbiotic). درواقع آن‌ها به سبب پیوند فیزیکی و نزدیکی مکانی، به‌طور دوجانبه برای زنده‌ماندن به یک‌دیگر نیازمندند و با یک‌دیگر در بدهستان‌اند.

وعده‌ی درون خودایمنیِ دموکراسی، یعنی دموکراسی در راه، از وجه دیگری از اندیشه‌ی او قابل ردگیری‌ست: صدا و دلالت‌هایش برای سه فضیلت سیاسی؛ همبستگی<sup>۳۰</sup>، دیگرگونگی<sup>۳۱</sup> و باروری<sup>۳۲</sup> یا همان خلق صداهای جدید. درواقع، ایده‌ی دریدا از دموکراسی در راه، هم‌نشینیِ رادیکالِ تفاوت و اتحاد است. اتحادی که درونِ خودش متفاوت است و این متفاوت‌بودن را از درونِ خودش می‌آفریند؛ هیچ‌وقت با خودش یکی نمی‌شود. دموکراسی در راه، به‌مثابه‌ی یک دستورِ نامشروط<sup>۳۳</sup>، یک وعده، دلالت‌های مهمی به همراه دهد. این دموکراسی، از جنس یک ایده‌آل مدنظر ایده‌آلیست‌ها نیست؛ چراکه «محسوس» و «واقعی» ما را در برمی‌گیرد و نمی‌گذارد که آن را به بعد موقوف کنیم؛ «همین‌جا و هم‌اکنون» ما را تصرف می‌کند. و از سوی دیگر هیچ «من می‌توانم» نمی‌تواند که آن را به سرانجام برساند و «محقق» کند و به‌تمامی «فعلیت» ببخشد. دلالت دیگر این است که قلمرو امر مشروط و نامشروط، ممکن و ناممکن، «کاملاً» دگرگون‌شونده و به‌گونه‌ای تفکیک‌ناپذیر مرتبط با هم‌اند. (همان)

این دموکراسی بیشتر از آن که «از بالا» و «بی‌تفاوت به محتوا» هم‌چون دستوری نامشروط باشد، «از پایین» و از درونِ بازیِ متقابلِ گفتگو محور صداهای از راه می‌آید (دریدا، ۲۰۰۵). به‌طور دقیق‌تر، بازیِ متقابلِ خلاق میان صداهای، آن‌ها را با هم و هم‌زمان جدای از هم نگه می‌دارد. صداهایی که بدنِ آگنوستیکِ جامعه و زمان و مکانِ این بدن را می‌سازند. هر صدا با خودش این همان و در عین حال، دیگر است. بنابراین، تفاوت درواقع رانه‌ی این‌همانی (هویت) است و ما میانه‌ی صداهایی که درحالتی پیش از آگاهی به‌هم مرتبط‌اند، ساکنیم و این به تلاش ما بستگی دارد که تا چه میزان از جهانی که ما را احاطه کرده، سخن می‌گوییم. ارجاع به نقش ما به‌مثابه‌ی سخن‌گویانِ این صداهای، زمان‌بندیِ این بدن را نشان می‌دهد. زمان‌بندی بدن جامعه از دیالوگِ پایان‌ناپذیر میان صداهای جدا نیست. این صداهای یک‌دیگر را برای شنوایی‌پذیریِ وسیع‌تر به چالش می‌کشند و معانیِ مختلفی را به فضای باز دموکراسی منتسب می‌کنند. به‌واسطه‌ی

---

30 Solidarity

31 Heterogeneity

32 Fecundity

33 Unconditional injunction

حرکت صداهایی که این‌همانی و دیگری را با خود حمل می‌کنند، بدن اجتماعی به «دگردیسی»<sup>۳۴</sup> دائمی‌اش ادامه می‌دهد؛ بدنی که همواره این‌همان و درعین‌حال متفاوت باقی می‌ماند. از آن جایی که هر صدایی بخشی از این‌همانی و هم‌زمان دیگری باقی مانده است، تصدیق هر صدایی، بی‌درنگ و بی‌واسطه، ارزش‌بخشی به صدایی دیگر است. هر کس از آن‌چه در ذهن دارد بدون ترس سخن می‌گوید و دیگری را شجاعانه می‌شنود. همبستگی در گرو این امکان توأمان است: سخن گفتن از خود بدون ترس و شنیدن شجاعانه.

بدون ترس حرف‌زدن، کنشی‌ست که باید از یک سمت رابطه‌ی اجتماعی سر بزند. اما برای دگرگونی اجتماعی به چیزی بیش از حرف‌زدن بدون ترس نیاز است. اگر تنها صداها قدرت بیابند، دگرگونی حاصل نمی‌شود. سمتی که باید صداها را بشنود نیز باید مهیای شنیدن شجاعانه باشد. بنابراین حرف‌زدن بدون ترس و شنیدن شجاعانه، دو روی سکه‌ی تغییری‌ند. دگرگونی نیز در دریدا، خیری جدای از ایده‌ی مهمان‌پذیری نیست: همه‌ی صداها، حتی آن‌هایی که برخلاف دموکراسی به‌نظر می‌رسند، باید بتوانند شنیده شوند و از آن‌ها سخن گفته شود و بر گفتارِ شنونده تأثیر بگذارند. دگرگونی خود به باروری صداها، سومین فضیلت سیاسی، کمک خواهد کرد. و این زمانی‌ست که هیچ «ناب‌بودنی» در کار نباشد و گمان نکنیم در بدنِ دگردیسی‌شونده‌ی جامعه «آلودگی» وجود ندارد. در این میان اگر کسی بخواهد از اصلِ عدالت بپرسد، می‌توان به او پاسخ داد: شنوایی‌پذیری یکسانِ صداها و شرایط اقتصادی و اجتماعی ناتمام برای تحقق این امکان. این اصل از اصلِ اخلاقیاتی دریدا می‌آید: «ما باید به هر زبانی یک‌دیگر را بشنویم» (دریدا، ۱۹۹۲).

دریدا از دموکراسی، و نه جمهوری، حرف می‌زند. اما تعبیری که او از دموکراسی در راه در کنار دموکراسی دچار خودایمنی ارائه می‌دهد، می‌تواند به ما در بسط فهم‌مان از جمهوری کمک کند. جمهوری‌خواهی در بنیاد خود یک نظریه‌ی شهروندی‌ست. جمهوری‌خواهی انتقادی نیز نسخه‌ای پیشرو، مبتنی بر سوسیال‌دموکراسی و فراگیر از

---

34 Metamorphosis

دگردیسی، دگرگونی تام‌وتمام است.

جمهوری خواهی را صورت‌بندی می‌کند (لابورد، ۲۰۰۸). در امتداد با دیگر نظریه‌هایی که به برابری دموکراتیک نظر دارند، ایده‌آل جمهوری خواهی انتقادی، «جامعه‌ای‌ست که شهروندان در آن از موقف مدنی مبنایی اما پُرپار و غنی در شکل داشتن صدای سیاسی، خودمختاری مبنایی شخصی، فرصت‌های برابر، ظرفیت‌های مادی و بازشناسی دوجانبه‌ی بیناسوبژکتیو درمقام شهروندانی برابر بهره می‌برند. در یک جمهوری شهروندان نه تنها از مواهب عینی‌ای که عضویت براساس طرحی عادلانه از اصناف اجتماعی به همراه می‌آورد، برخوردارند بلکه از مواهب سوبژکتیو و بیناسوبژکتیو گره خورده با چنین عضویتی بهره می‌برند. در میانه‌ی همه‌ی این مواهب حسی مهم وجود دارد؛ حس اینکه آن‌ها توسط دیگران دیده می‌شوند و خود نیز دیگران را می‌بینند هم چون کسانی که عضوی تمام و بدون نقص از چنین طرحی‌اند... به این معنا جمهوری خواهان انتقادی برابری خواهان اجتماعی نیز هستند. آن‌ها دلنگران کیفیت روابطی‌اند که شهروندان با هم از آن برخوردارند و به این می‌پردازند که نابرابری‌های وسیع در شرایط و تفاوت‌ها در تجارب زندگی چگونه شأن مشترک شهروندی را متأثر می‌کند» (همان، ۱۱). در جمهوری خواهی انتقادی مد نظر لابورد، می‌توان امید داشت که بواسطه‌ی تأمین صدای سیاسی شهروندان و توجه به شرایطی که این صدا را متأثر می‌کنند، «سیاسی شدن هویت‌ها»، چه از سوی اکثریت باشد چه اقلیت، فعال نگردد؛ چراکه در ایده‌آل جامعه‌ی جمهوری خواهانه، دعاوی مرتبط با هویت منقاد عدالتی برابری طلبانه و ایده‌آلی از همبستگی فراقومیتی هستند.

رعایت صدای سیاسی شهروندان در قلمرو جمهوری، تأمین «حداقلی» از خودآیینی برای ایشان است. در واقع قرار نیست که رویکردی قیم‌مآبانه که غالباً از سوی دولت یا نهادها و سازمان‌هایی با مشی دولتی، به اجرا درمی‌آید، شخص یا گروهی را از «منفعت مصرح» اش آگاه کند، بلکه قرار است تا اطمینان حاصل یابد که شرایط را برای تأمین حداقلی از خودآیینی هنجاری، امکان فراتر رفتن از آن چه که سازوکارهای ایدئولوژی به عنوان «منفعت مصرح» تبلیغ و تبیین می‌کنند، فراهم آورده‌است. این تأمین حداقلی در امن کردن شرایط بروز صدا، بدون ترس، و شنیدن صدا، باشجاعت، صورت می‌پذیرد. به قول لابورد، جمهوری خواهی انتقادی در برابر استراتژی لیبرالی «انتخاب»، «صدا» را می‌نشاند (لابورد، ۲۰۰۸: ۲۴). از دید او آزادی به مثابه‌ی عدم سلطه، زمانی‌ست که

شهروندان به اجبار از کردارهایی که به طور مناقشه‌انگیزی سرکوب‌گرند، آزاد نشده باشند و به جای این مشی‌قیم‌مآبانه، مجهزند به مهارت‌هایی که جدای از سوگیری‌های فرهنگی، به تمرین خودآیینی کمک می‌کنند و به شهروندان فرصت‌هایی داده می‌شود که صدای مؤثر سیاسی داشته باشند و به این ترتیب آن‌ها می‌توانند در برابر سلطه، سرکوب و دستکاری و حقنه‌ی آموزه‌های ایدئولوژیک، چه در زندگی خصوصی و چه در حیات اجتماعی، مقاومت کنند. تأکید بر صدای سیاسی، خودآیینی کامل را به مثابه‌ی هدف جمهوری زیر سؤال می‌برد. در واقع یک جمهوری بیش‌تر از آن‌که دنبال خودآیینی کامل باشد، که به محض اینکه مسئله‌ای اجتماعی شود ردای رویکردی قیم‌مآبانه به خود می‌پوشد، به دنبال آموزش مهارت‌های کسب خودآیینی است از این‌رو که شهروندان بتوانند با سلطه مبارزه کنند. آنچه که مسئله‌ی سیاست‌گذاری در یک جمهوری است این است که اطمینان بیابد افراد از «کنترل‌گفتاری» یا «صدا» بهره‌مند باشند و به این معنا بتوانند با قدرتی که بر ایشان اعمال می‌شود، ستیز ورزند. آموزشی که به ارتقای خودآیینی کمک کند، مکملی است بر تأکید بر صدا به مثابه‌ی ضمانتی جهت غیرخودسرانه‌بودن قدرت.

در یک جمهوری، صداهای گوناگونی وجود دارند. در واقع هیچ صدایی قرار نیست بر صدای دیگر غلبه پیدا کند و یا جای آن را بگیرد. ممکن است صدایی، صدای دیگری را بلندتر کند، اما هرگز «به‌جای» آن صدا نمی‌نشیند. به این معنا صداها در هم‌آوردجویی‌ای با هم به سر می‌برند که گاه می‌تواند به شدت نفس‌گیر باشد. اما از آن‌جایی که جمهوری متعهد به آزادی‌فرایندی و اجرایی شهروندان‌اش است، زمانی به یک صدا مشکوک می‌شود که آن را در جهت تولید ناآزادی شهروندان و کاستن از امکان بروز و ظهور صداهای مختلف و هم‌زیستی دموکراتیک آنان بیابد. زمانی که صدایی گوش‌خراش قرار است تولید ناآزادی کند، جمهوری اطمینان می‌ورزد که صداهای دیگر به قدری قدرتمند هستند که آن صدا را به حاشیه برانند و در راستای عدم اقبال اجتماعی به آن بکوشند. کار جمهوری این است که صداهای خودآیین در پیوند با یکدیگر را تقویت کند و صداهایی را که مولد خشونت‌اند و با انحصارطلبی و حق‌زدایی، خود پیوند اجتماعی را هدف قرار می‌دهند، محدود سازد. برای یک جمهوری

اعتباربخشی به کردارها و گروه‌های ستیزه‌جو<sup>۳۵</sup> اهمیت دارد. جمهوری انواع و اقسام مجاریِ رویاروییِ صداها را، از کارزارها و مجامع مختلف تا فراندوم‌های گوناگون به طرق مختلف، به رسمیت می‌شناسد و از ستیز روی نمی‌گرداند. با این حال هوشیار است که کسی قرار نیست بر این نزاع غلبه‌ی همواره و همه‌شمول پیدا کند. درواقع ابزارِ چنین غلبه‌ای ازپیش، بالاخص از مسیر قانونی، سلب شده‌است. جمهوری عرصه‌ی صداها را درستیز است که حدِ یقفِ نزاع در آن، ایجاد سلطه بر دیگران و تولید ناآزادی‌ست. آشتی در جمهوری حاملِ خطرِ سرکوب‌گری‌ست، اما هم‌زیستی ستیزه‌جویانه و حساس به ناآزادی، چه فردی و چه ساختاری، هم جمهوری را در برمی‌گیرد و هم راه را نشان می‌دهد. به همین ترتیب، همبستگی<sup>۳۶</sup> یکسانی و یکپارچگی<sup>۳۷</sup> نیست. در یکسانی و یکپارچگی، آشتی حاصل می‌شود؛ اما همبستگی رو به دیگری و دیگرشدن است. فرایندی که هم با «خود» بودن خود در ستیز است و هم از دیگری می‌خواهد که به دگرگونیِ حین مواجهه گشوده باشد؛ دیگرشدنِ دیگری<sup>۳۸</sup>.

متافیزیک صدا در جمهوری یک اصل استعلایی نیست. دقیقاً به همان معنا که دموکراسی در راه دریدا نیز یک اصل استعلایی نیست. هر دو اما در مقام شرطِ ضروری‌اند؛ از جنس امکان‌بخشی. به این معنا که اگر نباشند، جوابِ شرط نخواهد بود. اگر «وعده» دموکراسی نباشد، دموکراسی بدل به آن چیزی می‌شود که خودش را محقق می‌کند و بنابراین در حصارِ اشکال کج‌ومعوج خود بی‌رمق و بی‌نیرو خواهد شد. اگر «صدا» نیز نباشد، جمهوری چیزی خواهد شد از جنسِ فرم محضِ قانون‌گرایی. بدونِ آنکه این فرم محتوایی را بازتاب دهد. در عین حال، «صدا» به جمهوری این امکان را می‌بخشد که هرگز در شکل دولت خلاصه نشود. به عبارت بهتر، شرطِ ضروریِ «صدا» تفوقِ جمهوری در مقام یک جامعه را به جمهوری در مقام یک دولت، نشان می‌دهد.

35 Contestatory

36 Solidarity

37 Uniformity

۳۸ این فهم از همبستگی، شبیه به تعبیری‌ست که دریدا از «واسازی» (deconstruction) عرضه می‌کند: همواره چیزی دیگر است. فرایند بی‌پایان تحلیل که از درون مغشوش می‌شود و متن‌ها هرگز به معنایی کامل دست پیدا نخواهند کرد. دریدا در سیاست دوستی، به‌صراحت می‌گوید که هیچ واسازی‌ای بدون دموکراسی و هیچ دموکراسی‌ای بدون واسازی در کار نیست. تو گویی که دموکراسی چیزی جز واسازی نیست (دریدا، ۲۰۰۵).

اگر دولت جمهوری با قانون سروکار دارد، جامعه‌ی جمهوری با «صدا» شناخته می‌شود. صدا در مقام شرط ضروری‌ای که هرگز کاملاً محقق نمی‌شود، موجب می‌گردد که جمهوری به سبب قانون‌گرایی‌اش نتواند در جمهوری بودن خود مدعی باشد. یک جمهوری زمانی می‌تواند بگوید که هم‌چنان یک جمهوری‌ست که قوانین‌اش را در معرض صداهای آزادی خواهانه و برابری جویانه‌ای قرار دهد که از جامعه برمی‌خیزند. پیوند قانون و صدایی که به نشانه‌ی حق‌طلبی بلند می‌شود، اگر قطع گردد، جمهوری فرم محضی خواهد بود که محتوای دموکراتیک‌اش را از کف داده و به هیئت قسمی استبداد قانونی درآمده‌است.

### جمهوری توافق می‌کند

والتر بنیامین می‌نویسد که فاشیسم در پی «محسوس‌گردانی»<sup>۳۹</sup> سیاست است. توده‌های مردم «حق دارند روابط مالکیت را تغییر دهند» اما «فاشیسم به آن‌ها بیان<sup>۴۰</sup> می‌بخشد تا این روابط را تغییرناپذیر نگه دارد» (بنیامین، ۲۰۰۳: ۲۶۹). به این ترتیب حق آزادی آن‌ها علیه ضرورت اقتصادی تحت لوای «آزادی بیان» می‌گنجد. قسمی از سخن‌گفتن که نه درگیر صحت سیاسی‌ست و نه هیچ شکلی از صحت؛ چه از حیث منطقی چه از حیث واقعی. دعوت به صداداشتن، در این صورت، بر فانتزی‌های انتقام و دفاع از خود مرهم می‌گذارد تا فقر غیرقابل تحمل، تحمل‌کردنی شود. سرمستی ناشی از آزادی بیان می‌تواند آنقدر قدرت‌مند باشد که فیگور «مردم» را بالاتر از قانون بنشانند و حتی از قانون کمک گیرد تا آسیب‌پذیران را بیشتر منقاد سازد. دموکراسی این‌جا با عوام‌فریبی قرین است و این جایی‌ست که «تأثر»<sup>۴۱</sup> یک‌سر جای دلیل‌آوری را می‌گیرد. «مردم» به دموکراسی خیانت می‌کنند.

چنین خوانشی از آزادی بیان، می‌تواند قیّم‌مآبانه و نخبه‌گرایانه باشد و از همه مهم‌تر آنکه، در اهمیت بیان آزاد تردید ایجاد کند. درست است که صدابخشیدن، اگر با

39 Aestheticization

40 Expression

41 Affect

فاشیسم روبه‌رو باشیم، می‌تواند به سرعت به ضد هدف خود بدل شود و در عوض آن که به هم‌زیستی آزادانه و برابری کمک کند، منجر به موج‌سواری بر بیان مردم و به خدمت‌گیری اهداف حاکمانه شود. اما جمهوری‌خواهی می‌تواند هم‌چنان بر امر محسوس، بر بیانگری و بر صدا داشتن تأکید کند و در عین حال وجه هنجاری خود را از دست نگذارد. این مهم را با تعریف هنجاری از آزادی به‌مثابه‌ی عدم سلطه صورت می‌دهد. صدهایی که در راستای این هنجار به گوش می‌رسند، تقویت و صدهایی که در پی تولید ناآزادی هستند، محدود خواهند شد. اگر یک صدا مشخصاً و با عینیت قابل ملاحظه‌ای، در پی حذف و طرد دیگری باشد، هم قانون جمهوری و هم آموزش جمهوری می‌توانند آن را به طرق مختلفی کنترل کنند. با این حال، لحظه‌ی برخورد قضایی با صدایی که در پی حذف دیگری است، به‌سادگی قابل ارزیابی نیست. در واقع تلاش بر این است که این صدا بواسطه‌ی ابزارهای دموکراتیک محدود شود و نه آن که برخوردی قضایی با آن صورت گیرد. یک راهش این‌که این صدا نمی‌تواند بدون ائتلاف با صداهای دیگر، خواسته‌ای را به منصفی قانون‌گذاری برساند. همه‌ی ابزارهای دموکراتیکی که جمهوری برای کنترل صدایی که در پی سلطه است، به کار می‌بندد، نهایتاً بر یک «امید» نیز استوارند. امید به آن که قدرت صداهایی که دیگری‌محورند، بیشتر و بیشتر شود.

جمهوری توافق می‌کند که در مسیر اجرا و تحقق آزادی، شهروندان به سوی خودآیین شدن بیشتر حرکت کنند و در این حالت قرار نیست که هیچ‌کس صدایش را به دیگری «واگذار» کند و یا گوشش را از دیگری «وام» بگیرد. به این معنا حرکت در و رای قانون همواره ادامه دارد. در این بین حواس جمهوری معطوف به قدرت‌یابی کارگران، معلمان، کارمندان و همه‌ی دیگر کسانی که در معرض اعمال قدرت بیشترند، و از هر استراتژی قانونی و فراقانونی‌ای در راستای این قدرت‌یابی بهره می‌برد. جمهوری همواره از نهادهایش فراتر می‌رود. نهادهایی که امکان قدرت‌یابی به شهروندان می‌بخشند و در راستای حقوق ایشان سامان گرفته‌اند. جمهوری توافق می‌کند که یک زیست موازی، ایده‌آل تحقق صدای سیاسی است. منظور از زیست موازی، توأمانی و تقارن رسمیت و غیررسمیت است. مرزی که گاه می‌تواند بسیار سیال و در برخی مواقع شکننده باشد. اما از این سیالیت و شکنندگی هراسی وجود ندارد؛ چراکه زندگی رسمی،



زندگی غیررسمی را چون دیگری خود می‌یابد. با این دیگری باید همبسته بود و از تغییراتی که می‌تواند به واسطه‌ی موجودیتش صورت گیرد، روی نگرداند. از سویی، ساحت زندگی رسمی برای رتق و فتق امور بوروکراتیک و قضایی، ضروری‌ست، از سویی دیگر اگر ساحت زندگی غیررسمی/کم‌تر رسمی پررنگ و قدرتمندی وجود نداشته باشد، محدوده‌ی قانون‌گذاری میل به پیشروی می‌یابد و هم‌زیستی آزادانه و برابانه‌ی شهروندان را در معرض خطر قرار می‌دهد. محدوده‌ی قانون‌گذاری و محتوای آن باید به‌گونه‌ای متداوم و پایان‌ناپذیر در معرض دید و کنترل قدرت شهروندان در زندگی غیررسمی/کم‌تر رسمی‌شان قرار بگیرد تا میزان نمایندگی آن را بسنجند. اگر چنین نباشد، صلیت قانون چیزی از جمهوری باقی نمی‌گذارد. با این حال این توأمانی منجر به «آپوریا»<sup>۴۲</sup> یا یک بن‌بست منطقی برای حرکت کردن نمی‌شود، بلکه «دیگری» را درون سیستم قانونی و زیست رسمی می‌برد و بنابراین «تخالف» یا «عدم موافقت»<sup>۴۳</sup> را جای آپوریا یا بن‌بست می‌نشانند. به این معنا، مسئله این نیست که جمهوری از آن زیست رسمی و قانون است یا از آن زندگی غیررسمی/کم‌تر رسمی. زیرا جمهوری در واقع «نااین‌همانی»<sup>۴۴</sup> قانون با خودش و زندگی غیررسمی با خودش است. آن‌جا که دیگری و صدای بالقوه‌اش حاضرند، جمهوری به سمت‌اش گشوده می‌شود. جمهوری بر «تخالف» توافق می‌کند.

### جمع‌بندی

می‌توانیم از آخر به اول برگردیم. در یک جمهوری، بدبینی به آزادی بیان وجهی ندارد. حتی اگر قدرت‌های استبدادی هم بتوانند با تکیه بر صدابخشی‌های محدود و مصنوعی، خود را مشروع جلوه دهند، چیزی از اهمیت بیان آزادانه‌ی صداها در یک جمهوری کم نمی‌شود. آزادی اعمال‌شونده و اجرایی در یک جمهوری با امکان تحقق صداها، گوناگون‌گره خورده‌است. حتی صداهایی که خودآیین نیستند. صداهای

42 Aporia

43 Dissensus

این مقاله از ژاک رانسیر وام گرفته شده‌است (رانسیر، ۲۰۰۹)

44 Non-identity

غیرخودآیین اغلب دیگری‌ستیزند و با تکیه بر منابع هویتی پیشینی در پی انکارِ دیگرشدنِ خود، در وهله‌ی نخست، و دیگربودنِ دیگری، پس از آن، می‌گردند. با این حال راهِ غلبه بر این صداها، انکارشان نیست. اگر نگوییم از برخورد قضایی نیز باید به‌تمامی پرهیز کرد، صحیح‌تر است که بگوییم آخرین دستاویز است. اما این به‌معنایِ واسپاریِ فضاهای اجتماعی درگیرِ مناسباتِ قدرت به صداهایِ غیرخودآیین نیست. یک جمهوری از هر ابزار دموکراتیکی برای بسط و گسترش صداهایِ خودآیین بهره می‌گیرد؛ از آموزش تا قانون غیرسلطه‌گرانه.

برای فهم این‌که در یک رابطه‌ی قدرت، میل به غلبه بر سلطه وجود دارد، راهی نداریم جز این‌که به صدایِ عاملِ تحتِ قدرت تکیه کنیم. از سویی باید تلاش کرد تا صداها هر چه بیشتر خودآیین باشند و از سویِ دیگر هراس از صداها، جامعه را در یک وضعیتِ ایستا نگه می‌دارد. از منظری جمهوری‌خواهانه رشد و گسترش صداهایِ خودآیین، در یک همبستگیِ فراهویتی، می‌تواند ما را به زیستن در جامعه‌ای آزاد و برابر امیدوار کند. صدایِ خودآیین، آن صدایی است که می‌تواند منفعتِ مصرحِ خویش را بدونِ نادیده‌گیری این امر که همه‌ی شهروندان سوژه‌هایی متعلق به گفتار و درونِ آن هستند، دنبال کند. این صدا درونِ یک رابطه‌ی قدرت، به نابرابریِ توزیعِ قدرت و اکنش نشان می‌دهد و در عینِ آن‌که می‌کوشد تا قدرت را برابر کند، رو به دیگری و دیگرشدنِ خویش در تصادمِ صداها گشوده است. جمهوری‌ای که به ستیزه، ارزش می‌نهد و سلطه را تقبیح می‌کند، اراده‌ی آزاد شهروندان را برایِ پیگیریِ منفعتِ مصرحِ خود، که اندازه‌ی اشتراکی‌بودنش بسته به موضوع متفاوت است، پاس می‌دارد. همبستگیِ صداها، خودآیین دگردیس‌شونده افقِ پیش رویِ یک جمهوری است.

### منابع

- اسکینر، کوئنتین (۱۳۹۷)، هابز و آزادی جمهوری‌خواهانه، ترجمه‌ی هرمز همایون‌پور، تهران: فرهنگ جاوید
- انگلس، ف. مارکس، ک. پلخانف، گ. (۱۳۷۹)، لودویگ فوئرباخ و ایدئولوژی آلمانی، ترجمه‌ی پرویز بابایی، تهران: نشر چشمه

- -باتلر، جودیت (۱۴۰۱)، نیروی خشونت پرهیزی (پیوندی سیاسی-اخلاقی عرفی)، ترجمه‌ی مهسا اسداله‌نژاد، انتشارات ایران آکادمیا
- -Benjamin, W. (2003) , “The Work of Art in the Age of its Technological Reproducibility”, translated by Edmund Jephcott, in *Selected Writings, Volume 4, 1938–1940*, edited by Howard Eiland and Michael W. Jennings Cambridge, MA: Harvard University Press
- -Bertilsson, M. and Eyerman, R. (1979), “Interest as a Problematic Concept in Marxist Social Science”, *Acta Sociologica*, Vol. 22, No. 4
- -Carter, I (1999), *A Measure of Freedom*, Oxford: Oxford University Press
- -Carter, I (2004). “Choice, Freedom and Freedom of Choice.” *Social Choice and Welfare*, No.22, 61–81
- -Carter, I (2007). “Social Power and Negative Freedom.” *Homo Oeconomicus*, No.24, 187-229
- -Carter, I. (2008), “How are Power and Unfreedom Related?” in *Republicanism and Political Theory*, edited by Cécile Laborde and John Maynor, Blackwell Publishing
- -Derrida, J. (1992), *The Other Heading: Reflections on Today’s Europe*, translated by Pascale-Ann Brault and Michael Naas, Bloomington: Indiana University Press
- -Derrida, J (2000), *Of Hospitality*, translated by Rachel Bowlby, Stanford: Stanford University Press
- -Derrida, J (2005), *Politics of Friendship*, translated by George Collins, London and New York: Verso
- -Evans, F (2016), “Derrida and the Autoimmunity of Democracy” in *The Journal of Speculative Philosophy*, Vol. 30, No. 3
- Kramer, M. H. (2003), *The Quality of Freedom*, Oxford: Oxford University Press

- Laborde, C (2008), *Critical Republicanism: The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press
- -Olsaretti, S. (2004), *Liberty, Desert and the Market*, Cambridge: Cambridge University Press
- -Pettit, P (2001), *A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency*, Oxford: Oxford University Press
- Pettit, P (1997), *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford: Oxford University Press
- -Rancière, J. (2009) "Should Democracy Come? Ethics and Politics in Derrida" in *Derrida and the Time of the Political*, edited by Pheng Cheah and Suzanne Guerlac, Durham, NC: Duke University Press
- Steiner, H. (1994), *An Essay on Rights*, Oxford: Blackwell
- Skinner, Q. (1997), *Liberty before Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press
- Skinner, Q. (2002). "A Third Concept of Liberty." *Proceedings of the British Academy*, 117, 237–68
- -Wegner, G (2009), "Substantive versus Procedural Liberalism: Exploring a Dilemma of Contemporary Liberal Thought" in *Journal of Institutional and Theoretical Economics (JITE) / Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, Vol. 165, No. 3

# احیای جمهوری مدنی

آندرو پترسون



ترجمه‌ی بهزاد ملک‌پور اصل



ورای تعهدات گسترده‌ی جمهوری خواهانه،<sup>۱</sup> یعنی تعهد به تکالیف مدنی، خیر مشترک، فضیلت مدنی و هم‌اندیشی عمومی،<sup>۲</sup> جمهوری خواهی مدنی حوزه‌ی نظری متنوعی است و نمی‌توان آن را به مجموعه‌ای منفرد یا یکدست از تعهدات فروکاست (از این به بعد اصطلاح «جمهوری مدنی» با ارجاع خاص به نویسندگان معاصر به کار گرفته خواهد شد؛ مگر غیر آن ذکر شده باشد). به عکس، جمهوری خواهی مدنی در مقام موضعی فلسفی و سیاسی فراخ که به طیف وسیعی از تفاسیر راه می‌دهد، بهتر فهمیده می‌شود. این مقاله ناظر به دلایل احیای علاقه‌ای است که جدیداً نسبت به ایده‌های جمهوری مدنی شکل گرفته. هدف این مقاله طرح بستر پیدایش نظریه‌های جمهوری مدنی ابتدا به واسطه‌ی مدنظر قراردادن ارتباط جمهوری خواهی مدنی با مبحث اجتماع‌باوری لیبرال<sup>۳</sup> و دوم، ارتباطش با فلسفه‌ی عمومی است. این متن مروری فشرده بر اندیشه‌ی جمهوری مدنی معاصر خواهد داشت و آن را در پیوند با دو دیدگاه مسلط نظریه‌ی سیاسی در چهل سال گذشته - یعنی لیبرالیسم و اجتماع‌باوری - قرار می‌دهد. در ادامه، پیوندهایی بین ایده‌های جمهوری مدنی و تحولات اخیر در آموزش مدنی برقرار می‌شود. این تحولات آموزشی بیشتر معطوف به افزایش قابل توجه گرایش به آموزش مدنی است که حول مفهوم شهروندی سازمان یافته‌اند. تحلیل ارائه‌شده در این مقاله چارچوبی برای واکاوی عمیق‌تر ایده‌های جمهوری خواهی مدنی فراهم می‌کند.

## چرا احیا؟

اواخر دهه‌ی ۱۹۸۰ و اوایل دهه‌ی ۱۹۹۰، سال‌های «احیای» تفکر جمهوری مدنی در فلسفه‌ی سیاسی غرب بود. توجه مقدماتی به فرم‌های مختلف (و شاید مرتبط با یکدیگر) که این احیا به خود گرفته برای فهم جمهوری خواهی مدنی معاصر، حایز اهمیت است. این فرم‌ها و تحولات شامل سه لایه هستند. در فرم یا لایه‌ی نخست

<sup>۱</sup>. متن پیش‌رو ترجمه‌ی فصل نخست کتاب با عنوان «جمهوری خواهی مدنی و آموزش مدنی» است که مشخصات کامل کتاب‌شناختی آن بدین قرار است:

Peterson, A. (2011). The Civic Republican Revival. In: Civic Republicanism and Civic Education. Palgrave Macmillan, London

<sup>۲</sup> civic obligations, the common good, civic virtue and civic deliberation

<sup>۳</sup> liberalcommunitarian debate

شماری از مورخان قرار دارند که شاید بتوان آن‌ها را مورخان جمهوری خواه مدنی<sup>۱</sup> نامید و دست‌کم از دهه‌ی ۱۹۶۰ در پی ردیابی ایده‌های کلیدی جمهوری خواهانه از خلال مجموعه نوشته‌های تاریخی گسترده‌ای از متفکران، آثار مکتوب و ایده‌ها بودند (به‌عنوان نمونه نگاه کنید به Raab, 1965; Pocock, 1975; Skinner, 1990a, 1990b, 1997, 1998, 2002; Bock et al. 1990; Rahe, 1992; Held, 1996, 1997; Honohan, 2002). وجه اصلی این کار، فهم در حال تکوینی بوده که در دل آن نوعی «سنت» تفکر جمهوری مدنی شناسایی شده است. اما اساساً سنت جمهوری مدنی از زمان‌های باستان در آثار ارسطو و سیسرو شروع شده و سپس از طریق کار طیفی از متفکران سیاسی از جمله نیکولو ماکیاولی، جیمز هربینگتون<sup>۲</sup>، ژان - ژاک روسو و جیمز مدیسون رشد یافته است. فرم دوم، آثار نظریه‌پردازان جمهوری خواه مدنی است که به منظور جا انداختن نظریه‌های سیاسی هنجاری<sup>۳</sup> به دنبال ربط دادن ایده‌های تاریخی به تنش‌هایی هستند که در دولت‌های دموکراتیک غربی معاصر شناسایی می‌کنند (cf. Honohan, 2002: 7-8). در آغاز این جریان، توسل به جمهوری خواهی مدنی در حوزه‌ی نظریه‌ی حقوقی در ایالات متحده جای گرفت. نویسندگانی مانند توماس پنگل (۱۹۸۸)، فرانک میشلمن (۱۹۸۶، ۱۹۸۸) و کس سانستاین (۱۹۸۸)<sup>۴</sup> ایده‌های جمهوری خواهانه را به منظور تکرار و تصحیح اهمیت جمهوری خواهی مدنی به‌مثابه‌ی مجموعه‌ای از ایده‌ها در اندیشه‌ی حقوقی و قانون اساسی آمریکا، توضیح دادند. همان‌طور که سانستاین (۱۹۸۸: ۱۵۳۹) ادعا کرده است، وظیفه‌ی نظریه‌پردازان جمهوری خواه، «صرفاً کاوش ایده‌ها نیست»، بلکه به‌جای آن استفاده از ایده‌ها و اصول جمهوری خواهانه برای اثرگذاری بر بحث‌هایی است که در

<sup>1</sup> civic republican historians

<sup>۲</sup> James Harrington: نظریه‌پرداز سیاسی انگلیسی در سده‌ی ۱۷ میلادی. کتاب «مشترک‌المنافع اقیانوسیه یا جمهور اقیانوسیه» (The commonwealth of oceania, 1656) «مهم‌ترین اثر برجای مانده از او محسوب می‌شود که در قالب رمانسی سیاسی به آموزه‌هایی هم‌چون نظام حکمرانی، انتخابات و نحوه‌ی برگزاری آن می‌پردازد. این کتاب در فهم دموکراسی در جهان تاثیرگذار بوده است.م.

<sup>3</sup> normative political theories

<sup>4</sup> Thomas Pangle (1988), Frank Michelman (1986, 1988) and Cass Sunstein (1988)

امور عمومی و هم‌چنین فلسفه‌ی سیاسی سر می‌گیرد. از سال ۱۹۹۰ تعدادی از فیلسوفان سیاسی و عمومی به دنبال ارائه‌ی نظریه‌های مفصل‌تر و گسترده‌تر از جمهوری‌خواهی مدنی معاصر بوده‌اند. نمونه‌های برجسته و مهم این گونه آثار عبارتند از: شهروندی و اجتماع: جمهوری‌خواهی مدنی در جهان مدرن (۱۹۹۰) نوشته‌ی آدریان اولد‌فیلد،<sup>۱</sup> نارضایتی دموکراسی: آمریکا در جستجوی سیاست عمومی (۱۹۹۶) اثر مایکل سندل،<sup>۲</sup> جمهوری‌خواهی فیلیپ پتیت<sup>۳</sup> (۱۹۹۹) و جمهوری‌خواهی در جهان مدرن (۲۰۰۳) جان مینور.<sup>۴</sup> در آثار تعدادی از نظریه‌پردازان سیاسی که از مضامین جمهوری‌خواهی استفاده می‌کنند اما ایده‌های خود را لزوماً به‌عنوان عنصر برسازنده‌ی نظریه‌ای جمهوری‌خواهانه ارائه نمی‌کنند نیز ایده‌ها و اصول جمهوری مدنی حضور دارند (به‌عنوان نمونه نگاه کنید به Arendt, 1958; Pitkin, 1981; Barber, 1984, 1998, 2003; Bellah et al., 1985; Marquand, 1994; Macedo et al., 2005). نظریه‌ی «دموکراسی قدرتمند»<sup>۵</sup> بنیامین باربر<sup>۶</sup> (۱۹۹۸: ۳۸) دانشمند امریکایی علوم سیاسی که از او به‌عنوان «خویشاوند» جمهوری‌خواهی مدنی یاد می‌کنند، نمونه‌ی بارز چنین آثاری است. سومین فرم یا لایه که تا حدی هم نسبت به دو مورد قبلی کم‌تر پرورش یافته، ارجاع فزاینده به ایده‌های جمهوری مدنی است که می‌توان در بحث‌های سیاسی و سیاست عمومی شناسایی کرد. این گرایش، که در ادامه‌ی این متن با جزئیات بیشتری مورد بررسی قرار خواهد گرفت، آشکارا در سیاست‌ها و گفتار دو دولت ملی مشهود است. ابتدا در دستور کار سیاسی و استدلال‌های دولت برخاسته از حزب سوسیالیست کارگران اسپانیا (Partido Socialista Obrero Español) به رهبری خوزه لوئیس رودریگز زاپاترو در اسپانیا از سال ۲۰۰۴.

<sup>1</sup> Adrian Oldfield's *Citizenship and Community: Civil Republicanism in the Modern World* (1990)

<sup>2</sup> Michael Sandel's *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Policy* (1996)

<sup>3</sup> Philip Pettit's *Republicanism* (1999)

<sup>4</sup> John Maynor's *Republicanism in the Modern World* (2003)

<sup>5</sup> Strong Democracy

<sup>6</sup> Benjamin Barber's theory of 'Strong Democracy'



و دوم در سیاست‌ها و گفتارهای دو دولت برخاسته از حزب کارگر جدید در بریتانیا که به‌دنبال هم بین سال‌های ۱۹۹۷ تا ۲۰۱۰ در قدرت بودند.<sup>۱</sup> ارجاع و تا حدودی به‌کارگیری ایده‌های جمهوری مدنی در سیاست‌گذاری ملی حائز اهمیت است و گویای نقش فزاینده‌ی ایده‌های جمهوری خواهانه در زندگی عمومی و نیز در نظریه‌ی سیاسی است. با این حال، این دغدغه همواره وجود دارد که ایده‌های یاد شده در سیاست عمومی بدون توجه به معانی، ریشه‌های تاریخی و پیچیدگی‌های شان عملیاتی می‌شوند (مقایسه کنید با Maynor, 2003).

تردید درباره‌ی این که اندیشه‌ی جمهوری مدنی در سه دهه‌ی اخیر در فلسفه‌ی سیاسی و عمومی «احیا» شده، امری است دشوار؛ اما به‌راستی دلیل این احیا چه بوده است؟ دو دلیل از همه مهم‌ترند: نخست، اعتقاد طرفداران اندیشه‌ی یاد شده به این باور که نظریه‌ی جمهوری مدنی می‌تواند چیزی به آن‌چه که به طور گسترده بحث اجتماع‌باوری لیبرال در فلسفه‌ی سیاسی نامیده می‌شود، بیفزاید و آن را ارتقا بخشد؛ و دوم، منظر سیاست عمومی است که ایده‌های جمهوری خواهی مدنی را در پاسخ به تنش‌های مشهود<sup>۲</sup> در جوامع دموکراتیک لیبرال غربی معاصر مفید می‌داند (مقایسه کنید با Dagger, 2004: 167).

### مبحث اجتماع‌باوری لیبرال

نقطه‌ی عزیمت مشترک کسانی که در پی ارائه‌ی تعریفی از ایده‌های مرتبط با جمهوری مدنی هستند، جای دادن آن‌ها درون چارچوب مباحثه‌ی اجتماع‌باوری لیبرال است که فلسفه‌ی سیاسی غرب را در چهار دهه‌ی گذشته شکل داده است. این مباحثه فراگیر شده و شماری از دیدگاه‌ها، هم در اندیشه‌ی لیبرال و هم در اندیشه‌ی اجتماع‌باور، شکل گرفته‌اند که بر این باورند که درهم‌آمیختن نظرگاه‌های متمایز هر عرصه بدون درنظر داشتن این نکته که خود این اصطلاحات اموری هستند متفاوت و

<sup>۱</sup> اشاره دارد به آخرین حاکمیت حزب کارگر بر بریتانیا بین سال‌های ۱۹۹۷ تا ۲۰۱۰ به نخست وزیر تونی بلر و گوردون براون. م.

<sup>۲</sup> Perceived tensions

نه واحد، موجه نیست (Keeney, 2007). با وجود این، ایده‌های بنیادین خاصی وجود دارند که از ریشه، لیبرال‌ها و اجتماع‌باورها را از هم جدا کرده و در مسیر جستجوی درک بسط تفکر جمهوری‌خواهانه‌ی اخیر مهم هستند.

از دهه‌ی ۱۹۷۰، دو فرم اصلی لیبرالیسم در فلسفه‌ی سیاسی غرب برجسته بوده است: لیبرالیسم «قراردادی» (Patten, 1996) یا لیبرالیسم «رویه‌ای» (Taylor, 1996; Sandel, 1996) و لیبرالیسم «لیبرترین»<sup>۱</sup>. این دو فرم لیبرالیسم در حالی که اشتراکاتی دارند، اما دیدگاه‌شان درباره درجه‌ی تأمین رفاه شهروندان از سوی دولت متفاوت است. در حالی که لیبرال‌های لیبرترین به بازار آزاد برای تأمین عدالت اعتماد دارند، لیبرال‌های قراردادی می‌پذیرند که دولت نقش مهمی در تأمین این هدف دارد (برای آشنایی با تحلیلی دقیق و قابل فهم از تفاوت بین این دو فرم لیبرالیسم، نگاه کنید به Kymlicka, 2002). از میان دو نوع لیبرالیسم یاد شده، این فرم قراردادی (یا رویه‌ای) است که بعد از ظهور سه متن بسیار تأثیرگذار در دهه‌ی ۱۹۷۰ در شکل‌دهی بحث‌های سیاسی و فلسفی در کشورهای غربی برجسته‌ترین فرم بوده است: مراد از سه متن عبارتند از: نظریه عدالت جان رالز (۱۹۷۱)، *آناشسی، دولت و اتوپیا* رابرت نوزیک (۱۹۷۷)، و *جدی گرفتن حقوق رونالد دورکین* (۱۹۷۸)<sup>۲</sup>. در مجموع، این متون جان دوباره‌ای به خود استعلایی‌کانت<sup>۳</sup> در بستر معاصر بخشیدند و شهروند منفرد را اساساً مقدم بر هر شکل اجتماعی یا اشتراکی در نظر گرفتند، و البته این رالز است که ایده‌های‌اش به شکل بنیادی و ریشه‌ای این تحولات را توضیح می‌دهد. رالز در کتاب *نظریه‌ای در باب عدالت* (۱۹۷۱:۵۶۰)<sup>۴</sup> استدلال می‌کند که فرد در وضعیت طبیعی‌اش، هیچ علقه و تعهد جمعی را «دخیل نمی‌کند» و این‌گونه نوشته که «باید ... رابطه‌ی بین حق و خیر را که آموزه‌های غایت‌گرانه مطرح می‌کنند معکوس کنیم و حق را بر

1. contractual or procedural liberalism and libertarian liberalism

2. John Rawls' A Theory of Justice, Robert Nozick's Anarchy, State and Utopia, and Ronald Dworkin's Taking Rights Seriously

3. Kantian transcendental self

۴. این کتاب توسط «مرتضی نوری» به فارسی ترجمه و از سوی نشر مرکز منتشر شده است. در برگردان اصطلاحات و عبارات برگرفته از کتاب رالز، ترجمه یادشده ملاک عمل بوده است.

خیر مقدم بشماریم». لیبرال‌های قراردادی بر پایه‌ی این ادعا که تمام تعهدات اجتماعی نسبت به خود پیشا - اجتماعی از مرتبه‌ی دوم اهمیت برخوردارند و امری ثانوی محسوب می‌شوند، در بیش‌تر موارد نسبت به هرگونه تلاش دولت برای اتخاذ نقشی سازنده در قبال دیدگاهی خاص از بهترین شکل زندگی، بدبین هستند. آن‌ها استدلال می‌کنند که افراد باید آزاد باشند تا تصور خود از زندگی خوب را انتخاب و از آن پیروی کنند نه این‌که تصوری از خیر یا خوبی بر آن‌ها تحمیل شود. در واقع دولت تا این حد بی‌طرف باقی می‌ماند و مفهومی از خیر را بر دیگری برتری نمی‌دهد. علاوه بر این، افراد دارای حقوق مهمی از جمله محافظت از آن‌ها در برابر هر گونه مداخله، چه از جانب دولت و چه از سوی سایر شهروندان، در پی جویی اهداف انتخابی‌شان هستند. به‌عنوان نمونه رالز (1980: 544)؛ همچنین برای مقایسه رجوع کنید به: Kymlicka, 2002: 215) نشان می‌دهد که:

شهروندان به‌مثابه‌ی افراد آزاد، یکدیگر را به‌عنوان افرادی به رسمیت می‌شناسند که دارای قوه‌ی تشخیص نیک و بد<sup>۱</sup> برای داشتن درکی از خیر هستند. این بدان معناست که آن‌ها خود را الزاماً مقید به پیگیری مفهوم خاصی از خیر و اهداف نهایی آن نمی‌دانند که می‌بایستی در هر زمان معینی از آن حمایت کنند. در عوض، افراد به‌مثابه‌ی شهروندانی تلقی می‌شوند که در کل قادرند به تجدیدنظر و تغییر عقیده {درباره‌ی خیر} بر اساس دلایل معقول و منطقی. بنابراین شایسته است که شهروندان از ادراکات مختلف مرتبط با امر خیر دوری گزینند و تنها مقاصد نهایی مختلف آن‌ها را بررسی و ارزیابی کنند (Rawls, 1980: 544).

بر این مبنا که خود مقدم بر جامعه است، لیبرال‌های معاصر معمولاً حقوق را مقدم بر خیر می‌دانند.

دورکین (1978b: 35) موضع بالا را زمانی آشکارا نشان می‌دهد که ادعا می‌کند «اگر کسی حق انجام کاری را داشته باشد، اشتباه است که دولت آن را از او سلب کند، حتی اگر {این سلب حق} به نفع عموم باشد». برای لیبرال‌های رویه‌ای،

1. moral power

خودتعیین‌گری<sup>۱</sup> در انتخاب و پی‌جویی اهداف نهایی «تنها راه برای احترام کامل به افراد در مقام انسان» است (Kymlicka, 2002: 212-3). لیبرال‌ها بر اساس تلقی افراد به‌عنوان موجوداتی واجد توانایی انتخاب عقلانی و تجدیدنظر در اهداف خود، دریافت منفی آزادی را در چارچوب عدم‌مداخله<sup>۲</sup> پیش برده‌اند. بر اساس برداشت کلاسیک برلین (۱۹۴: ۱۹۹۸) از آزادی منفی، «آزادی فرد به میزانی است که هیچ مانع یا مزاحمتی از سوی فردی دیگر یا مجموعه‌ای از افراد در برابر فعالیت‌هایش وجود نداشته باشد». این برداشت لیبرال از آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌مداخله از آثار لیبرال‌های کلاسیکی هم‌چون هابز، پیلی و بنتام آغاز شد و در واقع به رفع قیود غیرضروری بر کنش‌های شهروندان نظر دارد. اصل عدم‌مداخله به نوبه‌ی خود مجموعه‌ای بنیادی است از آزادی‌های مدنی مانند آزادی مذهب، آزادی بیان و آزادی جابجایی. این برداشت از آزادی به‌عنوان عدم‌مداخله، مشخصه‌ی نظریه‌های معاصر لیبرال معاصر محسوب می‌شود. هرگونه تلاش دولت برای محدود کردن کنش‌های شهروندان، از جمله از طریق قانون، نشانی از تجاوز به آزادی فردی است. با این حال، چنین دخالتی به واسطه‌ی اصل قرارداد اجتماعی، و تا حدی که با اصل کلی‌تر برابری لیبرال مطابقت دارد، مشروعیت می‌یابد. از این منظر، برای لیبرال‌های معاصرمانند رالز، مفهوم آزادی، اگرچه مهم است، اما نسبت به نظریه‌ی فراخ‌تر نظریه‌ی عدالت امری‌ست ثانوی. از این منظر لیبرالی، شهروندی ضروری است به این معنا که بدون درجه‌ای از کنش شهروندی، نهاد‌های لیبرال کارایی خود را از دست می‌دهند، و علاوه بر آن {شهروندی} هم داوطلبانه و هم موقت است. باربر (۲۰۰۳: ۸) در توصیف خود از الزامات لیبرالی شهروندی اشاره می‌کند: «شهروندی نقشی مصنوعی است که انسان طبیعی با احتیاط به منظور محافظت از انسانیت تکین و مستقل‌اش به عهده می‌گیرد». افراد برای مقاصد خاص و در زمان‌های خاص وارد قلمرو شهروندی می‌شوند و مٌخیرند که هر وقت که خواستند {بار دیگر} به حوزه‌ی زندگی خصوصی و بازار عقب‌نشینی کنند.

---

1. self- determination

2 non- interference

در دهه‌ی ۱۹۸۰ تعدادی از «نظریه‌پردازان اجتماع‌باور» (MacIntyre, 1981, 1988; Walzer, 1983; Sandel, 1984; Bellah et al., 1985; Taylor, 1985) مبانی فکری موضع لیبرالی را نقد کردند و به دنبال ارائه‌ی روایتی مستحکم‌تر از عضویت و پیوند اجتماعی بودند. در رد مفهوم خود بدون محدودیت، نظریه‌پردازان اجتماع‌باور با اصل لیبرالی مبنی بر اختیاری بودن پیوندها و علّقه‌های جمعی مخالفت کردند. در عوض، آن‌ها استدلال کردند که خود اساساً در گروه‌بندی‌های اجتماعی و کردارهایی که به آن تعلق دارد «جای می‌گیرد» یا «حک می‌شود» (Sandel, 1982; 221). به بیانی دیگر، ما توسط جوامع‌مان بر ساخته شده‌ایم. آلسدیر مک‌ایننتایر (۲۰۴-۲۰۵: ۱۹۸۱)، فیلسوف بانفوذ اخلاق اجتماع‌باور، نکته‌ی یاد شده را به شکل زیر توضیح می‌دهد:

ما همه بر اوضاع و احوال خاص خود به‌عنوان حاملان هویت خاصی نایل می‌گردیم. من دختر یا پسر فلانی هستم، پسر عمو یا عموی فلانی هستم، شهروند فلان شهر هستم، عضوی از فلان صنف یا حرفه هستم؛ به این طایفه یا آن قبیله یا این ملیت تعلق دارم. از این‌رو، آنچه برای من خیر است باید برای کسی که این نقش‌ها را پر می‌کند نیز خیر باشد. به همین نحو، من از گذشته‌ی خانواده‌ام، شهرم، قبیله‌ام، و ملیت‌ام، میراث‌ها و وام‌های مختلف و انتظارات و تعهدات به‌حقی به ارث می‌برم. این‌ها حیات مفروض مرا و نقطه‌ی آغازین اخلاقیات مرا تشکیل می‌دهند. این امر به نوبه‌ی خود به حیات من خصوصیات اخلاقی خودش را می‌بخشد.<sup>۱</sup>

به همین ترتیب، مایکل سندل در کتاب *لیبرالیسم و محدودیت‌های عدالت* (۱۹۸۲: ۱۹-۱۸؛ تأکید در متن اصلی) استدلال می‌کند که لیبرال‌ها در برساختن انسان‌ها به‌عنوان موجوداتی بدون محدودیت، به اشتباه امکان وجود افراد دارای «غایات

<sup>۱</sup> . این عبارات، نقل و قول مستقیم از کتاب «در پی فضیلت تحقیقی در نظریه اخلاقی» مک‌ایننتایر است. این کتاب از سوی انتشارات سمت و با ترجمه‌ی حمید شهریاری و محمد علی شمالی در سال ۱۳۹۳ منتشر شده است. برگردان فارسی از صفحه ۳۷۰ متن ترجمه آورده شده است.

برسازنده<sup>۱</sup>» را انکار می‌کنند: نقش‌ها یا تعهداتی که «تعیین‌بخشی فرد به‌واسطه‌ی آن‌ها انجام می‌شود چنان پیچیده‌اند که نمی‌توان خود را {بدون آن‌ها} شناخت». نظریه‌پردازان اجتماع‌باور بر اساس به‌چالش کشیدن این ادعا که خود اساساً بر جامعه مقدم است، در موضع تفکر لیبرال در مورد حقوق مناقشه می‌کنند. لیبرال‌هایی مانند رالز در اولویت‌بخشی حقوق فردی نسبت به خیر مشترک، در مرتبه‌ی نخست استدلال می‌کنند که برخی از حقوق آن‌قدر مهم هستند که هرگز توجیه‌پذیر نخواهد بود که آن‌ها را به نفع رفاه عمومی جمع نادیده گرفت و دوم این‌که فهم عدالتی که حقوق فردی را استحکام می‌بخشد نباید در گرو درک خاصی از زندگی شایسته باشد. پژوهشگران اجتماع‌باور در بیشتر موارد بر ادعای دوم {لیبرال‌ها} تمرکز می‌کنند. بنابراین، اجتماع‌باوران معتقدند که انگاره‌ی خیر مشترک، مفهومی است که در دل جامعه‌ی معاصر دارای ارزش و شایستگی است. پاسخ اجتماع‌باورانه به تعهد لیبرال‌منشانه به موضوع آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌مداخله در دو لایه بوده است. اول، اجتماع‌باوران نظریه‌های لیبرال را به‌عنوان فهم بیش از حد فردگرایانه یا «اتمستی» از عاملیت انسان، مورد نقد قرار داده‌اند (Taylor, 1995). دوم، بر اساس نقد یاد شده، اجتماع‌باوران پیشنهاد می‌کنند که آزادی راستین تنها در قالب‌های جمعی درک می‌شود و تنها از طریق درگیر شدن در اقدام همگانی یک جمع می‌توان به آن دست یافت. همان‌طور که تیلور (۱۹۷۹: ۱۵۷) می‌گوید، برای اجتماع‌باوران، آزادی امری است «موقعیت‌مند».<sup>۲</sup>

آثار زیادی در پی بیرون کشیدن ملاحظات اندیشه‌ی سیاسی جدید لیبرال و اجتماع‌باور در زمینه‌ی آموزش و به‌طور خاص‌تر، آموزش مدنی بوده‌اند.<sup>۳</sup> تی‌ئوبالد و اسنوات<sup>۴</sup> (۱۹۹۵: ۲) تفاوت‌های دو رویکرد یاد شده را این‌گونه خلاصه کرده‌اند:

1. constitutive ends

2. situated

3. See, for example, Callan (1997); Arthur (2000); Keeney (2007).

4. Theobald and Snauwaert

هدف بنیادین آموزش نزد اجتماع‌گرایان، انتقال میراث فرهنگی و همراه با آن فرهنگ‌آموزی در راستای نوعی اخلاق همبستگی<sup>۱</sup> است که در آن تعهداتی اساسی نسبت به خیر مشترک وجود دارد. در مقابل، هدف بنیادین آموزش لیبرال‌منشانه، آماده‌سازی فرد برای تعریف و پی‌جویی فهم خودش از زندگی شایسته و همراه با آن فرهنگ‌آموزی در راستای اخلاق رواداری<sup>۲</sup> است که در آن به حقوق برابر دیگران احترام گذاشته شود.

تفاوت‌های مشخص شده در پاراگراف بالا، ملاحظات روشنی برای آموزش مدنی دارد. آموزش مدنی آگاهانه‌ی لیبرال در درجه‌ی نخست دغدغه‌ی درک حقوق شهروندی و پرورش ظرفیت‌های معینی مانند تفکر انتقادی، رواداری و احترام دارد که برای تأمین و حمایت از حقوق فردی لازم است. نوع آموزش مدنی که لیبرال‌ها معمولاً در ذهن دارند «به‌نسبت حداقلی» است (Victoria Costa, 2004:1)؛ برای توضیح واضح و مختصر از آموزش سیاسی و مدنی لیبرال به Levinson, 1999 مراجعه کنید). هری بویت (۸۸: ۲۰۰۳)، در بستری آمریکایی، رویکرد لیبرال مذکور را به‌عنوان رویکرد مسلط در آموزش مدنی شناسایی کرده است. او مدعی است که «در این رویکرد»<sup>۳</sup> از یک‌سو تمرکز بر دولت است که وضعیت اداره‌های دولتی، فرایندهای قانون‌گذاری و موارد مشابه را توصیف می‌کند؛ از سوی دیگر، تمرکز بر فرد است که به‌عنوان حامل حقوق تصور می‌شود. نقش دولت تأمین چنین حقوقی و تضمین توزیع عادلانه‌ی کالاها و منابع و نیز حفظ حاکمیت قانون است. به گفته‌ی بویت، این سلطه‌ی آموزه‌ی لیبرال اخیراً با آنچه آرتور (۲۰۰۰) «دستورکار اجتماع‌گرایانه در آموزش»<sup>۳</sup> نامیده، به چالش کشیده شده است. مدل‌های اجتماع‌گرایانه‌ی آموزش مدنی مدارس را بر آن می‌دارد تا به اهمیت آموزش جوانان در مورد تعهدات‌شان در قبال اجتماع و خیر مشترک، عمدتاً از طریق خدمت به جوامع‌شان توجه کنند. هم‌چنین در برنامه‌های آموزش مدنی

---

1. ethic of association

2. ethic of tolerance

3. communitarian agenda in education

اجتماع‌گرایانه، پرورش صفات شخصیتی<sup>۱</sup> امری‌ست محوری که می‌تواند با فراهم کردن فرصت یادگیری در موقعیت‌های جمعی برای دانش‌آموزان شکل گرفته و تجلی یابد.

### جمهوری‌خواهی مدنی و مباحثه‌ی اجتماع‌باوری لیبرال

رشد علاقه به جمهوری‌خواهی مدنی را می‌توان تا حد زیادی در قالب نوعی پاسخ به تنش‌های بین لیبرالیسم و اجتماع‌باوری، و امری برخاسته از مباحثه‌ی بین طرفداران این دو مکتب فکری درک کرد (cf. Frazer, 1999; Little, 2002). شناسایی اشتراکات و تمایزات بین لیبرال‌ها یا اجتماع‌باوران معاصر و جمهوری‌خواهان مدنی، کار پیچیده‌ای است. پیش‌تر و مهم‌تر از همه، خود برچسب‌های یاد شده می‌توانند پروبلماتیک باشند. به‌عنوان مثال، {خط فکری} آثار مایکل سندل در دهه‌ی ۱۹۸۰ به طور گسترده‌ای به‌عنوان «اجتماع‌باور» شناخته می‌شد - نسبتی که او هیچ وقت (همراه با دیگر اجتماع‌باوران برجسته هم‌چون مایکل والزر و السدیر مک‌این‌تایر) دل خوشی از آن نداشت. با این حال، از دهه‌ی ۱۹۹۰، سندل در مورد ماهیت جمهوری مدنی تفکر خود بسیار روشن و شفاف عمل کرده است. هم‌چنین این نیز درست است که عناصر اصلی اندیشه‌ی جمهوری‌خواهانه‌ی بسیاری از نویسندگان لیبرال، از جمله ویل کیملیکا، ویلیام گالستون، جوزف راز، جان گری، و جان رالز متأخر، برای تکمیل (و از همه مهم‌تر، نه جایگزینی) جهت‌گیری لیبرالی آثارشان بودند. هدف از این کار ارائه‌ی نظریه‌ی سیاسی لیبرال با مایه‌های استوارتری از اجتماع و شهروندی است تا انگاره‌های لیبرالی استقلال، انتخاب و آزادی به ویژگی‌ها و مزایای معینی از اشکال زندگی همگانی مرتبط شود. علاوه بر این، در حالی که برخی از مفسران بین اشکال خاصی از تفکر جمهوری‌خواهانه و اجتماع‌باوری پیوند برقرار کرده‌اند (Frazer, 1999)، برخی دیگر نیز به دنبال تمایز این دو زمینه بوده‌اند (Honohan, 2002; Kymlicka, 2002; Dagger, 2004). رابطه‌ی {تفکر جمهوری‌خواهانه} با تفکر لیبرال حتی پیچیده‌تر هم است. درحالی‌که برخی، جمهوری‌خواهی معاصر را به‌مثابه‌ی واکنشی

1. character traits



در برابر لیبرالیسم تفسیر می‌کنند، برخی دیگر اشکال خاصی از استدلال‌های جمهوری خواهانه را اساساً واجد ماهیت لیبرالی در نظر می‌گیرند. به‌عنوان نمونه سانستاین (1589, 1567, 1541: 1988) مدعی است که ایده‌های جمهوری خواهانه‌اش «به هیچ‌وجه ضد - لیبرال نیستند» و «ویژگی‌های کانونی سنت لیبرال» را دربر می‌گیرند. علاوه بر این، او پیشنهاد می‌کند که «قوی‌ترین نسخه‌های جمهوری خواهی ... وام‌دار شاخه‌ای مهم از سنت لیبرال هستند». در همین راستا، ویرولی (۶: ۱۹۹۹) به‌صراحت این دیدگاه را به چالش می‌کشد که «جمهوری خواهی بدیلی در برابر لیبرالیسم است». برخی دیگر نیز به دنبال ترسیم عرصه‌های تطابق لیبرالیسم و جمهوری خواهی بوده‌اند (Patten, 1996; Rawls, 1996; Kymlicka, 1998; Shklar, 1998)، در حالی که برخی صراحتاً در پی ترکیب ایده‌های لیبرالی با جمهوری خواهانه بوده‌اند که یکی از طرفداران سرسخت این مورد ریچارد داگر<sup>۱</sup> است (4: 1997). او پیشنهاد می‌کند که «باید راهی برای بازگرداندن حس هدف مشترک به زندگی مدنی پیدا کنیم... اما بازگرداندن این حس به معنای کنار گذاشتن دغدغه‌ی ما برای حقوق نیست». داگر این اصل را برخاسته از متفکران کلیدی لیبرال می‌داند و استدلال می‌کند که نزد جان لاک، منتسکیو، جیمز مدیسون، امانوئل کانت، جان استوارت میل، تی اچ گرین و دیگران، گرایش «جمهوری خواه» با «لیبرال» درهم‌تنیده شده‌اند. این پیچیدگی تا حدی برخاسته از این واقعیت است که در حالی که نویسندگان لیبرال و اجتماع‌باور که قبلاً به آن‌ها اشاره شد اساساً به نظریه‌های عدالت توجه داشتند، جمهوری خواهان مدنی معاصر نیز تمایل دارند نظریه‌های شهروندی را دست‌کم به‌عنوان مکملی مهم برای نظریه‌های گسترده‌تری از عدالت ارائه کنند (Kymlicka, 2002: 287)<sup>۲</sup>. طرح این

1. Richard Dagger

۲. کیملیکا (۲۰۰۲: ۲۸۷) ادعا می‌کند که «مناظره‌های "جدید" در مورد شهروندی اغلب همان بحث‌های "قدیمی" هستند بر سر عدالت که اکنون لباس‌های جدید بر تن کرده‌اند؛ و این بحث‌ها به ما یادآوری می‌کنند که هرچند ایده‌های جمهوری مدنی متکی بر اصل مرکزی شهروندی است، اما نسبت به برداشت‌های گسترده‌تر در ارتباط با عدالت بی‌توجه نیستند.

پرسش که آزاد بودن برای یک شهروند واجد چه معنایی است از ایده‌های جمهوری‌خواهانه‌ی شهروندی، و سپس مفاهیم عدالت جدایی‌ناپذیر است.

## جمهوری‌خواهی مدنی و آزادی

امروزه، مفهوم کلیدی تعیین‌کننده و نظام‌بخش برای جمهوری‌خواهان، آزادی است.<sup>۱</sup> هر چند در نگاه اول، گزاره‌ی یاد شده ممکن است تا حدودی تعجب‌آور به نظر برسد. در گفتار سیاسی، آزادی اغلب با لیبرالیسم و به طور خاص‌تر با اصل آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌مداخله، مترادف در نظر گرفته می‌شود. شاید معروف‌ترین تعریف از آزادی را در دهه‌ی ۱۹۵۰ فیلسوف سیاسی آیزایا برلین به‌واسطه‌ی تمایزش بین آزادی مثبت و منفی مطرح کرد. تحلیل برلین (۱۹۳: ۱۹۹۸) با اذعان به این نکته که «هر فرد اخلاق‌گرا در تاریخ بشر آزادی را ستوده است» و در عین حال که «معنای این کلمه به قدری متخلخل و نفوذپذیر است که به نظر می‌رسد کم‌تر تفسیری است که قادر به مقاومت در برابر آن باشد»، بین آزادی مثبت و منفی تمایز قائل می‌شود (از نظر برلین، تفاوتی بین فریدم و لیبرتی وجود ندارد). برلین (۲۰۳: ۱۹۹۸) آزادی مثبت را بر حسب خود – سروری<sup>۲</sup> تعریف و به قرار زیر بیان می‌کند:

آرزو می‌کنم زندگی و تصمیمات‌ام به خودم و نه به نیروهای خارجی از هر نوعی بستگی داشته باشد. آرزو دارم ابزار اعمال اراده‌ی خودم باشم نه دیگران. من آرزو دارم سوژه باشم نه ابژه؛ به دلایل و اهداف آگاهانه‌ای مجال دخالت در تصمیم‌گیری‌هایم بدهم که متعلق به خود من هستند، نه به دلایلی که از بیرون بر من تأثیر می‌گذارند. آرزو دارم کسی باشم، نه هیچ‌کس؛ یعنی عامل – تصمیم‌گیرنده،<sup>۳</sup> نه کسی که برای‌اش تصمیم گرفته

۱. طبق نظر ویرولی (۴: ۱۹۹۹)، جمهوری‌خواهی مدنی اغلب به‌اشتباه ذیل «نظریه‌ی دموکراسی مشارکتی» طبقه‌بندی می‌شود. در حالی که در اصل «نوعی نظریه‌ی آزادی (لیبرتی) سیاسی» است.

2. self- mastery

3. doer – deciding

شده، خود هدایت‌گر باشم و تحت‌تأثیر طبیعت بیرونی یا انسان‌های دیگر عمل نکنم، یعنی وضعیتی که گویی یک شیء، یا حیوان یا برده‌ای هستم که قادر به ایفای نقش انسانی، یعنی تصور اهداف و سیاست‌های خودم و تحقق آن‌ها، نیستم.

برلین آزادی مثبت را با آزادی منفی مقایسه می‌کند، که مربوط به «درجه‌ای است که هیچ فرد یا مجموعه‌ای از افراد در فعالیت‌های من مداخله‌ای ایجاد نمی‌کند» و مربوط به «منطقه‌ای است که در آن انسان می‌تواند بدون مانع‌تراشی از سوی دیگران عمل کند» (۱۹۹۸:۱۹۴). این معنای دیگری از آزادی است، یعنی آزادی منفی به‌عنوان عدم‌مداخله، که برلین بیان آن را در آثار دانشمندان لیبرال پیشرو در دوران مدرن متقدم، مدرن {تکوین‌یافته} و عصر روشن‌گری مانند هابز، بنتام، میل، دو توکویل و مونتسکیو یافته است (cf. Pettit, 1999). تمایزی که برلین بین آزادی منفی و مثبت قائل بود به شکل مشابهی نیز بین انواع مختلف آزادی توسط نویسنده سوئیسی و سیاستمدار فرانسوی یعنی بن‌ژامن کنستان<sup>۱</sup> در سال ۱۸۱۶ ترسیم شده بود. کنستان (۱۹۸۸:۳۱۶-۷) بین «آزادی انسان‌های عصر کهن» و «آزادی انسان‌های عصر مدرن» تمایز قائل شد و مدعی شد که:

دیری است که دیگر نمی‌توانیم از آزادی انسان‌های عصر کهن که شامل مشارکت فعال و دائمی در قدرت جمعی بود، بهره ببریم. آزادی ما {اکنون} منوط است به بهره‌بردن مسالمت‌آمیز از استقلال خصوصی ... هدف انسان‌های عصر کهن، تسهیم قدرت اجتماعی میان تمام شهروندان سرزمین پدری واحد بود و اعطای نام آزادی نیز به این دلیل بود. هدف انسان‌های عصر مدرن برخورداری از امنیت در محدوده‌ی خصوصی است و آن‌ها نام آزادی را به

<sup>۱</sup> Benjamin Constant

ضمانت‌هایی اعطا می‌کنند که نهادها در برابر بهره‌مندی‌های یاد شده بر عهد می‌گیرند.

کنستان در این‌جا تمایز مهمی را بین آزادی به‌عنوان خودحکمرانی<sup>۱</sup> و آزادی به‌مثابه‌ی حفاظت از منافع خصوصی قائل است.<sup>۲</sup> تمایزی که نظر علاقه‌مندان جمهوری‌خواهی مدنی را به خود جلب کرده است، چرا که یاد مفهوم قدیمی و عمیق‌تری از آزادی را در خاطره‌ی آن‌ها زنده می‌کند؛ مفهومی که می‌توان در قالب مشارکت در خودحکمرانی بیان کرد.

بسط و ترویج برداشت لیبرالی از آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌مداخله - به بیانی دیگر یعنی آزادی انسان‌های عصر مدرن - در دوران روشن‌گری و پس از آن به شرایطی منجر شده است که در آن آزادی «به لحاظ نظری از فضیلت مدنی منفک شده است» (Sullivan, 1995: 188). جمهوری‌خواهان مدنی در پی اصلاح این شکاف و بیان مجدد رابطه‌ی بین این دو هستند. همان‌طور که ویرولی (۱۰۳: ۱۹۹۹) تصریح می‌کند، هنگامی که این امر {اصلاح شکاف} پذیرفته شد، توجه مجدد به جمهوری‌خواهی که اخیراً شکل گرفته را می‌توان در قالب ارائه‌ی «دیدگاهی سیاسی مرتبط با منش مدنی<sup>۳</sup> که واژه‌های «آزادی» و «مسئولیت» را از نو به هم متصل می‌کند، درک کرد». یکی از جنبه‌های اصلی نوشته‌های اخیر مرتبط با جمهوری‌خواهی مدنی، فراخوان برای «باز-آموزی ذهن سیاسی مدرن» در ارزش‌گذاری زندگی وقف عمل از منظر سیاسی است<sup>۴</sup> (Duncan, 1995: 148).

### 1 Self-government

<sup>۱</sup> این بدان معنا نیست که کنستان آزادی انسان‌های عصر قدیم و آزادی انسان‌های عصر جدید را در انحصار یکدیگر می‌دانست. در عوض، برای او (۳۲۷: ۱۹۸۸)، «بادگیری چگونگی ترکیب این دو با هم»، وظیفه‌ای مهم بود(ر.ک. (Maynor, 2003).

### 3. civic ethos

<sup>۴</sup> re-educate the modern political mind in valuing the politically active life. در این عبارت، اصطلاح «زندگی وقف عمل (active life)» که معادل آن در زبان لاتین "vita activa" است، جایگاه ویژه‌ای دارد. هانا آرنت در کتاب «وضع بشر» بر این باور است که «زندگی‌ای که وقف امور عمومی - سیاسی شده است» را

با این حال، ماهیت زندگی یاد شده، از جمله اهداف و نتایج آن، مورد توافق جمهوری خواهان نیست و در قلب این اختلاف نظرها، مفهوم لیبرتی (Liberty) {عدم مداخله} یا فریدم (Freedom) {عدم وابستگی به اراده‌ی دیگری} جای دارد. در جست‌وجوی دسته‌بندی ادراکات جمهوری مدنی از آزادی، می‌توان بین دو شاخه‌ی اندیشه‌ی جمهوری خواهانه تمایز قائل شد (Skinner, 1986; Held, 1996; Patten, 1996; Rawls, 1996; Sandel, 1996; Maynor, 2003). مبنای تمایز یاد شده، تقسیم‌بندی بین جمهوری خواهان معاصر است: آن‌هایی که بنابر دلایل ذاتی و آن‌هایی که بنابر دلایل ابزاری، برای مشارکت سیاسی ارزش قائل می‌شوند (رجوع کنید به Kymlicka, 2002; برای شنیدن صدای مخالف در مورد انسجام تاریخی این تمایز، نگاه کنید به Dagger, 1997: 187). با تکیه بر درک ارسطویی از ماهیت سیاسی انسان، برخی از جمهوری خواهان - مانند مایکل سندل و آدریان اولدفیلد - به دنبال تقویت اشکالی از «آزادی انسان‌های عصر کهن» مطرح شده از سوی کنستان در جوامع غربی امروزی هستند. بر این اساس، آن‌ها به این اصل متوسل می‌شوند که آزادی زمانی وجود دارد که مردان و زنان بتوانند در اعمال خود حکمرانی شرکت کنند. علاوه بر این، آن‌ها بر این باورند که این شکل از مشارکت مدنی (دست‌کم تا حدودی) به شکلی از زندگی شایسته مربوط است. به این معنا که درگیر شدن در امور عمومی برانگیزاننده‌ی روشی شایسته برای زندگی محسوب می‌شود. جمهوری خواهانی که آزادی را از نظر مشارکت در خودحکمرانی ترویج می‌کنند، ادعاهایی صریح در مورد شایستگی یا ارزش اساساً ذاتی مشارکت در امور مدنی دارند. سندل (۲۶: ۱۹۹۶) این موضع را با این عبارات توضیح می‌دهد: «با توجه به در نظر گرفتن ماهیت مان به‌عنوان هستنده‌هایی سیاسی، ما تنها تا آنجا آزاد هستیم که توانایی مان را برای سنجش خیر مشترک و مشارکت در زندگی عمومی یک شهر یا جمهور آزاد اعمال کنیم».

---

می‌توان معنای اولیه و اصلی زندگی وقف عمل دانست. البته در طول زمان این اصطلاح از معنای سیاسی خود تهی شده و عموماً اشاره دارد به قسمی درگیر شدن فعالانه در امور در این جهان. برای اطلاعات بیشتر در این زمینه نگاه کنید به: آرت، هانا، «وضع بشر»، ترجمه مسعود علیا، انتشارات ققنوس، ۱۳۹۰، صص ۴۸-۵۰. م.

تفسیر آزادی به‌عنوان مشارکت در اعمال خودحکمرانی تنها شکل آزادی موجود در آثار جمهوری خواهانه نیست. برخی از جمهوری خواهان این انگاره را که آزادی متناسب با خودحکمرانی است، رد کرده‌اند و در عوض برداشتی «منفی» از آزادی را مطرح کرده‌اند، اما مفهومی که با اصل لیبرالی عدم‌مداخله متفاوت است. آنها ایده‌ی آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه<sup>۱</sup> را در اولویت توجه قرار می‌دهند و در انجام این کار به ارزش‌های مشارکت‌فعال مدنی شهروندان متوسل می‌شوند. این رویکردِ ابزاری توسط کونتتین اسکینر در ملاحظات‌اش درباره‌ی سنتِ جمهوری خواهی که از روم باستان سرچشمه می‌گیرد به صراحت بیان می‌شود؛ یعنی زمانی که گمانه‌زنی می‌کند که برای بسیاری از نویسندگان جمهوری خواه تاریخی، «مشارکت (دست‌کم در مقام بازنمایی) پیش‌شرطی ضروری برای حفظ آزادی فردی است» (۷۵: ۱۹۹۷). هر چند در نگاه اول آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه به تعریف برلین از آزادی مثبت از نظرگاه خود - سروری، که در بالا ذکر شد، شباهت دارد اما هواخواهان هر دو به‌روشنی بر تمایزشان تاکید کرده‌اند. در ترسیم تمایز یاد شده، این ادعای صریح مطرح است که نه توصیف برلین و نه در واقع کنستان از آزادی، آزادی را به معنایی که جمهوری خواهان ابزاری معاصر ارج می‌نهند، یعنی آزادی به معنای عدم‌سلطه، به رسمیت نمی‌شناسند (Viroli, 1999). فیلیپ پتیت، فیلسوف سیاست و حقوق (۱۹۹۹)، یکی از مدافعان برجسته‌ی جمهوری خواهی معاصر، گزاره‌ی بالا را با عبارات جسورانه بیان می‌کند: «من عقیده دارم که تمایز منفی - مثبت در اندیشه‌ی سیاسی، به زیان ما بوده است. چنین تمایزی با صرف‌نظر کردن از جزئیات، این توهم فلسفی را دامن زده است که برای فهم آزادی فقط دو راه وجود دارد» (۱۸: ۱۹۹۹). پتیت با تکیه بر آثار تاریخی جمهوری خواهانه‌ی کونتتین اسکینر، مدافع اصلی مفهوم آزادی از منظر عدم‌سلطه بوده است.<sup>۲</sup> پتیت و دیگر جمهوری خواهان ابزاری مانند او، با این پیشنهاد که آزادی به‌عنوان عدم‌سلطه بازنمایی نوع سومی از آزادی است که خارج از چارچوب‌های فکری برلین و کنستان

#### 1. freedom as non-domination

<sup>۲</sup> . نویسنده در این‌جا به کتاب پتیت با عنوان «جمهوری خواهی: نظریه‌ای در آزادی و حکومت» اشاره دارد. این کتاب با ترجمه فرهاد مجلسی‌پور از سوی نشر شیرازه منتشر شده است. در برگردان اصطلاحات متن پتیت، در بیشتر موارد معیار متن ترجمه شده بوده است. م.

قرار دارد، با ایده‌ی وجود تنها دو شکل از آزادی مقابله می‌کنند. آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه را می‌توان غیابِ سلطه‌ی خودسرانه یا «نوعی غیابِ سروری دیگران» تعریف کرد (Pettit, 1999: 22). همان‌طور که پتیت (۲۰۲: ۱۹۹۹) توضیح می‌دهد، این ایده با آزادی انسان‌های عصر مدرن یعنی «تمرکز بر غیاب، نه حضور» و نیز با آزادی انسان‌های عصر کهن یعنی «تمرکز بر سروری، نه مداخله» مشترک است. پتیت (۵۲: ۱۹۹۹) سلطه را چنین تعریف کرده است: «قدرتی خاص... مداخله‌ای خودسرانه». هم‌چنین او استدلال می‌کند که سلطه دو شکل دارد: «یمپریوم»<sup>۱</sup> که ماهیتی عمودی دارد و به تسلط دولت بر شهروندان اشاره دارد، در حالی که «دومینیوم»<sup>۲</sup> که ماهیتی افقی دارد و به تسلط یک شهروند یا گروهی از شهروندان بر دیگری مربوط می‌شود. از نظر برخی، صورت‌بندی جمهوری خواهانه از آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه که پتیت بیان می‌کند، آن قدر شبیه به انگاره‌ی لیبرالی از آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌مداخله است که نیازی نیست بین این دو دریافت مرزی ترسیم کرد؛ که البته افرادی که از پتیت پیروی می‌کنند هم به نوعی این موضوع را تصدیق کرده‌اند.<sup>۳</sup> به دلیل همین {یکسان‌نگاری}، اتفاقاً تمایزی که پتیت بین مفهوم لیبرالی از آزادی به‌عنوان عدم‌مداخله و مفهوم جمهوری خواهانه از آزادی به‌عنوان عدم‌سلطه قائل می‌شود، شایسته‌ی توجه است. هر دو دریافت در موضعی که به خود می‌گیرند، منفی هستند، زیرا معتقدند که آزادی شهروندان زمانی که تحت انقیاد نوعی قید یا محدودیت از سوی دولت یا هم‌شهریان‌شان قرار می‌گیرند، نقض می‌شود. تفاوت آن‌ها در ماهیت و درجه‌ی چنین قیود و محدودیت‌هایی است. اسکینر (۲۰۰۲، ۱۹۹۸، ۱۹۹۷) در آثار خود درباره‌ی آزادی جمهوری خواهانه، آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌مداخله و آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه را اساساً به‌هم مرتبط معرفی می‌کند. اسکینر در سنت جمهوری خواهانه معنایی از آزادی را ترسیم می‌کند که شامل غیاب مداخله و سلطه به شکل هم‌زمان است: به عبارت دیگر، او استدلال می‌کند که روایت لیبرال از آزادی عنصر برسازنده‌ی

1. Imperium

2. Dominium

3. See, in particular, Maynor (2003) and Viroli (1999).

دغدغه‌ی جمهوری خواهان درباره‌ی این مفهوم است. در مقابل، پتیت (۲۰۰۲، ۱۹۹۹) به دنبال برجسته کردن تفاوت‌های بین صورت‌بندی لیبرال و جمهوری خواهانه بوده است و در انجام این کار عدم‌سلطه را بر عدم‌مداخله ترجیح داده است. او برای این موضوع دو دلیل می‌آورد: نخست، در حالی که آزادی به‌عنوان عدم‌مداخله مربوط است به اعمال خاصی که آزادی فردی را محدود می‌کند، آزادی به‌عنوان عدم‌سلطه بر وجود قدرت خودسرانه تمرکز دارد تا اعمال آن. ثانیاً، آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه هرچند زندگی شهروندان را محدود می‌سازد، اما مشروط است به این که محدودیت یاد شده دارای کنترل‌های خاصی باشد و به صورت خودسرانه رخ ندهد. به این ترتیب، توسل جمهوری خواهان به موضوع عدم‌سلطه باید تا حدودی در قالب نوعی انتقاد از «بی‌تفاوتی نسبی لیبرالیسم در قبال قدرت یا سلطه» درک شود (Pettit, 1999: 9). بنابراین، آزادی به‌مثابه عدم‌سلطه، شکل خاصی از آزادی را ارائه می‌دهد که در آن مشارکت مدنی شهروندان به دلایل ابزاری ارجح نهاده می‌شود. این شکل جمهوری خواهی را می‌توان از یک‌سو تلاشی در راستای «نقض جریان عقب‌نشینی از آزادی جمهوری خواهانه‌ای که در اواخر سده‌ی هجدهم رخ داد؛ درک کرد؛ و از سوی دیگر به کار بردن مفهوم آزادی به‌عنوان عدم‌سلطه را می‌توان ابزاری دانست برای بازنگری در شکلی که دولت و هم‌چنین دستورکار سیاست‌گذاری‌اش باید به خود بگیرد» (Marti and Pettit, 2010: 52; cf. Lovett and Pettit, 2009).

بنابراین، دریافت‌های جمهوری مدنی از شهروندی در هسته‌ی اصلی‌شان، دریافت‌های معینی از آزادی دارند. این دریافت‌ها در شکل دادن و متکی به خود کردن تعهدات گسترده‌ی اندیشه‌ی جمهوری مدنی که در مقدمه ذکر شده است، بنیادی‌اند. اکنون توجه در این‌جا معطوف به زمینه‌ی دوم و البته مرتبط به زمینه‌ی اول می‌شود؛ بستری که در آن ایده‌های جمهوری مدنی طی سه دهه‌ی اخیر ظاهر شده‌اند: یعنی ارجاع فزاینده‌ای به جمهوری خواهی مدنی در آن عرصه‌ای که در بیشتر موارد با عنوان «فلسفه و سیاست عمومی» تعریف می‌شود.



### جمهوری خواهی مدنی و فلسفه و سیاست عمومی

یکی از ویژگی‌های بارز نوشته‌های جمهوری مدنی در سال‌های اخیر این است که طرفداران آن پژوهش خود را در قبال فلسفه‌ی عمومی موقعیت‌یابی می‌کنند. جمهوری خواهان افزون بر سهیم بودن در فلسفه‌ی سیاسی، مایل‌اند نشان دهند که پژوهش آن‌ها از منظر نقد سیاست‌های عمومی جاری و این‌که چگونه دموکراسی‌های معاصر غربی ممکن است تعهد و درگیری مدنی را افزایش دهند، اهمیت دارد. این عنصر از پروژه‌ی جمهوری خواهانه را عنوان فرعی کتاب مهم و اصلی مرتبط با جمهوری مدنی مایکل سندل، یعنی *نارضایتی دموکراسی: آمریکا در جستجوی یک فلسفه عمومی*<sup>۱</sup>، تأیید می‌کند. این چرخش به توانایی و ملاحظات مرتبط با سیاست عمومی در آثار جمهوری خواهان، عموماً از یک ویژگی مشترک در تمام نوشته‌های جمهوری خواهانه‌ی معاصر شروع می‌شود: انتقاد از تسلط لیبرالیسم به‌عنوان اصلی‌ترین فلسفه‌ی عمومی سازمان‌بخش در جوامع دموکراتیک غربی. جمهوری خواهان مدنی به طور مشخص به تعدادی از تنش‌های درهم‌تنیده اشاره می‌کنند که ناشی از اجرای سیاست‌ها و سیاست‌گذاری‌های لیبرال است و به روابط بین افراد، اجتماعات‌شان و جامعه‌ی گسترده‌تر مربوط می‌شود.

برخی از شارحان بانفوذ و باتجربه، نگرانی خود را در مورد آن‌چه به‌عنوان کاهش مشارکت شهروندی و مدنی می‌دانند، ابراز کرده‌اند. چنین آفتی ناشی از نتیجه‌ی افزایش احساس فردگرایی و دغدغه‌ی فردی در جوامع غربی معاصر، در نظر گرفته می‌شود. در ایالات متحده، دو اثر مهم در این زمینه عبارتند از: *عادات قلب: فردگرایی و تعهد در زندگی آمریکایی نوشته‌ی رابرت بلا و همکاران و دیگری با عنوان بولینگ یک‌نفره: فروپاشی و احیای جامعه‌ی آمریکایی نوشته‌ی رابرت پاتنام*<sup>۲</sup>. بلا و همکاران با استفاده از زبان اجتماع‌باورانه (۱۹۸۵) سست شدن پیوندهایی اجتماعی را شناسایی کردند که

1. Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy

2. Robert Bellah et al.'s *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* and Robert Putnam's *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*

که آمریکایی‌ها را به اجتماعات اجتماعی، فرهنگی و سیاسی‌شان وصل می‌کرد. بلا و همکارانش (۱۹۸۵: ۲۷۷)، بر این باورند که سلطه‌ی فردگرایی لیبرال ترسی نابجا را در آمریکایی‌ها تقویت کرده است که:

اگر از رؤیای موفقیت شخصی به نفع جامعه‌ی اجتماعی یکپارچه‌تر دست برداریم، تفکیک و فردیت خود را از دست داده و در مقابل به سمت وابستگی و استبداد سقوط خواهیم کرد. آنچه مشاهده‌اش برای ما سخت است، از هم‌گسیختگی حاد دنیای مدرن است که به واقع فردیت ما را تهدید می‌کند؛ بقای آنچه در فردیت ما واجد بالاترین ارزش است، یعنی احساس کرامت و خودآیینی ما به‌عنوان یک شخص، نیازمند انسجام نوین است.

پژوهش بسیار تأثیرگذار رابرت پاتنام (۲۰۰۰) به فرایند مشابهی اشاره می‌کند که بلا و همکارانش مورد بحث قرار داده‌اند. او بر این باور است که از دهه‌ی ۱۹۵۰ آمریکا شاهد تضعیف اشکال مدنی و شهروندمدار ائتلاف و کنش بوده است. پاتنام به مجموعه‌ای از عوامل از جمله مشارکت کم‌تر رأی‌دهندگان، تعامل با احزاب سیاسی، بشردوستی کم‌رنگ‌شده و کاهش عضویت در سازمان‌های اجتماعی به‌عنوان شاهدهی بر کاهش عمومی سرمایه‌ی اجتماعی اشاره می‌کند. در سال ۲۰۰۵، گروهی از دانشمندان برجسته‌ی علوم سیاسی، از جمله پاتنام و به رهبری استفان مک‌دو، گزارشی منتشر کردند تحت عنوان *دموکراسی در خطر: چگونه انتخاب‌های سیاسی بر مشارکت شهروندان خدشه وارد می‌کند، و چه کاری می‌توانیم در مورد آن انجام دهیم*.<sup>۱</sup> این گزارش خروجی اولین کمیته‌ی دائمی انجمن علوم سیاسی آمریکا در زمینه‌ی آموزش و مشارکت مدنی است و در آن نویسندگان پیشنهاد می‌کنند که مشکل مشارکت مدنی در آمریکا دارای سه ویژگی است: «مشروعیت بحث برانگیز، منفی‌بافی زیاد، و بی‌تفاوتی بسیار شدید». راه‌حل آن‌ها فراخوانی است برای «افزایش مشارکت، مشارکت برابرتر و کیفیت بالاتر مشارکت» (Macedo, 2005: 16). منابع بسیار بیشتری وجود دارد

<sup>1</sup> Putnam and led by Stephen Macedo, published *Democracy at Risk: How Political Choices Undermine Citizen Participation, and What Can We Do About It*.

که در حمایت از این ادعاها که زندگی مدنی در آمریکا تا حدودی تضعیف شده است، می‌توان به آن‌ها استناد کرد.

مائوریسیو ویرولی، پژوهش‌گر جمهوری‌خواه، به واسطه‌ی نوشتن در بستری ایتالیایی، گرایش‌های یکسانی را {با ایالات متحده} در داخل کشور خود شناسایی می‌کند. ویرولی (X:۱۹۹۹) در تصویری گویا از ایتالیای معاصر، دو بخش مختلف درون جوامع ایتالیایی را به تصویر می‌کشد. او بر این باور است که «یک بخش از جامعه متشکل از افرادی است که فقط به خانواده‌ها و موفقیت‌های فردی خود اهمیت می‌دهد، بخش دیگر افرادی هستند که آگاهی مدنی قوی دارند و فعالانه درگیر تعهدات اجتماعی خود می‌شوند». رابطه‌ی بین این دو بخش از جامعه‌ی ایتالیا پیچیده و درهم‌تنیده است. برخی از ایتالیایی‌ها هم در عرصه‌ی خصوصی و هم در عرصه‌ی مدنی شرکت می‌کنند. بنابر گفته‌ی ویرولی، مشکل این است که «بخش غیرمدنی ایتالیا به مراتب قوی‌تر از بخش مدنی است و این برای بسیاری از کشورهای دیگر نیز صادق است»<sup>۱</sup>. دیک اتکینسون (۱: ۱۹۹۴) در ارتباط با جامعه‌ی بریتانیا در دهه‌ی ۱۹۹۰ متذکر شد که «مردم در سراسر بریتانیا بیش از پیش نگران وضعیت عوام و اجتماعات‌شان هستند» و این نکته را هم افزود که «بسیاری نیز بر این باورند که شکل‌گیری پیامد جوامع ضعیف این است که باورهای ما به ارزش‌های مشترک و حس مسئولیت نسبت به یکدیگر نیز از بین رفته است». دیوید مارکواند (۲۰۰۴) نگرانی‌های مشابهی را ابراز کرده و در مورد «زوال امر عمومی» و در نتیجه «میان‌تهی شدن شهروندی» نوشته است. مارکاند با انتقاد از سیاست‌های راست جدید که ویژگی بارز دولت‌های محافظه‌کار در دهه‌ی ۱۹۸۰ به رهبری مارگارت تاچر بود، استدلال می‌کند که حوزه‌ی عمومی در انقیاد سیاست‌های دولت سلطه‌جو با هدف بی‌ثبات کردن این

۱. نوع ادعایی که ویرولی مطرح می‌کند نباید به این معنا در نظر گرفته شود که جمهوری‌خواهان مدنی به نوعی مخالف شکوفایی و منفعتی هستند که شهروندان می‌توانند به واسطه‌ی تجربیات و فعالیت‌های خود در طرح‌واره‌ی خصوصی به دست آورند. جمهوری‌خواهان با دیدگاه مکدو (۳۹: ۱۹۹۰) موافق هستند که «از مزایای شهروندی خصوصی نباید غافل شد: آن‌ها برخی کالاها را اساسی (امنیت، رفاه و آزادی) را تقریباً در اختیار همه قرار می‌دهند، و این چیزی از یک دستاورد فوق‌العاده انسانی کم ندارد». ادعای جمهوری‌خواهان این است که شهروندان باید این بهره‌ی خصوصی را با اقدام در قلمروی مدنی تکمیل کنند.

حوزه قرار گرفته است. مارکواند (۲: ۲۰۰۴) با بیان نگرانی خود با سخنانی شدیدالحن، معتقد است که این فرایند «نمایان‌گر نزاع فرهنگی بی‌امانی است که برای ریشه‌کنی فرهنگ خدمات‌رسانی و شهروندی که بخشی از بافت اجتماعی شده بود، طراحی شده است». می‌توان به روندهایی مشابه درباره‌ی با دیگر دموکراسی‌های غربی - هر چند کم‌تر مورد بحث بوده‌اند - اشاره کرد.<sup>۱</sup> این احساسات شبیه به احساساتی است که خود جمهوری خواهان در نقد جوامع معاصر از آن استفاده می‌کنند، جوامعی که فرض می‌شود در معرض سلطه‌ی فردگرایی لیبرال و عقب‌نشینی شهروندان از حوزه‌ی عمومی به قلمرو خصوصی قرار گرفته‌اند. بنابراین، شاید تعجب‌آور نباشد که علاقه و اشتیاق برای به‌کارگیری ایده‌های جمهوری مدنی در سیاست عمومی شکل گرفته باشد. در حالی که چنین پیوندی تا حدودی در مراحل اولیه‌ی خود قرار دارد، دو مثال برجسته برای با هدف تبیین بیشتر پیوند یاد شده می‌تواند سودمند باشد.

---

۱. شایان ذکر است که این تصور از افول مدنی در گفتار رهبران سیاسی در تعدادی از کشورها در دو دهه‌ی گذشته بازنمایی شده است. اگرچه تعداد کمی جورج دبلیو بوش را به‌عنوان یک جمهوری‌خواه مدنی می‌شناسند، اما در سخنرانی تحلیف خود به‌عنوان رئیس‌جمهور ایالات متحده در سال ۲۰۰۱ از آمریکایی‌ها خواست که نقشی فعال در زندگی مدنی داشته باشند: [آنچه] شما انجام می‌دهید به اندازه‌ی هر کاری که دولت انجام می‌دهد مهم است. من از شما می‌خواهم که به دنبال یک خیر مشترک فراتر از آسایش خود باشید، من از شما می‌خواهم برای رویارویی با انتقادات و حملاتی که به سادگی {به سیستم ما وارد است} (easy attacks)، از اصلاحات مورد نیاز دفاع کنید، به ملت خدمت کنید و این کار را از همسایه خود شروع کنید. من از شما می‌خواهم که شهروند شوید. شهروندان، نه تماشاگران. شهروندان، نه رعیت. شهروندان مسئول، ساختن اجتماعاتی خدمات‌رسان و ملتی با شخصیت... وقتی این روحیه‌ی شهروندی وجود نداشته باشد، هیچ برنامه‌ی دولتی نمی‌تواند جایگزین آن شود. وقتی این روح ساری و جاری باشد، هیچ ظلمی نمی‌تواند در برابر آن بایستد.» برای بوش، نیاز آموزشی واضح بود: «ما به آرمان‌هایی وابسته‌ایم که ما را فراتر از عقبه‌مان حرکت می‌دهند، ما را به واری علائق‌مان می‌برند و به ما می‌آموزند شهروند بودن به چه معناست. این اصول را باید به هر کودکی آموخت... اگر قلب کودکان را به سوی دانش و شخصیت معطوف نکنیم، موهبت‌های آن‌ها را از دست داده و آرمان‌گرایی آن‌ها را خدشه‌دار می‌کنیم. بوش در استفاده از لفاظی‌های مشارکت بیشتر شهروندان در امور عمومی تنها نیست. نخست‌وزیر بریتانیا، دیوید کامرون (۲۰۱۰) که در سال ۲۰۱۰ به این مقام رسید، به‌صراحت اعلام کرد که «شهروندی مبادله نیست که در آن مالیات بدهید و خدمات بستانید. این یک رابطه است - شما بخشی از چیزی بزرگ‌تر از خودتان هستید و مهم است که چه فکر می‌کنید، چه احساسی دارید و چه می‌کنید». چنین احساساتی در گفتار تعدادی از رهبران سیاسی کشورهای دموکراتیک غربی در دوران اخیر رایج شده است.

اولین مصداق از کاربرد جمهوری خواهی مدنی در سیاست عمومی در دل رویکرد سیاسی و ایده‌های رهبر حزب حاکم سوسیالیست کارگران اسپانیا، خوزه لوئیس رودریگز زاپاترو، جای گرفته است. زاپاترو در مورد میزان پای‌بندی خود به شکلی از جمهوری خواهی که فیلیپ پتیت ارائه کرده، سخن گفت. ارجاعاتی به آثار پتیت توسط زاپاترو در قامت اپوزیسیون بین سال‌های ۲۰۰۲ تا ۲۰۰۴ داده می‌شد و از زمان به قدرت رسیدن او در سال ۲۰۰۴ هم‌چنان بر برنامه‌های سیاسی او تأثیر گذاشت. خوزه آندرس تورس مورا، یکی از مشاوران برجسته‌ی زاپاترو، این رابطه را بدین شکل توضیح داده است: «فیلیپ پتیت دستور زبان شایسته‌ای را در اختیار ما قرار داد تا شاهد سیاسی‌مان را بدان مجهز کنیم و نوعی از پیشنهادهای و رؤیاهایی را که برای اسپانیا در سر داشتیم بیان کنیم. جمهوری خواهی پتیت ستاره‌ی راهنمای ما بوده است» (به نقل از: Marti and Pettit, 2010: 1). زاپاترو در یک سخنرانی عمومی در سال ۲۰۰۱، جایگاه و اهمیت جمهوری خواهی مدنی را در برنامه‌ی سیاسی سوسیالیستی‌اش مستحکم کرد:

فلسفه‌ی سیاسی مدرنی که جمهوری خواهی نامیده می‌شود ... در مورد آنچه برای میهن‌مان می‌خواهیم بسیار مهم است. من بر این باورم که سوسیالیسم باید در تکاپوی فکری برای اندیشیدن به سیاست سده‌ی بیست و یکم باشد: درباره‌ی انواع سازمان‌دهی سیاسی، ساختار نظام سیاسی، کانال‌های مشارکت و پرورش چیزی حقیقتاً جمهوری خواهانه: درباره‌ی فضایل مدنی که در رفتار سیاسی و مباحثه‌های عمومی تجلی می‌یابد، و نگرشی مبتنی بر رواداری زیاد در برابر خودآیینی فردی، درباره‌ی شیوه‌های نوین زندگی جمعی، درباره‌ی ارزش‌های نوظهور. و دفاع قوی از سیاست به‌عنوان ابزاری راستین برای تغییر زندگی مردم، و نه ابزاری {صرفاً} برای پیشنهاد دنیای انتزاعی نوین بلکه ابزاری برای بهتر و بهتر کردن دنیای همه و اجازه دادن به آن‌ها برای مشارکت در تعریف آن.

زاپاترو در طول اولین دوره‌ی ریاست‌جمهوری، اغلب سیاست‌های حزب‌اش را با استناد به استدلال‌های جمهوری خواهانه توجیه می‌کرد (برای تحلیل دقیق و کامل این

موضوع نگاه کنید به: Marti and Pettit, 2010). به گفته‌ی مارتی و پتیت، افزایش علاقه به جمهوری خواهی و مضامین اصلی آن در مباحثه‌های عمومی در اسپانیا، پیامد جالب تعلق خاطر زاپاترو به اصول جمهوری خواهانه و صحبت‌های صریح او در این باره در گفتار سیاست حزبش، بوده است. در نتیجه، ایده‌های جمهوری خواهانه آشکارا در طیف وسیعی از رسانه‌های عمومی مورد بحث، نقد و بحث قرار گرفته است.

در حالی که مرکزیت جمهوری خواهی به شکلی که پتیت مطرح می‌کرد در سیاست‌های زاپاترو، روشن‌ترین و دقیق‌ترین مثال از رابطه‌ی کاربردی بین سیاست عمومی و نظریه‌ی جمهوری خواهی را نشان می‌دهد، اما این تنها نمونه در این زمینه نیست. مصداق دوم در بستر بریتانیا توسط دولت‌های برخاسته از حزب کارگر در اواخر سده‌ی بیستم و قبل از ورود به هزاره‌ی جدید ارائه می‌شود، در آن زمان عبارت «جمهوری خواهی مدنی» به‌طور برجسته در گفتار دیوید بلانکت - یکی از اعضای برجسته دولت کارگری رهبری نخست‌وزیر وقت، تونی بلر - به چشم می‌خورد (مقایسه کنید با Annette, 2008). بلانکت در مقام وزیر آموزش و اشتغال، بر ایجاد کلاس‌های آموزش شهروندی که در قانون پیش‌بینی شده بودند نظارت داشت؛ کلاس‌هایی که برای تمام دانش‌آموزان بین ۱۱ تا ۱۶ سال مدارس دولتی برقرار بود. بلانکت در دوران بعدی صدارت خود به‌عنوان وزیر کشور، اصول جمهوری مدنی را به‌عنوان اصولی واجد اهمیتی محوری در سیاست‌های دولت کارگری در مورد اجتماعات، استحکام بخشید. این سیاست‌ها حول مفهوم نوسازی مدنی بنا شده‌اند. این تعهد {نوسازی مدنی} در سخنرانی بلانکت در یادبود ادیت کان در جمع داوطلبان خدمات اجتماعی، و کتابچه‌ی آن تحت عنوان شهروندان فعال، اجتماعات قوی در حال پیش‌برد نوسازی مدنی هستند، تصریح شد. بلانکت (2003a: 19) اظهار داشت که:

سنت «جمهوری مدنی» اندیشه‌ی دموکراتیک همواره تأثیر مهمی بر من داشته است... این سنت، روایتی محتوایی و بنیادین از اهمیت اجتماع به ما ارائه می‌کند، که در آن وظیفه و فضایل مدنی نقشی نیرومند و سازنده دارند. به این ترتیب، سنت یاد شده نوعی سنت فکری است که فردگرایی لجام‌گسیخته را رد می‌کند و از ارتقای حقوق فردی به سطحی بالاتر از ارزش‌های مشترک مورد نیاز برای حفظ زندگی‌های ارزش‌مند و هدف‌مند انتقاد می‌کند. ورود ما به

زندگی منوط به داشتن تعهد اجتماعی است و رها از این تعهدات نیستیم و نمی‌توانیم جدا از دیگران زندگی کنیم (Blunkett, 2003: 19).

در کتابچه‌ی یاد شده، بلانکت (2003b: 2) بیش‌تر در راستای یادبود جوامع قوی گذشته صحبت کرده، و بر این باور است که که چالش امروز، ایجاد جوامعی است که به همان اندازه قوی باشند و «احساس تعلق»، «اهداف مشترک»، «انسجام»، «رفتار متقابل» و «خود - تعیین‌گری دموکراتیک» را برانگیزانند. بلانکت در بیان این ارزش‌ها به‌وضوح گفت که این ارزش‌ها «از مدت‌ها قبل با آنچه نظریه‌پردازان سیاسی از آن به‌عنوان سنت جمهوری مدنی یاد می‌کنند، هم‌پسته بوده است» (2003b: 3).

هر چند دو نمونه‌ی یاد شده مصداق‌های واضح از پیوند در حال شکوفایی بین نظریه‌ی سیاسی جمهوری مدنی و سیاست عمومی محسوب می‌شوند، اما شاید نمونه‌های بیشتری نیز وجود داشته باشد. رابرت بلا، در مجله‌ی *کامینول*<sup>۱</sup> در بهار ۲۰۰۸ و در آستانه‌ی انتخابات ریاست جمهوری در ایالات متحده به این نکته اشاره کرد که عنصری مرتبط با جمهوری‌خواهی مدنی را در نوشته‌ها و گفتارهای باراک اوباما شناسایی کرده است. او در قالب پرونده‌ای در حمایت از اوباما (عنوان پرونده بدین قرار بود: *بله او می‌تواند: استدلالی به نفع اوباما*)، از درک او از شرایط جامعه‌ی آمریکا، هم به لحاظ تاریخی و هم به معنای معاصر، و فراخوان او برای حس امید برای تغییر، ستایش کرد. همانطور که بلا (۲۰۰۸) اشاره کرد، اوباما در فرایند نامزدی برای ریاست جمهوری حزب دموکرات، از زبان کتاب مقدس و الهیات استفاده کرد؛ وقتی بر «مشارکت عمومی در هر سطح و امتناع از گرفتن پول از لابی‌ها و کمیته‌های اقدام سیاسی، تأکید می‌کرد در واقع او به نوعی در حال احیای روح جمهوری‌خواهی مدنی بود؛ هم‌چنین در پی احیای رأی‌دهندگان به‌عنوان شهروندانی بود که مسئول خیر مشترک هستند و نه صرفاً مصرف‌کنندگان سیاسی که فقط به فکر خودشان‌اند». این که سیاست‌مداران و بازیگران سیاسی به دنبال استفاده از گفتار افزایش مشارکت مدنی و مشارکت سیاسی شهروندان هستند، موضوع مهم و قابل توجه درباره‌ی مصادیق

<sup>1</sup> *Commonweal*

ارائه‌شده در این‌جا نیست، بلکه آن‌چه اهمیت دارد هم‌سو کردن آشکار و صریح موارد یاد شده با اصول جمهوری مدنی است (یا دست‌کم، در مورد اوباما، انتساب چنین اصولی به مصادیق موجود).

### جمهوری خواهی مدنی و آموزش مدنی

جمهوری خواهان مدنی لزوماً نظریه‌های آموزشی جامع یا تفصیلی ارائه نمی‌کنند. با این حال، به‌طور گسترده و در دو معنای رسمی و غیررسمی، با مقوله‌ی آموزش و به‌طور خاص‌تر با آموزش مدنی سروکار دارند و به همین دلیل تمام جمهوری خواهان اساساً به چگونگی یادگیری شهروندان برای تبدیل شدن به اعضای فعال و متعهد در اجتماعات سیاسی‌شان علاقه دارند. همان‌طور که باربر (۲۲۹: ۱۹۹۸) در شرح تعهد توماس جفرسون به آموزش و پرورش با آب‌وتاب بیان می‌کند: «... بدون شهروندان، جمهوری وجود نخواهد داشت، و بدون آموزش، هیچ شهروندی وجود نخواهد داشت.» پاسخ جمهوری خواهان به این پرسش که آیا شهروندان برای ایفای نقش شهروندی‌شان نیاز به آمادگی و تشکل دارند، «تأیید» قاطعانه است. در واقع، لازمه‌ی محوری تحقق و حفظ سیاست‌های جمهوری خواهانه، آموزش است. در این زمینه، فیلیپ پتیت نیاز به آموزش را در سطحی عمومی‌تر مطرح کرده و استدلال می‌کند که برای «بهره‌مندی از عدم‌سلطه در سطح همگانی ضروری است که شهروندان جامعه و سیاست حاکم را درک کنند و از آن مطلع شوند و از دانش فنی درخور برای یک زندگی غنی و متعهدانه برخوردار باشند» (in Marti and Pettit, 2010: 77). جان مینور (۱۸۱: ۲۰۰۳) سراسرتر در مورد نیاز به آموزش مدنی برحسب موضع جمهوری خواهانه‌ی ابزاری خود صحبت کرده و استدلال می‌کند که «دولت جمهوری خواه مدرن باید به واسطه‌ی آموزش شهروندان در حوزه‌ی ماهیت و اشکال عدم‌سلطه و ضرورت ارزش‌ها و فضیلت‌های ملازم با آن، نقشی فعال در محتوای آموزش عمومی ایفا کند».

افزایش علاقه به اندیشه‌ی جمهوری مدنی با نگرانی فزاینده در بسیاری از کشورهای غربی برای ایجاد تمهیداتی برای آموزش مدنی جوانان هم‌زمان شده است



و گاه هم به شکل حیاتی با آن مرتبط بوده است).<sup>۱</sup> ویژگی مشترک ابتکارات درسی در تعدادی از کشورها این است که تمهیدات یاد شده در قالب زبان و اصطلاحاتی شکل می‌گیرند که به‌طور صریح یا ضمنی، رابطه‌ی خوبی در سطح عمومی با اندیشه‌ی جمهوری مدنی برقرار می‌کنند. به گفته‌ی هیوز، پرینت و سیرز (۲۹۵: ۲۰۱۰)، نوعی تعهد به برداشت جمهوری مدنی از شهروندی را می‌توان در برنامه‌های آموزش مدنی در سراسر جهان دموکراتیک مشترک دانست. این ارتباط به‌وضوح در معرفی درس‌های رسمی و قانونی در زمینه‌ی آموزش شهروندی برای دانش‌آموزان ۱۱ تا ۱۶ ساله در مدارس دولتی انگلستان برقرار شده است. فرمان شهروندی قانونی (QCA, 1999) که برنامه‌های مطالعاتی را درباره‌ی سوژه‌ای نوین برای تدریس از اوت ۲۰۰۲ تعیین کرد، قویاً بر پایه‌ی استدلال و توصیه‌های گروه مشاوره برای آموزش و تدریس دموکراسی در مدارس (QCA, 1998؛ از این پس با عنوان «گزارش گروه مشاوره») به ریاست برنارد کریک (که بعداً عنوان سر را دریافت کرد) قرار داشت. گروه مشاوره در گزارش خود (QCA, 1998: 11-13, 2.11) مدلی از آموزش شهروندی را بر اساس سه مضمون وابسته به هم ارائه کرد: مسئولیت اجتماعی و اخلاقی، مداخله‌ی اجتماعی و سواد سیاسی. فرمان شهروندی (QCA, 1999: 184-5) بر مبنای سه مضمون یاد شده مجموعه‌ای از دستاوردهای یادگیری را برای دانش‌آموزان در سطوح کلیدی سوم و چهارم مشخص کرد که از طریق آن دانش‌آموزان «دانش و درک لازم برای تبدیل شدن به شهروندان آگاه را کسب می‌کردند و در عین حال مهارت‌های پرسش‌گری و ارتباطات و مهارت‌های مشارکت و کنش مسئولانه را پرورش می‌دادند». در همین راستا، گزارش گروه مشاوره و فرمان شهروندی برخاسته از آن، حاوی تعدادی

<sup>۱</sup> اگرچه تمرکز این کتاب بر آموزش مدنی در کشورهای غربی است، اما در تعدادی از کشورهای غیر غربی از جمله ژاپن، پاکستان، سنگاپور، کره جنوبی و هنگ‌کنگ نیز توجه زیادی به این موضوع وجود دارد. در این زمینه برای بررسی دو نسخه‌ی عالی جمع‌آوری شده که شامل پوشش تحولات آموزش مدنی در تعدادی از کشورها می‌شود، به آرتور، دیویس و هان (۲۰۰۸) و رید، گیل و سیرز (۲۰۱۰) مراجعه کنید. شیوه‌های آموزش مدنی در بسیاری از کشورها نیز موضوع دو مطالعه‌ی تطبیقی بین‌المللی گسترده در سال‌های اخیر از طریق مطالعه IEA CIVED (۲۰۰۲-۱۹۹۴) و مطالعه IEA ICCS (۲۰۰۹) بوده است.

عناصر بود که به لحاظ ماهوی عمدتاً لیبرال (Lockyer, 2003: 2) و مشترک با ابتکارات درسی دوره‌ی قبلی در آموزش شهروندی در انگلستان بودند. تفکر انتقادی و مستقل در مورد مسائل موضوعی سیاسی و اجتماعی رواج یافت؛ به طوری که مناقشه‌برانگیزترین شکل ممکن این مسائل، آشکارا به رسمیت شناخته شد و مورد بحث قرار گرفت. به هر روی، در استقرار اصولی فراگیر اما واضح که می‌بایستی زیربنای سوژه‌ای نوین را استحکام می‌بخشید، فرمان شهروندی، که توسط گزارش گروه مشاوره ارائه شده بود، شامل رویکردی به آموزش مدنی می‌شد که ایده‌های به‌طور خاص مهم جمهوری مدنی در مورد شهروندی به‌ویژه تعهدات مدنی، خیر مشترک، فضیلت مدنی و اشکال رایزنانه‌ی فعالیت مدنی را دربرمی‌گرفت (Crick, 2000; Annette, 2003; Lockyer, 2003, 2005, 2008).

همان‌طور که آرتور (۲۰۰۰: ۷۹) استدلال می‌کند، «به نظر می‌رسد دیدگاه آموزش شهروندی که توسط گروه مشاوران دولت ترسیم شده... متضمن این نکته است که شهروند برای شهروند بودن باید در فرایند دموکراتیک شرکت کند». هدف اصلی این رویکرد به آموزش مدنی در انگلستان، فراگیری ارزش، بینش و مهارت‌های لازم برای مشارکت سیاسی از سوی دانش‌آموزان بوده که به «سهیم شدن در حاکمیت و هم‌چنین در آنچه موضوع حاکمیت است»، مربوط می‌شود (Lockyer, 2003: 2). این موضع‌گیری به‌وضوح در گزارش (QCA, 1998: 1.5, 7-8) مرتبط با معروف‌ترین بیانیه‌ی گروه مشاوره تثبیت شد: «این که به دنبال چیزی کم‌تر از تغییر فرهنگ سیاسی کشور در سطح ملی و محلی نیستیم: این که مردم خود را شهروندانی فعال، شایق، توانا و قادر به اثرگذاری بر زندگی عمومی بدانند». در حالی که دریافت‌های نظری از مقوله‌ی شهروندی برای آموزش آن در انگلستان مهم بوده و در گفتار دانشگاهی نیز مورد توجه قرار گرفته، اما جایگاه این دریافت‌ها در توجیه و شکل‌دهی طرح‌های برنامه‌ی درسی تا حد زیادی ضمنی و نه صریح بوده و غالباً نسبت به توجیهات مصلحت‌اندیشانه در درجه‌ی دوم اهمیت قرار گرفته است (مقایسه کنید با Crick, 2003: 15). با وجود این، تأثیر افکار جمهوری مدنی بر اهداف و ماهیت آموزش شهروندی در انگلستان از سوی برخی مفسران مورد تأیید قرار گرفته است (Crick, 2000, 2002, 2003).

(Lockyer, 2003; Annette, 2003, 2005). خود کریک (۱۱۴: ۲۰۰۲) بعدها

به این نکته اشاره کرد که:

خیلی تعجب می‌کنم که تنها چند نفر از گروه من متوجه شده‌اند که به‌جای الزامات «شهروند خوب» و «حاکمیت قانون» لیبرال دموکراسی، در واقع دستورکار رادیکال جمهوری خواهی مدنی را امضا می‌کردند.

انگلستان در ارائه‌ی برنامه‌ی درسی رسمی آموزش مدنی مبتنی بر مفهوم شهروندی به جوانان‌اش و هم‌چنین در طرح جزئیات برنامه درسی برای اهدافی که با اندیشه‌ی جمهوری مدنی هم‌کوک و هم‌آوا باشد، تنها نیست. اشکال خاصی از تربیت شهروندی نیز (چه توسط دولت‌های ملی و چه ایالتی یا استانی) در تعدادی از کشورهای دموکراتیک غربی در بیست سال گذشته بسط یافته است. اهمیت تربیت یاد شده در اروپا در سطح فرا - ملی نیز توسط اتحادیه‌ی اروپا به رسمیت شناخته شده است. در اکتبر سال ۱۹۹۷ در اجلاس سران کشورها و دولت‌های شورای اروپا، تعهدی از سوی شرکت‌کنندگان در زمینه‌ی توسعه‌ی تربیت شهروندی دموکراتیک داده شد. در سال ۲۰۰۲، شورای اروپا رسماً به کشورهای عضو توصیه کرد که «تربیت شهروندی دموکراتیک را به هدف دارای اولویت خود در سیاست‌گذاری و اصلاحات آموزشی تبدیل کنند» (Recommendation (2002) 12 of the Council of Europe; CoE, 2002: 3) و این تعهد را با تعیین سال ۲۰۰۵ به‌عنوان سال اروپایی شهروندی از طریق آموزش تکمیل کرد. تعدادی از کشورها به غیر از انگلستان دعوت شورای اروپا را پذیرفتند و ابتکارات برنامه‌های درسی برای آموزش مدنی را معرفی یا تقویت کرده‌اند. در سال ۲۰۰۶ دولت اسپانیا تربیت شهروندی و حقوق بشر را به‌عنوان موضوعی برای دانش‌آموزان ۱۰ تا ۱۵ ساله معرفی کرد. برداشتی وجود دارد مبنی بر این که تحولات یاد شده (در حوزه‌ی آموزش شهروندی)، تأثیری مولد در سراسر کشورها داشته است؛ هر چند که نباید به این حس بیش از اندازه بها داد. زاپاترو (Marti and Pettit, 2010: 121) در مورد معرفی این موضوع در اسپانیا، تصریح کرد که وقتی دولت اسپانیا «موضوع (تربیت شهروندی) را به برنامه‌ی درسی اضافه کرد... در واقع چیز جدیدی اختراع نکرده است؛ بلکه صرفاً مسیری را دنبال کردیم که توسط دیگر

کشورهای بزرگ دموکراتیک ترسیم شده و با موفقیت در مدارس به اجرا درآمده است». تحولات قابل توجهی در آموزش مدنی در چارچوب مفهوم شهروندی در سایر کشورهای اروپایی از جمله فرانسه،<sup>۱</sup> آلمان،<sup>۲</sup> ایرلند،<sup>۳</sup> ایرلند شمالی،<sup>۴</sup> اسکاتلند<sup>۵</sup> و ولز<sup>۶</sup> نیز قابل ردیابی است.

<sup>۱</sup> . در فرانسه، آموزش مدنی (Éducation civique, juridique et sociale) در سال ۱۹۹۹ به برنامه‌ی درسی کالج‌ها (۱۱ تا ۱۵ ساله) اضافه شد. (Ruget, 2006)

<sup>۲</sup> . در آلمان، آموزش مدنی تحت صلاحیت دولت‌های ایالتی است و توسط آژانس فدرال آموزش مدنی حمایت می‌شود. بیشتر ایالت‌ها آژانس خود را برای آموزش مدنی دارند، که آموزش مدنی اغلب از طریق کلاس‌های مطالعات مدنی و/یا اجتماعی تدریس می‌شود.

<sup>۳</sup> . آموزش مدنی، مبتنی بر مفهوم شهروندی، فی‌نفسه یک موضوع مشخص در برنامه درسی ملی در ایرلند شمالی نیست، بلکه بخشی ترکیبی از برخی از ۹ حوزه‌ی یادگیری است که دانش‌آموزان در مرحله‌ی کلیدی سوم (۱۱-۱۴ سال) و مرحله‌ی کلیدی چهار (۱۴-۱۶ سال)، یاد می‌گیرند و عنوان مهم‌ترین آن‌ها «یادگیری برای زندگی و کار» و «محیط زیست و جامعه» است.

<sup>۴</sup> . در ایرلند، موضوع «آموزش مدنی، اجتماعی و سیاسی» به بخشی از برنامه‌ی درسی اجباری در آزمون مدرک دوره‌ی متوسطه تبدیل شد؛ آزمونی که از دانش‌آموزان در پایان دوره‌ی متوسطه‌ی اول (۱۲ تا ۱۵) در اواخر دهه‌ی ۱۹۹۰ گرفته می‌شد (Bryan, 2010).

<sup>۵</sup> . در اسکاتلند، آموزش شهروندی یکی از چهار «توانایی» است که باید در برنامه‌ی درسی برای تعالی در همه کودکان ایجاد شود. آموزش برای شهروندی یک موضوع مستقل نیست، بلکه یک موضوع و هدف بین درسی و همچنین بخشی از موضوع «مطالعات مدرن» (برای افراد ۵ تا ۱۴ ساله) است. این مهم توسط سند یادگیری و آموزش اسکاتلند (۲۰۰۲) تحت عنوان آموزش برای شهروندی در اسکاتلند: سندی برای بحث و تکوین انجام شد؛ سندی که بایستا (۲۰۰۸:۳۹) آن را به‌عنوان سندی شناسایی کرده است که در واقع «تفصیلی‌ترین گزارش آدر اسکاتلند» است درباره‌ی چستی شهروندی و این که چطور آموزش می‌تواند به توسعه‌ی ظرفیت شهروندی کمک کند، و به‌طور واضح بر موقعیت شهروندی در برنامه‌ی درسی برای تعالی تأثیر بگذارد. سند آموزش برای شهروندی (LTS, 2002: 10) بر ماهیت میان - درسی و مرتبط با ساختار و کلیت مدرسه‌ای این موضوع در اسکاتلند تأکید می‌کند و می‌گوید که «استحقاق هر جوان برای تحصیل شهروندی را می‌توان از طریق ترکیبی از تجربیات یادگیری در زندگی روزمره مدرسه، حوزه‌های مجزا از برنامه درسی، تجارب بین‌درسی و فعالیت‌هایی که شامل پیوند با جامعه محلی است تضمین کرد.»

<sup>۶</sup> . در ولز، آموزش شهروندی بخشی از موضوع «آموزش شخصی و اجتماعی» است که برای دانش‌آموزان ۵ تا ۱۶ ساله در مدارس دولتی به یک الزام قانونی تبدیل شد (see Andrews and Mycock, 2007).

هم‌چنین توجه و تعهد چشم‌گیری به موضوع آموزش مدنی در استرالیا صورت گرفته است. از اواخر دهه‌ی ۱۹۹۰، پیشرفت‌هایی در جهت گنجاندن موضوع یادشده، و بازهم حول مفهوم شهروندی، در هر ایالت یا قلمرو - «البته به روش‌های متفاوت» - شکل گرفته است (DeJaeghere and Tudball, 2007: 42). دولت ملی استرالیا در سال ۱۹۹۷ بر اساس محتوای گزارش سال ۱۹۹۴ گروه کارشناسان حوزه‌ی شهروندی با عنوان «اینک مردم: آموزش مدنی و شهروندی در استرالیا»، برنامه‌ی کشف دموکراسی را پایه‌ریزی کرد؛ برنامه‌ی ملی که برای ایجاد تمرکز بر آموزش مدنی در مدارس طراحی شده است (Hughes, Print and Sears, 2009). برنامه‌ی دموکراسی در حال آشکارشدن هر چند در سال ۲۰۰۴ به پایان رسید، اما هنوز واحدها و مطالب درسی آن از طریق وبسایت‌اش در حال ترویج و گسترش است. این برنامه طیف وسیعی از منابع را به مدارس برای آموزش دموکراسی استرالیایی با پشتیبانی آموزش ضمن خدمت برای معلمان مدرسه اختصاص داده است. در سال ۲۰۰۶ مجموعه‌ای از بیانیه‌های ملی یادگیری در زمینه‌های مدنی و شهروندی توسط شورای وزیران آموزش، اشتغال، آموزش و امور جوانان تهیه و نوشته شد (MCEETYA, 2007)<sup>۱</sup>. بیانیه‌های تهیه شده، دانش، مهارت‌ها، درک و ظرفیت‌هایی را مشخص می‌کنند که انتظار می‌رود دانش‌آموزان در سال سوم (۸ تا ۹ سال)، سال پنجم (۱۰ تا ۱۱ سال)، سال هفتم (۱۲ تا ۱۳ سال) و سال نهم (۱۴ تا ۱۵ سال) بر اساس سه «جنبه‌ی اساسی و مشترک» یعنی «دولت و قانون»، «شهروندی در یک دموکراسی» و «چشم‌اندازهای تاریخی»، کسب کنند.

هرچند ترسیم روند آموزش مدنی در کشورهایی که در آن دولت‌ها در سطح عملکردی ایالتی، استانی یا قلمرویی (به جای سطح ملی)، کنترل قضایی و حقوقی بر سیاست برنامه‌های درسی آموزشی را برعهده دارند دشوارتر است، با این حال، در کشورهایی مانند ایالات متحده و کانادا تمایل زیادی به آموزش مدنی وجود داشته است. در هر دو این کشورها، آموزش مدنی معمولاً در بستر موضوعی گسترده‌تر

<sup>۱</sup>. سند بیانیه‌های یادگیری روشن می‌کند که «به خودی خود یک برنامه‌ی درسی نیستند» بلکه «در ابتدا برای طراحان و توسعه‌دهندگان برنامه‌ی درسی در نظر گرفته شده‌اند».

مطالعات اجتماعی تدریس می‌شود. با وجود این، در ایالات متحده، برخی از نظرسنجی‌ها این برداشت را تأیید کرده‌اند که «هیچ سیاست واحد عملی در مورد آموزش مدنی وجود ندارد» (Scott and Cogan, 2010: 162) و درون‌مایه‌ای از اسناد مهم ملی وجود دارد که چارچوب‌ها و استانداردهایی را برای آموزش مدنی تعیین کرده است. انتشار گزارش *سیویتاس: چارچوبی برای آموزش مدنی* (Quigley and Bahmueller, 1991: 4) در سال ۱۹۹۱ توسط مرکز آموزش مدنی، منطقی را برای این نوع از آموزش پایه‌ریزی کرد که دارای مضامین شفاف جمهوری مدنی بود:

آموزش مدنی در دل یک دموکراسی در واقع همان آموزش خودحکمرانی است. خودحکمرانی به معنای مشارکت فعال در خود - گردانی، چون و چرا کردن در کنش‌های دیگران و منفعل نبودن در این زمینه است... ایده‌آل‌های دموکراسی زمانی به‌طور کامل تحقق می‌یابد که هر یک از اعضای جامعه‌ی سیاسی فعالانه در حکومت سهیم باشند... اولین و اصلی‌ترین استدلال برای توجیه آموزش مدنی در دموکراسی مبتنی بر قانون اساسی، این است که سلامت پیکره‌ی سیاسی مستلزم مشارکت مدنی شهروندان در گسترده‌ترین شکل ممکن است؛ مشارکتی که با خیر مشترک و حمایت از حقوق فردی هماهنگ است. بنابراین هدف آموزش مدنی فقط هر نوع مشارکت از سوی هر نوع شهروندی نیست. بلکه هدف مشارکت شهروندان آگاه و مسئولیت‌پذیر و واجد مهارت‌های لازم در زمینه‌ی هنر کنش مؤثر سنجشی (ژرف‌نگرانه) است.

رویکرد آموزش مدنی که به‌تفصیل در سویتاس بیان شده، چارچوبی نظری برای شرح دقیق‌تر استانداردها و برنامه‌های درسی ارائه شده در *سند/استانداردهای ملی برای شهروندان و دولت*، فراهم می‌کند؛ سندی که به نظر اسکات و کوگان (۲۰۱۰: ۱۶۱) «از نظر سیاست آموزش شهروندی، دقیق‌ترین سندی است که ملت ایالات متحده تاکنون داشته است». اکثر ایالت‌ها هم‌چنان استانداردهای مدنی را در برنامه‌ی درسی کلاس‌های مطالعات اجتماعی خود دارند، و تعدادی سازمان هم وجود دارد که آموزش

<sup>1</sup> CIVITAS: A Framework for Civic Education

مدنی را در مدارس آمریکا ترویج می‌کنند (برای مثال کارزار مأموریت مدنی مدارس که در سال ۲۰۰۳ توسط شرکت کارنگی در نیویورک و پیرامون راه‌اندازی شد). با توجه به ماهیت غیرمتمرکز مسئولیت آموزشی در ایالات متحده، سیاست‌های ملی استانداردهای مدنی «به‌جای دستورات لازم‌الاجرا، در سطح توصیه‌هایی برای مدارس و سیستم‌های تربیتی باقی می‌ماند» (Hughes, Print and Sears, 2009). در سایر کشورها، که کانادا شاید نمونه‌ی خوبی از آن‌ها باشد، تعهد در قبال آموزش مدنی پیچیده‌تر و توصیف آن دشوارتر است، به‌ویژه به این دلیل که تحولات آموزش مدنی به اندازه‌ی سایر کشورها مشهود نبوده است. حتی وقتی که ادعایی از سوی حامیان متعهد برای راه‌اندازی شکل نوینی از آموزش مدنی با محوریت تربیت شهروندی مطرح شده است، اختلاف و ناهم‌خوانی آشکاری بین خواسته‌های مفسران و حامیان مذکور و سیاست‌ها و برنامه‌های درسی عملی در سراسر ایالت‌ها، وجود دارد. پیچیدگی این وضعیت به واسطه‌ی این واقعیت افزایش می‌یابد که مسئله‌ی مسئولیت آموزشی، ذیل صلاحیت قانونی هر استان و قلمرو و به شکل جداگانه قرار می‌گیرد و «اهداف کشور کانادا در زمینه‌ی آموزش اجتماعی به طور کلی و آموزش مدنی به طور خاص تا حد زیادی وام‌دار ایالات متحده آمریکا است» (Hughes, Print and Sears, 2009: 300).

هم‌چنین شایان ذکر است آن‌چه در بین تمام جوامعی که به‌اختصار در بالا درباره‌ی آن‌ها صحبت شد، مشترک است، صرفاً شناسایی نیاز به یک شکل روشن، و در بسیاری موارد مصوب، از آموزش مدنی نیست، بلکه خود مقوله‌ی آموزش نیز دارای اهداف مدنی است. در بسیاری از کشورها، که شاید به‌وضوح در مورد انگلستان، ولز و ایالات متحده دیده می‌شود، ظهور مدارس همگانی و رایگان یا آموزش همگانی تحت تأثیر تمایل به داشتن شهروندانی باسواد بود. در شرایط معاصر، اهداف مدنی آموزش و پرورش اغلب در رأس اهداف کلی نظام آموزشی و تحصیلی جای دارد. ذکر دو مثال خلاصه برای توضیح گزاره‌ی یادشده کافی است. نخست، برنامه‌ی درسی رسمی ملی تجدیدنظر شده در انگلستان که در سال ۲۰۰۷ منتشر و از سپتامبر ۲۰۰۸ عملیاتی و در مدارس تدریس شد، دارای سه هدف مرتبط با یکدیگر است که سومین آن عبارت است از این که این برنامه باید تمام جوانان را قادر سازد تا «شهروندانی مسئولیت‌پذیر

شوند؛ شهروندانی که نقش مثبت در جامعه ایفا می‌کنند» (QCDA, 2007). به‌طور مشابه، بیانیه‌ی ملبورن در مورد اهداف آموزشی برای جوانان استرالیایی که در دسامبر ۲۰۰۸ منتشر شد، دو هدف را برای آموزش استرالیا تعیین کرد.<sup>۱</sup> هدف دوم این است که همه‌ی جوانان استرالیایی به «شهروندان فعال و آگاه» تبدیل شوند. هم‌چنین شهروندانی باشند که در کنار سایر ویژگی‌ها، {در جامعه} بر مبنای پای‌بندی اخلاقی عمل می‌کنند؛ به ارزش‌های ملی دموکراسی، مساوات و عدالت متعهد هستند و در «حیات مدنی» استرالیا مشارکت دارند». و کسانی هستند که «برای خیر مشترک، به‌ویژه حفظ و بهبود محیط‌های طبیعی و اجتماعی تلاش می‌کنند» (MCEETYA, 2008). از دیدگاه علوم سیاسی، امی گاتمن (۲۸۷: ۱۹۸۷)، در نظریه‌ی تأثیرگذار خود در مورد آموزش لیبرال دموکراتیک، ادعا می‌کند که همین جهت‌گیری‌های سیاسی و مدنی قرار است متضمن «اولویت اخلاقی بر سایر اهداف آموزش همگانی در جامعه‌ای دموکراتیک» باشند.

بررسی اجمالی از ابتکارات برنامه‌ی درسی و رویکردهای آموزش مدنی در بین نمونه‌ای از کشورها که در بالا آورده شد به این معنی نیست که فرایند آموزش شهروندان در نظام آموزشی رسمی موضوعی است که همه بر سر آن توافق دارند و یا کم‌ترین مسأله در این زمینه وجود دارد. همانطور که رید، گیل و سیرز (۵: ۲۰۱۰) تصریح می‌کنند، احتمالاً زمینه‌های اختلاف و شکاف بین سیاست و کردار وجود دارد، یا دست‌کم این که «هیچ‌وقت تناظری یک به یک بین دستورکار دولت و تحقق آن سر کلاس وجود ندارد». با وجود چنین مسائلی، برای نشان دادن اشتراکات مهم با اندیشه‌ی جمهوری مدنی هم‌چنان شباهت‌های کافی در بین رویکردهای یاد شده به آموزش مدنی وجود دارد. اول، در تعداد زیادی از برنامه‌ها و ابتکارات آموزش مدنی اخیر در کشورهای دموکراتیک غربی، تمرکز صریح و مشخصی بر شهروندی به‌عنوان مفهوم پایه‌گذار و تعیین‌کننده وجود داشته است. دغدغه، تولید جوانانی نیست که از فرایندها و نهادهای کلیدی سیاسی آگاهی داشته باشند، بلکه تولید شهروندانی است که به

<sup>۱</sup> هدف از خلق شهروندان مسئول نیز در دو بیانیه‌ی قبلی اهداف آموزشی استرالیا تصریح شده است: یعنی بیانیه‌ی اهداف ملی برای مدرسه در سده‌ی بیست و یکم که در سال‌های ۱۹۸۸ و ۱۹۹۹ صادر شدند. (Adelaide) (cf. Hughes, Print and Sears, 2009).



شیوه‌ای مشخص در جوامع سیاسی خود دست به عمل می‌زنند. دوم، روندی مشترک برای اطمینان از این‌که جوانان تعهدات قانونی‌شان را می‌شناسند و به آن احترام می‌گذارند؛ تعهداتی که هم در قبال سایر شهروندان و هم در قبال اجتماعات سیاسی که در آن زندگی می‌کنند، دارند. در نتیجه، از جوانان انتظار می‌رود که بتوانند ایده‌ها، افکار و علایق خود را در بستر خیر مشترک مربوط به عرصه‌ای فراخ‌تر قرار دهند. سوم، دغدغه‌ی مشترکی وجود دارد مبنی بر این‌که به جوانان مجموعه‌ی خاصی از مهارت‌ها، ویژگی‌ها و تمایلات آموزش داده شود که آن‌ها را قادر می‌سازد تا نقشی مسئولانه در حیات مدنی جوامع خود ایفا کنند. چهارم، با توجه به ماهیت ناهمگون دموکراسی‌های غربی، تمایلی وجود دارد که جوانان را تشویق و آن‌گونه تجهیز کنیم که بتوانند از طریق طیف وسیعی از تریبون‌های عمومی، از جمله از طریق بحث و مناظره، ایده‌های خود را با دیگران در میان بگذارند و در این زمینه روشن‌گری کنند. به‌طور خلاصه، هدف این است که به جوانان آموزش‌های لازم داده شود تا به شهروندانی فعال، مسئولیت‌پذیر و از لحاظ اخلاقی آگاه تبدیل شوند و واجد ظرفیت لازم برای مشارکت و درگیر شدن در زندگی عمومی باشند.

### جمع‌بندی

جمهوری‌خواهان مدنی بر این باورند که مشکل اصلی در جوامع دموکراتیک غربی، فقدان فرصت و به رسمیت شناختن مشارکت مدنی شهروندان است. هر چند ممکن است آن‌ها در مورد این نکته که آیا مشارکت در زندگی عمومی روی هم‌رفته به دلایل ذاتی یا ابزاری سودمند است یا خیر، با هم اختلاف نظر داشته باشند، اما همگی از این واقعیت گلایه و ابراز نگرانی می‌کنند که «تهی کردن قلمرو عمومی، پرورش همبستگی و احساس اجتماعی را که شهروندی دموکراتیک به آن وابسته است، دشوار می‌کند» (Sandel, 1999: 267). اگرچه تعیین این‌که تا چه حد ایده‌های جمهوری مدنی به‌وضوح بر ساخت اهداف و محتوای ابتکارات مختلف، اسناد و کاربست‌های درسی اثر می‌گذارد، دشوار است، اما دست‌کم در نگاه اول یک مورد برای اشاره وجود دارد؛ این‌که ابتکارات آموزش مدنی در تعدادی کشورها به دنبال اهدافی مطابق با اهداف

مورد بحث جمهوری‌خواهان مدنی است. به طرز چشم‌گیری، بسیاری از اصطلاحات فنی متون مرتبط با جمهوری، به شدت در گفتار آموزش مدنی نیز قابل ردیابی است. با این حال، شباهت بدان معنا نیست که صدای جمهوری یاد شده، {به طور گسترده} شناسایی، شناخته یا درک شده است. همانطور که کریک (۲۱: ۲۰۰۳) در مورد انگلستان تشخیص داد که «سنت اندیشه‌ی سیاسی مرتبط با جمهوری مدنی... به نظر می‌رسد هم‌چنان برای خوانش عام آشکار و روشن نشده است» و علاوه بر این، «هنوز در گفتار سیاسی و عمومی جاری نیست» (Crick, 2000: 120). اگر بخواهیم اهمیت و مسائل آموزشی مختص آموزش مدنی را که الگوهای شهروندی جمهوری مدنی مطرح می‌کنند، درک کنیم، باید مشخص کنیم که سرشت بنیادین این مدل‌ها چیست. متعاقباً برای درک سرشت یادشده مدل‌های جمهوری مدنی شهروندی، درک ایده‌ها و سنت‌هایی ضروری است که طرفداران معاصر این نظریه برای اثرگذاری ایده‌های خود از آن‌ها استفاده می‌کنند.

### منابع:

- Andrews, R. and Mycock, A. (2007) 'Citizenship education in the UK: Divergence within a multi-national state', in *Citizenship Teaching and Learning*. 3(1). 73-88.
- Annette, J. (1999) 'Education for citizenship, civic participation and experiential and service learning in the community', in *The School Field*. X (3/4). 85-102.
- Annette, J. (2003) 'Community, politics and citizenship education', in Lockyer, A., Crick, B. and Annette, J. (eds.) *Education for Democratic Citizenship: Issues of Theory and Practice*. Aldershot: Ashgate.
- Annette, J. (2005) 'Character, civic renewal and service learning for democratic citizenship in higher education', in *British Journal of Educational Studies*. 53 (3). 326-340
- Arthur, J. (2000) *Schools and Community: The Communitarian Agenda in Education*. London: Falmer Press.
- Atkinson, R. (1994) *The Common Sense of Community*. London: Demos.
- Bellah, R. N., Madsen, R., Sullivan, W. M., Swidler, A. and Tipton, S. M. (eds.) (1985) *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkely: University of California.

- Berlin, I. (1998) *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays*. Hardy, H. and Hausher, R. (eds.) London: Pimlico.
- Blunkett, D. (2003a) *Active Citizens, Strong Communities: Progressing Civil Renewal*. London: Home Office.
- Blunkett, D. (2003b) *Civil Renewal: A New Agenda*. London: CSV/Home Office.
- Bock, G., Skinner, Q. and Viroli, M. (eds.) (1990) *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boyte, H. (2004) *Everyday Politics: Reconnecting Citizens and Public Life*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- Boyte, H. C. (2003) 'Civic education and the New American Patriotism Post- 9/11', in *Cambridge Journal of Education*. 33(1). 85–100.
- Bryan, A. (2010) '“Common sense citizenship”, 'citizenship tourism' and citizenship education in the era of globalisation: the case of Ireland during the celtic tiger era', in Reid, A., Gill, J. and Sears, A. (eds.) *Globalization, the Nation- State and the Citizen*. London: Routledge.
- Bush, G. W. (2001) *First Inaugural Address*. 20 January 2001.
- Callan, E. (1997) *Creating Citizens: Political Education and Liberal Democracy*. Oxford: Clarendon Press.
- Cameron, D. (2010) *Together in the National Interest*. Speech to the Conservative Party Conference. 6 October 2010.
- Constant, B. (1988) *Constant: Political Writings*. Fontana, B. (ed.) New York: Cambridge University Press.
- Crick, B. (2000) *Essays on Citizenship*. London: Continuum.
- Crick, B. (2002) *Democracy: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Crick, B. (2003) 'The English Citizenship Order 1999: Context, context and presuppositions' in, Lockyer, A., Crick, B. and Annette, J. (eds.) *Education for Democratic Citizenship: Issues of Theory and Practice*. Aldershot: Ashgate.
- Crick, B. (2003) 'The English Citizenship Order 1999: Context, context and presuppositions' in, Lockyer, A., Crick, B. and Annette, J. (eds.) *Education for Democratic Citizenship: Issues of Theory and Practice*. Aldershot: Ashgate.
- Crick, B. and Porter, A. (1978) *Political Education and Political Literacy*. London: Longman.
- Dagger, R. (2004) 'Communitarianism and republicanism', in *Handbook of Political Theory*. Gaus, G. and Kukathas, C. (eds.) London: Sage. 167–179.

- Dejaeghere, J. and Tudball, L. (2007) 'Looking back, looking forward: critical citizenship as a way ahead for civics and citizenship education in Australia, in *Citizenship Teaching and Learning*. 3(2). 40–57.
- Duncan, C. (1995) 'Civic virtue and self-interest', in *The American Political Science Review*. 89 (1). 147–151.
- Frazer, E. (1999) *The Problems of Communitarian Politics: Unity and Conflict*. Oxford: Oxford University Press.
- Held, D. (1996) *Models of Democracy*. 2nd Edition. Cambridge: Polity Press.
- Held, D. (1997) 'Democracy: From city-states to a cosmopolitan order', in Goodin, R. and Pettit, P. (eds.) *Contemporary Political Philosophy: An Anthology*. Oxford: Blackwell.
- Honohan, I. (2002) *Civic Republicanism*. London: Routledge.
- Hughes, A., Print, M. And Sears, A. (2010) 'Curriculum capacity and citizenship education: a comparative analysis of four democracies', in *Compare*. 40(3).293–309.
- Keeney, P. (2007) *Liberalism, Communitarianism and Education: Reclaiming Liberal Education*. Aldershot: Ashgate.
- Levinson, M. (1999) 'Liberalism, pluralism and political education: paradox or paradigm?' in *Oxford Review of Education*. 25(1/2). 39–58.
- Macedo, S. (1990) *Liberal Virtues, Citizenship, Virtue and Community in Liberal Constitutionalism*. Oxford: Clarendon.
- Macedo, S. (1999) (ed.) *Deliberative Politics: Essays on Democracy and Dis/agreement*. Oxford: Oxford University Press.
- Macedo, S. (2005) *Democracy at Risk: How Political Choices Undermine Citizen Participation, and What We Can Do About It*. Washington, DC: Brookings Institution Press.
- Madison, J. (1992a) 'The union as a safeguard' Federalist Paper 10, in Madison, J., Hamilton, A. and Jay, J. (eds.) *The Federalist*. London: Phoenix Press.
- Madison, J. (1992b) 'The conformity of the plan to republican principles' Federalist Paper 39, in Madison, J., Hamilton, A. and Jay (eds.) *The Federalist*. London: Phoenix Press.
- Madison, J. (1992c) 'The senate continued' Federalist Paper 63, in Madison, J., Hamilton, A. and Jay, J. (eds.) *The Federalist*. London: Phoenix Press.
- Marquand, D. (2004) *The Decline of the Public*. Cambridge: Polity Press.
- Marti, J. L. and Pettit, P. (2010) *A Political Philosophy in Public Life: Civic Republicanism in Zapatero's Spain*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Marti, J. L. and Pettit, P. (2010) *A Political Philosophy in Public Life: Civic Republicanism in Zapatero's Spain*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Maynor, J. W. (2003) *Republicanism in the Modern World*. Cambridge: Polity Press.
- MCEETYA (2007) *National Statements of Learning in Civics and Citizenship*. Carlton: Curriculum Corporation.
- MCEETYA (2008) *Melbourne Declaration on Educational Goals for Young Americans*. MCEETYA.
- Michelman, F. (1986) 'Foreward: traces of self- government', in *Harvard Law Review*. 100. 4–77.
- Michelman, F. (1988) 'Law's Republic', in *The Yale Law Journal*. 97 (8). 1493–1537.
- Nozick, R. (1977) *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books.
- Oldfield, A. (1990) *Citizenship and Community, Civil Republicanism and the Modern State*. London: Routledge.
- Pangle, T. (1988) *The Spirit of Modern Republicanism: The Moral Vision of the American Founders and the Philosophy of Locke*. Chicago: University of Chicago Press.
- Patten, A. (1996) 'The republican critique of liberalism', in *British Journal of Political Science*. 26. 25–44.
- Pettit, P. (1993) *The Common Mind: An Essay on Psychology, Society and Politics*. Oxford: Oxford University Press.
- Pettit, P. (1999) *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press.
- Pettit, P. (2001) 'Deliberative democracy and the discursive dilemma', in *Philosophical Issues*. 11. 268–299.
- Pettit, P. (2002) 'Keeping republican freedom simple: On a difference with Quentin Skinner', in *Political Theory*. 30. 339–356.
- Pettit, P. (2006) 'The determinacy of republican policy: A reply to McMahan', in *Philosophy and Public Affairs*. 34. 275–283.
- Pocock, J. G. A. (1975) *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Putnam, R. D. (2000) *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon and Schuster.
- Qualifications and Curriculum Authority (1998) *Education for Citizenship and the Teaching of Democracy in Schools (Crick Report)*. London: QCA.

- Qualifications and Curriculum Authority (1999) National Curriculum for England (Key Stages 3 and 4). London: HMSO.
- Qualifications and Curriculum Authority (2007) The National Curriculum for Citizenship (Key Stages 3 and 4). <http://curriculum.qca.org.uk/subjects/citizenship/index.aspx> (accessed on 10 August 2010).
- Quigley, C. N. and Buchanan, J. H. (1991) CIVITAS: A Framework for Civic Education. Calabasas, CA: Centre for Civic Education.
- Raab, F. (1964) The English Face of Machiavelli: A Changing Interpretation 1500–1700. London: Routledge
- Rahe, P. (1992) Republics Ancient and Modern: Classical Republicanism and the American Revolution. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.
- Rawls, J. (1971) A Theory of Justice. London: Oxford University Press.
- Rawls, J. (1980) ‘Kantian constructivism in moral theory’, in *Journal of Philosophy*. 77 (9). 515–572.
- Reid, A., Gill, J. and Sears, A. (2010) ‘The forming of citizens in a globalizing world’, in Reid, A., Gill, J. and Sears, A. (eds.) *Globalization, the Nation- State and the Citizen*. London: Routledge.
- Ruget, V. (2006) ‘The renewal of civic education in France and in America: comparative perspectives’, in *The Social Science Journal*. 43. 19–34.
- Sandel, M. (1982) *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sandel, M. (1984) *Liberalism and its Critics*. Oxford: Basil Blackwell.
- Sandel, M. (1996) *Democracy’s Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. London: Belknap Harvard.
- Sandel, M. (1998) ‘A reply to my critics’, in Allen, A. and Regan, M. (eds.) *Debating Democracy’s Discontent: Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Sandel, M. (1999) *Justice: What’s the Right Thing to do?* London: Penguin.
- Scott, T. and Cogan, J. (2010) ‘A paradigm shift in the political culture and in educating for citizenship? The case of the United States of America’, in Reid, A., Gill, J. and Sears, A. (eds.) *Globalization, the Nation- State and the Citizen*. London: Routledge.
- Sears, A. (2010) ‘Possibilities and problems: Citizenship education in a multinational state: The case of Canada’, in Reid, A., Gill, J. and Sears,

A. (eds.) *Globalization, the Nation- State and the Citizen*. London: Routledge.

- Shklar, J. (1990) 'Montesquieu and the new republicanism', in Bock, G., Skinner, Q. and Viroli, M. (eds.) (1990) *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Skinner, Q. (1990a) 'The republican ideal of political liberty', in Bock, G., Skinner, Q. and Viroli, M. (eds.) (1990) *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press. 291–309.

- Skinner, Q. (1990b) 'Pre- humanist origins of republican ideas', in Bock, G., Skinner, Q. and Viroli, M. (eds.) (1990) *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Skinner, Q. (1992) 'The Italian city- republics', in *Democracy: The Unfinished Journey, 508BC to AD1993*. Dunn, J. (ed.) Oxford: Oxford University Press.

- Skinner, Q. (1997) 'The State', in *Contemporary Political Philosophy: An Anthology*. Goodin, R. and Pettit, P. (eds.) Oxford: Blackwell.

- Skinner, Q. (1998) *Liberty Before Liberalism*. London: Cambridge University Press.

- Skinner, Q. (2002) 'A third concept of liberty', in *London Review of Books*. 4 April. 16–18.

- Sunstein, C. (1988) 'Beyond the republican revival', in *Yale Law Journal*. 97 (8). 1539–1589.

- Sunstein, C. (1993a) *The Partial Constitution*. Cambridge, Mass: Harvard University Press

- Sunstein, C. (1993b) *Democracy and the Problem of Free Speech*. New York: Free Press.

- Sunstein, C. (1993c) 'The enduring legacy of republicanism', in S. E. Elkin and K. E. Soltan (eds.) *A New Constitutionalism: Designing Political Institutions for a Good Society*. (Chicago: University of Chicago Press).

- Sunstein, C. (1999) 'Agreement without theory', in Macedo, S. (ed.) *Deliberative Politics: Essays on Democracy and Difference*. Oxford: Oxford University Press. 123–150.

- Taylor, C. (1995) *Philosophical Arguments*. Cambridge: Harvard University Press.

- Viroli, M. (1999) *Republicanism*. New York: Hill and Wang.

- Walzer, M. (1983) *Spheres of Justice*. New York: Basic Books.

- Walzer, M. (1998) 'Michael Sandel's America', in Allen, A. and Regan, M. (eds.) *Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.





# از نو جمهوری خواهی به جمهوری خواهی انتقادی

دوروتیا گدکه



ترجمه‌ی افشین علیخانی



**مقدمه‌ی مترجم:** اربابِ خوب وجود ندارد، همان‌طور که بنده‌ی خوب هم در کار نیست. این شاید محوری‌ترین گزاره‌ی دوروتیا گدکه در صورت‌بندی «جمهوری‌خواهی انتقادی» است. او با بررسی امکان‌ها و محدودیت‌های نظریه‌ی نوجمهوری‌خواهی فیلیپ پتیت، نشان می‌دهد که آرمان آزادی به‌مثابه‌ی عدم سلطه باید سلطه را چه در بُعد فردی و چه در بُعد سیستمی، به‌گونه‌ای ساختاری قوام‌یافته در نظر بگیرد. مسئله این نیست که اربابی از قدرت مداخله‌گرش استفاده می‌کند یا نه، مسئله این است که جایگاه نابرابر ارباب و فرد به‌بندگی درآمده، شأن گفتمانی فرد را از او می‌گیرد. درواقع آن کسی که در جایگاه بندگی واقع می‌شود، زبانی از آن خود ندارد و یا به بیان گدکه از «اقتدار هنجاری» تألیف و عمل به هنجارها و دلایل ناتوان است. گدکه جدای از بازصورت‌بندی نظریه‌ی عدم سلطه، تأمین وجه غیرخودسرانه‌بودن اعمال قدرت را منوط به نهادهایی می‌بیند که بتوانند از حاکمیت قانون، از سویی و از حاکمیت مردم، از سویی دیگر حراست کنند. به این معنا قوه‌ی مقننه که اصلِ عمومیت قوانین را در حاکمیت قانون محقق می‌سازد، در پیوند ناگسستنی با توان انتقادی حاکمیت مردم است. قائل شدن به این حاکمیت، مردم را در همه‌ی سطوح واجد «اقتدار هنجاری» شکل‌دادن به قوانین و هنجارها و درعین حال برهم‌زدن آن‌ها می‌بیند.



آیا نوجمهوری‌خواهی در فلسفه‌ی سیاسی برای گرایش‌های لیبرال غالب، بدیل نویدبخشی در آستین دارد؟ آیا با جریان‌های رادیکال سنت جمهوری‌خواهی پیوند خورده است؟ و آیا نوجمهوری‌خواهی در نهایت به دفاع از وضع موجود گرایش دارد؟ نوجمهوری‌خواهی چنان که فیلیپ پتیت به روشمندترین شکل آن را تدوین کرده در افق اندیشه‌ی سیاسی این عصر به‌سرعت به یکی از بحث‌برانگیزترین پارادایم‌ها تبدیل شده است. ایده‌ی اصلی (عدم) سلطه‌ی آن که در آغاز به‌عنوان نظریه‌ای در باب آزادی مطرح شده در بسترهای گوناگون دیگری نیز به کار رفته که مهم‌ترین آن‌ها به‌کارگیری آن به‌عنوان مبنای شرحی از عدالت اجتماعی است؛<sup>(۱)</sup> منتها محل تردید است که این ایده دست‌مایه‌ی خوبی برای نقد فراگیر روابط اجتماعی باشد. در حالی که برخی توان

آن را در برانگیختن نقد قدرت، اصلاحیه‌ی خوشایندی به تمرکز مباحثات لیبرالی بر عدالت توزیعی می‌دانند،<sup>(۲)</sup> دیگران مفهوم مضیق آن از قدرت<sup>(۳)</sup> یا گرایش نخبه‌گرایانه<sup>(۴)</sup> و ضددموکراتیک<sup>(۵)</sup> آن را مورد انتقاد قرار می‌دهند. در چنین زمینه‌ای تلاش من در این متن دو جنبه خواهد داشت؛ از یک سو از این خواهم گفت که در نوجمهوری خواهی پتیت توان انتقادی بالقوه‌ای نهفته است که برخی از منتقدان وی به راحتی تمام، آن را نادیده گرفته‌اند و از سوی دیگر سعی می‌کنم نشان دهم که چگونه می‌توان این توان انتقادی بالقوه را با بازتعریف نظریه‌ی سلطه‌ی وی، از منظری ملهم از جریان کانتی جمهوری خواهی و نظریه‌ی انتقادی مکتب فرانکفورت تقویت کرد. این کار مسیر رسیدن به چیزی را که من جمهوری خواهی انتقادی می‌نامم هموار خواهد کرد.<sup>(۶)</sup>

این که نوجمهوری خواهی به معنای موسّع کلمه طنینی از نظریه‌ی انتقادی مکتب فرانکفورت دارد سخنی است که پیش تر هم گفته شده است. سیسیل لآبورد<sup>۱</sup> و جیمز بومن<sup>۲</sup> هر دو به این اشاره کرده‌اند که با توجه به اهمیت کردار در نظریه‌ی انتقادی، تأکید جمهوری خواهی بر کردارهای نهادی بالفعل را می‌توان به مثابه‌ی مطالبه‌ای روش‌شناختی، بازتفسیر کرد؛ کردارهایی که عدم سلطه را تحقق می‌بخشند.<sup>(۷)</sup> در پی این خوانش روش‌شناختی، باید گفت که جمهوری خواهی انتقادی علاقه‌ی چندانی به مفصل‌بندی<sup>۳</sup> اصول ایدئال ندارد. در مقابل، از کردارهای اجتماعی که به لحاظ تاریخی و اجتماعی استقرار یافته‌اند می‌آغازد، روابط سلطه‌ای را که ذاتی این کردارهایند تحلیل می‌کند، با افشای نحوه‌ی تولید و بازتولید اجتماعی این روابط آن‌ها را به اموری سیاسی تبدیل می‌کند و نهایتاً از نحوه‌ی دگرگون کردن آن‌ها سخن می‌گوید. با این همه، نظریه‌ی جمهوری خواهی انتقادی برای پیش‌برد تحلیل انتقادی اشکال موجود سلطه، از یک سو باید ابزارهای مفهومی لازم برای تحلیل اجتماعی انتقادی، و در رأس همه مفهومی مناسب از قدرت را فراهم کند و از سوی دیگر باید باتوجه به ایدئال‌هنجاری‌ای که در پس آن نهفته است رویکردی تأملی در پیش بگیرد تا بتواند آن را به نحوی

1 Cécile Laborde

2 James Bohman

3 Articulate

انتقادی بر خود نیز اعمال کند. هدف من این است که نشان دهم این مقتضیات چگونه باید فراهم شوند تا بتوانند مبنای نظری جمهوری خواهی انتقادی قرار بگیرند. توجه داشته باشید منظور من این نیست که این تنها راه بازایی توان انتقادی بالقوه‌ی سنت جمهوری خواهی است؛ متن‌های دیگر آشکارا بر وجود تفکر رادیکال در شاخه‌های سنت جمهوری خواهی گواهی می‌دهند. به علاوه من این‌جا توجیه مستقلی برای پروژه‌ی پروردن توان انتقادی بالقوه‌ی موجود در جمهوری خواهی به دست نداده‌ام. خواست من تنها این است که نشان دهم شرح پتیت از جمهوری خواهی در حقیقت واجد ظرفیت انتقادی بسیار مهمی است و این‌که چگونه می‌توان این توان انتقادی را با به‌گفت‌وگو کشاندن آن با دیگر جریان‌های فکری جمهوری خواهانه تقویت کرد. این کار هم با فراهم ساختن مبنای الزام‌آورتری برای نقد روابط قدرت موجود، از جمله همه‌ی اشکال اجتماعی سلطه در قلمرو اقتصاد و فرهنگ، به آشکارکردن بالقوه‌ی جمهوری خواهی کمک می‌کند و هم به حل برخی از مشکلات مفهومی شرح خود پتیت که ادعای متمایز بودن آن را در خطر تضعیف شدن قرار می‌دهد کمک می‌کند یا دست کم به زعم من می‌کند.

من کار را با سه سنگ‌بنای مهم شرح پتیت از سلطه، یعنی هسته‌ی هنجاری آن، تلقی آن از سلطه و دلالت‌های نهادی آن شروع می‌کنم و در مورد هر کدام از آن‌ها نشان خواهیم داد که چرا این شرح می‌تواند نقطه‌ی شروع خوبی به حساب بیاید و در عین حال چرا قادر به برآوردن لوازم [عناصر بنیادین خود] نیست و چطور می‌توان آن را به سمت جمهوری خواهی انتقادی‌ای کشاند که قادر است حق مطلب را در مورد هر کدام از آن‌ها ادا کند. به این ترتیب من نخست بر هسته‌ی <sup>۴</sup>گفتمانی - نظری<sup>۴</sup> شرح پتیت از سلطه انگشت خواهم گذاشت و خواهم گفت که برای برآورده ساختن شرط تأمل‌گری، این <sup>۵</sup>بُعد گفتمانی - نظری را باید تقویت کرد. ابتدا (۱) با استفاده از [مفهوم] اقتدار هنجاری، از ایده‌ی شأن گفتمانی<sup>۵</sup> پتیت که ایدئال عدم سلطه بناست حامی آن باشد، تفسیر دیگری به دست خواهم داد. (۲.۱) سپس به تلقی سلطه به‌مثابه‌ی قدرت

---

<sup>4</sup> Discourse-theoretical core

<sup>5</sup> Discursive Status

خودسرانه<sup>۶</sup> خواهیم پرداخت و از این خواهیم گفت که باید با درکی از سلطه به مثابه‌ی شکلی از قدرت که هم به معنای بینافردی و هم سیستمی، به گونه‌ای ساختاری ساخته می‌شود، تیغ محتوای انتقادی تلقی پتیت را در قبال قدرت تیز کرد. (۲۰۲) افزون بر این پیشنهاد خواهیم کرد که برای احصای بُعد تأملی اقتدار هنجاری، تصور از خودسرانگی از منظر نظریه‌ی گفتمان بازتفسیر شود. (۳) و سرآخر اجمالاً به این خواهیم پرداخت که چرا این شرح جرح و تعدیل شده از سلطه مستلزم بازاندیشی نهادهای عدم سلطه بر اساس الگوی کانتی جمهوری خواهی است که بر پایه‌ی جدایی کارکردی قدرت‌ها و حاکمیت مردم است تا صرف قانون اساسی ترکیبی و شهروندی اعتراضی که پتیت از آن دفاع می‌کند.

### ۱. نظریه‌ی گفتمان و هسته‌ی هنجاری سلطه

اجازه دهید کار را با پرسشی بنیادین شروع کنم که کم‌تر پرسیده می‌شود: هسته‌ی هنجاری مفهوم سلطه چیست؟ شرح‌های نوجمهوری خواهانه [ی مفهوم] سلطه، اغلب کار خود را با نمونه‌ی پارادایمی،<sup>۷</sup> خاصه مسئله‌ی بندگی<sup>۸</sup>، شروع می‌کنند و مفهوم [سلطه] را به نحوی صورت‌بندی می‌کنند که این نمونه را شامل شود.<sup>(۸)</sup> با این همه ما برای آن که بتوانیم مفهوم سلطه را چنان پردازیم که توان تحلیل نمونه‌های تازه‌ی غیرپارادایمی را هم داشته باشد می‌بایست در خصوص آن چه در نسبت میان ارباب و فرد به بندگی کشیده شده مسأله‌مند است، ذهنیتی داشته باشیم. من نخست خوانشی از پتیت به دست می‌دهم که از نظریه‌ی اراده‌ی آزاد او به مثابه‌ی کنترل گفتمانی<sup>(۹)</sup> کمک می‌گیرد تا هسته‌ی وابسته به نظریه‌ی گفتمان را در شرح وی از سلطه برجسته سازد و سپس در گام بعدی نشان خواهیم داد که چرا این بُعد وابسته به نظریه‌ی گفتمان را باید با بازتفسیر شأن گفتمانی که در هسته‌ی شرح او از سلطه نهفته است، با توجه به [ایده‌ی] اقتدار هنجاری<sup>۹</sup>، تقویت کرد.

6 Arbitrary

7 Paradigm case

8 slavery

9 Normative authority

پتیت مفهوم خود از عدم سلطه را نزدیک به ایده‌آل لیبرالی آزادی انتخاب به‌مثابه‌ی عدم مداخله<sup>۱۰</sup> می‌پرورد. عدم سلطه از این نظر که تنها به مداخله‌ی خودسرانه نظر دارد، در قیاس با ایده‌آل لیبرالی آزادی انتخاب، مداخله‌گر است. در واقع مداخله‌ی غیرخودسرانه ممکن است شرط عدم سلطه باشد، اما هم‌زمان با آن یکی نمی‌شود. عدم سلطه نسبت به عدم مداخله مطالبه‌ی بیشتری دارد زیرا نه فقط مداخله‌ی خودسرانه‌ی) بالفعل بلکه ظرفیت بالقوه‌ی<sup>۱۱</sup> مداخله را نیز شامل می‌شود. چنان‌که پتیت تأکید می‌کند این بدان معناست که سلطه علاوه بر محدود ساختن مستقیم [قدرت] انتخاب، سبب مشکلاتی چون (۱) عدم قطعیت<sup>۱۲</sup> و ناتوانی از برنامه‌ریزی، (۲) میل به بنده‌مآبی ناشی از چنین وضعی و (۳) نامتقارن بودن جایگاه اجتماعی‌ست.<sup>۱۰</sup>

بیشتر منتقدان پتیت، خاصه لیبرترین‌ها<sup>۱۳</sup> بیشتر به تأکید پتیت بر جلوگیری از مداخله‌ی بالفعل پرداخته‌اند. آن‌ها تأکید پتیت بر ظرفیت بالقوه‌ی مداخله کردن را هم‌چون نکته‌ای درباره‌ی احتمال مداخله می‌دانند که اهمیت کاستن از مجال<sup>۱۴</sup> قیود بالفعل برای انتخاب کردن را برجسته می‌کند. از این منظر، عدم سلطه، ایدئال‌هنجاری ممتازی محسوب نمی‌شود و صرفاً نوعی عدم مداخله‌ی انعطاف‌پذیر<sup>۱۵</sup> است.<sup>(۱۱)</sup> در مخالفت با خوانش لیبرترینی، می‌توان تأکید پتیت بر این واقعیت را پررنگ‌تر ساخت که کار سلطه تنها این نیست که انتخاب‌ها را مستقیماً محدود کند بلکه بر محدودسازی غیرمستقیم آن‌ها از طریق آثاری که بر روان شخص تحت سلطه می‌گذارد نیز دلالت دارد. عدم قطعیت ناشی از سلطه به نوع به‌خصوصی از ذهنیت سرسپارانه یا بنده‌مآبانه می‌انجامد که به خودسانسوری ختم می‌شود.<sup>(۱۲)</sup> اما این خوانش روان‌شناسانه نیز همان‌قدر گمراه‌کننده است که خوانش لیبرترینی؛ زیرا در این خوانش نیز هسته‌ی هنجاری سلطه به حراست از قلمرو آزادی انتخاب در مقابل قیودی که از بیرون تحمیل می‌شوند تقلیل می‌یابد، با این تفاوت که تأکید صرفاً بر این است که این قیود ممکن

---

10 Interference

11 Capacity

12 Uncertainty

13 Libertarian

14 Chance

15 Resilient

است با واسطه، یعنی غیرمستقیم، نیز عمل کنند. از این منظر، نمونه‌ی پارادایمی بندگی به این خاطر مسأله‌مند است که فرد بنده شده، از قیود انتخاب، مستقیم یا غیر مستقیم، رنج می‌برد. آن چه در هر دو تفسیر نادیده گرفته می‌شود وجه سومی است که پتیت بر آن تأکید دارد و عبارت است از نامتقارن بودن جایگاه<sup>۱۶</sup> [طرفین سلطه].

اهمیت فراوان این وجه زمانی روشن می‌شود که نظریه‌ی سلطه‌ی پتیت را مجاور پیش‌زمینه‌ی نظریه‌ی او درباره‌ی اراده‌ی آزاد بخوانیم.<sup>(۱۳)</sup> به این ترتیب روشن می‌شود که تصور او از سلطه بر پایه‌ی بازسازی نظری-گفتمانی هنجارهای عملی مبنایی<sup>۱۷</sup> بنا شده است؛ هنجارهایی که به محض ورود به کردارهای گفتمانی ناگزیریم آن‌ها را هم از پیش مفروض بگیریم. از نظر پتیت ما موجوداتی درون گفتمان<sup>۱۸</sup> و گفتگوپذیریم،<sup>۱۹</sup> یعنی قادریم برای چنین یا چنان عمل کردن مان دلیل بیاوریم یا [دلایل دیگران را] بپذیریم؛ ما چنان که هستیم مسئولیم که داوری‌ها و اعمال مان را بر اساس استانداردهایی متناسب انجام دهیم که برای آن‌ها وجود دارد و قادریم خود را با آن استانداردها تطبیق دهیم؛ آزاد و مسئول بودن یعنی همین. ما به عنوان موجوداتی گفتگوپذیر تصورمان از خودمان این است که این ظرفیت را داریم که با دلایل، اقدام به عمل کنیم، حتی زمانی که در اعمال و اجرای آن شکست می‌خوریم و بنابراین نیاز داریم که این ظرفیت را برای دیگرانی که با آنان ارتباط گفتمانی داریم نیز قائل شویم. در هر روی، انتساب کنترل گفتمانی<sup>۲۰</sup> هنجارهای عملی به خصوصی را به همراه دارد زمانی که روابط اجتماعی معینی را زیر سؤال می‌برد. همان روابطی که ظرفیت مان را برای برانگیخته شدن و حرکت کردن بواسطه‌ی دلایل تضعیف می‌کنند. به همین خاطر، قسمی اخلاقی آمر به احترام گذاشتن [به دیگران] به منزله‌ی معاشران گفتگوپذیر وجود دارد که بر پیکره‌ی کردارهای گفتمانی ما حکاکی شده است.<sup>(۱۴)</sup>

---

16 Standing

17 Basic practical norms

18 Discursive

19 Conversable

20 Discursive control

می‌توان نشان داد که دقیقاً همین شأن گفتمانی آمر به محترم‌داشتن [دیگری] است که هسته‌ی هنجاری تلقی پتیت از سلطه را شکل می‌دهد. سلطه درست همان چیزی را تضعیف می‌کند که ما به‌عنوان کسانی که در کردارهای گفتمانی مشارکت می‌کنیم آن را ضرورتاً از قبل مفروض گرفته‌ایم، و آن این است که ما همگی از کنترل گفتمانی برخوردار هستیم.<sup>(۱۵)</sup> کسی که تحت سلطه است، «صدایش دیگر آن صدایی نیست که بتوان به صراحت و صداقتش اعتماد کرد»؛ «ظن این است» که او «در محضر اربابان قدرت نقش بازی می‌کند و چیز از آن خودی که ارزش گفتن داشته باشد ندارد».<sup>(۱۶)</sup> نمی‌توان به او که زمامش به دست دیگران است به چشم سخن‌گوی قابل اعتمادی که شایسته‌ی شنیده‌شدن است نگریست. اگرچه ممکن است با او به‌گونه‌ای رفتار شود که گویی چنین است، اما این تنها اربابان قدرت‌اند که جایگاه گفتمانی را همچون تحفه‌ای به او اعانه می‌دهند؛ او از این‌روا و نمی‌تواند [از دیگران] انتظار احترام و توجه داشته باشد. به همین خاطر است که وابستگی بالقوه [فرد تحت سلطه] به اراده‌ی دیگران، گذشته از محدودساختن انتخاب، اهمیت دارد: این [وابستگی] باعث می‌شود جایگاه [افراد] نامتقارن گردد. همان‌طور که پتیت می‌گوید: «سلطه برای افراد انسانی، شری است که عرصه را برای برقراری ارتباط میان آنان به‌عنوان کسانی که در فضای مشترک دلایل به‌سرمی‌برند تنگ می‌کند: یعنی درواقع عرصه‌ی بر اساس احترام متقابل زیستن آنان در کنار یک‌دیگر را محدود می‌سازد».<sup>(۱۷)</sup>

برجسته‌کردن این هسته‌ی گفتمانی مفهوم پتیت از سلطه نشان می‌دهد که مسائلی مثل این که آیا کسی که تحت سلطه قرار گرفته است عملاً از مداخله رنج می‌برد یا نه و این که آیا او عملاً خود را سانسور می‌کند یا خیر، مسائلی اساسی نیستند؛ آنچه اهمیت دارد این است که همه‌ی انتخاب‌های فرد تحت سلطه، به حسن نیت ارباب قدرتمند وابسته است و از این‌رو خود او طرف صحبت معتمدی، که حرفی از آن خود دارد، به حساب نمی‌آید. به همین خاطر است که پتیت تأکید دارد «سلطه علاوه بر محدود کردن انتخاب‌ها و ایجاد نوعی عدم قطعیت به‌خصوص، شرّ دهشتناک دیگری را نیز به‌همراه دارد و آن این که توانایی واداشتن دیگران به احترام گذاشتن و توجه کردن و بنابراین جایگاه او را میان دیگران، از او می‌گیرد».<sup>(۱۸)</sup> به بیان دیگر نمونه پارادایمی بندگی تنها به‌خاطر این که انتخاب‌های فرد، به صورت مستقیم یا غیرمستقیم، محدود



می‌شود مسأله‌مند نیست، بلکه شخص به‌بندگی درآمده به‌قول پتیت به‌عنوان «صدایی که ارزش شنیده شدن دارد و گوشی که شایسته‌ی مخاطب قرار گرفتن است»<sup>(۱۹)</sup> شناخته نمی‌شود و به همین خاطر شأنِ گفتمانیِ آمر به احترام به او به‌عنوان یک شخص از او دریغ می‌شود.

ظاهراً هسته‌ی گفتمانی مفهوم پتیت از سلطه که در وهله‌ی نخست نگاه‌ها را به شرایط بینافردي انتخاب جلب می‌کند، به مذاق آنانی که رویکردی انتقادی دارند خوش‌تر می‌نشیند تا به مذاق لیبرترین‌ها که تمام توجه‌شان به آزادانه‌بودن انتخاب‌های فرد است. با این همه پتیت توان انتقادی بالقوه‌ی رویکرد نظری-گفتمانی به سلطه را به‌طور کامل نمی‌پرورد. در واقع وجه تمایز نظریه‌ی گفتمان، تأملی‌بودن آن است: این‌طور نیست که این نظریه فقط تقریر دقیقی از ایدئال‌های هنجاری به‌دست بدهد بلکه آن‌ها را به‌شکلی انتقادی بر خود نیز اعمال می‌کند و دقیقاً همین بعد تأملی است که باید تقویت شود.

سنگ‌بنای کنترل گفتمانی، ایده‌ی وجود عاملانی است که عقلانیت عملی را به نمایش می‌گذارند. عاملانِ گفتگوپذیر می‌توانند با دلایل به راه بیفتند و به‌خودی‌خود عاملانی مسئولیت‌پذیرند که می‌توان انتظار داشت به استانداردهای مناسب مثل هنجارهای مدلل یا باثبات پایبند باشند. اما ایده‌ی کنترل گفتمانی، به‌چالش کشیدن خود این استانداردها را شامل نمی‌شود و این استانداردها پیشاپیش مسلم انگاشته می‌شوند. شأنِ گفتمانی، شأنِ مخاطبان هنجارها و استانداردهاست، نه شأنِ مؤلفان آن‌ها. به بیان دیگر تلقی پتیت از سلطه بر پایه‌ی نظریه‌ی گفتمان مبتنی بر عقلانیت عملی بنا شده‌است، نه نظریه‌ی گفتمان مبتنی بر توجیه عملی.<sup>۲۱</sup>

در شرح پر و پیمان نظریه‌ی گفتمان مثل شرح هابرماس،<sup>(۲۰)</sup> شأنِ گفتمانی‌ای که ما برای یک‌دیگر قائل‌ایم صرفاً قسمی بازسازی پیش‌فرض‌هایِ کردارهایِ گفتمانی ما نیست، بلکه هم‌زمان برای مفصل‌بندی شرایط سنجش و توجیه عام‌تر اعتبارِ هنجارها نیز در نظر گرفته می‌شود. [در این شرح] ایده این است که «تنها آن هنجارهایی می‌توانند دعوی اعتبار داشته باشند که از سوی تمام کسانی که به‌عنوان افراد

21 Practical justification

مشارکت‌کننده در گفتمان عملی تحت تاثیر قرار می‌گیرند، مورد پذیرش واقع شوند (یا بتوانند واقع شوند)».<sup>(۲۱)</sup> به بیان دیگر یک عامل فردی تنها درقبال اعمالش نیست که شخصی آزاد و مسئولیت‌پذیر شناخته می‌شود؛ و این یعنی عامل فردی به‌مثابه‌ی شخصی گفتگوپذیر، قادر است بر رفتارهای عامدانه‌ی خود تأمل ورزد، با نظر به دیگر رفتارهای عامدانه یا هنجارهای مسلم انگاشته‌شده رفتارهای خود را با استانداردهای عقلانیت تطبیق دهد و با آن‌ها سازگار کند. نظریه‌ی گفتمان مبتنی بر توجیه عملی به تأمل درباره‌ی اعتبار استانداردها و هنجارها نیز گسترش می‌یابد و به همین خاطر انسان‌ها را در قبال خود آن هنجارها نیز آزاد و مسئول می‌داند. این نظریه انسان‌ها را هم مخاطب هنجارها می‌داند، هم مؤلف آن‌ها.

اما مسئله‌ی پتیت چیز دیگری بوده؛ او مفهوم کنترل گفتمانی را در متن نظریه‌ای راجع به اراده‌ی آزاد مطرح کرده است. [از دید او] شأن گفتمانی قرار نیست شرایط اعتبار هنجارها را معرفی کند بلکه تنها بناست این را مشخص کند که تحت چه شرایطی ما مسئول شناخته می‌شویم. از این‌رو، دغدغه‌ی او عقلانیت عملی است، نه توجیه عملی. اما برای یک نظریه‌ی عدم سلطه، بعد به پرسش کشیدن و توجیه دعوی اعتبار استانداردهایی که انسان‌ها قرار است بدان‌ها پای‌بند باشند، اهمیت ویژه‌ای پیدا می‌کند: این که ما تابع هنجاری باشیم که نمی‌توانیم اعتبارش را به چالش بکشیم به این معناست که ما از قدرت گفتمانی بنیادین، یعنی قدرت شکل‌دادن و تفسیر روابطمان با و برای دیگران و در نتیجه شکل‌دادن و تفسیر شأن هنجاری خود برخوردار نیستیم؛<sup>(۲۲)</sup> یعنی ما از آن‌چه من پیشنهاد می‌کنم آن را *اقتدار هنجاری*<sup>۲۲</sup> بنامیم بی‌بهره‌ایم. اقتدار هنجاری نه تنها باید زمانی جدی گرفته شود که شخص واقعیت‌هایی را راجع به جهان ایزکتیو گزارش می‌دهد و از باورها و آمالش حرف می‌زند یا چیزی را وعده می‌دهد و بنابراین مقتدرانه راجع به خودش سخن می‌گوید،<sup>(۲۳)</sup> بلکه این اقتدار شامل نوع سوم دعوی اعتبار<sup>۲۳</sup> نیز می‌شود که بنابر نظر هابرماس، زمان ارتباط برقرارکردن با دیگران مطرح می‌شود؛ دعوی هنجاری‌بودن و صحیح‌بودن در جهان مسلماً بیناسویزکتیو توجیه.<sup>(۲۴)</sup>

---

22 Normative authority

23 Validity claim

این واقعیت را که این بُعد اقتدار هنجاری واجد اهمیت است، در نمونه‌ی پارادایمی بندگی به‌سادگی می‌توان نشان داد. مسأله‌مند بودن شرایط کسی که به بندگی گرفته‌شده است، نه فقط به خاطر محدودیت‌های مستقیم یا غیرمستقیمی است که احتمالاً او در انتخاب‌هایش با آن‌ها روبه‌روست (چنان‌که خوانش لیبرتارینی از دعاوی پتیت چنین می‌گوید)، و نه چنان‌که از خوانش گفتمانی دیدگاه پتیت برمی‌آید، به‌خاطر این واقعیت است که شخص به‌بندگی درآمده، به خاطر وابستگی به ارباب، به‌عنوان شخصی گفتگوپذیر در نظر گرفته نمی‌شود که توان تشخیص استانداردهای به‌خصوص و سازگار شدن با آن‌ها را دارد. [مسأله‌مند بودن مسئله‌ی بندگی به این خاطر است که] شخص به‌بندگی درآمده، قدرت هنجاری به‌چالش‌کشیدن قوانین حاکم بر کنش‌های دوجانبه سلب شده‌است. به بیان دیگر قدرت در دسترس ارباب، نه تنها شأن او را به‌مثابه‌ی شخصی قانونی از او می‌گیرد که مخاطب مسئول هنجارهای قانونی‌ست، بلکه از او شأن مؤلف اخلاقی و سیاسی هنجارها را نیز دریغ می‌کند؛ هنجارهایی که خود مخاطب و تابع آن‌هاست.<sup>(۲۵)</sup>

با این تفاسیل پیشنهاد من این است که هسته‌ی هنجاری مفهوم سلطه را با توجه به محرومیت شخص از شأن اقتدار هنجاری در نظر بگیریم، و نه [محرومیت او از] شأن کنترل گفتمانی. این شرح، ایده‌ی پتیت را مبنی بر این موضوع نیز حفظ می‌کند که مخالفت با سلطه بر مبنای پیش‌فرض‌های هنجاری کردارهای گفتمانی، بازسازی شده است. به این ترتیب، این شرح صرفاً به آن شرایط اجتماعی اشاره نمی‌کند که تحت آن ما همچون سخن‌گویانی قابل اعتماد عمل و عقلانیت عملی را اعمال می‌کنیم، بلکه علاوه بر آن، پیش‌فرض‌های هنجاری کردارهای گفتمانی را همچون شروط به‌چالش‌کشیدن و توجیه هرگونه دعوی صحت هنجاری معرفی می‌کند. این یعنی مخالفت با سلطه به شکل تأملی، بر دعاوی اعتبار خود هنجارهای عملی نیز به کار بسته می‌شود. تأملی بودن نظریه‌ی گفتمان مبتنی بر توجیه عملی تنها به خاطر این اهمیت ندارد که راه اتخاذ هسته‌ی آن چیزی را هموار می‌کند که در مسئله‌ی بندگی غلط است؛ بلکه بر خود فلسفه‌ی سیاسی نیز اعمال می‌شود.<sup>(۲۶)</sup> هر نظریه‌ی هنجاری‌ای خود بخشی از همان ساختارهای قدرتی‌ست که در پی پرده‌برداری از آن‌ها و به نقد

کشیدنشان است. به همین خاطر ایدئال عدم سلطه را نمی‌توان به‌عنوان یک ارزش هنجاری به‌سادگی بدیهی دانست؛ بلکه این ایدئال مَبین شریطی است که تحت آن [فرآیند] توجیه به تولید دعاوی اعتبارِ هنجاریِ موجهی می‌انجامد و نیز به‌نوبه‌ی خود به تولید استانداردِ انتقادی برای به‌چالش‌کشیدن دعاوی اعتبار هنجارهای مفروض‌انگاشته‌شده؛ از جمله همان‌هایی که خود این نظریه آن‌ها را صورت‌بندی و از آن‌ها دفاع کرده‌است.

## ۲. بازاندیشی در تلقی سلطه به مثابه‌ی قدرت خودسرانه

حرف من این بود که سلطه شأن اقتدار هنجاری را تضعیف می‌کند. به همین خاطر تلقی‌ای از سلطه شامل دو عنصر اصلی است: نخست به‌دست‌دادن شرحی از قدرت که ایده‌ی نفی شأن یک شخص را دربربگیرد و دیگری شرح شریطی که تحت آن، این نوع از قدرت، اقتدار هنجاری را تضعیف می‌کند. من نخست از این خواهم گفت آن قدرتی که این‌جا مد نظر است قدرتی است که به‌شکل ساختاری ساخته شده است (۲.۱). این دیدگاه، این ایده را که سلطه زیر پا گذاشته‌شدن شأن است بهتر توضیح می‌دهد، توان انتقادی ایده را بالاتر می‌برد و از ابهامات مفهومی‌ای که گریبان تلقی پتیت از سلطه را می‌گیرد دور می‌ماند. سپس در گام دوم برداشت پتیت از خودسرانگی را با تکیه بر اصطلاحاتِ گفتمان به‌گونه‌ای تفسیر خواهم کرد که وجه تأملی اقتدار هنجاری در آن لحاظ شود (۲.۲).

### ۲.۱- قدرت و بُعد ساختاری سلطه

این ایده که مفهوم سلطه بیان‌گر سلب شأن از شخص است به این معناست که نمی‌توان سلطه را به قدرتی که در کنش‌های متقابل جدا از هم اعمال می‌شود فروکاست، زیرا شأن امری است که به ساختارهای بنیادین روابط اجتماعی مربوط می‌شود. پتیت می‌کوشد این ایده را به پشتوانه‌ی شرحی قابلیت‌محور<sup>۲۴</sup> از قدرت احصاء کند. در تعریف کلاسیک او سلطه «ظرفیت مداخله‌ی [...] خودسرانه [...] در انتخاب‌هایی است که دیگری در موقعیتی‌ست که می‌تواند انجام دهد»<sup>(۲۷)</sup> درحالی‌که

<sup>24</sup> Dispositional account

مداخله به معنی اعمال قدرت در این یا آن کنش متقابل به خصوص است، سلطه قسمی دارایی از جنس قابلیت<sup>۲۵</sup> عامل قدرتمند است که ممکن است او آن را به فعل دربیورد یا نه. این یعنی [در سلطه] لزومی ندارد که عامل قدرتمند قدرت خود را اعمال کند، همین که ظرفیت انجام این کار را داشته باشد برای نامتقارن ساختن قدرت به معنای مورد نظر کافی است. چنان که پتیت تأکید می کند حتی اگر ارباب [در کار بنده] مداخله نکند، باز به خاطر اینکه هرگاه بخواهد قدرت انجام این کار را دارد، بنده همچنان تحت سلطه‌ی اوست.<sup>(۲۸)</sup>

این نوع تلقی قابلیت‌محور از قدرت، در نظر نخست، با کیفیت بینافردی سلطه و ارتباط سلطه با شأن همخوانی دارد؛ سلطه رابطه‌ای اجتماعی است که وجه مشخصه آن دسترسی نابرابر افراد به منابع قدرت است. اگر کسی برای مقاومت در برابر ارباب قدرتمند منابع لازم را در اختیار نداشته باشد به همین نحو در معرض مداخله قرار دارد و به همین میزان می‌تواند مقهور قدرت سلطه‌گران گردد. به بیان دیگر افراد به خاطر نشان‌گرهای آسیب‌پذیری‌شان، که با دیگران در آن شریک‌اند، مورد سلطه قرار می‌گیرند. به این معنا سلطه به قسمی «طبقه‌ی آسیب‌پذیر»<sup>۲۶</sup> مربوط می‌شود، هر چند این نهایتاً فرد است که مورد سلطه قرار می‌گیرد نه گروه.<sup>(۲۹)</sup> از این گذشته چنان که پتیت تأکید می‌کند سلطه ضرورتاً عامدانه نیست و ممکن است «ناخواسته» باشد؛ مانند سلطه‌ی موجود در «روابط قدرتی که عدم تقارن قدرت جزء لاینفک آن‌هاست: روابط زن و شوهر در فرهنگی جنسیت‌زده، رابطه‌ی کارگر و کارفرما در اقتصادی نابسامان یا رابطه‌ی استاد و دانشجو در یک دانشگاه سنتی».<sup>(۳۰)</sup> این که فرد سلطه‌گر قدرت خود را چگونه اعمال می‌کند مسلماً به اعمالی که عامدانه انجام می‌دهد برمی‌گردد؛ اما تغییری در اصل واقعیت اجتماعی سلطه ایجاد نمی‌شود. واقعیت سلطه به موضع قدرتی که او خود را در آن می‌یابد مربوط می‌شود. به همین خاطر در مفهوم پتیت از سلطه بعد ساختاری مهمی وجود دارد که در مباحثات اخیر در خصوص سلطه‌ی ساختاری عمدتاً نادیده گرفته شده است.<sup>(۳۱)</sup> این بعد ساختاری، سلطه را به پدیده‌ای نظام‌مند

25 Dispositional property

26 Vulnerability class

تبدیل می‌کند که قابل فروکاستن به کنش‌های متقابل جدا از هم افراد جزئی نیست و به جایگاه آنان در رویارویی با یک‌دیگر برمی‌گردد.

اما این که چرا این وجه نادیده گرفته شده‌است می‌تواند یکی به این دلیل باشد که شرح پتیت از قدرت نهایتاً نمی‌تواند سرشت مرتبط با شأن سلطه را کاملاً لحاظ کند و مشخص نمی‌شود که چگونه می‌توان واقعیت اجتماعی سلطه‌ی ورای مداخله را بدون آن که به اعمال مجزا از هم استناد شود تبیین کرد. هم‌چنین شرح پتیت چنین القا می‌کند که هر کاری که سلطه‌گر قادر به انجام آن باشد سلطه را می‌سازد. اما این خوانش خلاف واقع<sup>۲۷</sup> از قدرت قابلیت‌محور که مبتنی‌ست بر افعال ممکن سلطه‌گر، بر تصور زیاده از حد موسعی از سلطه مبتنی است که هرگونه ظرفیت مداخله‌ی علی در فضای افعال دیگران را سلطه‌ی بالفعل می‌انگارد. با این حال چنان‌که ریچاردسون اشاره کرده است این که یک آدم‌ریا در همسایگی ما وجود دارد به این معنی نیست که ما همگی تحت سلطه قرار گرفته‌ایم.<sup>(۳۲)</sup> از سوی دیگر، واقعیت اجتماعی سلطه‌ی بدون مداخله در واکنش‌های پیش‌دستانه‌ی کسی که تحت سلطه است، مندرج است. تلاش چنین کسی برای فرار از مداخله، از طریق فرمان‌برداری پیش‌دستانه، را می‌توان نمودی از سلطه دانست. در این خوانش، افعال کسانی که از قدرت کم‌تری برخوردارند به عنوان نموده‌های قدرت سلطه‌گر مورد توجه قرار می‌گیرد. با این همه پُر پیداست که این خوانش زیادی مضیق است، زیرا واقعیت اجتماعی سلطه را به درک سوژکتیو تهدید مداخله و واکنش‌های تطابق‌جویانه وابسته می‌کند. اما آن بنده‌ای که مغرورانه از خوش‌رقصی برای اربابش به‌قصد جلب عنایت او خودداری می‌کند نیز همچنان تحت سلطه باقی می‌ماند.<sup>(۳۳)</sup>

مشکل این‌جاست که نقطه‌ی تمرکز هر دو تفسیری که از شرح پتیت در خصوص قدرت سلطه‌جویانه شده است افعال و اعمال جزئی است، چه این اعمال، اعمال احتمالی سلطه‌گر باشند چه اعمال بالفعل کسی که تحت سلطه قرار دارد. مبنای تلویحی هر دو تفسیر الگوی مداخله‌گرانه<sup>(۳۴)</sup> از قدرت است که قدرت را زنجیره‌ای علی در سطح کنش‌های متقابل میان افراد می‌داند (هرچند هر کدام از این دو تفسیر تنها یک سر

27 Counterfactual reading

این زنجیر را می‌بینند). با این همه اگر چنان که من گفتم سلطه به معنای نفی آن شأنی باشد که اگر تحقق می‌یافت، ساختار روابط قدرت را به شکلی بنیادین به مثابه‌ی روابط میان افراد برابر با یکدیگر بازسازی می‌کرد، الگوی مداخله‌گرانه از قدرت گمراه‌کننده خواهد بود؛ این الگو به غلط چنین القا می‌کند که واقعیت اجتماعی سلطه را می‌توان به عنوان پدیده‌ای که به کنش‌های متقابل [میان افراد] مربوط می‌شود تحلیل کرد و به این ترتیب دقیقاً همان چیزی از کف می‌رود که قرار بود با شرحی قابلیت‌محور از قدرت به دست بیاید: ساختار نامتقارن روابط بینافردی که باعث می‌شود برخی اشخاص از شأن بنیادی به مثابه‌ی قسمی اقتدار هنجاری محروم گردند.

پتیت با شرح قابلیت‌محور از قدرت هم نمی‌تواند این بُعد [ساختاری] را به طور کامل لحاظ کند زیرا این شرح منبع ظرفیت بالقوه‌ی مداخله‌کردن را مشخص نمی‌کند. به همین خاطر من پیشنهاد می‌کنم که شرح او از دو نظر جرح و تعدیل شود. (۳۵) اولاً به اعتقاد من سلطه‌ی بینافردی زمانی به بهترین نحو فهمیده می‌شود که به عنوان قدرتی که به شکل ساختاری قوام می‌یابد در نظر گرفته شود. ثانیاً پیشنهاد می‌کنم دو نوع قدرت سلطه‌جویانه، یعنی سلطه‌ی بینافردی و سلطه‌ی سیستمی از یکدیگر تفکیک شوند. هر دو نوع قدرت به شکلی ساختاری قوام می‌یابند، اما در حالی که سلطه‌ی بینافردی به روابط مستقیم میان سلطه‌جو و تحت‌سلطه برمی‌گردد، سلطه‌ی سیستمی توصیف‌کننده‌ی شکل وساطت‌یافته و غیرشخصی سلطه است. اجازه دهید برای ایضاح منظورم از سلطه‌ی به شکل ساختاری تقویم‌یافته به نمونه‌ی پارادایمی بندگی برگردم.

نمونه‌ی بندگی که در مباحثات نوجمهوری خواهانه به عنوان نمونه‌ی پارادایمی سلطه زیاد مطرح می‌شود به طرز جالب توجه، شکلی از قدرت است که از طریق یک نهاد قانونی ساخته می‌شود. (۳۶) مبنای قدرت ارباب برای کار کشیدن از بنده، برای فروختن او یا سوءاستفاده‌ی جسمی یا ذهنی از او مبتنی بر منابعی که شخصاً در اختیار دارد نیست، بلکه مبتنی بر هنجارهای قانونی‌ای است که ضمن قدرت‌زدایی نظام‌مند از شخص به بندگی درآمده، برده‌دار را قدرتمند می‌سازند. در واقع کسی که به بندگی درآمده است شاید از لحاظ قدرت بدنی یا توان عقلی از برده‌دار سرت‌تر باشد اما این که چرا همچنان برده می‌ماند به خاطر قدرت مالکیتی است که قانون به ارباب

داده‌است. به بیان دیگر ظرفیت ارباب برای مداخله در کار برده ظرفیتی است که از طریق قانون ساخته می‌شود. تنها از طریق نهاد قانونی برده‌داری است که منابع فردی قدرت به مبنای قسمی روابط سلطه تبدیل می‌شوند.

ساختار نمونه‌ی پارادایمی برده‌داری بسیار گویاست، و تنها یک نوع به‌خصوص از ظرفیت مداخله در انتخاب‌های دیگران را توصیف نمی‌کند. ظرفیت ارباب برای مداخله در کار بنده ظرفیتی / استحکام‌یافته<sup>۲۸</sup> است؛ ظرفیت ماندگاری که از طریق هنجارها و کردارهایی بازتولید و ساخته می‌شود که خالق همان مواضع قدرت و قدرت‌زدایی‌ای هستند که از آن‌ها به‌مثابه‌ی نمونه‌ی برده‌داری نام می‌بریم. این هنجارها ضرورتاً هنجارهای قانونی نیستند. سلطه ممکن است بر پایه‌ی ساختارهای اجتماعی غیررسمی نیز بنا شده باشد؛ در واقع معمولاً هنجارهای قانونی و غیررسمی در ساختِ ساختارهای قدرت سلطه‌گرانه دست به دست هم می‌دهند. برای مثال تبعیض نژادی‌ای را در نظر بگیرید که در نحوه‌ی اجرای قانون در آمریکا وجود دارد. یک مرد سیاه‌پوست با این که به‌عنوان یک شهروند از نظر قانونی از همان حقوقی برخوردار است که شهروندان دیگر، با این حال دائماً در معرض خشونت پلیس قرار دارد، چون مجرم‌بودن او محتمل‌تر از مجرم‌بودن دیگر شهروندان در نظر گرفته می‌شود. وقتی شاکله‌ی تفسیری [پلیس] چنین چیزی باشد، این که او دستش را به نشانه‌ی تسلیم بالا بیاورد نیز می‌تواند نشانه‌ی تلاش وی برای بیرون کشیدن اسلحه تعبیر شده و بهانه‌ای شود تا پلیس در «دفاع از خود» به او شلیک کند. درست همانند نمونه پارادایمی بندگی، این ظرفیتِ پلیس برای مداخله‌ی خودسرانه از طریق هنجارها و کردارهای اجتماعی، رسمی و غیررسمی، ساخته شده‌است که مواضع نامتقارن قدرت و قدرت‌زدایی را به‌وجود آورده‌اند و باعث شده‌اند که افراد در جایگاه‌های برابری قرار نداشته باشند.

توجه کنید که اندیشیدن به قدرت سلطه‌جویانه به‌مثابه‌ی امری که به این معنا به‌شکلی ساختاری ساخته شده‌است به‌لحاظ مفهومی مضیق‌تر از تلقی پتیت از سلطه است. این مفهوم، ظرفیت ناشی از فرصت<sup>۲۹</sup> برای مداخله‌کردن را شامل نمی‌شود؛ ظرفیتی را که به‌صورت اتفاقی (مثلاً به زورگیری فکر کنید که از خلوتی پارک برای

---

28 Robust

29 Opportunistic capacity



زورگیری استفاده می‌کند) به وجود می‌آید و با تغییر اوضاع یک‌باره از بین می‌رود.<sup>(۳۷)</sup> و در عوض مفهوم سلطه‌ی بینافردی را به ظرفیتی که به شکلی ساختاری ساخته شده‌است، محدود می‌کند. اما این مضیق‌تر بودن گستره‌ی آن چه سلطه به حساب می‌آید حسن دیدگاه من در خصوص سلطه است نه عیب آن. اولاً این دیدگاه ابهامات مفهومی‌ای را که در خصوص واقعیت اجتماعی سلطه، علاوه بر مداخلات بالفعل، وجود دارد از میان برمی‌دارد. [ازیرا] سلطه را چیزی دانستن که به شکلی ساختاری ساخته شده‌است، به این معنی است که واقعیت اجتماعی قدرت سلطه‌گرانه نه در کنش بالقوه‌ی سلطه و نه در واکنش‌های پیشدستی‌جویانه‌ی کسی که تحت سلطه قرار دارد، بلکه در ساختار قدرتی نهفته است که سلطه‌جو و تحت‌سلطه درآمده را در دو موضع نامتقارن نسبت به یکدیگر قرار می‌دهد. سلطه‌جویانه بودن یا نبودن ظرفیت مداخله را این نکته مشخص می‌کند که آیا [این ظرفیت] بر اساس سیستمی از هنجارها و کردارها به وجود آمده است که به شکلی نظام‌مند برخی را قدرتمند و از برخی دیگر قدرت‌زدایی می‌کند یا نه. به این ترتیب شرح من از سلطه این ایده را به طرزی روشن احصاء می‌کند که سلطه در هسته‌ی وجودش به نفی شأن [اقتدار هنجاری] و ساختار نامتقارن روابط بینافردی، صرف‌نظر از کنش‌های متقابل جزئی و مشخص، مربوط می‌شود.

اما نکته‌ی دوم و مهم‌تری که در خصوص موضوع این متن وجود دارد این است که ما تنها با محدود کردن مفهوم سلطه به مواردی که قدرت در آن‌ها به شکلی ساختاری قوام پیدا کرده است می‌توانیم از توان انتقادی بالقوه‌ی این مفهوم استفاده کنیم. اگر قرار باشد مفهوم سلطه برای تحلیل اجتماعی انتقادی به کار گرفته شود، باید بتواند شکل‌های مختلف نظام‌مند نفی شأن را از جرم ناشی از فرصت<sup>۳۰</sup> تفکیک کند. چشم‌پسستن بر این تفاوت به معنای از کفر رفتن توان انتقادی نظریه‌ی سلطه است. مفهوم موسع سلطه که هرگونه ظرفیت مداخله‌ای را شامل می‌شود به جای عیان کردن این که بی‌عدالتی‌های نظام‌مندی چون نژادپرستی و جنسیت‌زدگی چگونه ساختار واقعیت‌های اجتماعی را شکل می‌دهند، موارد نژادپرستی و جنسیت‌زدگی را چون جرمی مطلقاً مستقل از ساختار تحلیل می‌کند و به این ترتیب این خطر را به دنبال دارد که نه تنها

<sup>30</sup> Opportunistic crime

اصل مسئله گم شود بلکه بر سرشت راستین جامعه نقابی زده شده و [این نقاب] طبیعی‌سازی شود. به همین خاطر آنچه برای نظریه‌ی جمهوری خواهانه‌ی انتقادی حیاتی است، این است که ساختاری بودن سلطه را نشان دهد و بر نقش آن در تولید و بازتولید قدرت سلطه جویانه انگشت بگذارد، نه این که آن را به رفتارهای نادرست این یا آن فرد نسبت دهد.

در واقع تا آن جا که به حوزه‌ی تحلیل مربوط می‌شود، سلطه را شکلی از قدرت دانستن که به شکل ساختاری ساخته می‌شود، دست کم از دو جنبه جامع‌تر از آن چیزی است که پتیت از این مفهوم مراد می‌کند. اولاً، فکر کردن به سلطه‌ی بینافردی با توجه به ظرفیت ساختاری ساخته شده برای مداخله کردن، به این معناست که تصویری که معمولاً برای تحلیل سلطه از آن استفاده می‌شود و سلطه را امری دوجانبه ترسیم می‌کند تصویری گمراه کننده است. سلطه‌ی بینافردی رابطه‌ای است بین دو یا چند شخص با هویت معین که از مواضع نامتقارن قدرت در نسبت با هم ایستاده‌اند. اما خود این مواضع قدرت با دست اندر کاری عاملان بی شمار دیگری دوباره ساخته و بازتولید می‌شود که با پذیرش تلویحی تفسیرهای متداول اعتقاداتی مثل این که سیاهان خطرناک‌اند، و با مبنای عمل قرار دادن این تفسیرها، بر آن‌ها صحنه می‌گذارند. بر این اساس سلطه‌ی بینافردی نه یک رابطه‌ی دو جانبه بلکه رابطه‌ای سه جانبه میان سلطه‌گر، تحت سلطه درآمده و آن کسانی است که وارتنبرگ آن‌ها را *عاملان پیرامونی*<sup>۳۱</sup> می‌نامد.<sup>(۳۸)</sup> عاملان پیرامونی کردارهای اجتماعی بیگانه شده‌ای را که سازنده‌ی قدرت سلطه‌گرند حفظ و بازتولید می‌کنند. این نحوه‌ی تولید و بازتولید اجتماعی سلطه باید در هر تحلیل اجتماعی انتقادی‌ای لحاظ شود که از روابط سلطه صورت می‌گیرد؛ تحلیل اجتماعی انتقادی برای پرده برداشتن از طرز نفوذ قدرت سلطه جویانه در جامعه می‌بایست به جای آن که اعمال قدرت سلطه جویانه را ناهنجاری‌ای که از خطا کاران سر می‌زند تلقی کند، زمینه‌ی ساختارهای قدرت، خاصه مواضع قدرت و قدرت‌زدایی ناشی از آن‌ها، و چگونگی ماندگار شدن این ساختارها را تحلیل کند.

ثانیاً این تحلیل اجتماعی انتقادی می‌بایست از سطح روابط بینافردی قدرت نیز فراتر برود. مشخصه‌ی سلطه‌ی بینافردی، ساختِ ساختاری‌اش است؛ ظرفیتِ عاملِ سلطه‌گر برای مداخله در کار کسی است که تحت سلطه قرار دارد. این نوع سلطه رابطه‌ای میان دو یا چند شخص است که مستقیماً در برابر یکدیگر قرار گرفته‌اند. اما نگرش ساختاری به سلطه نه تنها به منبع اجتماعی قدرت سلطه‌گر نظر دارد، بلکه توجه ما را به قدرت‌زدایی نظام‌مند و اجتماعی از افراد تحت سلطه نیز جلب می‌کند. از این افراد به واسطه‌ی همان هنجارها و کردارهای اجتماعی‌ای قدرت‌زدایی شده‌اند که دیگران را قدرتمند می‌سازند. این قدرت‌زدایی حتا زمانی که آنان مستقیماً در مقابل هم قرار نگرفته‌اند نیز همچنان در کار است. سیاه‌پوستان آزاد پیش از جنگ داخلی آمریکا را در نظر بیاورید. آن‌ها اربابی نداشتند که وقت و بی‌وقت در کارشان مداخله کند اما تحت تأثیر هنجارهایی، هم قانونی و هم اجتماعی، بودند که آن‌ها را به‌عنوان انسان‌هایی خطرناک در نظر می‌گرفت که از ارزش اخلاقی کم‌تر و ظرفیت‌های عقلانی محدودی برخوردارند و به همین خاطر با این که به‌معنای بینافردی تنها به‌شکلی بالقوه، و نه بالفعل، تحت سلطه قرار داشتند از شأنی برابر برخوردار نبودند. من پیشنهاد می‌کنم این شکل سلطه را سلطه‌ی سیستمی<sup>۳۲</sup> بنامیم. سلطه‌ی سیستمی سلطه‌ای غیرفردی است اما بدون عامل نیست و بر پایه‌ی سیستمی از هنجارها و کردارها بنا شده است که افراد بی‌شماری در اعمال روزمره‌شان آن‌ها را بازتولید می‌کنند. اما نقش این عاملان نقش عاملان پیرامونی است: آن‌ها خود به معنای بینافردی سلطه‌گر نیستند زیرا ظرفیتِ بنیهدار بالفعلی برای مداخله در کار آنان که تحت سلطه‌اند ندارند.

تا این‌جا سخن من این بود که آن‌چه برای جمهوری خواهی انتقادی حیاتی است این است که بتواند تولید و بازتولید اجتماعی قدرت سلطه‌گرانه را، چه در خصوص سلطه‌ی بینافردی و چه در خصوص سلطه‌ی سیستمی، از چشم‌اندازِ مشخصاً ساختاری تحلیل کند. پیش از آن که از این مسئله بگذریم اجازه دهید گذرا به این نکته اشاره کنم که این دیدگاه دست‌کم از دو جهت با مباحثاتی که اخیراً در باب آن‌چه اغلب

«سلطه‌ی ساختاری»<sup>۳۳</sup> نامیده می‌شود در گرفته، متفاوت است. اولاً سخن من این است که سلطه چیزی است که به شکل ساختاری برساخته شده‌است. به این معنا حتی سلطه‌ی بینافردی نیز بُعدی ساختاری دارد و بنابراین اصطلاح «سلطه‌ی ساختاری» به‌عنوان نقطه‌ی مقابل سلطه‌ی بینافردی گمراه‌کننده است. در هر روی، توجه داشته باشید که حرف من این نیست که سلطه شاید نتیجه‌ی ساختارها باشد، زیرا از نظر من سلطه [همیشه از طریق ساختارها به وجود می‌آید؛<sup>(۳۹)</sup> این مسئله هم در مورد سلطه‌ی سیستمی صادق است، هم در مورد سلطه‌ی بینافردی. ثانیاً آنچه من آن را سلطه‌ی سیستمی می‌نامم از سلطه‌ی بینافردی جدا نیست. در واقع هم سلطه‌ی سیستمی و هم سلطه‌ی بینافردی از طریق ساختارهای اجتماعی واحدی به وجود می‌آیند. مراد از سلطه‌ی سیستمی این نیست که سیستم به خودی خود به طرز رازآلود عاملانی را که در درون آن عمل می‌کنند تحت سلطه درمی‌آورد.<sup>(۴۰)</sup> شکل سیستمی غیرشخصی سلطه از دل کنش‌های متقابل روزمره‌ی عاملان پیرامونی بی‌شماری سربرمی‌آورد که خود بر هیچ فرد به‌خصوصی سلطه ندارند اما هنجارها و کردارهای قدرت‌زداينده‌ای را بازتولید می‌کنند که سازنده‌ی سلطه‌ی بینافردی نیز به شمار می‌روند. سلطه‌ی سیستمی به این معنا هم نیست که هر کسی که تابع این سیستم به‌خصوص است، تحت سلطه است؛ از جمله صاحبان مواضع قدرت آن سیستم، مثلاً مردان سفیدپوست یا سرمایه‌دارها.<sup>(۴۱)</sup> اشاره‌ی [مفهوم] سلطه‌ی سیستمی به قدرت‌زدایی نظام‌مند [از افراد] است، نه صرفاً تابع سیستم بودن. قدرت‌زدایی نظام‌مند اگرچه افراد را در قبال سلطه‌ی بینافردی آسیب‌پذیر می‌سازد (و به این معنای بینافردی، بالقوه سلطه‌جویانه است) اما به خودی خود نیز اهمیت دارد.

## ۲.۲- خودسرانگی و بُعد تأملی عدم سلطه

من از این گفتم که ایده‌ی سلطه به‌منزله‌ی نفی شأن [اقتدار هنجاری] زمانی درست فهمیده می‌شود که سلطه را قدرتی بدانیم که به شکل ساختاری ساخته شده‌است. با این همه این‌طور نیست که هر ساختار قدرت نامتوازی سازنده‌ی سلطه باشد؛ تنها آن ساختارهایی به سلطه ختم می‌شوند که در آنها شأن به‌مثابه‌ی اقتدار هنجاری نفی

شده باشد؛ و این درست همان چیزی است که باید به مثابه‌ی دومین مؤلفه‌ی معنایی سلطه لحاظ شود. در نظریه‌ی نوجمهوری خواهی این مسئله با اشاره به وابستگی به اراده‌ی یک شخص، یعنی با مفهوم خودسرانگی، توضیح داده شده است. پتیت از مفهومی ساختاری از خودسرانگی دفاع می‌کند.<sup>(۴۲)</sup> این که یک رابطه‌ی قدرت خودسرانه باشد یا نه ربطی به نحوه‌ی عمل کردن سمت قوی‌تر رابطه یا پیامدهای افعال او ندارد، بلکه خودسرانگی رابطه‌ی قدرت را (در کار بودن یا نبودن) قیودی تعریف می‌کند که طرف قدرتمند رابطه با آن‌ها رویاروست، و از این رو به مشخصه‌های ساختاری رابطه‌ی او با کسی که تحت سلطه قرار گرفته است، بستگی دارد.

من برای قاعده‌مند کردن بحث پدافمانه‌ای که در باب مفهوم نوجمهوری خواهانه از خودسرانگی وجود دارد دو نگرشی را که به غیر خودسرانگی حاضر است از هم تفکیک می‌کنم. شرح‌های صوری از غیر خودسرانه بودن بر آن اند که قیود صوری قدرت به تنهایی و با مقید ساختن طرف قدرتمند رابطه به قوانین و قواعد مشخص و در نتیجه تعیین نحوه‌ی به‌کارگیری قدرت از سوی او برای از بین بردن خودسرانگی کفایت می‌کنند.<sup>(۴۳)</sup> اما از این نگاه چنین برمی‌آید که قوانین نژادپرستانه‌ای مثل قوانین آپارتاید آفریقای جنوبی که برخی را از شأن [اقتدار هنجاری] محروم می‌کنند مادامی که بتوانند قدرتمندان را مقید کنند، می‌توانند غیر خودسرانه (و در نتیجه عاری از سلطه) باشند. از این رو بیشتر نوجمهوری خواهان از جمله پتیت از شرحی مادی از غیر خودسرانگی دفاع می‌کنند که مشخص می‌کند کدام قسم قیود می‌توانند با مضمونشان مانعی بر سر راه خودسرانگی باشند.

این شرح مادی از (غیر) خودسرانگی را به سه شیوه‌ی ابژکتیویستی، سوژکتیویستی و بیناسوژکتیویستی می‌توان تعبیر و تفسیر کرد.<sup>(۴۴)</sup> در رویکردهای ابژکتیویستی قدرت زمانی خودسرانه است که ملزم نباشد در راستای منافع راستین یا خیر مشتری که به شکل ابژکتیو تعریف شده است حرکت کند. اما این نگرش به قیوم‌آبانه بودن متهم می‌شود، زیرا کسانی که تحت تسلط قدرت قرار دارند قادر نیستند این معیارهای ابژکتیو<sup>۳۴</sup> قلمداد شده را به چالش بکشند. شرح‌های سوژکتیویستی معتقدند آن چیزی

34 Putatively objective

خودسرانه است که آن‌هایی که تحت تسلط قدرت قرار دارند آن را خودسرانه بدانند. اما در این نگرش نوعی سوگیری به نفع وضع موجود نهفته است، زیرا [در این نگرش] سلطه زمانی سلطه است که آن‌هایی که درگیر آن‌اند خود قادر باشند خودسرانه بودن رابطه‌ی قدرت موجود را تشخیص دهند. بنابراین شرح‌های سوژکتیو چشم‌شان را بر این واقعیت مهم می‌بندند که ممکن است کسانی که تحت سلطه قرار دارند به خاطر اجتماعی‌شدن‌شان در سیستم سلطه یا به خاطر سازوکارهای روان‌شناختی کنار آمدن با شرایط، از وضعیتی که در آن به سر می‌برند آگاه نباشند؛ به بیان دیگر شرح‌های ابژکتیویستی به اندازه‌ی کافی تأملی نیستند و شرح‌های سوژکتیویستی به اندازه‌ی کافی انتقادی نیستند. راه حل پتیت برای این مشکل مفهومی بیناسوژکتیو از خودسرانگی است. به نظر می‌رسد که این رویکرد برای جلوگیری از بروز مشکلاتی که شرح‌های ابژکتیویستی و سوژکتیویستی با آن‌ها رویارو هستند و برای تأمین تأمل‌گری و انتقادی بودن، رویکردی نویدبخش باشد. با این همه مفهوم او از خودسرانگی نشان می‌دهد که به قولی به اندازه‌ی کافی بیناسوژکتیو نیست و به همین خاطر نمی‌تواند از قیّم‌آبانه‌بودن و سوگیری وضع موجود مبراً بماند.

پتیت معتقد است قدرت زمانی خودسرانه است که مجبور به دنبال کردن منافع مصرح تابعین نباشد.<sup>(۴۵)</sup> این منافع مصرح نه مرجحات سوژکتیوند، نه به شکلی ابژکتیو تعریف شده‌اند، بلکه منافی هستند که عامل قادر است از آن‌ها به عنوان منافع خود دفاع کند و بنابراین آماده است تا به استانداردهای بیناسوژکتیو عقلانیت سر تسلیم فرود آورد. به این معنا، منافع مصرح منافی هستند که به شکلی عقلانی پالایش شده‌اند، و منظور از پالایش عقلانی عبور از رویه‌ی بیناسوژکتیو سنجشی است که مشخص می‌کند آیا این منافع واجد عقلانیت عملی هستند یا خیر. می‌توان فکر کرد که این مفهوم پتیت از خودسرانگی، مفهومی قوی‌تر و هم‌اندیشانه<sup>۳۵</sup> از منافع مشترکاً توجیه‌پذیر را نیز شامل می‌شود.<sup>(۴۶)</sup> هر چه باشد، پتیت سلطه‌ی میان اشخاص منفرد<sup>۳۶</sup> را از سلطه‌ی حکومت بر شهروندان<sup>۳۷</sup> جدا می‌کند. در حالی که خودسرانگی در قلمرو

---

35 Deliberative

36 Dominium

37 Imperium

خصوصى مساوق است با فقدان رويه‌هاى كه منافع مصرح افراد تحت سيطره‌ى قدرت را دنبال كنند، در قلمرو عمومى اين منافع به مثابه‌ى منافع مصرحى اند كه بتوانند به طور مشترك [از سوى همه] مورد پذيرش قرار گيرند.<sup>(۴۷)</sup> منافع در حوزه‌ى عمومى مبتنى بر «ملاحظات هميارانه پذيرفتنى»<sup>۴۸</sup> اند، يعنى مبتنى بر دلايلى «كه هر كس مى تواند بى پروا در گفت و گو با ديگران بر سر آن چه مى بايست مشتركاً يا به صورت جمعى فراهم شود بدان‌ها استناد كند».<sup>(۴۸)</sup> در هر روى، بايد توجه كرد كه ملاحظات هميارانه پذيرفتنى به اندازه‌ى دلايل مشتركاً پذيرفتنى<sup>۴۹</sup> مطالبه گر نيستند. اين ملاحظات صرفاً عقلانى بودن يا نبودن يك منفعت را در مجاورت بسترى از اهداف مشترك مشخص مى كند و هر ملاحظه‌اى را كه با اين اهداف سازگار باشد، ملاحظه‌اى هميارانه پذيرفتنى مى شناسند. بنا بر اين از اين منظر، چه در قلمرو خصوصى و چه در قلمرو عمومى، آن چه مبنای تشخيص خودسرانه بودن و سلطه است نه دلايل خوب كه منافع عقلانى بالفعل اند.

اين تفسير با شرح پتيت از هسته‌ى هنجارى سلطه كه مفهوم خودسرانگى قرار است ميّين آن باشد سازگار است. با اين حال، تلقى او از خودسرانگى درست مانند شرح وى از شأن گفتمانى به اندازه‌ى كافى بيناسوبژكتيو نيست. از يك سو به خاطر آن كه قادر نيست معيار رويه‌اى مشخصى را معين كند كه بتواند مبنای كنش جمعى لازم عليه سلطه باشد، هر دم بيم آن مى رود كه به ورطه‌ى مفهومى سوبژكتيوستى از خودسرانگى بيافتد. در مثالى كه خود پتيت آورده است، جابى كه باور دينى رايج بين بسيارى از افراد پشتوانه‌ى سلطه‌ى مردان بر زنان باشد، مادامى كه منفعت مشتركى براى مقابله با اين نوع سلطه وجود نداشته باشد از دست هيچ دولتى كارى بر نخواهد آمد، مگر اين كه خود به سلطه متوسل شود.<sup>(۴۹)</sup> بنا بر اين شايد به نظر ما از دواج سنتى نمونه‌اى از سلطه‌ى خصوصى باشد اما ديدگاه پتيت اين سؤال را كه تحت چه شرايطى بايد از طريق كنش سياسى جلوى آن ايستاد بى جواب باقى مى گذارد.<sup>(۵۰)</sup> نامشروع بودن دولت چنان كه پتيت مى گويد مى تواند «مبنايى براى اعتراضات جمهورى خواهانه عليه

38 Co-operatively admissible considerations

39 Mutually acceptable reasons

وضع موجود» باشد<sup>(۵۱)</sup> اما روشن نیست بر چه مبنایی باید اعتراض کرد، وقتی هیچ خودسرانگی‌ای (به معنای عام) در کار نباشد. به نظر نمی‌رسد که دست‌گذاشتن بر سلطه‌ی خصوصی به‌خودی‌خود، تا زمانی که به تناظر آن هیچ منفعت مشترکی در کار نباشد، برای کنش جمعی کفایت کند.

از سوی دیگر، هم‌چنین، خطر آن وجود دارد که تلقی پتیت [از خودسرانگی] به مشکلات مربوط به مفهوم‌های ابژکتیویستی از این مفهوم نیز دچار شود. او مصرح‌بودنِ منافع را به معنی سازگاری عقلانی آن‌ها با مجموعه‌ای از اهداف و معیارهای مشترک یا خصوصی از پیش مفروض می‌فهمد. نقد مارکل<sup>۴۰</sup> این است که این دیدگاه چنین القاء می‌کند که قدرت اجتماعی، که کارش تبدیل منافع خودسرانه‌ی سوژکتیو از پیش مفروض به منافع عقلانی غیرخودسرانه است خود سلطه به حساب نمی‌آید و به‌این ترتیب شرح پتیت از مفهوم خودسرانگی به‌طرز غریبی در برابر توجیحات کلاسیک متمدن‌سازانه‌ی<sup>۴۱</sup> امپریالیسم که بنیان توجیه‌شان دقیقاً همین دغدغه‌ی پرورش سوژه‌های بی‌فرهنگ فاقد عقلانیت است، غیرانتقادی باقی می‌ماند.<sup>(۵۲)</sup>

مشکل ژرف‌تری که در پس دغدغه‌ی مارکل در خصوص قیّم‌مآبی وجود دارد این است که شرح پتیت از خودسرانگی انعکاسی است از شرح او از شأن گفتمانی به‌متناهی هسته‌ی اصلی مفهوم سلطه و به‌طریق اولی انعکاسی است از غیر تأملی‌بودن آن: در شرح پتیت از خودسرانگی این نکته در نظر گرفته نمی‌شود که وجود قدرتی مشابه برای به‌چالش‌کشیدن استانداردها و انتظارات از پیش مفروض برای ایده‌ی غیرخودسرانگی حیاتی است. چنان‌که بومن<sup>۴۲</sup> تأکید می‌کند غیرخودسرانگی فقط به این معنی نیست که قلمرو مشخصی از انتخاب‌ها [برای افراد] تعریف و تأمین شود، «بلکه باید به جز ظرفیت کنترل دیگران و مقاومت در برابر الزام‌هایی که خواست دیگری تحمیل می‌کند، به معنای قدرت شخص برای تعیین محتوای الزامات و تعیین شئون خود نیز باشد».<sup>(۵۳)</sup> بومن درست بر همان چیزی دست می‌گذارد که من آن را *اقتدار* و *هنجاری* نامیده‌ام. تلقی پتیت از غیرخودسرانگی آشکارا قرار است تصور نسبتاً مضیق او

40 Markell

41 Civilizatory

42 Bohman



از قسمی شأنِ گفتمانی را توضیح دهد. اما آن شرحی از سلطه که برای اقتدار هنجاری مشارکت‌کنندگان در گفتمان اهمیت قائل است و در برابر وضع موجود موضعی انتقادی می‌گیرد، نیاز دارد که بعد بیناسوبژکتیو مفهومی از خودسرانگی را تقویت کند. چنین دیدگاهی به یک رویکرد گفتمانی نیاز دارد که ضمن صورت‌بندی معیار رویه‌ای به‌عنوان استاندارد برای نقد، برای هر چیزی که از نظر افراد متأثر از آن غیرخودسرانه به حساب می‌آید اقتدار هنجاری قائل شود.

راینر فورست<sup>۴۳</sup> یک چنین مفهوم گفتمانی‌ای از خودسرانگی به‌دست داده است. از دید او «قانون یا سلطه‌ی خودسرانه آن جایی نمودار می‌شود که اشخاص بدون آن که توجیه مناسبی برای افعال، هنجارها یا نهاد وجود داشته باشد تابع آن‌ها شده باشند، درحالی‌که اقتدار تعیین آنچه توجیه «خوب» به حساب می‌آید بر عهده‌ی همان‌هایی‌ست که آدر برابر آن امور ناموجه [تابع شده‌اند]».<sup>(۵۴)</sup> از این منظر خودسرانگی در نسبت با کمبود ضمانت ساختاری برای در نظر گرفتن منافعی به‌خصوص تعریف نمی‌شود، بلکه مسئله‌ی خودسرانگی بستگی به رویه‌های به‌چالش کشیدن و تبادل دلایل دارد. به همین خاطر مبنای مفهوم او از خودسرانگی، دلایل است، نه منافع. فورست برای این که بتواند دلایل خوب را از دلایل بد تفکیک کند دو معیار رویه‌ای، یعنی عمومیت<sup>۴۴</sup> و دوجانبگی<sup>۴۵</sup>، معرفی می‌کند که مبتنی بر دعاوی معتبر هنجارهای اخلاقی و سیاسی مداوماً گسترش می‌یابند.<sup>(۵۵)</sup> این قسم هنجارها [یعنی هنجارهای اخلاقی و سیاسی] به خاطر آن که ادعای اعتبار عام و دوجانبه دارند باید با اصطلاحات عام و دوجانبه قابل توجیه باشند، در غیر این صورت به‌خاطر آن که کسانی که تابع آن‌ها هستند توان به‌چالش کشیدن ادعای اعتبار آن‌ها را ندارند، خودسرانه به حساب خواهند آمد.

مفهوم بیناسوبژکتیویستی رویه‌ای فورست، مسئله‌ی خودسرانگی را به‌گونه‌ای تأملی می‌بیند: هر ادعای اعتبار عام و متقابلی می‌بایست این ادعا را در کردارهای بالفعل، عام و دوجانبه توجیه محقق کند. این شرح، تجسم ایده‌ی سلطه به‌مثابه‌ی نفی اقتدار

43 Rainer Forst

44 Generality

45 Reciprocity

هنجاری است. در این شرح قدرت خودسرانه قدرتی است که از نظر آنانی که زیر سایه‌ی آن قرار دارند توجیه‌پذیر نیست؛ چه به این خاطر که هیچ رویه‌ی عام و دوجانبه‌ای برای توجیه آن وجود ندارد، و چه به خاطر آن که فرآیندهای بالفعل موجود و نتایج آن‌ها را می‌توان با اصطلاحات دوجانبه و عام رد کرد. به این ترتیب، این شرح با سپردن فرآیند توجیه قدرت غیر-خودسرانه به خود افراد، هم مشکل قیم‌مآبی را رفع می‌کند و هم از سوگیری به‌نفع وضع موجود که پتیت در معرض آن قرار دارد میراً می‌ماند. درحالی که پتیت هیچ معیاری را برای تفکیک منافع مشترک بالفعل از منافع مشترک درخور مشخص نمی‌کند، معیار رویه‌ای عمومیت و دوجانبگی استناداری به دست می‌دهد که می‌توان دلایل مشترک بالفعل را بدان سنجد. به بیان دیگر: تصور گفتمانی از خودسرانگی هم انتقادی است، هم تأملی.

معیارهای عمومیت و دوجانبگی را می‌توان چنان تفصیل داد که به نوع نهادهایی که برای راه‌انداختنِ کردارهایِ توجیه [هنجارها و منافع] نیاز است، اشاره کند. این معیارها از یک سو نشان می‌دهند که صرفِ اعمالِ قیود بر قدرت به چه معنا غیرخودسرانگی را صرفاً به معنای صوری تامین می‌کنند. عمومیت و دوجانبگی که بر شکل هنجارها اعمال می‌شوند این‌طور ایجاب می‌کنند که هنجارها چنان عمومی باشند که برای همه و نه فقط برای اشخاص به‌خصوص کاربرد داشته باشند (عمومیت صوری). و چنان دوجانبه که دعاوی و تکالیف یکسانی را به همه نسبت دهند (دوجانبگی صوری). از سوی دیگر این معیارها برای تعیین غیرخودسرانگی مادی نیز معیاری فراهم می‌کنند. هنجارها یا تصمیمات غیرخودسرانه باید بر دلایلی متکی باشند که نتوان آن‌ها را عموماً و متقابلاً رد و نفی کرد. به همین خاطر این دلایل باید از طریق رویه‌هایی توجیه شده باشند که تمام کسانی که تابع آن هنجار مورد نظر هستند فرصت برابری برای مشارکت داشته باشند (عمومیت مادی) و در آن رویه هیچ کس دیدگاه خود را بر دیگری تحمیل نکند و ادعای سخن‌گفتن از جانب دیگری را نداشته باشد (دوجانبگی مادی). به بیان دیگر، شرط غیرخودسرانگی در معنای صوری، حاکمیت قانون است، و شرط غیرخودسرانگی در معنای مادی، شکلی از خود-قانون‌گذاری<sup>۴۶</sup>. من برای جمع‌بندی

بحث با توجه به این عناصر که برای تحقق عدم سلطه حیاتی به حساب می‌آیند، به اختصار دو مورد از دلالت‌های<sup>۴۷</sup> نهادی شرح جرح و تعدیل شده‌ی خودم را از مفهوم سلطه برجسته می‌کنم.

### ۳. دلالت‌های نهادی کانتی

دگرگون شدن اشکال قدرتی که به شکل ساختاری ساخته شده‌اند، نیازمند کنش جمعی است. هیچ عاملی به تنهایی قادر به تغییر دادن آن‌ها نیست، آن‌هم به این دلیل ساده که این اشکال قدرت در درون ساختارهای اجتماعی گسترده‌تری تعبیه شده‌اند که صف طولی از عاملان پیرامونی آن‌ها را می‌سازند و باز تولید می‌کنند. از این رو محقق ساختن عدم سلطه به معنای برپا کردن نهادهایی است که بتوانند با حمایت از شأنیت برابر افراد، روابط میان آنان را از بُن بازسازی کنند. اما این نهادها خود نباید منشاء سلطه شوند؛ آن‌ها باید امکان انگشت گذاشتن بر ساختارهای قدرت سلطه‌جویانه را به شکلی غیر خودسرانه، هم به معنای صوری و هم به معنای مادی، فراهم کنند. پتیت برای نیل به این هدف دو سنجه‌ی نهادی به دست می‌دهد که به زعم او از اجزای اصلی سنت ایتالیایی-آتلانتیکی جمهوری خواهی‌اند؛ یکی *قانون اساسی ترکیبی*<sup>۴۸</sup> و دیگری *شهروندی/اعتراضی*<sup>۴۹</sup>؛<sup>(۵۶)</sup> در حالی که اولی بناست هسته‌ی مرکزی حاکمیت قانون و در نتیجه غیر خودسرانگی صوری را تضمین کند، دومی به قسمی مفهوم مشخص دموکراسی اشاره می‌کند که راه تأمین غیر خودسرانگی مادی است. اما با تمام این اوصاف من از این خواهم گفت که ما باید با نگاه دموکراتیک‌تر جریان جمهوری خواهی کانتی یا روسوئی هر دوی این سنجه‌ها را به گونه‌ای متفاوت معنا کنیم تا به کار شرح جرح و تعدیل شده از سلطه که طرحی از آن ترسیم کردیم بیایند.<sup>(۵۷)</sup>

ایده‌ی رومی *قانون اساسی ترکیبی* که پتیت آن را به عنوان تضمینی برای حاکمیت قانون مطرح می‌کند بر مبنای ایده‌ی تقسیم قدرت به منظور جلوگیری از تمرکز ناروای آن که راه سوءاستفاده‌های شخصی از آن را باز می‌کند بنا شده است.<sup>(۵۸)</sup> تقسیم قدرت

47 Implications

48 Mixed constitution

49 Contestatory citizenry

با ایجاد رقابت بین مراکز قدرت، بستر لازم را برای شکل‌گیری سازوکارهای بررسی و موازنه فراهم می‌کند. به این معنا قانون‌اساسی ترکیبی «مستلزم جدایی قدرت‌ها از یک‌دیگر، تسهیم و موازنه‌ی آنهاست».<sup>(۵۹)</sup> پتیت جدایی قوه‌ی مقننه از قوه‌ی مجریه و قوه‌ی قضاییه را این‌گونه می‌فهمد. رابطه‌ی میان این سه بخش حاکمیت به‌رغم کارکرد متفاوت هر کدام از آنها بدو به‌واسطه‌ی رقابت عرضی و نظارت دوجانبه‌ی آنها بر یک‌دیگر مشخص می‌شود. سازوکاری که بناست سد راه خودسرانگی صوری باشد، نه تمایز کارکردی مراکز قدرت از یک‌دیگر، بلکه تقسیم‌شدن قدرت میان این مراکز است که در رقابت با یک‌دیگر قرار دارند.

با این همه از منظر شرح جرح و تعدیل شده از سلطه که طرح آن پیش‌تر ترسیم شد به نظر بعید می‌رسد که قانون‌اساسی ترکیبی با ایده‌ی محوری تقسیم و موازنه‌ی قدرت بتواند در پی‌ریزی عملی نهادی برای برچیدن بساط سلطه کاری از پیش ببرد. اولاً موازنه‌ی قدرت به‌تنهایی نمی‌تواند به منابع ساختاری سلطه بپردازد و نهایتاً سلطه منوط به برقراری توازنی شکننده میان مراکز قدرت باقی می‌ماند، بدون آن که منابع این مراکز قدرت به پرسش گرفته‌شود. در جمهوری‌های قدیم قانون‌اساسی ترکیبی از موازنه‌ی قدرت میان سه الگوی قانون‌اساسی، مونارشی، اریستوکراسی و دموکراسی، حکایت داشت که هر کدام از آنها بنا بود نماینده‌ی یکی از گروه‌های اجتماعی جمعیت باشد. قانون‌اساسی ترکیبی در متوازن ساختن این گروه‌های اجتماعی، تقسیم‌بندی‌های اجتماعی‌ای را که جامعه بر مبنای آنها بنا شده بود کاملاً دست‌نخورده به جا می‌گذاشت. این تصادفی نیست که ایده‌ی تفکیک قوا که به‌معنای متوازن ساختن مراکز قدرت فهمیده می‌شد در انگلستان پس‌انقلابی قرن هفدهم و هجدهم، ایده‌ای کلیدی بود؛ جایی که مدل «قانون‌اساسی متوازن»<sup>۵۰</sup> در پی آن بود تا برای فرونشاندن مطالبات انقلابی، ملهم از تفکیک کارکردی قدرت‌ها، مطالبات را در الگوی به‌میراث‌رسیده‌ی «قانون‌اساسی ترکیبی» ادغام کند.<sup>(۶۰)</sup>

ثانیاً، ایدئال موازنه‌ی عرضی قدرت، خود به یک معنای بسیار مهم امری خودسرانه باقی می‌ماند. این ایدئال، به ایجاد بازداري و موازنه‌ی میان مراکز مختلف قدرت نیاز

دارد؛ شامل هر سه بخش تشکیل دهنده حاکمیت که هر کدام از آن‌ها دیگری را کنترل می‌کند. اما این امر به معنی به خطر انداختن مکانیزمی حیاتی است که عمومیت صوری را تأمین می‌کند: جدایی جدی میان کاربرد قوانین در موارد جزئی و صورت‌بندی هنجارهای عام. اگر هر بخش حکومت بخش دیگری را تحت کنترل داشته باشد و آن را از اموری باز دارد، نمی‌توان تمایز میان انواع مختلف استدلال را حفظ کرد. ترکیب عقلانیت صورت‌بندی قوانین عام و دوجانبه با عقلانیت کاربرد آن قوانین در موارد جزئی، جز به خطر انداختن عمومیت صوری هیچ معنای دیگری ندارد.

اما تأمین غیر خودسرانگی صوری بدان شکلی که جمهوری خواهی کانتی یا روسویی از آن دفاع می‌کند مستلزم تفکیک طولی و کارکردی قواست.<sup>(۶۱)</sup> در این الگو که به شکل ریشه‌ای تری دموکراتیک است (که با مفهوم حاکمیت مردم که من به جای خود به آن بازخواهم گشت ارتباط دارد) و در انقلاب‌های آمریکا، فرانسه و هائیتی نقشی کلیدی ایفا کرده<sup>(۶۲)</sup> قوای مجریه و قضاییه صرفاً مقید به اجرای هنجارهای عام در موارد جزئی‌اند و قدرتی برای وضع قوانین عام ندارند، و در مقابل، قوهی مقننه از این لحاظ که تنها اوست که قانون را صورت‌بندی می‌کند قوهی برتر محسوب می‌شود. با این حال او به‌رغم این برتری [کار این قوه نیز به همین [قانون‌گذاری] خلاصه می‌شود و نمی‌تواند مجری قانون باشد، در غیر این صورت، دلیل‌آوری جزئی‌نگرانه، عمومیت قانون را به خطر می‌اندازد. بنابراین سه بخش حاکمیت نمی‌توانند یک‌دیگر را کنترل کنند یا قدرت‌های خود را به اشتراک بگذارند یا با هم ترکیب شوند، بلکه وظایف هر کدام از آن‌ها دقیقاً از دیگری جداست. تنها در این صورت است که عمومیت قانون حفظ و غیر خودسرانگی صوری تأمین می‌شود.

دفاع از تفکیک کارکردی قوا با دلالت نهادی دیگری که ما بلم بدان نیز اشاره کنم پیوندی نزدیک دارد. این دلالت دوم به غیر خودسرانگی مادی یعنی به چگونگی تعیین محتوای قانون، و به همین خاطر به بیان موسع به دموکراسی، اشاره دارد. در شرح پتیت از دموکراسی چنان که معروف است نقش حیاتی رقابت<sup>۵۱</sup> پر رنگ می‌شود.<sup>(۶۳)</sup> این تأکید بر رقابت برای یک رویکرد انتقادی بسیار مهم است زیرا قاطعانه نقشی

انتقادی به شهروندان محول می‌کند و توجه‌ها را به اهمیت گشودن فضا برای اعتراض، و تعهد شهروندان به معترض‌بودن جلب می‌کند. این همان چیزی است که مفهوم «شهروندی اعتراضی»<sup>۵۲</sup> بر آن تأکید دارد.<sup>(۶۴)</sup> جالب این که به اعتقاد پتیت این نقش حیاتی شهروندان هیچ دخلی به «ایده‌ی رمانتیک مشارکت‌کردن، آن‌چنان که مدنظر روسوست<sup>۵۳</sup>» ندارد،<sup>(۶۵)</sup> بلکه سیستم مبتنی بر نمایندگی است که عرصه را برای تأمین غیرخودسرانگی مادی فراهم می‌کند. نمایندگانی که [با پیروزی] در انتخابات مورد تایید قرار گرفته‌اند می‌بایست منافع مشترک شهروندان را بیابند و به تناظر آن‌ها سیاست‌های پیشنهادی‌شان را مطرح کنند.<sup>(۶۶)</sup> شهروندی اعتراضی صرفاً نقش پاسبانی را برعهده دارد که اگر پیشنهادهای نمایندگان نادرست بود می‌تواند موجبات بازنگری در این فرآیند را فراهم کند.<sup>(۶۷)</sup>

این تلقی نسبتاً میانه‌روانه و غیرمستقیم از دموکراسی اعتراضی به‌خوبی با مفهوم شأن‌گفتمانی پتیت و تلقی متناظر با آن از مفهوم خودسرانگی سازگار است. زیرا آن‌چه اهمیت دارد تنها این است که مطمئن شویم قدرت عمومی وادار شده است منافع مصرح کسانی را که تابعش هستند دنبال کند. اما از منظر آن روایت تأملی و گفتمانی از سلطه که طرح آن پیش‌تر ترسیم شد، دیدگاه پتیت در تأمین عدم سلطه، به‌معنای مادی کلمه کم می‌آورد. در واقع در دیدگاه او امکان چشم بستن بر اشکال قیّم‌مآبانه‌ی سلطه وجود دارد: هرچقدر مردم کمتر بتوانند مشارکت کنند، ساختار قدرت خودسرانه‌تر خواهد بود زیرا دلایلی که متقابلاً و علی‌العموم قابل نفی نباشند تنها در چارچوب کردارهای توجیه‌کردن عام و دوجانبه بالفعل می‌توانند شناسایی شوند. از این رو با مشارکت عام و دوجانبه از پایین است که می‌توان بر اشکال خودسرانه‌ی قدرت غلبه کرد، نه با نمایندگی مدنظر پتیت (نمایندگی‌ای که با اعتراض ترکیب شده باشد). به بیان دیگر شأن به‌مثابه‌ی اقتدار هنجاری به چیزی بیش از توانایی دفاع از حوزه‌ی آزادی فردی انتخاب نیاز دارد؛ مخاطبان قانون باید بتوانند خود را مؤلفان آن نیز بدانند.<sup>(۶۸)</sup> این یعنی کسی که به دنبال جمهوری انتقادی است باید تصور ریشه‌ای‌تر

52 Contestatory citizenry

53 Participatory, Rousseuvian engagement

کانتی-روسوئی حاکمیت مردم<sup>۵۴</sup> را، که با ایده‌ی تفکیک کارکردی قوا در پیوند است، سرلوحه‌ی خود قرار دهد.

پتیت این هر دو را رد می‌کند؛ او حاکمیت مردم و تفکیک کارکردی و سلسله‌مراتبی قوا را اموری می‌داند که در سنتِ بدن<sup>۵۵</sup> و هابز<sup>۵۶</sup> موجب به‌وجود آمدن مطلق‌گرایی‌ای شده‌اند که مستلزم قدرتی متعالی و اعتراض‌ناپذیر است؛<sup>(۶۹)</sup> اما چنان که ماوس<sup>۵۷</sup> نشان داده ایده‌های حاکمیت مردم و تفکیک کارکردی قوا در جمهوری خواهی کانتی مفاهیمی متعلق به نظریه‌ی قانون‌اند، نه نظریه‌ی سیاسی.<sup>(۷۰)</sup> حاکمیت مردم ابداً به معنی قدرت سیاسی بی‌حد و حصر نیست بلکه تنها به از آن مردم بودن قدرت قانون‌گذاری اشاره دارد. این کارکرد قانون‌گذاری است که متعالی است و محدود، زیرا قدرت قانون‌گذاری صرفاً شامل قدرت صورت‌بندی هنجارهای عام است، نه قدرت به‌کار بستن آن‌ها؛ و به همین خاطر است که تقسیم‌ناپذیر و غیرقابل انکار است. این چیزی است که باید در کف مردم به‌مثابه‌ی یک کل باقی بماند و نمی‌توان آن را به قوه‌ی قضائیه یا مجریه محول کرد زیرا کار آن‌ها به‌کار بستن قانون است و به همین خاطر این دو قوه دلمشغول موارد جزئی‌اند نه صورت‌بندی قوانین عام. این را نباید از خاطر برد که تأکید بر حاکمیت مردم به‌مثابه‌ی قدرت قانون‌گذار به معنی نفی سیستم‌های مبتنی بر نمایندگی نیست؛ این ایده در مقابل شکل چندسطحی قانون‌گذاری به‌شیوه‌ی فدرالی آن نیز قرار نمی‌گیرد. ممکن است حاکمیت مردم از طریق اشکال نهادی گوناگونی محقق شود. اما در برابر هرگونه سیستم نهادی‌ای که پیوند مستقیم قوه‌ی مقننه با مبنای اجتماعی‌اش را می‌گسلد، می‌ایستد.

نظر به بنیان‌های گفتمانی مفهوم من از سلطه، حاکمیت مردم باید به معنایی مشارکتی و هم‌اندیشانه محقق شود. بی‌شک [در این دیدگاه] سازوکارهای اعتراضی نیز نقش حیاتی خود را همچنان برعهده خواهند داشت اما آن‌ها را نیز باید به معنایی مشارکتی و هم‌اندیشانه فهمید.<sup>(۷۱)</sup> اگر قرار است که این سازوکارهای اعتراضی اقتدار

54 Popular sovereignty

55 Bodin

56 Hobbes

57 Maus

هنجاری تمام کسانی را که تحت تاثیر قدرت عمومی قرار دارند تأمین کنند، این که نهایتِ قدرتشان این باشد که باعث شوند [قوانین] مورد بازنگری قرار گیرند کافی نیست. چنان که بومن<sup>۵۸</sup> تأکید می‌کند قدرت اعتراضی باید شامل قدرت به‌راه‌انداختن هم‌اندیشی‌های تازه و سیاسی کردن مسائلی که قبلاً هیچ وقت در دستور کار نبوده‌اند نیز باشد،<sup>(۷۲)</sup> در غیر این صورت روابط قدرت به‌خصوصی به‌جا می‌مانند که از هرگونه به‌چالش کشیدنی در امان و در نتیجه بنابه‌تعریف، خودسرانه خواهند ماند. به بیان دیگر هم مشارکت را باید به معنایی تأملی فهمید، هم اعتراض را. این پیامدهای نهادی که من آن‌ها را برجسته ساختم (یعنی تفکیک کارکردی قوا و حاکمیت مردم) هیچ طرح و برنامه‌ی به‌خصوصی را پیش نمی‌کشند. کردار عدم سلطه‌ای که بر مبنای این ایده‌ها بنا شده باشد خیلی هم به الگوی به‌خصوصی از دموکراسی محتاج نیست و تنها به فرآیند تأملی دموکراتیزاسیون احتیاج دارد؛ یعنی فراهم کردن شرایط لازم برای به‌چالش کشیدن بی‌وقفه و دائم هر چیزی که دعوی غیرخودسرانه‌بودن دارد.<sup>(۷۳)</sup>

#### ۴. نتیجه‌گیری: به سوی یک جمهوری خواهی انتقادی

برای نتیجه‌گیری اجازه بدهید استدلال خودم را به‌اختصار بیان کنم. من در مورد هر سه بخش مهم نظریه‌ی جمهوری خواهانه‌ی عدم سلطه، یعنی هسته‌ی هنجاری این نظریه، تلقی آن از سلطه و دلالت‌های نهادی آن نشان دادم که نوجمهوری خواهی پتیت از توان انتقادی بالقوه‌ی جالب‌توجهی برخوردار است که البته برای آن که کاملاً به بار بنشیند باید اندکی مورد دست‌کاری قرار گیرد. اولاً، بنیان‌های وابسته به گفتمان نظریه‌ی عدم سلطه‌ی پتیت به‌خوبی با رویکرد انتقادی جور درمی‌آیند. با این حال این سوییچ وابسته به نظریه‌ی گفتمان باید چنان تقویت شود که علاوه بر نظریه‌ی گفتمان مبتنی بر عقلانیت عملی، بعد تأملی توجیه عملی را نیز شامل شود. ثانیاً، تصور از سلطه در واقع مفصل‌بندی دغدغه‌ای حیاتی درباره‌ی نوع نظام‌مند عدم تقارن قدرت است. با این حال، از یک سو، پروردن توانمندی بالقوه‌ی این مفهوم برای نقد قدرت مستلزم آن است که طبیعت به‌گونه‌ای ساختاری ساخته‌شده‌ی سلطه، اعم از سلطه‌ی بینافردی و سلطه‌ی سیستمی، برجسته شود. تحلیل ساختاری قدرت سلطه‌جویانه نه‌تنها می‌تواند



تنشی را که در رؤیت پتیت از سلطه وجود دارد حل کند، بلکه با فراهم کردن ابزارهای مفهومی لازم برای تحلیل انتقادی اجتماعی، که به دنبال فهم شرایط و روابط اجتماعی در سطحی نظام‌مندتر از کنش‌های دوجانبه اجتماعی‌ست، توان انتقادی بالقوه‌ی آن را نیز تقویت می‌کند. از سوی دیگر، مفهوم خودسرانگی باید بُعد تأملی آن‌چه را که من اقتدار هنجاری نامیده‌ام، منعکس کند. این که پتیت مفهومی بیناسوپرژکتیو از مفهوم خودسرانگی به دست می‌دهد کار درستی است، منتها چیزی که هست، این پیشنهاد او را باید به‌شیوه‌ی گفتمانی و [درواقع] با توجه به توجیه عام و متقابل، بازتفسیر کرد تا بتواند برای سنجش انتقادی منافی که از پیش مفروض انگاشته می‌شوند، معیاری فراهم کند. سرانجام مفهوم پتیت از دموکراسی فضایی را برای مخالفت و اعتراض می‌گشاید که یکی از اجزاء مهم هر رویکرد انتقادی‌ای است که به‌دنبال دگرگون‌ساختن [ساختار] قدرت اجتماعی باشد. با این حال، هم حاکمیت قانون مستلزم آن است که قوای تشکیل‌دهنده‌ی حاکمیت، به جای توازن صرف، به‌دقت از یک‌دیگر تفکیک شوند تا بر بُعد ساختاری سلطه تأمل شود، و هم الگوی دموکراسی اعتراضی باید به رویکرد مشارکتی تری تبدیل شود تا بتواند جوابگوی تلقی تأملی از خودسرانگی باشد.

من با «جمهوری خواهی انتقادی» نامیدن این رویکرد نمی‌خواهم ادعا کنم که حق نظریه‌ی انتقادی مکتب فرانکفورت را، با آن بلندپروازی‌ای که در پی یک نظریه‌ی اجتماعی و نقد عقل و فلسفه‌ی تاریخ جامع بود، کاملاً ادا کرده‌ام. همچنین این ادعا را هم ندارم که بهترین تفسیر ممکن را از سنت جمهوری خواهی به‌دست داده‌ام. تمایل من یک تمایل نظام‌مند است نه تاریخی. من جمهوری خواهی انتقادی را (بدان شکلی که پیش‌تر طرح آن ترسیم شد) جمهوری خواهانه می‌دانم نه فقط به این خاطر که مبدا حرکت آن نوجمهوری خواهی پتیت و دغدغه‌ی اصلی این نظریه سلطه، به‌معنی روابط قدرت خودسرانه، است، بلکه به این خاطر که به سنت ریشه‌ای‌تر جمهوری خواهی کانتی و تأکید آن بر اقتدار هنجاری، حاکمیت مردم و تفکیک قوا با تفسیر بیناسوپرژکتیو متأثر از نظریه‌ی گفتمان نیز تکیه دارد. در عین حال جمهوری خواهی انتقادی، به یک معنای موسع روش‌شناسانه انتقادی است زیرا هدفی دوگانه را دنبال می‌کند؛ تحلیلی اجتماعی و تحلیلی هنجاری. هدف این نظریه تحلیل روابط سلطه در مناقشات سیاسی

و اجتماعی بالفعل است و توجه به خصوصی بر بُعد ساختاری و سیستمی آن‌ها دارد تا نشان دهد که این روابط چگونه به شکل اجتماعی تولید و بازتولید می‌شوند و درعین حال امکان‌های بالقوه و محقق‌نشده‌ی غلبه بر آن‌ها را شناسایی کند. بنابراین هدف این نظریه، تأملی هنجاری است که بستر آن به شکلی اجتماعی و تاریخی فراهم شده است و محرک آن، تلاشی است برای رهایی از اشکال گوناگون قدرت سلطه‌جویانه.<sup>(۷۴)</sup> اصل هادی این نظریه در این کار آگاهی آن به این مسئله است که فلسفه‌ی سیاسی نیز خود امری است که به شکلی اجتماعی تقرر یافته است و به همین خاطر خود بخشی از ساختارهای قدرتی است که بالقوه سلطه‌جویانه‌اند. به همین خاطر است که این نظریه منابع هنجاری‌ای را می‌جوید که بتواند به کمک آن‌ها از روابط سلطه برگذرد، بدون آن‌که از اقتدار هنجاری کسانی چشم‌پوشی کند که در این کردارها درگیرند. و به نظر می‌رسد که این نظریه چنان‌که هست به خوبی می‌تواند برای فراهم کردن ابزارهای مفهومی لازم برای نقد اشکال معاصر قدرت سلطه‌جویانه، چه در حوزه‌ی سیاست، چه در حوزه‌ی اقتصاد و چه در حوزه‌ی فرهنگ، در کنار دیگر جریان‌های رادیکال جمهوری‌خواهی قرار گیرد.

### این متن ترجمه‌ای است از:

-Dorothea Gädeke (2020) From Neo-Republicanism to Critical Republicanism In: Radical Republicanism: Recovering the Tradition's Popular Heritage. Edited by: Bruno Leipold, Karma Nabulsi, and Stuart White, Oxford University Press (2020).

(<sup>۱</sup>) برای مثال بنگرید به فرانک لوت، نظریه‌ی عام درباب سلطه و عدالت (آکسفورد: انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۲۰۱۰)

(<sup>۲</sup>) برای مثال بنگرید به مایکل ج. تامسون، «حدود لیبرالیسم: نظریه‌ی جمهوری‌خواهانه در باب عدالت اجتماعی»، مجله‌ی بین‌المللی اخلاق، ۷، شماره ۳ و ۴ (۲۰۱۱)، ص ۱-۲۱

(<sup>۳</sup>) پچن مارکل، «عدم تکافوی سلطه»، نظریه‌ی سیاسی، ۳۶، شماره ۱ (۲۰۰۸)، ص ۹-۳۶

(<sup>۴</sup>) جان مک کورمیک، دموکراسی ماکیاولیایی (کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج، ۲۰۱۱)، فصل ۶

(۵) نادیا اوربیناتی، «تقلا برای رهایی: نقد جمهوری‌خواهانه‌ی دموکراسی»، مجله‌ی آمریکایی علوم سیاسی ۱۰۶، شماره ۳ (۲۰۱۲)، ص ۶۰۷-۶۲۱

(۶) برای شرح مبسوط‌تر بنگرید به دوروتی گدک،

Politik der Beherrschung. Eine kritische Theorie externer Demokratieförderung (Berlin: Suhrkamp, 2017)

(۷) سسیل لایورد، جمهوری‌خواهی انتقادی: بحث حجاب و فلسفه‌ی سیاسی (آکسفورد: انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۲۰۰۸)، فصل ۱؛ جیمز بومن، «نظریه‌ی انتقادی، جمهوری‌خواهی و تقدم بی‌عدالتی: جمهوری‌خواهی فراملی به‌مثابه‌ی نظریه‌ی غیر ایدئال»، مجله‌ی فلسفه‌ی اجتماعی ۴۳، شماره دوم (۲۰۱۲)، ص ۹۷-۱۱۲

(۸) بنگرید به فیلیپ پتیت، جمهوری‌خواهی: نظریه‌ای در باب آزادی و حکومت (آکسفورد: انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۱۹۹۷)، ص ۳۱-۳۵

(۹) همان، فصل‌های ۱ و ۲

(۱۰) همان، ص ۸۵-۸۹

(۱۱) بنگرید به یان کارتر، «سنجه‌ای برای آزادی»، مونیست ۸۴، شماره ۱ (۲۰۰۱)، ص ۷۷-۹۷؛ مئیو ه. کرامر، «آزادی و سلطه» در «جمهوری‌خواهی و نظریه‌ی سیاسی» ویراسته‌ی سسیل لایورد و جان میئور (آکسفورد: بلکول، ۲۰۰۸)، ص ۴۴-۵۰؛ اما همچنین بنگرید به رابنر فورست، «مفهوم جمهوری‌خواهانه‌ی کانتی از عدالت به مثابه‌ی عدم سلطه»، در دموکراسی جمهوری‌خواهانه: آزادی، قانون و سیاست، ویراسته‌ی اندراس نیدربرگر و فیلیپ شینک (ادینبورگ: انتشارات دانشگاه ادینبورگ، ۲۰۱۳)، ص ۱۶۱.

(۱۲) فیلیپ پتیت، جمهوری‌خواهی، ص 86f؛ همچنین بنگرید به کوئنتین اسکینر، آزادی پیش از لیبرالیسم (کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۹۸)، ص ۸۴-۹۶. با این همه هر دو تأکید دارند که بنده‌مآب بودن برای تحت سلطه قرار گرفتن ضروری نیست (فیلیپ پتیت، «حفظ سادگی آزادی جمهوری‌خواهی: در باب اختلافی با کوئنتین اسکینر»، نظریه‌ی سیاسی ۳۰، شماره ۳ (۲۰۰۲)، ص ۳۴۹؛ کوئنتین اسکینر، «آزادی به‌مثابه‌ی نبود قدرت خودسرانه»، جمهوری‌خواهی و نظریه‌ی سیاسی، ویراسته‌ی سسیل لایورد و جان میئور (آکسفورد: بلکول، ۲۰۰۸) ص 93f.

(۱۳) بنگرید به فیلیپ پتیت، «نظریه‌ای در باب آزادی: از روان‌شناسی تا سیاست عاملیت»، (آکسفورد: انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۲۰۰۱)

(۱۴) بنگرید به فیلیپ پتیت، «به هم وصل کردن نقطه‌ها»، در ذهنیت‌های متعارف: مسائلی از فلسفه‌ی فیلیپ پتیت، ویراسته‌ی جفری برنان، رابرت گودین، فرانک جکسون و مایکل اسمیت (آکسفورد: انتشارات کلارندون، ۲۰۰۷)، ص ۲۷۹-۲۸۴

(۱۵) به یاد داشته باشید که سلطه تنها به شرایط بینافردي کنترل گفتمانی مربوط می‌شود نه به شرایط فرا-فردی؛ بنگرید به فیلیپ پتیت، نظریه‌ای در باب آزادی، ص ۱۲۷

- (۱۶) فیلیپ پتیت، «شکایت از سلطه»، در محرومیت سیاسی و سلطه، نوموس XLVI، ویراسته‌ی ملیسا ویلیامز و استفن ماسدو (نیویورک: انتشارات دانشگاه نیویورک، ۲۰۰۵)، ص ۱۰۳.
- (۱۷) فیلیپ پتیت، «قانون جمهوری خواهانه‌ی مردمان»، ژورنال اروپایی نظریه‌ی سیاسی ۹، شماره ۱ (۲۰۱۰)، ص ۷۶.
- (۱۸) فیلیپ پتیت، حفظ سادگی آزادی جمهوری خواهانه، ص ۳۵۱.
- (۱۹) همان، ص ۳۵۰.
- (۲۰) یورگن هابرماس، «اخلاق گفتمان: یادداشت‌هایی در باب یک برنامه‌ی توجیه فلسفی»، در آگاهی اخلاقی و کنش ارتباطی، ترجمه‌ی شری وبر نیکولسن و کریستین لنهاوت (کمبریج، انتشارات MIT، ۱۹۹۰)، ص ۴۳-۱۱۵؛ یورگن هابرماس، «ملاحظاتی در باب اخلاق گفتمان» در توجیه و کاربرد: ملاحظاتی در باب اخلاق گفتمان، ترجمه‌ی سیاران پ. کرونین (کمبریج، انتشارات MIT، ۲۰۰۱)، ص ۱۹-۱۱۲؛ همچنین بنگرید به راینر فورست، حق توجیه کردن: عناصر نظریه‌ای بر ساخت‌گرایانه در باب عدالت، ترجمه‌ی جفری فلین (نیویورک: انتشارات دانشگاه کلمبیا، ۲۰۱۲).
- (۲۱) هابرماس، «ملاحظاتی در باب اخلاق گفتمان»، ص ۶۶.
- (۲۲) برای ملاحظه‌ی نگرش انتقادی مشابه بنگرید به جیمز بومن، دموکراسی فراتر از مرزها: از Demos تا Demoi، (کمبریج، انتشارات MIT، ۲۰۰۷)، ص ۹۶.
- (۲۳) بنگرید به فیلیپ پتیت، زایش اخلاق: بازسازی نقش و طبیعت اخلاق (آکسفورد: انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۲۰۱۸).
- (۲۴) یورگن هابرماس، نظریه‌ی کنش ارتباطی، جلد ۱، عقل و عقلانی‌سازی جامعه، ترجمه‌ی توماس مک‌کارتی (بوستون، انتشارات بیکن، ۱۹۸۴)، ص ۹۹. همچنین بنگرید به فورست، حق توجیه کردن.
- (۲۵) نیکولاس کربی نیز از یک چنین دیدگاهی دفاع می‌کند، بازنگری در آزادی جمهوری خواهانه: تفاوت غول نجیب و مجرم چشم‌ترس شده چیست؟، رس ریپابلیکا ۲۲، شماره ۴ (۲۰۱۶)، ص ۳۶۹-۳۸۶. هرچند او دیدگاه خود را در چارچوب نظری آزادی مطرح می‌کند، نه چارچوب گفتمان یا قدرت.
- (۲۶) بنگرید به راینر فورست، توجیه و نقد: به سوی یک نظریه‌ی سیاسی انتقادی، ترجمه‌ی سیاران کرونین (کمبریج، پولیتی، ۲۰۱۴)، ص ۱-۶.
- (۲۷) فیلیپ پتیت، جمهوری خواهی، ص ۵۲.
- (۲۸) همان، ص ۳۱-۳۵.
- (۲۹) همان، ص ۱۲۲. برای تشریح سلطه بر گروه‌ها بنگرید به دوروتی گدک، «در باب سلطه‌ی حکومت‌ها: به سوی یک قانون جمهوری خواهانه‌ی فراگیر»، عدالت جهانی: نظریه، عمل، سخن ۹، شماره ۱ (۲۰۱۶)، ص ۱-۲۷.
- (۳۰) فیلیپ پتیت، از نگاه مردم: یک نظریه‌ی جمهوری خواهانه و مدلی برای دموکراسی (کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج، ۲۰۱۲)، ص ۶۲. تأکید قبلی او بر عامداندگی به مداخله مربوط می‌شود، نه توانش مداخله (بنگرید به پتیت، جمهوری خواهی، ص ۵۲ و ۷۹؛ پتیت، «شکایت از سلطه»، ص ۹۳)، چیزی که معمولاً

غلط فهمیده می‌شود (برای ملاحظه‌ای یک چنین بدفهمی‌ای بنگرید به: فرجان، «جمهوری پتیت»، ص ۸۷؛ کرامر، «آزادی و سلطه»، ص 39f؛ مارک ریکستاد، «جمهوری خواهی و سلطه‌ی ژئوپولتیک»، ژورنال قدرت سیاسی ۴، شماره ۲ (۲۰۱۱)، ص ۲۷۹-۳۰۰؛ ایمی آلن، «سلطه در سیاست جهانی: نقدی بر مدل نوجمهوری خواهی پتیت»، در سلطه و عدالت سیاسی جهانی: دورنماهای مفهومی، تاریخی و نهادی، ویراسته‌ی باربارا بوکینس، جاناثان ترجو ماتیس و تیموئی والیگور (نیویورک: راتلج، ۲۰۱۵)، ص 122ff).

(۳۱) برای مثال بنگرید به الن، «سلطه در سیاست جهانی»

(۳۲) هنری ریچاردسون، خودآیینی دموکراتیک: برهان‌آوری عمومی در باب غایات سیاست (آکسفورد: انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۲۰۰۲)، ص ۳۴

(۳۳) این تفسیرها بازتاب دو تفسیری است که پیش‌تر راجع به هسته‌ی هنجاری سلطه مطرح شد. یکی از دلایل این که چرا مفهوم پتیت از سلطه بر اساس انتخاب آزادانه تفسیر شده نه بر مبنای شأن افراد آزاد مفهوم مبهم او از قدرت است.

(۳۴) توماس ای. وارتنبرگ، آشکال قدرت: از سلطه تا دگرگونی (فیلادلفیا، انتشارات دانشگاه تمپل، ۱۹۹۰)، ص ۶۵

(۳۵) برای بررسی مبسوط‌تر این استدلال بنگرید به دوروتی گدک، «آیا زورگیر مرتکب سلطه می‌شود؟ قدرت رخدادمحور و بُعد ساختاری سلطه»، ژورنال فلسفه‌ی سیاسی، ۱۰ سپتامبر، ۲۰۱۹.

(۳۶) همچنین بنگرید به الکس گورویچ، «جمهوری خواهی کار و دگرگونی شغل»، نظریه‌ی سیاسی ۴۱، شماره ۴ (۲۰۱۳)، ص 601f.

(۳۷) برای ملاحظه‌ی بحث مبسوط‌تری در این خصوص و مفهوم موسع پتیت از سلطه که هم توانش بخت‌یارانه و هم توانش بنیه‌دار مداخله را شامل می‌شود بنگرید به «آیا زورگیر مرتکب سلطه می‌شود؟». (۳۸) وارتنبرگ، آشکال قدرت، ص 144f.

(۳۹) پتیت اصطلاح «سلطه‌ی ساختاری» را به همین معنا به کار می‌برد. از نگاه مردم، ص ۶۳

(۴۰) این دیدگاهی است که کلاریسا رایل‌هی‌وارد آن را پیش کشیده است، چهره‌زدایی از قدرت (کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج، ۲۰۰۰).

(۴۱) برای ملاحظه‌ی چنین دیدگاهی بنگرید به البنا آزمانووا، «آشکال عقلانی، ساختاری و سیستمی سلطه: «حق توجیه کردن» در مقابل سه نوع مختلف سلطه»، ژورنال قدرت سیاسی ۱۱، شماره ۱ (۲۰۱۸)، ص ۶۸-۷۸.

(۴۲) بنگرید به پتیت، جمهوری خواهی، ص ۵۵

(۴۳) برای ملاحظه‌ی مفهومی کاملاً صوری از خودسرانگی بنگرید به لوت، «نظریه‌ی عام سلطه و عدالت»، ص ۱۱۲-۱۱۹.

(۴۴) بنگرید به ریچاردسون، خودآیینی دموکراتیک، ص ۳۷-۵۵.

- (۴۵) پتیت در واکنش به منتقدانی که مفهوم او از خودسرانگی را به یکی از تلقی‌های صوری یا اخلاقی (ابژکتیویستی یا سوژکتیویستی) از این مفهوم تقلیل می‌دهند معیار خود برای تشخیص خودسرانگی را بر حسب «مداخله‌ی کنترل‌نشده» مجدداً صورت‌بندی کرده است. بنگرید به پتیت، «از نگاه مردم»، ص ۵۸. اما این بازتنسیق هم به معنی دست‌کاری اساسی مفهوم او از این مفهوم نیست.
- (۴۶) برای ملاحظه‌ی یک چنین قرائتی بنگرید به جان کریستمن، «فیلیپ پتیت، جمهوری‌خواهی: نظریه‌ی در باب آزادی و حکومت»، اتکیس ۱۰۹، شماره ۱ (۱۹۹۸)، ص ۲۰۲-۲۰۶؛ هانری ریچاردسون، «جمهوری‌خواهی و عدالت دموکراتیک»، سیاست، فلسفه و اقتصاد ۵، شماره ۲ (۲۰۰۶)، ص ۱۷۵-۲۰۰؛ کریستوفر مک‌ماهون، «نامعین‌بودگی سیاست جمهوری‌خواهانه»، فلسفه و امور عام ۳۴، شماره ۳ (۲۰۰۶)، ص ۲۸۰.
- (۴۷) در خصوص این تمایز بنگرید به پتیت، «معین‌بودگی سیاست جمهوری‌خواهانه: پاسخی به مک‌ماهون»، فلسفه و امور عام ۳۴، شماره ۳ (۲۰۰۶)، ص ۲۸۰.
- (۴۸) پتیت، نظریه‌ی آزادی، ص ۱۵۶.
- (۴۹) پتیت، «معین‌بودگی سیاست جمهوری‌خواهانه»، ص 282f.
- (۵۰) در خصوص این نقد همچنین بنگرید به م. ویکتوریا کوستا، «آزادی به‌مثابه‌ی عدم سلطه، هنجاریت، و نامعین‌بودگی»، ژورنال پژوهش ارزش ۴۱، شماره ۲-۴ (۲۰۰۷)، ص ۳۰۵.
- (۵۱) پتیت، «معین‌بودگی سیاست جمهوری‌خواهانه»، ص ۲۸۳.
- (۵۲) مارکل، «عدم تکافوی سلطه»، ص ۱۶.
- (۵۳) بومن، دموکراسی فراتر از مرزها، ص ۹۶.
- (۵۴) فورست، «مفهوم جمهوری‌خواهانه‌ی کانتی از عدالت به‌مثابه‌ی عدم سلطه»، ص ۱۵۵.
- (۵۵) فورست، «حق توجیه کردن»، ص 19F در خصوص هنجارهای اخلاقی و ص ۱۷۳-۱۷۷ در خصوص هنجارهای سیاسی. فورست این معیارها را به‌شکلی سلبی می‌فهمد: این معیارها از نظر او به قابلیت رد و نفی متقابل و عام دلایل برمی‌گردند، نه پذیرش آن‌ها. به زعم او این معیارها مبنایی را برای چینش آن براهینی فراهم می‌کنند که از با آن‌ها نمی‌خوانند، بی‌آن‌که اجماعی را بر سر دلایلی که به‌خوبی با این معیارها همخوانی دارند پیش‌بینی کنند.
- (۵۶) فیلیپ پتیت، «دو سنت جمهوری‌خواهی»، در دموکراسی جمهوری‌خواهانه: آزادی، قانون و سیاست، ویراسته‌ی آندراس نیدربرگر و فیلیپ شینک (ادینبورگ: انتشارات دانشگاه ادینبورگ، ۲۰۱۳)، ص ۱۷۱؛ پتیت، «از نگاه مردم»، ص ۲۲۰-۲۲۹؛ همچنین بنگرید به پتیت، جمهوری‌خواهی، فصل ۶.
- (۵۷) در آن‌چه در ادامه خواهد آمد من بیشتر بر مفهوم کانتی از این مفهوم، چنان‌که مستقیماً با استدلال من در خصوص اقتدار هنجاری همخوانی دارد متمرکز خواهم بود.
- (۵۸) بنگرید به پتیت، «از نگاه مردم»، ص ۲۲۳؛ پتیت، جمهوری‌خواهی، ص ۱۷۸.
- (۵۹) پتیت، «از نگاه مردم»، ص ۲۲۱.

(۶۰) بنگرید به م.ج.سی. وایل، قانون‌گرایی و تفکیک قوا، ویراست دوم (ایندیانپولیس، آزادی فوند، ۱۹۹۸).

فصل ۳.

(۶۱) ایمانوئل کانت، به‌سوی صلح ابدی، ۸:۳۴۹.۳۵۳؛ ایمانوئل کانت، مابعدالطبیعی اخلاق، ۶:۳۱۳.۳۱۸ (ارجاعات به جلد و شماره‌ی صفحه‌ی ویراست آکادمی پروسی *Gesammelte Schriften* کانت است. من از ترجمه‌ی فلسفه‌ی عملی (نسخه‌ی کمبریج آثار کانت) ویراسته‌ی مری گرگور استفاده کرده‌ام (کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۹۶). برای ملاحظه‌ی تفسیر گفتمانی این معیار بنگرید به یورگن هابرماس، میان امور واقع و هنجارها: افزونه‌هایی به نظریه‌ی گفتمان قانون و دموکراسی، ترجمه‌ی ویلیام رگ (کمبریج، انتشارات MIT، ۱۹۹۶)، فصل ۴.۳؛ و برای ملاحظه‌ی بحثی نظام‌مند راجع به این دو الگو بنگرید به پیتر نیلسن، «Volk von Teufeln- Republikanismus: Zur Fragenach Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit: Festschrift für Jürgen Habermas, eds. Lutz Wingert and Klaus Günther (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001), pp. 568–604».

(۶۲) بنگرید به وایل، «قانون‌گرایی و تفکیک قوا»، فصل‌های ۶ و ۷.

(۶۳) پتیت، جمهورى خواهی، ص ۱۸۳-۲۰۸؛ فیلیپ پتیت، «دموکراسی، انتخاباتی و اعتراضی»، در طراحی نهادهای دموکراتیک، نوموس XLII، ویراسته‌ی یان شاپیرو و استفان ماسدو (نیویورک: انتشارات دانشگاه نیویورک، ۲۰۰۰)، ص ۱۰۵-۴۴.

(۶۴) پتیت، از نگاه مردم، ص ۲۲۵-۲۲۹.

(۶۵) همان، ص ۲۲۷.

(۶۶) فیلیپ پتیت، «دموکراسی، انتخاباتی و اعتراضی»، ص ۱۲۵.

(۶۷) فیلیپ پتیت، «آزادی جمهورى خواهانه و دموکراتیزاسیون اعتراضی»، در ارزش دموکراسی، ویراسته‌ی یان شاپیرو و کاسیانو هکر کوردون (کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۹۹)، ص ۱۷۹f؛ پتیت، «دموکراسی، انتخاباتی و اعتراضی»، ص ۱۱۷ff.

(۶۸) هابرماس، بین امور واقع و هنجارها، ص ۱۲۰.

(۶۹) بنگرید به پتیت، «دو سنت جمهورى خواهانه».

(۷۰) در این خصوص بنگرید به اینگبرگ ماوس، *Zur Aufklärung der Demokratietheorie: Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992); Ingeborg Maus, *Über Volkssouveränität: Elemente einer Demokratietheorie* (Berlin: Suhrkamp, 2011) chap. 4.

(۷۱) بنگرید به گدک، *Politik der Beherrschung*, chap. 6.

(۷۲) بنگرید به یومن، دموکراسی فراتر از مرزها، ص ۵۳f.

---

<sup>(۷۳)</sup> همان، ص ۳۶. با این همه تأکید بومن بیشتر بر دورنمای دموکراتیک است، در حالی که تأکید من بر دورنمای عدم سلطه.

<sup>(۷۴)</sup> اریس ماریون یانگ، عدالت و سیاست تفاوت (پرینستون، انتشارات دانشگاه پرینستون، ۱۹۹۰)، ص ۵

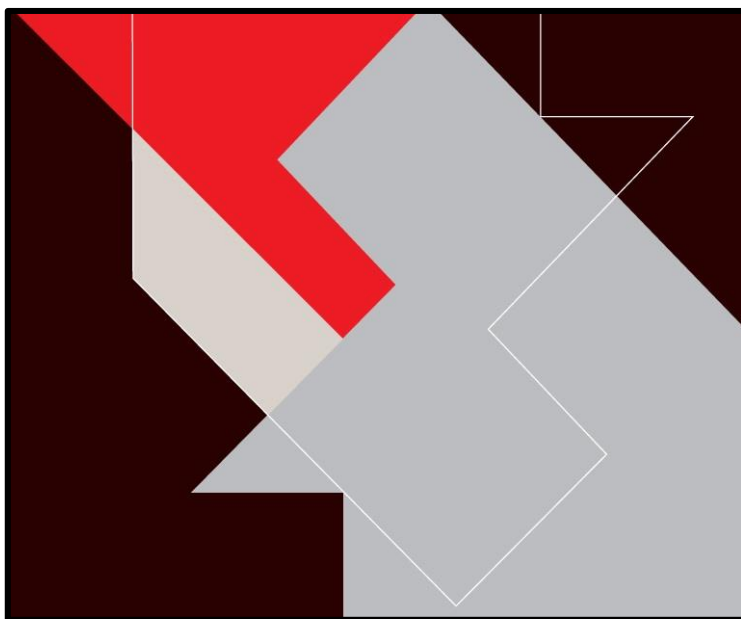


# جمهوری خواهی رادیکال: ایده‌ی جدید چپ؟

یانیس کوریس



ترجمه‌ی امین زرگرنژاد



توضیح مترجم: پانویس‌هایی که با «م» مشخص شده‌اند از مترجم و بقیه از نویسندگان است. این ترجمه تقدیم می‌شود به خاطره‌ی تمام مبارزان راه آزادی، به دلاورانی که در برابر ظلمت ایستادند، نترسیدند و صفحه‌ی تاریخ را ورق زدند.

\*\*\*

در سال ۲۰۰۷ استوارت وایت فیلسوف دانشگاه آکسفورد این پرسش را پیش کشید که آیا نوجمهوری‌خواهی ایده‌ی بزرگ جدید چپ است؟ نوجمهوری‌خواهی بر مجموعه‌ای از ایده‌هایی چون آزادی، برابری، فضیلت مدنی، مشارکت سیاسی و صیانت از حقوق اساسی استوار است. در سال ۲۰۰۷ فلسفه‌ی سیاسی نوجمهوری‌خواهانه در فضای دانشگاهی غرب در حال شکوفایی و گسترش بود در حالیکه چپ رادیکال در تلاش بود تا دستور کار اجتماعی مرفقی نوینی را با الزامات ایدئولوژیک سنتی خود در آمیزد.

تحولات اخیر، اهمیت مضاعفی به پرسش وایت می‌دهد. به لحاظ آکادمیک، متون مربوط به نوجمهوری‌خواهی بی‌وقفه در حال رشد و بالیدن است (لاوت، ۲۰۱۸). به لحاظ سیاسی، بحران اخیر مالی و ایدئولوژیک- جدا از مسائل دیگر- بستر مساعدی برای ایده‌های مرفقی و سیاست‌های بدیل فراهم آورده است. برای مثال، در سال ۲۰۰۷ پیش‌بینی برآمدن دولت «سیریزا»<sup>۱</sup> (۲۰۱۹-۲۰۱۵) دشوار بود. به همین قیاس، پیش‌بینی این که ایده‌های سوسیالیستی برنی سندرز در آمریکا چنین محبوبیت یابد و یا جرمی کوربین در بریتانیا به رهبری حزب کارگر برسد، دشوار بود.

این مقاله‌ی کوتاه می‌کوشد به پرسش وایت پاسخ دهد و پیوند بین نوجمهوری‌خواهی رادیکال و چپ را برجسته کند. رویکرد جمهوری‌خواهی رادیکال محاسن بارزی دارد: این رویکرد یک پایه‌ی نظری انضمامی برای ارزیابی سیاست‌های مرفقی عرضه می‌کند. من ابتدا بنیان اصولی نوجمهوری‌خواهی را به‌اختصار بیان

<sup>۱</sup>. سیریزا یا «ائتلاف چپ رادیکال» حزبی یونانی است که در سال ۲۰۰۴ تشکیل شد و توانست در سال ۲۰۱۵ به قدرت برسد. م

می‌کنم. سپس به جمهوری‌خواهی و سیاست رادیکال می‌پردازم. در انتها، رئوس مزایای رویکرد جمهوری‌خواهانه‌ی رادیکال را به دست می‌دهم و استدلال می‌کنم که این رویکرد می‌تواند پویایی جدیدی به چپ ببخشد.

### ۱. جمهوری‌خواهی تاریخی و معاصر

اصطلاح «جمهوری‌خواهی» دو پدیده‌ی متفاوت اما به شکل تنگاتنگی مرتبط را توصیف می‌کند. نخست، این اصطلاح به یک مکتب فکری تاریخی اشاره دارد. سنت جمهوری‌خواهی اندیشمندانی همچون ماکیاولی، روسو، میلتون، ولستون‌کرافت، مدیسون و پین را دربر می‌گیرد. دوم، اصطلاح «جمهوری‌خواهی» به یک نظریه‌ی سیاسی هنجاری معاصر اشاره می‌کند. والاترین ارزش برای نوجمهوری‌خواهان، آزادی سیاسی است. نوجمهوری‌خواهی به‌ویژه با آثار پتیت (۱۹۹۷ و ۲۰۱۲) و اسکینر (۱۹۹۸) پیوند دارد.<sup>۲</sup> اندیشمندان جمهوری‌خواه ایده‌های‌شان را در سمت‌وسوهای متفاوتی بسط داده‌اند و اغلب به نتایج متناقضی رسیده‌اند. با این همه، در بنیادی‌ترین سطح، اندیشه‌ی آنها بر چهار ایده‌ی مشترک استوار است که پایه‌ی نظری دقیق نوجمهوری‌خواهی را شکل می‌دهد (وایت، ۲۰۰۷).

اول: نوجمهوری‌خواهی مروج خیر عمومی<sup>۳</sup> است. یک سامان سیاسی<sup>۴</sup> جمهوری‌خواه باید از منافع همه‌ی شهروندان حمایت کند و به تدابیر نهادی برای ممانعت از تسلط دار و دسته‌های الیگارش‌ی و افراد خاص بر زندگی جمعی تداوم ببخشد.

<sup>۲</sup>. برخی از این آثار در ایران ترجمه شده‌اند. م

بنگرید به:

فیلیپ پتی، ۱۴۰۰. *جمهوری‌خواهی: نظریه‌ای در آزادی و حکومت*. ترجمه‌ی فرهاد مجلسی‌پور. تهران: شیرازه. کوفنستین اسکینر، ۱۳۸۹. *آزادی مقدم بر لیبرالیسم*. ترجمه‌ی فریدون مجلسی. تهران: فرهنگ جاوید.

3. Common Good

4. Polity

این اصطلاح را می‌توان بسته به موقعیت، به «موجودیت سیاسی»، «جامعه‌ی سیاسی»، «طرز حکومت» و حتی «حکومت» نیز ترجمه کرد. اما هر کدام از اینها با توجه به معناهای متعددشان در زبان فارسی، می‌توانند ابهام‌زا باشند. این اصطلاح به برآمدن و اداره‌ی جامعه‌ی سیاسی و وجه تأسیسی، دولتی و حزبی سیاست اشاره دارد. م

از این رو، جمهوری خواهی پیوند تنگاتنگی با دموکراسی دارد.<sup>۵</sup> سیاست‌ها و قوانین نوجمهوری خواهانه باید از طریق گفتگوی عمومی و علنی شهروندان ارزیابی شوند (سانستاین، ۱۹۹۸). نوجمهوری خواهان بر این باورند که حاکمیت از آن مردم است. حاکمیت مردمی باید توسط تدابیر نهادی- نظارت و موازنه<sup>۶</sup> - که حامی خیر عمومی‌اند، صیانت شود.

دوم: سامان سیاسی جمهوری خواه باید پشتیبان آزادی شهروندان باشد. مفهوم نوجمهوری خواهانه‌ی «آزادی به‌مثابه عدم سلطه»<sup>۷</sup> فراخ‌تر از مفهوم لیبرالی «آزادی از مداخله»<sup>۸</sup> است. بر اساس مفهوم لیبرالی آزادی، فرد تا جایی آزاد است که در انتخاب‌هایش دخالتی صورت نگیرد. به بیان دیگر، در صورت نبود زور و اجبار مشهود، فرد آزاد محسوب می‌شود. آزادی به‌مثابه عدم سلطه بر این باور است که فرد تا جایی آزاد است که انتخاب‌های او تابع قدرت خودسرانه<sup>۹</sup> (یا کنترل‌نشده‌ی) دیگری نباشد (پتیت، ۱۹۹۷).<sup>۱۰</sup>

زنی را تصور کنید که در جامعه‌ای مردسالار زندگی می‌کند و به لحاظ مالی به شوهرش وابسته است. تصور کنید که این شوهر به هیچ عنوان محدودیتی بر کارها و رفتار زنش اعمال نمی‌کند. در این سناریو هیچگونه زور و اجبار مشهودی وجود ندارد. در مفهوم لیبرالی آزادی، این زن آزاد محسوب می‌شود. در مقابل، در مفهوم

<sup>۵</sup>. توجه داشته باشید که برخی از اندیشمندان مرتبط با سنت تاریخی جمهوری خواهی دموکرات نبودند. با این حال، همه‌ی اندیشمندان جمهوری خواه به ترویج و ارتقای خیر عمومی پایبند بودند.

## 6. Checks and Balances

این اصطلاح به «بازداری و توازن» و «مقابلله و موازنه» نیز ترجمه شده است و در بحث تفکیک قوا استفاده می‌شود. «نظارت و موازنه» این امکان را می‌دهد تا هر یک از قوای حاکم بتوانند ضمن نظارت بر عملکرد دیگری، قدرت آن را هم محدود کنند و در نهایت امکان چیرگی یکی از قوای حاکم وجود نداشته باشد. م

## 7. Freedom as Non-domination

## 8. Freedom from Interference

## 9. Arbitrary Power

<sup>۱۰</sup>. پتیت (۱۹۹۷) قدرت خودسرانه را قدرتی معرفی می‌کند که مجبور نیست منافع آنهایی که تابع آن قدرت هستند را پیگیری کند. برای مثال، قدرت دولتی هنگامی که پیگیر و حامی منافع مردم نباشد، قدرت خودسرانه است.

نوجمهوری خواهانه این زن آزاد نیست زیرا شوهرش این قدرت را دارد که به میل خود در زندگی زن مداخله کند (مثلاً فردا نظرش عوض شود).

دولت جمهوری خواه نقش دوگانه‌ای در پیشبرد و ترویج آزادی به مثابه عدم سلطه دارد. از سویی دولت باید با ایجاد و تداوم تدابیر نهادی، مانع از اعمال قدرت خوسرانیهی شهروندان خاص (یا گروه‌های اجتماعی) شود. از سوی دیگر دولت باید قدرتش را به طریقی اعمال کند که از آزادی شهروندان کاسته نشود.

سوم: رویکرد جمهوری خواهانه به شخصیت شهروندان و ترویج فضیلت مدنی<sup>۱۱</sup> توجه دارد. برای مثال، فضیلتی که سامان سیاسی جمهوری خواه برای گسترش آن تلاش می‌کند، مشارکت در زندگی جمعی و تصمیم‌گیری است. برای برخی از جمهوری خواهان مشارکت عمومی فی‌نفسه ارزشمند است، در حالیکه برای برخی دیگر مشارکت در دموکراسی تنها اگر به شیوه‌ی سودمندی باشد واجد ارزش است (اسکینر، ۱۹۹۸).

چهارم: جمهوری خواهی بر آن شرایط اجتماعی-اقتصادی توجه دارد که مروج و حامی خیر عمومی و آزادی به مثابه عدم سلطه است. به طور خاص، جمهوری خواهان به برابری اقتصادی و اجتماعی پایبندند. قوانین و سیاست‌ها باید به دنبال حداقل‌سازی نابرابری‌های ثروت باشند تا از عدم تقارن قدرت که به گروه‌های اجتماعی خاص قدرت خودسرانه می‌بخشد، جلوگیری کنند. چنان‌که به تعبیر روسو (۱۹۲۰: ۸۷): «هیچ شهروندی نباید آن‌چنان ثروتمند باشد که قادر باشد دیگری را بخرد، و هیچ شهروندی نباید آن‌چنان فقیر باشد که مجبور شود خودش را بفروشد»<sup>۱۲</sup>.

به همین ترتیب، سامان سیاسی [جمهوری خواه] باید به نحوی قانون‌گذاری کند که از نابرابری‌های اجتماعی جلوگیری شود. برای مثال، جمهوری خواهی - از زمان

11. Civic Virtue

۱۲. این بخش در وایت (۲۰۰۷) نیز ذکر شده است.

توضیح مترجم: این بخش بندی از کتاب «قرارداد اجتماعی» ژان ژاک روسو است (فصل یازدهم از کتاب دوم). برای یکی از ترجمه‌های فارسی رجوع کنید به:

ژان ژاک روسو، ۱۳۵۲. *قرارداد اجتماعی: اصول حقوق سیاسی*. ترجمه‌ی منوچهر کیا. تهران: گنجینه، ص ۶۳

ولستون کرافت- ابزار نظری ارزشمندی علیه سلطه‌ی مردسالارانه ارائه می‌دهد. درباره‌ی هنجارها و قوانین بیگانه‌هراسانه، همجنس‌خواه‌هراسانه، ترنس‌هراسانه و نژادپرستانه که گروه‌های اجتماعی خاصی را تحت قدرت خودسرانه‌ی دیگران قرار می‌دهد نیز همین برهان صادق است. هدف دولت نوجمهوری خواه ریشه‌کنی تمامی آن ساختارهای نهادی است که آشکال سلطه‌ی اجتماعی فوق را ممکن می‌سازند.

## ۲. نوجمهوری خواهی رادیکال و سیاست‌های بدیل

در سال‌های اخیر جریان فکری رادیکال در نوجمهوری خواهی احیا شده است (اوشی، ۲۰۱۹؛ مالدون، ۲۰۱۹؛ برایان، ۲۰۱۹؛ رابرتز، ۲۰۱۷؛ لیپولد، ۲۰۱۷؛ وایت، ۲۰۱۱؛ گوروویچ، ۲۰۱۵). نوجمهوری خواهی رادیکال از تاریخ رادیکال سنت [جمهوری خواهی] الهام می‌گیرد و ادعای دیگری را پیش می‌کشد: نوجمهوری خواهی با سرمایه‌داری ناسازگار است.<sup>۱۳</sup> به باور این نوجمهوری خواهان ضدسرمایه‌داری، جوامع سرمایه‌داری خصلت‌های ساختاری متعددی دارند که آزادی (به‌مثابه «عدم سلطه») را در جامعه تضعیف می‌کنند.

برای مثال، ساختار سلسله‌مراتبی شرکت‌های مدرن، شرایط سلطه را در محیط کار مهیا می‌کند (اندرسون، ۲۰۱۷). کارمندان مادامی که قادر به تعیین شرایط کار یا تغییر آسان شغل نباشند، تحت قدرت خودسرانه‌ی کارفرمایان و سرپرستان‌شان هستند. کارفرمایان و همچنین مدیران این توانایی را دارند که در انتخاب‌های کارگران مداخله کنند و آزادی آنها را محدود سازند. افزون بر این، رویکرد اقتصاد نولیبرالی به طور سنتی در پی حذف تمامی «موانع» (اتحادیه‌های کارگری، حقوق کار و غیره) از بازار و در نتیجه آسیب‌پذیری شدید کارگران در برابر قدرت کارفرمایان است. تولید سرمایه‌دارانه بی‌وقفه سودهای کلان پدید می‌آورد و پشت سر هم شرکت‌ها را بدل به غول‌هایی می‌کند که قدرت کنترل‌نشده‌ای بر بقیه‌ی جامعه اعمال می‌کنند (از طریق تأمین مالی احزاب سیاسی، کنترل رسانه‌ها و غیره). در نهایت، بیشینه‌سازی سود اساس نظام سرمایه‌داری است و اغلب رقابت ناسالمی را ترویج می‌کند که مانع از گسترش فضایل

۱۳. برای تاریخ رادیکال جمهوری خواهی بنگرید به گوروویچ (۲۰۱۵).

مدنی خاصی- همچون همبستگی و حمایت از خیر عمومی- می‌شود. فضایی که ارزش‌های محوری نوجمهوری خواهی هستند.

چنین تنشی بین سرمایه‌داری و نوجمهوری خواهی رادیکال، نوجمهوری خواهان را به سمت تدوین شیوه‌های بدیل سامان‌دهی اجتماعی سوق داده است. به زعم نوجمهوری خواهی رادیکال، دولت باید سیاست‌های عمومی ناظر بر افزایش آزادی و حمایت از خیر عمومی را اجرا کند. از این منظر، بازتوزیع ثروت یا ارائه‌ی عمومی خدماتی چون آموزش و بهداشت کافی نیست. برای مثال، سیاست آموزشی رادیکال نوجمهوری خواهانه آزادی را به مثابه «عدم سلطه» در تمامی سطوح آموزشی پیش می‌برد و شکل خاصی از فضایل مدنی را گسترش می‌دهد (مثلاً الغای آزمون‌های استاندارد، مشارکت فعالانه‌ی دانش‌آموزان در تدوین و توسعه‌ی برنامه‌ی درسی و انتخاب رشته و غیره).<sup>۱۴</sup>

برخی از نوجمهوری خواهان بر این باورند که تنها مالیکت عمومی بر ابزار تولید به جامعه‌ای آزاد و رها منجر خواهد شد (اوشی، ۲۰۱۹؛ گوروویچ، ۲۰۱۵). برخی دیگر از نظریه‌پردازان، بدیل‌های ملایم‌تری را پیش می‌کشند که هدفشان دموکراتیک‌سازی محیط کار و محافظت از کارگران آسیب‌پذیر است. برای مثال، الیزابت اندرسون (۲۰۱۷) استدلال می‌کند که نمایندگان کارگران در هیئت مدیره حضور داشته باشند. این پیشنهاد به «مدل آلمانی»<sup>۱۵</sup> شباهت دارد. اندرسون همچنین از درآمد پایه‌ی همگانی دفاع می‌کند.<sup>۱۶</sup> این درآمد پایه‌ی همگانی شهروندان را توانمند می‌کند، از آنها در برابر قدرت کنترل‌نشده‌ی کارفرمایان‌شان محافظت می‌کند و به آنها این امکان را می‌دهد که محیط کارِ ظالمانه را ترک کنند. نوجمهوری خواهان همچنین به دنبال تشویق شکل‌های بدیل تولید هستند (مثلاً تعاونی‌های کارگری). سیاست دیگر، شرکت‌ها را

۱۴. بنگرید به سوئیس (۲۰۱۹).

۱۵. «مدل آلمانی» به دوره‌ی شکوفایی اقتصاد آلمان و بازسازی گسترده‌ی اقتصاد ویران پس از جنگ جهانی دوم اشاره دارد که در آن اتحادیه‌های کارگری ضمن همکاری دوجانبه با اتحادیه‌های کارفرمایی، نقش مهمی در افزایش سطح دستمزدها و بهبود شرایط کار ایفا کردند. م

۱۶. این درآمد نامشروط است و پرداخت آن صرفاً در صورت بیکاری نیست.

ملزم می‌کند که درصدی از سودشان را به صندوق‌های تحت کنترل کارگران واریز کنند (اوشی، ۲۰۱۹). سیاست‌های فوق هدف مشترکی دارند: افزایش آزادی (به‌مثابه «عدم سلطه») در جامعه و حمایت از خیر عمومی.

### ۳. مزایا

به‌یقین، این ایده‌ها یا دست‌کم بسیاری از آنها، برای چپ تازه نیستند. نقد سرمایه‌داری همواره محور اصلی اندیشه‌ی مارکسیستی و سوسیالیستی بوده است. در نیمه‌ی دوم قرن بیستم سیاست‌های مترقی یا توسط دولت‌های سوسیال دموکرات و یا سایر نخله‌های چپ که هدفشان رهایی تدریجی ستمدیده‌ترین شهروندان بود، بسط یافت. با این همه، نوجمهوری‌خواهی رادیکال پویایی جدیدی به اندیشه‌ی چپ می‌بخشد و مزایای بارزی دارد.

اول: نوجمهوری‌خواهی رادیکال ابزاری نظری برای سنجش جوامع سرمایه‌داری مدرن پیش می‌نهد. بیانیه‌های انتخاباتی احزاب مترقی چپ می‌توانند با معیار نوجمهوری‌خواهانه ارزیابی شوند. برنامه‌های مختلف سیاسی، آزادی را به‌مثابه عدم سلطه در سطوح مختلف، ترویج می‌کنند. برای مثال، در سال ۲۰۰۷ حزب سوسیالیست اسپانیا از فیلیپ پتیت فیلسوف خواست تا دولت [تشکیل‌یافته با اکثریت این حزب] را از منظری نوجمهوری‌خواهانه ارزیابی کند (وایت، ۲۰۰۷).

دوم: نوجمهوری‌خواهی رادیکال دوشادوش جنبش‌های چپ معاصر است. دولت نوجمهوری‌خواه به دنبال زدودن تمامی ساختارهای نهادی است که به اشکال مختلف سلطه‌ی اجتماعی یاری می‌رسانند. برای مثال، بر طبق نوجمهوری‌خواهی، تدابیر نهادی حمایت از طبقه‌ی کارگر و جنبش دگرباشان جنسی مبتنی بر پایه‌ی نظری یکسانی است. هدف تمامی سیاست‌های عمومی نوجمهوری‌خواهی کاستن از قدرت خودسرانه و سلطه است. افزون بر این، برخی از جمهوری‌خواهان «ضد تجاری» مانند روسو، یک بینش اجتماعی مطلقاً «سبز»<sup>۱۷</sup> را ارائه می‌کنند (وایت، ۲۰۰۷).

<sup>۱۷</sup> در بین جمهوری‌خواهان عصر روشنگری، روسو در دفاع از طبیعت دیدگاه بدبینانه‌ای نسبت به تمدن دارد. رساله‌ی «گفتاری در باب علوم و هنرها» یکی از نخستین و مهم‌ترین آثار او در تبیین این دیدگاه است. م



سوم: نوجمهوری خواهی رادیکال می‌تواند بنیانی برای سیاست خارجی مترقی چپ فراهم آورد. برای مثال، ایده‌های جمهوری خواهانه می‌توانند سیاستی خارجی را پی‌ریزی کنند که در عین این که طرفدار اروپاست، خواستار دموکراتیک‌سازی اتحادیه‌ی اروپا نیز هست. نقصان دموکراتیک و برنامه‌ی اقتصادی نولیبرالی اتحادیه‌ی اروپا، شرایط سلطه را هم در درون و هم در میان کشورهای عضو پدید می‌آورد.

چهارم: نوجمهوری خواهی رادیکال چارچوب نظری مواجهه با مجموعه‌ای از چالش‌های معاصر را به دست می‌دهد. در جریان انقلاب صنعتی چهارم، چپ باید از فناوری به نفع جامعه بهره بگیرد و در عین حال آن بخش‌های توسعه‌ی فناورانه را که تنها به نفع نخبگان قدرتمند است برملا و نقد کند. از یک سو جمهوری خواهی بر آن است که فناوری‌های مروج آزادی به مثابه «عدم سلطه» می‌توانند بخش جدایی‌ناپذیری از سیاست چپ باشند.<sup>۱۸</sup> از سوی دیگر شرکت‌های بزرگ فناوری باید به شکلی بنیادین اصلاح شوند تا قدرت خودسرانه‌ی آنها محدود شود (قوانین سخت‌گیرانه‌تر حفاظت از داده‌ها، سقف‌های فروش آنلاین و غیره). برای مثال، پژوهش‌های اخیر تجزیه و تحلیل می‌کنند که چگونه شرکت‌های بزرگ با جمع‌آوری داده‌های شخصی افراد، از آن برای تبلیغات هدفمند (تجاری و سیاسی) بهره می‌گیرند و قدرت خودسرانه‌ی قابل توجهی بر شهروندان اعمال می‌کنند (وست، ۲۰۱۹؛ زوبوف، ۲۰۱۹).

#### ۴. نتیجه‌گیری

نوجمهوری خواهی رادیکال می‌تواند رویکرد نظری امیدبخشی برای چپ باشد. چارچوب نظری جمهوری خواهانه، نقد قدرتمند مدل اقتصادی سرمایه‌داری نولیبرال را با نظریه‌ی سیاسی هنجاری نوینی درمی‌آمیزد که مروج بینش‌های بخش بدیلی از بهروزی است. توانایی بهره‌گیری از این چارچوب نظری با هدف ارزیابی سیاست‌های عملی، پویایی جدیدی به سیاست چپ معاصر می‌بخشد.

<sup>۱۸</sup>. برای مجموعه مقالاتی که استدلال می‌کنند فناوری‌های اطلاعات و ارتباطات، مانند پلتفرم‌های شبکه‌های اجتماعی، می‌توانند رهایی‌بخش باشند بنگرید به دیاموند و پلاتنر (۲۰۱۲).

## مقاله‌ی بالا ترجمه‌ای است از:

Yiannis Kouris, 2020. "Radical Republicanism: The New Idea of The Left?". *ENA Institute for Alternative Policies*. March 2020. Available at: [https://www.enainstitute.org/wp-content/uploads/2020/05/ENA\\_Radical-Republicanism\\_Final-1.pdf](https://www.enainstitute.org/wp-content/uploads/2020/05/ENA_Radical-Republicanism_Final-1.pdf) [Accessed 4 December 2022]

## فهرست منابع

1. Anderson, E. (2017) *Private Government: How Employers Rule Our Lives (and Why We Don't Talk About It)*. Princeton: Princeton University Press.
2. Bryan, A. (2019) «The Dominating Effects of Economic Crises», *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, pp.1-25.
3. Diamond, L. and Plattner, M. F. (2012) *Liberation Technology: Social Media and the Struggle for Democracy*. Baltimore, MD: JHU Press.
4. Gourevitch, A. (2015) *From Slavery to the Cooperative Commonwealth: Labor and*
5. *Republican Liberty in the Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
6. Leipold, B. (2017) *Citizen Marx: The Relationship between Karl Marx and Republicanism*. PhD thesis, University of Oxford: Oxford.
7. Lovett, F. (2018) «Republicanism», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL=  
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/republicanism/>
8. Muldoon, J. (2019) «A Socialist Republican Theory of Freedom and Government», *European Journal of Political Theory*, p. 1-21.
9. O'Shea, T. (2019) «Socialist Republicanism», *Political Theory*, p.1-21.
10. Pettit, P. (1997) *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press.
11. Pettit, P. (2012) *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
12. Roberts, W., C. (2017) *Marx's Inferno: The Political Theory of Capital*. Princeton: Princeton University Press.

13. Rousseau, Jean-Jacques (1920) *The Social Contract, & Discourse*. New York: J.M. Dent & Sons.
14. Skinner, Q. (2012) *Liberty Before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
15. Suissa, J. (2019) «Education and Non-domination: Reflections from the Radical Tradition», *Studies in Philosophy and Education*, 34 (4), pp. 359-375.
16. West, S. M. (2019) «Data Capitalism: Redefining the Logics of Surveillance and Privacy», *Business & Society*, 58(1), pp. 20-41.
17. White, S. (2007) «Is Republicanism the Left's "Big Idea"؟», *Renewal*, 15(1), pp. 37-47.
18. White, S. (2011) «The Republican Critique of Capitalism», *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 14(5), pp. 561-579.
19. Zuboff, S. (2019) *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. New York: Profile Books.



# جمهوری مدرن و شکل‌گیری ایده‌ی حقوق شهروند

آنابل برت

ترجمه‌ی مهدی سمائی



## یک

این ایده که اتباع<sup>۱</sup> دولت‌ها<sup>۲</sup> نه فقط تبعه بلکه شهروندان، و این ایده که آن شهروندان، نه فقط نسبت به یکدیگر بلکه در قبال خود حکومت‌ها،<sup>۳</sup> از حقوق<sup>۴</sup> برخوردارند؛ هر چند مبهم تعریف شده و فهمیده شده باشند، در مقام تصور، در خودآگاهی سیاسی اغلب اروپایی‌های مدرن محوریت دارند و ملاک مشروعیت ادراک‌شده‌ی اغلب حکومت‌های مدرن اروپایی‌اند. «حقوق شهروند»،<sup>۵</sup> در پیوند با دیگر تصورات پیش‌و کم واضح مانند «دموکراسی»، «مشارکت»، «حکومت قانون»،<sup>۶</sup> و (بدون قطعیت ولی به طور فزاینده مهم) «جامعه‌ی مدنی»، تشکیلات سیاسی اروپایی را از «دولت پلیسی»، «حکومت تک‌حزبی»، «رژیم نظامی» و باقی تصورات سیاسی ناشایستی متمایز می‌کند که اروپایی‌ها آنها را در جهان خود به حاشیه رانده‌اند. تا پایان قرن هفدهم صورت قدیمی این تفکیک، دوگانه‌ای که حکومت مشروع را از جباریت<sup>۷</sup> و حکمرانی مبتنی بر قانون اساسی<sup>۸</sup> را از حکومت خودکامه<sup>۹</sup> متمایز می‌کرد، برای ارزیابی جدلی ساخت سیاسی اروپا در ابتدای عصر مدرن در دست بود: تنها در این زمان برابر نهاد ادراک‌شده در قالب نظام سلطنتی در اسپانیا و به‌ویژه فرانسه دقیقاً در اروپا وجود داشت. اما با وجود آشنایی با این ایده‌های مرتبط و به‌رغم دوره‌ی تاریخی طولانی تکوین آنها، باید پژوهش‌مان را با توجه دادن به این نکته آغاز کنیم که رابطه‌ی «شهروند» و «حق»-یعنی این ایده که شهروند دارای حق است- به هیچ روی واضح یا بدیهی نیست.

---

1 subjects

2 states

3 governments

4 rights

5 citizens' rights

6 the rule of law

7 tyranny

8 constitutional

9 despotic rule

«شهروند» در نهایت شمایی است که از سنت یونانی-رومی آمده و قطعاً به گستره‌ای از آنچه وسلی هوفلد<sup>۱۰</sup> در اثر مایه‌ور خود مفاهیم حقوقی/قانونی بنیادین (۱۹۲۰) آزادی‌ها،<sup>۱۱</sup> امتیازها،<sup>۱۲</sup> مصونیت‌ها<sup>۱۳</sup> و قدرت‌ها<sup>۱۴</sup> نامیده مجهز است، و همین شهروندی را به‌مثابه یک شأن/جایگاه<sup>۱۵</sup> تعریف می‌کند. ممکن است گفته شود که شهروندان بنا به تعریف همیشه از حقوق برخوردار بوده‌اند: زیرا شهروند جز در تقابل با برده، نمونه‌ی انسان بدون حقوق، چه چیز دیگری است؟ اما اگرچه برخی استدلال کرده‌اند که این آزادی‌ها و امتیازها و مصونیت‌های جهان یونانی-رومی با استفاده از زبان مدرن حق‌های سوپراکتیو به‌خوبی قابل توصیف است، من اینجا موضعی همسو با نسخه‌های سنتی‌تر از تاریخ‌نگاری‌های حق می‌گیرم و استدلال می‌کنم که فهم ما از حق چیزی کاملاً متفاوت است، اگرچه واژه‌ی حق را طوری نیز می‌توان بسط داد که آزادی‌ها، امتیازها و مصونیت‌ها را شامل شود.

اجازه دهید با تفصیل بیشتر بیان کنم. اغلب نظریه‌پردازان حق وام‌دار تحلیل هوفلداند، که تحلیل حقوقی/قانونی<sup>۱۶</sup> از انواع توانایی‌ها و جایگاه‌هایی بود که افراد بنا به قانون می‌توانند داشته باشند. هوفلد دغدغه‌ی این استدلال را داشت که اگرچه در زبان متعارف تمام آزادی‌ها، امتیازها و مصونیت‌ها را می‌توان «حق» نامید، و چنین هم می‌نامند، اما فقط «استحقاق‌ها»<sup>۱۷</sup> را به‌دقت می‌توان چنین توصیف کرد. با این همه، ریچارد پرایمس<sup>۱۸</sup> در کتاب اخیر دقیقاً بر این جنبه از زبان متعارف، یا زبان سیاسی حق تمرکز کرده است.<sup>۱۹</sup> پرایمس اگرچه با هوفلد درباره‌ی تفکیک فنی میان حق،

<sup>10</sup> Wesley Hohfeld

<sup>11</sup> liberties

<sup>12</sup> privileges

<sup>13</sup> immunities

<sup>14</sup> powers

<sup>15</sup> Status

<sup>16</sup> legal

<sup>17</sup> entitlements

<sup>18</sup> Richard Primus

<sup>19</sup> Primus, 1999.

امتیاز، مصونیت و قدرت موافق است- و از این رو برای مثال آزادی بیان به لحاظ فنی یک امتیاز است نه حق- به این امر توجه می‌دهد که در زمینه‌ی آزادی بیان، به زبان سیاسی نمی‌توانیم بدون از دست دادن معنا «امتیاز» را جایگزین «حق» کنیم (و خطر سیاسی برای هر سیاستمداری دارد که آنقدر احمق باشد که چنین کند).<sup>۲۰</sup> به زبان سیاسی آزادی بیان امتیاز نیست- بلکه حق است.

اگر به تاریخ ادراک و توصیف سیاسی اروپاییان مدرن از خودشان علاقه‌مندیم، باید بکشیم همین زبان سیاسی متعارف را بفهمیم و توضیح دهیم. سخن گفتن درباره‌ی حق‌ها (و مطالبه‌ی آنها) متضمن چیست؟ از بحث بالا فهمیده می‌شود که وقتی واژه‌ی حق را برای توصیف توانایی‌مان جهت سخن گفتن بدون ترس از آزار یا سانسور به کار می‌بریم، ادعایی نه به معنای دقیق حقوقی/قانونی بلکه اخلاقی<sup>۲۱</sup> را طرح می‌کنیم: فقط نمی‌گوییم قانون به ما اجازه‌ی سخن گفتن می‌دهد بلکه می‌گوییم باید مجاز به سخن گفتن باشیم. به چیزی اشاره می‌کنیم که باید از خودمان داشته باشیم نه امتیازی که قانون برایمان قائل شده باشد، و از همه مهم‌تر بدین وسیله می‌گوییم مستقل از نگاه قانون موضوعه‌ی موجود، یک «ما» وجود دارد. از این رو خود واژه‌ی حق متضمن ارجاع به چیزی است که می‌توانیم آن را «منطقه‌ی عدم انطباق»<sup>۲۲</sup> میان افراد و نظم حقوقی اثباتی دولت<sup>۲۳</sup> بنامیم.

صورت‌بندی این منطقه‌ی عدم انطباق اخلاقی در ابتدای عصر مدرن اساساً بر *تقابل* میان طبیعت (به همراه قانون و حق‌هایش) و شهر (به همراه قانون و حق‌هایش) که به مثابه آزادی‌ها، امتیازها، مصونیت‌ها و قدرت‌ها فهمیده می‌شود) مبتنی بود.<sup>۲۴</sup> بنیاد اخلاق، انسان بود آن‌چنان که در طبیعت مبنایی‌اش توسط خدا خلق شده، و نظم

20 Primus, 1999, pp. 36-37.

21 moral

22 zone of non-coincidence

23 the positive legal order of the state

<sup>۲۴</sup> من اینجا و در سراسر متن «شهر» (city) را به‌عنوان نزدیک‌ترین معادل برای واژه‌ی لاتین *civitas* یا *پولیس* (*polis*) یونانی به کار می‌برم، که در ابتدای عصر مدرن به معنای اجتماع یا اتحاد افراد بشر فهمیده می‌شد که در آن قدرت بشری حکومت و قانون‌گذاری وجود دارد (و این شهر را از باقی اجتماع‌ها مانند منزل تفکیک می‌کرد).



حقوقی اثباتی دولت هم از نظم طبیعی مبتنی بر سعادت<sup>۲۵</sup> انسان ناشی می‌شد و هم بر مبنای آن سنجیده می‌شد. عدم انطباق را بر اساس تقابل میان شهر بشری و شهر خدا،<sup>۲۶</sup> یعنی بین سپهرهای سیاست و دین، نیز می‌توان مفصل‌بندی کرد. با این همه، در بیشتر این دوران ادعاهای دین اصولاً در قالب حق‌های دینی مشخص بیان نمی‌شد. این ادعاها معمولاً در حق طبیعی زیستن یک زندگی اخلاقی در جامعه‌ی مسیحی ادغام می‌شدند (اگرچه زبان حق / از طریق ادعا بر حق آزادی دین به‌طور فزاینده به سپهر دین رخنه می‌کرد). یکی از استدلال‌های اصلی این متن این است که شیوه‌ی کاربرد اصطلاح «حق» در روزگار ما، طفیلی مفهومی از حقوق طبیعی<sup>۲۷</sup> است (یا آن را پیش‌فرض می‌گیرد) که در خلال قرن‌های شانزدهم و هفدهم پرورانه شد.

اما اگر چنین باشد، آن‌گاه پرسشی درباره‌ی اسناد حق‌های مذکور در عبارت «حقوق شهروند» وجود دارد. پرسش این است که اگر «زبان حق آن‌گونه که امروز به کار می‌بریم» در بافت صورت‌بندی ادعاهای افراد به‌عنوان موجودات طبیعی و نه مدنی<sup>۲۸</sup> پرورانه شده باشد، آن‌گاه این حق‌ها به که تعلق دارند؟ به انسان‌ها و نه شهروندان؟ اگر به تبار واژه‌ی شهروند نظر کنیم، در می‌یابیم که به خاطر ریشه‌هایش در فرهنگ شهری جهان باستان و به‌ویژه روم، مفهومی بسیار کهن است. اگرچه حقوق/قانون رومی<sup>۲۹</sup> واژه‌ی *ius* یا حق را در مورد افراد به کار می‌برد، باز هم این واژه معنای یکسان با مفهوم مدرن حق ندارد. به‌علاوه، فلسفه‌ی اخلاق و حقوق رومی به طرق متفاوت خود ادعاهای انسان طبیعی در بافت مدنی را رد می‌کردند. سیسرو در در باب /بد/ع گفت انسان‌ها در وضع طبیعی‌شان متفرق و وحشی‌اند و لازم است از طریق عقل و آموختن فصاحت متمدن شوند.<sup>۳۰</sup> بنابراین شهروند از حیث اخلاقی از انسان طبیعی پیشی گرفت،

25 well-being (یا بهروزی)

26 the city of God

27 natural rights

28 civic

29 Roman law

30 Cicero, De inventione, 1,2.

یا به زبان بدیل می‌توان گفت بهترین اوصاف انسان طبیعی از پیش در شهروند جذب شده بود- و این هر گونه منطقه‌ی عدم انطباق را تهی می‌کند. حقوق رومی با میراث رواقی‌اش<sup>۳۱</sup> قسمی وضع طبیعی<sup>۳۲</sup> برای انسان شناخت، که می‌توانست از حیث اخلاقی برتر از وضع مدنی<sup>۳۳</sup> باشد، اما این وضع طبیعی هیچ ادعایی علیه وضع مدنی- که در جهت سود انسان شکل گرفته بود- طرح نمی‌کرد. یعنی ادعاهای انسان به‌مثابه «موجود طبیعی تحت قانون طبیعی»<sup>۳۴</sup> اثری بر جایگاه/شأن او ذیل قانون مدنی نداشت (بردگی مثال اصلی این است): منطقه‌ی عدم انطباق نمی‌توانست بنیادهایی برای قسمی ادعا درون شهر مهیا کند. از این رو شمایل باستانی شهروند به معنای امروزه حامل حق‌ها نیست. به‌علاوه، شهروند باستانی آن‌گونه که در گفتار سیاسی انسان‌گرایی<sup>۳۵</sup> عصر نوزایی احیا شد، در اُس و اساس خود حامل حق‌ها نبود. همان‌طور که وسیعاً بحث شده و پایین با تفصیل بیشتر خواهیم دید، گفتار انسان‌گرایانه‌ی عصر نوزایی درباره‌ی شهر و شهروند بر فضیلت،<sup>۳۶</sup> نه حق، به‌مثابه شاخص تعریف‌کننده‌ی شهروند تمرکز می‌کرد و تأکیدش بر این بود که فضیلت چطور پرورانده شود نه این که حق چگونه تضمین شود- کمال‌پذیری مدنی بشر و مداخله‌ی اساسی انسان در نظم شهر.

پس شاید کسی به‌خوبی به نفع این گفته دلیل بیاورد که سخن گفتن از شکل‌گیری مفهوم «حقوق شهروند»، فی‌نفسه و به بیان دقیق، در دوره‌ی بین ۱۵۰۰ و ۱۷۰۰ گمراه‌کننده است، زیرا در بیشتر این دوران این دو کلمه ذیل شیوه‌های متفاوتی از سخن گفتن و زبان سیاسی قرار می‌گرفتند. چه بسا کسی وسوسه شود بگوید عبارت «حقوق شهروند» درون خود دچار پارادوکس<sup>۳۷</sup> است: واژه‌ای با معنی تدافعی<sup>۳۸</sup> یا

---

31 Stoic heritage

32 natural state

33 civil state

34 natural law

35 humanism

36 virtue

37 paradox (یا: متناقض‌نما، ناسازه)

38 defensive

«سلبی»<sup>۳۹</sup> (حق‌ها) برای تکمیل مفهومی «اثباتی»<sup>۴۰</sup> دال بر تعلق (شهروندی)<sup>۴۱</sup>. با این همه این دو قرن دوره‌ای اساسی در هر روایتی درباره‌ی شکل‌گیری حقوق شهروند را بازمی‌نمایانند. چون این دو قرن دورانی‌اند که از یک‌سو مفهوم «حق» دستخوش تغییر رادیکال می‌شود و غنا می‌یابد. دقیقاً در همین دوره است که «حق» دلالت کاملاً مدرنی به دست می‌آورد که به‌طور ضمنی مبنای شناختی فهم ما از قدرت، امتیاز و مصونیت نیز می‌شود (و از این‌رو همان‌طور که هوفلد توجه کرد ما را قادر می‌سازد همه‌ی آنها را «حق» بنامیم). از سوی دیگر، این دو قرن زمانی‌اند که مفهوم «شهروند» و فلسفه‌ی مدنی<sup>۴۲</sup> آ‌ی که قهرمانش شمایل شهروند است، تحت فشار فزاینده قرار می‌گیرد. در خلال این مقاله می‌کوشم این تکوین‌های همزاد را ردگیری کنم و در پایان اندیشه‌هایی درباره‌ی پیامد هر دو پیش‌نهم.

## دو

اجازه دهید ابتدا مفهوم «حق» را در نظر بگیریم. به‌طور کلی در قرن شانزدهم صورت‌بندی کاملی از دو مفهوم رقیب از حق رخ داد. یکی وارث مکتب مدرسی<sup>۴۳</sup> و اواخر قرون وسطی بود که ایده‌ای از حق به‌مثابه امری هماهنگ با قانون را به تفصیل شرح می‌داد. طبق این مفهوم‌پردازی، حق قابلیت اخلاقی است که شخص می‌تواند بنا بر آن به اعمالی هماهنگ با قانونی که بر او حاکم است مبادرت ورزد (من «او»<sup>۴۴</sup> را به شکل ضمیر مذکر به کار بردم تا به حساسیت‌های ابتدای عصر مدرن وفادار باشم و این کاربرد البته انحرافی از حساسیت‌های عصر خودمان است؛ بعد در این مقاله نشان خواهم داد که چطور اندیشمندان ابتدای عصر مدرن می‌توانستند به این امر بپردازند که «او-مذکر» می‌تواند یک «او- مؤنث» باشد). در حقیقت، تنها دلیلی که چرا چنین

39 neative

40 positive

41 citizenship

42 civil philosophy

43 scholasticism

44 him

قابلیت‌هایی حقوق به شمار می‌آیند دقیقاً رابطه‌شان با دریافت‌ها از قانون است. مفهوم دیگر، که معتقد از گفتار حقوقی/قانونی و نه الهیاتی برآمده، حقوق را به مثابه آزادی‌های مبنایی<sup>۴۵</sup> می‌فهمد؛ باقیمانده‌هایی از یک عالم بی‌کران که وضع طبیعی همه‌ی امور طبیعی را مشخص می‌کند، و متعاقباً توسط قانون محدود می‌شود.

تجربه‌ی سیاسی فوق‌العاده‌ی اسپانیا در قرن شانزدهم، زمینه‌ی اصلی صورت‌بندی هر دو مفهوم بود. مواجهه‌ی خارجی با سرخپوستان آمریکایی،<sup>۴۶</sup> مسئله‌ی داخلی تحلیل امپراطوری هابسبورگ<sup>۴۷</sup> به‌عنوان یک ساختار سیاسی، و تفرقه در جهان مسیحیت، تجدیدنظر رادیکال در رابطه میان طبیعت، شهر و خدا را ناگزیر ساخت. اگر این رابطه را بر حسب افراد بیان کنیم، یعنی [تجدیدنظر رادیکال در] رابطه میان انسان طبیعی، شهروند و مسیحی. و نکته‌ی مهم درباره‌ی الهیدانان و حقوقدانان قرن شانزدهم اسپانیا این بود که آنان مسئله را بر حسب افراد صورت‌بندی کردند.

میراث تومیستی<sup>۴۸</sup> در مجهز کردن الهیدانان به نقطه‌ی شروع تحلیل‌شان، یعنی فرد انسانی به‌عنوان عامل طبیعی اخلاقی که مقید به قانون طبیعی است، سهم عمده داشت. آکوئیناس<sup>۴۹</sup> انسان را موجودی می‌دانست که به‌واسطه‌ی عقلش قادر است در قانون سرمدی<sup>۵۰</sup> مشارکت کند و در نتیجه به کنشی در جهت خیر طبیعی‌اش مبادرت ورزد، برخلاف حیوان که صرفاً کنش بر او اعمال می‌شود.<sup>۵۱</sup> این قابلیت برای کنش‌ورزی را آکوئیناس قسمی تسلط<sup>۵۲</sup> (سروری یا فرمان) می‌شمرد که بر اساس آن آدمی آزاد است

45 Original liberties or freedoms

46 American Indians

47 Habsburg empire

48 The Thomist heritage

49 Aquinas

50 eternal law (یا قانون ازلی)

51 Aquinas 1966. P. 23:

«واضح است که همه‌ی چیزها [در آن] یعنی قانون سرمدی [شریکاند، از این جهت که گرایش‌های آنان به سوی اعمال و غایات شایسته‌ی خود تحت تأثیر آن است. در میان آنها، مخلوقات عاقل نزد مشیت الهی شریف‌تر شمرده می‌شوند زیرا از طریق تأمین کردن خودشان و دیگران در مشیت الهی مشارکت می‌کنند».

52 dominium

مسیر خود را تعیین کند. اما مهم این‌که این قابلیت انسانی برای عاملیت و آزادی همزمان قابلیت فهم و فرمانبری از قوانین چهارگانه (سرمدی، طبیعی، مدنی و الوهی)<sup>۵۳</sup> است که بر انسان حاکم اند: نزد آکوئیناس آزادی یا جهت دادن به مسیر زندگی خود هیچ‌گاه مغایر با مسیر قانون نیست. از نظر آکوئیناس خیر طبیعی<sup>۵۴</sup> انسان، که طبیعتش به آن معطوف است و (در نتیجه) قابلیت دارد خود را به سوی آن جهت دهد، شامل صیانت نفس، سعادت-به معنای حیوانی- و زندگی اخلاقی و دینی انسان در یک جامعه‌ی سیاسی است.<sup>۵۵</sup>

فرانسیسکو دو ویتوریا<sup>۵۶</sup> و دومینگو دو سوتو،<sup>۵۷</sup> اسپانیایی‌های دومینکن<sup>۵۸</sup> در قرن شانزدهم، این صورت‌بندی غنی زندگی بشری از حیث طبیعی مشروع را پی گرفتند. اما آنها نه صرفاً مفهوم قانون طبیعی بلکه مفهوم حقوق طبیعی را نیز در دسترس داشتند. در نیمه‌ی اول قرن چهاردهم، ویلیام اوکام،<sup>۵۹</sup> یک انگلیسی‌هوادار فرقه‌ی فرانسیس قدیس،<sup>۶۰</sup> در گذار از مفهوم قرن سیزدهمی تسلط به مفهوم حق به‌مثابه قابلیت و قدرت حقوقی برای کنش که یا توسط قانون طبیعی یا قانون موضوعه‌ی انسانی ضمانت اجرا می‌یابد، سهم قاطع داشت.<sup>۶۱</sup> مهم این است که اوکام اصرار می‌ورزید نه حقوق طبیعی و نه حقوق اثباتی بشری به مسیحیان از این جهت که مسیحی‌اند تعلق

53 divine

54 natural good

55 Aquinas 1966. pp. 81-3.

56 Francisco de Vitoria

57 Domingo de Soto

58 Dominican

59 William of Ockham

60 Franciscan

۶۱ تعریف اوکام از حق به‌مثابه قدرت کنش در فصل دوم *work of ninety days* به دست داده شده: «حق استعمال عبارت از قدرت مشروع استفاده کردن از یک عین خارجی است که نباید کسی را بدون ارتکاب تقصیر از جانب او و بدون علت معقول، برخلاف خواست او از آن محروم کرد، و اگر کسی از این حق محروم شد می‌تواند می‌تواند سلب‌کننده‌ی حق را به دادگاه فرابخواند.»

نمی‌گیرد. این حق‌ها به انسان به‌ماهو انسان تعلق می‌گیرند، که پیش از تولد مسیح از آنها بهره‌مند بود و پس از آن نیز به‌رغم برخورداری مسیحیان از آنها تغییر نکرد.<sup>۶۲</sup> پس همه‌ی تنظیمات حقوقی بشر، بیش از همه مالکیت و امور حقوق مدنی، محصول فعالیت صرفاً انسانی است. زبان او کام که تلفیقی قویاً اثرگذار از زبان ارسطویی، شرعی و مرتبط با فرقه‌ی فرانسیس مقدس بود، توسط ژرسون<sup>۶۳</sup> و آلمن،<sup>۶۴</sup> الهیدانان فرانسوی قرن پانزدهم و شانزدهم، برای امکان‌سنجی حقوقی اقدام اجتماع مسیحی علیه راهبر<sup>۶۵</sup> خود به کار گرفته شد.<sup>۶۶</sup> ویتوریا و به‌ویژه سوتو این ایده از حق به‌مثابه امری حاکی از قابلیت کنش یا عاملیت را به مفهوم انسان به معنای تومیستی پیوند زدند. نتیجه‌ی این پیوند، برداشتی از انسان دارای حقوق طبیعی صیانت نفس و دفاع از خود (خیرهای با ماهیت حیوانی) و خیری بیشتر مختص طبیعت بشر، یعنی زندگی اخلاقی در اجتماع سیاسی، بود.<sup>۶۷</sup>

مشهور است که فرانسیسکو دو ویتوریا این برداشت را در مسئله‌ی سرخپوستان آمریکایی به کار برد و بدین‌وسیله قادر شد بسیاری از فعالیت‌های اسپانیایی‌ها در جهان جدید را به‌مثابه نقض حقوق سرخپوستان آمریکایی تعبیر کند. به همین میزان مشهور است- یا شاید نه آنقدر؟- که او از این طریق توانست به این برسد که اگر سرخپوستان اهالی اسپانیا را از مسافرت به سرزمین‌شان و تجارت منع کنند، بدین‌وسیله حقوق

<sup>۶۲</sup> این موضع به‌اختصار در کتاب سوم، فصل هشتم گفتاری کوتاه در باب حکومت جبار بیان شده است: «خداوند این قدرت دوگانه را، برای تصرف در امور دنیوی و برای برقرار کردن حاکمان دارای صلاحیت حکمرانی، بدون واسطه نه فقط به مؤمنان بلکه غیرمؤمنان نیز بخشید. در نتیجه همه را ملزم می‌کند، اعم از مؤمنان و غیرمؤمنان».

Ockham, 1992. P.91.

<sup>63</sup> Gerson

<sup>64</sup> Almain

<sup>65</sup> Head

<sup>۶۶</sup> به تحلیل صورت‌گرفته در منابع زیر بنگرید:

Tierney, 1997, pp. 207-54. Brett, 1997, pp. 76-122.

<sup>67</sup> Soto, 1967-68 (vol. 2), p. 302.

«خداوند به‌واسطه‌ی طبیعت به افراد قابلیت حفاظت از خود و مقاومت در برابر مخالفان را اعطا کرده است: نه فقط در خصوص حفاظت از سعادت دنیوی، بلکه بنا به لطف خداوند در خصوص شکوفا شدن سعادت معنوی‌شان.» (همه‌ی ترجمه‌ها از این مجلدها به انگلیسی از مؤلف است).

طبیعی انسان‌ها بر ارتباط و مسافرت -متعلق به اهالی اسپانیا- را نقض کرده‌اند، و در نتیجه این می‌تواند موضوع جنگ عادلانه باشد. مفهوم حقوق طبیعی آنچه را که به یک دست می‌دهد، می‌تواند با دست دیگر بستاند.<sup>۶۸</sup>

ما البته در این متن نه درباره‌ی حقوق انسان بلکه درباره‌ی حقوق شهروند سخن می‌گوییم. با این همه، بخشی از مقصود من نشان دادن این است که چطور زبان حق فی‌نفسه در بافت حقوق طبیعی شکل گرفت. اگر توجه‌مان را از ویتوریا به همکارش در دانشگاه سالامانکا،<sup>۶۹</sup> دومینگو دو سوتو، و تحلیل او از ساختار درونی شهر یا مشترک‌المنافع<sup>۷۰</sup> و به ویژه جایگاه شهروند در آن بگردانیم، این را خواهیم دید. سوتو از زمره‌ی کسانی است که با اعتقاد به برداشتی قوی از لزوم ادغام انسان در اجتماع سیاسی و اثر اخلاقاً تحول‌آفرین این تعلق بر افراد، به سنت ارسطویی-یا در کل سنت کلاسیک- تعلق داشت.<sup>۷۱</sup> به خاطر نقش شهر در تحقق خیر فرد، شهر قدرتی بر شهروند به دست می‌آورد تا در جهت سعادت اخلاقی او قانون‌گذاری کند و ایثار فرد در پیشگاه خیر عمومی را بطلبد. اما سوتو آن زبان حقوقی را به کار می‌برد که توسط ویتوریا در بافت شهری دیگر -شهر سرخپوستان آمریکایی- صورت‌بندی شده بود تا به نفع محدود کردن استدلال سیاسی مبتنی بر خیر عمومی که در عصر نوزایی فراگیر بود، دلیل بیاورد. او گفت نسبت شهروند با شهر نسبت ساده‌ی دست با بدن نیست. البته که خیر شهروند با خیر شهر مرتبط است، اما قابل تقلیل به خیر شهر نیست و در نتیجه حیطه‌ای باقی می‌ماند که در آن شهر حق قانونگذاری ندارد.<sup>۷۲</sup>

<sup>68</sup> See the *Reflection on American Indians* (1539) in Vitoria 1992, pp. 233-92.

<sup>69</sup> Salamanca

<sup>70</sup> commonwealth

<sup>71</sup> Soto, 1967-68 (vol. 1), p.18:

«ارسطو به عالی‌ترین وجه گفته است که شهر به خاطر زنده ماندن تأسیس شده، اما به خاطر خوب زیستن وجود دارد... زیرا به همان دلیلی که انسان برای شادی (سعادت اخلاقی) متولد شده، به همان دلیل هم او یک حیوان مدنی است».

<sup>72</sup> Soto, 1967-68 (vol. 3), p. 400:

«یک انسان، اگرچه بخشی از مشترک‌المنافع است، اما همچنین شخصی است که به خاطر خودش وجود دارد، و در نتیجه قادر است به خود آسیب بزند، که در این مورد مشترک‌المنافع نمی‌تواند او را مجازات کند».

نقد سوتو بر تمثیل دست-بدن توسط معاصر او فرناندو واسکوئز<sup>۷۳</sup> حقوق‌دان در اثرش *مباحثات پراوازه*<sup>۷۴</sup> در سال ۱۵۶۴ مورد تأیید قرار گرفت. اما واسکوئز با فرض قسمی وضع طبیعی مبنایی مبتنی بر آزادبودن، و نه قابلیت‌های اخلاقی برای پیگیری سعادت، روش بدیلی برای فهم رابطه‌ی شهروند و شهر به دست داد. به موازات این، شهر نه به‌مثابه اجتماع اخلاقی لازم برای کمال اخلاقی انسان، بلکه به‌مثابه یک برساخت مصنوع به منظور آسایش تصویر شد.<sup>۷۵</sup> به‌علاوه، اگرچه شهروندان به خاطر امنیت خود سرسپردگی خود را در قلمرو قضایی شهریار مجاز بدانند، اما حق شهر همیشه منوط است به پیشامدهای ناشی از حکم راندن بر اتباع طبیعتاً بی‌تمایل.<sup>۷۶</sup>

در خلال «مکتب مدرسی دوم»<sup>۷۷</sup> در اسپانیا، نظریه‌ی حق به هر دو زبان در بافت صورت‌بندی ادعای فر-مدنی<sup>۷۸</sup> بودن طبیعت پرورنده شد. حق، چه قابلیت اخلاقی اثباتی برای تحقق خیرهای عینی شمرده شود یا باقیمانده‌ی آزادی مبنایی نامحدود، از حیث خصلت هنجاری، یعنی ماهیت آن به‌عنوان حق نه صرف یک توانایی، وابسته به ارجاع به طبیعتی پیشا-مدنی<sup>۷۹</sup> است. نیروی اخلاقی مطالبه‌ی یک حق از ارزش اخلاقی فرد برمی‌آید؛ ارزشی که پدیده‌ای طبیعی است و نه وابسته، یا تماماً وابسته، به شهر. همان‌طور که در آغاز گفتم، این ایده‌ی عدم انطباق یا استقلال اخلاقی، حتی امروزه ذاتی زبان حق است (برخلاف مثلاً زبان آزادی، برخورداری از رأی،<sup>۸۰</sup> امتیاز، مصونیت)،

73 Fernando Vázquez

74 *Illustrious Controversies*

75 Vázquez (1572) 41 v:

«چون شهروندان در نسبت با هم مانند پا یا دست در نسبت با کل بدن نیستند... در میان شهروندان فقط قسمی اجتماع همراه با حسن نیت وجود دارد... که به منظور این غایت قرارداد بسته‌اند که هر انسان قادر باشد با امنیت و در آرامش کامل بزید» (همه‌ی ترجمه‌ها از این مجلد به انگلیسی از مؤلف است).

76 Vázquez (1572) 61 v:

«هیچ مردمی را نمی‌توان به زیستن تحت انقیاد واداشت، اگر تمایل نداشته باشند و علیه انقیاد مبارزه کنند».

77 second scholastic

78 extra-civic

79 pre-civic

80 franchise



و اکنون می‌توانیم ببینیم که همین پیشامدنی‌بودن مطالبه‌ی حق از ایده‌ی حقوق طبیعی به ایده‌ی حقوق شهروند منتقل شده است. به همین دلیل است که امروزه، حتی در بافت مدنی و به‌رغم معنای فنی حق در زبانِ علمِ حقوق/قانون، بدون از دست دادن معنا نمی‌توانیم زبانِ مثلاً امتیاز را جایگزین زبانِ حق کنیم.

تاکنون اهمیت بُعد طبیعی فرا-مدنی و عامل طبیعی اخلاقی را بررسی کرده‌ایم، اما درباره‌ی دیگر بُعد ممکن فرا-مدنی یعنی خدا یا دین چه؟ آکوئیناس به‌وضوح گفته است که حاکمی که مسئول شهر بشری است در حالی که مطابق قانون طبیعی قانون می‌گذارد باید همچنین از کسی پیروی کند که مسئولیت حکمرانی به سوی غایت والاتر شهر آسمانی را بر عهده دارد.<sup>81</sup> در اسپانیای عصر هابسبورگ که میراث فکری پادشاهان کاتولیک را به ارث برده بود، مکتب سالامانکا با حذف لزوم وجدان کاتولیک جهت اعتراض به تصمیم مقامات شهر، همچنان کاتولیک بودن شهروندان را ملاک مشروعیت می‌شمرد.

بنابراین در نظریه‌ی سیاسی مدرسی قرن شانزدهم عامل طبیعی اخلاقی و سوژه‌ی دینی راه‌شان را به قلب شهر بشری یافتند. اما دوره‌ی آخر قرن شانزدهم و اوایل قرن هفدهم نشان داد که در عمل چنین آشتی ساده‌ای میان طبیعت، شهر و دین در کار نیست. جنگ‌های داخلی در فرانسه و هلند، و بعد انگلیس، نشان دادند رابطه‌ای ناآرام بین شهر و حیطه‌ی دینی وجود دارد. الهیدانان و اهل تبلیغ با تکیه بر ادعاهای دینی ادعاهای شهر را به چالش کشیدند. با این همه، نکته‌ی قابل توجه درباره‌ی رادیکال‌ترین نظریه‌های مقاومت در این دوران این بود که مبانی دینی بخشی از توسل وسیع‌تر به طبیعت و قانون طبیعی و حقوق طبیعی را تشکیل می‌داد، که جملگی تمامیت فیزیکی و اخلاقی فرد را در مقابل قوانین و اعمال شهر تجویز می‌کردند و به دفاع از آن می‌پرداختند. در میراث مدرسی- که منبع فکری اصلی این نظریه‌های موسوم به «نظریه‌ی مقاومت»، چه کاتولیک یا پروتستان، بود-شهر بشری هیچ‌گاه خودآیینی

<sup>81</sup> Thomas Aquinas, *The Regimine Principum (The Regno)*, book 1, ch. 15, translated in Blythe, 1997, p. 100.

حقوقی/قضایی<sup>۸۲</sup> نداشت و همیشه همچون یک ساندویچ بین قانون طبیعت و قانون الهی در تنگنا بود: جنگ‌های دینی نشان داد که چطور شهر تحت فشار هر ادعایی را در این مورد که خودش منبع حق باشد، از دست داد. بدین ترتیب، اگرچه طبق فهم مدرسی، حقوق انسانی، ویژگی‌های اثباتی اخلاقی بشریت به منظور غایات اثباتی اخلاقی از جمله اجتماع شهری‌اند، اما به چیزی تبدیل شدند که سوپه‌ای دفاعی یا سلبی علیه شهر داشت.

بدین‌سان جنگ‌های داخلی اواخر قرن شانزدهم نشانگر گامی قاطع در تحول نظریه‌ی حق بود. در عین حال جنگ‌های مذکور به نظر نشان‌دهنده‌ی این بودند که رخنه کردن انسان طبیعی و انسان دینی در شهر در معرض این خطر است که به فروپاشی شهر بینجامد. این دست‌کم درس جنگ‌های داخلی در فرانسه و انگلستان برای دست‌کم برخی از معاصران بود. اگر عامل طبیعی اخلاقی، یا سوپزکتیویته‌ی دینی، یا هر دو، در جایی احساس نکنند در خانه‌اند، ممکن است به خاطر نقض حق‌هایشان علیه شهر به طبیعت یا خدا توسل جویند.

در مواجهه با این مسئله، نظریه‌های حاکمیت<sup>۸۳</sup> و دولت در اوایل قرن هفدهم نظریه‌ی حق را به این منظور بازطراحی کردند که ادعای فرا-مدنی ذاتی در مفهوم قرن شانزدهم را نپذیرد. دو نظریه‌پرداز عمده‌ی این جنبش از مقدماتی مشابه شروع کردند اما در نهایت پاسخی متفاوت به معما پیش نهادند. اثر هوگو گروتیوس<sup>۸۴</sup> در تلاش بود تا با کمینه ساختن محتوای عینی اخلاق طبیعی و دین، و از این‌رو کاهش چشمگیر امکان توسل به یکی از این دو علیه قوانین شهر، شهر را از فروپاشی در امان دارد. در مقابل، هابز<sup>۸۵</sup> در نهایت بر آن شد که اخلاق طبیعی و دین را نه در فراسوی شهر بلکه در شهر ادغام کند؛ به این معنا که انسان نمی‌تواند علیه شهر به گونه‌ای منسجم به اخلاق یا دین متوسل شود، زیرا شهر هر دو را درون خود گنجانده است.

---

82 juridical autonomy

83 sovereignty

84 Hugo Grotius

85 Hobbes

ابزار بنیادین گروتیوس و هابز بهره‌برداری از وسیله‌ی حقوقی/قانونی قرارداد به‌عنوان وسیله‌ی مبادله یا واگذاری حق بود، توأم با چارچوبی فلسفی بر محور سود رسیدن به فرد در ازای واگذاری آزادی. گروتیوس و هابز، با تکیه بر فهمی از جنس فهم واسکوئز از حق به‌مثابه آزادی به معنای فقدان محدودیت، فرد را در وضع طبیعی نه اساساً به‌عنوان عامل اخلاقی در پی خیر طبیعی انسان، بلکه به‌عنوان عاملی آزاد در پی سود خود تصویر کردند.<sup>۸۶</sup> از این رو گروتیوس و سپس هابز قادر شدند قید اخلاقی ناظر بر دست کشیدن از حق را حذف کنند، مشروط به این‌که از نظرگاه فرد سود بیشتری در دسترس باشد. در تحلیل سود انسان هر دو نظریه‌پرداز بدو بر زینتی تأکید کردند که از جهت حضور دیگر افراد به همان میزان آزاد، بر افراد وارد شود: فقدان محدودیت یا ممانعت، که فرد و فضای پیرامون او را مستعد تجاوز می‌کند.<sup>۸۷</sup> هر ساختاری که بتواند حقوق همه‌ی افراد را محدود کند، یعنی بتواند دور هر شخص «قلمرو ممانعت» ایجاد کند، می‌تواند دقیقاً به‌مثابه منبع عظیم‌ترین آسودگی و سود انسان ترسیم شود: و این همان شهر بود. ابزار حقوقی/قانونی قرارداد به این شیوه تحلیل شد و به کار رفت تا مسیری ساده برای ورود به شهر در اختیار انسان طبیعی بگذارد.

اما بعد این واگذاری، راه بیرون رفتن از قرارداد مسدود است. حق فردی با رگه‌ای تجاری به‌مثابه سرمایه‌ی مبنایی انسان طبیعی فهمیده شد تا به سود خود خرجش کنند: و انسانی که با حق خودش شهروندی را می‌خرد دیگر نمی‌تواند با همان حق علیه شهر ادعا کند. حقوق شهروند صرفاً در تقابل با دیگر شهروندان برقرار است.<sup>۸۸</sup>

86 Grotius, 1950, fol. 10:

«خدا انسان را *autexousion* آزاد و برخوردار از اهلیت حقوقی (*sui juris*) خلق کرده است، به طریقی که اعمال هر انسان و استفاده‌ی او از اموالش، بسته به خواست او و نه خواست شخص دیگر است» (ترجمه به انگلیسی از مؤلف است).

<sup>۸۷</sup> مهم‌تر از همه، رک:

Thomas Hobbes, *Leviathan*, 1651, ch. 13 (Hobbes, 1996, pp. 86-90).

<sup>۸۸</sup> باز به کلام قاطع هابز بنگرید: «هر کس در حقیقت دارای حق مالکیتی است که موضوع حقوق اتباع دیگر نیست، و وی تنها به برکت قدرت حاکم چنان حقی دارد، و بدون حمایت حاکم هر کس دیگری نسبت به آن چیز حق یکسان و برابری خواهد داشت.» (ترجمه‌ی فارسی از متن نقل شده است: هابز، توماس؛ لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، نشر نی، ص ۲۹۵. برای متن انگلیسی رک).

از این رو طبیعت و حقوق طبیعی برای این نویسندگان به مثابه معیاری فرا-مدنی عمل نمی‌کردند که طبق آن بتوان شهر را قضاوت کرد: طبیعت نیرویی پویا است که انسان را به تغییر بخت خود برمی‌انگیزد نه نظم اخلاقی ایستایی که به شهر شکل دهد. ادعای فرا-مدنی دین نیز خنثی شد: توسط گرتیوس از طریق تفسیر حداقلی مسیحیت و توسط هابز به واسطه‌ی اصرار بر اینکه تفسیر حاکم از کتاب مقدس تنها تفسیر نافذ در شهر است. نظریه‌ی هابز به هر طریقی اعلام این رأی حدی است: طبیعت و خدا در نقش‌های تنظیم‌گرانه‌شان بیرون از شهر هیچ وجود ندارند، و در نتیجه فرد نمی‌تواند علیه شهر به طبیعت یا خدا متوسل شود. پس ساندویچ حقوقی/قضایی به یک لایه‌ی صاف تبدیل می‌شود.

#### سه

همان‌طور که به‌خصوص در بررسی سوتو دیدیم، گفتار مدرسی قرن شانزدهم، با میراث ارسطویی‌اش به واسطه‌ی آکوئیناس، در بردارنده‌ی مفهوم شهر به‌مثابه اجتماع اخلاقی و سیاسی بود. در این بافت گفتار مذکور کلمه‌ی «شهروند» را به معنای انسان به‌مثابه بخشی از شهر یا جمهور<sup>۸۹</sup> به کار برد، پیکره‌ای عمومی تشکیل شده از افراد از حیث ساحت عمومی‌شان. اما از آنجا که آکوئیناس فعالیت ارسطویی را به‌مثابه فرمانبرداری از این یا آن قانون از قوانین چهارگانه بازتفسیر کرد، شهروند فعال ارسطویی در تغییرات نئوتومیستی اصولاً به سمت مفهوم منفعل‌تر تبعه‌ی قانون مدنی لغزید (قانون طبیعی بدل به چیزی شد که فرمانبرداری از قانون و عاملیت به طور کامل بر هم انطباق دارند).<sup>۹۰</sup> گرایش سلطنتی مکتب سالامانکا این سیر تکوین را حتی پیشتر برد. پادشاه و قانون او مسئول تنظیم اخلاقی و دینی شهروندانند: انسان در قابلیت شهروندی‌اش مصلحت‌اندیشی مقنن را می‌پذیرد به‌جای آنکه مصلحت‌اندیشی خود را

Hobbes, 1996, p. 224.

89 res publica

90 Cf. Aquinas 1966, p. 45 (q. 92, a.1):

«برای خیر اجتماع کافی است که دیگران آنقدر فضیلت‌مند باشند که از فرامین مقامات حاکم تبعیت کنند. به همین دلیل ارسطو گفته است که فضیلت حاکم خوب همان فضیلت انسان خوب است، اما فضیلت شهروند خوب و انسان خوب یکسان نیست.»

اعمال کند. در هر روی، مفهوم شهروند به‌مثابه مشارکت‌کننده‌ی فعال در حکمرانی شهر، به واسطه‌ی احیا و شکوفایی زبان آنچه به طور متعارف هنوز «انسان‌گرایی مدنی»<sup>۹۱</sup> نامیده می‌شود-به‌رغم اینکه در این ایده شاید مناقشه شده باشد- به‌جد متکی به نقشه‌ی مفهومی قرن شانزدهم است.<sup>۹۲</sup> من این را به‌مثابه زبانی می‌فهمم که طبق آن عظمت شهر بیش از هر چیز مرتبط با فضیلت و آزادی است. فضیلت کیفیتی است که آدمی را از وحشیگری و ددمنشی به انسانیت اخلاقی گذار می‌دهد و آزادی نه بر اساس حق بلکه بر اساس خودآیینی یا خودحکمرانی<sup>۹۳</sup> صورت‌بندی می‌شود: وضع برده‌ی انسان دیگر نبودن یا تابع شخصی به‌عنوان مهتر نبودن، که هر دو شرط فضیلت و لازمه‌ی طبیعی آن‌اند.<sup>۹۴</sup> اگرچه اصطلاحات مبنایی زبان مدنی به لاتین‌اند، میراث ارسطویی در غنی کردن قسمی حکمرانی متمایز از دیگر اشکال آن سهم مهم دارد؛ قسمی حکمرانی که در آن حکمران نه به خاطر برتری شخصی از حیث جایگاه/شأن یا فضیلت طبیعی بلکه به‌عنوان جزئی از اجتماعی حکم می‌راند که حکومت‌شوندگان به‌طور برابر به آن تعلق دارند: این یک حکمرانی سیاسی<sup>۹۵</sup> است (و در واقع اصطلاح politico یا politico بخش مهمی از این واژه‌شناسی است).<sup>۹۶</sup> معروف است که تولمی لوکا<sup>۹۷</sup> در تداوم مسیر در باب شاهی<sup>۹۸</sup> نوشته‌ی آکوئیناس بر این مبنا میان نظام

91 civic humanism

92 برای مطالعه‌ی پژوهشی متأخر درباره‌ی مسئله، رک:

Hankins 2000

93 self-government

94 See: Skinner 1998, pp. 36-57 and 59-77.

95 political rule

96 Aristotle, *politics*, 1. 7:

«دولتمرد [politikos] بر افراد آزاد و برابر حکومت می‌کند». همچنین:

Cf. *Nicomachean Ethics*, V. 6:

«عدالت سیاسی... توسط قانون تعریف می‌شود و در اجتماع‌هایی یافت می‌شود که قانون به‌طور طبیعی پذیرفته می‌شود: اجتماع‌هایی که اعضایش به‌طور برابر در حکومت کردن و حکومت شدن شرکت دارند».

97 Ptolemy of Lucca

98 De regno

سلطنتی<sup>۹۹</sup> و حکمرانی سیاسی تفکیک قائل شده که سروری شاهوار به بندگی می‌کشاند در حالیکه حکمرانی سیاسی نه مستلزم بردگی که فقط فرمانبرداری از خردمند است.<sup>۱۰۰</sup> در این زبان، خیر عمومی واجد شأن عالی فرض می‌شد و بر خیر افراد حاکم بود، همان‌طور که فرد شهروند در قبال شهر، قاضیان و قانونش فرمانبردار بود. با این همه، حاکمیت خیر عمومی به معنای کاستن از آزادی نبود بلکه در واقع آزادی را ممکن می‌ساخت و تضمین می‌کرد: زیرا فرمانبرداری از مشترک‌المنافع یا خیر عمومی تنها شکل فرمانبرداری است که مصداقی از سلطه یا جباریت نیست. طبق روایتی آشکارا جمهوری خواهانه از این استدلال، هر شکلی از سلطنت اساساً نامشروع است. با وجود این، مهم است توجه کنیم که این زبان به «جمهوری خواهی»<sup>۱۰۱</sup> به معنای مضیق‌اش محدود نمی‌شود: روایت‌های متنوع از نظریه‌ی «قانون اساسی ترکیبی»<sup>۱۰۲</sup> که در آن قانون مشترک‌المنافع را نیز، که به برخی مؤلفه‌های حکمرانی شخصی مجوز می‌دهد، می‌توان ذیل این مفهوم از فرمانبرداری عمومی، و نه شخصی، گنجاند.<sup>۱۰۳</sup> در خلال قرن شانزدهم، این شمایل «نو-رومی»<sup>۱۰۴</sup> از شهروند با شمایل سخنوری سیسرویی تکمیل شد تا به ایده‌آلی انسان‌گرایانه از فضیلت مدنی<sup>۱۰۵</sup> شکل دهد،<sup>۱۰۶</sup> برساختی که از زمینه‌ی ایتالیا فراتر رفت تا بخشی از فرهنگ وابسته به دربار در سراسر اروپا را تشکیل دهد. این قهرمان انسان‌گرای صدادار شده، چه در قالب جمهوری خواه به‌عنوان عضو شهر-

---

99 monarchy

100 Blythe 1997, pp. 124-7 (Book. 2, ch. 9):

«تولمی استدلال کرد که مورد اخیر شکلی بود که در وضع فقدان گناه قبل از فساد و بندگی گناه حاصل شده بود، یعنی حکمرانی سیاسی قابل ترجیح است زیرا با طبیعت بشری و انسان فضیلت‌مند تناسب بیشتر دارد.»

101 republicanism

102 mixed constitution

<sup>۱۰۳</sup> آنچنان که اسکینر استدلال کرده، رک:

Skinner 1998, pp. 54-57.

104 neo-Roman

105 vir civilis

106 Cf. Skinner 1996, pp. 66-74.

دولت<sup>۱۰۷</sup> خودحکمران یا در شکل مختارِ سلطنتی‌اش به‌عنوان مشاور امین، یک کنشگر مدنی بود؛ نقطه‌ی مقابلِ *عاملِ طبیعی اخلاقی* در قلب نظریه‌ی حق تومیستی. شهر درون گفتار وسیعاً انسان‌گرای مدنی، مانند همه‌ی مدل‌های وامدار نظریه‌ی سیاسی کلاسیک، فضیلت-کمالِ طبیعت بشری- را بازنمایی و تضمین می‌کرد. با این همه، از این حیث با نظریه‌ی مدرسی فرق داشت که برداشتش از طبیعتِ مبنایی آنقدر قوی و تأییدگرانه نبود که یک *هنجار اخلاقی فرا-مدنی* را تأسیس کند که شهر را بر اساس آن بتوان قضاوت کرد. بنابراین لازم نبود شهر برای مشروعیتش به طبیعت مبنایی بشری ارجاع دهد. *گفتارهای ماکیاوللی*<sup>۱۰۸</sup> حد نهایی این فهم را باز می‌نمایاند، که در آن اثر تحول‌آفرین شهر چنان عظیم است که توسل فرا-مدنی به طبیعت یا خدا را روا نمی‌شمرد. ماکیاوللی بر خمیره‌ی خنثای بشر بیرون از حکومت قوانین خوب، تأکید کرد، و این او را قادر ساخت فضیلت‌های اخلاقی و دینی را به‌تمامی به نهادهای شهر نسبت دهد (و به خاطر خصومت رویه‌های متعارف و الهیات دین مسیحی با نهادهای شهر به جان آنها افتاد).<sup>۱۰۹</sup> اما این حد نهایی به‌ندرت مورد توجه قرار گرفته، شرح دادنش که بماند. تقریباً تمام انسان‌گرایان تعهدشان را به اخلاق طبیعی و فضیلت‌های الهیاتی به‌مثابه بخشی از شهر و فضیلت شهروند حفظ کردند. از این رو *عامل طبیعی اخلاقی* و کنشگر مدنی هر دو تداوم یافتند و در نتیجه چه بسا به نظر رسد آشتی ساده‌ای میان شهروند فعال و «انسان صاحب حق» اخلاقی در دسترس بود. در واقعیت اما چیزی متفاوت می‌یابیم.

به موازات تکوین گفتار حق، حدود پایان قرن شانزدهم و نیمه‌ی اول قرن هفدهم تکوینی رخ داد و مفهوم شهروندِ فعال تحت فشار فزاینده قرار گرفت. باز هم تجربه‌ی جنگ داخلی در فرانسه و هلند انگیزه‌ی بزرگ این تکوین بود. میشل دو مونتینی،<sup>۱۱۰</sup> به

107 city-state

108 Machavelli's *Discorsi*

109 Machavelli 1996, e.g. at p. 15 (1.3) and pp. 34-49 (1.11).

110 Michel de Montaigne

دنبال یوستوس لیپسیوس<sup>۱۱۱</sup> و پیر شارون،<sup>۱۱۲</sup> اخلاق شخصی مبتنی بر یکپارچگی خود در جهان از هم گسیخته‌ی سیاسی را صورت‌بندی کرد.<sup>۱۱۳</sup> لیپسیوس به‌ویژه، با پذیرش این ادارک ناشی از قانون طبیعی که اغلب انسان‌ها نه بر اساس فضیلت بلکه بر اساس منافع خود به عمل برانگیخته می‌شوند، میهن‌دوستی<sup>۱۱۴</sup> یا عشق به کشور را به‌مثابه چیزی غلط یا (در بهترین حالت) هم‌چون عاطفه‌ای ثانویه به پرسش گرفت.<sup>۱۱۵</sup> اخلاق آنها لزوماً اخلاق روگردانی و انزوا نبود-و با اخلاق خدمت عمومی سازگار بود<sup>۱۱۶</sup> -اما حتی در این حالت سیاسی‌تر، اخلاق شهروندیِ فعالانه‌ی مشارکت‌گر به معنای انسان‌گرایان نبود، و در آن شهروند از حیث شهروندی واجد ارزش اخلاقی خودآیینی شمرده نمی‌شد. فرانسیس بیکن<sup>۱۱۷</sup> در پیشرفت دانش<sup>۱۱۸</sup> (۱۶۰۵) این تمایز را واضح ساخت وقتی استدلال کرد که اگرچه شاید به نظر رسد وظایف عمومی (*officia*) همان موضوع رساله‌ی در باب وظایف یا *De officiis* سیسرو) به ساحت سیاست یا حکومت تعلق دارند، در واقع به حیطة‌ی اخلاق خصوصی خود-حکمرانی تعلق دارند.<sup>۱۱۹</sup>

---

111 Justus Lipsius

112 Pierre Charron

113 Cf. Lipsius 1595, p. 79 (1.4):

«ثباتِ ذهن، قوتِ برحق و تغییرناپذیرِ ذهن است، و تصادفات بیرونی و عارضی، نه دچار فراز می‌شود و نه دچار نشیب».

114 pietas

(توضیح مترجم: معنای تحت‌اللفظی این واژه «پرهیزکاری» است، و می‌توان در متن تعبیر «پرهیزکاری مدنی» را نیز به کار برد. ولی واژه در متون کلاسیک به معنای «میهن‌دوستی» نیز به کار رفته، و این معنا با متن متناسب‌تر به نظر می‌رسد).

115 Lipsius 1595, p. 89 (1.8):

«برخی ناله می‌کنند: این جنگ‌های داخلی ما را آزار می‌دهد، خون بیگناهان ریخته شده، قانون و آزادی از دست رفته. آیا چنین است؟ البته که من اندوه شما را می‌بینم، اما علتش را باید دقیق‌تر بجویم. آیا این اندوه به خاطر کشور است؟ آه ای بازیگر نمایش، نقاب را دور بینداز! اندوهت برای خودت است».

<sup>۱۱۶</sup> همانطور که در منبع زیر گفته شده:

McCrea 1997, for example at p. xxii and 19.

117 Francis Bacon

118 *The Advancement of Learning*

119 Bacon, 1973, p. 163 (II, xxi, 6):



دلیل این تغییر از جمله فشار بر خود مفهوم شهر به‌مثابه واحد حکومت بود، یعنی شهر آزاد و حاکم در سنت کلاسیک که انسان‌گرایان، باز هم چه در قالب جمهوری خواه و چه سلطنتی، سعی در احیای آن داشتند. البته که این داستان شکل‌گیری دولت است آنطور که توسط مارتین ون گلدن روایت شده.<sup>۱۲۰</sup> من به این داستان صرفاً از منظر تأثیرش بر مفهوم کلاسیک شهروندی توجه دارم. آنجا که شهر یا *civitas* خودش جمهور یا قلمرو سیاسی مبتنی بر خیر عمومی باشد، شهر را یا-از همه قابل توجه‌تر در در باب جمهور<sup>۱۲۱</sup> نوشته‌ی هنینگ آرنیزبوس<sup>۱۲۲</sup> -در تمایز با مشترک‌المنافع می‌یابیم، یا هم شهر و هم مشترک‌المنافع بازتفسیر می‌شوند. برداشت جدید برداشتی از نظم حکمرانی، و فرمان‌دهی و فرمان‌برداری، بود که حول محور حاکمیتِ عالی<sup>۱۲۳</sup> یا قدرت حاکم سامان یافته بود. اثر هابز در باب شهروند<sup>۱۲۴</sup> اینجا هم بار دیگر همچون نماد است- باز شکل‌دهی هشیارانه به شهر و شهروند به‌مثابه تابع قانون مدنی و حذف هرگونه باقیمانده‌ی زبان جمهوری‌خواهانه‌ی درباره‌ی آزادی شهروندان به شیوه‌ای جدلی.

پیش از اینکه روی میانه‌ی قرن توقف کنیم می‌خواهم به یک جنبه‌ی نهایی از این دگرگونی در فهم شهر و شهروندی اشاره کنم. این جنبه به نگرانی‌ای ربط دارد که معاصران درباره‌ی فرمان‌برداری به‌مثابه یک رابطه‌ی زنانه نشان داده‌اند و به‌اجمال توسط میگل دو پالاسیوس،<sup>۱۲۵</sup> آن الهیدان اسپانیایی ابهام‌آمیز، خلاصه شده که به ما می‌گوید

---

«آن خصلت خوب انسان که معطوف به و ناظر به جامعه است را می‌توانیم «وظیفه» بنامیم... این در بادی امر شاید مربوط به علم مدنی و سیاسی به نظر رسد، اما اگر خوب مشاهده شود چنین نیست: چون راجع به این است که هر انسانی خودش را، و نه دیگران را، تحت انضباط درآورد و بر خود حکم براند.»

120 See: Martin Van Gelderen 2003, *The State and Its Rivals in Early Modern Europe*, in in *States and Citizens: History, Theory, Prospects*, Cambridge University Press, ch 6.

121 De Republica

122 Henning Arnisaeus

123 summum imperium

124 On the Citizen

125 Miguel de Palacios

«قانون همچون مرد است و شهروند همچون زن».<sup>۱۲۶</sup> شاید جالب‌تر، میسائیل پیکارت<sup>۱۲۷</sup> در شرحش بر سیاست ارسطو باشد که کل حوزه‌ی سیاست را-قلمرویی که در آن به منظور فرونشاندن احتیاج‌مان به همبستگی کشیده می‌شویم- به‌مثابه قلمرو جنبه‌ی زنانه‌ی بشر فرض کرد.<sup>۱۲۸</sup> در حالیکه پیش‌تر شهر از نظم محلی منزل، محل نیاز و زنان، فرا رفته بود و در نظمی بسیار کلی، محل فضیلت و انسان، گنجانده شده بود: هم در شرح سیاست و هم در نظریه‌ی قانون طبیعی قرن هفدهم، شهر به‌مثابه نظمی محلی بازتفسیر می‌شود، خلق شده از جامعه‌ی جهانی بشریت به منظور برآوردن نیاز و خواسته‌ی جسمانی.

### چهار

تا اواسط قرن هم مفهوم شهروند و هم حق مورد چالش قرار گرفتند و تجدیدنظری صورت گرفت برای این‌که آشکارا هر تصوّر مؤثری که قابل بازشناسی به‌مثابه حقوق شهروند باشد را کنار بگذارد. و به رغم این ترکیبی از استدلال‌ها در خدمت رهایی شهروند و حقوق شهروندی قرار گرفتند؛ رهایی از یک سو از اینکه شهروند صرفاً طفیلی انسان‌های طبیعی با حقوق طبیعی‌شان یا فرزندان خدا با حقوق دینی‌شان باشد، و از سوی دیگر رها کردن شهروند از ذوب شدن کامل در نظم دولتی مبتنی بر فرماندهی و فرمانبرداری.

مؤلفه‌ی تازه‌ای که در شکل دهی به بحث درباره‌ی حقوق شهروندان در شهر اهمیت اساسی داشت، استدلالی تاریخی بود. در اواخر قرن شانزدهم و سراسر قرن هفدهم-به

---

126 Palacios 1577, fol. 423: *sunt enim leges tanquam vir, et cives tanquam foemina*.  
تعارض ممکن میان رجولیت و شهروندی در برخی از شرح‌های قرن شانزدهمی بر ارسطو مورد بحث قرار گرفته است. رک:

Maclean 1980, 50.

127 Michael Piccart

128 Piccart 1615, *preface*:

«بزرگ‌ترین جستجوگر مستورترین رمز و رازها، افلاطون... می‌گوید که خدا در آغاز آدمی را به شکل آندروگونوس [یا: نر-ماده] آفرید... این آندروگونوس ترکیبی از ذهن، به‌مثابه مرد، و بدن، به‌مثابه زن، بود: اما چون تمام توجهش را صرفاً معطوف به ذهن کرد... پس چیزی به‌زور از مرد گرفته شد، طوری که او باید به خاطر بیاورد که از بدن نیز تشکیل شده بود».

ویژه در بافت آرمان پارلمان‌گرایی انگلیسی-حمله‌ها به دولت مدنی موجود نه صرفاً به خاطر نقض نظم طبیعی یا اراده‌ی الهی بلکه به دلیل برانداختن نظم باستانی خود شهری طرح شد که در آن حقوق طبیعی و دین تأمین شده بودند. بنابراین نه فقط به طبیعت یا خدا بلکه به ایده‌ی مشترک‌المنافع حقیقی-یک دولت طبیعی، یا دست‌کم طبیعی‌تر و کم‌تر مصنوعی و فاسد: فرانکوگالیا،<sup>۱۲۹</sup> باتاویا،<sup>۱۳۰</sup> قانون اساسی باستانی<sup>۱۳۱-۱۳۲</sup> توسل جسته می‌شد. پژوهش تاریخی و پژوهش حقوقی-که در این دوران به‌شدت در هم تنیده بودند-در منشورها، قوانین محلی، کتیبه‌ها، و مطالعه‌ی آشکال مهجور زبانی که تا آن زمان باقی مانده بود، بقایای این شهر باستانی را از زیر خاک درآوردند و (در کسوت کشف کردن) گذشته‌ی مدنی حقوق شهروند را خلق کردند. نتیجه، پیوند زدن قدرتمند زبان حقوقی/قانونی قدیمی‌تر قرون‌وسطایی منادیان حق رأی، آزادی‌ها و امتیازهای انگلیسیان، فرانسویان و هلندیان به زبان اخلاقی جدیدتر حقوق طبیعی بود. اگرچه وقتی حق‌های مدنی را از جنبه‌ی دفاعی می‌نگریم بسیار شبیه حقوق طبیعی‌اند، از این جهت مهم تفاوت دارند که حق‌های مدنی محافظی نه در برابر خود شهر بلکه در برابر فساد شهری موجود اند. تاریخ دادن به شهر به این معناست که چشم‌اندازی انتقادی بر نظم مدنی موجود می‌تواند وجود داشته باشد که مستقیماً از طبیعت یا خدا نیامده است. پس «منطقه‌ی عدم انطباق» را می‌توان در خود شهر جا داد.

---

129 Francogallia

130 Batavia

131 Ancient Constitution

132 See François Hotman, *Francogallia* (1573).

برای مطالعه درباره‌ی توسل هلندیان به باتاویای باستان برای توجیه شورش علیه اسپانیایی‌ها و جمهوری جدید هلند، رک:

Grotius, *De Antiquitate Reipublicae Batavicae* (1610).

برای مطالعه درباره‌ی استدلال انگلیسی‌ها برای توسل به قانون اساسی باستانی، به این اثر مایه‌ور رجوع کنید: Ppcock (1957)

Weston 1991, pp.374-411.

به‌عنوان یک درآمد متأخر هم رک:

این گرایش تاریخی-مدنی، نزدیکی میان نظریه‌ی حقوق طبیعی و قسیمی جمهوری خواهی وسیع‌تر و مبتنی بر قانون اساسی را ممکن ساخت. این گرایش جمهوری خواهی را قادر کرد از استدلال طبیعت‌گرایانه استفاده کند و ممکن ساخت بر حقوق شهروند در مقابل دولت و نه فقط در مقابل دیگر شهروندان صحنه گذاشته شود. اما مبهم شدن تمایز میان حقوق مدنی و حقوق طبیعی، شمایل شهروند را هم همان قدر مبهم کرد. در حالی که فهم کلاسیک شهروند را لزوماً ادغام‌شده در اجتماعی فضیلت‌مدار می‌دید که از او چیزی بیش از آنچه طبیعتاً بوده می‌سازد، شهروند جدید در معرض خطر بود که به صرف انسان طبیعی‌ای بدل شود که از روی پیشامد با دیگران در تنظیمات مبتنی بر قانون اساسی به سر می‌برد؛ تنظیماتی که از حقوق طبیعی او حفاظت می‌کرد. بنابراین نظریه‌پردازان این «جمهوری خواهی طبیعی‌شده»<sup>۱۳۳</sup> بار دیگر از چشم‌اندازی هابزی در چالش قرار داشتند.<sup>۱۳۴</sup>

رساله‌ی دوم درباره‌ی حکومت<sup>۱۳۵</sup> نوشته‌ی جان لاک<sup>۱۳۶</sup> در حدود پایان قرن هفدهم به این قوت‌ها و ضعف‌ها تجسم بخشید. از منظر نظریه‌ی حقوق طبیعی، رساله از حیث رجعت به مفهوم مدرسی و ذات‌گرا از بشریت فرا-مدنی با حق‌هایی که بر برخورداری از عقل مبتنی‌اند، عمیقاً محافظه‌کارانه بود. این لاک را قادر کرد که با سبکی کاملاً مدرسی محدودیتی طبیعی بر این که چه انواعی از حکومت‌ها مشروع‌اند بگذارد، و همین‌طور حق‌ها از همان منظر «دفاعی» دیده شدند که در نظریه‌ی مقاومت قرن شانزدهم بود. اما اگرچه چنین است، می‌توانیم به چند ویژگی آثار لاک توجه کنیم که پیام سیاسی نهایی او را از مدرسیون و وارثان رادیکال‌شان کاملاً متفاوت می‌کند. اولاً قانون طبیعی برای لاک به‌مثابه محدودیتی اخلاقی به طریقی کاملاً سلبی عمل می‌کند. قانون طبیعی تعیین می‌کند چه زمانی خطا صورت گرفته و وسایلی برای جبران خطا مهیا می‌کند، اما هیچ تجویزی درباره‌ی زندگی اخلاقی با دیگران در جامعه و هیچ تجویزی درباره‌ی دین (مگر قسیمی اعتقاد به خدا) ندارد. به موازات این، نظریه‌ی سیاسی

133 naturalised republicanism

134 Skinner 1998, pp. 77-99. مقایسه کنید با

135 Second Treatise of Government

136 John Locke

لاک از حیث مفهوم «منع‌کننده»ی حق و استفاده از زبان تجاری شرکت‌های خصوصی برای توصیف دولت، با نظریه‌ی سیاسی گروتیوس و هابز مشترک است؛ این اشتراک از حیث خنثی‌سازی ادعای فرا-مدنی دین، این بار به واسطه‌ی خواست‌مدارا، نیز وجود دارد. لاک روا می‌داند جامعه مقدم بر حکومت و مستقل از آن باشد و همچنین زبان جمهوری خواهانه‌ی آزادی را به‌عنوان مؤلفه‌ای کلیدی در حمله‌اش به حکومت خودسرانه یا جباریت به کار می‌گیرد. اما این جامعه‌ی شهروندان یا مشترک‌المنافع چیزی چندان بیشتر از حفاظت مشترک از حق‌های خصوصی افراد نیست.

از این رو اگرچه قرن هفدهم راهی برای آمیختن تعهد جمهوری خواهانه به مشترک‌المنافع و زبان حقوق طبیعی یافته بود، این آمیزش به هیچ معنا حل پارادوکسی نبود که متن را با آن شروع کردیم. اگرچه مشترک‌المنافع، جامعه‌ی شهروندان، در حقیقت فضای مدنی مشترکی است که می‌تواند از خودش در برابر سوءاستفاده‌های حکومتش دفاع کند، اما شهروندی افراد در یک شهر و تعلق آنها- هدف اصلی‌ای است که به آنها اجازه می‌دهد به‌طور متقابل همدیگر را از زندگی‌ها و فضای شخصی‌شان منع کنند. تا جایی که همچنان وارث این دوراهی میان مشترک‌المنافع و شهروندی افرادش هستیم، درس دلسردکننده به نظر این باشد که لازم است هنوز هم در مورد طبیعت حقوق و هم در مورد طبیعت شهروندان بیشتر بیندیشیم. درس برانگیزاننده این است که برای اندیشیدن درباره‌ی این دو ایده به‌طور توأمان، آگاهی از تاریخ مدنی مشترک، ضرورتی گریزناپذیر است.

### متن بالا ترجمه‌ای است از:

- Brett, Annabel S.(2003); *The Development of the Idea of Citizens' Rights, in States and Citizens: History, Theory, Prospects*, Cambridge University Press, pp. 97- 112.

### • منابع

- Aquinas, Thomas (1966). *Summa theologiae*, vol. XXVIII (1a2ae 90-7), ed. and tr. T. Gilby O.P., London: Blackfriars.
- Aristotle (1976). *The Nicomachean Ethics*, London: Penguin Classics.

- (1981), *The Politics*, London: Penguin Classics.
- Bacon, Francis (1973) (1605). *The Advancement of Learning*, London: Everyman.
- Blythe, J. M. (1997). *Ptolemy of Lucca. On the Government of Rulers, with Portions attributed to Thomas Aquinas*, Philadelphia, Pa.: University of Pennsylvania Press.
- Brett, A. S. (1997). *Liberty. Right and Nature. Individual Rights in Later Scholastic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Grotius, Hugo (1950). *De iure praedue commentarius*, vol. II. Collotype reproduction of the original MS. Oxford: Clarendon Press.
- Hankins, J. ed. (2000). *Renaissance Civic Humanism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobbes, Thomas (1996) (1651). *Leviathan*, ed. R. Tuck. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hohfeld, W. (1920). *Fundamental Legal Conceptions*. New Haven, NJ.: Yale University Press.
- Lipsius, Justus (1939) (1595). *Of Constancie*, trans. J. Stradling, ed. R. Kirk. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.
- Machiavelli, Niccold (1996). *Discourses on Livy*, tr. H.C. Mansfield and N. Tarcov, Chicago and London: University of Chicago Press.
- Maclean. 1. (1980). *The Renaissance Notion of Women*, Cambridge: Cambridge University Press.
- McCrea, A. (1997). *Constant Minds: Political Virtue and the Lipsian Paradigm in England. 1587-1650*. Toronto: University of Toronto Press.
- Ockham, William of (1992). *A Letter to the Friars Minor and other Writings*, ed. and tr. A.S. McGrade and J. Kilcullen. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1995). *A Short Discourse on Tyrannical Government*, ed. and tr. A. S. McGrade and J. Kilullen, Cambridge: Cambridge University Press.
- Palacios, Miguel de (1577). *In tertium librum Sententiarum*, Salamanca.
- Piccart, Michael (1615). *In politicos libros Aristotelis Commentarius*, Leipzig.
- Pocock, J. G. A. (1957). *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Primus, R. (1999). *The American Language of Rights*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Q.R.D. (1996). *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1998). *Liberty before Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Soto Domingo de (1967-8). *De iustitia et iure libri decem*, facs. edn in 5 vols.. Madrid: CSIC.
- Tierney, B. (1997). *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150-1625*, Atlanta. Ga.: Scholars Press.
- Vázquez, Fernando (1572). *Illustrious Controversies*, Frankfurt am Main.
- Vitoria, Francisco de (1992). *Political Writings*. ed. and trans, J. Lawrance and A. Pagden. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weston, C.C.(1991), "England: Ancient Constitution and Common Law" in J.H. Burns and M. Goldie (eds.), *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 374-411.v





# عدم سلطه و قدرت مؤسس

جمهوری خواهی سوسیالیستی در قیاس با دموکراسی رادیکال

بنیامین آسک پاپماتسین



ترجمه‌ی علیرضا خادم



## چکیده

در تئوری سیاسی معاصر، دو مورد از چارچوب‌های غالب برای نقد سرمایه‌داری و دموکراسی لیبرال، از یک‌سو جمهوری‌خواهی سوسیالیستی<sup>۱</sup> است و از سوی دیگر دموکراسی رادیکال.<sup>۲</sup> در حالی که متفکران دموکراسی رادیکال برای دهه‌ها به دموکراسی لیبرال به سبب نخبه‌گرایانه، سلسله‌مراتبی و آشکارا ضد‌مردمی بودن آن انتقاد داشته‌اند، جمهوری‌خواهان سوسیالیست طی ده سال اخیر به تحول نقدها از سرمایه‌داری پرداخته‌اند؛ نقدهایی با محوریت ایده‌ی جمهوری‌خواهانه‌ی نوین از آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه.<sup>۳</sup> همچنین آن‌ها استدلال‌های متنوعی برای دموکراسی محل کار<sup>۴</sup> و اشکال تعاونی مالکیت<sup>۵</sup> پیشنهاد داده‌اند. علی‌رغم بلندپروازی‌های رایج برای کشف روابط آشکار و سلسله‌مراتبی قدرت اقتصادی، سیاسی و اجتماعی و نیز خلق مدل‌های تازه‌ی سازماندهی سیاسی برابری‌خواهانه و مشارکتی، هیچ مقایسه‌ی نظام‌مندی درباره‌ی جمهوری‌خواهی سوسیالیستی و دموکراسی رادیکال وجود ندارد. مقاله‌ی پیش رو از طریق مقایسه‌ی برداشت‌های متفاوت [این دو سویه‌ی تفکر سیاسی] از الف) نهادها و ب) کنش سیاسی و پ) واگرایی روابط سیاسی و سلسله‌مراتبی آن‌ها با سوسیالیسم، این شکاف را پر می‌کند.

## مقدمه

نه در زمینه‌ی نقد دموکراسی لیبرال معاصر و شیوه‌ای که در آن برداشت‌های لیبرال از سیاست راه را برای پوپولیسم راست‌گرایانه،<sup>۶</sup> ترامپیسم<sup>۷</sup> و تکنوکراسی نخبه‌گرایانه<sup>۸</sup> هموار ساخته کمبودی وجود دارد (موف، ۲۰۱۸؛ براون، ۲۰۱۹؛ کانلی، ۲۰۱۷) و نه به

- 
- 1 Socialist republicanism
  - 2 radical democratic
  - 3 non-domination
  - 4 workplace democracy
  - 5 cooperative forms of ownership
  - 6 right-wing populism
  - 7 Trumpism
  - 8 elitist technocracy

لحاظ بررسی‌های نقادانه‌ی سرمایه‌داری جهانی، پیامدهای مولد نابرابری و نیز فرسایش تصمیم‌سازی دموکراتیک آن (پیکتی، ۲۰۱۴؛ اسلوبدیان، ۲۰۱۸؛ میلانوویچ، ۲۰۱۹). در تئوری سیاسی معاصر، دو مورد از چارچوب‌های غالب برای نقد سرمایه‌داری و دموکراسی لیبرال، یکی جمهوری‌خواهی سوسیالیستی است و دیگری دموکراسی رادیکال. نظر به این که متفکران دموکراسی رادیکال برای دهه‌ها به دموکراسی لیبرال به دلیل نخبه‌گرایی، سلسله‌مراتبی و به‌طور کلی ضد‌مردمی بودن انتقاد داشته‌اند، جمهوری‌خواهان سوسیالیست طی ده سال اخیر به تحول نقدها از سرمایه‌داری پرداخته‌اند؛ نقدهایی با محوریت ایده‌ی جمهوری‌خواهانه‌ی نوین از آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه. همچنین آن‌ها استدلال‌های متنوعی برای دموکراسی محل کار و اشکال تعاونی مالکیت در حوزه‌ی اقتصادی و اشکال مشروطه‌گرایی رادیکال<sup>۹</sup> در حوزه‌ی سیاسی پیشنهاد داده‌اند. گروهی از تاریخ‌نگاران روشنفکر و نظریه‌پردازان سیاسی به‌عنوان بخشی از رادیکالیزاسیون مداوم از راه احیای جمهوری‌خواهانه‌ی نوین - یعنی بسط اصل آزادی آن به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه به سوی قلمروی اقتصادی و نیز به سوی اشکال مشروطه‌گرایی رادیکال، آن چه من آن را در این مقاله جمهوری‌خواهی سوسیالیستی می‌نامم؛ اصلی که از سوی فیلیپ پتیت و کوئینتن اسکینر (پتیت، ۱۹۹۷؛ اسکینر، ۱۹۹۸) کشف شده است - به بازسازی روابط تاریخی و سیاسی میان جمهوری‌خواهی و سوسیالیسم (مالدون، ۲۰۱۹؛ اوشی، ۲۰۱۹)، میان جمهوری‌خواهی و مارکس و مارکسیسم (لایپولد، ۲۰۲۰؛ گوروویچ، ۲۰۱۴؛ تامپسون، ۲۰۱۹)، میان جمهوری‌خواهی و «چپ» (وایت، ۲۰۱۷؛ کوریس، ۲۰۲۰)، میان جمهوری‌خواهی و مشروطه‌گرایی مردمی<sup>۱۰</sup> (ورگارا، ۲۰۲۰؛ تامپسون، ۲۰۱۹) و میان جمهوری‌خواهی و سنت دموکراسی شورایی<sup>۱۱</sup> (تامپسون، ۲۰۱۸؛ مالدون، ۲۰۲۰) پرداخته‌اند. آن‌ها به علاوه به شیوه‌های متنوعی اشاره کرده‌اند که با اندیشه‌ی جمهوری‌خواهی می‌توان به نقدهایی از قدرت ابرشرکت‌های معاصر و سرمایه‌داری و نیز ضداستراتژی‌هایی شامل

<sup>9</sup> Radical constitutionalism

<sup>10</sup> Popular constitutionalism

<sup>11</sup> Tradition of council democracy

دموکراسی محل کار و اشکال نوینی از مالکیت تعاونی پرداخت (اندرسون، ۲۰۱۷؛ برین، ۲۰۱۵؛ شیه، ۲۰۰۸؛ گنزالز-ریکوی، ۲۰۱۴). با در نظر داشتن این که تحلیل‌های چندگانه از جمهوری‌خواهی سوسیالیستی در به نمایش درآوردن قرابتی خردورزانه میان جمهوری‌خواهان و سنت سوسیالیستی موفق هستند، با این حال به شکلی گسترده چنین تلقین می‌شود که متفکران دموکراتیک رادیکال نظیر کورنلیوس کاستوریادیس، کلود لفور، هانا آرنه، آنتونیو نگری، ژاک رانسیر، ارنستو لاکلائو و شانتال موف، میگل ابنسور و شلدون وولین، در ایجاد مکانیسم‌های انضمامی دموکراتیزه نمودن حوزه‌های سلطه‌ی معاصر هم از نظر اقتصادی و هم از نظر سیاسی، تقریباً به‌تمامی از بحث غایب هستند. لب کلام این که دستاوردهای خردورزانه‌ای که به واسطه‌ی آن جمهوری‌خواهان سوسیالیست معاصر خاستگاه‌های خود را ترسیم کردند، به‌ندرت دربرگیرنده‌ی متفکران به اصطلاح دموکراتیک رادیکال است. این متفکران چنان که در بالا نیز آمده، به شیوه‌ای مشابه، به‌ندرت از این زبان جمهوری‌خواهی یا ایده‌ی آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه بهره می‌برند. در عوض، بخش مرکزی تفکر دموکراتیک رادیکال همین ایده‌ی قدرتِ مؤسس<sup>۱۲</sup> است؛ یعنی قدرتِ خلاقه و سازنده‌ی مردم برای تأسیس اشکالِ شخصی باهم‌بودنِ سیاسی‌شان، و نیز تغییر دادن و منسوخ نمودن اشکال از پیش ساخته شده‌ی قدرتِ سیاسی، به محض این که شروع به ستم نموده و خود را از منشأ برساننده‌ی خود، بیگانه می‌سازند (برای مثال، نگاه کنید به کالیواس، ۲۰۰۵؛ نگری، ۱۹۹۹). علی‌رغم بلندپروازی‌های رایج برای کشف روابط آشکار و سلسله‌مراتبی قدرت اقتصادی، سیاسی و اجتماعی و نیز خلق مدل‌های تازه‌ی سازماندهی سیاسی برابری‌خواهانه و مشارکتی، که از جانب جمهوری‌خواهی سوسیالیستی و دموکراسی رادیکال به اشتراک گذاشته شده، در کمال شگفتی هیچ مقایسه‌ی نظام‌مندی درباره‌ی این دو وجود ندارد. این مقاله از طریق مقایسه‌ی برداشت‌های متفاوت [این دو سوپه‌ی تفکر سیاسی] از الف) نهادها و ب) کنشِ سیاسی و پ) واگرایی روابطِ سیاسی و سلسله‌مراتبی جمهوری‌خواهی سوسیالیستی و دموکراسی رادیکال با سوسیالیسم، این شکاف را پر

---

12 *Constituent power*

می‌کند. این سه مؤلفه به دلیل تفاوت در مفاهیم اصلی برانگیزاننده‌ی جمهوری‌خواهی سوسیالیستی و دموکراسی رادیکال به‌عنوان موضوعاتی برای مقایسه انتخاب شده‌اند.

### ایده‌های اصلی برانگیزاننده: عدم‌سلطه و قدرت مؤسس

اولین نگرانی حین مقایسه‌ی جمهوری‌خواهی سوسیالیستی و دموکراسی رادیکال چگونگی تعیین این دو سویه‌ی تفکر سیاسی است. چه کسی جمهوری‌خواه سوسیالیست به شمار می‌آید و چه کسی دموکرات رادیکال؟ چالش مربوط به ساختن آرشیوی که بناست بر مبنای آن تجزیه و تحلیل انجام شود، بر ملا‌کننده‌ی اولین تمایز معنادار میان این دو سویه‌ی تأثیرگذار اندیشه‌ی سیاسی است. متفکران منتسب به تفکر دموکراسی رادیکال (نظیر کورنلیوس کاستوریادیس، کلود لفور، هانا آرنت، آنتونیو نگری، ژاک رانسیر، ارنستو لاکلائو و شانتال موف، میگل ابنسور و شلدون وولین) به ندرت خودشان را دموکرات‌های رادیکال نامیدند؛ اما در عوض، گروهی دیگر از متفکران سیاسی در تفسیر این دسته از متفکران، دموکراسی را نه به‌مثابه‌ی وضعیتی نهادی شبیه به پارلماناریسم که به‌مثابه‌ی پراکسیسی دگرگونی‌بخش<sup>۱۳</sup> در نظر می‌گیرند؛ [پراکسیسی که] در تضاد با اشکال قدرت سیاسی مستقر نظیر فرم دولت، احزاب سیاسی و بوروکراسی، به خلق اشکال نوینی از سوژکتیویته‌ها و نهادهای سیاسی می‌پردازد. بدین لحاظ، متفکران دموکراسی رادیکال که در این مقاله زیر ذره‌بین قرار می‌گیرند خود را بخشی از چرخشی رادیکال در تئوری دموکراتیک نمی‌دانند. متقابلاً، متفکران سیاسی معاصر مرتبط با گسترش مفهوم جمهوری‌خواهانه‌ی نوین از آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه در حوزه‌ی اقتصادی و نیز شیوه‌ای برای رادیکال نمودن مشروطه‌گرایی،<sup>۱۴</sup> به خوبی از مداخله‌ی استراتژیک و سیاسی کسانی آگاه‌اند که در بیشتر اوقات خود را به‌عنوان جمهوری‌خواهان سوسیالیست یا علی‌الخصوص به صراحت همچون ترویج‌دهنده‌ی ایده‌های جمهوری‌خواهی سوسیالیستی توصیف می‌کنند. به این ترتیب، وضعیت دموکراتیک رادیکال، که من در سرتاسر مقاله با جمهوری‌خواهی

<sup>13</sup> A transformative praxis

<sup>14</sup> radicalizing constitutionalism

سوسیالیستی می‌سنجم، به بازسازی کامل‌تری نیاز دارد تا از صراحت کافی برخوردار باشد. در ادامه، نشان می‌دهم که تفاوت‌های مفهومی و واگرایی استراتژی‌های سیاسی این دو تا حد زیادی از همین ایده‌های کلیدی برانگیزاننده نشأت می‌گیرد.

ایده‌ی کلیدی برانگیزاننده‌ی جمهوری خواهی سوسیالیستی عدم‌سلطه است. ایده‌ی آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه در جهت احیای تمام و کمال جمهوری نوین به رهبری کار پیشگامانه‌ی کوئینتین اسکینر و فیلیپ پتیت در حدود ۳۰ سال قبل، کاملاً بنیادی بوده است. اسکینر، از طریق بازسازی سنت جمهوری از رم باستان تا اوایل مدرنیته چنین استدلال می‌کند که علاوه بر دو مفهوم آزادی که به واسطه‌ی آریایا برلین در برابر هم قرار گرفته (برلین، ۱۹۵۸)، یعنی آزادی منفی به‌مثابه‌ی عدم دخالت و آزادی مثبت به‌مثابه‌ی خود فعلیت‌بخشی،<sup>۱۵</sup> سومین مفهوم جمهوری خواهانه از آزادی می‌تواند از همین قوانین حقوقی جمهوری‌های باستانی و نویسندگان جمهوری خواه بیرون بیاید (پتیت، ۱۹۹۷؛ اسکینر، ۱۹۹۸). در حقیقت ایده‌ی لیبرالی آزادی بر این باور است که شخص صرفاً به حدی آزاد است که کسی (برای مثال دولت<sup>۱۶</sup> یا پادشاه) مستقیماً در اعمال او دخالت نکند. مفهوم جمهوری خواهانه از آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه بر این باور است که شهروندان تنها هنگامی آزاد هستند که تحت اراده‌ی خودسرانه و قدرت لجام‌گسیخته‌ی ارباب قرار نگیرند. تفاوت سفت و سخت میان مداخله و سلطه اغلب با ارجاع به بردگی توضیح داده می‌شود: بر اساس شرح لیبرالی از آزادی، یک برده تا حدی می‌تواند آزاد در نظر گرفته شود که حاکمی خیرخواه داشته باشد، اربابی که هرگز مستقیماً با اعمال خود مداخله نمی‌کند. بدین‌گونه، مفهوم لیبرالی از آزادی مسئله‌ی آزادی را از مسئله‌ی فرم حکومت<sup>۱۷</sup> جدا کرده است. [به این ترتیب] شهروندان می‌توانند در یک حکومت استبدادی به شکلی بالقوه از همان حدی از آزادی بهره‌مند شوند که در یک دموکراسی - این مسئله البته به سطح/انضمامی مداخله‌ی دولت یا حاکم مستبد

15 Self-actualisation

16 The state

به شیوه‌ی معمول و از آن جا که این واژه معمولاً در فارسی معادل دولت قرار می‌گیرد، از همین معادل استفاده شده است.

17 Government

بستگی دارد. اما در شرح جمهوری‌خواهانه از آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه، برده هرگز آزاد نخواهد شد، حتی اگر زیر دست خیرخواه‌ترین حاکمان زندگی کند، چرا که حاکم می‌تواند همواره به شکلی بالقوه و خودسرانه در هر زمانی در زندگی برده مداخله کند. صرف امکان انجام این کار، برده را در شمار جمهوری‌خواهان غیرآزاد قرار می‌دهد. بر مبنای استدلال اسکینر (اسکینر، ۲۰۰۸: ۸۶) «این که قدرت ارباب خودسرانه است به این معناست که این امکان همواره برای او وجود دارد تا با معافیت از مجازات و مطابق با تصمیم‌گیری انحصاری،<sup>۱۸</sup> اراده شخصی و خواسته‌ها و امیال خود، بر بردگان حکومت کند». بدین‌گونه، جمهوری‌خواهان نوین به شکلی مؤثر آزادی و فرم حکومت را به همدیگر گره زده‌اند، تا جایی که شهروند تنها می‌تواند در یک دولت آزاد، آزاد باشد؛ زمانی که شهروند از برخی مکانیسم‌های مشارکت، نفوذ و نمایندگی برخوردار باشد، امر، سلطه و همین دخالتی را که در هر شیوه‌ی حکومتی وجود دارد، از حالت دلبخواهی خارج می‌کند (پتیت، ۲۰۱۳: ۲۳۸-۱۸۷).

ایده‌ی جمهوری‌خواهانه از آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه، در اشاره به قلمروهای متنوع زندگی سیاسی و اجتماعی موفق بوده است. جایی که سلطه‌ی خودسرانه وجود دارد، می‌تواند به‌مثابه‌ی قلمروهای اسارت فهم شود. [به این ترتیب] جمهوری‌خواهی سوسیالیستی، به‌نوبه‌ی خود، تجلی‌دهنده‌ی امتداد آزادی جمهوری‌خواهانه به حوزه‌ی اقتصادی، به روابط محل کار و به خود سرمایه‌داری است. همانطور که در مقدمه برای ویراست جدید درباره‌ی همین موضوع بیان شده، «در این جا ما به دنبال کاریست مفهوم [آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه] به اشکالی از سلطه‌ی اجتماعی و خصوصی هستیم» (لایپولد، نابلسی و وایت، ۲۰۲۰: ۲). موقعیت جمهوری‌خواهانه‌ی سوسیالیستی که به‌خوبی در ایده‌ی کار دستمزدی<sup>۱۹</sup> تحت سرمایه‌داری مجسم می‌شود، فرمی از بردگی دستمزدی<sup>۲۰</sup> است. کارگران در شرکت‌های سرمایه‌داری، بدون حقی برای مشارکت یا نظرخواهی تحت سلطه‌ی خودسرانه‌ی ارباب خود قرار می‌گیرند (شیه، ۲۰۰۵). و این

18 *Mere arbitrium*

19 *Wage-labour*

20 *Wage slavery*

استیلا تا جایی ساختاری است که کارگران می‌توانند بدون دارایی‌های تولیدی خود<sup>۲۱</sup> محل کار مشخصی را ترک کنند، اما برای امرار معاش، قادر به متوقف ساختن فروش نیروی کار خود نخواهند بود (پتیت، ۲۰۱۷). بدین ترتیب، از نظرگاه جمهوری خواهانه سوسیالیستی، سرمایه‌داری، فرم بردگی است، چرا که کارگران به منظور بقا تحت اراده‌ی خودسرانه‌ی ارباب خود زندگی می‌کنند. پیش‌تر این بینش به‌خوبی در ۱۹۸۲ و به وسیله‌ی جرج. ای. مک‌نیل عضو اتحادیه‌ی کارگری آمریکا<sup>۲۲</sup> مجسم شده بود. استدلال او این بود که «تضاد اجتناب‌ناپذیر و غیرقابل مقاومتی میان سامانه‌ی کار دستمزدی و سامانه‌ی کنترل جمهوری خواهانه وجود دارد»، و به این ترتیب ضروری بود «که اصول جمهوری خواهانه را درون سامانه‌ی صنعتی‌مان جا بدهیم» (مک‌نیل، در گوروویچ، ۲۰۱۴: ۶ و ۱۱۶). جمهوری خواهان سوسیالیست معاصر شیوه‌های متفاوتی را برای این منظور بررسی کرده‌اند؛ از «مشروطه‌گرایی در محیط کار»<sup>۲۳</sup> (به عبارت دیگر مقررات دولتی) در مورد «دموکراسی در محل کار» (به عبارت دیگر دادن نفوذ رسمی به کارکنان در کسب‌وکار) تا اشکال مالکیت تعاونی (به عبارت دیگر مالکیت مشترک<sup>۲۴</sup> و مدیریت مشترک<sup>۲۵</sup> کارگران در کسب‌وکار) (برای مرور کلی نگاه کنید به لایبولد، نابلسی و وایت، ۲۰۲۰: ۱۴-۱۰). علاوه بر این، وضعیت جمهوری خواهانه‌ی سوسیالیستی نه تنها به وسیله‌ی امتداد آزادی به‌مثابه‌ی عدم سلطه به درون حوزه‌ی اقتصادی، بلکه از طریق پیشنهاد فرم مشروطه‌گرایی رادیکال به دست می‌آید؛ وضعیتی که به منظور حفاظت از آزادی جمهوری خواهانه، مطالبات زیادی در زمینه‌ی ابزارهای ضدالیگارش (ورگارا، ۲۰۲۰) و مشارکت مردمی (تامپسون، ۲۰۱۹) تحمیل می‌کند. به علت تفاوت‌ها میان سوابق دموکراسی رادیکال و جمهوری خواهی سوسیالیستی، مشخص نمودن ایده‌ی اصلی برانگیزاننده‌ی اولی دشوارتر از دومی است. شاید کسی چنین استدلال کند که ایده‌ی اصلی برانگیزاننده‌ی دموکراسی رادیکال خود دموکراسی

21 Own productive assets

22 American trade unionist Georg E. McNiell

23 Workplace constitutionalism

24 Co-ownership

25 Co-direction



است-بسط و گسترش پرکتیسی‌های خودفرمانی<sup>۲۶</sup> به حوزه‌های فزاینده‌ای از زندگی اجتماعی و جماعتی متنوع‌تر. این همان تلقی‌ای است که به شکلی عالی از طریق لاکلائو و موف در یکی از متأخرترین صورت‌بندی‌های دموکراسی رادیکال در [اثر] تأثیرگذار آن‌ها *هژمونی و استراتژی سوسیالیستی*<sup>۲۷</sup> ۱۹۸۵ پیشنهاد می‌شود. به زعم این دو، دموکراسی رادیکال «نمی‌تواند ایدئولوژی لیبرال-دموکراتیک را انکار کند، بلکه بر عکس، آن را در جهت دموکراسی رادیکال و متکثر تعمیق بخشیده و گسترش می‌دهد» (لاکلائو و موف، ۱۹۸۵: ۱۷۶؛ ایتالیک شدن واژه، تأکید خود نویسنده است). به زعم مارکس (1992, 247)، برای رادیکال بودن می‌باید موضوعات را در ریشه‌ی آن فهم نمود» (مارکس، ۱۹۹۲: ۲۴۷)؛ بنابراین دموکراسی رادیکال به ریشه‌های تجربه‌ی دموکراتیک در یونان باستان باز می‌گردد. در این باب، دموکراسی رادیکال به خودمختاری فعالانه<sup>۲۸</sup> مردم بر اساس *برابری*<sup>۲۹</sup> ارجاع می‌دهد، این یعنی، تساوی هر شهروند در برابر قانون و در نتیجه مشارکت برابر در تدوین همان قانون. در حالی که گسترش، تعمیق و متکثر کردن قدرت دموکراتیک مسلماً بخشی از تئوری‌های بی‌شمار دموکراسی رادیکال است، استدلال خواهیم کرد که ایده‌ی اصلی برانگیزاننده‌ی دموکراسی رادیکال، قدرت مؤسس آن است [۲]. قدرت مؤسس می‌تواند به‌مثابه‌ی قدرت خلاق و مولد مردم برای تأسیس اشکال زندگی سیاسی خود فهم شود (کالویاس، ۲۰۰۵: دل‌لوچس، ۲۰۱۶). بسیاری از دموکرات‌های رادیکال میان قدرت مؤسس و دموکراسی، اتصالاتی تاریخی، مفهومی و سیاسی، برقرار کرده‌اند. برای مثال، دعوی نگری آن است که «صحبت کردن درباره‌ی قدرت مؤسس همان صحبت کردن از دموکراسی است» (نگری، ۱۹۹۹: ۱)، و آندریاس کالیواس معتقد است که قدرت مؤسس همان حقیقت دموکراسی است» (کالویاس، ۲۰۱۳). [۳] استدلال وولین و رانسیر چنین است که دموکراسی پرکتیسی است که نمی‌تواند در حصار یک نظم (پلیسی) نهادی

26 Self-government

27 *Hegemony and Socialist Strategy*

28 Active self-rule

29 *isonomia*

(رانسیر) یا یک قانون اساسی (وولین) مهار شود؛ بلکه نهادها و منطق نهادی خود را به وجود می‌آورد (رانسیر، ۲۰۱۰: ۳۲-۳۳؛ وولین، ۱۹۹۴). به زعم آرنه سیاست به خودی خود معادل با سرآغازهای نوین است؛ معادل با همکاری نهادی مشترک از راه نظم‌های مشروطه‌گرایانه<sup>۳۰</sup> (آرنه، ۲۰۰۶؛ و همچنین ببینید: کالویاس، ۲۰۰۸: ۲۱۰-۲۰۰).

برحسب همین واژگان مفهومی، دموکراسی برای کاستوریادیس، قدرت نهادینه‌سازی<sup>۳۱</sup> است، قدرت مردم برای تأسیس اشکال اشتراکی خود، زیرا دموکراسی «جامعه‌ای خواهد بود که به روشنی و به طور مستمر خود را تأسیس می‌کند، و نه یکبار و برای همیشه» (کاستوریادیس، ۱۹۹۸: ۳۱). به زعم لفور دموکراسی رام‌نشده، بدون شکل تکین و مشخص است، زیرا دموکراسی «دائماً در جستجوی بنیان‌ها و مشروعیت خود است» (لفور، ۱۹۹۷: ۱۱-۱۰)؛ و برای ابن‌سور «دموکراسی به‌مثابه‌ی نهاد در حال پیشرفت امر اجتماعی پنداشته می‌شود و به عمل درمی‌آید» (ابن‌سور، ۲۰۱۱: ۹۶؛ ایتالیک شدن واژه، تأکید خود نویسنده است). همه‌ی هدف دموکرات‌های رادیکال از صورت‌بندی‌های دموکراسی به‌مثابه‌ی قدرت مؤسس، تمایز گذاشتن میان آرمان دموکراتیک<sup>۳۲</sup> و نهادینه‌سازی نمایندگی لیبرال<sup>۳۳</sup> موجود است. استدلال دموکرات‌های رادیکال این است که درگیر ماندن در حکمرانی بر خود برای مشارکت کردن در تأسیس اشکال زندگی سیاسی است، نه فقط مشارکت به‌مثابه‌ی امری از پیش تأسیس شده. دموکراسی نمایندگی مانع امکان بازصورت‌بندی مشروطه‌گرایانه‌ی مردمی<sup>۳۴</sup> شده است، [امکانی] که این نیاز را ایجاد می‌کند. [به این ترتیب] دموکراسی لیبرال دعوی نوعی مفهوم‌پردازی تازه از دموکراسی دارد که بر اساس قدرت مؤسس و مشروعیت خارج از محدوده‌ی قانونی آن و آزادی ورای قانون اساسی شکل گرفته است. برای دموکرات‌های رادیکال، مسئله جایگزینی یک نظم تأسیس‌شده با نظمی دموکراتیک‌تر نیست، بلکه درک این موضوع است که هر شکل نهادینه‌شده‌ی سیاست به‌ناگزیر نیازمند نوعی

30 the collective co-institution of new constitutional orders

31 *Instituting power*

32 Democratic ideal

33 Liberal-representative institutionalization

34 Popular constitutional reformulation

تقسیم‌بندی میان حکم‌کننده<sup>۳۵</sup> و حکم‌پذیرنده<sup>۳۶</sup> است. [این تقسیم‌بندی] بدین طریق بر «قانون آهنین اُلیگارشی»<sup>۳۷</sup> صحه می‌گذارد. به همین دلیل است که دموکراسی برای وولین [معادل امری] «فرار یا زودگذر»<sup>۳۸</sup> و یا در نگاه رانسیر «دولت‌ناپذیر»<sup>۳۹</sup> است. پس از ارائه مقدمه‌ای کوتاه در مورد آن چه که من به‌عنوان ایده‌های اصلی برانگیزاننده‌ی جمهوری‌خواهی سوسیالیستی و دموکراسی رادیکال می‌دانم-عدم‌سلطه و قدرت مؤسس- به مقایسه‌ی این دو رشته‌ی فکری از نظر مفهوم‌پردازی آن‌ها از نهادها و کنش سیاسی و همچنین رابطه‌ی آن‌ها با سوسیالیسم می‌پردازم.

## نهادها

اگرچه جمهوری‌خواهان سوسیالیست و دموکرات‌های رادیکال قسمی بلندپروازی برای توانمندسازی شهروندان و ارتقای مدل‌های مشارکت برابری‌خواهانه را به اشتراک می‌گذارند، [با این حال] دیدگاه‌های متفاوتی درباره‌ی مسئله‌ی نهادهای سیاسی دارند. برای دموکراسی رادیکال، نهادها به خودی خود- هر قدر هم برابری‌خواه و مشارکتی- ذاتاً نخبه‌گرا، سلسله‌مراتبی، بوروکراتیک و سرکوب‌گر هستند. این ارزیابی مستقیماً از مفهوم‌پردازی آن‌ها از دموکراسی به‌مثابه‌ی قدرت مؤسس جریان می‌یابد تا جایی که آن‌ها این تمایز میان قدرت مؤسس و قدرت تأسیس شده (سیاست نهادی) را به‌مثابه‌ی تمایزی بنیادی و اساسی فهم می‌کنند. در حقیقت سیاست مؤسس شامل آزادی، کنش، خلاقیت، خودتعیین‌بخشی و تازگی است؛ و قدرت تأسیس شده دربرگیرنده‌ی سلسله‌مراتب، بی‌تفاوتی و بروکراسی است. برای مثال برای نگری قدرت مؤسس با هرگونه تلاش در جهت مشروط‌سازی<sup>۴۰</sup> ضدیت دارد و به‌مثابه‌ی نیرویی بیرونی برای هر نظم مطابق قانون اساسی به حیات خود ادامه می‌دهد (نگری، ۱۹۹۹: ۱)؛ به زعم رانسیر،

35 Rulers

36 Ruled

37 iron law of oligarchy

38 fugitive

39 an-archic

40 Constitutionalization

سیاست به‌مثابه‌ی [امر] دگرگون شونده به واسطه‌ی هر نظم (پلیسی) مشخص نهادی منع می‌شود (رانسیر، ۲۰۱۰: ۳۲-۳۳، ۳۵، ۳۶-۳۷). رانسیر «آن جزئی را که هیچ جزئی ندارد» به‌مثابه‌ی سوژه‌ی واقعی پویایی دموکراتیک به رسمیت می‌شناسد؛ پویایی دموکراتیک برای رانسیر تنها می‌تواند در رابطه با دگرگونی یک نظم (پلیسی) از پیش مستقر فهم شود (رانسیر، ۲۰۱۰: ۳۳). در شرح وولین، تضاد مفهومی میان «مشروطه‌گرایی دموکراتیک»<sup>۴۱</sup> و «دموکراسی مشروطه‌گرایانه»<sup>۴۲</sup> از یک سو قدرت دموس را ورای قانون اساسی خود و بنابراین بیگانگی خود با آن توصیف می‌کند و از سوی دیگر قدرت قانون اساسی را ورای دموس. وولین از راه مشروطه‌گرایی دموکراتیک به بسط ایده‌ی قسمی دموکراسی فاقد فرم می‌پردازد: «من پیشنهاد می‌کنم این اتهامات آشنا را بپذیریم که دموکراسی ذاتاً بی‌ثبات است، به آنارشی متمایل است و [اینکه] با انقلاب شناخته می‌شود. [تا به این ترتیب] از این ویژگی‌ها به‌عنوان پایه‌ای برای برداشتی متفاوت و مبتنی بر قانون اساسی از دموکراسی استفاده شود» (وولین، ۱۹۹۴: ۳۷). دموکرات‌های رادیکال از طریق پیشنهاد مفهومی از دموکراسی در تضاد با هر آرمان قابل نهادینه شدن،<sup>۴۳</sup> به‌ناگزیر به فرم نابرابر از سازماندهی اجتماعی اشاره می‌کنند که در آن نهادها به نظر ضروری می‌رسند. [به همین دلیل] برای دموکرات‌های رادیکال مسئله بر سر جایگزینی یک فرم نابرابرانه‌ی حکومت یا نظم تأسیس شده با فرم آزادتر و تساوی‌گرایانه‌تر حکومت نیست؛ بلکه به عکس، آن‌ها با اشاره به ارتباط نزدیک بین قدرت مؤسس و دموکراسی، به خودی خود میان هر گزاره‌ی نهادینه‌شده‌ی دموکراسی و آرمان دموکراتیک خودفرمانی مردمی<sup>۴۴</sup> تمایز می‌گذارند. یکی از پی‌آمدهای وابستگی دموکراسی دموکرات‌های رادیکال با قدرت مؤسس، یعنی، همین رابطه‌ی آنتاگونیستی میان قدرت مؤسس و نهادها این است که دموکراسی به امری [گذرا] بدل می‌شود و هرگز نمی‌تواند خود را نهادینه سازد. همانطور که خود وولین اذعان می‌کند، دموکراسی

---

41 Democratic constitutionalism

42 Constitutional democracy

43 institutionalizable ideal

44 popular self-government

بدل به یک لحظه‌ی استثنایی می‌شود، «[لحظه‌ای] انقلابی، مازاد، نامنظم و متناوب»<sup>۴۵</sup> (وولین، ۱۹۹۴: ۴۸)، که اساساً آن را بدل به «تجربه‌ای تلخ، محکوم به موفقیت منحصرأ موقت» (وولین، ۱۹۹۶: ۴۳) می‌سازد.

جمهوری‌خواهان سوسیالیستی فهم نهادی متفاوتی دارند. اگرچه آن‌ها مسلماً دسته‌ای از نهادهای سیاسی و اقتصادی نظیر کسب‌وکار سرمایه‌دارانه و دموکراسی‌های مبتنی بر قانون اساسی موجود را همچون [اموری] سلطه‌گرانه، ستمگرانه و سلسله‌مراتبی نقد می‌کنند، با این حال راه‌حل‌شان فراتر رفتن از هرگونه درک نهادی از سیاست نیست. بلکه به عوض آن، [راه‌حل‌شان] مجموعه‌ی مشخصی از نهادها در زندگی سیاسی و اقتصادی است که می‌تواند ضامن آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه باشد یا دست‌کم آن را به پیش ببرد. این ارزیابی مثبت از نمونه‌های نهادی مشخص را هم می‌توان در زمانی دید که جمهوری‌های سوسیالیستی معاصر، متفکران تاریخی یا جنبش‌های تاریخی را از نو می‌سازند، و هم در زمانی که آن‌ها به تحلیل چگونگی تقریب آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه در جامعه‌ی سرمایه‌داری معاصر می‌پردازند. برای نمونه‌ای از نخستین رویکرد [می‌توان به کار] لایپولد (۲۰۲۰: ۱۷۲) [یعنی] «احیای مجدد جمهوری‌خواهی رادیکال و نهادهای سیاسی سوسیالیسم» در نوشته‌ی مشهور مارکس درباره‌ی کمون پاریس اشاره کرد (ایتالیک شدن واژه تأکید نویسنده است). لایپولد نهادهایی نظیر فرمان لازم‌الاجرا،<sup>۴۶</sup> فراخوانی آنی،<sup>۴۷</sup> بدنه‌های کارگری اعم از مقتنه<sup>۴۸</sup> و مجریه،<sup>۴۹</sup> امنیه‌ی مدنی<sup>۵۰</sup> و بوروکرات‌های دست‌اندرکار دستمزدهای کارگران و تحت کنترل مردمی را به‌عنوان نوآوری‌های جمهوری رادیکال برجسته می‌کند. [نوآوری‌هایی] که همان‌طور که مارکس در تحلیل خود از کمون پاریس استدلال

45 revolutionary and excessive, irregular and spasmodic

46 Imperative mandate

47 Instant recall

48 Legislative

49 Executive

50 A civic militia

می‌کند «جمهور»<sup>۵۱</sup> مبنایی برای نهادهای واقعاً دموکراتیک فراهم نمود» (مارکس، ۱۹۹۶: ۱۸۷؛ ایتالیک شدن واژه تأکید نویسنده است). در تفسیر مجدد الکس گورویچ از اتحادیه‌ی کارگری موسوم به «شوالیه‌های کار آمریکا»<sup>۵۲</sup>، شیوه‌ی اصلی «برای جا دادن اصول جمهوری درون نظام صنعتی‌مان»، آنطور که بالاتر درباره‌ی مک‌نیل عضو اتحادیه‌ی کارگری بحث شد، اشکال سراسر نهادهای اداره به شکل مشترک<sup>۵۳</sup> و مالکیت مشترک ابزار تولید<sup>۵۴</sup> بود. این تغییرات نهادی به بردگی مزدی پایان می‌دهد و روابط مالکیت را دگرگون می‌کند. به‌علاوه آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه را به حوزه‌ی اقتصادی بسط می‌دهد (گورویچ، ۲۰۱۴: ۹۷-۱۳۷). ورگارا (۲۰۲۰: ۱۲۳-۲۱۶) در بازسازی خود از «جمهوری‌خواهی ضد‌الیگارشی»<sup>۵۵</sup> و «اندیشه‌ی مشروطه‌گرایانه‌ی وابسته به توده‌ی مردم»<sup>۵۶</sup> دسته‌ای از مدل‌های نهادی جمهوری را (از طریق اندیشه‌ی سیاسی ماکیاولی، کوندورسه، لوکزامبورگ و آرت) با بلندپروازی درباره‌ی جلوگیری از الیگارشی و پاسداری از آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه به واسطه‌ی طراحی نهادی مشارکتی از نو احیا می‌کند. استدلال مالدون (۲۰۱۹، ۱۱-۱۲) در بازسازی جمهوری‌خواهی سوسیالیستی [بر مبنای ایده‌های] کارل کائوتسکی و رزا لوکزامبورگ این است که «در مقابل هدف کمونیستی جهت انحلال یا از بین رفتن دولت، استدلال جمهوری‌خواهان سوسیالیست آن است که نهادهای دولت می‌باید در برابر اراده‌ی شهروندی دموکراتیک، تسلیم باشند (ایتالیک شدن واژه تأکید نویسنده است). یعنی آن که معماری مبتنی بر قانون اساسی دولت مدرن شامل دموکراسی پارلمانی، حکومت قانون،<sup>۵۷</sup> مشروطه‌گرایی و یک سازوبرگ اجرایی مرکزی، بخش حیاتی جمهوری‌خواهی سوسیالیستی است (مالدون، ۲۰۱۹: ۱۲-۱۱) و همچنین نگاه کنید به تامپسون، ۲۰۱۹). در این‌جا تضاد با

51 The Republic

52 American Knights of Labour

53 Co-operatism

54 shared ownership of the means of production

55 Anti-oligarchic republicanism

56 Plebeian constitutional thought

57 Rule of law

دموکرات‌های رادیکال و انتقاد صریح آن‌ها از دولت، هر قدر هم دموکراتیک باشد، آشکار است. به زعم آرنت، هر فرم حاکمیت از جمله حاکمیت مردمی، با هژمونی، یکسانی و خشونت همراه است، به همین دلیل است که دموکراتیزه نمودن فرم دولت به خودی خود بیهوده خواهد بود (آرنت، ۱۹۹۸: ۲۸-۲۷؛ ۲۰۰۶: ۱۸۷). برای اینسور، دولت مدرن (هر چند توسط نیروهای مردمی تسخیر شده باشد) و دموکراسی، تاحدی تخیلات سیاسی مخالف را بیان می‌کنند که «در این‌جا کشمکشی میان مستقل شدن از دولت به‌عنوان فرم و زندگی مردم به‌عنوان کنش شکل می‌گیرد. در این کشمکش، دموکراسی با آگاهی از این که رقیب همیشگی آن فرم دولت است، همه چیز را به تسخیر خود در می‌آورد» (اینسور، ۲۰۱۱: ۹۴). بدین لحاظ، هنوز تمایز قدیمی در جناح چپ میان الغای دولت و دموکراتیزه نمودن آن در گفت‌وگوهای امروز نیز مؤثر است. به علاوه، خشن‌ترین حمله از سوی یک جمهوری‌خواه سوسیالیست بر دموکراسی رادیکال، هر چند به این عنوان صورت‌بندی نشده، می‌تواند بازسازی مایکل. جی. تامپسون از جمهوری‌خواهی شورایی<sup>۵۸</sup> باشد. تجربه‌ی شوراهای کارگری روسیه و آلمان برای تفکر دموکراتیک رادیکال بنیادی هستند و از جمله از سوی کاستوریادیس، لفور، آرنت و نگری تحلیل شده است (پاپ‌ماتسن، ۲۰۲۱). آن‌چه تفاسیر دموکراتیک رادیکال از دموکراسی شورایی را متحد می‌سازد، برآورد آن‌ها از خودانگیختگی بروز شوراهای سرپیچی آن‌ها از مرزهای مستقر زندگی سیاسی و تکیه‌ی دموکراتیک مستقیم به قدرت مردم معمولی است [۴]. به طور خلاصه، دموکرات‌های رادیکال به علت تشابه شوراهای کارگری به ایده‌ی اصلی برانگیزاننده‌ی خود یعنی قدرت مؤسس به سنت شورایی جذب می‌شوند. تامپسون، در مقاله‌ی خود که در آن از طریق نشان دادن دو نمونه‌ی هانا آرنت و آنتون پانه‌کوک [یکی از نظریه‌پردازان اصلی] کمونیست شورایی آلمان<sup>۵۹</sup>، تئوری دموکراسی شورایی را «اوتوپیا» و ذاتاً «ضدسیاسی» می‌نامد؛ چرا که هدف آن دگرگون نمودن هستی اجتماعی خود شهروندان است (۲۰۱۸: ۱۱۱، ۱۱۰)، و به همین دلیل این تئوری به دنبال این است «تا بر دولت غلبه کند» و «آن را با نوعی فرم مستقیم‌تر فعالیت

<sup>58</sup> Council republicanism

<sup>59</sup> German council communist Anton Pannekoek

مشارکتی جایگزین کند، [فرمی] که به‌مثابه‌ی دستورکاری برای حکمرانی بر خود<sup>۶۰</sup> و خودبیانگری<sup>۶۱</sup> به کار می‌رود» (تامپسون، ۲۰۱۸: ۱۱۱). به‌زعم تامپسون چنین تحلیل ضدنهادی از دموکراسی شورایی این نکته را نادیده می‌گیرد که شوراهای کارگران، حداقل با لحنی جمهوری خواهانه و در انقلابی مداوم، چیزی در مورد تغییر «هستی» شهروندان یا خودبیانگری دائمی آن‌ها نیستند، بلکه به عوض آن این شوراهای [کارگری] فرم‌های نهادی‌ای بودند که قادر به گسترش بیش‌تر بخشیدن به ظرفیت‌های زندگی دموکراتیک است و از آن مهم‌تر، بسط دهنده‌ی دموکراسی به درون نهادهای اقتصادی و تصمیم‌سازی‌اند (تامپسون، ۲۰۱۸: ۱۱۱؛ ایتالیک شدن واژه تأکید نویسنده است). چنان‌که تامپسون (۲۰۲۰: ۲۰-۱۹) در جایی دیگر استدلال نموده، هدف مشروطه‌گرایی جمهوری خواهانه‌ی رادیکال،<sup>۶۲</sup> مبارزه با «روابط قدرت است؛ از این گذشته، جمهوری خواهی سوسیالیستی برای دموکراتیک ماندن به‌جای دیدگاه‌های آنارشیک مربوط به خودمختاری اجتماع کمونیستی<sup>۶۳</sup> بر استقرار شکل مشروطه‌گرایانه‌ای از جمهوری<sup>۶۴</sup> اصرار می‌ورزد».

وقتی جمهوری خواهان سوسیالیست به دنبال فراهم کردن مدل‌هایی برای ارتقای آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه تحت شرایط سرمایه‌داری معاصر هستند، راه‌حل‌ها نیز قویاً نهادی هستند. خواه جمهوری خواهان سوسیالیست مقررات دولتی را [به دلیل] محدود نمودن قدرت مدیران بر کارمندان (سپه، ۲۰۰۵)، دموکراسی محل کار از طریق مکانیسم‌های متنوع بازنمایی درون محل کار (دال، ۱۹۸۶؛ گونزالز-ریکوی، ۲۰۱۴؛ اندرسون، ۲۰۱۷)، حق به درآمد پایه‌ای<sup>۶۵</sup> (پتیت، ۲۰۰۷؛ کاساساس، ۲۰۰۷) یا مالکیت تعاونی و مشترک میان کارگران (گورویچ، ۲۰۱۴: ۱۲۱-۱۱۸) به‌مثابه‌ی شیوه‌های نزدیک شدن به آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه پیشنهاد دهند یا به هر منظور دیگری؛

60 self-governance

61 self-expression

62 Republican radical constitutionalism

63 Anarchic visions of communitarian self-rule

64 A constitutional form of republic

65 The right to basic income



مسئله‌ی مهم آن است که آن‌ها این کار را به شکلی استوار درون مرزهای نهادهای سیاسی انجام می‌دهند.

بدین لحاظ، ما می‌توانیم در دموکراسی رادیکال و جمهوری‌خواهی سوسیالیستی دو دریافت متفاوت از نهادها و سیاست نهادی شناسایی کنیم. برای دموکرات‌های رادیکال، نهادها از یک سو سرکوبگر و نخبه‌گرا هستند، همان‌طور که آن‌ها روابط قدرت موجود را درون روابط سلسله‌مراتبی «منجمد شده» میان حاکمان و حکم‌برندگان جا می‌دهند. دموکرات‌های رادیکال، همواره این استدلال را طرح می‌کنند که سیاست نهادی برابر است با از دست دادن قدرت مؤسس. جمهوری‌خواهان سوسیالیست از سوی دیگر، مسلماً نمونه‌های مشخص نهادی را در جهت حفظ اراده‌ی خودسرانه اربابان یا کارفرمایان بر شهروندان یا نیروی کار نقد می‌کنند، اما راه‌حل آن‌ها برای استقرار آزادی به‌مثابه‌ی عدم سلطه هم به لحاظ سیاسی و هم به لحاظ اقتصادی همواره به‌شدت نهادی است.

### کنش سیاسی

مؤلفه‌ی حیاتی دیگری درباره‌ی این که این دو گروه دیدگاه‌های متفاوتی دارند، درباره‌ی ماهیت و ارزش کنش سیاسی است. به این معنا که، چه مقدار کنش سیاسی جهت تحقق بخشیدن و پاس‌داشت اصول کلیدی برانگیزاننده یعنی قدرت مؤسس و عدم سلطه ضروری است. با تأکید بر مسئله‌ی کنش، برخی از استدلالات بالا، تکرار خواهد شد، اما از منظری متفاوت.

برای بسیاری از دموکرات‌های رادیکال، کنش در واقع واژه‌ی دیگری برای قدرت مؤسس است. نمونه‌ی موردنظر البته تفکر سیاسی هانا آرنست است. کنش،<sup>۶۶</sup> برای آرنست، در تضاد با کار در معنای زحمت و رنج<sup>۶۷</sup> و نیز کار در معنای آثار ادبی و هنری،<sup>۶۸</sup> دارای همان ظرفیت‌های پدیدارشناسانه‌ای است که بسیاری از دموکرات‌های رادیکال به قدرت

66 Action

67 Labour

68 Work

مؤسس نسبت می‌دهند. کنش در واژگان آرنتی چیز تازه‌ای به درون جهان می‌آورد و به همین جهت اشکال نوینی از سوژکتیویته‌های سیاسی و ساختارهای نوین مبتنی بر قانون اساسی خلق می‌کند. به این ترتیب کنش چیزی مختل‌کننده، عاصی، مولد و سازنده است (آرنت، ۱۹۹۸، ۲۰۰۶ و نیز کالویاس ۲۰۰۸: ۲۱۰-۲۰۰). به‌علاوه، بسیاری از دموکرات‌های رادیکال کنش سیاسی را در امتداد خطوطی که آرنت آن را فضای نمود یا آشکارگی<sup>۶۹</sup> نامیده فهم می‌کنند؛ منظور، آن فضای عمومی است که تنها زمانی بروز می‌یابد که انسان‌ها بایکدیگر صحبت می‌کنند و کاری انجام می‌دهند (آرنت، ۱۹۹۸: ۱۹۹). این یعنی دموکراسی برای دموکرات‌های رادیکال تنها به‌مثابه‌ی کنش وجود دارد؛ دموکراسی «نمی‌تواند مانند ابزار خشونت در حفاظی برای مواقع اضطرار ذخیره و نگهداری شود، بلکه تنها در فعلیت‌رساندن‌اش وجود دارد» (آرنت، ۱۹۹۸: ۲۰۰). بدین لحاظ، دموکراسی بدون کنش سیاسی مستقیم، منحل شده و بدل به یک تشریفات محض می‌شود. به زعم کاستوریادیس:

«هر مجموعه‌ای از نهادها، که زمانی مستقر شده، ضرورتاً تمایل به خودآیین شدن داشته و می‌خواهد جامعه را دوباره به اسارت دلالت‌های زیربنایی خیالی خود فرو ببرد. محتوای پروژه‌ی انقلاب می‌تواند تنها، هدف جامعه‌ای باشد که قادر به نوسازی دائمی نهادهای خود شده است. جامعه‌ی پسانقلابی به‌سادگی بدل به جامعه‌ای خودگردان<sup>۷۰</sup> نخواهد شد؛ بلکه بدل به جامعه‌ای خواهد شد که خود آشکارا نهادهای خود را بنیان می‌نهد، آن هم نه یک بار و برای همیشه بلکه به شکلی مداوم» (کاستوریادیس، ۱۹۹۸: ۳۱).

بنابراین، درک رادیکال دموکراتیک از کنش همچنین مستلزم نوعی تئوری از خودبیگانگی است. هر شکلی از کنش، خواه یک انقلاب باشد، خواه یک قیام، خواه یک اعتراض یا یک اعتصاب عمومی، که به نوعی از نهادسازی می‌انجامد، در نهایت منجر به بیگانگی و [ایجاد] سلسله‌مراتب جدید خواهد شد. این یعنی، هر قدرت مؤسسی که به‌طور مستمر شکل نمی‌گیرد بدل به یک قدرت تأسیس شده خواهد شد، که بدین

69 *Space of appearance*

70 *self-managed society*

وسیله منشاء مؤسس خود را اسیر روتین‌سازی، سلسله‌مراتب و بوروکراتیزاسیون می‌کند. کارل کُرش، کمونیست آلمانی،<sup>۷۱</sup> در تحلیل خود از کمون پاریس، مدعی شد که «هر فرم تاریخی در نقطه‌ای مشخص از تحول خود، از فرم در حال تحول [قدرت مؤسس] نیروهای انقلابی تولید، کنش انقلابی و آگاهی در حال تحول بدل به قیدوبندهای خود [قدرت تأسیس شده] می‌شود» (کارش، ۱۹۲۹). از این‌رو، نهادهای سیاسی هرچند که در جهت تحولی ترقی‌خواهانه ایجاد شده باشند، اگر تغییر نکنند، بدل به قیدوبندهایی برای آن تحول خواهند شد. بحث ابنسور (ابنسور، ۲۰۱۱: ۹۶) این است که دموکراسی «دائماً مراقب است تا از آن لحظه‌ای جلوگیری کند که انقلاب منحرف می‌شود». تمایز بنیادین میان قدرت مؤسس و قدرت تأسیس شده، که محرک کار بسیاری از دموکرات‌های رادیکال است، می‌تواند از طریق تمایزی میان کنش و نهاد جایگزین شود، تا جایی که در عبارتی از رانسیر- «دموکراسی یک رژیم سیاسی نیست به این معنا که به یکی از قانون‌های اساسی ممکن<sup>۷۲</sup> شکل می‌دهد که شیوه‌هایی برای گردآوردن مردم تحت یک اقتدار همگانی<sup>۷۳</sup> تعریف می‌نماید. دموکراسی خود همان نهاد سیاست است» (رانسیر، ۲۰۱۰: ۳۲). بدین ترتیب برای دموکرات‌های رادیکال، کنش سیاسی، تنها یک ضرورت ناگزیر قدرت مؤسس نیست؛ بلکه کنش قدرت مؤسس است، و بدون کنش نمی‌تواند دموکراسی‌ای وجود داشته باشد.

جمهوری‌خواهان سوسیالیست فهم متفاوتی از کنش دارند، تا جایی که کنش [صرفاً] شرطی ضروری برای حمایت از آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه نیست. این استدلال می‌باید با دقت فراوان ارائه شود. جنبش‌های تاریخی جمهوری‌خواهانه مسلماً با کنش انقلابی درگیر شده‌اند، پس هدف برقراری آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه از طریق کشمکش‌های شدید با پادشاهان مطلقه، زمین‌داران استعماری، حاکمان ظالم، نخبگان اَلیگارشی، سلطان مستبد پدرسالار، و اربابان سرمایه‌دار حاصل شده است (لایبولد، نابلسی و وایت، ۲۰۲۰: ۵). به‌علاوه، به زعم مک‌کورمیک (۲۰۲۱) در سنت

<sup>71</sup> German communist Karl Korsch

<sup>72</sup> Possible constitutions

<sup>73</sup> Common authority

جمهوری خواهانه شهروند فعال، بی‌اعتمادی هشیارانه به نخبگان و «پوپولیسم ضدنخبه‌گرا»، عناصر درونی هستند (پتیت، ۲۰۱۳: ۵؛ مالدون، ۲۰۱۹: ۷-۶). اما به مجرد این که آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه مستقر شود؛ همین که جامعه‌ی مبتنی بر تعاون<sup>۷۴</sup> در جای خود قرار گیرد، چه اتفاقی برای کنش سیاسی می‌افتد؟ قاطعانه باید گفت، جمهوری خواهی نوین هم برای اسکینر و هم برای پتیت، در عین حال در بسط جمهوری خواهانه سوسیالیستی معاصر، آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه را به‌عنوان یک وضعیت مطابق قانون<sup>۷۵</sup> فهم می‌کند تا یک پرکتیس سیاسی. یعنی، همین که ساختار نهادی مشخص که ضامن عدم‌سلطه است مستقر می‌شود-خواه در حوزه‌ی سیاسی باشد خواه اقتصادی- شهروندان یا کارگران به شکلی قانونی و رسمی آزاد هستند. در بازسازی [آی‌دهی] «نهادهای سیاسی سوسیالیسم» که پیش‌تر و در تحلیل مارکس از کمون پاریس ذکر شد، عدم‌سلطه به واسطه‌ی نهادهایی نظیر قرارداد لازم‌الاجرا، فراخوانی آنی، بدنه‌های کارگری اعم از مقننه و مجریه، امنیه‌ی مدنی تضمین می‌شود (لایپولد، ۲۰۲۰: ۲۰۲۰: ۱۹۳). در «دموکراسی ماکیاولیایی» مک‌کورمیک، «پوپولیسم ضدنخبه‌گرا» نوعی هم‌تافت نهادی ثابت است که در آن نخبگان می‌باید پاسخگو بمانند، تا جایی که شامل دادرسی‌های عمومی، مجالس عوام با اختیارات وتو و انتخاب مسئولان سیاسی می‌شود (مک‌کورمیک، ۲۰۱۱). در تئوری جمهوری خواهی شورایی تامپسون، که او در آن با رد فهم رادیکال دموکراتیک از کنش درباره‌ی شوراهای کارگران معتقد است که عدم‌سلطه از طریق مجموعه‌ای از ساختارهای نهادی در مقیاس‌های محلی، منطقه‌ای و ملی و نیز از طریق مکانیسم‌های پاسخگویی سیاسی و کنترل مردمی اقتصادی به دست می‌آید. (تامپسون، ۲۰۱۸: ۱۲۲-۱۱۸). در جمهوری خواهی سوسیالیستی بحث بر سر دموکراسی محل کار و تعاون‌گرایی، مالکیت اشتراکی و نمایندگی کارگران و یا درآمد پایه‌ای ساختارهای نهادی است که آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه را برقرار می‌کند (برای نمونه ببینید: گونزالز-ریکوی، ۲۰۱۴؛ برین، ۲۰۱۵؛ اندرسون، ۲۰۱۷). مالکیت مشترک تعاونی<sup>۷۶</sup> به‌مثابه‌ی شکلی از آزادی به‌مثابه‌ی

<sup>74</sup> cooperative commonwealth

<sup>75</sup> Legal status

<sup>76</sup> Cooperative shared ownership

عدم سلطه، نمونه‌ای خوب در این زمینه است: مالکیت، ضرورتاً یک وضعیت [قانونی] است نه یه یک پرکتیس. این که مالکیت ابزار تولید خصوصی، عمومی یا در دست تعاونی‌های کارگران باشد ربطی به نحوه‌ی به کار بردن قدرت به شکلی واقعی درون شرکت یا انجمن مورد نظر ندارد. به عبارتی اشکال مالکیت نه موضوعی برای کنش یا مشارکت سیاسی واقعی که وضعیتی قانونی و مشروطه<sup>۷۷</sup> است. نگاهی اجمالی به بخش تعاونی دانمارک،<sup>۷۸</sup> یکی از نمونه‌هایی که به خوبی می‌شناسم، شواهد فراوانی برای این استدلال پیش رو قرار می‌دهد. کمپانی‌های بزرگی نظیر *COOP* (سوپرمارکت زنجیره‌ای متعلق به مصرف‌کننده)، *Arla* (لبنیاتی متعلق به تولیدکننده)، *GF Forsikring* (شرکت بیمه‌ی متعلق به اعضا)، *L<sup>o</sup>an og Spar Bank* (بانک متعلق به مشتری)، *Danish Crown* (قصابی متعلق به تولیدکننده)، و نیز تعدادی از شرکت‌های انرژی متعلق به مشتری، مبتنی بر اصول تعاونی هستند؛ این شرکت‌ها متعلق به اعضا/مصرف‌کننده/تولیدکننده/مشتری هستند و برای نمایندگی و نفوذ از پایین به بالا (نظیر مجمع عمومی سالانه با همان شرایط یک عضو یک رأی<sup>۷۹</sup>) سازوکارهای درونی وجود دارد. اما آیا این که این شرکت‌ها را به عنوان برابری خواه و عملاً تحت کنترل اعضای آن‌ها بدانیم، گمراه‌کننده نخواهد بود؟ این تعاونی‌ها در مقابل بسیار حرفه‌ای، سلسله‌مراتبی هستند به علاوه گاهی اوقات بر پایه‌ای جهانی و چندملیتی عمل می‌کنند، اما از منظر جمهوری خواهانه‌ی سوسیالیستی، چنین شرکت‌هایی برای اعضای خود به شکلی قانونی آزادی به مثابه‌ی عدم سلطه را در مقیاسی «مشروطه»<sup>۸۰</sup> تضمین می‌کنند. تمایز میان وضعیت قانونی و کنش به قلب مفهوم جمهوری خواهانه‌ی نوین از آزادی به مثابه‌ی عدم سلطه مربوط می‌شود. یکبار دیگر مثال آزادی برده و برده‌دار خیرخواه را در نظر بگیرید: بر اساس شرح لیبرالی، برده تا جایی آزاد است که به طور عامدانه مورد مداخله قرار نگیرد؛ یعنی، آزادی به واسطه‌ی کنش مشروط

77 Legal, constitutional status

78 Danish cooperative sector

79 with one member one vote

80 constitutional

می‌شود- یا اگر دقیق‌تر بگوییم، با غیاب کنش از عاملی بیرونی. در شرح جمهوری خواهانه اما، آزادی عمدتاً با هر نوع کنش *انضمامی* بی‌ارتباط است، همانطور که حتی اگر برده‌دار هرگز در ارتباط با برده‌های خود اقدامی نکند، آن‌ها هنوز هم آزاد نیستند چراکه آزادی وضعیت عدم وابستگی به اراده‌ی خودسرانه‌ی شخصی دیگر است. آزادی جمهوری خواهانه درباره‌ی مالکیت است- خواه مالکیت نسبت به خود شخص (فقدان یک ارباب)، مالکیت نسبت به چیزهای عمومی (جمهور) یا مالکیت نسبت به ابزار تولید (رفاه عمومی تعاونی). همان‌طور که پتیت استدلال کرد، برای جمهوری خواهی «اسارت و انقیاد بزرگ‌ترین بیماری‌ها هستند و استقلال و وضعیت قانونی خیرهای اعلا (پتیت، ۱۹۹۷: ۱۳۲؛ ایتالیک شدن واژه تأکید نویسنده است).

بدین ترتیب، دموکرات‌های رادیکال و جمهوری خواهان سوسیالیست در مورد این که آیا کنش سیاسی لازمه‌ی تحقق اصول اصلی برانگیزاننده‌ی آن‌هاست یا نه، تفاوت دارند. در حقیقت دموکرات‌های رادیکال ارزش والا را به کنش به‌مثابه‌ی قدرت مؤسس نسبت می‌دهند تا جایی که آزادی، دموکراسی و خود سیاست تنها می‌تواند از طریق کنش انجام شده و مورد تجربه قرار گیرد. [در مقابل] برای جمهوری خواهان سوسیالیست، کنش ممکن است [به‌مثابه‌ی] پیش‌شرطی عملی و تاریخی جهت برقراری آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه باشد (نظیر نمونه‌های تاریخی انقلاب‌ها، خیزش‌ها، اعتراض‌ها و اعتصاب‌ها تحت تأثیر جنبش‌های جمهوری خواهانه)، با این حال کنش از ایده‌ی آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه جدایی‌ناپذیر است، که در عوض حول وضعیت مشروطه<sup>۸۱</sup> و مالکیت قانونی<sup>۸۲</sup> تکامل می‌یابد.

### ارتباط با سوسیالیسم

در حالی که مؤلفه‌های پیشینی مقایسه‌ی مفهومی بودند، آخرین مؤلفه به تاریخ فکری دو سنت مربوط است. رابطه‌ی فکری تاریخی با سوسیالیسم را به این دلیل در این جا گنجانده‌ام که به ما اجازه می‌دهد تا تفاوت‌های میان دموکراسی رادیکال و جمهوری خواهی سوسیالیستی را در پرتویی دیگر ببینیم. همین‌طور که فراتر از داشتن

81 constitutional status

82 legal ownership

دریافت‌های متفاوت از مفاهیم کلیدی نظیر نهادها و کنش سیاسی، این دو سویی نظریه‌پردازی سیاسی همچون روابط سیاسی و تاریخی متفاوتی با سوسیالیسم دارند. با در نظر گرفتن این که دموکراسی رادیکال به‌مثابه‌ی وارثی برای سوسیالیسم بعد از فروپاشی کمونیسم شوروی تجلی یافت، جمهوری‌خواهی سوسیالیستی معاصر به‌مثابه‌ی بازترجمان و باز-توان‌بخش عمل می‌کند.

متفکران دموکراتیک رادیکال-سوی آرنت-بخشی از جنبش پسامارکسیستی در تئوری سیاسی از دهه‌ی ۱۹۶۰ به بعد هستند و کاستوریادیس، لفور و نگری از مبتکران نقد مبانی نظری مارکسیسم از طریق ابزارهای مفهومی پساساختارگرایی بودند (برکمان، ۲۰۱۳). بدین ترتیب، برای دمورات‌های رادیکال، دموکراسی به‌عنوان مفهوم کلیدی و آفق سیاسی-اوتوپایی جایگزین سوسیالیسم می‌شود. برای دمورات‌های رادیکال، انقلاب در گفتمان مارکسیستی بدل به قدرت مؤسس می‌شود؛ پرولتاریا بدل به انبوه خلق<sup>۸۳</sup> می‌شود؛ و طبقه بدل به تکثری از سوژکتیویته‌ها می‌شود. همانطور که کاستوریادیس بیان می‌کند: «آنچه که از اصطلاح "جامعه‌ی سوسیالیستی" مدنظر بود از این پس جامعه‌ی خودآیین<sup>۸۴</sup> می‌نامیم» (کاستوریادیس، ۱۹۹۳: ۳۱۷). به طریقی مشابه، برای لاکلائو و موف، در زمانی که بینش‌های پساساختارگرایی زیربنای دترمینیستی و ماتریالیستی مارکسیسم را تخریب کرده و در حالی که همزمان شکست‌های «سوسیالیسم واقعاً موجود»، پروژه‌ی سوسیالیستی را بی‌اعتبار کرده، دموکراسی رادیکال بدل به هدف سیاسی می‌شود (لاکلائو و موف، ۱۹۸۵). بدین ترتیب، می‌توان چنین گفت که دموکراسی رادیکال به‌مثابه‌ی جایگاه نظری مستقل درون تئوری دموکراتیک معاصر، محصول تحولات تاریخی است؛ تحولاتی که مارکسیسم و کمونیسم را بی‌اعتبار و لیبرال دموکراسی را به تنها انتخاب موجود بدل کرد. در این دریافت، هرچند بیشتر متفکران دموکراسی رادیکال، چپ بودند یا [هنوز هم] هستند، دموکراسی رادیکال به‌مثابه‌ی جایگاه نظری مستقل درون تئوری دموکراسی دهه‌ی ۱۹۹۰ به‌مثابه‌ی وارثی برای نوعی سنت سوسیالیستی بدنام، و نیز مشخصاً همچون

83 *The people*

84 Autonomous society

بدیلی ناسوسیالیستی (اگرچه نه چندان غیر سوسیالیستی) برای دموکراسی لیبرال بروز می‌یابد. ممکن است این رابطه‌ی بغرنج و گسسته با سوسیالیسم دلیلی برای نقدهای اغلب مغفول مانده از سرمایه‌داری در تئوری رادیکال دموکراتیک باشد-آنچه لوییس مکنی<sup>۸۵</sup> در نقدی مؤثر «بی‌وزنی اجتماعی» دموکراسی رادیکال نامیده است (۲۰۱۴)؛ ۲۸-۶۶). به علت جایگاه دموکراسی رادیکال به‌عنوان خلف سوسیالیسم در زمانه‌ی پیروزی دموکراسی لیبرال، می‌توان با اصطلاحات روان‌کاوانه چنین استدلال کرد که مسئله‌ی سرمایه‌داری به واسطه‌ی دموکراسی رادیکال سرکوب می‌شود. اصل محوری برانگیزاننده‌ی قدرت مؤسس برای نقدهای رادیکال دموکراتیک از دولت (ابن‌سور و نگری)، پارلمانتاریسم و نظام حزبی (آرنت و کاستوریادیس)، حاکمیت (آرنت)، اشکال همگن و نهفته‌ی سوپژکتیویته‌ی سیاسی (لفور) و نیز دیگر اشکال سلسله‌مراتب‌ها هم به لحاظ سیاسی و هم هستی‌شناختی (رانسیر) حیاتی بوده است. اما در این نقدها به سرمایه‌داری چندان توجه نشده است [۶].

در عوض، جمهوری‌خواهان سوسیالیست معاصر، خودشان را نه به‌مثابه‌ی خلف سوسیالیسم، که به‌مثابه‌ی بازترجمان و بازتوان‌بخش به سنت سوسیالیستی فهم می‌کنند. در حقیقت می‌توان چنین گفت که رادیکال دموکراسی تحت تأثیر سقوط کمونیسم بود، [اما] جمهوری‌خواهی سوسیالیستی معاصر تحت تأثیر بحران مالی ۲۰۰۹-۲۰۰۸، افزایش نابرابری و بی‌ثباتی فراوان ناشی از سرمایه‌داری مالی جهانی بوده است. سرمایه‌داری در آن برهه‌ی تاریخی، به‌آسانی بدل به موضوع اصلی نقد می‌شود. جمهوری‌خواهی سوسیالیستی به‌عوض سرکوب مسئله‌ی سوسیالیسم، از طریق نقد سرمایه‌داری و سلطه‌ی اقتصادی سنت سوسیالیستی را قوت می‌بخشد. جمهوری‌خواهی سوسیالیستی این کار را از مجرای اشاره به مشابهت‌های ساختاری بین بردگی و وابستگی مطلق<sup>۸۶</sup> در حوزه‌ی سیاسی و کار دستمزدی تحت سرمایه‌داری در حوزه‌ی اقتصادی انجام می‌دهد. بدین ترتیب، جمهوری‌خواهی سوسیالیستی به تصدیق و شرح چیزی پرداخته که رابرت دال، کسی که قطعاً خود سوسیالیست نبود، دهه‌ها قبل به

85 Lois McNay

86 Arbitrary dependence



آن اشاره کرد. به عبارت دیگر، «گر دموکراسی در حکمرانی<sup>۸۷</sup> دولت موجه است، پس می‌باید در حکمرانی بنگاه‌های اقتصادی نیز موجه باشد» (۱۹۸۶: ۱۱۱). اگر زبان آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه در حوزه‌ی سیاسی راهگشاست (ما این نکته را از پیش بدیهی می‌انگاریم، چرا که این اندیشه، استدلال محوری در برابر پادشاهان و مستبدان است)، استدلال جمهوری‌خواهان سوسیالیست این است که پس برای حوزه‌ی اقتصادی هم قابل کاربرد است. این دقیقاً آن چیزی است که سنت سوسیالیسم قرن نوزدهم درباره‌ی آن بحث می‌کرد. بحث جمهوری‌خواهان سوسیالیستی این است که سوسیالیسم می‌تواند از طریق بینش‌های کلیدی جمهوری‌خواهانه تجدید قوا کند. به عبارت دیگر، نقد سرمایه‌داری و سلطه‌ی اقتصادی، و ایجاد یک جامعه‌ی مبتنی بر تعاون مشروط بر «احیای اندیشه‌ی گمشده‌ی آزادی» (گروویچ، ۲۰۱۴: ۱۰) است.

### جمع‌بندی: واگرایی‌های مفهومی و ائتلاف‌های سیاسی

در تئوری سیاسی معاصر، دموکراسی رادیکال و جمهوری‌خواهی سوسیالیستی، به ترتیب مؤثرترین نقدها برای دموکراسی لیبرال و سرمایه‌داری هستند. هر دو رشته‌ی نظری به روابط سلسله‌مراتبی آشکاری از قدرت سیاسی، اجتماعی و اقتصادی اختصاص می‌یابد، و به همان اندازه هم به مشارکت و اشکال مردمی و برابری‌خواهانه‌ی سیاسی متعهدند. در این معنا، دموکرات‌های رادیکال و جمهوری‌خواهان سوسیالیست آشکارا متحدان سیاسی هستند. هر چند در مقایسه‌ی مفهومی نزدیک‌تر، دموکراسی رادیکال و جمهوری‌خواهی سوسیالیستی متفاوت و یا شاید حتی در مؤلفه‌های کلیدی نظیر فهم‌شان از نهاد و کنش سیاسی و نیز ارتباط‌شان با سوسیالیسم متضاد هستند. در حقیقت دموکرات‌های رادیکال به نهادهای سیاسی ذاتاً به چشم سلسله‌مراتبی و ظالمانه نگاه می‌کنند و فرم دولت را به‌مثابه‌ی قله‌ی تمرکز قدرت، همگنی اجباری و نامشروع و به خصوص خشونت‌مشروع تلقی می‌کنند. به این ترتیب چنین بینشی به نوبه‌ی خود نیاز به سیاستی فراتر از [فرم] دولت-یا در برابر آن دارد. آن‌طور که ابنسور می‌آورد، جمهوری‌خواهان سوسیالیست به این امید هستند که اقتصاد را از طریق نهادهای تعاونی

دموکراتیزه کنند و دولت را از طریق آوردن آن تحت کنترل عمومی مردمی سازد. در این خصوص، دموکراسی رادیکال و جمهوری خواهی سوسیالیستی بر مبنای فرض‌های تازه‌ی قرن بیست‌ویکمی، آرام‌آرام بحث‌های قرن نوزدهمی و بیستمی میان انقلاب و اصلاح، کمونیسم و سوسیال دموکراسی، را رها کردند. به علاوه، دموکرات‌های رادیکال در حقیقت به آزادی، دموکراسی و سیاست به‌مثابه‌ی یک فضای نمود نگاه می‌کنند؛ یعنی به‌مثابه‌ی اشکال فعل و انفعال که تنها با کنش قابل تحقق است. [در مقابل]، جمهوری خواهان سوسیالیست آزادی را عدم سلطه می‌دانند که از طریق وضعیت قانونی و مشروط<sup>۸۸</sup> تضمین می‌شود. جمهوری خواهی سوسیالیستی درباره‌ی رها کردن نهادهای دولت در جستجوی بدیل‌های رادیکال نیست، بلکه دولت و اقتصاد را دموکراتیزه می‌کند و این دو قلمروی قدرت را ذیل قدرت مردمی می‌آورد. برای نشان دادن تفاوت‌های میان سیاست این دو رشته‌ی نظری، می‌توان به طور خلاصه به دو مورد از امیدوارکننده‌ترین احیاهای مجدد سیاست معاصر آمریکا، یعنی جنبش اشغال [وال استریت] و سوسیالیسم دموکراتیک برنی سندرز [اشاره نمود] و به مقایسه‌ی آن‌ها پرداخت. جنبش اشغال [وال استریت] سرمشقی است برای برداشت دموکراسی رادیکال از سیاست به‌مثابه‌ی قدرت مؤسس: اشغال‌های فضاهای عمومی خودانگیخته بودند، تعداد زیادی از گروه‌های مختلف را کنار هم آورد، از طریق دموکراسی مستقیم عمل نمود و سازوکارهای تازه‌ای را برای نمایندگی و مشورت توسعه داد. اشغال‌ها تخطی‌گرانه و انقلابی<sup>۸۹</sup> بودند، اگرچه نه با نتایج‌شان، که قطعاً با آرمان‌هایشان؛ چرا که آن‌ها در پی تأسیس فرمی تازه و آینده‌نگر برای زندگی سیاسی و سوپزکتیویته‌ی سیاسی چندگانه‌ی نوین در برابر دولت، در برابر سرمایه‌داری و در برابر دموکراسی نمایندگی بودند (نیومن، ۲۰۱۶؛ هارکورت، ۲۰۱۲، کتز و پاپ‌ماتسن، ۲۰۲۱). در مقابل، سوسیالیسم دموکراتیک سندرز می‌تواند به‌مثابه‌ی نمونه‌ی انضمامی از جمهوری خواهی سوسیالیستی در یکی از بزرگ‌ترین عرصه‌های سیاست باشد. برنامه‌ی سیاسی سندرز شامل پیشنهادی است برای لایحه‌ی حقوق ثانوی<sup>۹۰</sup> [در خصوص بیمه‌های درمانی، حقوق بازنشستگی، حوادث،

88 legal and constitutional status

89 Transgressive and revolutionary

90 Second Bill of Rights

بیکاری و غیره]، که حقوق اقتصادی را به حقوق سیاسی موجود در لایحه‌ی حقوق می‌افزاید. لایحه‌ای که در اصل توسط فرانکلین روزولت پیشنهاد داده شده است. سندرز از تعاونی‌های متعلق به کارگر و نیز دموکراسی محل کار به‌عنوان راه‌حلی عملی برای کاهش نابرابری و افزایش کیفیت زندگی برای یک آمریکایی معمولی بحث کرده است (هم، ۲۰۲۰؛ مایسانو، ۲۰۲۱؛ مک‌چسنی، ۲۰۲۰). به علاوه، افزایش مداخله‌ی دولت در بازار کار (یعنی مشروطه‌گرایی در محل کار)، و تقویت اتحادیه‌های کارگری (یعنی دموکراسی در محل کار) درون‌زاد برنامه‌ی سندرز است. بدین لحاظ، از دیدگاه جمهوری‌خواهانه‌ی سوسیالیستی، سوسیالیسم دموکراتیک سندرز می‌تواند به‌مثابه‌ی تلاشی در جهت استقرار شرایط عدم‌سلطه در حوزه‌ی اقتصادی از طریق بالا بردن حمایت از کارگران، نفوذ و خودگردانی<sup>۹۱</sup> آنان تلقی شود. برنامه‌ی سندرز در تضاد با بلندپروازی اشغال‌کنندگان [اول استریت] درباره‌ی خلق اشکال (مؤسس) بدیعی از زندگی سیاسی، درباره‌ی دموکراتیزه نمودن روابط قدرت است که بدین‌وسیله کنترل مردمی را افزایش می‌دهد.

آیا بعد از همه‌ی این‌ها، این [تفاوت‌ها] به معنای آن است که دموکرات‌های رادیکال و جمهوری‌خواهان سوسیالیست متحدان سیاسی هم نیستند؟ به‌عنوان جمع‌بندی، من دو بینش مفهومی ارائه می‌کنم که هر یک از این رشته‌های تفکر ممکن است از یکدیگر فرا گرفته باشند. ممکن است دموکرات‌های رادیکال از جمهوری‌خواهان سوسیالیست الهام بگیرند و به دنبال تحول برداشت رادیکال دموکراتیک از نهادها باشند. اگر دموکرات‌های رادیکال به دنبال تغییر اجتماعی واقعی هستند، ممکن است برخی اصول‌شان درباره‌ی آفرینندگی<sup>۹۲</sup> و آزادی مؤسس، هرچند زودگذر و موقتی، نیاز به تثبیت نهادی داشته باشد. حقیقت این است که جنبش اشغال [اول استریت] علی‌رغم فعالیت اقتصادی، آفرینندگی و توجه عمومی، تأثیر کمی بر تغییر اجتماعی‌ای داشته که می‌توانست مدنظر باشد. بینش‌های جمهوری‌خواهان سوسیالیست درباره‌ی چگونگی ساختن نهادهایی که ضامن آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه است می‌تواند نقطه‌ی شروع

<sup>91</sup> Self-management

<sup>92</sup> Creativity

عملی باشد. جمهوری خواهان سوسیالیست، از دیگرسو، می‌توانند تئوری کنش رادیکال دموکراتیک و نیز بیگانگی را به نحو مؤثری در نظر بگیرند. این حقیقت که تعاونی‌ها رسماً متعلق به کارکنان هستند، این که محل کار شخص سازوکارهای رسمی نمایندگی دارد یا به شکلی رسمی قدرت خودسرانه‌ی کارفرمایان را محدود می‌کند ممکن است برای مبارزه با وابستگی مطلق یا استقرار آزادی واقعی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه در اقتصاد کافی نباشد. اگر چیزی وجود داشته باشد که آن را سوسیال دموکراسی قرن بیستم پیش چشم آورده، این است که این هدف یعنی اجتماعی و دموکراتیزه نمودن دولت از طریق اصلاحات می‌تواند به‌راحتی نخبگانی جدید، سلسله‌مراتبی جدید، وضع موجودی جدید به وجود بیاورد. جنبش سیاسی‌ای که چنین بینش‌هایی را درباره‌ی دموکراسی رادیکال و جمهوری‌خواهی سوسیالیستی در خود می‌گنجاند می‌تواند زیربنای خوبی برای آن چه رایت (۲۰۱۰: ۶) آن را «اوتوپیا‌های واقعی»<sup>۹۳</sup> نامیده، باشد: ایده‌آل‌های اوتوپییایی ریشه در پتانسیل‌های واقعی نوع بشر دارند، مقاصد اوتوپییایی که ایستگاه‌هایی قابل دسترس دارد، طراحان اوتوپییایی نهادها که قادر به آگاه نمودن ما از مسئولیت‌های عملی‌مان هستند؛ مسئولیت‌هایی نسبت به بازکردن راه خود در دنیایی از شرایط ناقص جهت تغییر اجتماعی.

### پی‌نوشت‌ها

[۱] برای مثال نگاه کنید به،

The anthologies *Radical Democracy: Between Abundance and Lack* (2005) edited by Lars Tønder & Lasse Thomassen and *Thinking Radical Democracy: The Return to Politics in Post-War France* (2015) edited by Martin Breauth et al.

[۲] برای این موضوع، در این مقاله لاکلائو و موف بخشی از سنت دموکراسی رادیکال نیستند. ممکن است آن‌ها از منظر هستی‌شناختی، امر سیاسی را به‌مثابه‌ی یک نوع قدرت مؤسس فهم کنند، که-در زبان مفهومی‌شان- منطق اجتماعی رسوب کرده و گفتمان‌های هژمونیک را بازمفصل‌بندی می‌کند (۹۳-۱۴۸ و ۱۹۸۵)، اما آن‌ها از نظر سیاسی اساساً از دموکراسی نمایندگی فاصله نمی‌گیرند، بلکه بر تکرار، تعمیق و گسترش این شکل شکل سیاسی وعده‌ی آزادی و برابری برای همه پافشاری

می‌کنند (۱۸۰-۱۷۶ و ۱۹۸۵). این موضوع همچنین در مورد آثار بعدی موف درباره‌ی آگونیسم (۲۰۱۳ و ۱۹۹۳) نیز صادق است، که به شکلی بنیادی خیال دموکراسی پارلمانی را رها نمی‌کند. [۳]

Online publication, no page numbers available

[۴] برای مثال نگاه کنید به:

Arendt 2006; Castoriadis 1988, 1993; Lefort 1956, 1976.

[۵] قابل دریافت از:

<https://www.marxists.org/archive/korsch/1929/commune.htm>

[۶] این اظهار نظر آشکارا، می‌باید دقیق باشد: برای مثال برای کاستوریادیس، قبل از انتشار اثر بزرگ او نهاد خیالی جامعه<sup>۹۴</sup> (۱۹۷۵)، نقد سرمایه‌داری نقش اصلی را در نوشته‌های اولیه‌ی او دارد (کاستوریادیس، ۱۹۸۸، ۱۹۸۸ و ۱۹۹۳)، جایی که سرمایه‌داری در تحول مفاهیم کلیدی «خودآیینی»، «قدرت نهادینه‌سازی» و «خیال رادیکال»<sup>۹۵</sup> تنها نقش یک آینه را بر عهده دارند. همچنین برای نگری در تریلوژی امپراتوری که با همکاری مایکل هارت منتشر شده (۲۰۰۴، ۲۰۰۹، ۲۰۰۹)، تمایل اصلی درک اشکال متفاوت تاریخی و معاصر سرمایه‌داری جهانی است. در اثر اخیر رانسیر درباره‌ی فرهنگ طبقه‌ی کارگر فرانسه در قرن نوزدهم، شب‌های کار: رؤیای کارگران در قرن نوزدهم<sup>۹۶</sup> (۱۹۸۱)، سلطه‌ی سرمایه‌داری به‌عنوان شرایط پس‌زمینه‌ی تاریخی نقش مهمی ایفا می‌کند. اما برای وولین، آرت و لفور، سرمایه‌داری نقش یک آینه را بر عهده دارد. عموماً بسیاری از دموکرات‌های رادیکال به‌عنوان منتقد تمامیت‌خواهی<sup>۹۷</sup> آغاز نمودند- قطعاً مشابه با لفور، کاستوریادیس و آرت- به این معنا که تلاش آن‌ها این بود که در مقابل دهشت‌های فاشیسم، نازیسم و کمونیسم شوروی معنایی تازه از سیاست و دموکراسی به دست آورند. برای تفصیل بیشتر این استدلال: پاپ‌ماتسن، ۲۰۲۱: ۱۰-۸

### مشخصات مأخذ

Popp-Madsen Ask, Benjamin. 2022. Non-domination and constituent power: Socialist republicanism versus radical democracy. *Philosophy and Social Criticism*. Vol. 0(0) 1-18

### منابع

94 The Imaginary Institution of Society

95 Radical imaginary

96 *The Nights of Labour: The Workers Dream in the Nineteenth Century*

97 Totalitarianism

- Abensour, Miguel. 2011. *Democracy against the State: Marx and the Machiavellian Moment*. Cambridge: Polity Press.
- Arendt, Hannah. 1998. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah. 2006. *on Revolution*. New York: Penguin Books.
- Anderson, Elizabeth. 2017. *Private Government: How Employers Rule Over Our Lives (and we don't Talk About it)*. Princeton: Princeton University Press.
- Berlin, Isaiah. 1958. "Two Concepts of Liberty." In *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press.
- Breaugh, Martin, Christopher Holman, Rachel Magnusson, Paul Mazzocchi, and Devin Penner. 2015. *Thinking Radical Democracy: The Return to Politics in Post-War France*. Toronto: Toronto University Press.
- Breen, Keith. 2015. "Freedom, Republicanism, and Workplace Democracy." *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 18 (4): 470-485.
- Brown, Wendy. 2019. *in the Ruins: The Rise of Anti-Democratic Politics in the West*. New York: Columbia University Press.
- Casassas, David. 2007. "Basic Income and the Republican Ideal: Rethinking Material Independence in Contemporary Society." *Basic Income Studies* 2 (2): 1-7.
- Castoriadis, Cornelius. 1988. *Political and Social Writings, Vol. 2*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Castoriadis, Cornelius. 1993. *Political and Social Writings, Vol. 3*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Connolly, William. 2017. *Aspirational Facism: The Struggle for Multifaceted Democracy under*
- *Trumpism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Dahl, Robert. 1986. *A Preface to Economic Democracy*. Berkeley: University of California Press.
- Del Lucchese, Filippo. 2016. "Spinoza and Constituent Power." *Contemporary Political Theory* 15(2): 182-204.
- Gonz'alez-Ricoy, Inigo. 2014. "The Republican Case for Workplace Democracy." *Social Theory and Practice* 40 (2): 232-254.
- Gourevitch, Alex. 2014. *From Slavery to the Cooperative Commonwealth: Labor and Republican Liberty in the Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Hamm, Theodore. 2020. "In Bernie's Brooklyn, Political Revolution Was Mainstream." Jacobinmag. com. <https://www.jacobinmag.com/2020/07/bernie-sanders-bernies-brooklyn-excerpt>
- Harcourt, Bernard. 2012. "Political Disobedience." Critical Inquiry 39 (1): 33-55.
- Hsieh, Nien-h'e. 2005. "Rawlsian Justice and Workplace Republicanism." Social Theory and Practice 31 (1): 115-148.
- Hsieh, Nien-h'e. 2008. "Workplace Democracy, Workplace Republicanism, and Economic Democracy." Revue De Philosophie Economique 9 (1): 57-78.
- Kalyvas, Andreas. 2005. "Popular Sovereignty, Democracy, and the Constituent Power." Constellations 12 (2): 223-244.
- Kalyvas, Andreas. 2008. Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl
- Schmitt, and Hannah Arendt. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kalyvas, Andreas. 2013. "Constituent Power." Political Concepts: A Critical Lexicon 3 (1): Online Publication, No Page Numbers. <https://www.politicalconcepts.org/constituentpower/>
- Kets, Gaard, and Benjamin Ask Popp-Madsen. 2021. 'Workers' Councils and Radical Democracy: Toward a Conceptual History of Council Democracy from Marx to Occupy, Vol. 53 (1), 160-188. The University of Chicago Press.
- Korsch, Karl. 1929. Revolutionary Commune. <https://www.marxists.org/archive/korsch/1929/commune.htm>
- Kouris, Yiannis. 2020. Radical Republicanism: The New Idea of the Left? ENA: Institute for Alternative Policies. [https://www.enainstitute.org/wp-content/uploads/2020/05/ENA\\_Radical-Republicanism\\_Final-1.pdf](https://www.enainstitute.org/wp-content/uploads/2020/05/ENA_Radical-Republicanism_Final-1.pdf)
- Laclau, Ernesto, and Chantal Mouffe. 1985. Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics. London: Verso.
- Lefort, Claude. 1976. "The Age of Novelty." Telos 29: 23-38.
- Lefort, Claude. 1979. 'El'ements d'une critique de la bureaucratie. Paris: Gallimard.
- Leipold, Bruno, Karma Nabulsi, and Stuart White, eds. 2020. Radical Republicanism: Recovering the Tradition's Popular Heritage. Oxford: Oxford University Press.

- Leipold, Bruno. 2020. “Marx’s Social Republic: Radical Republicanism and the Political Institutions of Socialism. ” In *Radical Republicanism: Recovering the Tradition’s Popular Heritage*, edited by Bruno Leipold, Karma Nabulsi, and Stuart White. Oxford: Oxford University Press.
- McChesney, Robert. 2020. “Bernie’s Democratic Socialism is Firmly within the American Tradition. ” *Jacobinmag. com*. <https://jacobinmag.com/2020/03/bernie-sanders-democratic-socialism-mlk-fdr-economic-bill-of-rights>
- McCormick, John P. 2001. “Machiavellian Democracy: Controlling Elites with Ferocious Populism. ” *American Political Science Review* 95 (2): 297-313.
- McCormick, John P. 2011. *Machiavellian Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McNay, Lois. 2014. *The Misguided Search for the Political*. Cambridge: Polity Press.
- Maisano, Chris. 2021. “It’s Time to Fight for a Truly Democratic Republic. ” *Jacobin. mag*. <https://www.jacobinmag.com/2020/10/democratic-republic-bernie-sanders-socialism-supreme-court>
- Marx, Karl. 1992. “A Contribution to the Critique of Hegel’s Philosophy of Right. ” In *Early Writings*. London: Penguin Classics.
- Marx, Karl. 1996. “The Civil War in France. ” In *Later Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Milanovic, Branko. 2019. *Capitalism, Alone: The Future of the System that Rules the World*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Mouffe, Chantal. 1993. *The Return of the Political*. London: Verso Books.
- Mouffe, Chantal. 2013. *Agonistics: Thinking the World Politically*. London: Verso Books.
- Mouffe, Chantal. 2018. *for a Left Populism*. London: Verso Books.
- Muldoon, James. 2019. “A Socialist Republican Theory of Freedom and Government. ” *European Journal of Political Theory*, Online First.
- Muldoon, James. 2020. *Building Power to Change the World: The Political Thought of the German Council Movement*. Oxford: Oxford University Press.



- Negri, Antonio. 1999. *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Newman, Saul. 2016. "Occupy and Autonomous Political Life." In *Radical Democracy and Collective Movements Today: The Biopolitics of the Multitude versus the Hegemony of the People*, edited by A. Kioupiolis, and G. Katsambekis, 93-110. London: Routledge.
- O'Shea, Tom. 2019. "Socialist Republicanism." *Political Theory* 48 (5): 548-572.
- Pettit, Philip. 1997. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press.
- Pettit, Philip. 2007. "Republican Right to a Basic Income?" *Basic Income Studies* 2 (2): 1-8.
- Pettit, Philip. 2013. *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Piketty, Thomas. 2014. *Capital in the Twenty-First Century*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Popp-Madsen, Benjamin Ask. 2021. *Visions of Council Democracy: Castoriadis, Lefort, Arendt*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Rancière, Jacques. 2010. "Ten Theses on Politics." In *Dissensus: On Politics and Aesthetics*. New York: Bloomsbury.
- Skinner, Quentin. 1998. *Liberty before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin. 2008. *Hobbes and Republican Liberty*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Slobodian, Quinn. 2018. *Globalists: The End of Empire and the Birth of Neoliberalism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Thompson, Michael J. 2018. "A Theory of Council Republicanism." In *Council Democracy: Towards a Democratic Socialist Politics*, edited by J. Muldoon, 108-128. London: Routledge.
- Thompson, Michael J. 2019. "Karl Kautsky and the Theory of Socialist Republicanism." In *The German Revolution and Political Theory*, edited by G. Kets, and J. Muldoon, 159-181. London: Palgrave Macmillan.
- Thompson, Michael J. 2020. "The Three Spheres of Democratic Socialism." In *An Inheritance for Our Times: The Principles and Politics of Democratic Socialism*, edited by G. Smulewicz-
- Zucker, and M. J. Thompson. London: O/R Books.

- Tønder, Lars, and Lasse Thomassen. 2005. *Radical Democracy: Between Abundance and Lack*. Manchester: Manchester University Press.
- Vergara, Camila. 2020. *Systemic Corruption: Constitutional Ideas for an Anti-Oligarchic Republic*. New Haven: Princeton University Press.
- White, Stuart. 2007. "Is Republicanism the Left's Big Idea?" *Renewal* 15 (1): 37-46.
- Wolin, Sheldon. 1994. "Norm and Form: The Constitutionalizing of Democracy." In *Athenian Political Thought and the Reconstruction of American democracy*, edited by J. Peter Euben, John Wallach, and Josiah Ober. Ithaca: Cornell University Press.
- Wolin, Sheldon. 1996. "Fugitive Democracy." In *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, edited by S. Benhabib. Princeton: Princeton University Press.
- Wright, Erik Olin. 2010. *Envisioning Real Utopias*. London: Verso Books.

# آیا حقوق بشر بر ساخته‌ی جنبش‌های اجتماعی است؟

کیت نَش



ترجمه‌ی فرناز شجاعی و سینا باستانی



چه پیوندی میان حقوق بشر و جنبش‌های اجتماعی است؟ امروز حقوق بشر را غالباً از دریچه‌ی حقوق بین‌الملل ملاحظه می‌کنند. بی‌گمان دلیل این امر بعضاً به فعالیت سازمان‌های غیرحکومتی (ان‌جی‌اها) برمی‌گردد که از دهه‌ی ۱۹۷۰ بدین سو خواهان پاسخ‌گوسازی و تغییر هنجارها در سطوح بین‌المللی و ملی هستند (کک و سیکینک، ۱۹۹۸). اما اگر قرار است حقوق بشر واقعاً تأثیرگذار باشد و اگر بناست به زبانی بدل شود که مخاطبش بی‌عدالتی‌هاست، روشن است که باید چیزی بیش از قانون را تغییر داد. مردم باید قادر باشند حقوق بشر را به‌نحایی تعریف کنند که برای غلبه بر موانع پیش رو به یاری‌شان بیاید و اگر قرار است زبان حقوق بشر واقعاً زندگی‌شان را بهبود بخشد باید بدانند که چگونه و کجا شکوه و شکایات‌شان را پی بگیرند. مطالعه‌ی جنبش‌های اجتماعی دقیقاً با پرسش‌هایی از این دست سروکار دارد: مردم برای تأثیرگذاری چگونه «خطاها» را چارچوب‌بندی می‌کنند، چگونه بنای همبستگی را می‌گذارند و سازمان‌هایی خلق می‌کنند تا اهداف‌شان را جامه‌ی عمل پوشاند و چگونه و کجاها کنش‌هایشان را معطوف می‌کنند به تأثیرگذاری. پس بدیهی به‌نظر می‌رسد که بایسته است طرز کار جنبش‌های اجتماعی در بساختن حقوق بشر در کانون توجه دانشوران باشد (بنگرید به استِمِرز، ۱۹۹۹؛ ۲۰۰۹).

با این حال در واقع اصطلاح «جنبش» در نوشتارهای حقوق بشر حضور بس کم‌رنگی دارد و در این نوشتارها رابطه‌ی جنبش‌های اجتماعی با حقوق بشر به‌طور نظام‌مند مطالعه نشده است. در قسمت نخست این مقاله در این باره بحث خواهیم کرد که «جنبش» در مطالعات میان‌رشته‌ای درباره‌ی حقوق بشر به‌نحوی اساساً هنجاری و بدین‌منظور به‌کار رفته است که آرمان‌های عدالت جهانی را مشروعیت بخشد. در قسمت دوم از «شبکه‌های فراملی پشتیبانی»<sup>۱</sup> بحث خواهیم کرد. روش اصلی مطالعه‌ی بساختن های حقوق بشری ان‌جی‌اها همین بوده است. شبکه‌های فراملی پشتیبانی از برخی لحاظ به جنبش‌های اجتماعی می‌مانند، اما با آنها یکی نیستند. بحث این است که در مطالعات راجع به شبکه‌های فراملی پشتیبانی چگونه تمرکز بر چرخش‌نخبگان باید با مطالعه‌ی نقش جنبش‌های اجتماعی در ساختن حقوق بشر تکمیل شود. در قسمت سوم ماهیت

<sup>1</sup> transnational advocacy networks

آیا حقوق بشر برساخته‌ی جنبش‌های اجتماعی است؟

و جنس چنین مطالعاتی را برپایه‌ی پژوهش‌های موجود در باب پشتیبانی از حقوق بشر بررسی می‌کنم و پس از آن سخن را با بیان اظهاراتی درباره‌ی ارزش مطالعه‌ی جنبش‌های اجتماعی و حقوق بشر به پایان می‌برم. مطالعه‌ی نحوه‌ی برساخته‌شدن حقوق بشر، طرز گردش و جریان‌ش در میان نخبگان و اشکال مردمی سازمان حوزه‌ی پرمایه‌ای از کندوکاو را در زمانه‌ی جهانی‌شدن به روی علاقه‌مندان به کنش جمعی می‌گشاید.

### نظریه‌پردازی جنبش(های) حقوق‌بشری

در نوشتارهای میان‌رشته‌ای درباره‌ی حقوق بشر اشاره‌ی گذرا به «جنبش حقوق بشر» کاملاً مرسوم است. آلستون<sup>۲</sup> و گودمن<sup>۳</sup> در ویراست چهارم کتابشان درباره‌ی حقوق بین‌الملل بشر، که کتاب درسی معتبری است، بیان می‌دارند که: «در جهان امروز حقوق بشر مشخصاً جنبشی تصور می‌شود که با حقوق بین‌الملل و نهادهای بین‌المللی ملازم است و نیز جنبشی که با بسط نهادهای لیبرال در میان دولت‌ها ملازم است» (آلستون و گودمن، ۲۰۱۲: ۵۹). به‌همین قیاس، آریه‌نی‌پر<sup>۴</sup> مدیر اجرایی سابق دیدبان حقوق بشر، می‌گوید که: «جنبش حقوق بین‌الملل بشر از مردان و زنانی تشکیل شده است ... که برپایه‌ی تعهدشان به ارتقای حقوق بشر برای همگان، در همه جا، ... وحدت می‌یابند». وی در ادامه‌ی سخن تحت عنوان «حقوق بنیادینی که آنان بدان متعهدند» آزادی‌های مدنی را فهرست می‌کند (نی‌پر، ۲۰۱۲: ۲).

غرض کسانی که می‌توان آنها را «مدافعان مشروطه‌گرایی جهانی»<sup>۵</sup> خواند (تمرکز این تحلیل‌گران بر پیشبرد نظم حقوقی بین‌المللی حقوق بشر است) از اشاره‌ی گذرا به «جنبش حقوق بشر» مشروعیت‌بخشی به پشتیبانی از حقوق بشر است. «جنبش حقوق بشر» دلالت بر آن دارد که سازمان‌های غیرحکومتی بین‌المللی (آی‌ان‌جی‌اها)<sup>۶</sup> مطالبه‌ی

<sup>2</sup> Alston

<sup>3</sup> Goodman

<sup>4</sup> Aryeh Neier

<sup>5</sup> global constitutionalists

<sup>6</sup> international non-governmental organizations (INGOs)

حقوق بشر از سوی مردم را «از پایین» هدایت می‌کنند. این امر خاصه از آن‌رو مهم است که آی‌ان‌جی‌اها در شمال غرب جهان بنا شده‌اند، حال آن‌که بی‌عدالتی‌های موردتوجه‌شان غالباً در جاهای دیگر رخ می‌دهند.<sup>۷</sup> در مقابل منتقدان جهانی‌سازی حقوق بشر جنبش منفرد و یکپارچه‌ی حقوق بشر جهانی را مسئله‌دار می‌انگارند - هرچند این بار هم بدون مشخص کردن مرادشان از اصطلاح «جنبش». دیوید کندی<sup>۸</sup> از چشم‌انداز حقوقی انتقادی استدلال می‌کند که آنچه وی «جنبش حقوق بشر» می‌خواند در سلسله‌دام‌هایی گرفتار آمده است که از خلال اغراق در ارزش و قدرت حقوق بین‌الملل عرصه را بر تخیل و کنش سیاسی تنگ می‌سازد. بروفق این دیدگاه جنبش حقوق بشر نخبگان جهانی را تصلب و تقدس می‌بخشد و در عوض به پرسش‌کشیدن مناسبات نابرابر قدرت و نابرابری صداها از رهگذر کوشش برای شرح و بسط بینش‌های آرمان‌شهری‌تر، به‌گزارف به حقوقدانان و رویه‌ها دل می‌بندد (کندی، ۲۰۰۲).

از منظر «مشروطه‌گرایان جهانی» شکوه‌وشکایات به سازمان ملل برده می‌شود و سازمان ملل هم غالباً با وضع استانداردها و رصد و گهگاه از طریق «عملیات حافظ صلح» برطرف‌شان می‌کند. از نظر نی‌یر، ثروت و قدرت نظامی ایالات متحده راه رسیدن به آمال حقوق بشر را نه‌تنها مسدود نکرده بلکه هموار هم کرده است (نی‌یر، ۲۰۱۲). درمقابل از نظر کسانی که تکیه‌وتأکیدشان را بر کنش‌باوری<sup>۹</sup> حقوق‌بشری در بیرون از شمال غرب نهاده‌اند به‌جای یک جنبش حقوق بشر واحد، یکپارچه و نخبه‌مدار (منفرد)، کثرتی از جنبش‌های حقوق‌بشری مردمی وجود دارد (متکثر). نظریه‌ی سانتوس<sup>۱۰</sup> درباره‌ی «جهان‌وطن‌گرایی فرودست‌نگر» جالب‌ترین تقریر از این استدلال است، اما او

---

<sup>۷</sup> «شمال غربی» کوششی است برای تعمیم به‌نحوی که فرارود از دوگانه‌های شرق/غرب، شمال/جنوب که هم‌پیوندی‌ها و تنوع تاریخی، فرهنگی و اقتصادی پیچیده و هم‌پوشان را بیش‌ازحد ساده می‌کنند. از «شمال غرب» برای اشاره به کشورهای اروپای غربی یا اروپایی‌نشین یعنی ایالات‌متحده، کانادا، استرالیا و نیوزیلند استفاده می‌کنم. این دسته‌بندی گرچه کم‌وکاست دارد یک‌کاسه می‌کند کشورهایی را که از حیث تاریخ شکل‌گیری‌شان برحسب حقوق شهروندان و صنعتی‌شدن سرمایه‌دارانه و برحسب محوریتشان در جغرافیای سیاسی سده‌ی بیستم - که جملگی‌شان برای مطالعه‌ی حقوق بشر اهمیت دارند - مشترکات بسیار دارند.

<sup>۸</sup> David Kennedy

<sup>۹</sup> activism

<sup>۱۰</sup> Santos

هم از جنبش‌های اجتماعی و حقوق بشر انگاشتی بسیار هنجاری دارد (سانتوس، ۲۰۰۲a، ۲۰۰۲b). وی بر آن است نشان دهد که چگونه می‌توان جنبش‌های اجتماعی را در لوای پروژه‌های هژمونی‌ستیزانه در مقابل سرمایه‌داری و جهانی‌شدن امپریالیستی متحد ساخت. از نظر سانتوس حقوق تنها هنگامی ارزشمندند که به‌انحای تعریف شوند که همچنان به زندگی روزمره نزدیک باشد و نیز به اجتماعاتی که برضد سرمایه‌داری و امپریالیسم بسیج می‌شوند.

اگر «مشروطه‌گرایان جهانی» طرز استفاده‌ی مردم از حقوق بشر در محل زندگی‌شان را نادیده می‌گیرند، نظریه‌ی سانتوس درباره‌ی جنبش‌های حقوق بشر به گستره‌ی حمایت از حقوق بشر توجه ندارد. به‌واقع موردپژوهی‌های تجربی‌ای که به «جهان‌وطن‌گرایی فرودست‌نگر» پیوند خورده‌اند از خود چارچوب تحلیلی این نظریه جالب‌تر و متنوع‌ترند. مطالعات جنبش‌های اجتماعی از آن قسم که مشغولیت‌شان پشتیبانی از حقوق بشر بوده است و در کتابی به ویراستاری سانتوس<sup>۱۱</sup> و رودریگز-گاراویتو<sup>۱۲</sup> گرد آمده‌اند مثلاً شامل مطالعاتی از این دست می‌شود: مقاومت در برابر پروژه‌ی سد نارمادا<sup>۱۳</sup> (کنش مستقیم در کنار ترفندهای دیگر) با تقدیم درخواستی به دیوان عالی هند برای پایان دادن بدان همراه شد؛ پویش پی‌گیری درمان (در اینجا هم کنش مستقیم در کنار شگردهای دیگر) که تجدیدنظرخواهی از دادگاه‌های آفریقای جنوبی را به همراه داشت؛ و جنبش کارگران روستایی بی‌زمین (این بار هم کنش مستقیم در کنار ترفندهای دیگر) که (ولو تاحدودی واکنشی و غیرمستقیم) کار را به دادگاه‌های برزیل کشاند تا از قبل این جدوجهد اصلاحات ارضی صورت گیرد (سانتوس و رودریگز-گاراویتو، ۲۰۰۵).

امتیاز قائل‌شدن برای «جهان‌وطن‌گرایی فرودست‌نگر» و محلی نمی‌تواند به ما در فهم اهمیت ذاتی (نه عَرَضی) مقیاس‌های ملی و بین‌المللی برای برساخت‌های بالنده‌ی حقوق بشر یاری رساند (بنگرید به نش، ۲۰۱۲). رژیم بین‌المللی حقوق بشر همچنان

11 Santos

12 Rodríguez-Garavito

13 Narmada

دولت‌محور است، بدان پایه که کنشگران دولتی‌اند که معاهدات بین‌المللی حقوق‌بشری را امضا و تصویب می‌کند و آنان‌اند که متعهد می‌شوند در داخل سرزمین‌شان حقوق بشر را محترم شمارند و آن را (علیه تخطی‌های خودشان از حقوق بشر) به‌اجرا درآورند و نیز آنان‌اند که گردن می‌سپارند (یا نمی‌سپارند) به این‌که نهادهای سازمان ملل و سازمان‌های بین‌الحکومتی منطقه‌ای (آی‌سی‌اها) (خاصه سازمان‌های اروپایی و آمریکایی) آنها را از حیث پیرویی‌شان از آن معاهدات رصد و قضاوت کنند. سرانجام این دولت‌ها هستند که برای برپا کردن دادگاه‌ها و کمیسیون‌های بین‌المللی بذل منابع می‌کنند و – استثنائاً در موارد بسیار حاد – از نهادهای خارجی دعوت می‌کنند یا اجازه می‌دهند که در سرزمین آنها قانون را رصد، اجرا یا تحمیل کنند (دانلی، ۲۰۰۳: ۳۳-۳۷). دولت‌ها هر دم «بین‌المللی» تر می‌شوند و هر چه بیشتر در بند مقررات و قوانین فرامرزی – از جمله قوانین مربوط به حقوق بشر – گرفتار می‌آیند. بنابراین اهمیت حیاتی دارد که به قالب نظریه درآوریم و مطالعه کنیم این را که سیاست حقوق بشر چگونه در مقیاس‌های چندگانه سازمان می‌یابد، پشتیبانی از حقوق بشر چگونه هنجارهای محلی، ملی و بین‌المللی را به‌کار می‌گیرد و در عین حال همچنان عملاً همواره دولت‌مدار است.

### شبکه‌های فراملی پشتیبانی

«شبکه‌های فراملی پشتیبانی» چارچوب تحلیلی مسلطی است که بر ساخت حقوق بشر از رهگذر آن مطالعه شده است. این نظریه به‌همان نحوی هنجاری است که «مشروطه‌گرایی جهانی» چراکه هر دو به‌هیچ‌وجه منتقد هنجارهای حقوق بین‌الملل بشر و ابعاد جغرافیایی-سیاسی پیدایش‌شان نیستند. اما به‌وضوح فضا را برای تحلیل جنبش‌های اجتماعی به‌منزله‌ی شکلی متمایز از سازمان باز می‌گذارد نه این‌که بگوید «جنبش حقوق بشر» و خود را خلاص کند.

شبکه‌های فراملی پشتیبانی به جنبش‌های اجتماعی می‌مانند. برونظر دو نظریه‌پرداز روابط بین‌الملل به نام‌های مارگارت کِک<sup>۱۴</sup> و کاترین سیکینک<sup>۱۵</sup> که این چشم‌انداز را پروراندند، شبکه‌ی فراملی پشتیبانی «درب‌گیرنده‌ی آن کنشگران

<sup>14</sup> Margaret Keck

<sup>15</sup> Katherine Sikkink



ذی‌مدخلی است که در سطح بین‌المللی روی مسئله‌ای کار می‌کنند، آنهایی که با ارزش‌های مشترک، گفتمان مشترک و تبادل عظیم اطلاعات و خدمات به هم پیوند خورده‌اند» (کک و سیکیک، ۱۹۹۸: ۳). کک و سیکیک بر این استدلال‌اند که شبکه‌های فراملی پشتیبانی می‌کشند نخبگان سیاسی را در محذور اخلاقی قرار دهند تا دیگر منافع دولت‌شان را به‌منزله‌ی منافع اجتماع بین‌المللی دولت‌ها جا نزنند و - سرانجام این‌که - خط‌مشی‌ها و روال‌های منجر به نقض حقوق بشر را تغییر دهند. شبکه‌های فراملی پشتیبانی به جنبش‌های اجتماعی می‌مانند، از این حیث که آنها هم از شبکه‌های غیررسمی‌ای ساخته شده‌اند که افراد، گروه‌ها و سازمان‌ها را به هم پیوند می‌دهند. ضمناً شبکه‌های فراملی پشتیبانی به‌سان جنبش‌های اجتماعی درگیر نزاع سیاسی و فرهنگی بر سر ارزش‌های اساساً مغایر و بینش‌های ازبیک‌وین متضاد درباره‌ی جامعه هستند (دیانی، ۲۰۰۰).

اما شبکه‌های فراملی پشتیبانی با جنبش‌های اجتماعی یکی نیستند. از نگاه من، تفاوت اصلی این است که جنبش‌های اجتماعی متضمن شکل‌گیری هویت جمعی در میان مردم عادی و نیز (گاه) نخبگان است. جنبش‌های اجتماعی با گروه‌های ذی‌نفع و احزاب از این جهت فرق دارند که آنها نه فرض را بر اشتراک اهداف می‌گذارند و نه صرفاً می‌کشند که اهدافی را محقق سازند که متخصصان استخدام‌شده در آن‌جاها تعیین‌شان می‌کنند. جنبش‌های اجتماعی با پرسش‌های بنیادینی در این باره سروکار دارند که «ما» که‌ایم و مخالفان «ما» که‌اند. آنها «فهم عرفی» میان مردم را زیرسؤال برده و تغییر می‌دهند و نیز افراد و گروه‌ها را قدرت بخشد تا در دگرگونی ساختارها و رویه‌ها نقشی سرنوشت‌ساز داشته باشند. شکل‌گیری هویت جمعی گفتمانی است، یعنی متضمن بحث، ساختن نمادهای تازه، جدوجهد بر سر ارزش‌ها و بینش‌ها درباره‌ی طرز شایسته و بایسته‌ی هم‌زیستی است. می‌توان جنبش‌های اجتماعی را فضاهایی انگاشت برای به‌پرسش‌کشیدن شیوه‌های «مرسوم و معلوم» بر ساختن تعاریف جدید از بی‌عدالتی، برابری و حقوق. براین اساس است که نانسی فریزر<sup>۱۶</sup> پیشنهاد می‌کند که

16 Nancy Fraser

جنبش‌های اجتماعی را «سپهرهای ضدعمومی»<sup>۱۷</sup> تلقی کنیم (فریزر، ۱۹۹۷؛ و نیز بنگرید به ملوچی، ۱۹۸۹؛ دلا پورتا و دیانی، ۲۰۰۵).

مطالعات درباره‌ی شبکه‌های فراملی پشتیبانی بر چرخش نخبگان تمرکز کرده‌اند، نه بر ایجاد هویت جمعی در میان کنش‌باوران و مردم عادی. کک و سیکینک، این دو برساخت‌گرای اجتماعی حوزه‌ی روابط بین‌الملل، روی سخن‌شان با واقع‌گرایان است آنگاه که می‌خواهند نشان دهند که فکرت‌ها<sup>۱۸</sup> و هنجارها می‌توانند بر سیاست بین‌الملل تأثیر بگذارند و این که برآمدها را صرفاً با محاسبه‌ی منافع، ثروت و زور دولت نمی‌توان تعیین کرد. آنان خاصه برآن‌اند که اهمیت کنشگران غیردولتی، یعنی ان‌جی‌اها، در نهادین کردن هنجارها را نشان دهند. بنابه‌استدلال آن دو در شرایط درست و مناسب نخبگان تحت تأثیر اقناع ان‌جی‌اها ممکن است در محذور قرار گیرند و با دانش‌شان یا با مشارکت فعالانه‌شان در راستای پایان دادن به شکنجه و کشتاری که دست کارگزاران دولت بدان آلوده است، قدم بردارند. هنگامی که بهادادن به حقوق بشر به جزئی از هویت نخبگان بدل می‌شود، آنان فعالانه در راستای جلوگیری از نقض حقوق بشر گام برخواهند داشت (کک و سیکینک، ۱۹۹۸؛ و نیز بنگرید به ریسه و دیگران، ۱۹۹۹؛ کلارک، ۲۰۰۱). کک و سیکینک دغدغه‌ی اصلاح هویت اجتماعی نخبگان بین‌المللی را دارند، هرچند خود بدین نحو بیانش نمی‌کنند. آنان در عمل علاقه ندارند دریابند بیرون از حلقه‌ی آن نخبگان چانه‌زنی بر سر معانی چگونه است. به‌واقع در این خصوص به‌نظر می‌رسد آنان فرض را بر آن می‌گذارند که جملگی کنشگران درگیر در شبکه‌های فراملی پشتیبانی «ارزش‌هایی» یکسان و «گفتمانی مشترک» دارند. آنان باید عملاً فرض را یا بر این گذارند که سازمان‌های مردمی (جی‌آرها)<sup>۱۹</sup> حقوق بشر را دقیقاً به‌همان شیوه‌ای برمی‌سازند که ان‌جی‌اهایی که پویش‌شان را در سطح بین‌المللی نمایندگی می‌کنند، یا (برخلاف مفروضات مقدماتی برساخت‌گرایی اجتماعی‌شان) فرض را بر این

17 counter-public spheres

18 ideas

19 grassroots organizations (GROs)

گذارند که به نفع (واقعی، و در نتیجه مسلم) مردم عادی است که به‌عنوان قربانیان نقض حقوق بشر با همان ملاک‌های مورد استفاده‌ی آی‌ان‌جی‌اها بازنمایی شوند. گرچه کاملاً معمول است که عموماً هنگام ارجاع به «ان‌جی‌اها» آنها را به‌عنوان «بخش سومی» مستقل از دولت‌ها و کسب‌وکارهای خصوصی متمایز می‌سازند (چنانکه کک و سیکینک هم همین کار را می‌کنند)، در این دسته هم انواع و اقسام بسیاری وجود دارد. در مقام تعریف باید گفت ان‌جی‌اها *بین‌المللی* در کشورهای مختلف شعبی دارند (هر کدام از آنها هم در هیأت مدیره‌ی سازمان حق رأی دارند)، حال آنکه ان‌جی‌اها پایگاه ملی دارند (کک و اسمیت، ۲۰۰۲: ۲۶). این بدان معناست که آی‌ان‌جی‌اها عموماً از ان‌جی‌اها بسیار بزرگ‌ترند و بر سازمان‌های بین‌حکومتی و دولت‌ها نفوذ به‌مراتب بیشتری دارند. برخی از ان‌جی‌اها نیز بزرگ و ذی‌نفوذند، اما بقیه کوچک‌اند. هر دو نوع این سازمان‌ها را می‌توان به‌طور رسمی از سازمان‌های مردمی متمایز کرد (گرچه در عمل برقراری تمایز میان ان‌جی‌اها و جی‌آرها ممکن است دشوارتر از این‌ها باشد). عموماً جی‌آرها کارمندانشان را داوطلب‌اند نه مزدبگیر، از نظر دیوان‌سالاری کوچک‌ترند و از حیث تصمیم‌گیری «عرضی‌تر» و مهم‌تر از همه اینکه اعضایش مردم محلی‌اند که حقوق بشری خود را از طرف خود مطالبه می‌کنند (باتلیوالا، ۲۰۰۲).

از دهه‌ی ۱۹۷۰ بدین سو حوزه‌ی حقوق بین‌المللی بشر زیر سلطه‌ی عفو بین‌الملل و به‌تازگی دیدبان حقوق بشر بوده است. در دهه‌ی اخیر ان‌جی‌اها حتی بزرگ‌تر از جمله آکسفام، «نجات کودکان» و «مراقبت» به عفو بین‌الملل و دیدبان حقوق بشر ملحق شده‌اند. آنها که پیشتر منحصراً دغدغه‌ی بشردوستی داشتند بیش‌وکم در پشتیبانی از حقوق بشر در رابطه با توسعه درگیر بوده‌اند. آی‌ان‌جی‌اها حقوق بشر از اعضا (عفو بین‌الملل)، خیران (دیدبان حقوق بشر) یا حکومت‌ها (آکسفام) کم‌یته امداد قطعی آکسفورد)<sup>۲۰</sup> و «مراقبت»<sup>۲۱</sup> از خیران و حکومت‌ها پول می‌گیرند. پول‌های اعضا، خیران و حکومت‌هایی که اساساً در شمال غرب مستقرند به سوی آی‌ان‌جی‌اها بی‌سرازیر می‌شوند که از قضا آنها هم در شمال غرب مستقرند، حال آنکه این آی‌ان‌جی‌اها کسانی

<sup>20</sup> Oxfam (Oxford Committee for Famine Relief)

<sup>21</sup> CARE

را نمایندگی می‌کنند که غالباً در جایی دیگر زندگی می‌کنند. جملگی این سازمان‌ها در حکومت‌ها، سازمان ملل و در برخی موارد (مثلاً آکسفام) و بانک جهانی صاحب‌نفوذند. هر یک از آنها بودجه‌های میلیون‌ها دلار، نیروی کار بس حرفه‌ای و ساختار سلسله‌مراتبی و دیوان‌سالارانه دارند (گریدی و انسور، ۲۰۰۵؛ نلسون و دورسی، ۲۰۰۸؛ استروپ، ۲۰۱۲).

در نگاه من برای مطالعه‌ی جنبش‌های اجتماعی و برای آنهایی که به نحوه‌ی بر ساخته‌شدن حقوق بشر علاقه دارند پرسش مهم بدین قرار است: آیا آی‌ان‌جی‌آها می‌توانند جزئی از جنبش‌های اجتماعی باشند؟ از این پرسش پرسش‌های دیگری سربرمی‌آورند که کاملاً فرق دارند با پرسش‌هایی که ما اگر آی‌ان‌جی‌آها را کنشگران شبکه‌های فراملی حمایت تلقی کنیم احتمالاً آنها را می‌پرسیم. ما به جای تمرکز صرف بر دگرگونی نخبگان پرسش‌مان این خواهد بود که چه نوع روابطی برقرار است میان آی‌ان‌جی‌آها و مردم عادی‌ای که صرفاً قربانی نقض حقوق بشر نیستند بلکه خود نیز در آن‌جی‌آها و جی‌آرها سازمان می‌یابند تا/زجانب‌خود برساننده و مدعی حقوق بشر باشند. اندیشیدن به آی‌ان‌جی‌آها با توجه به جنبش‌های اجتماعی این پرسش را مطرح می‌سازد که آی‌ان‌جی‌آهای چگونه با آن‌جی‌ها و جی‌آرها ارتباط دارند. این ارتباطات بر طرز بر ساخته‌شدن حقوق بشر چه تأثیری می‌گذارند؟ از رهگذر بر ساخته‌ها از حقوق بشر چه نوع هویت‌هایی شکل می‌گیرند؟ و این بر ساخته‌ها چه انواعی از کنش جمعی را میسر می‌سازند؟

### تحریف و تقویت

واضح است که اگر برآنیم بدین پرسش‌ها بپردازیم، پژوهش‌های مفهومی، روش‌شناختی و تجربی بسیاری لازم است. از مطالعات موجود شروع کرده‌ام و از بطن آنها دو مدل یکسره متفاوت از روابط میان آی‌ان‌جی‌آها، آن‌جی‌آها، و جی‌آرها را شناسایی کرده‌ام.

کانون توجه مدل نخست بر این است که آیا آن‌جی‌اها چگونه اهداف و وسایل جنبش‌های اجتماعی را برای مخاطبان جاهای دیگر تحریف می‌کنند. کلیفورد باب<sup>۲۲</sup> در *بازاری‌سازی شورش*<sup>۲۳</sup> چنین استدلال می‌کند که آیا آن‌جی‌ا‌های حقوق بشر صرفاً دغدغه‌ی عدالت ندارند، بلکه این قصد را هم دارند که نام و آوازه و موفقیت خودشان را افزون کنند. آیا آن‌جی‌ا‌ها رقابت میان «آرمان‌هایی» را که اصولاً امکان حمایت از آنها را دارند کنترل می‌کنند، و جوهری از رنج بشر را برمی‌گزینند و آنها را در قالبی به گوش مخاطبان شمال می‌رسانند که برای ما [شمالیان] معنادار باشد. باب بر این استدلال است که نحوه‌ی گزینش و عرضه‌ی «آرمان‌ها» ممکن است جوهری از تجربه‌ی مردم را تحریف کند یا نادیده انگارد، و جوهری که برای مخاطبان اصلی در دولت‌های شمال غرب بیش از حد پیچیده یا مناقشه‌برانگیزند. وی بر این نظر است که به‌واقع در برخی موارد طریق برای پشتیبانی ممکن است حتی وضع مردم را بدتر کند. باب بدین یافته رسید که سرکوب خشونت‌آمیز «جنبش نجات مردم آگونی (ماسوپ)»<sup>۲۴</sup> به دست دولت نیجریه در همان برهه‌ی افزایش یافت که دولت‌های شمال غرب از حقوق زیست‌محیطی و بشری آنها حمایت می‌کردند. باب مطمئن است که آن‌جی‌ا‌های واقع در جنوب جهان در رابطه با آن‌جی‌ا‌ها منفعل نیستند: آنها صرفاً قربانی نیستند. آنان به‌طرزی راهبردی می‌کوشند که آرمان‌هایشان را جذاب و گیرا سازند تا در راستای اهداف و منافع‌شان جلب حمایت کنند. باب بعضاً استدلال می‌کند که پیامدهای ویرانگر پویش بین‌المللی حقوق بشر برای مردم آگونی معلول تصمیم‌کن سارو-ویوا<sup>۲۵</sup>، رهبر جنبش، برای مواجهه‌ی غیرخشونت‌آمیز ولی خطرآزا با دولت به‌منظور جلب توجه خارجی و فشار بر حکومت بود. این راهبردی بود که وی در نهایت به‌ایش را با جانش داد، آنگاه که وی و نه عضو دیگر جنبش را پس از محاکمه‌ی نظامی شتابزده و بدون تشریفات و ضوابط رسمی در سال ۱۹۹۵ به دار آویختند. راهبرد سارو-ویوا در جلب توجه رسانه‌های

---

22 Clifford Bob

23 *Marketing rebellion*

24 *Survival of the Ogoni People (MOSOP)*

25 Ken Saro-Wiwa

بین‌المللی، آی‌ان‌جی‌اها، دولت‌های شمال غرب و کنش‌باوران بسیار موفق بود و طرز فکر مردم درباره‌ی پیوندهای میان مسائل زیست‌محیطی و حقوق بشری را تغییر داده است. باین حال بنا به استدلال باب جای تردید است که این راهبرد به دستاوردهای بلندمدت برای مردم آگونی انجامیده باشد. ماسوپ در آغاز برای مطالبه‌ی خودمختاری منطقه‌ای در داخل نیجریه بسیج شد. اما پیچیدگی این مطالبات و اختصاص آن به نیجریه چنان بود که در پویش‌های بین‌المللی بازنمایی بسنده نیافت.

مدل «تحریف‌نگرانه» درباره‌ی رابطه‌ی میان آی‌ان‌جی‌اها و جنبش‌های مردمی مؤید انتقادات (مثلاً کسانی چون دیوید کندی) در این باره است که حقوق بشر ذاتاً مسئله‌دار است چراکه نخبه‌گرایانه است. پژوهش باب درباره‌ی رابطه‌ی میان آی‌ان‌جی‌اها و ماسوپ الگویی به دست می‌دهد از مشکلاتی که هنگامی برمی‌خیزند که آی‌ان‌جی‌اها در قبال تأمین‌کنندگان مالی و حامیان شمال غرب پاسخ‌گوترند تا نسبت به کسانی که از جانب آنها پویش راه انداخته‌اند. در این خصوص به‌نظر می‌رسد شکل‌گیری هویت در ماسوپ، که بر خودمختاری منطقه‌ای متمرکز است ناسازگار است با ترجمه‌ی ارزش‌ها و اهداف به زبان حقوق بشر، روشی که کن سارو-ویوا از آن به‌نحو راهبردی برای جلب حمایت بین‌المللی بهره برد.

در مقابل این مدل، مدل شاید شگفت‌آورتر آنی است که در آن آی‌ان‌جی‌اها پویش‌های موجود راه‌افتاده به دست آن‌جی‌اها و جی‌آرها را تقویت می‌کنند. پویش پی‌گیری درمان در افریقای جنوبی نمونه‌ای است از خصلت «تقویت‌کنندگی» آی‌ان‌جی‌اها. پویش پی‌گیری درمان عمدتاً از شهرنشینان جوانی تشکیل شده است که با کنگره‌ی اتحادیه‌ی کارگری افریقای جنوبی و شورای کلیساهای افریقای جنوبی ائتلاف کرد و از ترفندهایی که با جنبش‌های اجتماعی پیوند خورده بودند از جمله تظاهرات و تحصن استفاده کرد تا در سطح محلی، ملی و بین‌المللی به دولت فشار آورد که برای درمان اچ‌آی‌وی/ایدز دارو عرضه کند. آکسفام به پویشگران پیوست تا به‌همراه آنها بر شرکت‌های دارویی فراملی فشار آورند که بگذارند داروها ارزان‌تر توزیع شوند. و چندی بعد هنگامی که حکومت افریقای جنوبی کماکان از سازمان‌دادن برنامه‌ای ملی برای درمان اکراه داشت، آکسفام درگیر تظاهرات در اروپا، ایالات متحده و آسیا نیز بود تا سیاست‌مداران را به تجدیدنظر وادارد (فریدمن و ماتی‌یر، ۲۰۰۵؛ فوربت و دیگران،

آیا حقوق بشر بر ساخته‌ی جنبش‌های اجتماعی است؟

۲۰۱۱). در این قضیه به نظر می‌رسد آکسفام به جای اینکه برنامه عمل<sup>۲۶</sup> را مقرر کند، از جمله اینکه «نام» خود را با اشکال رادیکال اعتراض سیاسی و نافرمانی مدنی پیوند زند، دنباله‌روی پویشگران مردمی بود.

مثال پویش پی‌گیری درمان نمونه‌ای است جالب برای مطالعه‌ی این که چگونه حقوق بشر بر ساخته‌ی جنبش‌های اجتماعی است. ویلیام فوربت<sup>۲۷</sup> و همکارانش (که برخی از آنها پویش را رهبری می‌کنند) بر این نظرند که شکل‌گیری هویت جمعی برای موفقیت این پویش نقش حیاتی داشت. ایشان نتیجه می‌گیرند که مردم درگیر در این پویش نه تنها درباره‌ی نحوه‌ی پی‌جویی حقوق اجتماعی از طریق [سازوکارهای] دولت ملی دانش کسب کردند، بلکه این درک از خود را پرورانده‌اند که آدمیانی‌اند واجد «حق» حق داشتن». این پویش در هر دو زمینه صرفاً تنگ‌نظرانه بر دستیابی به اهداف خاص تمرکز نکرد، بلکه مایه‌ی قوت فقیرترین و حاشیه‌رانده‌شده‌ترین مردم جامعه‌ی آفریقای جنوبی بود. فوربت و دیگران پیشنهاد می‌کنند که آموزش حقوق بشر در شهرک‌های سیاه‌پوست‌نشین آفریقای جنوبی:

قسمی فرایند نامنظم، نابرابر و چندلایه‌ی تکوین هویت‌های صاحب‌حق [باشد]. ساختارهای دینی اندیشه و احساس و دانش محلی و عرفی، جادوگری و جهان‌های روحانی ادغام می‌شوند و با «روشن‌نگری» پزشکی-علمی آگاهی از حقوق لیبرالی و اجتماعی تلافی می‌یابند. (فوربت و دیگران، ۲۰۱۱: ۸۱)

با این حال شوربختانه فوربت و دیگران درباره‌ی اینکه این هویت‌ها چگونه با هم کنار می‌آیند چیز زیادی به ما نمی‌گویند. مثلاً «طب سنتی» چگونه با پزشکی غربی کنار می‌آید (دیکوتو، ۲۰۱۳)؟ تأثیر آن بر هویت‌های مردم، فهم‌شان از نحوه‌ی ارتباط یافتن‌شان با دیگران، از پیوند زدن فهم خود در مقام مدعیان حقوق بشر با فهم‌های محلی چیست؟ و در این مورد بر ساخت‌ها از حقوق بشر دقیقاً چه نقشی در شکل‌گیری هویت جمعی دارند؟

<sup>26</sup> agenda

<sup>27</sup> William Forbath

آنچه به وضوح بسیار از روایت‌ها درباره‌ی پویش پی‌گیری درمان یاد می‌گیریم این است که آی‌ان‌جی‌اها ضرورتاً ارزش‌ها و اهداف بسیج‌های مردمی را تحریف نمی‌کنند. فریدمن و ماتی‌یر که سازمان و راهبردهای پویش پی‌گیری درمان را عمیقاً مطالعه کرده‌اند استدلال می‌کنند که رهبران پویش پی‌گیری درمان مراقب بودند که آی‌ان‌جی‌ا‌هایی که با آنها پیوند یافته‌اند بر پویش‌شان تأثیر نگذارند (فریدمن و ماتی‌یر، ۲۰۰۵). سازمان‌های مختلفی مشتاق حمایت مالی و ارتقای این پویش‌اند، از جمله آی‌ان‌جی‌اها، بنیادها، حکومت‌ها، اتحادیه‌ی اروپا و سازمان ملل و نیز افراد. در این زمینه رهبران پویش پی‌گیری درمان در شرایطی بسیار متفاوت از شرایط کن سارو-ویوا بودند.

### نتیجه‌گیری

گرچه بررسی نحوه‌ی بر ساخت عملی حقوق بشر به دست جنبش‌های اجتماعی دلایل بسیار موجهی دارد، عملاً پژوهش‌های بس اندکی در این حوزه صورت گرفته است. چنانکه هاگرام،<sup>۲۸</sup> ریکر<sup>۲۹</sup> و سیکینک خاطرنشان می‌کنند، دلیل این امر بعضاً مربوط به رشته‌های دانشگاهی است: میان نظریه‌پردازان روابط بین‌المللی که روی شبکه‌های فراملی پشتیبانی کار می‌کنند و جامعه‌شناسان و عالمان سیاست که روی جنبش‌های اجتماعی کار می‌کنند بحث اندکی وجود دارد (هاگرام، ریکر و سیکینک، ۲۰۰۲؛ و نیز بنگرید به تارو، ۲۰۰۱؛ اشله و استمرز، ۲۰۰۴).

جنبش‌های اجتماعی در جامعه‌ی عمل پوشیدن در بر ساختن حقوق بشر نقش حیاتی دارند. حقوق هرگز صرفاً بدین دلیل تأثیرگذار نیستند که حقوق قانونی‌اند. بهره‌مندی از حقوق بشر در عمل به طرز استفاده‌ی مردم از آنها بستگی دارد - به این که آنان مدعی چه‌اند و چگونه حقوق خود را مطالبه می‌کنند. این هم به نوبه‌ی خود وابسته است به هویت جمعی، به فشاری که مردم به دلیل «حق داشتن» می‌آورند - حتی در جایی که در قانون حقی ندارند یا قانون ناعادلانه اجرا می‌شود. اجرای حقوق سلسله‌مراتب و جو رجفاهای خاص خود را دارد، حتی در سطح محلی (اینگلاند، ۲۰۰۶). اگر قرار است حقوق بشر واقعاً تأثیرگذار باشد، کنش جمعی در هر سطحی لازم

28 Khagram

29 Riker



آیا حقوق بشر برساخته‌ی جنبش‌های اجتماعی است؟

است. اگر بناست مردم قادر باشند به انحای حقوق بشر را تعریف کنند که به کار برطرف کردن بی‌عدالتی‌های پیش‌رویشان بیاید، سازماندهی مردمی ضروری است. دیگر این که خطاهایی که مردم از آن لطمه می‌بینند بسیار بیشتر به نفع نخبگان ملی است تا به ضررشان. پس «محلی» ماندن بسنده نیست و پیوند با آی‌ان‌جی‌اها که می‌توانند بر کنشگران دولتی، سازمان‌های بین‌حکومتی و حتی گاهی مدیرعامل‌های اجرایی شرکت‌های فراملی تأثیر بگذارند به‌غایت ارزشمند است. آی‌ان‌جی‌اها می‌توانند پویش‌های محلی را تقویت کنند و غالباً برای جنبش‌های اجتماعی محال است که بدون یاری به اهدافشان برسند.

آنچه برای فهم جنبش‌های اجتماعی و حقوق بشر لازم است مطالعه‌ی نظام‌مند این موضوع است که تعریف و مطالبه‌ی حقوق بشر در مقیاس‌های مختلف در هویت جمعی و اشکال مختلف سازمان‌یابی سهم دارند. چگونه روابط میان سازمان‌ها تأثیر می‌گذارند بر اینکه چه تعاریفی، کجا، از سوی چه کسی و به چه معنا اتخاذ می‌شوند. گرچه من به حقوق بشر علاقه‌مندم، به نظرم می‌رسد که این برنامه‌ی پژوهشی معرف فرصتی است برای آنهایی که درگیر مطالعات جنبش اجتماعی‌اند. مشکل سازمان‌دادن مطالبات حقوق بشری به‌گونه‌ای که واقعاً مؤثر باشد همان مشکلی است که از سال ۱۹۶۸ گریبان جنبش‌های اجتماعی را گرفته است و آن اینکه چگونه در عین خطاب‌قراردادن نخبگان از مداخلات الیگارشیک دوری جوییم (دلا پورتا و دیانی، ۲۰۰۵: ۱۶۰). ما درباره‌ی دشواری‌های ایجاد جنبش‌های اجتماعی فراملی دانسته‌هایی داریم (تارو، ۲۰۰۱؛ دلا پورتا و تارو، ۲۰۰۵). آنچه کمتر درباره‌اش می‌دانیم اشکال نوظهور کنش‌باوری فراملی است که متضمن بسیج مردمی خارج از نهادهایی است که نوعاً با جنبش‌های اجتماعی پیوند خورده‌اند و هم‌زمان از طریق آی‌ان‌جی‌اها نخبگان جهانی را مخاطب قرار می‌دهند. مطالعه‌ی مطالبات حقوق بشری این گزینه را پیش پای عالمان اجتماعی می‌گذارد که کانون توجه‌شان را بر فهم اشکال معاصر کنش‌باوری فراملی بگذارند، اشکالی که برنامه‌ی عمل کلاسیک مطالعات جنبش‌های اجتماعی را وسعت می‌دهند.

متن بالا ترجمه‌ای است از:

[Nash, Kate](#). 2015. [Is it social movements that construct human rights?](#) In: , ed. *The Oxford Handbook of Social Movements*. Oxford: Oxford University Press, pp. 743-752. ISBN 978-0-19-967840-2

## منابع

Alston, Philip, and Goodman, Ryan (2012). *International Human Rights in Context: Law ,Politics, Morals*. Oxford: Oxford University Press.

Batliwala, Srilatha (2002). “Grassroots Movements as Transnational Actors: Implications for Global Civil Society,” *Voluntas: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations*. 13(4): 393–409.

Bob, Clifford (2005). *The Marketing of Rebellion: Insurgents, Media and International Activism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Clark, Ann Marie (2001). *Diplomacy of Conscience: Amnesty International and Changing Human Rights Norms*. Princeton: Princeton University Press.

Decoteau, Claire Laurier (2013). “Hybrid Habitus: Toward a Post-Colonial Theory of Practice”. In *Postcolonial Sociology*, edited by Julian Go, *Political Power and Social Theory*. 24: 263–294.

della Porta, Donatella and Diani, Mario (2005). *Social Movements*. Chichester: Wiley-Blackwell.

della Porta, Donatella and Tarrow, Sidney, eds. (2005). *Transnational Protest and Global Activism*. Lanham: Rowman & Littlefield.

Diani, Mario (2000). “The Concept of Social Movement.” In *Readings in Contemporary*

*Political Sociology*, edited by Kate Nash, 155–176. Oxford: Blackwell.

Donnelly. Jack (2003). *Universal Human Rights in Theory and Practice*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Englund, Harri (2006). *Prisoners of Freedom: Human Rights and the African Poor*. Berkeley: University of California Press.

Eschle, Catherine and Stammers, Neil (2004). "Taking Part: Social Movements, INGOs and Global Change," *Alternatives*. 29: 333–372.

Forbath, William, with Achmat, Zackie, Budlender, Geoff, and Heywood, Mark (2001).

"Cultural Transformation, Deep Institutional Reform and ESR Practice: South Africa's Treatment Action Campaign." In *Stones of Hope: How African Activists Reclaim Human Rights to Challenge Global Poverty*, edited by Lucie White and Jeremy Perelman, 51–90. Stanford: Stanford University Press.

Fraser, Nancy (1997). "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy." In *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*, 69–98. New York: Routledge.

Friedman, Steven, and Mottiar, Shauna (2005). "A Rewarding Engagement? The Treatment Action Campaign and the Politics of HIV/AIDS," *Politics and Society*. 33(4): 511–565.

Gready, Paul, and Ensor, Jonathan, eds. (2005). *Reinventing Development? Translating Rights-Based Approaches from Theory into Practice*. London: Zed Books.

Keck, Margaret, and Sikkink, Katherine (1998). *Activists beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

Keck, Margaret, and Smith, Jackie (2002). "Transnational Organisations, 1953–93." In *Restructuring World Politics: Transnational Social Movements, Networks, and Norms*, edited by Sanjeev Khagram, James Riker, and Katherine Sikkink, 24–46. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Kennedy, David (2002). "The International Human Rights Movement: Part of the Problem?" *Harvard Human Rights Journal*. 15: 101–125.

Khagram, Sanjeev, Riker, James, and Sikkink, Katherine (2002). "From Santiago to Seattle: Transnational Advocacy Groups Restructuring World Politics." In *Restructuring World Politics: Transnational Social Movements, Networks, and Norms*, edited by Sanjeev Khagram, James Riker, and Katherine Sikkink, 3–23. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Melucci, Alberto (1989). *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*. Philadelphia: Temple University Press.

Nash, Kate (2012). "Human Rights, Movements and Law: On Not Researching Legitimacy", *Sociology*. 46(5): 1–16.

Neier, Aryeh (2012). *The International Human Rights Movement: A History*. Princeton: Princeton University Press.

Nelson, Paul J. and Dorsey, Ellen (2008). *New Rights Advocacy: Changing Strategies of Development and Human Rights NGOs*. Washington: Georgetown University Press.

Risse, Thomas, Ropp, Stephen, and Sikkink, Katherine, eds. (1999). *The Power of Human Rights: International Norms and Domestic Change*. Cambridge: Cambridge University Press.

Santos, Boaventura De Sousa (2002a). *Towards a New Legal Common Sense*. London: Butterworths LexisNexis.

Santos, Boaventura De Sousa (2002b). "Toward a Multicultural Conception of Human Rights". In *Moral Imperialism: a Critical Anthology*, edited by Berta Hernandez-Truyol, 39–60. New York: New York University.

Santos, Boaventura De Sousa and Rodríguez-Garavito, Cesar, eds. (2005). *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Stammers, Neil (1999). "Social Movements and the Social Construction of Human Rights", *Human Rights Quarterly*. 21: 980–1008.

Stammers, Neil (2009). *Human Rights and Social Movements*. London: Pluto.

Stroup, Sarah (2012). *Borders Among Activists: International NGOs in the United States, Britain, and France*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

Tarrow, Sidney (2001). "Transnational Politics: Contention and Institutions in International Politics," *Annual Review of Political Science*. 4: 1–20.

# پاندمی کرونا: ارزیابی سه ساله

نازنین و یامین

به مناسبت ۱۱ مارس روز اعلام پاندمی کرونا  
توسط سازمان بهداشت جهانی



## معرفی

در ۲۹ دسامبر ۲۰۱۹ (۸ دی ۱۳۹۸)، در شهر ۱۱ میلیونی وُهان، در استان هوبی چین<sup>۱</sup> ویروس جدیدی شایع شد که به خاطر به جا گذاشتن عوارض تنفسی شدید و کشنده، «سازر کووی-۲» و بیماری ناشی از آن «کووید-۱۹» نام گرفت.<sup>۲</sup> سه ماه بعد، در نوشتاری تحت عنوان «ویروس کرونا، سرمایه و سیاست» ضمن معرفی این بیماری، عوارض و تبعات اقتصادی، سیاسی و اجتماعی آن مورد بحث قرار گرفتند. حدود دو ماه بعدتر - یعنی زمانی که تعداد مبتلایان به ۴ میلیون و تعداد جان باختگان جهانی کووید-۱۹ به ۱۱۱ هزار نفر رسیده بود، در مقاله‌ای تحت عنوان «بحران کرونایی، خصوصی سازی سود، اجتماعی کردن زبان!» به افشای شایعات رسانه‌ای، و روشنگری درباره‌ی دروغ‌گویی‌ها، ریاکاری‌ها و لاپوشانی‌های دولت‌مردان، سیاست‌مداران، انحصارات دارویی و متخصصان وابسته پرداخته شد. در «پاندمی کرونایی: ارزیابی یک‌ساله!» نشان داده شد که بحران به اصطلاح کرونایی، بهترین فرصت را در اختیار دولت‌ها گذاشت تا ضمن رفع و رجوع معضلات گریبانگیرشان، به بازآرایی نیروهای سرکوبگر بپردازند و بر منافع اقتصادی، اجتماعی و سیاسی طبقات حاکم بیفزایند. نوشتار حاضر ارزیابی به‌روزشده‌تری است که در پایان سومین سال شیوع کووید-۱۹، در ادامه‌ی مطالب پیشین منتشر می‌شود.

## مقدمه

سومین سال پاندمی کرونایی را با بیش از ۷۵۵ میلیون مورد تأییدشده‌ی کرونا و بیش از ۶/۸ میلیون مورد مرگ در جهان پشت‌سر گذاشتیم.<sup>۳</sup> البته خوانندگان این سطور واقفند که آمار واقعی به مراتب بیشتر از ارقام رسمی هستند. حتی نهادهای ذی‌صلاح بین‌المللی نیز بر این نظرند که تعداد واقعی کشته‌شدگان حدود سه برابر آمار

<sup>۱</sup> Chinese Wuhan, Hubei-provinsen

<sup>۲</sup> Severe Acute Respiratory Syndrome-Corona Virus-2 (SARS-CoV-2)

<sup>۳</sup> به نقل از صفحه اینترنتی سازمان بهداشت جهانی.

رسمی است.<sup>۴</sup> این به آن معنی است که پاندمی کرونایی در طول سه سال گذشته، با بیست میلیون قربانی، به اندازه‌ی چهار سالی که جنگ جهانی اول (۱۹۱۴-۱۹۱۸) جریان داشت، کشته به جا گذاشته است. اما جنگ جهانی اول - علی‌رغم همه‌ی تلفات جانی و ویرانی‌های که به جا گذاشت - نقش برجسته‌ای در تاریخ بشر ایفا کرد؛ از جمله با حذف دودمان‌های هابسبورگ-لورن در اتریش، هوهن‌تسولرن در آلمان، آل‌عثمان در امپراتوری عثمانی و رومانوف در روسیه، سیمای جغرافیای سیاسی جهان را تغییر داد و زمینه را برای رشد نازیسم و جنگ جهانی دوم فراهم ساخت و نیز زمینه‌ساز انقلاب روسیه شد. آیا می‌توان تبعات و پیامدهای هم‌سنگی برای پاندمی کرونایی انتظار داشت؟ برخلاف تصور خیلی‌ها، پاندمی کرونایی نه تنها پایان نیافته بلکه انتشار سویه‌ها و زیرسویه‌های جدید آن، خطر شیوع یک پاندمی جدید را دائماً به جهانیان گوشزد می‌کند. آمار مبتلایان در مناطق مختلف جهان تقریباً به‌طور هفتگی در حال افت و خیز است. چین که با قوانین سخت‌گیرانه‌ی قرنطینه موفق شده بود تعداد مبتلایان و کشته‌شدگان را به طرز چشم‌گیری کاهش دهد، باردیگر در اوایل سال جدید، شاهد شیوع دوباره‌ی بیماری کووید-۱۹ بود که به مرگ حدود شصت‌هزار نفر انجامید.<sup>۵</sup> سخنگوی وزارت بهداشت جمهوری اسلامی نیز در ۷ دی‌ماه ۱۴۰۱ خبر از ابتلا به دو زیرسویه‌ی جدید آمیکرون (XBB و BQ.1) داد که احتمال وقوع موج هشتم کرونا را بالا می‌برد.<sup>۶</sup> روند مشابهی را در ماه‌ها و هفته‌های گذشته، به‌تناوب در ایالات متحده، بریتانیا، ژاپن، برزیل و سایر نقاط جهان شاهد بودیم.<sup>۷</sup>

<sup>۴</sup> [The WHO estimates of excess mortality associated with the COVID-19 pandemic](#)

گزارش بی.بی.سی (۵ مه ۲۰۲۲) نیز گویای همین واقعیت است: [آمار واقعی مرگ ناشی از کرونا](#)

<sup>۵</sup> [اوج‌گیری دوباره کرونا در چین... و موارد مرگ ناشی از کرونا... دو گزارش از VOA](#)، دوشنبه ۲۴ بهمن ۱۴۰۱.

<sup>۶</sup> [مشاهده زیرسویه‌های جدید آمیکرون در ایران](#)، ویناپرس ۸ دی ۱۴۰۱. شناسایی ۱۱۴ بیمار جدید کرونا در کشور/

<sup>۷</sup> [تن دیگر جان باختند](#)، به نقل از روزپلاس، ۲۱ بهمن ۱۴۰۱

<sup>۷</sup> به گزارش راب والاس در سی.دی. سی مردمی (۱۷ ژانویه ۲۰۲۳) گوش کنید.

با این حال بعضی از سیاستمداران، از جمله جو بایدن<sup>۸</sup> بی توجه به توصیه‌های سازمان بهداشت جهانی و نهادهای ذی ربط، پایان پاندمی کرونایی را اعلام داشتند و ورود به دوره‌ی پساکرونایی را (از ۱۱ ماه مه ۲۰۲۳) نوید دادند که معنایش قطع کلیه‌ی کمک‌های بهداشتی-درمانی است که در دوره‌ی پاندمی کرونایی شامل حال شهروندان می‌شد.<sup>۹</sup> آن هم در حالی که در طی سه سال متوالی، بیماری کووید-۱۹ به عنوان عامل اصلی مرگ شهروندان در ایالات متحده بوده است.<sup>۱۰</sup> این به معنای خیانت دولت‌های به اصطلاح «مترقی، دموکرات و منتخب» به توده‌ها (به‌ویژه سالمندان)<sup>۱۱</sup> و بی‌دفاع گذاشتن آنان در برابر هیولایی است که عوارض حملات مرگبارش را – با گرفتن جان بیش از ۲۰ میلیون انسان – ثبت کرده‌ایم.

از مارس ۲۰۲۲، به بهانه‌ی شروع جنگ اوکراین، امریکا و خیلی از کشورهای اروپایی – و به تبع آنها کشورهای دیگر جهان – از ادامه‌ی گزارش تعداد مبتلایان و کشته‌شدگان کرونا به نهادهای بین‌المللی خودداری کرده‌اند. این امر سبب شده تا یکی از مراکز اطلاع‌رسانی موثق، یعنی سایت جانز هاپکینز که در ۳ مارس ۲۰۲۰ توسط لورن گاردنر<sup>۱۲</sup> راه‌اندازی شده بود، از ادامه‌ی فعالیت بازماند.<sup>۱۳</sup>

اما چرا در چنین شرایطی کاپیتالیست‌ها و نمایندگان دولتی‌شان پایان دوره‌ی پساکرونایی را اعلام کردند؟

<sup>۸</sup> [Biden to end Covid health emergency declarations in May](#) ، به قلم ADAM

CANCRYN انتشار در Politico (01/30/2023)

<sup>۹</sup> [These benefits will disappear...](#) به نقل از سی.ان.ان سیاسی ۳۱ ژانویه ۲۰۲۳.

<sup>۱۰</sup> Jared Ortaliza , Krutika Amin and Cynthia Cox, [COVID-19 leading cause of death ranking](#)

<sup>۱۱</sup> بنا به آمارهای رسمی، اکثر جان‌باختگان پاندمی کرونایی سالمندان بودند. این واقعیت افشاگر بی‌توجهی جدی دولتمردان به حیات این افراد بود. این سیاست که اصطلاحاً مالتوس‌گرایی (Malthusianism) اشاره به نظریه‌ی توماس مالتوس در کتاب اصل جمعیت) خوانده می‌شود، سیاست رسمی الیگارش‌ی مالی است که به موجب آن افراد بیرون از زنجیره‌ی تولید و سودزایی، جمعیت مازاد به حساب می‌آیند و جان‌شان بی‌ارزش است. در نوشتارهای پیشین به نقد این سیاست پرداختیم.

<sup>۱۲</sup> Lauren Gardner Prpffesor in [Johns Hopkins](#)

<sup>۱۳</sup> [JOHNS HOPKINS WINDS DOWN PIONEERING PANDEMIC DATA TRACKING](#)



بی‌گمان بهترین پاسخ را می‌توان از خلال مباحثات آنان در مجمع سالانه‌شان — در طول سه سال گذشته — دریافت! به‌ویژه آنکه این مجمع بانی تأسیس «ائتلاف برای آمادگی خلاق علیه پاندمی»<sup>۱۴</sup> بود.

### پاندمی کرونایی در اجلاس W.E.F

اجلاس سالانه‌ی «مجمع جهانی اقتصاد (دابلو. ای. اف.)»<sup>۱۵</sup> معروف به اجلاس داووس، همه‌ساله در ماه ژانویه در داووس سوئیس برگزار می‌شود. این اجلاس یکی از مهم‌ترین مراکز مشاوره‌ی قدرت‌های بزرگ اقتصادی و محل تصمیم‌گیری دولت‌ها و نهادهای سیاسی است.

شیوع جهانی کووید-۱۹ مانع شد تا اجلاس سالانه‌ی مجمع جهانی اقتصاد در ژانویه‌ی ۲۰۲۰ برگزار شود. از این‌رو کلاوس شواب با انتشار مقاله‌ای با عنوان «کاپیتالیسم برای بقایش باید رفرم کند»<sup>۱۶</sup> و کتابی با نام «کووید-۱۹، بازتنظیم بزرگ»<sup>۱۷</sup> طرح جدیدی ارائه داد که به «مانیفستِ نظمِ نوین جهانی» برای دوره‌ی پساکووید معروف شد.

در کتاب یادشده، کلاوس شواب، بنیان‌گذار و دبیر مجمع جهانی اقتصاد — به همراه تیره‌ی مالرو — نتایج و عوارض کووید-۱۹ را در پنج عرصه‌ی اقتصادی، اجتماعی، ژئوپلیتیکی، زیست‌محیطی، و فناوری مورد ارزیابی قرارداد و نتیجه گرفت که

<sup>۱۴</sup>The Coalition for Epidemic Preparedness Innovations (CEPI) این سازمان در سال ۲۰۱۶ در داووس به همت «مجمع جهانی اقتصاد تشکیل شد. در نوشتار قبلی به این نکته پرداخته شده است.

<sup>۱۵</sup>World Economic Forum (WEF) یا اجلاس داووس (Davos Summit) توسط اقتصاددان آلمانی کلاوس شواب (Klaus Schwab) در داووس سوئیس راه‌اندازی شد تا محلی برای تبادل نظر اقتصاددانان، رهبران سیاسی، کاپیتالیست‌ها و آکادمیسین‌های بورژوا حول مسایل روز جهان باشد. تاریخچه‌ی تشکیل این مجمع به سال ۱۹۷۴ برمی‌گردد که شواب از سیاستمداران دعوت کرد تا در اجلاس مدیران و کارفرمایان شرکت کنند. آنچه که امروزه تحت عنوان مجمع جهانی اقتصاد فعالیت می‌کند، از سال ۱۹۸۷ آغاز به کار کرد.

<sup>۱۶</sup>Klaus Schwab, 'Capitalism Must Reform to Survive', Foreign Affairs, 16 January 2020

<sup>۱۷</sup>Klaus Schwab & Thierry Malleret, Covid-19: The Great Reset, 2020 این کتاب با عنوان «بازتنظیم بزرگ» توسط علی‌رضا حسینی به فارسی ترجمه شده و توسط فرهنگ نشر نو انتشار یافته است.

کووید-۱۹ به دلیل تاثیرات عمیقی که بر پنج عرصه‌ی یادشده گذاشته و تأثراتی که از آن‌ها پذیرفته، به چنان معضل چندوجهی و پیچیده‌ای بدل شده که با پاندمی‌های پیشین قابل‌مقایسه نیست. برای مثال، در عرصه‌ی اقتصادی، بر نابرابری در درآمد، ثروت و شکاف طبقاتی افزوده، و در عرصه‌ی اجتماعی، مانع از برخورداری شهروندان از فرصت‌های برابر شغلی، تحصیلی، بهداشتی و اجتماعی شده است. با این‌همه، به نظر نویسندگان، پاندمی‌های کرونایی نکات مثبتی نیز به همراه داشته که نمونه‌اش تغییر نگرش انسان به طبیعت است. جهانیان دریافته‌اند که تخریب جنگل‌ها و تغذیه از حیوانات وحشی می‌تواند حیات و سلامت جامعه‌ی انسانی را با خطر جدی روبرو سازد. به‌علاوه - به ادعای نویسندگان - کارآمدی دوردرمانی، دورکاری و استفاده از تجهیزات دیجیتالی، چشم‌اندازهای نوینی را به روی بشریت گشودند که قرار است در دوره‌ی پساکرونایی مورد استفاده قرار گیرند. ضمناً - به باور نویسندگان - پاندمی‌های کرونایی نشان داد که دولت و رهبران سیاسی نقش پررنگی در اتخاذ تصمیمات سریع و حیاتی در مواجهه با معضلات اجتماعی مثل پاندمی داشته و دارند.

براساس این استنتاجات محوری، بینان‌گذار «مجمع جهانی اقتصاد» و شریکش نتیجه می‌گیرند که بدون فهم و درک تأثیر و تأثرات متقابل پدیده‌ها و روابط به‌هم‌تنیده و پیچیده‌ای که در دل عرصه‌های پنج‌گانه‌ی دوره‌ی کرونایی شکل گرفته و می‌گیرند، نمی‌توان استراتژی دوره‌ی پساکرونایی را ترسیم کرد:

«وابستگی متقابل [عرصه‌های اجتماعی] اثر مفهومی مهمی دارد که همانا ابطال «تفکر سیلویی»<sup>۱۸</sup> است. از آنجایی که در نهایت، ادغام و پیوند سیستماتیک [عرصه‌ها] مهم هستند، پرداختن به یک مشکل یا یک ریسک [مسئله‌ی خطرناک]، به‌طور مستقل از سایر عوامل، بی‌معنا و بیهوده است. در گذشته، «تفکر سیلویی» تا حدی توضیح می‌داد که چرا بسیاری از اقتصاددانان نتوانستند بحران اعتباری (در سال ۲۰۰۸) را پیش‌بینی کنند و چرا شمار معدودی از متفکران سیاسی متوجه‌ی فرارسیدن بهار عربی (در سال ۲۰۱۱)

<sup>۱۸</sup> Silo Thinking نگرشی است که مانع می‌شود که بخش‌ها یا تیم‌های درون یک سازمان یا نهاد اجتماعی، دانش و تجربه خود را به اشتراک بگذارند و با یکدیگر همکاری کنند.

شدند. امروزه با همان مشکل در زمینه‌ی پاندمی روبرویم. اپیدمیولوژیست‌ها، کارشناسان سلامت همگانی، اقتصاددانان، پژوهشگران مسائل اجتماعی، و سایر دانشمندان و متخصصانی که کسب‌وکارشان کمک به تصمیم‌گیرندگان برای درک رخدادهای پیش‌روست، فرارفتن از محدوده‌ی حوزه‌ی [تخصصی] خود را دشوار (و گاهی غیرممکن) می‌یابند. به همین دلیل است که موقعیت‌سنجی‌های پیچیده مثل [تصمیم‌گیری بر سر انتخاب میان] مهار گسترش پاندمی یا بازیابی اقتصاد، شدیداً دشوار می‌شود. از این‌رو قابل درک است که چرا اکثر متخصصان، به حوزه‌های [تخصصی] هرچه محدودتری هدایت می‌شوند. از همین روست که آن‌ها فاقد آن دید بسیطی هستند که برای اتصال نقاط مختلف و فراوان، به‌منظور یافتن یک تصویر کامل‌تر [از مشکل] لازم است؛ تصویری که تصمیم‌گیرندگان شدیداً بدان نیازمندند.<sup>۱۹</sup>

به عبارت دقیق‌تر، بنیان‌گذار و سخنگوی یکی از مهم‌ترین نهادهای بورژوازی، در ارزیابی یک‌ساله‌اش از بحران کرونایی، بر ضرورت دوری‌جستن از تفکر سیلویی، و توسعه‌ی همکاری‌های بیشتر نهادها و متخصصان بورژوازی، به‌منظور تسهیل تصمیم‌گیری برای تصمیم‌گیرندگان و کاپیتالیست‌ها تأکید ورزید. به‌علاوه رهنمودهای دقیق و کارآمدی برای هرچه یک‌پارچه‌تر کردن طبقه بورژوا، برای هرچه سودآورتر کردن جهان پساکوویدی داد!

پنجاه‌ویکمین اجلاس سال ۲۰۲۱ داووس به‌خاطر ادامه‌ی شیوع پاندمی کرونایی به‌صورت مجازی در روزهای ۲۵ تا ۲۹ ژانویه، با حضور کاپیتالیست‌ها و نمایندگان دولتی، غیردولتی و دانشگاهی‌شان برگزار شد. تمرکز این اجلاس بر «تقویت جهانی روی تقویت هوشمندی» یا گایا (GAIA)<sup>۲۰</sup> بود که بنا به برآورد این مجمع قادر خواهد بود تا سال ۲۰۳۵، بارآوری کار را تا ۴۰٪ بیشتر کند و معادل ۱۴ تریلیون دلار ثروت جدید بیافریند. به ادعای کلاوس شواب، سیستم گایا که بر بهره‌گیری از هوش مصنوعی

<sup>۱۹</sup> Klaus Schwab & Thierry Malleret, [Covid-19: The Great Reset](#), 2020, p. 16

<sup>۲۰</sup> Global Alliance on Intelligence Augmentation

استوار است، فوریت و ضرورتش را در دوره‌ی پاندمی به اثبات رساند و از این‌رو توسط مجمع و شرکای آن راه‌اندازی شد.

برگزاری اجلاس ۲۰۲۲ بار دیگر به دلیل شیوع پاندمی کرونا، دو بار به تعویق افتاد و نهایتاً در ماه مه برگزار شد. حضور مجازی زلینسکی و عدم حضور رهبران روسیه و چین، نشان داد که تمرکز مباحثات بر جنگ اوکراین است؛ هرچند که پاندمی کرونایی در مباحثات جای ویژه‌ی خود را داشت.

در پنجاه‌وسومین اجلاس داووس (۲۰۲۳)، اگرچه جنگ اوکراین هنوز موضوع اصلی مباحثات بود اما در سخنرانی افتتاحیه‌ی کلاوس شواب، از سه چالش جهانی دیگر نیز یاد شد که عبارت بودند از پاندمی کرونایی، بحران اقلیمی-زیست‌محیطی و بحران گرسنگی. با این حال محور گفت‌وگوها بر سر متقاعد کردن آنانی بود که شیوع کرونا و جنگ اوکراین را سرآغازی بر پایان دوره‌ی گلوبالیزاسیون تصور می‌کردند. عدم حضور روسیه (به دلیل اخراج آن) و چین در اجلاس امسال این برداشت را تقویت کرد که امید به جهانی شدن واهی است و این نهاد بیش از آن که یک مجمع اقتصادی جهانی باشد، یک انستیتوی غربی است!

در حاشیه‌ی برگزاری اجلاس داووس، آکسفام گزارش روشنگرانه‌ای از رشد نابرابری و بی‌عدالتی در جهان منتشر کرد که خواندنی است.<sup>۲۱</sup> کاپیتالیست‌های جهان (معروف به یک‌درصدی‌ها)، تقریباً دو سوم از کل ثروت تولید شده در سه سال گذشته را — که از آن به دوره‌ی پاندمی کرونا یاد می‌شود — و معادل ۴۲ تریلیون دلار بوده، از آن خود کردند. این رقم تقریباً بیش از دو برابر مبلغی است که ۹۹٪ مردم جهان در همین مدت به دست آورده‌اند. به عبارت دیگر، در دوره‌ی پاندمی کرونا، کاپیتالیست‌های جهان ۴۲٪ ثروتمندتر شدند! و رقمی معادل ۱۳٪ تولید ناخالص ملی کل جهان در همین دوره را به خود اختصاص دادند! یعنی در طول سه سالی که به اصطلاح بحران پاندمی کرونایی جریان داشته، به‌طور میانگین، کاپیتالیست‌ها روزانه حدود ۲۰۷ میلیارد

<sup>۲۱</sup> Oxfam در سال ۱۹۴۲ در دانشگاه آکسفورد، توسط فعالان اجتماعی و دانشگاهیان آکسفورد، به‌منظور مبارزه با قحطی تأسیس شد. گزارش امسال این مؤسسه که همزمان با برگزاری اجلاس داووس منتشر شد عنوان "[Survival of the Richest](#)" را بر خود دارد.

دلار به ثروت خود افزودند. در همین دوره ۵۷۰ نفر به تعداد میلیاردرهای جهان افزوده شد و تعدادشان به ۲۶۶۸ نفر رسید؛ آن‌هم با مجموع ثروتی بالغ بر ۱۳ هزار میلیارد دلار! این در حالیست که در همین ایام، ۲۶۰ میلیون نفر به رقم گرسنگان جهان افزوده شده و رقم گرسنگان جهان به حدود ۸۲۸ میلیون نفر — یعنی معادل یک دهم جمعیت جهان — رسیده و هر ۱۱ دقیقه یک نفر بر اثر گرسنگی جان باخته است.

در همین ایام شرکت‌هایی که دست‌اندرکار تولید واکسن علیه سارز کووی-۲ بودند، ثانیه‌ای هزار دلار سود کرده و برای هر واکسن ۲۴ برابر هزینه‌ی تولید واکسن، از دولت‌ها پول مطالبه کردند.

به این ترتیب، شرکت‌های بزرگ و کاپیتالیست‌ها نه تنها از پاندمی کرونا متضرر نشدند بلکه بیشترین منفعت را بردند!

این روند در آلمان چهره‌ی به‌مراتب عریان‌تری داشت زیرا در آن جا ۸۱٪ از کل ثروت تولید شده در این دوره، به جیب یک درصد از کاپیتالیست‌ها سرازیر شد!<sup>۲۲</sup> در اجلاس داووس نه تنها اشاره‌ای به علل فقر و گرسنگی، رشد شکاف طبقاتی، دلایل تخریب محیط زیست و کشتار ناشی از بیماری‌ها و پاندمی‌ها نشد، بلکه تصریح گردید که عاملین این سیاه‌روزی — یعنی خودشان — باید متحدتر و با بهره‌برداری بهینه‌تر از امکانات انسانی و تکنیکی برای غارت هرچه بیشتر ثروتی که در دوران پسا‌کرونایی توسط اردوی کار تولید خواهد شد، به میدان بیایند.

سرمایه‌ی جهانی بار دیگر بر جمله‌ی معروف «وارن بافت» صحنه گذاشت که صریحاً اذعان کرده‌بود: «به یقین، ما درگیر یک جنگ طبقاتی هستیم و ثروتمندان طبقه‌ی من این جنگ را شروع کرده‌اند و ما در حال پیروزی هستیم»<sup>۲۳</sup>

<sup>۲۲</sup> [Richest 1% bag nearly twice as much wealth as the rest of the world put together over the past two years](#)

<sup>۲۳</sup> Warren Buffett. این جمله از مطلب دیوید هاروی قرض گرفته شده: [Afterthoughts on Piketty's Capital](#)

## سیاه‌نمایی

کاپیتالیست‌ها و دولت‌مردان‌شان از پاندمی کرونایی نه تنها سود اقتصادی بلکه بهره‌ی سیاسی زیادی بردند.<sup>۲۴</sup> اما لازم بود که آنها را از چشم توده‌ها بپوشانند و اذهان عمومی را سرگرم مسائل بحث‌برانگیزی کنند که خود قادر به مدیریت‌شان بودند! یکی از این موارد راه‌اندازی یک کمپین گسترده علیه چین — به عنوان مقصر شیوع پاندمی کرونایی — و ادعای دریافت خسارت بود. حتی به‌خاطر داریم که ترامپ ویروس کرونا را ویروس چینی خواند!<sup>۲۵</sup>

در جریان رقابت‌های انتخاباتی امریکا، جو بایدن قول داد تا در صورت انتخاب‌شدن، بطور جدی برای یافتن منشأ ویروس کرونا تلاش کند. از آنجا که فرضیه‌ی دولت‌مردان امریکایی بر نشت ویروس از انستیتوی ویروس‌شناسی ووهان چین استوار بود، نهادهای امنیتی امریکا هرگونه تردد در اطراف این آزمایشگاه را به کمک ماهواره شدیداً زیر نظر گرفتند.

در ۱۶ ژوئیه و ۵ اوت ۲۰۲۱ خبرگزاری سی. ان. ان گزارش داد که سازمان اطلاعاتی ایالات متحده به گنجینه‌ی عظیمی از داده‌های ژنتیکی که متعلق به انستیتوی ویروس‌شناسی ووهان چین بود دسترسی یافته که می‌تواند پرده از راز منشأ ویروس سارز-کووی-۲ بگشاید.<sup>۲۶</sup> به دستور جو بایدن قرار شد تا نتایج بررسی‌ها تا آخر سال میلادی ۲۰۲۱ به اطلاع عموم برسد. بعدتر اعلام شد که به دلیل دسترسی محدود به متخصصانی که تسلط لازم به زبان چینی دارند کار بررسی اطلاعات به‌طول خواهد انجامید و نتایج دیرتر از زمان تعیین شده اعلام خواهد شد. بعد از گذشت یک‌سال، در یک گزارش یک صفحه‌ای تصریح شد که «تیم اطلاعاتی آمریکا فاش می‌کند که شورای

<sup>۲۴</sup> برای آشنایی با این نتایج به نوشتارهای پیشین مراجعه کنید.

<sup>۲۵</sup> [Trump Defends Using 'Chinese Virus'](#) به نقل از نیویورک تایمز ۱۸ مارس ۲۰۲۱

<sup>۲۶</sup> N. Bertrand, P. Brown, K. B. Williams and Z. Cohen, [Senior Biden officials finding that Covid lab leak theory as credible as natural origins explanation](#)  
K. B. Williams, Z. Cohen and N. Bertrand, [Intel agencies scour reams of genetic data from Wuhan lab in Covid origins hunt](#)

اطلاعات ملی و چهار گروه اطلاعاتی به سمت این فرضیه متمایل هستند که کووید-۱۹ از شخصی سرایت کرده که به طور طبیعی توسط یک حیوان آلوده شده بود.<sup>۲۷</sup> به دنبال ادعاهای امریکا دال بر نشر عمدی یا نشت سهوی ویروس کرونا از آزمایشگاه ویروس‌شناسی ووهان چین، سازمان بهداشت جهانی تیمی متشکل از ۲۵ متخصص برای بازرسی به چین فرستاد. نتیجه‌ی تحقیقات چند هفته‌ای متخصصان نشان داد که دلیلی برای رد یا اثبات ادعاهای یادشده وجود ندارد.<sup>۲۸</sup> جالب این جاست که در جریان تحقیقات لو رفت که انستیتوی ملی بهداشت ایالات متحده که بزرگترین مؤسسه‌ی علمی آمریکاست، با انستیتوی ویروس‌شناسی ووهان همکاری نزدیک داشته و مطالعه روی سازز-کووی-۲ را مشترکاً به پیش می‌برده است.<sup>۲۹</sup> در اواسط ژوئن سال ۲۰۲۲ در نشست‌ی که از سوی مرکز گیت (GATE Center) در اسپانیا برگزار شده بود، جفری ساکس اظهار داشت:

«این حرف ممکن است برای شما شوکه‌آور باشد... اما من برای دو سال رئیس کمیسیون کووید در نشریه علمی لانست (*The Lancet*) بودم و تقریباً متقاعد شدم که این ویروس از آزمایشگاه‌های بیوتکنولوژی متعلق به ایالات متحده بیرون آمده و نه از طبیعت... البته این را باید واضح بگویم که به‌طور قطع مطمئن نیستیم اما شواهد کافی وجود دارد که باید مورد مطالعه قرار گیرند.»<sup>۳۰</sup>

به‌عبارت دیگر جفری ساکس مدعی شد که به گمان شخصی او ویروس از آزمایشگاه‌های امریکایی که مشغول مطالعات بیوژنتیکی هستند منشاء گرفته هرچند

<sup>۲۷</sup> تلاش برای پیدا کردن منأ ویروس کرونا... به نقل از وی. او. ای (صدای امریکا)، ۲۵ بهمن ۱۴۰۱

<sup>۲۸</sup> [draft report of WHO-China study](#) به نقل از سی. بی. سی. ۲۹ مارس ۲۰۲۱

<sup>۲۹</sup> این امر اولین بار در ۱۴ آوریل ۲۰۲۰ توسط واشنگتن پست فاش شد. این گزارش افشا کرد که مقامات امریکایی از تحقیقات انستیتوی ویروس‌شناسی ووهان خبر داشتند و حتی از آن دیدار کرده و گزارش آن را برای کاخ سفید نیز ارسال کرده بودند! [What caused the coronavirus?...?](#)

<sup>۳۰</sup> این سخنرانی در یوتیوب در [دسترسی](#) است.

که دلایل مستدل علمی برای این ادعا وجود ندارد. در همین سخنرانی جفری ساکس متذکر شد که تحقیق بر سر منشاء ویروس کرونا بیش از آن که جنبه‌ی علمی داشته باشد بار سیاسی دارد و از این رو امکان آن هست که هرگز افشا نشود.

در ۲۸ فوریه ۲۰۲۳، مدیردفتر تحقیقات فدرال ایالات متحده اعلام کرد که ویروس کرونا به احتمال خیلی زیاد تصادفاً از آزمایشگاه ویروس‌شناسی ووهان به بیرون نشت کرده‌است. پیش از این وزارت انرژی امریکا نیز خبر مشابهی را به نقل از مایکل گوردون، خبرنگار وال استریت جورنال رسانه‌ای کرده بود. این خبر تاکنون توسط مراجع علمی تأیید نشده است.<sup>۳۱</sup>

### پساکرونا خطرناک‌تر از ویروس کرونا

نظم نوینی که کاپیتالیست‌ها و دولت‌های بورژوازی برای جهان پساکروناپی وعده می‌دهند، برای اردوی کار جهانی به مراتب مرگبارتر از ویروس سارز کووی-۲ خواهد بود. واقعیات آماری سیمای آینده‌ی پیش‌رو را به خوبی نشان می‌دهند:

- از شروع پاندمی کرونا (اواخر ۲۰۱۹) تا پایان ۲۰۲۲، تعداد افرادی که در خطر مرگ ناشی از گرسنگی قرار دارند، از ۱۳۵ میلیون به ۳۴۵ میلیون افزایش یافته است. افزایش تورم، بالا رفتن قیمت انرژی، سوخت، کود و تغییرات آب‌وهوایی که باعث خشکسالی شدید شده، به موازات اوج‌گیری جنگ‌ها و تنش‌های سیاسی این احتمال را تقویت می‌کند که وضع به مراتب بدتر خواهد شد.

- ۵۴ کشور در حال توسعه که ۱۸٪ جمعیت جهان و نیمی از جمعیت گرسنگان دنیا را دربر گرفته‌اند، با بحران شدید بازپرداخت بدهی روبرویند که پیامدهای دلخراشی خواهد داشت.<sup>۳۲</sup> به گزارش «مؤسسه‌ی بین‌المللی فاینانس»، بدهی شرکت‌های غیرمالی که معادل ۸۸ تریلیون دلار، یعنی حدود ۹۸٪ تولید ناخالص داخلی جهان (global GDP) است، به همراه مجموع بدهی‌های دولت‌ها، شرکت‌ها و خانوارها که معادل ۲۹۰ تریلیون دلار تا سه ماهه‌ی سوم سال ۲۰۲۲ بود، در طول چهار-پنج سال گذشته

<sup>31</sup> [FBI Director: COVID-19 pandemic was caused by 'lab incident' in Wuhan](#) و [Energy Dept. says with 'low confidence' that lab leak may be origin of COVID-19](#)

<sup>32</sup> [Fifty percent of world's poorest need debt relief...](#)



افزایش خواهد یافت که عوارض و تبعات سنگینی به جا خواهد گذاشت<sup>۳۳</sup> که نمونه‌اش در ایران قابل‌رؤیت است: افزایش روزافزون کسری بودجه‌ی واقعی دولت اسلامی به‌علاوه‌ی بدهی دولت است که عارضه‌اش «مولدسازی» یا به عبارت دقیق‌تر چوب حراج‌زدن به دارایی‌ها و اموال عمومی است.<sup>۳۴</sup>

البته تعرضات سرمایه به حیات و معیشت اردوی کار بی‌جواب نمانده و با اعتراضات و تظاهرات توده‌ای پاسخ گرفته است. رشد بی‌اعتمادی سیاسی و رادیکالیسم، افول مشروعیت دولت و پاگیری جنبش‌های قهرآمیز و میلیتانت از تبعات و پیامدهای دیگر پاندمی بوده که تقریباً در سراسر جهان جریان دارد. برای مقابله با همین خیزش‌های فزاینده‌ی توده‌ای نیز هست که بازتعریف و تدوین «نظم نوین جهانی» در اجلاس «مجمع جهانی اقتصاد» پیشنهاد شده و ضرورت پیدا کرده است.

### جمع‌بندی

- واکنش دولت‌های کاپیتالیستی به پاندمی کرونایی جای شک باقی نگذاشت که اینان نسبت به سایر بحران‌های اجتماعی - به‌ویژه آنهایی که در اجلاس داووس از آنها نام برده شد (جنگ اوکراین، بحران اقلیمی-زیست‌محیطی و بحران گرسنگی) - نیز واکنش مشابهی نشان خواهند داد؛ یعنی به قیمت انقراض دنیا هم که شده، جز به منافع طبقه‌ی خود و حفظ ثروت شخصی‌شان نخواهند اندیشید.

- پاندمی کرونایی به‌تجربه نشان داد که نهادها و سازمان‌های عریض و طویل جهانی - از جمله سازمان بهداشت جهانی - نه‌تنها قادر به اعمال نظارت بر کارکردهای دوایر دولتی و خصوصی نیستند بلکه فاقد قدرت اجرایی بوده و عملاً از دخالت در تصمیمات و اقدامات آنان پرهیز می‌کنند. تأکید این سازمان‌ها بر نقش تشویقی، مشورتی و تخصصی‌شان سبب شده تا سرمایه‌ی مالی و تجاری جهانی - از جمله شرکت‌های دارویی - در همدستی با دولت‌های دست‌نشانده‌شان، در صلح و صفا از پاندمی‌ها، اپیدمی‌ها و اندمی‌هایی که بیماری و رنج را برای اردوی کار به ارمغان

<sup>۳۳</sup> Mathew Burrows Robert A. Manning, [The Top Ten Global Risks of 2023](#)

<sup>۳۴</sup> غلامحسین دوانی، [مولدسازی اسم رمز خصولتی‌سازی](#)

می‌آورند، گنجی برای خود بسازند! به‌علاوه وابستگی اقتصادی این نهادها به دولت‌های امپریالیستی، مانع از آن می‌شود که خلاف منافع آنان حرفی بزنند یا اقدامی بکنند. نمونه‌اش را در ماه مه ۲۰۲۰ و اعلام انصراف امریکا از ادامه‌ی عضویت در سازمان بهداشت جهانی دیدیم. استدلال ترامپ این بود که «نمی‌توانم اجازه دهم که دلارهای مالیات‌دهندگان آمریکایی صرف تأمین مالی سازمانی شود که در موقعیت کنونی‌اش آشکارا در خدمت منافع امریکا نیست.»<sup>۳۵</sup>

- پاندمی کرونایی نشان داد که اکثر دولت‌های بورژوازی اراده، شایستگی و توان کافی برای تأمین بهداشت و سلامت آحاد جامعه را نداشته و ندارند. به‌علاوه معلوم شد که آنان بهتر آموختند که به بهانه‌ی اعلام «وضعیت فوق‌العاده»، دامنه‌ی استثمار را شدت بخشند، بر چرخه‌ی سودزایی بیفزایند، به حقوق دموکراتیک، آزادی‌های فردی و مدنی شهروندان تجاوز کنند و تدابیر امنیتی، سرکوب‌گرانه، تبعیض‌آمیز و غیردموکراتیک را تحت سیاست «شوکرمانی» در جامعه به‌اجرا بگذارند.<sup>۳۶</sup>

میچل باچلر رئیس‌جمهور سوسیالیست سابق شیلی (۲۰۰۶ تا ۲۰۱۰) و کمیسر عالی حقوق بشر سازمان ملل (۲۰۱۸ تا ۲۰۲۲) در اعتراض به این روند اظهار کرد که محدودیت‌های دولتی — در صورت لزوم — باید با رعایت حقوق انسانی، شهروندی و

<sup>۳۵</sup> Amy Maxmen, [What a US exit from the WHO means for COVID-19 and global health](#), Nature, 29 May 2020 در سال ۲۰۱۹ دولت ایالات متحده امریکا مبلغ ۴۵۰ میلیون دلار به سازمان بهداشت جهانی WHO کمک کرد که تنها یک‌چهارم آن اجباری بود. طبیعتاً پرداخت سه‌چهارم دیگر که حمایتی محسوب می‌شود، بی‌منظور نیست! پاندمی کرونایی نه‌تنها صلاحیت سازمان بهداشت جهانی بلکه ضرورت موجودیت آن را نیز زیر سؤال برد؛ تا آنجا که گرگ هانت (Greg Hunt)، وزیر بهداشت استرالیا، اظهار داشت: «علت موفقیت استرالیا در جلوگیری از شیوع ویروس کرونا این بود که کاملاً از رهنمودهای سازمان بهداشت جهانی پیروی نکرد.»

<sup>۳۶</sup> برای نمونه به گزارش Freedom House, [Democracy under Lockdown](#) مراجعه کنید. در این

گزارش که در سال ۲۰۲۰ تهیه شده از جمله آمده: از شروع پاندمی وضع دموکراسی و حقوق بشر در ۸۰ کشور بدتر شده است... مقامات امنیتی در ۵۹ کشور علیه شهروندان دست به خشونت زدند... در حداقل ۹۱ کشور محدودیت‌هایی علیه رسانه‌های خبری مستقل وضع شده... خبرنگاران دستگیر شده و مورد اذیت و آزار و شکنجه قرار گرفته‌اند... در ۷۲ کشور محدودیت‌هایی علیه آزادی بیان وضع شده‌است...

برای نمونه می‌شود از پارلمان مجارستان نام برد که به بهانه‌ی ارتقای توانمندی نخست‌وزیر برای مقابله با پاندمی، اختیاراتی را بدون قید محدودیت زمانی به ویکتور اوربان اعطا کرد که قدرت سیاسی او را تا حد یک دیکتاتور ارتقا

دموکراتیک، آن هم به طور موقت و برای یک محدوده‌ی زمانی معین تعیین شوند و اصل شفافیت و پاسخ‌گویی به نهادهای مردمی در همه‌حال مراعات گردند.<sup>۳۷</sup> این درسی است که از دوره‌ی پاندمی کرونایی آموختیم. بهره‌گیری از این تجربه می‌تواند کمک کند تا قربانی «دکترین شوک» در بحران‌های آتی نشویم.<sup>۳۸</sup>

- کاهش فعالیت‌های صنعتی، توقف پروازها، حمل‌ونقل و ترافیک جاده‌ها و سقوط چشمگیر غلظت دی‌اکسیدکربن و زباله‌های صنعتی در دوره‌ی پاندمی کرونایی، مستندات کافی در اختیارمان قرارداد تا بر ضرورت بهبود شرایط اقلیمی و زیست‌محیطی تأکید و اصرار بیشتری بورزیم.<sup>۳۹</sup>

- بازتعریف «نظم نوین جهانی»، «جهانی‌سازی» و «روابط بین‌المللی» و صف‌آرایی‌های جدید سیاسی برای دوره‌ی پساکرونایی در اجلاس داووس، این واقعیت را آشکار کرد که پاندمی کرونایی ابدأً به حوزه‌ی بهداشت، درمان و سلامت عمومی محدود نمی‌شود و عمیقاً اقتصادی، سیاسی و اجتماعی است.

- داده‌های آماری گویای این واقعیت هستند که دوره‌ی به‌اصطلاح پساکرونایی با رشد منفی درآمد سرانه در ۱۷۰ کشور همراه خواهد بود که پیامد آن رشد فقر، گرسنگی و نرخ بیکاری، تعمیق نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی، کاهش رفاه عمومی،

### [Human rights 'battered' by pandemic](#). Michelle Bachelet<sup>۳۷</sup>

<sup>۳۸</sup> در نوشتار پیشین به توضیح این سیاست پرداختیم. به‌طور خلاصه می‌شود گفت که این سیاست در پنج دهه‌ی اخیر توسط دولت‌های بورژوازی در جریان حوادث طبیعی (مثل سونامی)، رکودهای اقتصادی (مثل بحاب مسکن ۲۰۰۲) و رخدادهای سیاسی (مثل ۱۱ سپتامبر) مورد بهره‌برداری قرار گرفته تا روند انباشت سرمایه و پایه‌های قدرت سیاسی بورژوازی قوی‌تر شوند.

<sup>۳۹</sup> برای مثال گروهی از پژوهشگران در مقاله‌ای که در مجله‌ی نیچر منتشر نمودند، خاطرنشان کردند که در طی اولین سال پاندمی، سطح دی‌اکسیدکربن ۲۰٪ کاهش داشته و این افت از زمان جنگ جهانی دوم بی‌سابقه بوده است: [Global patterns of daily CO2 emissions reductions in the first year of COVID-19](#)  
در مقاله‌ی دیگری نتیجه‌ی کاهش دی‌اکسید کربن در بهداشت و سلامت اجتماعی مورد بررسی قرار گرفت و معلوم شد که در همان اولین سال پاندمی، کاهش آلودگی هوا مانع از مرگ حدود ۷۷ هزار نفر در چین شده‌است: [coronavirus lockdown likely saved 77,000 lives in China just by reducing pollution](#)

تسریع خصوصی سازی‌ها، رشد فاشیسم، نازیسم و گرایش‌های راست افراطی،<sup>۴۰</sup> استقرار دولت پلیسی، توسعه‌ی نظامی گری (میلیتاریسم) و اوج‌گیری جنگ، آوارگی و... خواهد بود.<sup>۴۱</sup>

به این معنی نظم نوینی که کاپیتالیست‌ها و دولت‌های بورژوازی برای جهان پساکروناپی وعده می‌دهند، برای اردوی کار جهانی به مراتب مرگبارتر از خود ویروس کرونا خواهد بود؛ به‌ویژه این که جنگ اوکراین و تنش‌های سیاسی پیماد آن بر عمق و ابعاد فاجعه افزوده است.

- تمرکز ویژه‌ی «مجمع جهانی اقتصاد» بر جنگ اوکراین و اولویت دادن آن بر پاندمی کرونا، ما را نیز برآن می‌دارد تا ارزیابی خود را در سایه‌ی بحران ناشی از جنگ اوکراین پیش‌ببریم:

پاندمی کرونایی اگرچه در رودرویی با صفوف اردوی کار، بورژوازی جهانی را یکپارچه‌تر و هارتر کرد و نزاع کار-سرمایه را تعمیق بخشید، اما وقوع جنگ اوکراین، عرصه را برای رقابت کاپیتالیست‌ها بر سر تصاحب بازارهای جدید، کنترل بر منابع مواد خام، استثمار نیروی کار ارزان و خلاصه انباشت سرمایه هموارتر کرد. انتظار می‌رود که شدت‌گیری و عمق‌یابی این رقابت‌ها، ثبات و یک‌پارچگی لازم برای اجرای مفاد «نظم نوین جهانی» را متزلزل کند و فرصت لازم برای سازمان‌دهی را در اختیار اردوی کار بگذارد. پیروزی یا شکست در کارزار پیش رو، در گرو تغییر توازن قوای طبقاتی است.

---

<sup>۴۰</sup> عروج فزاینده‌ی جنبش‌های راست افراطی و فاشیستی در جهان ثروتمند یک واقعیت غیرقابل انکار است. به‌قدرت رسیدن حزب راست‌گرای «برادران ایتالیایی» که وارثان موسولینی هستند و انتخاب جورجیا ملونی به نخست‌وزیری (۲۲ اکتبر ۲۰۲۲)، به‌دست آوردن ۴۵ درصد آرا در دور دوم انتخابات ماه مارس فرانسه توسط مارین لوپن، رشد محبوبیت احزاب راست‌گرای افراطی - از جمله حزب «دموکرات‌های سوئد» و حضور این گونه‌گرایش‌ها در پارلمان‌ها و نهادهای قدرت، ماحصل اجتناب‌ناپذیر شرایط یادشده است.

<sup>۴۱</sup> برای روشن‌تر شدن این موضوعات خواندن مقالات زیر پیشنهاد می‌شوند: [بحران انباشت و دولت پلیسی جهانی](#)، نوشته ویلیام رابینسون، ترجمه نازنین و یامین. [شورش جهانی ضدحکومتی: هرج و مرج بعدی؟](#)، نوشته ویلیام رابینسون، ترجمه نازنین و یامین. [سرمایه داری جهانی: بحران بشریت و فاشیسم قرن بیست‌ویکم](#)، نوشته ویلیام رابینسون، ترجمه رامین جوان

# سهم اساسی مارکس در اکوسوسیالیسم

## بررسی کتاب «اکوسوسیالیسم مارکس» نوشته‌ی

### کوهی سایتو

هانا هولمن<sup>۱</sup>



ترجمه‌ی محمدرضا جعفری



<sup>۱</sup> هانا هولمن استادیار جامعه‌شناسی در دانشگاه آمهرست در ماساچوست و یکی از همکاران *ماتئلی ریویو* است. او در کنار کارهای دیگرش، به همراه جان بلامی فاستر، کتاب «نظریه‌ی مبادله‌ی نابرابر اکولوژیکی: دیالکتیک مارکس-ادوم» (مجله مطالعات دهقانی، ۲۰۱۴) را نیز نوشته‌است.

سایتو نشان می‌دهد چرا اکوسوسیالیسم نیازمند مارکس است. همکاری او در ویرایش و انتشار دست‌نوشته‌های علمی مارکس و آشنایی‌اش با طیف وسیعی از مباحثات بین‌المللی پیرامون نظریه و عمل مارکسیستی به او این امکان را می‌دهد تا تحلیلی فوق‌العاده از اکوسوسیالیسم مارکس به دست دهد تا چراغ راهی باشد در مبارزه برای ایجاد تحولات انقلابی اجتماعی-محیط زیستی.

در کتاب *اکوسوسیالیسم مارکس*، سایتو (از خلال همه‌ی آثار منتشره، پیش‌نویس‌ها، مکاتبات و یادداشت‌های علوم طبیعی) ردِ بسط و پیشرفت نقد اکولوژیکی مارکس بر سرمایه‌داری و درک وی از جامعه‌ی نوین رهاشده از سلطه‌ی سرمایه‌داری را و بدین ترتیب قابلیت ساخت روابطی کاملاً دیگرگون‌شده با طبیعت را پی می‌گیرد. بر پایه‌ی کارهای محققان مارکسیستی چون بلامی فاستر، برت کلارک و پل برکت، سایتو نقد اکولوژیکی مارکس را از نو وارد پروژه‌ی وسیع سیاسی و فکری او می‌کند، پروژه‌ای که در طول هر دهه عمیق‌تر می‌شد.

در مخالفت با آن دسته خوانش‌ها از مارکس که بخش اکولوژیکی تفکر او را بی‌اهمیت می‌داند یا به کل رد می‌کند، سایتو نشان می‌دهد مطالعه‌ی جدی علوم طبیعی، بینش و تحلیل اکولوژیکی قدرتمندی وارد هسته‌ی مرکزی نه تنها اندیشه‌ی او در اقتصادسیاسی و جامعه‌شناسی که وارد پروژه‌ی سیاسی او نیز کرد، پروژه‌ای که ما امروز آن را اکوسوسیالیسم می‌نامیم.

یکی از وجوه جالب کتاب سایتو، اضافه کردن فصل جدیدی، از هر نظر، به دانسته‌های پیشین ما از اکولوژی مارکس است. در فصل «اکولوژی مارکس پس از ۱۸۶۸» سایتو با استفاده از منابع مختلف موجود در پروژه‌ی مگا مجموعه کامل آثار مارکس و انگلس-م، ماهیت جدی مطالعات مارکس در علوم طبیعی پس از انتشار جلد اول سرمایه را آشکار می‌کند. دفترهای سال ۱۸۶۸ مشغولیت جدی مارکس با مباحثات و پیشرفت‌های علمی در آن زمان را آشکار می‌کند به‌ویژه وام‌گیری انتقادی از مناقشه‌برانگیز و جریان‌ساز یوستس فن لیبیش، مبنی بر این که تحول مدرن نحوه‌ی زندگی و زراعت مردم «قانون جایگزینی»<sup>۲</sup> را با اشکال مواجه می‌کند. لیبیش پیش‌بینی

۲. The Law of Replenishment - در بعضی از متون انگلیسی Law of Replacement آمده‌است.

می‌کرد تبعات تهیدگی خاک<sup>۳</sup> «همه‌ی تمدن اروپایی را با خطر» مواجه خواهد کرد. مارکس این بینش لیبیش را تحت عنوان نظام غارت و تباهی به درون تحلیل خود از کشاورزی سرمایه‌دارانه می‌کشد.

فصل «اکولوژی مارکس پس از ۱۸۶۸» به دلایل بسیار مفید و سودمند است. این فصل از کتاب مواد خام تازه‌ای در مورد [شناخت] تعامل و اشتغال گسترده مارکس با تحولات علمی و فکری در همه‌ی قاره‌ها فراهم می‌کند و توانایی خارق‌العاده‌ی او را نشان می‌دهد در پیوند دادن این مواد خام با مقولات دیگر به منظور رسیدن به شناخت انتقادی خود از آن چه هست و می‌تواند باشد. در این‌جا روش‌شناسی مارکس در شناخت جهان به قصد تغییر آن را می‌بینیم.

همان‌گونه که سایتو می‌نویسد به جای پی‌ریزی یک برنامه‌ی فلسفی بر پایه‌ی مفهوم‌پردازی‌های انتزاعی از چیزی که هست و باید باشد، مارکس بر «اهمیت بررسی‌های تاریخی و اجتماعی با توجه به چرایی و چگونگی تغییر وارونه‌ی جهان عینی که، خارج از کنترل انسان، از کنش اجتماعی پدید می‌آید، تأکید دارد، تا [بدین گونه] شرایط مادی برای استعلای آن فهم شود».

سایتو مطالعات منسجم مارکس از دانشمندانی مانند جیمز جانسون، لیبیش و کارل فراس و تاریخ‌دانانی مانند لودویگ مائورر و اقتصادسیاسی‌دانانی چون هنری کری و جولیبوس او را ذکر می‌کند. او همچنین نامه‌نگاری‌های مارکس با معاصرانش را پیش می‌کشد تا نشان دهد چگونه تفکر مارکس در طول زمان در برخورد با نظریه‌ی تهیدگی خاک لیبیش تغییر کرد و به صورت درک تاریخی پیچیده‌ای از مجموعه‌ای از مسائل اکولوژیکی، از جنگل‌زدایی به تغییر اقلیم، در آمد؛ مسائلی که امروزه به عنوان سرفصل‌های دروس محیط زیست در سراسر جهان مطرح هستند.

مارکس این موضوعات را به شکلی بسیار پیشرفته‌تر از هرکس دیگر در زمان خود به تحلیل اجتماعی گسترده‌تر پیوند داد. او از اولین کاشفان و واضعان مفاهیم امپریالیسم اکولوژیکی، بی‌عدالتی اکولوژیکی و آنچه امروز ما «پایداری» می‌نامیم است. آن‌گونه که سایتو نتیجه می‌گیرد مارکس همچنین از اولین کسانی است که نشان داد

<sup>3</sup> Soil Exhaustion

جامعه چگونه می‌تواند «برهم‌کنش متابولیکی میان انسان و طبیعت را به صورت آگاهانه تنظیم کند.»

در فصول دیگر، سایتو به نحوی درخشان و هوشمندانه چند مضمون کلیدی و خلاقانه را در بطن [پروژه‌ی] اکولوژی مارکس رصد می‌کند. او کتاب را با درک اولیه‌ی مارکس از بیگانگی از طبیعت به‌عنوان ظهور دوران مدرن شروع می‌کند و واگرایی مسیر تفکر او را از مفاهیم رمانتیک و جریان سیاسی و فلسفی همه‌پسند عصر خود نشان می‌دهد. او به توضیح نظریه‌ی متابولیسم مارکس در اقتصاد سیاسی و زمینه‌های آن می‌پردازد و درک خود از سرمایه‌ی مارکس را به عنوان نظریه‌ی متابولیسم تبیین می‌کند.

باقی فصول فهم ما را از مطالعه‌ی آثار لیبیش توسط مارکس و مواجهه‌ی گسترده‌تر او با مفاهیم غیرتاریخی بارآوری خاک و رانت زمین مربوط به اقتصادسیاسی بورژوازی قرن نوزدهم کامل می‌کند. همه‌ی این موارد مخصوصاً برای کسانی که با آثار متأخرتر در این موضوعات آشنا هستند مهم است. روش نگاشتن کتاب از آغاز تا پایان، با ترسیم خط سیر تحلیلی از بذر تا ثمر، راهی پیش می‌گذارد برای تأمل در مورد چگونگی برپاداشتن یک ساختار شخصی مطالعه [و تحلیل] و اشتغال عمیق‌تر به تحولات علمی و سیاسی که در خدمت پیشبرد تلاش‌ها در جهت تغییرات اجتماعی باشد.

در مجموع، سایتو چیزهایی نو و تازه را برای خوانندگانی که با این موضوعات [از قبل] آشنا هستند، در چنته دارد. علاوه بر این برای آن‌دسته خوانندگانی که با مارکس یا بینش‌های اکولوژیک‌اش آشنا نیستند، اما در مورد [لزوم] تغییرات اجتماعی-اکولوژیکی جدی‌اند تحلیلی سهل و روشن ارائه می‌دهد. این کتاب همچنین هم به توضیح و هم مداخله در مباحث اصلی نظریه‌ی مارکسیستی می‌پردازد. خواندن همه‌ی این‌ها واقعاً جذاب و فوق‌العاده است.

با این حال آن دلیلی که باعث شد من تصمیم بگیرم مرور بر این کتاب را بنویسم فقط ارزش تحقیقاتی و روشنفکرانه‌ی آن نیست بلکه کمکی است که کتاب در ارائه‌ی پاسخ به مسائل ضروری می‌کند که جنبش ما با آن مواجه است؛ آن‌هم در هنگامه‌ای که زمانی برای از دست‌دادن باقی‌نمانده است. در سال ۲۰۱۶ گروهی از دانشمندان مقاله‌ای در نشریه‌ی *تغییر اقلیم طبیعی (Nature Climate Change)* با عنوان



«پیامدهای سیاست‌های قرن بیست‌ویکم بر تغییر اقلیم چندهزارساله و سطح دریاها» منتشر کردند. نفس‌گیرترین فراز این مقاله این بود: «تصمیمات سیاسی اخذ شده در این چندسال و چند دهه‌ی آتی تأثیرات عمیقی بر اقلیم جهانی، اکوسیستم‌ها و جوامع انسانی خواهد گذاشت، اثراتی فراتر از قرن جاری، که هزار و هزاران سال.»

گزارش‌های جدید هر روزه گسترش تغییرات اقلیمی، انقراض توده‌ای گونه‌ها، مرگ میلیون‌ها انسان به خاطر تخریب محیط زیست در مقیاس ۲۳۴ برابر بیش از همه‌ی مرگ‌ها در اثر منازعات نظامی در سرتاسر جهان در طول یک‌سال، را نشان می‌دهد. با وجود موافقت‌نامه‌های محیط زیستی بین‌المللی، کمال بی‌سابقه‌ی علم و تکنولوژی، ظهور آنچه اقتصاد سبز نامیده می‌شود و اثبات پیامدهای فاجعه‌بار بحیات در سیاره، نرخ تخریب محیط زیست نه‌تنها کاهش پیدا نکرده که در حال افزایش هم هست. هر سیستم زمینی در حال زوال است. توافقی بر سر این نگره شکل گرفته که سرمایه‌داری خود مشکل است، پس چرا بر سر خلاص‌شدن از شر آن به توافق نمی‌رسیم؟

انتقاد [صرفاً] از سرمایه‌داری از منظر اکولوژی و عدالت اجتماعی به قدر کافی در جریان است. متفکران تأثیرگذار مدت‌ها قبل، حتی پیش از مارکس نسبت به خطراتی که متوجه حیات بر زمین است از سوی نظامی که به قصد انباشت نامحدود مجهز شده هشدار داده بودند. محققان و دانشمندان معاصر همچنان بر مبنای تحقیقات گسترده در کار اثبات و ثبت آسیب‌های اجتماعی و اکولوژیکی ترجیح سوداگری به مردم و سیاره‌اند.

اخیراً، سازمان‌های بزرگ غیردولتی و جنبش‌های محیط زیستی بیانییهایی منتشر کرده‌اند که در آن سرمایه‌داری را منشأ بحران‌های اکولوژیکی معاصر ما دانسته‌اند. نائومی کلاین در سال ۲۰۱۴ کتاب مهمی منتشر کرد با عنوان /این همه چیز را تغییر می‌دهد: سرمایه‌داری در برابر اقلیم. کتابی پرفروش در سطح بین‌المللی که به حدود بیست‌وپنج زبان ترجمه شده است. حتی نویسنده‌ی مقاله‌ای در نیویورک‌تایمز در مطلبی با عنوان «بحران اقلیمی؟ سرمایه‌داری خود مشکل است احمق» خواستار بدیلی سوسیالیسم دموکراتیک شده بود.

با درونی کردن انتقادهای گسترده به سرمایه‌داری، به فعالان محیط زیستی راه‌های زیادی برای تغییر پیشنهاد می‌شود. اول و مهم‌تر از همه، نخبگان اصلاح‌طلب پیشنهاد تغییر در سرمایه‌داری را روی میز می‌گذارند. از بانک جهانی تا سازمان ملل، «رشد سبز فراگیر» و «اقتصاد سبز» را مطرح می‌کنند که امروزه به عنوان مکمل‌هایی بر قاموس «توسعه‌ی پایدار» اضافه می‌شوند. در حالی که بسیاری از فعالان و گروه‌های سیاسی پروژه‌هایی تحت لوای این شعارها را، از آن جهت که نتیجه‌ای جز حفظ وضع موجود ندارند محکوم می‌کنند، آن نخبگان تفسیر خود از «سرمایه‌داری سبز» را همچون نتیجه‌ی تعلقات ایدئولوژیک یا محاسبات مصلحت‌گرایانه‌ی سیاسی پی می‌گیرند مطرح می‌کنند.

همان‌طور که فعال و جامعه‌شناس هربرت داکنا می‌نویسد بسیاری از سازمان‌های جهانی (مانند 350.org) «با تکرار مکرر این انگاره که دلیل ایجاد بحران اقلیمی فقدان مقررات جهانی در سرمایه‌داری است به تحکیم مواضع رفرمیستی [و مصلحت‌جویانه] دست می‌زنند. مقرراتی که با وضع آن مسأله را می‌توان حل کرد؛ و دشمن اصلی نه فقط شرکت‌های سوخت فسیلی که نوعی سرمایه‌داری بد و مخالفان ایجاد این مقررات جهانی است».<sup>4</sup>

بدان‌گونه که استاد حقوق و پژوهشگر علوم اجتماعی، پدی ایرلند خاطر نشان می‌کند «تا پیش از این کسانی که بر محدودیت‌های سرمایه‌داری تأکید می‌کردند را چپ و آن‌هایی که بر قابلیت‌سازی آن توجه نشان می‌دادند را راست می‌نامیدند. حال امروز وضعیت به صورتی درآمده است که راست‌ها باور دارند از شر نبرد واقعی طبقاتی در همه‌جای جهان خلاص شده‌اند به طوری که دیگر صریحاً بر هرگونه ناسازگاری میان حقوق کارگران و دولت رفاه [و مقررات محیط زیستی-ن.] با قوانین ذاتی سرمایه (که آن‌ها آن را امری «طبیعی» جلوه می‌دهند) تأکید می‌کنند، درمقابل،

<sup>4</sup> Herbert Docena, "The Politics of Climate Change," *Global Dialogue* 6, no. 1 (February 2016), <http://isa-global-dialogue.net/the-politics-of-climate-change/>.

همان‌اچپ (سابق) تقلیل یافته و پاپس کشیده است به این‌که [دل‌خوش‌کرده] بگوید سرمایه‌داری و ابرشرکت‌هایش انعطاف‌پذیرند و بهبودپذیر».<sup>5</sup>

آنچه در تفسیر سایتو از مباحثات قرن نوزدهم و نوشته‌های مارکس برمی‌آید این است که این [جدال و تغییر موضع] موضوعی قدیمی است و ما با آن همواره مواجه بوده‌ایم. جنبش‌ها همیشه در تلاش بوده‌اند با «سرمایه‌داری خوب» تا کنند و به توافق برسند. این همه [تلاش‌های اصلاح‌طلبانه] ما را به کجا رسانده است؟

آن‌گرایشی که موضوع تغییر اقلیم را از نظام بزرگ‌تری جدا می‌کند که باعث و بانی آن بوده و به بینواسازی زندگی منجر شده و نتوانسته از نابودی سیستم‌های حمایتی زندگی در زمین جلوگیری کند، به سیاست‌های ساده‌لوحانه و بزک‌کننده‌ای منتهی می‌شود که هیچ‌گاه نخواهد توانست در مقابل رانه‌های تخریب‌اکولوژی مقاومت کند یا به جهانی ختم شود که به لحاظ بوم‌شناسی و اجتماعی عادلانه‌تر و پایدارتر باشد. تمام تجربیات تاریخی ما صحت این گفته را ثابت می‌کند.

حتی اگر ما با شرایط اضطراری حیات بر سیاره‌ی زمین مواجه نبودیم باز دلایل بسیاری در دست داریم که برای بدیلی رادیکال-دموکراتیک و به لحاظ اکولوژیکی عقلانی مبارزه کنیم که علیه این سیستم نژادپرست و پدرسالار و امپریالیست و برنده‌محوری باشد که همه‌ی ثروت را در قسمت بالایی جامعه به قیمت زندگی ابتدایی بخش وسیعی از مردم ذخیره می‌کند.

سایتو زمینه‌ای فراهم می‌کند برای دیدن پیشنهاد‌های مارکس در چشم‌اندازی وسیع‌تر که به یاری فعالان [محیط زیستی] می‌آید تا در این لحظه‌ی بحرانی این مسئله را جا بیندازند که «به یک تغییر رادیکال نیاز است که در آن مناسبات اجتماعی شیء‌واره با تولید آگاهانه از طریق تولیدکنندگان همبسته و آزاد جایگزین شده است. تنها از طریق رهایی از قدرت شیء‌واره‌ی سرمایه است که انسان این اجازه را می‌یابد تا روابط دگرگونه‌ای با طبیعت برقرار سازد».

<sup>5</sup> Paddy Ireland, "Corporations and Citizenship," *Monthly Review* 49, no.1 (May 1997), [https://archive.monthlyreview.org/index.php/mr/article/view/MR-049-01-1997-05\\_2/0](https://archive.monthlyreview.org/index.php/mr/article/view/MR-049-01-1997-05_2/0)

منبع: [اینترنشنال سوسیالیست ریویو](#)

# یازده انگاره‌ی نادرست درباره‌ی اقلیم: یازده پاسخ به انگاره‌هایی که مبارزه با تغییر اقلیم را سد می‌کنند

میشل لووی



ترجمه‌ی محسن صفاری



در بسیاری از سخنرانی‌ها درباره‌ی اقلیم و تغییر اقلیم شمار زیادی انگاره‌های تکراری می‌یابیم، انگاره‌هایی که هزاران بار با آهنگ‌های مختلف تکرار می‌شوند، انگاره‌هایی نادرست که نتیجه‌ی آنها، خواسته یا ناخواسته، چشم‌پوشی از مشکلات اصلی یا باور به راه‌حل‌های ساختگی است.<sup>۱</sup> اشاره‌ی من در این جا به سخنرانی‌های «انکارکننده» یا «ردکننده» نیست بلکه به سخنرانی‌هایی اشاره می‌کنم که ادعای «سبزگرایی» و «پایندگی» دارند. این سخنان ماهیت‌های بسیار گوناگونی دارند: برخی به‌راستی فریب‌کاری، اخبار ساختگی، دروغ یا پرده‌پوشی‌اند؛ برخی دیگر نیمی یا یک‌چهارم از حقیقت را دربر می‌گیرند. بسیاری از آنها آکنده از تمایل و نیت خوبند - اما می‌دانیم که جاده‌صاف‌کن جهنم‌اند.

اگر به کسب‌وکار به روال جاری ادامه دهیم در آن جاده قرار داریم، حتی اگر این کسب‌وکار سبز خوانده شود. در این صورت در مدت چند دهه خود را در موقعیتی بسیار بدتر از حلقه‌های جهنمی خواهیم یافت که در *کمدی الهی* دانته توصیف شده‌اند. یازده نمونه‌ی زیر تنها چند خطای فراگیرند که باید از آنها دوری جست.

### ۱. باید گُره‌ی زمین را نجات دهیم

این شعار را همه جا می‌بینیم: در تابلوهای بزرگ تبلیغاتی، در رسانه‌ها، در مجله‌ها، در بیانیه‌های رهبران سیاسی، و در جاهای دیگر. راست آن که این شعار بی‌معنی است: گُره‌ی زمین را هیچ خطری تهدید نمی‌کند. تا میلیون‌ها سال بعد، در هر شرایط اقلیمی، گُره‌ی زمین به‌دور خورشید خواهد چرخید. آن چه را گرمایش جهانی تهدید می‌کند زندگی در شکل‌های گوناگون آن در این گُره است، از جمله زندگی ما: گونه‌ی هوموساپین.

---

<sup>۱</sup> Micheal Lowy، فیلسوف و جامعه‌شناس برزیلی تبار، عضو حزب نوین پادسرمایه‌داری فرانسه و *انترناسیونال* چهارم است. او کتاب‌های زیادی نوشته که از میان آنها می‌توان از *مارکسیسم چگوارا*، *مارکسیسم و الاهیات* رهایی‌بخش، *سرزمین پدری یا مادر زمین؟*، و *جنگ خدا/بان: مذهب و سیاست در آمریکای لاتین* یاد کرد. او هم‌چنین کتاب مشترکی با جول کوول (Joel Kovel) با عنوان *مانیفست اکوسوسیالیسم بین‌الملل* نوشته است. این مقاله نخست در وبسایت شبکه‌ی جهانی اکوسوسیالیست انتشار یافته است.



«نجات گره‌ی زمین» این برداشت دروغین را ایجاد می‌کند که مشکل در جایی بیرون از ما قرار دارد، از جایی دیگر است و سراسر است در پیوند با ما نیست. از مردم خواسته نمی‌شود که نگران زندگی خود یا فرزندانشان باشند، از آنان خواسته می‌شود نگران انتزاعی مبهم باشند، «گره‌ی زمین». بیهوده نیست که واکنش مردم کم‌تر سیاسی چنین است: دشواری‌های زندگی شخصی من فراتر از آن است که نگران «گره‌ی زمین» باشم.

## ۲. برای نجات زمین کاری انجام بده

این اشتباه فراگیر، با تکرار بی‌پایان، بیان دگرگونه‌ی شعار پیشین است. این شعار نیمی از حقیقت را در خود دارد: ضروری است هر کس به سهم خود یاری کند تا از فاجعه پیش‌گیری شود. اما انتقال دهنده‌ی این کژپنداری هم هست که برای دوری‌گزینی از بدترین شرایط، جمع «حرکت‌های کوچک» — خاموش کردن چراغ‌ها، بستن شیر آب و غیره — کفایت می‌کند. به این ترتیب، ما — آگاهانه یا ناآگاهانه — ضرورت تغییرات ساختاری ژرف در صورت‌بندی تولید و مصرف جاری را به‌دور می‌افکنیم؛ تغییراتی که پایه‌های نخستین نظام سرمایه‌داری را، که بر معیار یگانه‌ی بیشینه‌سازی سود تکیه دارد، به پرسش می‌کشند.

### ۳. خرس قطبی در خطر است



این عکس همه جا پخش شده و بارها بازپخش می‌شود: خرس قطبی بی‌چاره روی تکه‌یخی شناور تلاش می‌کند تا زندگی خود را نجات دهد. بی‌تردید زندگی خرس قطبی — و زندگی بسیاری گونه‌های دیگر در مناطق قطبی — تهدید می‌شود. این تصویر ممکن است هم‌دردی برخی جان‌های گشاده‌دست را برانگیزد، اما بیشتر مردم ارتباطی بین این مشکل و خود نمی‌بینند.

آب شدن یخ‌های قطبی نه‌تنها برای خرس قطبی دلیر بلکه در بلندمدت برای نیمی، اگر نه بیشتر، از جمعیت جهان که در شهرهای بزرگ در ساحل دریاها زندگی می‌کنند، تهدیدآمیز است. آب شدن یخچال‌های پهناور گرینلند و قطب جنوب می‌تواند سطح آب دریاها را ده‌ها متر بالا ببرد. با این همه تنها چند متر افزایش سطح آب دریاها، شهرهای چون ونیز، آمستردام، لندن، نیویورک، ریودوژانیرو، شانگهای، و هنگ‌کنگ را زیر آب می‌برد. البته ما سال آینده شاهد چنین رویدادی نخواهیم بود اما دانشمندان مشاهده می‌کنند که آهنگ آب شدن این یخچال‌ها در حال شتاب‌گیری است. سرعت پیش‌آمدن چنین رویدادی پیش‌بینی‌پذیر نیست؛ برآورد کردن بسیاری از عوامل برای چنین لحظه‌ای دشوار است.

ما، با پیش کشیدن خرس قطبی بی‌نوا در صحنه، این واقعیت ترسناک را پنهان می‌کنیم که خود نگران چنین لحظه‌ای هستیم.



#### ۴. تغییر اقلیم آسیب زیادی به بنگلادش می‌زند

نیمه‌حقیقتی آکنده از خوش‌نیتی: گرمایش هوا به‌طور عمده بر کشورهای فقیر جنوب اثر می‌گذارد که کم‌ترین مسئولیت را در برون‌دادهای دی‌اکسید کربن دارند. درست است که این کشورها بیشترین آسیب را از فاجعه‌های اقلیمی، توفندها، خشکسالی‌ها، کاهش منابع آب و چون آن می‌بینند. اما درست نیست که کشورهای شمال به میزان زیادی از این خطرها دور می‌مانند: آیا آتش‌سوزی‌های جنگلی وحشتناک در آمریکا، کانادا و استرالیا را ندیده‌ایم؟ آیا امواج گرما قربانیان زیادی در اروپا نداشته است؟ می‌توان نمونه‌های زیادی آورد.

اگر برداشت‌مان این باشد که تهدیدهای اقلیمی تنها متوجه‌ی کشورهای جنوب است، تنها خواهیم توانست کمینه‌ای از انترناسیونالیست‌ها را بسیج کنیم. با این همه، دیر یا زود، همه‌ی نوع بشر با فاجعه‌های بی‌سابقه روبرو خواهد شد. ضروری است برای مردم کشورهای شمال روشن کنیم که این تهدیدها، بسیار سراسرت، گریبان آنها را نیز می‌گیرد.

#### ۵. تا سال ۲۱۰۰، ممکن است دما تا ۳/۵ درجه افزایش یابد (۳/۵ درجه بالاتر از دوران پیشاصنعتی)

این نظریه، شوربختانه، در بسیاری از اسناد جدی یافته می‌شود، نظری که به‌باور من اشتباهی دوگانه است.

از دیدگاهی علمی: می‌دانیم تغییر اقلیم فرایندی خطی نیست؛ این فرایند می‌تواند «جهش‌ها» و شتاب‌گیری‌های ناگهانی داشته باشد. بسیاری از دامنه‌های گرمایش هوا بازخوردهایی دارند که پی‌آمدهای آنها پیش‌بینی‌ناپذیرند. برای نمونه: آتش‌سوزی‌های جنگلی مقدار بسیار زیادی گاز دی‌اکسید کربن ایجاد می‌کنند، گازی که خود سبب گرمای بیشتر و از این‌رو آتش‌سوزی‌های جنگلی بیشتر می‌شود. بنابراین بسیار دشوار است پیش‌بینی کنیم در چهار یا پنج سال آینده چه روی خواهد داد. در چنین شرایطی چگونه می‌توان یک سده‌ی آینده را پیش‌بینی کرد؟

از دیدگاهی سیاسی: در پایان سده، همه‌ی ما، فرزندان مان و نوه‌هایمان در گذشته‌ایم. چگونه می‌توانیم مردم را برای پیمانی در آینده برانگیزیم که در پیوند با آنان نیست، آینده‌ای نزدیک یا دور؟ آیا نگران نسل‌های آینده هستیم؟ این اندیشه‌ی ارجمندی است که فیلسوف پدیدارشناس آلمانی، هانس یونس،<sup>۲</sup> به تفصیل در آن بحث کرد: وظیفه‌ی اخلاقی ما نسبت به آنان که هنوز زاده نشده‌اند. اما این بحث تنها کمینه‌ی کوچکی از مردمان ارجمند را جلب می‌کند. از نظر بیشینه‌ی مردمان معمولی، آنچه سال ۲۱۰۰ رخ خواهد داد پیوند زیادی با آنان ندارد.

### ۶. تا سال ۲۰۵۰ کربن خنثی<sup>۳</sup> خواهیم شد

این وعده‌ی اتحادیه‌ی اروپا و دولت‌های گوناگون در اروپا و جاهای دیگر نه نیمی از حقیقت است، نه خوش‌نیتی ساده‌دلانه. وعده‌ای که به دو دلیل پرده‌پوشی ناب و عریان حقیقت است. به‌جای تعهد کنونی و بی‌درنگ به تغییراتی فوری که جامعه‌ی علمی («گروه بین‌دولتی تغییر اقلیم»<sup>۴</sup>) خواستار انجام آنها در سه - چهار سال آینده است، وعده‌ی دولت‌ها ما را به سال ۲۰۵۰ حواله می‌دهد، سالی که آشکارا برای تغییر بسیار دیر است. افزون بر آن، با توجه به تغییر هر چهار یا پنج سال دولت‌ها، چه ضمانتی برای انجام این تعهدات دروغین در سی سال بعدی وجود دارد. توجیه کردن بی‌عملی امروز با وعده‌ای مبهم برای آینده‌ی دور شیوه‌ی مناسبی نیست.

افزون بر آن، «کربن خنثی» به معنای کاهش شدید برون‌دادهای آلاینده نیست بلکه تا اندازه‌ی زیادی بازگونه‌ی آن است! «کربن خنثی» محاسبه‌ای گمراه‌کننده برپایه‌ی ترازمندی‌ها است، «سازوکارهای جبران کردن»: شرکت الف به‌کار خود در برون‌داد دی‌اکسید کربن ادامه می‌دهد، اما در اندونزی جنگل کاری می‌کند، کاری که قرار است همان مقدار دی‌اکسید کربن را جذب کند - اگر جنگل آتش نگیرد. سمن‌های زیست‌بومی پیش از این نمایش خنده‌دار ترازمندی‌ها را به‌اندازه‌ی کافی مردود

<sup>2</sup> Hans Jonas

<sup>۳</sup> Cabon Neutral، به معنای ترازمندی بین برون‌داد دی‌اکسید کربن و کاهش آن در اتمسفر.

<sup>4</sup> The Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC)

دانسته‌اند و من در این زمینه بحث بیشتری نمی‌کنم.<sup>۵</sup> اما این خود نشان‌دهنده‌ی پرده‌پوشی تمام‌وکمال نهفته در وعده‌ی «کربن خنثی» است.

## ۷. بانک‌ها انرژی‌های نوگشت‌پذیر (تجدیدپذیر) را تأمین مالی می‌کنند و از این‌رو در گذار زیست‌بومی شرکت دارند

این شیوه‌ی رایج سبزشویی<sup>۶</sup> نیز نیرنگ و فریبکاری است. البته که بانک‌ها و چندملیتی‌ها در انرژی‌های نوگشت‌پذیر هم سرمایه‌گذاری می‌کنند، اما پژوهش‌های دقیق «انجمن مالیات بر تراکنش‌های مالی و یاری شهروندان»<sup>۷</sup> و دیگر سمن‌ها نشان داده است که این تنها بخشی کوچک — گاه بسیار اندک — از عملیات مالی آنها است: بخش بزرگ‌تر هم‌چنان در نفت، زغال‌سنگ و گاز سرمایه‌گذاری می‌شود. موضوع به‌سادگی سودآوری و کسب سهم در بازار است. همه‌ی دولت‌های «منطقی» — نه مانند ترامپ، بولسونارو و شرکا — به هر زبانی، سوگند یاد می‌کنند که به گذار زیست‌بومی و انرژی‌های نوگشت‌پذیر متعهدند. اما به محض پیدایش مشکلی در عرضه‌ی انرژی فسیلی — به‌تازگی، مشکل در عرضه‌ی بنزین به‌علت سیاست ستیزه‌جویانه‌ی روسیه — آنها به زغال‌سنگ پناه می‌برند، دوباره نیروگاه‌های زغال‌سنگ سوز را فعال می‌کنند یا دست دعا به‌سوی خاندان سلطنتی (لعنتی) سعودی دراز می‌کنند تا تولید نفت خود را افزایش دهد.

سخنرانی‌های زیبا در مورد «گذار زیست‌بومی» حقیقتی ناخوشایند را پنهان می‌کنند: توسعه‌ی انرژی‌های نوگشت‌پذیر به‌تنهایی بسنده نیست. نخست آن‌که انرژی‌های نوگشت‌پذیر فصلی‌اند: آفتاب در اروپای شمالی همواره نمی‌تابد... البته در این زمینه پیشرفت‌های فناورانه‌ای به‌دست آمده، اما این پیشرفت‌ها نمی‌توانند همه‌ی

<sup>۵</sup> برای آگاهی از ناکارایی پروژه‌های خنثی‌سازی دی‌اکسید کربن نگاه کنید به کتاب زیر از نویسنده‌ی آمریکایی هدر راجرز:

Green Gone Wrong, dispatches from the front line of eco-capitalism

<sup>۶</sup> Greenwashing، ارائه‌ی اطلاعات نادرست در مورد اثرات زیست‌محیطی فعالیت اقتصادی و تولیدات شرکت‌ها.

<sup>۷</sup> Association for the Taxation of Financial Transactions and Aid to Citizens

مشکل را حل کنند. فراتر از هر چیز، نوگشت‌پذیرها نیازمند استخراج موادی معدنی هستند که ممکن است تمام شوند (لیتیوم، خاک‌های کمیاب و موادی مانند آنها). بنابراین ضرورت دارد که از مصرف جهانی انرژی کاسته شود، کاهشی که البته گزینشی است: گزینش‌هایی که در چارچوب سرمایه‌داری تصورناپذیر است.

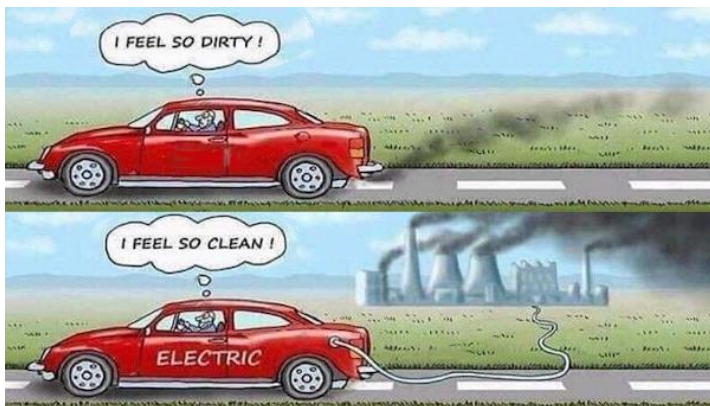
## ۸. در نتیجه‌ی کربن‌گیری و فناوری جداسازی، ما از فاجعه‌ی اقلیمی دوری خواهیم گزید

این استدلال روزافزون مورد استفاده‌ی دولت‌ها است و حتی می‌توان آن را در برخی اسناد جدی یافت (برای نمونه، «گروه بین‌دولتی تغییر اقلیم»). این شعار توهم راه‌حل معجزه‌آسای فناوریانه است بدون نیاز به تغییر چیزی در صورت‌بندی تولید (سرمایه‌داری) و شیوه‌ی زندگی ما. اما با افسوس، حقیقت غمناک این است که واقعیت یافتن این فناوری‌های معجزه‌آسای کربن‌گیری و جداسازی کربن از جو زمین بسیار دور از دسترسند. بی‌تردید تلاش‌هایی چند صورت گرفته و پروژه‌هایی چند نیز، اینجا و آنجا، در جریانند، اما در زمان کنونی نمی‌توانیم بگوییم که این فناوری نتیجه‌بخش و عملیاتی است. این فناوری تاکنون نتوانسته دشواری‌های کربن‌گیری و جداسازی آن (ذخیره در مناطقی در زیر زمین با مقاومت در برابر نشت) حل کند. هم‌چنان که هیچ تضمینی وجود ندارد که در آینده از عهده‌ی حل آن برآید.

## ۹. در نتیجه‌ی تولید خودروی برقی، میزان برون‌داد گازهای گلخانه‌ای را کاهش می‌دهیم

این هم نمونه‌ی دیگری از نیمه‌حقیقت است: درست است که خودروهای برقی کم‌تر از خودروهای حرارتی (بنزینی یا گازوئیلی) آلودگی ایجاد می‌کنند و از این رو آسیب کمتری به بهداشت ساکنان شهرها وارد می‌شود. با این همه، از نظرگاه تغییر اقلیم، سابقه‌ی آنها بیشتر تناقض‌آمیز است. آنها دی‌اکسید کربن کم‌تری تولید می‌کنند اما سبب افزایش نیاز به نیروی برق می‌شوند. در بیشتر کشورها نیروگاه‌های تولید برق سوخت فسیلی (زغال سنگ یا نفت) مصرف می‌کنند. به این ترتیب، کاهش برون‌دادهای آلاینده به وسیله‌ی خودروهای برقی با افزایش این آلاینده‌ها در نتیجه‌ی مصرف بیشتر

برق «جبران» می‌شود. در فرانسه برق به وسیله‌ی نیروگاه‌های اتمی تولید می‌شود، راهی که پایان آن نیز بن‌بست است. در برزیل این کار به‌عهده‌ی سدهای کلان است، سدهایی که جنگل‌ها را از بین می‌برند و از این‌رو ترازمندی جذب کربن را فرسایش می‌دهند.



اگر بخواهیم برون‌دادهای آلاینده در ترابری شهری را بسیار کاهش دهیم، می‌توانیم با ترویج امکانات بدیل از آلودشد خودروهای خصوصی دوری گزینیم: ترابری رایگان همگانی، مسیرهایی برای پیاده‌روی، مسیرهای دوچرخه‌سواری. خودروی برقی این توهّم را ایجاد می‌کند که می‌توانیم به‌کمک فناوری شیوه‌ی گذشته و کنونی ترابری را ادامه دهیم.

۱۰. با استفاده از سازوکارهای بازار می‌توانیم در کاهش برون‌دادهای دی‌اکسید

### کربن موفق باشیم

این شعار، درمیان محیط زیست‌باوران راستین یک توهّم، اما در زبان دولت‌ها یک ابهام‌زایی است. سازوکارهای بازار ناکارآمدی خود را در کاهش گازهای گلخانه‌ای ثابت کرده‌اند. این سازوکارها نه‌تنها سنجه‌هایی ضد اجتماعی‌اند که هزینه‌ی «گذار زیست‌بومی» را به طبقه‌های کارگر تحمیل می‌کنند بلکه، فراتر از هرچیز، ناتوان از

کمکی راستین در محدود کردن برون‌دادهای آلاینده‌اند. بهترین نمودهای این ناتوانی را می‌توان در شکست فاحش «بازارهای کربن» که در موافقتنامه‌های کیوتو پایه‌گذاری شدند دید.

نمی‌توانیم بر پایه‌ی منطق بازار سرمایه‌داری، با سنجه‌های «نامستقیم» و «تشویقی»، قدرت مطلق سوخت فسیلی را که به مدت دو سده موتور محرک این نظام بوده است مهار کنیم. برای آغاز کار، ضرورت دارد از انحصارات انرژی سرمایه‌داری سلب مالکیت کنیم و یک کارگزاری عمومی انرژی به‌وجود آوریم که کاهش چشمگیر بهره‌برداری از انرژی‌های فسیلی آماج آن باشد.

### ۱۱. تغییر اقلیم گریزناپذیر است، تنها می‌توانیم با آن سازگاری یابیم

این گونه ادعاهای سرنوشت‌باور را می‌توان در رسانه‌های جریان اصلی و در میان «رهبران» سیاسی یافت. برای نمونه، آقای کریستف بچ، وزیر گذار زیست‌بومی در دولت تازه‌ی امانوئل مکرون، به‌تازگی اعلام کرد:

از آنجا که ما، هر اندازه بکوشیم، نخواهیم توانست از گرمایش جهانی پیشگیری کنیم، باید بتوانیم ضمن سازگاری با این پدیده به محدود کردن پی‌آمدهای آن بپردازیم. این اعلام نسخه‌ای عالی برای توجیه بی‌عملی، بی‌حرکی و دست کشیدن از هر «کوششی» برای دوری‌گزینی از بدترین شرایط است. با این همه دانشمندان «گروه بین‌دولتی تغییر اقلیم» به‌روشنی توضیح داده‌اند گرچه گرمایش هوا پیش‌تر آغاز شده است، هنوز می‌توان از فرا رفتن دما از خط قرمز ۱/۵ درجه دوری کرد — مشروط بر آن‌که بی‌درنگ کاستن از برون‌دادهای دی‌اکسید کربن را در سنجه‌ای چشمگیر آغاز کنیم.

البته که باید در سازگاری با شرایط بکوشیم. اما اگر تغییر اقلیم مهارناپذیر شود و شتاب گیرد، آن‌گاه «سازگاری» دامگهی بیش نیست. چگونه می‌توان با دماهای بالاتر از ۵۰ درجه‌ی سانتی‌گراد «سازگار» شد؟

می‌توانیم نمونه‌ها را چند برابر کنیم. همه‌ی آنها به این نتیجه می‌رسند که اگر بخواهیم از تغییر اقلیم دوری کنیم، باید نظام سرمایه‌داری را تغییر دهیم و شکل دیگری

از تولید و مصرف را جایگزین آن کنیم. ما این شکل تولید و مصرف را «سوسیالیسم بوم‌پا»<sup>۸</sup> می‌خوانیم، اما این خود موضوع نوشته‌ای دیگر است.

---

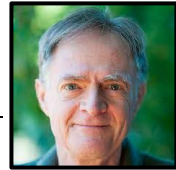
<sup>8</sup> Ecosocialism





# تغییر اقلیم و دشواری گذار به انرژی نوگشت‌پذیر

ریچارد هاینبرگ<sup>۱</sup>



ترجمه‌ی محسن صفاری



<sup>1</sup> Richard William Heinberg

روزنامه نگار و نویسنده‌ی آمریکایی که تاکنون ۱۳ کتاب در موضوعات اقتصادی، زیست‌محیطی و انرژی نوشته است. کتاب «پایان رشد» او به ترجمه‌ی محمد حسین قادری از سوی انتشارات دنیای اقتصاد منتشر شده است.

با وجود همه‌ی سرمایه‌گذاری‌ها و ایجاد تأسیسات در انرژی نوگشت‌پذیر (تجدیدپذیر)، برون‌داد واقعی گازهای گلخانه‌ای در حال افزایش است. رشد اقتصادی عامل عمده‌ی این افزایش است: در حالی که عرضه‌ی انرژی‌های نوگشت‌پذیر در سالیان اخیر گسترش یافته است، مصرف جهانی انرژی رشدی بادکنکی داشته و نیاز افزوده‌ی آن از سوخت فسیلی تأمین شده است. هرچه اقتصاد جهانی بیشتر رشد می‌کند، جایگزینی سوخت فسیلی برای انرژی نوگشت‌پذیر، به جای آن که تنها افزوده‌ای بر آن باشد، دشوارتر می‌شود.

ایده‌ی برتری ارادی در رشد اقتصادی برای به حداقل رساندن تغییر اقلیم، نه تنها برای کشورهای ثروتمند که مردم آنها نرخ مصرفی بیش‌از حد دارند، بلکه حتی بیش از آن برای کشورهای فقیرتر، که وعده‌ی فرصت «توسعه» به آنها داده شده، نفرینی سیاسی است.

با این همه، این کشورهای ثروتمند هستند که در گذشته مسئول ایجاد بخش بسیار بزرگی از برون‌دادها (گازهای گلخانه‌ای) بوده‌اند (برون‌دادهایی که اکنون در حال تغییر اقلیم‌اند)؛ راست آن‌که، این کشورها به‌طور عمده با فعالیت‌های صنعتی‌ای ثروتمند شده‌اند که محصولات جانبی آنها برون‌دادهای کربنی بوده‌اند. اینک، فقیرترین ملت‌های جهان در حال تجربه‌ی بدترین تأثیرات تغییر اقلیمی هستند که ثروتمندترین ملت‌های جهان ایجاد کرده‌اند.<sup>۲</sup> دیگر تداوم بهره‌کشی از زمین، منابع و نیروی کار کشورهای کم‌تر صنعتی شده، هم‌چنین اجتماعات استثمار شده در خودِ کشورهای ثروتمند، برای پابرجا داشتن شیوه‌های زندگی و انتظارات رشد بیشتر به‌سود کمینه‌ی ثروتمند، نه پاینده و نه عادلانه است.

تمنای مصرف بیشتر، در چشم‌انداز مردم کشورهای کم‌تر صنعتی شده، تمنایی طبیعی است که عادلانه به نظر می‌رسد. اما برآورده شدن چنین تمنایی به معنای رشد اقتصادی بیشتر و دشوارتر شدن جایگزینی سوخت فسیلی با سوخت‌های نوگشت‌پذیر در سطح جهان خواهد بود. کشور چین نمونه‌ی خوبی در این چیستان است: در چند

<sup>۲</sup> نگاه کنید به گزارش سال ۲۰۲۲ کمیته‌ی بین‌دولتی سازمان ملل در تغییر اقلیم (IPCC):

<https://www.ipcc.ch/report/ar6/wg2/>

دهه‌ی گذشته پرجمعیت‌ترین ملت جهان صدها میلیون نفر از مردم خود را از فقر بیرون کشید، اما در این فرایند این کشور به بزرگ‌ترین تولیدکننده و مصرف‌کننده‌ی زغال‌سنگ در جهان تبدیل شد.

### دوراهه‌ی ناگزیر مواد (معدنی)

هم‌چنین، نیاز فزاینده به مواد معدنی و فلزات دشواری بزرگی در گذار جامعه از سوخت فسیلی به سوخت نوگشت‌پذیر ایجاد می‌کند. بانک جهانی، آژانس بین‌المللی انرژی، صندوق بین‌المللی پول و «مکنزی و کمپانی»<sup>۲</sup> همه در دو سال گذشته گزارش‌هایی برای هشدار در مورد این دشواری فزاینده منتشر کرده‌اند. در چنین گذاری مقادیر بسیار زیادی مواد معدنی و فلزات نه تنها برای ساخت صفحه‌های خورشیدی و توربین‌های بادی بلکه هم‌چنین برای ساخت باتری‌ها، خودروهای برقی و تجهیزات صنعتی نو که به جای سوخت‌های کربنی با برق کار می‌کنند، مورد نیاز خواهد بود. هم اکنون نشانه‌هایی از کمیابی فزاینده‌ی برخی از این مواد دیده می‌شوند: بنابر نوشته‌ی «هم‌اندیشی اقتصادی جهان»<sup>۴</sup> در سال‌های اخیر میانگین هزینه‌ی تولید مس بیش از ۳۰۰ درصد افزایش یافته است، در حالی که درجه‌ی خلوص سنگ معدن مس ۳۰ درصد کاهش یافته است.

ارزیابی‌های خوش‌بینانه<sup>۵</sup> از دشواری مواد معدنی برآورد می‌کنند که ذخیره‌های جهانی این مواد برای یک بار ساختن دستگاه‌های نو و زیربنای مورد نیاز کافی باشند (با پیش‌فرض برخی جایگزینی‌ها، برای نمونه لیتیم مورد نیاز باتری‌های برقی سرانجام با عناصر فراوان‌تری مانند آهن جایگزین شود). اما پس از پایان عمر مفید نسل نخست این دستگاه‌ها و زیربناها و نیاز به جایگزینی آنها چه باید کرد؟

<sup>۳</sup> McKinsey and Company شرکت جهانی مشاوره‌ی مدیریت.

<sup>۴</sup> World Economic Forum

<sup>۵</sup> نگاه کنید به:

<https://untoday.org/mark-jacobson-by-alexis-issaharoff/>

## اقتصاد چرخشی: یک سراب

با توجه به نکات پیش‌گفته، دلبستگی ناگهانی و گسترده‌ای به ایجاد اقتصادی چرخشی به‌وجود آمده است، اقتصادی که در آن همه چیز به شیوه‌هایی پایان‌ناپذیر بازیافت شود. اما بازیافت، همان‌گونه که نیکلاس جورجسکو روگن در اثر پیش‌تاز خود در مورد گشتاور کشف کرده است،<sup>۷</sup> در پایان همواره ناکامل است و نیاز به مصرف انرژی دارد. بیشتر مواد معدنی در هر چرخه‌ی استفاده فرسایش می‌یابند و برخی از آنها در فرایند بازیافت تبدیل به پسماند می‌شوند.

یک تحلیل مقدماتی در فرانسه در مورد گذار انرژی، با فرض بیشینه‌ی بازیافت امکان‌پذیر، دریافته است که بحران عرضه‌ی مواد معدنی را می‌توان تا سه سده عقب انداخت. اما آیا اقتصاد چرخشی که خود وعده‌ای کلان و هدفی دور است، به‌هنگام سر می‌رسد تا برای تمدن صنعتی مهلتی ۳۰۰ ساله فراهم کند؟ آیا، به‌وارونه، تلاش دیوانه‌وار ما برای ساخت بیشترین دستگاه‌های انرژی نوگشت‌پذیر در کوتاه‌ترین زمان ممکن موجب تهی‌سازی معادن مواد حیاتی مورد نیاز نخواهد شد؟

اگر برآوردهای بدبینانه درست باشند، امکان رخ دادن پیامد پسین بیشتر خواهد بود. سایمون میشو از سازمان نقشه‌برداری فنلاند<sup>۸</sup> دریافته است که، «ذخیره‌های جهانی مواد به‌اندازه‌ای نیستند که برای ساخت نظامی صنعتی با سوخت نوگشت‌پذیر نافسیلی کافی باشند... کشف ذخیره‌های معدنی بسیاری از فلزات در حال کاهش بوده است. درجه‌ی خلوص سنگ معدن بسیاری از فلزات صنعتی در طول زمان پایین‌تر آمده و در نتیجه محصول فراوری‌شده کاهش یافته است. پیامد این کاهش خلوص، افزایش مصرف انرژی استخراج مواد به ازای تولید هر واحد فلز بوده است.»<sup>۹</sup>

<sup>۶</sup> نظامی اقتصادی که هدف آن کمینه کردن پسماندها و بیشینه کردن استفاده از منابع است

<sup>۷</sup> The Entropy Law and Economic Process

<sup>۸</sup> Finnish Geological Survey

<sup>۹</sup> نگاه کنید به:

[https://tupa.gtk.fi/raportti/arkisto/16\\_2021.pdf](https://tupa.gtk.fi/raportti/arkisto/16_2021.pdf)

هم‌اکنون، بهای انواع فولاد در حال بالا رفتن است و کمبود عرضه‌ی لیتیم، برای تولید به‌شدت فزاینده‌ی باتری، تنگنایی ایجاد کرده است. حتی ماسه در حال کمیاب شدن است: تنها دانه‌بندی‌های معینی از ماسه برای بتن (برای ساختمان توربین‌ها) یا سیلیکان (حیاتی در ساخت صفحه‌های خورشیدی) مناسب‌اند. ماسه، همراه با آب، بیش از هر ماده‌ی دیگری در جهان مصرف می‌شود و برخی از دانشمندان اقلیم‌شناس این مساله را چالشی کلیدی برای پایداری در سده‌ی جاری دانسته‌اند.<sup>۱۰</sup> ماسه، چنان‌که انتظار می‌رفت، همراه با تهی شدن ذخیره‌ها، در حال تبدیل شدن به نقطه‌بحران جغرافیای سیاسی است. در چنین شرایطی، به‌تازگی چین، به منظور فلج کردن توانایی تایوان در تولید دستگاه‌های نیمه‌رسانا مانند تلفن‌های موبایل، صادرات ماسه به این کشور را ممنوع کرده است.

### کاهش اندازه‌ی مصرف برای کاهش خطر بحران

در عصر سوخت فسیلی، اقتصاد جهانی به نرخ‌های همواره فزاینده‌ی استخراج و سوخت زغال‌سنگ، نفت و گاز طبیعی وابسته بود. عصر انرژی نوگشت‌پذیر (اگر به‌راستی به‌وجود آید) برپایه‌ی استخراج گسترده‌ی مواد معدنی و فلزات برای صفحه‌های خورشیدی، توربین‌ها، باتری‌ها، و دیگر زیرساخت‌هایی برپا خواهد شد که در پایان عمر مفید خود نیاز به جایگزینی دارند.

این دو عصر اقتصادی خطرات متفاوتی را دربر دارند: نظام سوخت فسیلی خطر تهی‌سازی منابع و آلودگی را داشته است (به‌ویژه آلودگی کربنی در جو که تغییرات اقلیمی را ایجاد کرده است)؛ هم‌چنین، نظام انرژی‌های نوگشت‌پذیر خطر تهی‌سازی منابع (ناشی از استخراج مواد معدنی و فلزات) و آلودگی (ناشی از دور ریختن صفحه‌های خورشیدی، توربین‌ها، باتری‌های ازکارافتاده و فرایندهای گوناگون تولید) را خواهد داشت، اما با کاهش آسیب‌پذیری برای تغییر اقلیم. روی‌هم‌رفته تنها راه کم‌تر کردن

<sup>۱۰</sup> دیده‌بان جهانی ماسه، وابسته به سازمان ملل، برآورد کرده است که مصرف ماسه در دو دهه‌ی اخیر سه‌برابر شده و به ۴۰ تا ۵۰ میلیارد تن در سال رسیده است. انتظار می‌رود این روند افزایشی در سال‌های آینده نیز ادامه یابد. نگاه کنید به:

خطر، کاهش اندازه‌ی اجتماعی پاینده‌ی مصرف انرژی و مواد خواهد بود — اما شمار بسیار کمی از سیاست‌سازان و سازمان‌های طرفدار اقلیم به دنبال چنین امکانی هستند.

### تغییر اقلیم بازدارنده‌ی کوشش‌ها برای مبارزه با تغییر اقلیم

چالش‌های مالی، سیاسی و مادی برای گذار انرژی، با همه‌ی دلسردکنندگی، تنها سدهای پیش‌روی نیستند. تغییر اقلیم خود نیز این گذار را، که قرار است وظیفه‌ی پیش‌گیری از این تغییر را به عهده گیرد، مختل می‌کند.

در تابستان سال ۲۰۲۲، چین شدیدترین موج گرما در شش دهه‌ی گذشته را تجربه کرد. این موج گرما منطقه‌ی گسترده‌ای، از مرکز استان سیچوان تا جیانگ‌سو، را دربر گرفت؛ دمای منطقه‌ای که بیشتر مواقع تا چهل درجه بالا می‌رفت، در هیجدهم اوت در چونگ‌کینگ به ۴۵ درجه رسید. در همان زمان، خشکسالی سبب بحران در نیروی برق شد و شرکت برتر باتری‌سازی در جهان، شرکت فناوری کانتیمپورری آمپرس،<sup>۱۱</sup> را ناچار کرد کارخانه‌های تولیدی خود در استان سیچوان را در آن شرایط ببندد. با بسته شدن این کارخانه‌ها، عرضه‌ی قطعات حیاتی به کارخانه‌های تسلا و تویوتا به‌طور موقت انجام نشد.

بنا به پژوهشی که در فوریه‌ی ۲۰۲۲ در نشریه‌ی آب منتشر شد، خشکسالی‌ها (که شدت و تناوب آن‌ها با تغییر اقلیم در حال افزایش است) می‌توانند چالش‌هایی برای نیروگاه‌های برق‌آبی در ایالت‌های مونتانا، نوادا، تگزاس، آریزونا، کالیفرنیا، آرکانزاس و اوکلاهاما ایجاد کنند.

در همین حال نیروگاه‌های اتمی فرانسه، که برای خنک شدن به آب رود راین وابسته‌اند، ناچار بارها بسته‌اند. اگر آبی که از نیروگاه‌ها به رودخانه می‌ریزد خیلی گرم باشد نتیجه‌ی آن از بین رفتن زندگی آبزیان است. بنابراین، در جریان تابستان سوزان ۲۰۲۲، شرکت چند ملیتی الکتریسیته‌ی فرانسه نه تنها در منطقه‌ی رود راین، بلکه در منطقه‌ی دومین رودخانه‌ی بزرگ فرانسه در جنوب آن کشور یعنی رود گرون، کار این نیروگاه‌ها را کاهش داد. روی‌هم‌رفته، بازده‌ی نیروگاه‌های اتمی فرانسه در تابستان

<sup>11</sup> Contemporary Amperex Technology

۲۰۲۲ نزدیک به ۵۰ درصد پایین آمد. خشکسالی‌های مشابه و تعطیلی‌ها در رابطه با گرما در سال‌های ۲۰۱۸ و ۲۰۱۹ نیز روی دادند.

باران شدید یا سیل هم می‌توانند برای نیروگاه‌های برق آبی و هسته‌ای خطر آفرین باشند. هم‌اکنون، برقی که این نیروگاه‌ها روی هم‌رفته تولید می‌کنند در سطح جهانی برابر با حدود یک‌چهارم برق تولیدی به وسیله‌ی نیروگاه‌های بادی و خورشیدی آلودگی کربنی ایجاد می‌کند. در مارس ۲۰۱۹، به‌دنبال توفند ایدای،<sup>۱۲</sup> سیل شدیدی در آفریقای جنوبی و غربی جاری شد و با آسیب‌رسانی به دو نیروگاه بزرگ برق آبی در مالاوی سبب خاموشی در بخش‌هایی از کشور برای روزهای متوالی شد.

هم‌چنین، توربین‌های بادی و صفحه‌های خورشیدی وابسته به آب‌وهوا هستند و از این‌رو در برابر تغییرات شدید آب‌وهوایی آسیب‌پذیرند. روزهای سرد، ابری و کمابیش بدون باد، برای مناطقی که به‌طور عمده وابسته به انرژی نوگشت‌پذیرند، روزهایی دشواری آفرینند. توفان‌های ناگهانی به صفحه‌های خورشیدی آسیب می‌زنند و دماهای بالا بازدهی این صفحه‌ها را کاهش می‌دهند. توفندها و فراتاخت‌های توفان می‌توانند مزارع بادی<sup>۱۳</sup> برون‌کرانه‌ای<sup>۱۴</sup> را از کار اندازند.

گذار از سوخت فسیلی به انرژی نوگشت‌پذیر مبارزه‌ی دشواری پیش‌رو دارد. با این همه این تغییر، استراتژی جایگزین موقت اساسی‌ای برای ادامه‌ی تأمین برق، دست‌کم در سنجه‌ای کم، در شرایطی است که تمدن به‌طور ناگزیر از انبار تهی‌شونده‌ی نفت و گاز روی‌گردان شود. جهان برای ارتباطات، مالیه، و برای نگهداری از دانش فنی، علمی و فرهنگی چنان به نیروی برق وابسته شده که اگر قرار باشد برق به‌زودی و برای همیشه قطع شود امکان دارد میلیاردها نفر از مردم جان سپارند و بازماندگان نیز از نظر فرهنگی درمانده شوند. در اساس، ما برای فرودی مهارشده و ایمن از پرواز نفتی نیازمند انرژی‌های نوگشت‌پذیریم. اما واقعیت ناگوار در شرایط کنونی، و در آینده‌ی

12 Cyclone Idai

13 Wind farms

14 Offshore

پیش‌بینی‌پذیر، این است که گذار انرژی خوب پیش نمی‌رود و چشم‌اندازهای کلی تیره‌اند.

برای فرود از پرواز فسیلی، به جای رؤیاهای نابخردانه برای فراوانی ابدی مصرف با تکیه بر انرژی‌هایی متفاوت از سوخت فسیلی، به طرحی واقع‌گرایانه نیاز داریم. در شرایط جاری، تداوم پافشاری بر رشد اقتصادی، که ریشه در سیاست دارد، سدِ راه بیان حقیقت و برنامه‌ریزی جدی برای چگونگی زیست خوب با مصرف کمتر است.

پیوند با منبع اصلی:

<https://socialistproject.ca/2022/11/renewable-energy-transition-is-failing/>

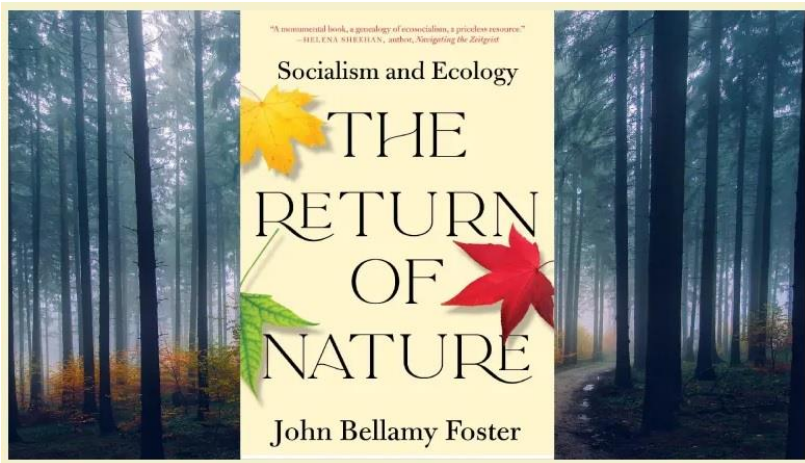


# بازگشت دیالکتیک طبیعت: مبارزه برای آزادی به مثابه ضرورت

جان بلامی فاستر



ترجمه‌ی روزان مظفری و هومن کاسبی



این مقاله متن سخنرانی یادمان دویچر<sup>۱</sup> در سال ۲۰۲۰ است که برنده‌ی جایزه‌ی یادمان آیزاک و تامارا دویچر<sup>۲</sup> هرساله ایراد می‌کند؛ جایزه‌ای که در سال ۲۰۲۰ برای کتاب بازگشت طبیعت: سوسیالیسم و بوم‌شناسی<sup>۳</sup> (انتشارات ماتنلی ریویو، ۲۰۲۰) به جان بلامی فاستر اهدا شد. این سخنرانی برای اولین بار در نشریه‌ی ماتریالیسم تاریخی ۳۰، شماره‌ی ۲ (۲۰۲۲): صص. ۳-۲۸ به انتشار رسید. این مقاله با موافقت ماتریالیسم تاریخی و ناشرشان بریل<sup>۴</sup> برای انتشار آن در ماتنلی ریویو بازبینی شده است.

\*\*\*

فرض بنیادین مارکسیسم این است که با تغییر شرایط مادی، ایده‌های ما در مورد جهانی که در آن زندگی می‌کنیم نیز دستخوش تغییر می‌شود. امروزه شاهد دگرگونی گسترده‌ای در روابط جامعه‌ی بشری با جهان طبیعی-فیزیکی هستیم، جهانی که جامعه بخشی از آن است. جلوه‌ی این دگرگونی را در پیدایش دورانی می‌توان دید که امروزه در تاریخ زمین‌شناسی از آن به‌عنوان دوران آنتروپوسن یاد می‌شود و طی آن بشریت به نیروی اصلی در تغییر نظام سیاره‌ی زمین تبدیل شده است. یک «شکاف انسان‌زاد» برخاسته از نظام سرمایه‌داری در چرخه‌های زیستی-جغرافیایی-شیمیایی زمین اینک تهدید به نابودی این سیاره می‌کند که خانه‌ای امن برای بشریت و گونه‌های بی‌شمار دیگری است که روی آن زندگی می‌کنند؛ اتفاقی که نه قرن‌ها بلکه طی چندین دهه روی می‌دهد.<sup>۵</sup> این قضیه لزوماً مستلزم درک دیالکتیکی تری از رابطه‌ی بشریت با چیزی

1 Deutscher Memorial Lecture

2 Isaac and Tamara Deutscher Memorial Prize

3 The Return of Nature: Socialism and Ecology

4 Brill

5 Clive Hamilton and Jacques Grinevald, "Was the Anthropocene Anticipated?," *Anthropocene Review*, ۲, no. ۱ (۲۰۱۵): ۵۹-۷۲.

است که کارل مارکس «متابولیسم جهانی طبیعت» می‌نامید.<sup>۶</sup> مسئله امروز صرفاً درک جهان نیست، بلکه تغییر آن است قبل از/این که خیلی دیر شود.

با توجه به اینکه مارکسیسم از زمان شکل‌گیری آن در اواسط قرن نوزدهم مبنای اصلی نقد جامعه‌ی سرمایه‌داری بوده است، طبیعتاً می‌توان انتظار داشت که در نقد بوم‌شناختی سرمایه‌داری پیشگام شود. اما درحالی که می‌توان گفت ماتریالیست‌های تاریخی و سوسیالیست‌ها به‌طور گسترده‌تر نقشی پیشرو و سازنده در بسط و گسترش نقد بوم‌شناختی -به‌ویژه در علوم- ایفا کرده‌اند، مشارکت‌های کلیدی در حوزه‌ی بوم‌شناسی سوسیالیستی اصولاً در بریتانیا خارج از گرایش‌های اصلی صورت گرفت که مارکسیسم قرن بیستم را در کل تعریف می‌کردند. از دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰، شکاف عمیقی در نظریه‌ی مارکسی پدید آمد که مانع از تکوین دیدگاه بوم‌شناختی منسجمی در جناح چپ شد. جزم‌اندیشی تفکر رسمی شوروی تا اواسط دهه‌ی ۱۹۳۰ در یک‌سوی این شکاف در رویکرد آن به موضوع دیالکتیک طبیعت و ماتریالیسم دیالکتیکی به‌طور کلی‌تر، همتای خود را در طرف دیگر با رد قاطعانه‌ی دیالکتیک طبیعت و برداشت ماتریالیستی از طبیعت از سوی مارکسیسم غربی یافت. بنابراین، صحبت از «بازگشت دیالکتیک طبیعت: مبارزه برای آزادی به‌مثابه ضرورت» به معنای فراروی از تناقضات اصلی بازدارنده‌ی تدوین نقد بوم‌شناختی مارکسی یکپارچه در زمان ماست بر اساس ماتریالیسم تاریخی کلاسیک و طبیعت‌گرایی دیالکتیکی که در بریتانیا در دوره‌ی بین دو جنگ پدیدار شد.

### ۱. مارکسیسم پسالوکاچی و نقد دیالکتیک طبیعت

تقریباً یک قرن پیش، پس از انتشار کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی گئورگ لوکاچ در سال ۱۹۲۳، تغییر عمده‌ای در اندیشه‌ی مارکسی رخ داد و آن چیزی به وجود آمد که امروز به‌عنوان سنت فلسفی مارکسیستی غربی شناخته می‌شود، اما می‌توان از آن

<sup>6</sup> Karl Marx and Frederick Engels, *Collected Works*, vol. ۳۰, (New York: International Publishers, ۱۹۷۵-۲۰۰۴), ۵۴-۶۶.

به‌طور دقیق‌تر به‌عنوان «مارکسیسم پسالوکاچی» یاد کرد.<sup>۷</sup> لوکاچ دیالکتیک هگلی را به کار گرفت تا استدلال کند که پرولتاریا سوژه-ابژه‌ی همسان تاریخ است. این بحث انسجام فلسفی جدیدی به مارکسیسم می‌بخشد و درعین حال تفکر دیالکتیکی را برحسب تمامیت و میانجی‌گری بازتعریف می‌کند.

باوجوداین، آنچه به ویژگی تعیین‌کننده‌ی مارکسیسم غربی تبدیل می‌شد، این بود که لوکاچ مطابق با سنت نوکانتی، انگاره‌ی خود فریدریش انگلس از دیالکتیک طبیعت را رد کرد، بر اساس این ادعا که انگلس از «راهنمایی اشتباه هگل» پیروی کرده است تا در طبیعت خارجی، دیالکتیک را کاملاً عملیاتی ببیند.<sup>۸</sup> لوکاچ این اصل جیامباتیستا ویکو<sup>۹</sup> را به کار بست که ما می‌توانیم تاریخ (قلمرو گذرا) را درک کنیم، زیرا «آن را ساخته‌ایم» و بنابراین می‌توان گفت که انعکاس‌پذیری دیالکتیکی در همه‌ی این‌گونه موقعیت‌ها کاربرد دارد. برعکس، طبق همین منطق نمی‌توانیم طبیعت (قلمرو ناگذرا) را به همان معنا به‌صورت دیالکتیکی درک کنیم، زیرا فاقد سوژه است.<sup>۱۰</sup>

هم‌زمان باید توجه داشت که لوکاچ در تاریخ و آگاهی طبقاتی قاطعانه دیالکتیک طبیعت را رد نکرد و در عوض مانند خود انگلس این مفهوم را پذیرفت که طبیعت «دیالکتیک صرفاً عینی» دارد که «نظاره‌گر وارسته» می‌تواند آن را ادراک کند.<sup>۱۱</sup> سپس این دیالکتیک را می‌توان زیربنای دیالکتیک عالی‌تر سوژه-ابژه‌ی تاریخی در عمل اجتماعی انسان‌ها دانست. به‌این ترتیب، لوکاچ به تبعیت از انگلس در این زمینه،

<sup>7</sup> Georg Lukács, *History and Class Consciousness*, trans. Rodney Livingstone, (London: The Merlin Press, ۱۹۷۱); Roy Bhaskar, *Reclaiming Reality* (London: Routledge, ۲۰۱۱), ۱۳۱.

<sup>8</sup> Lukács, *History and Class Consciousness*, ۲۴; Martin Jay, *Marxism and Totality* (Berkeley: University of California Press, ۱۹۸۴), ۱۱۵-۱۸.

<sup>9</sup> Giambattista Vico

<sup>10</sup> Giambattista Vico, *The New Science*, trans. Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch (Ithaca, NY: Cornell University Press, ۱۹۷۶), ۴۹۳; John Bellamy Foster, *The Return of Nature* (New York: Monthly Review Press, ۲۰۲۰), ۱۷.

<sup>11</sup> Lukács, *History and Class Consciousness*, ۲۰۷; Marx and Engels, *Collected Works*, vol. ۲۵, ۴۹۲.

سلسله‌مراتبی از دیالکتیک‌ها را در نظر گرفت که از دیالکتیک صرفاً عینی تا دیالکتیک سوژه-ابژه‌ی همسان تاریخ امتداد می‌یابد. علاوه بر این، لوکاچ در آثار بعدی‌اش و اول‌از‌همه دست‌نوشته‌ی *دنباله‌رویی*<sup>۱۲</sup> که فقط چند سال بعد از *تاریخ و آگاهی طبقاتی* نوشت، به مدافع جدی دیالکتیک طبیعت و جامعه تبدیل شد که ریشه در نظریه‌ی متابولیسم اجتماعی مارکس دارد.<sup>۱۳</sup>

با این حال، مارکسیست‌های پسالوکاچی، طرد قاطع دیالکتیک طبیعت را اصل تعیین‌کننده‌ی مارکسیسم غربی و حتی اندیشه‌ی خود مارکس در نظر گرفتند. انگلس به این ترتیب از مارکس جدا شد. همان‌طور که ژان پل سارتر نوشته است: «در دنیای تاریخی و اجتماعی ... واقعاً عقل دیالکتیکی وجود دارد؛ انگلس با انتقال این دیالکتیک به جهان "طبیعی" و نگاشت اجباری‌اش در آنجا، آن را از عقلانیت عاری کرد به این معنا که دیگر دیالکتیکی وجود نداشت که انسان با تولید خودش تولید کند و آن نیز به‌نوبه‌ی خود انسان را تولید کند؛ فقط قانون حادثی وجود داشت که هیچ‌چیز نمی‌توان درباره‌ی آن گفت مگر این که چنین است و لاغیر».<sup>۱۴</sup> این انتقاد شانه‌به‌شانه‌ی خصوصیت با ماتریالیسم و واقع‌گرایی علمی، به معنای رد برداشت ماتریالیستی از طبیعت و فاصله گرفتن از دستاوردهای علمی، پیش می‌رفت.<sup>۱۵</sup> بنابراین تحلیل جدی بوم‌شناختی در سنت فلسفی مارکسیسم غربی غایب بود.

<sup>12</sup> *Tailism*

<sup>13</sup> Georg Lukács, *In Defense of History and Class Consciousness: Tailism and the Dialectic*, trans. Esther Leslie (London: Verso, ۲۰۰۰), ۱۰۲-۷; Georg Lukács, *The Ontology of Social Being*, vol. ۳, trans. David Fernbach (London: The Merlin Press, ۱۹۸۰).

<sup>14</sup> Jean-Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason*, vol. ۱, trans. Alan Sheridan-Smith (London: Verso, ۲۰۰۴), ۳۲.

<sup>15</sup> Sebastiano Timpanaro, *On Materialism*, trans. Lawrence Garner (London: Verso, ۱۹۷۵), Karl Jacoby, "Western Marxism" in *A Dictionary of Marxist Thought*, ed. Tom Bottomore (Oxford: Blackwell, ۱۹۸۳), ۵۲۳-۲۶; Lucio Colletti, *Marxism and Hegel*, trans. Lawrence Garner (London: Verso, ۱۹۷۳), ۱۹۱-۹۲.

اگرچه انتقاد معروف از «تسلط بر طبیعت» در آثار ماکس هورکهایمر و تئودور آدورنو نظریه‌پردازان مکتب فرانکفورت دیده می‌شد، اما هرگز از نقد علم روشنگری پا فراتر نگذاشت و فقط در پایانی بدبینانه به ضرورت ناگزیر آن تن درداد.<sup>۱۶</sup> برخورد هربرت مارکوزه با «شورش طبیعت» در *ضد/انقلاب و شورش*<sup>۱۷</sup> از مفهوم تسلط (و آلودگی) «کیفیات زیبایی‌شناختی حسانی» طبیعت به‌مثابه وسیله‌ای برای سلطه بر بشریت و نیاز به شورش زیست‌محیطی در واکنش به آن، فراتر نمی‌رود.<sup>۱۸</sup> در واقع، وقتی هم برداشت ماتریالیستی از طبیعت و هم دیالکتیک طبیعت انکار شده باشند، هیچ تحلیل معناداری از جامعه-طبیعت ممکن نیست و نظریه‌ی مارکسیستی فاقد تحلیل واقع‌گرا-انتقادی دیالکتیکی‌ای به‌جا می‌ماند که نقد بوم‌شناختی بر اساس آن صورت گیرد. در بهترین حالت در گفتمان فلسفی مارکسیست غربی، رابطه‌ی انسان با طبیعت به فناوری تقلیل می‌یافت و سپس به‌عنوان فتیشیسم پوزیتیویستی تکنیک که از مسئله‌ی گسترده‌تر جهان طبیعی و رابطه‌ی اجتماعی-انسانی در آن جدا شده بود، در معرض نقد قرار می‌گرفت.

آنچه در چنین رویکرد تک‌ساحتی غایب بود، هرگونه تصویری از خود طبیعت به‌مثابه قدرتی فعال بود. همان‌طور که روی باسکار<sup>۱۹</sup> در انتقاد از این گرایش‌های مارکسیسم غربی نوشت: «مارکسیست‌ها [منظور فیلسوفان مارکسیست غربی است] ... در اکثر موارد تنها یک بخش را از رابطه‌ی طبیعت-جامعه در نظر گرفته‌اند، یعنی فناوری و توصیف شیوه‌ای که انسان‌ها طبیعت را تصاحب می‌کنند؛ و عملاً روش‌هایی

<sup>16</sup> Max Horkheimer and Theodor Adorno, *The Dialectic of Enlightenment*, trans. John Cumming (New York: Continuum, ۱۹۹۸), ۲۲۴, ۲۵۴; Alfred Schmidt, *The Concept of Nature in Marx*, trans. Ben Fowkes (London: New Left, ۱۹۷۱), ۱۵۶; Max Horkheimer, *The Eclipse of Reason* (New York: Continuum, ۲۰۰۴), ۱۲۳-۲۷.

<sup>17</sup> *Counter-Revolution and Revolt*

<sup>18</sup> Herbert Marcuse, *Counter-Revolution and Revolt* (Boston: Beacon, ۱۹۷۲), ۵۹-۷۸.

<sup>19</sup> Roy Bhaskar

را نادیده می‌گیرند (که ظاهراً در بوم‌شناسی، زیست‌شناسی اجتماعی و غیره مطالعه می‌شود) که طبیعت به عبارتی انسان‌ها را از نو تصاحب می‌کند.<sup>۲۰</sup>

با این حال، نحله‌ای قدرتمند از دیالکتیک بوم‌شناختی و ماتریالیسم انتقادی و غیرممکنی در علوم طبیعی در جزایر بریتانیا تداوم پیدا کرد که تطور یافته از سنتی بود که هم به مارکس و هم به چارلز داروین تکیه می‌کرد و بعداً وارث بوم‌شناسی شوروی انقلابی اولیه در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ شد. همین «بنیان دوم» تفکر مارکسیستی درون علوم طبیعی که در غرب، به‌ویژه در بریتانیا، باقی ماند و به خود مارکس و انگلس بازمی‌گشت، نقش سازنده‌ای در بسط و گسترش نقد بوم‌شناختی ایفا کرد و داستان اصلی روایت‌شده در *بازگشت طبیعت* را تشکیل داد.<sup>۲۱</sup>

## ۲. از بوم‌شناسی مارکس تا بازگشت طبیعت

حوزه‌ی اصلی تحقیق در *بازگشت طبیعت*، مسئله‌ی ارتباطات متقابل ارگانیک بین سوسیالیسم و بوم‌شناسی است که در قرن پس از مرگ داروین و مارکس به ترتیب در سال‌های ۱۸۸۲ و ۱۸۸۳ پدیدار شد و به‌ویژه بر تحولات بریتانیا و ایالات متحده تمرکز داشت. این کتاب از رشته‌ای پیروی می‌کند که بیست سال قبل در کتابم به نام *بوم‌شناسی مارکس* ایجاد شده بود. آن اثر بیشتر به واسطه‌ی توضیح نظریه‌ی شکاف متابولیک مارکس شناخته شده است. اما هدف واقعی کتاب توضیح این مسئله بود که ماتریالیسم مارکس چگونه رشد یافته و به رویارویی مارکس در رساله‌ی دکترایش با فلسفه‌ی ماتریالیستی کهن اپیکور برمی‌گردد. استدلال می‌شد که دیدگاه بوم‌شناختی مارکس به‌عنوان همتای درک او از برداشت ماتریالیستی از طبیعت که زیربنای برداشت ماتریالیستی از تاریخ است، تکوین یافته بود.

دیدگاه ماتریالیستی تمام و کمال، مانند آن‌چه مارکس بسط داد، دارای سه جنبه است: (۱) ماتریالیسم هستی‌شناختی بر اساس فیزیکی واقعیت مستقل از اندیشه و وجود انسان تمرکز دارد که خود گونه‌ی انسانی از آن پدید آمده است؛ (۲) ماتریالیسم

<sup>20</sup> Bhaskar, *Reclaiming Reality*, ۱۳۲.

<sup>21</sup> Foster, *The Return of Nature*, ۷.

معرفت‌شناختی به بهترین نحو به‌عنوان ماتریالیسم واقع‌گرا-انتقادی دیالکتیکی شناخته می‌شود؛ و (۳) ماتریالیسم عملی با تمرکز بر پراکسیس انسانی و مبنای آن در کار. از آنجا که مارکس و انگلس ماتریالیسم مکانیکی یا متافیزیکی را رد کردند، ماتریالیسم آن‌ها در هر سه جنبه ضرورتاً دیالکتیکی بود: هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و عمل.<sup>۲۲</sup> نزد مارکس، ماتریالیسم ارتباط نزدیکی با فناپذیری («مرگ جاودانه») داشت که درباره‌ی تمام موجودات قابل‌اطلاق است و جهان مادی را تعریف می‌کند.<sup>۲۳</sup> در این دیدگاه که از ماتریالیسم یونان باستان برگرفته شده است، هیچ‌از هیچ به وجود می‌آید و هیچ که نابود می‌شود به هیچ تقلیل می‌یابد. جهان اجتماعی انسان‌ها در برداشت مارکس، به معنای ماتریالیسم اپیکوری، شکل یا سطح نوظهوری از سازمان‌دهی در جهان طبیعی-مادی بود. انرژی (ماده و حرکت)، تغییر، حدوث، ظهور مجموعه‌ها یا اشکال سازمانی جدید، همگی جهان فیزیکی-طبیعی را مشخص می‌کنند که می‌توان برحسب خودش و به‌عنوان فرایند تاریخ طبیعی توضیح داد.<sup>۲۴</sup> تحلیل مارکس از ابتدا ریشه در نظریه‌ی تطوری داشت که نظریه‌ی انتخاب طبیعی داروین نقطه‌ی اوج آن در قرن نوزدهم بود.

مارکس در نقد اقتصاد سیاسی خود به این دیدگاه ماتریالیستی کلی، برداشت بوم‌شناختی سه‌گانه را افزود از: (۱) متابولیسم جهانی طبیعت؛ (۲) متابولیسم اجتماعی (یا رابطه‌ی خاص انسان با طبیعت از طریق فرایند کار و تولید)؛ و (۳) شکاف متابولیک (بازنمود تخریب بوم‌شناختی که وقتی متابولیسم اجتماعی در تعارض با متابولیسم

<sup>22</sup> Bhaskar, *Reclaiming Reality*, ۱۱۵.

<sup>23</sup> Lucretius, *On the Nature of the Universe*, ed. Ronald Melville, Don Fowler and Peta Fowler (Oxford: Oxford University Press, ۱۹۹۹), ۹۳ (III: ۸۶۹).

<sup>24</sup> Anthony Arthur Long, "Evolution vs. Intelligent Design in Classical Antiquity," Townsend Center for the Humanities, ۲۰۰۶, available at [berkeley.edu](http://berkeley.edu); Anthony Arthur Long, *From Epicurus to Epictetus* (Oxford: Oxford University Press, ۲۰۰۶); John Bellamy Foster, Brett Clark, and Richard York, *Critique of Intelligent Design* (New York: Monthly Review Press, ۲۰۰۸), ۱۵۵-۷۷.



جهانی طبیعت قرار می‌گیرد، به دنبال می‌آید.<sup>۲۵</sup> بنابراین، فرایند کار و تولید نه تنها کلید فهم شیوه‌ی تولید در شکل تاریخی معینی از جامعه بود، بلکه رابطه‌ی انسان با طبیعت و در نتیجه روابط اجتماعی-بوم‌شناختی را نیز نشان می‌داد. نظریه‌ی شکاف متابولیک مارکس که برای اولین بار در پس‌زمینه‌ی شکاف در چرخه‌ی مواد مغذی خاک ناشی از حمل‌ونقل مواد غذایی و فیبر به مراکز شهری جدید تدوین شد -مراکز که مواد مغذی ضروری مانند نیتروژن، فسفر و پتاسیم به جای بازگشت به خاک، نهایتاً موجب آلودگی شدند- پیشرفته‌ترین تلاش در زمان او برای به تصویر کشیدن رابطه‌ی انسان و بوم‌شناسی به شمار می‌آمد. تمام تفکر بوم‌شناختی متعاقب آن تا نظریه‌ی بوم‌سازگان (اکوسیستم) و تحلیل نظام سیاره‌ی زمین، در همین رویکرد اساسی با تمرکز بر متابولیسم ریشه داشته‌اند.

با وجود این، بحث بوم‌شناسی مارکس داستان نقش سازنده‌ای را که متفکران سوسیالیست پس از مارکس در پیدایش بوم‌شناسی ایفا کرده بودند، عمدتاً ناگفته گذاشت. علاوه بر این، موضوع بحث برانگیز دیالکتیک طبیعت باقی ماند که به‌ویژه مرتبط با انگلس بود. قرار بود این مسائل در کتاب *بازگشت طبیعت* مطرح شوند. اگرچه بوم‌شناسی مارکس تلاشی سراسر برای نشان دادن دیدگاه‌های ماتریالیستی و بوم‌شناختی مارکس بود، اما داستانی که در *بازگشت طبیعت* بیان شد بسیار پیچیده‌تر بود، به‌ویژه به این دلیل که باید از تقسیم‌بندی‌های خاصی درون خود مارکسیسم تجاوز می‌کرد.

در اینجا باید درک کنیم که ردّ هم‌زمان برداشت ماتریالیستی از طبیعت و دیالکتیک طبیعت درون مارکسیسم غربی، میراث سنت نوکانتی بود که در فلسفه‌ی آلمانی و تاریخ ماتریالیسم<sup>۲۶</sup> اثر فریدریش لانگ<sup>۲۷</sup> در سال ۱۸۶۵ ریشه داشت. لانگ

25 John Bellamy Foster, "[Marx and the Rift in the Universal Metabolism of Nature](#)," *Monthly Review* ۶۵, no. ۷ (December ۲۰۱۳): ۱-۱۹.

26 *The History of Materialism*

27 Friedrich Lange

کوشید از مفهوم نومن<sup>۲۸</sup> کانت یا شیء فی‌نفسه‌ی نشناختنی به‌عنوان مبنایی برای تخریب ماتریالیسم استفاده کند، دیدگاهی که نوکانتی‌های بعدی از راه‌های پیچیده‌تری پیش بردند. با ظهور نوکانتیسم، معرفت‌شناسی با کنار زدن هستی‌شناسی جایگاه غالب خود در فلسفه را اشغال کرد و جایگزین منطق دیالکتیکی مرتبط با گ. و. ف. هگل نیز شد. ایده‌های ماتریالیستی و علوم طبیعی ذاتاً پوزیتیویستی تلقی می‌شدند. دوباره فضا برای مذهب و فلسفه‌ی ایدئالیستی از طریق نومن کانتی یا اشیای فی‌نفسه باز شد.<sup>۲۹</sup> همان‌طور که مارکس و انگلس خاطر نشان کردند، دیدگاه‌های ثنویت‌گرا و لادری دانشمندان بریتانیایی مانند توماس هاکسلی و جان تیندال<sup>۳۰</sup> ارتباط نزدیکی با این موضوع داشتند.<sup>۳۱</sup>

مارکس در مخالفت با ثنویت‌گرایی نوکانتی لانگ که هم ماتریالیسم و هم دیالکتیک هگلی را رد می‌کرد، با جسارت پاسخ داد: «لانگ به‌اندازه‌ی کافی ساده‌لوح است که بگوید من در ماده‌ی تجربی "با آزادی نادری حرکت می‌کنم". او کوچک‌ترین تصویری ندارد که این "حرکت آزاد در ماده" چیزی نیست جز تعبیری برای روش مواجهه با ماده - یعنی همان روش دیالکتیکی». <sup>۳۲</sup> به همین ترتیب، مارکس در سرمایه می‌نویسد: «مبنای روش دیالکتیکی من نه تنها متفاوت با روش هگلی است، بلکه دقیقاً

28 Noumenon

<sup>۲۹</sup> در باب نوکانتیسم و پیامدهای آن برای فلسفه‌ی دیالکتیکی و ماتریالیستی، نک.

Evald Vassilievich Ilyenkov, *Dialectical Logic*, trans. H. Campbell Creighton (Delhi: Aakar Books, 2008), 289–319; Frederick C. Beiser, *After Hegel* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2014); Foster, *The Return of Nature*, 264–69.

به بیان لوکاچ که کار خود را به‌عنوان یک نوکانتی آغاز کرد، «مطابق با نظریه‌ی کانت جهان داده‌شده به ما فقط نمود است و شیء فی‌نفسه‌ی نشناختنی استعلایی در پس آن».

Georg Lukács, *Conversations with Lukács*, ed. Theo Pinkus (London: The Merlin Press, 1974), 76.

<sup>30</sup> John Tyndall

<sup>31</sup> Marx and Engels, *Collected Works*, vol. ۴۵, ۵۰, ۴۶۲.

<sup>32</sup> Karl Marx, *Letters to Kugelmann* (New York: International Publishers, ۱۹۳۴), ۱۱۲.

مارکس به ویراست دوم کتاب فردریش آلبرت لانگ به نام *در باب مسئله‌ی کارگران* (۱۸۷۰) پاسخ می‌داد.

در جهت عکس آن است ... برای من ... ایدئال چیزی نیست جز جهان مادی که در ذهن انسان بازتاب یافته و به اشکال اندیشه ترجمه شده است».<sup>۳۳</sup>

مارکس در اشاره به بازتاب «جهان مادی در ذهن انسان» هیچ تصور ساده‌انگارانه‌ای از بازتاب آینه‌ای در ذهن نداشت، بلکه برداشتی دیالکتیکی از بازتاب (و انعکاس‌پذیری) و برداشتی موقعیت‌مند از دانش داشت که در آن عقل و هر دو عاملیت عینی و ذهنی درون واقعیت تاریخی همیشه در حال تغییری نقش اصلی را ایفا می‌کنند. بنابراین، موضع مارکس در عین واقع‌گرا بودن، شکلی از «واقع‌گرایی انتقادی دیالکتیکی» بود. همان‌طور که باسکار توضیح داده است، «روش [دیالکتیکی مارکس] گرچه طبیعت‌گرا و تجربی است اما پوزیتیویستی نیست، بلکه بیشتر واقع‌گرا است ... دیالکتیک معرفت‌شناختی مارکس [واقع‌گرایی انتقادی او] وی را به دیالکتیک هستی‌شناختی مشخصی [ماتریالیستی] و دیالکتیک رابطه‌ای مشروطی [تاریخی] نیز متعهد می‌کند».<sup>۳۴</sup>

از دیدگاه ماتریالیسم تاریخی کلاسیک، دیالکتیک طبیعت را می‌توان بخشی از سلسله‌مراتب دیالکتیکی دانست. بنابراین، آنچه مارکس در سرمایه «مبانی» می‌نامید، به معنای جهان مادی است که با حرکت، حدوث، تغییر و تطور مشخص می‌شود: دیالکتیک به‌مثابه فرایند مادی. در اینجا محوریت با این مفهوم است که طبیعت (جدا از انسان‌ها) می‌توان گفت در اثرات نوظهور و حادث فرایندهای چندگانه‌اش نوعی

<sup>33</sup> Karl Marx, *Capital*, vol. ۱, trans. Ben Fowkes (London: Penguin, ۱۹۷۶), ۱۰۲.

<sup>34</sup> Bhaskar, *Reclaiming Reality*, ۱۲۰.

کای هرون، که از دیدگاه لکانی-هگلی می‌نویسد، اخیراً بیان کرده است که بوم‌شناسی مارکسی مبتنی بر نظریه‌ی شکاف متابولیک مارکس، قادر نیست «ظهور حادث خودمان» را به‌مثابه «سوزه‌ها، از طبیعت» توضیح دهد. باین‌وجود، کل نظریه‌ی ظهور حادث که در ماتریالیسم تاریخی کلاسیک پروراندۀ شده و توسط واقع‌گرایی انتقادی دیالکتیکی امروزی (از جمله بوم‌شناسی مارکسی) پیش برده شده، در تحلیل نهایی دقیقاً درباره‌ی همین است. بنابراین، گذاشتن نام «ماتریالیسم متفکرانه» بر آن به خطا می‌رود: مسئله امروز شکل‌گیری یک سوزه‌ی بوم‌شناختی انقلابی است که در قالب «مدل دگرگون‌کننده‌ی فعالیت اجتماعی» به تصور درمی‌آید، مدلی که بیان معاصر ماتریالیسم تاریخی در نظر گرفته می‌شود.

Kai Heron, "Dialectical Materialisms, Metabolic Rifts and the Climate Crisis," *Science and Society* 85, no. 4 (2021): 501–26; Roy Bhaskar, *Dialectic: The Pulse of Freedom* (London: Verso, 1993), 2, 152–73.

عاملیت دارد، حتی اگر این عاملیت ناخودآگاه باشد. در سطح اجتماعی، دیالکتیک را می‌توان برحسب آگاهی و عمل انسانی دید، قلمرو سوژه-ابژه‌ی همسان قلمرو انسانی-تاریخی که به معنای جامعه‌ی بشری به‌عنوان شکل نوظهوری از طبیعت است. قلمرو انسانی-اجتماعی در شکل بیگانه‌شده‌اش در سرمایه‌داری اغلب مستقل از جهان مادی طبیعت یا حتی کاملاً مسلط بر آن به نظر می‌آید - گرچه این اشتباه است. بین این دو قلمرو انتزاعی، یعنی دیالکتیک صرفاً عینی و دیالکتیک صرفاً ذهنی، قلمرو میانجی کار و تولید انسانی قرار دارد، یعنی دیالکتیک طبیعت و جامعه (آنچه لوکاچ «هستی‌شناسی هستنده‌ی اجتماعی» می‌نامید) برخاسته از عمل و پراتیک که کلید دیالکتیک ماتریالیستی از نظر مارکس است.<sup>۳۵</sup>

مارکس دو راه اساسی برای نگاه کردن به میانجی‌گری بین طبیعت و جامعه از طریق تولید (که از نظر او، در گسترده‌ترین معنای آن، هرگونه تصاحب انسانی طبیعت و در نتیجه تمام فعالیت‌های مادی به‌حساب می‌آید) به ما می‌دهد. در یکی از این مسیرها (که بیشتر در نوشته‌های اولیه‌ی او به چشم می‌خورد، اما در آثار بعدی‌اش مانند *یادداشت‌هایی درباره‌ی آدولف واگنر*،<sup>۳۶</sup> نوشته‌شده در سال‌های ۱۸۷۹-۱۸۸۰، نیز مشهود است) رابطه‌ی انسان با متابولیسم جهانی طبیعت برحسب تعامل *حسانی* انسان با طبیعت دیده می‌شود که در فلسفه‌ی کلاسیک آلمانی با زیبایی‌شناسی گره‌خورده است، اما مارکس آن را به تولید نیز پیوند داد. دومین راه، نظریه‌ی او درباره‌ی فرایند کار و تولید به‌مثابه *متابولیسم اجتماعی* بین انسان‌ها و طبیعت است که رابطه‌ی فعال انسان‌ها با کره‌ی زمین را بازنمایی می‌کند. از نظر مارکس، ما می‌توانیم جهان را

<sup>35</sup> Georg Lukács, *The Ontology of Social Being*, vol. ۲, trans. David Fernbach (London: The Merlin Press, ۱۹۷۸), ۶-۷, ۱۰۳.

آلفرد اشمیت با نوشتن از «نظروزی طبیعت پنهان در مارکس» و مفهوم متابولیسم مارکس اظهار داشت: «تنها از این طریق - یعنی از طریق میانجی‌گری فعالیت انسانی - می‌توانیم از "دیالکتیک طبیعت" صحبت کنیم». قصد اشمیت این بود که انگاره‌ی «دیالکتیک صرفاً عینی طبیعت» را که لوکاچ در *تاریخ و آگاهی طبقاتی* به آن اشاره کرده بود، به دیالکتیک طبیعت و جامعه تقلیل دهد.

Alfred Schmidt, *The Concept of Nature in Marx*, trans. Ben Fowkes (London: New Left, 1971), 79.

<sup>36</sup> Notes on Adolph Wagner

بشناسیم، از جمله تا حد قابل توجهی قلمرو ناگذرا فراسوی سوژه‌ی انسانی، زیرا از طریق تولید و وجود حسانی خود بخشی از آن هستیم و در بستری مشروط به قوانین طبیعت زندگی می‌کنیم، البته به شکلی نوظهور که قوانین تاریخی نیز در آن از طریق شیوه‌های خاص تولید، وجود انسان را مشروط می‌کنند و میانجی میان طبیعت و بشریت می‌شوند.<sup>۳۷</sup> انگلس بعداً همسو با مارکس، نقش ریاضیات و آزمایش‌های علمی را به این می‌افزاید به‌عنوان راه‌هایی که بشریت از طریق آن‌ها به‌صورت دیالکتیکی به قلمرو وسیع‌تر «صرفاً عینی» متصل می‌شود و از روش‌های استنباط علمی که در اصل از رابطه‌ی مادی انسان با طبیعت نشأت گرفته‌اند، استفاده می‌کند.<sup>۳۸</sup>

در اصل، درحالی‌که نوکانتیسم درون تقسیم قاطعی بین سوژه‌ی انسانی و جهان طبیعی عینی - بین پدیده‌ها و نومن‌ها - ریشه داشت، ورطه‌ای که نمی‌توان از آن فرارفت، دیالکتیک ماتریالیستی مارکسی بر وجود جسمانی انسان در دنیای فیزیکی، در بستری از ظهور یا سطوح یکپارچه، مبتنی بود. در اینجا ثنویت بین بشریت و طبیعت فرض بنیادینی نبود، بلکه نتیجه‌ی آگاهی از خودبیگانه که ریشه در نظامی از خودبیگانه داشت، تلقی می‌شد. ما می‌توانیم طبیعت را بشناسیم، همان‌طور که انگلس در دیالکتیک طبیعت می‌نویسد، زیرا «با گوشت، خون و مغزمان متعلق به طبیعت هستیم و در بطن آن وجود داریم».<sup>۳۹</sup>

### ۳. دیالکتیک طبیعت و خلق بوم‌شناسی

بازگشت طبیعت، در ادامه از نقطه‌ای که بوم‌شناسی مارکس به آن رسیده بود، بار مضاعفی بر دوش داشت. روایت تاریخی به توضیح راه‌های مختلفی می‌پرداخت که سنت

<sup>37</sup> See John Bellamy Foster, "The Dialectics of Nature and Marxist Ecology," in *Dialectics for the New Century*, ed. Bertell Ollman and Tony Smith (Basingstoke: Palgrave Macmillan, ۲۰۰۸), ۵۰-۸۲; Andrew Feenberg, *Lukács, Marx, and the Sources of Critical Theory* (Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, ۱۹۸۱); John Bellamy Foster and Paul Burkett, *Marx and the Earth* (Chicago: Haymarket, ۲۰۱۶), ۵۰-۶۶.

<sup>38</sup> Marx and Engels, *Collected Works*, vol. ۲۵, ۱۳-۱۴, ۵۰۳; Lukács, *History and Class Consciousness*, xix.

<sup>39</sup> Marx and Engels, *Collected Works*, vol. ۲۵, ۴۶۱.

تحلیل بوم‌شناختی سوسیالیستی درون هنر و علم پدید آمده و از جهات مختلف بر نقد بوم‌شناختی جامعه‌ی سرمایه‌داری معاصر در قرن پس از مرگ داروین و مارکس تا ظهور جنبش مدرن محیط‌زیست‌گرا مسلط شده بود. اما در سطحی عمیق‌تر و نظری‌تر، بازگشت طبیعت به شیوه‌هایی نیز توجه داشت که دیالکتیک ماتریالیستی طبیعت، اغلب در ترکیب با سنت‌های دیگر مانند رمانتیسیسم رادیکال و نظریه‌ی تطور داروینی، سیر تکوین بوم‌شناسی مدرن را بر اساس بصیرت‌های متفکران سوسیالیست راه می‌برد. در اینجا می‌توان تصور کرد که مفهوم دیالکتیک طبیعت در اشکال مختلف آن - علی‌رغم رد قاطعانه‌ی آن توسط مارکسیست‌های پسالوکاچی - نقش اساسی در فرایند کشف و نقد بوم‌شناختی ایفا می‌کند.

زیبایی‌شناسی دیالکتیکی و همچنین برداشت دیالکتیکی از کار را می‌توان زیربنای درک ویلیام موریس از روابط طبیعت - جامعه دانست. برداشت‌های دیالکتیکی همچنین بر ماتریالیسم تطوری و بوم‌شناختی ای. ری. لنکستر<sup>۴۰</sup> تأثیر گذاشتند. اما رشته‌ی دیالکتیک طبیعت تنها زمانی کاملاً وارد روایت بازگشت طبیعت می‌شود که به کار انگلس توجه شود. از بسیاری جهات، این ادعای معروف انگلس که «طبیعت اثبات دیالکتیک است» کلید اصلی است، منوط به اینکه منظور او از این گزاره را به زبان امروزی‌تری بفهمیم با گفتن «بوم‌شناسی اثبات دیالکتیک است».<sup>۴۱</sup>

اگرچه انگلس برای اتخاذ دیدگاه خام «بازتاب‌گرا» به دانش به شدت موردانتقاد متفکران متعددی قرار گرفته است، اما واریسی دقیق آثار او نشان می‌دهد که چنین ادعایی در چارچوب استدلال‌های واقعی او به‌وضوح نادرست است.<sup>۴۲</sup> تقریباً همیشه وقتی انگلس به «بازتاب» اشاره می‌کند، فوراً برمی‌گردد و نشان می‌دهد که آنچه ما به‌طور عینی مشروط به دنیای مادی اطرافمان (که بخشی از آن هستیم) ادراک می‌کنیم نه

40 E. Ray Lankester

41 Marx and Engels, *Collected Works*, vol. ۲۵, ۲۳; Foster, *The Return of Nature*, ۲۵۴.

42 Leszek Kołakowski, *Main Currents in Marxism*, trans. Paul Stephen Falla (New York: W. W. Norton, ۲۰۰۵), ۲۲۴-۲۵; Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge: Cambridge University Press, ۱۹۶۸), ۶۷, ۸۶; Norman Levine, *Dialogue with the Dialectic* (London: George Allen and Unwin, ۱۹۸۴), ۱۰-۱۲.

صرفاً نتیجه‌ی شرایط بیرون از خودمان، بلکه همچنین فرآورده‌ی نقش فعال ما در تغییر دنیای اطرافمان و درک ما از آن از طریق عقل خودآگاه‌مان است. قواعد دخالت علمی، منطق، ریاضیات، آزمایش‌های علمی و مدل‌سازی ما، همه ریشه در اصولی دارند که از کار و تولید انسانی نشأت می‌گیرند؛ یعنی رابطه‌ی متابولیک ما با جهان در کل. «بازتاب» آن‌طور که مارکس و انگلس از آن استفاده می‌کنند - که همواره دلالت بر انعکاس‌پذیری دارد و به معنای هگلی و دیالکتیکی آن به کار می‌رود - ماهیتاً هر چیزی است جز پوزیتویستی.<sup>۴۳</sup>

به همین ترتیب، انگلس در نسبت دادن عاملیت و بنابراین روابط دیالکتیکی از نوع «صرفاً عینی» به خود طبیعت، این کار را به طریقی انجام می‌دهد که بر روابط دوسویه، انعکاس‌پذیری، تغییر، حدوث، توسعه، جاذبه-و-دافعه (تناقض) و ظهور (یا سطوح یکپارچه) درون خود طبیعت تأکید می‌کند، با تکیه بر مفهوم پیچیده‌ی «تعیین‌های بازتابی» هگل از بخش «آموزه‌ی ذات» در منطق او.<sup>۴۴</sup> هدف این است که روابط فعال، نظام‌مند و غیرمکانیکی‌ای نشان داده شوند که جهان طبیعی را تشکیل می‌دهند، جهانی

<sup>۴۳</sup> در باب مفهوم پیچیده و دیالکتیکی هگل از بازتاب (و رابطه‌ی آن با انعکاس‌پذیری و انکسار)، نک.

Michael Inwood, *A Hegel Dictionary* (Oxford: Blackwell, 1992), 247-50.

برای تمایز بین برداشت‌های مکانیکی و مارکسی از بازتاب، نک.

Roger Garaudy, *Marxism in the Twentieth Century*, trans. René Hague (New York: Charles Scribner's Sons, 1970) 53-54.

لوکاچ می‌خواست خاستگاه بازتاب دیالکتیکی به معنای مارکسی را مستقیماً به پراکسیس و تولید (متابولیسم با طبیعت) مرتبط سازد و بیان کرد: «بدوی‌ترین نوع کار، مانند استخراج سنگ توسط انسان اولیه، متضمن بازتاب صحیحی است از واقعیتی که او با آن سروکار دارد. زیرا هیچ فعالیت هدفمندی را نمی‌توان در غیاب تصویری هرچند خام از واقعیت عملی موردنظر انجام داد» (لوکاچ، *تاریخ و آگاهی طبقاتی*: ص. XXV). ریشه‌های این دید پیچیده و دیالکتیکی به مفهوم «بازتاب» به امانوئل کانت برمی‌گردد که درباره‌ی «پهام در مفاهیم بازتاب» نوشت. نک.

Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* (London: J. M. Dent, ۱۹۳۴), ۱۹۱-۲۰۸

<sup>۴۴</sup> See Marx and Engels, *Collected Works*, vol. ۲۵, ۴۳, ۴۹۳-۹۴; G. W. F. Hegel, *The Science of Logic*, trans. A. V. Miller (New York: Humanities, ۱۹۶۹), ۳۹۹, ۴۰۵-۱۲, ۴۹۰-۹۱, ۵۳۶; Foster, *The Return of Nature*, ۲۴۴-۵۱; George Lukács, *The Young Hegel*, trans. Rodney Livingstone (Cambridge, MA: The MIT Press, ۱۹۷۵) ۲۸۰; Georg Lukács, *The Ontology of Social Being*, vol. ۱, trans. David Fernbach (London: The Merlin Press, ۱۹۷۸), ۷۴-۸۲.

که تطور (به گسترده‌ترین معنای کلمه) از آن سرچشمه می‌گیرد و خود بشریت از آن پدیدار می‌شود. برای انگلس و نیز برای مارکس، درک ما از موقعیت خودمان در طبیعت و متابولیسم ما با متابولیسم جهانی طبیعت، سرخ‌های اساسی را برای درک خصوصیات و اصول فیزیکی به ما می‌دهد که ورای خودمان امتداد می‌یابند. در این راستا، انگلس از نسبت دادن نوعی عاملیت به طبیعت و خود جهان مادی در گسترده‌ترین معنای آن که در حرکت است و از «*استحاله‌ی انرژی*» تشکیل می‌شود، ابایی ندارد.<sup>۴۵</sup>

سه «قانون» معروف دیالکتیک طبیعت انگلس که اکنون بهتر به‌عنوان اصول هستی‌شناختی بنیادین شناخته می‌شوند، کاملاً این دیدگاه را جلوه‌گر می‌سازند.<sup>۴۶</sup> قانون اول یا استحاله‌ی کمیت به کیفیت و بالعکس، اینک در علوم طبیعی به‌عنوان «انتقال فاز» (یا «اثر آستانه») شناخته می‌شود و هایمن لوی<sup>۴۷</sup> ریاضی‌دان مارکسیست دقیقاً به همان شکل توضیحش داده است.<sup>۴۸</sup> این قانون را می‌توان ارجاع به پدیده‌ی عام سطوح یکپارچه یا ظهور مجموعه‌ها و اشکال سازمانی جدید در جهان مادی دانست، دیدگاهی که در تضاد مستقیم با رویکردهای تقلیل‌گرا به طبیعت قرار دارد و به سلسله‌مراتبی از قوانین طبیعی، محصول تطور، دگرگونی و تغییر، منجر می‌شود. چنین تحلیلی امروزه برای کل علم ضروری است.

انگاره‌ی وحدت/همسانی اضداد، یا آنچه لوکاج به تاسی از هگل «همسانی همسانی و ناهمسانی» می‌نامید که چنین نقش بزرگی در دیالکتیک مارکسی ایفا کرده است، به هدف واژگونی مفاهیم ثبوت، ثنویت، تقلیل‌گرایی و مکانیسم بود، با تمرکز بر تناقضات و حلقه‌های بازخوردی که باعث تغییرات دگرگون‌کننده می‌شوند.<sup>۴۹</sup>

45 Marx and Engels, *Collected Works*, vol. ۲۵, ۱۳.

46 Marx and Engels, *Collected Works*, vol. ۲۵, ۱۱۰-۳۲, ۳۵۶-۶۱; Craig Dilworth, "Principles, Laws, Theories, and the Metaphysics of Science," *Synthese* 101, no. ۲ (۱۹۹۴): ۲۲۳-۴۷.

47 Hyman Levy

48 Marx and Engels, *Collected Works*, vol. ۲۵, ۱۱۵-۱۹, ۳۵۶-۶۱; Hyman Levy, *The Universe of Science* (London: Watts and Co., ۱۹۳۲), ۳۰-۳۲, ۱۱۷, ۲۲۷-۲۸.

49 Lukács, *Conversations with Lukács*, ۷۳-۷۵.



سپس بر این اساس می‌توان به سومین اصل هستی‌شناختی اشاره کرد که طبق آن ظهور را می‌توان نتیجه‌ی تناقضاتی («توسعه‌ی ناسازگار عناصر مختلف درون رابطه‌ای یکسان») دانست که از تغییرات مادی-تاریخی برمی‌خیزند و به «نفی نفی»، عبارتی رایج در هگل، مارکس و انگلس، منجر می‌شوند. در نسخه‌ی مارکسی، این عبارت نشان از راهی دارد که گذشته از آن طریق در توسعه‌ی مادی-تاریخی میان حال و آینده میانجی‌گری می‌کند و دیالکتیک استمرار و تغییر را به وجود می‌آورد.<sup>۵۰</sup> خود انگلس به «شکل مارپیچی توسعه» اشاره کرد که زمانی رخ می‌دهد که باقیمانده‌های گذشته و عناصر فعال زمان حال به هم می‌پیوندند تا آنچه ارنست بلوخ «هنوز نه» یا واقعیتی یکسره جدید می‌نامید، ایجاد کنند. از نظر باسکار، این امر به شکل «غیاب غیبت» یا کنش دگرگون‌کننده‌ای درمی‌آید معطوف به آنچه از گذشته به ارث رسیده برای خلق وجود آینده.<sup>۵۱</sup>

<sup>50</sup> Bertel Ollman, *The Dance of the Dialectic* (Urbana: University of Illinois Press, ۲۰۰۲), ۱۷; Marx and Engels, *Collected Works*, vol. ۲۵, ۱۲۰-۳۲; Karl Marx, *Capital*, vol. ۱, ۹۲۹.

انگاره‌ی نفی نفی از تلاش‌های هگل برای توضیح نفی‌های متعین که بیانگر تداوم و تغییر هستند، پدیدار می‌شود. نک.

G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller (Oxford: Oxford University, 1977), 51.

<sup>51</sup> Marx and Engels, *Collected Works*, vol. ۲۵, ۳۱۳; J. D. Bernal, "Dialectical Materialism," in *Aspects of Dialectical Materialism*, ed. Hyman Levy (London: Watts and Co., ۱۹۳۴), ۱۰۳-۴; Bhaskar, *Dialectic: The Pulse of Freedom*, ۱۵۰-۵۲, ۲۷۷-۷۸; Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, vol. ۱, trans. Neville Plaice, Stephen Plaice, and Paul Knight (Cambridge, MA: MIT Press, ۱۹۸۶), ۹-۱۸, ۳۰۶-۱۳; Jay, *Marxism and Totality*, ۱۸۳-۸۶.

برای قرائتی از دیالکتیک به‌مثابه شکل مارپیچی توسعه نزد ویلیام موریس و ای. بلفورت بکس، احتمالاً در تلاقی با انگلس، نک.

William Morris and E. Belfort Bax, *The Manifesto of the Socialist League* (London: Socialist League Office, 1885), 11.

همچنین برای توصیف دیالکتیک به‌مثابه مارپیچ، نک.

E. Belfort Bax, *The Religion of Socialism* (Freeport, NY: Books for Libraries, 1972), 2-5.

به یک معنا، نفی نفی برداشت تاریخی و تطوری‌ای از ظهور است. اگرچه ظهور سطوح جدیدی از سازمان‌دهی در اولین «قانون» انگلس برحسب استحاله‌ی کمیت به کیفیت و بالعکس مفصل‌بندی شده بود، اما اکنون با پیروی از اصل زاینده‌ی وحدت اضداد (تناقض) خصلت تکوینی به خود می‌گیرد: ظهور شکل جدیدی در نتیجه‌ی فرایند تاریخی کنش دوسویه یا تناقض. منظور بلوخ همین بود وقتی نوشت «تمایز اساسی بین دیالکتیک هگل و تمام نامزدهای سابق» این بود که «در وحدت نقیضین یا تناقضات آرام نمی‌گیرد».<sup>۵۲</sup> از منظر مارکسی، گذشته هرگز صرفاً گذشته نیست، بلکه میانجی بین زمان حال (لحظه‌ی پراکسیس) و آینده است.

به این ترتیب، انگلس همسو با مارکس، دیالکتیک طبیعتی عرضه کرد که دیالکتیک ظهور نیز بود.<sup>۵۳</sup> تحلیل او وحدت و پیچیدگی طبیعت و همچنین «میانجی بیگانه‌شده‌ی» طبیعت و جامعه را تشخیص می‌داد که با شکاف‌های برگشت‌ناپذیر سرمایه‌داری در متابولیسیم خود طبیعت بازنمایی می‌شود.<sup>۵۴</sup> این مسئله باعث شد او استیلای سرمایه‌داری بر طبیعت به‌سان استیلا بر مردم خارجی را که شرایط بوم‌شناختی را تحلیل می‌برد، با قوت محکوم کند. آنچه انگلس به‌طور استعاری از آن به‌عنوان «انتقام» طبیعت یاد می‌کند، در جنگل‌زدایی، بیابان‌زایی، انقراض گونه‌ها، سیلاب‌ها، تخریب خاک، آلودگی و گسترش بیماری مشهود بود.<sup>۵۵</sup> تعداد کمی از متفکران دیگر (غیر از مارکس و یوستوس فون لیبیگ<sup>۵۶</sup>) در قرن نوزدهم، دیالکتیک تخریب بوم‌شناختی در سرمایه‌داری را چنان قدرتمند و موجز به تصویر کشیدند.

<sup>52</sup> Bloch, *The Principle of Hope*, vol. ۱, ۷۱.

<sup>53</sup> Kaan Kangel, "Engels's Emergentist Dialectics," *Monthly Review* ۷۲, no. ۶ (November ۲۰۲۰): ۱۸-۲۷, John Bellamy Foster, "Engels's Dialectics of Nature in the Anthropocene," *Monthly Review* ۷۲, no. ۶ (November ۲۰۲۰): ۱-۱۷.

<sup>54</sup> Karl Marx, *Early Writings*, trans. Rodney Livingstone and Gregor Benton (London: Penguin, ۱۹۷۴), ۲۶۰-۶۱.

<sup>55</sup> Marx and Engels, *Collected Works*, vol. ۲۵, ۴۵۹-۶۴; Foster, *The Return of Nature*, ۱۷۷-۲۱۵, ۲۷۳-۸۷.

<sup>56</sup> Justus von Liebig

برخلاف کسانی که استدلال کرده‌اند (اما بدون هیچ حکم ماهوی) که انگلس به دنبال این بود که دیالکتیک جامعه‌ی انسانی را ذیل دیالکتیک طبیعت بگنجانند، اثر او با نام *دیالکتیک طبیعت*، اگرچه ناقص بود، اما به‌گونه‌ای ساختار یافته بود که از تحلیل «دیالکتیک صرفاً عینی» طبیعت از طریق علوم طبیعی، در «نقشی که کار در گذار از میمون به انسان ایفا کرد» به سمت مبنایی انسان‌شناختی برود. در اینجا تحلیل بر پایه‌ی *دیالکتیک طبیعت و جامعه* استوار بود که از کار و تولید انسان و متابولیسم اجتماعی انسان با طبیعت تطور می‌یابد.<sup>۵۷</sup> این ساختار با ساختار اتخاذشده در *آنتی‌دورینگ* مطابقت داشت که در آن استدلال به‌طور منطقی از فلسفه‌ی طبیعی به‌سوی اقتصاد سیاسی و سوسیالیسم پیش می‌رفت و اقتصاد سیاسی و شیوه‌ی تولید نسبتاً مستقل از دیالکتیک طبیعت به‌خودی‌خود تلقی می‌شدند، زیرا مشروط به دیالکتیک تاریخ بشر بودند. آنچه در واقع از نظر انگلس و نیز مارکس بین این دو میانجی‌گری می‌کرد، کار و تولید انسانی بود، یعنی متابولیسم اجتماعی. در اینجا قلمرو مادی بالفعل انسان‌ها نهفته است که *دیالکتیک طبیعت و جامعه* را قوام می‌بخشد، یا آنچه لوکاچ مؤخر «هستی‌شناسی هستنده‌ی اجتماعی» می‌نامید.

در واقع، تمام تفکر انتقادی-دیالکتیکی که هم «دیالکتیک صرفاً عینی طبیعت» را در برمی‌گیرد و هم آنچه می‌توان قطب مقابل آن «دیالکتیک صرفاً ذهنی جامعه» نامید، برای انگلس و نیز برای مارکس با متابولیسم اجتماعی انسانی از طریق کار و تولید آغاز می‌شد که زمینه‌ی عینی تمام وجود انسان را تشکیل می‌دهد: *دیالکتیک طبیعت و جامعه*. خودآگاهی انسان مستلزم این بود که جهان عینی از آن خودش شود، اما این هدف را تنها بر اساس اصول هستی‌شناختی که رابطه‌ی خاص انسان را با متابولیسم جهانی طبیعت بیان می‌کنند، می‌توان به دست آورد.

خاستگاه تاریخی تمام بنیادی‌ترین مفاهیم علمی ما درباره‌ی طبیعت فراانسانی عبارتست از اندرکنش‌های انسان با طبیعت و نتایجی که از آن‌ها حاصل می‌شد. برای

<sup>۵۷</sup> برای انتقاد استاندارد از انگلس در این زمینه، نک.

Levine, *Dialogue with the Dialectic*, 8–12. For a response, see John L. Stanley, *Mainlining Marx* (New Brunswick, NJ: Transaction, 2002).

تصویر کردن چگونگی امر، می‌توانیم به یونانیان باستان مراجعه کنیم. امیدوکلس در اواسط قرن پنجم قبل از میلاد آزمایشی انجام داد که ماهیت جسمانی هوای نامرئی و بی‌حرکت را با نشان دادن مقاومت آن به اثبات می‌رساند. این آزمایش بر انگاره‌های یونانی از پرواز تأثیر گذاشت. به‌این ترتیب، در نمایشنامه‌ی *آگاممنون* اثر آیسخولوس که اندکی پس از آن نوشته شده و در آن گفته می‌شود دو عقاب در حال پرواز (نماینده‌ی دو رأس خانه‌ی آترئوس<sup>۵۸</sup>) با «پاروهایی بالدار که به امواج باد می‌کوبند» مانند کشتی‌ها در دریا پارو می‌زنند، آنچه نمایش داده می‌شود چیزی بیش از صرفاً استعاره‌ی ساده‌ی شاعرانه است. بلکه کاربرد مستقیم اصل فیزیکی‌ای بود (ماهیت جسمانی هوا) که از آزمایش امیدوکلس به دست آمد.<sup>۵۹</sup> برای توصیف شاعرانه‌ی مقاومتی که بال‌های پرند در حین پرواز تجربه می‌کنند، آیسخولوس از تجربه‌ای برگرفته از کار انسان بهره برد و به پاروهای کشتی‌ها و مقاومتی که کشتی‌ها را هنگام پارو زدن به‌پیش می‌راند، اشاره کرد. درحالی‌که چنین مثالی ممکن است عجیب به نظر برسد و اگرچه اکنون توضیح‌هایی بی‌نهایت پیچیده‌تر درباره‌ی پرواز پرندگان داریم، جالب این‌جاست که اصول علمی اولیه در رابطه با طبیعت خارجی از قدیم‌الایام از طریق استنباط از اندرکنش‌های انسان (عمدتاً تولید انسانی) با دنیای طبیعی به دست آمدند؛ استنباط‌هایی که پس از آن، در عبارت معروف اپیکور، باید «در انتظار تأیید» می‌مانند.<sup>۶۰</sup> اگرچه دامنه‌ی آزمایش‌ها، ابزارآلات و اندرکنش‌های ما با جهان گسترش

<sup>۵۸</sup> Atreus - پدر آگاممنون. م

<sup>۵۹</sup> Benjamin Farrington, *Head and Hand in Ancient Greece* (London: Watts and Co., ۱۹۴۷) ۱۱-۱۵; Aeschylus, *The Oresteia*, trans. George Thomson (New York: Alfred A. Knopf, ۲۰۰۴).

<sup>۶۰</sup> Epicurus, *The Epicurus Reader*, trans. Brad Inwood and Lloyd P. Gerson (Indianapolis: Hackett, ۱۹۹۴), ۴۲.

اپیکور به دلیل روش استنباط علمی و همچنین معرفت‌شناسی خود شناخته شده بود. اندک پاره‌هایی از نوشته‌های او به‌صورت نامه‌ها یا مجموعه‌های جملات قصار حفظ شده است. باین‌حال، تمام ۳۰۰ کتاب او مفقود شده‌اند، جز بخش‌هایی از کتاب در باب طبیعت او که از پاپیروس‌های هرکولانیوم به‌دست‌آمده است. باین‌وجود، خلاصه‌ای کوتاه از *قانون* او به قلم دیوژن لائرتی داریم که نخستین کار معرفت‌شناختی برجسته در سنت یونان باستان بود. دست‌نخورده‌ترین تلقی اپیکوری از روش استنباط علمی (بازیابی شده از پاپیروس‌های هرکولانیوم) کار فیلودموس در باب روش و نشانه‌ها بود. نک.

یافته، اما این واقعیت باقی است که مفاهیم اولیه‌ای که با آن‌ها به سراغ پدیده‌های طبیعی فرانسائی می‌رویم، قبل از هر چیز از تجربه‌ی مادی خودمان در اندرکنش با طبیعت حاصل می‌شوند.

تحلیل انگلس از دیالکتیک طبیعت عمدتاً در کتاب *آنتی دورینگ* او که پیش‌نویس آن را برای مارکس خواند (و مارکس یک‌فصل و همچنین یادداشت‌هایی در مورد اتمیست‌های یونانی به آن افزود)، همراه با *دیالکتیک طبیعت* ناتمام او، بسط یافت.<sup>۶۱</sup> همه‌ی این‌ها به‌وضوح موقتی بود، کاری در حال انجام و ناقص. دانشمندان سوسیالیست بریتانیایی که به‌شدت تحت تأثیر دیالکتیک ماتریالیستی انگلس قرار گرفتند، آن را کار پژوهش علمی بزرگ، ناتمام و بدون پایانی می‌دانستند؛ همان‌طور که جی. دی. برنال<sup>۶۲</sup> اشاره کرد، اثری بسیار فراتر از آثار حوزه‌ی فلسفه‌ی علم در زمان خود انگلس با نمایندگی هربرت اسپنسر و ویلیام ویول<sup>۶۳</sup> در انگلستان و لانگ در آلمان.<sup>۶۴</sup>

یکی از نقاط مرجع کلیدی برای بسیاری از متفکران سوسیالیست پیشرو بریتانیایی در اوایل قرن بیستم - تمثال‌هایی متنوع مانند لنکستر، آرتور جی. تانسلی،<sup>۶۵</sup> بنجامین فرینگتون،<sup>۶۶</sup> جورج تامسون،<sup>۶۷</sup> برنال، جوزف نیدهم،<sup>۶۸</sup> لنسلوت هاگبن و کریستوفر

Epicurus, *The Epicurus Reader*, 41–42; Gisela Striker, "Epistemology," in *The Oxford Handbook of Epicurus and Epicureanism*, ed. Philip Mitsis (Oxford: Oxford University Press, 2020), 43–58; Philodemus, *Philodemus: On Methods of Inference*, ed. Philip Howard De Lacey and Estelle Allen De Lacey (Philadelphia: American Philosophical Association, 1941).

<sup>61</sup> Foster, *The Return of Nature*, ۲۵۳.

<sup>62</sup> J. D. Bernal

<sup>63</sup> William Whewell

<sup>64</sup> D. Bernal, *World Without War* (New York: Prometheus, ۱۹۳۶), ۱–۲.

<sup>65</sup> Arthur G. Tansley

<sup>66</sup> Benjamin Farrington

<sup>67</sup> George Thomson

<sup>68</sup> Joseph Needham

<sup>69</sup> Lancelot Hogben

کودول<sup>۷۰</sup> - ماتریالیسم اپیکوری بود که نه تنها «برداشت ماتریالیستی [عمیقی] از طبیعت» عرضه می‌کند، بلکه همچنین از طریق ایده‌ی «پیچ»<sup>۷۱</sup> (*clinamen*، انحراف)، مفهوم حدوث را در اختیار ما می‌گذارد که به‌عنوان فاصله‌گیری از جهان‌بینی صرفاً مکانیکی درک می‌شود. «پیچ» اپیکوری، انگاره‌ای بود که مارکس در رساله‌ی دکترای خود بر آن تأکید کرد، اثری که دهه‌ی ۱۹۲۰ در دسترس قرار گرفت.<sup>۷۲</sup> دانشمندان سوسیالیست بریتانیایی، این انگاره را در ارتباط با جهان‌بینی دیالکتیکی و دیالکتیک طبیعت انگلس می‌دانستند. همان‌طور که نیدهم تأکید کرد، اپیکور طبیعت را برخاسته از خودش تصور می‌کرد درحالی‌که از تمام جبرگرایی صلب و سخت فاصله می‌گرفت.<sup>۷۳</sup> نتیجه‌ی این *Wissenschaft* ماتریالیستی-تاریخی (اصطلاحی که اغلب به علم ترجمه می‌شود، اما همچنین به دانش به‌طور کلی‌تر اشاره دارد زمانی که هر مبحثی

<sup>70</sup> Christopher Caudwell

<sup>71</sup> Swerve

<sup>72</sup> Marx and Engels, *Collected Works*, vol. ۱, ۳۴-۱۰۷, ۴۰۳-۵۱۴.

همان‌طور که سیریل بیلی محقق اپیکوری خاطرنشان کرد، مارکس نخستین تمثال در روزگار مدرن بود که اهمیت «پیچ» اپیکوری را دریافت.

Cyril Bailey, "Karl Marx on Greek Atomism," *Classical Quarterly* 22, no. 3-4 (1928): 205-6.

مارکس در نوشتن رساله‌ی خود (و هفت دفترچه‌ی/اپیکوری او) از مجموعه‌ی گسترده‌ای از پاره‌ها بهره برد زمانی که این‌ها قبلاً جمع‌آوری نشده بودند، از جمله یک پاره که از پاپیروس‌های سوخته در کتابخانه‌ی هرکولانوم به‌دست آمده بود.

Michael Heinrich, *Karl Marx and the Birth of Modern Society* (New York: Monthly Review Press, 2019), 296.

در باب تأثیر اپیکور بر مارکسیست‌های بریتانیایی دهه‌های ۱۹۳۰ و ۴۰، نک.

Foster, *The Return of Nature*, 369-70.

بنجامین فرینگتون به‌ویژه نقش مهمی در معرفی اپیکور به دانشمندان مارکسی بریتانیایی، نه‌تنها از طریق آثار خودش بلکه همچنین با تسهیل خواندن رساله‌ی دکترای مارکس توسط متفکران در این سنت، ایفا کرد. نک.

Lancelot Hogben, *Lancelot Hogben, Scientific Humanist* (London: The Merlin Press, 1998), 105; Benjamin Farrington, *Science and Politics in the Ancient World* (London, George Allen and Unwin, 1939); Benjamin Farrington, *The Faith of Epicurus* (London, Weidenfeld and Nicolson, 1967); George Thomson, *The First Philosophers* (London: Lawrence and Wishart, 1955), 311-14.

<sup>73</sup> Joseph Needham, *Time: The Refreshing River* (London: George Allen and Unwin, ۱۹۴۸), ۵۵, ۱۲۴, ۱۹۱.

به‌طور نظام‌مند مورد بررسی قرار می‌گیرد) رنسانس بزرگی در طبیعت‌گرایی دیالکتیکی بود.<sup>۷۴</sup> فقط با اشاره به چند نمونه از تحولات پیشگام فراوان، این رنسانس شامل موارد زیر بود:

(۱) این تز لنکستر که تمام بیماری‌های همه‌گیر عمده در حیوانات و انسان‌ها در عصر حاضر نتیجه‌ی تولید انسانی و به‌ویژه سرمایه‌داری هستند؛<sup>۷۵</sup>

(۲) نظریه‌ی هالدن (به‌موازات نظریه‌ی ای. آی. اوپارین<sup>۷۶</sup> زیست‌شناس شوروی) درباره‌ی خاستگاه مادی حیات - کشفی که به تشخیص چگونگی ایجاد جو زمین توسط حیات گره خورده بود که با تحلیل وی. آی. ورنادسکی<sup>۷۷</sup> بیوشیمی‌دان روسی از زیست‌کره پیوند داشت؛<sup>۷۸</sup>

(۳) نقش هالدن<sup>۷۹</sup> در سنتز تطوری نوداروینی و ادغام آن با دیالکتیک طبیعت بر اساس نوشته‌های انگلس؛<sup>۸۰</sup>

<sup>74</sup> See Joseph Fracchia, "Dialectical Itineraries," *History and نظریه* ۳۸, no. ۲ (۱۹۹۱): ۱۶۹-۹۷.

<sup>75</sup> Ray E. Lankester, *The Kingdom of Man* (New York: Henry Holt, ۱۹۱۱), ۱۵۹-۹۱; John Bellamy Foster, Brett Clark, and Hannah Holleman, "[Capital and the Ecology of Disease](#)," *Monthly Review* ۷۳, no. ۲ (June ۲۰۲۱): ۱-۲۳.

<sup>76</sup> A. I. Oparin

<sup>77</sup> V.I. Vernadsky

<sup>78</sup> B. S. Haldane, *The Science of Life* (London: Pemberton, ۱۹۶۸), ۶-۱۱; J. D. Bernal, *The Origin of Life* (New York: World Publishing, ۱۹۶۷), ۲۴-۳۵; Richard Levins and Richard Lewontin, *The Dialectical Biologist* (Cambridge, MA: Harvard University Press, ۱۹۸۵), ۲۷۷; Vladimir I. Vernadsky, *The Biosphere*, trans. David B. Langmuir (New York: Springer Verlag, ۱۹۹۸).

<sup>79</sup> Haldane

<sup>80</sup> B. S. Haldane, *The Marxist Philosophy and the Sciences* (New York: Random House, ۱۹۳۹); Foster, *The Return of Nature*, ۳۸۳-۹۸.

- ۴ عملیاتی‌سازی دیالکتیک طبیعت و نفی نفی توسط برنال برحسب نظریه‌ی نقش باقیمانده‌ها در ظهور اشکال جدید سازمان‌گیرارگانیک/ارگانیک؛<sup>۸۱</sup>
- ۵ نظریه‌ی نیدهم درباره‌ی ظهور یا سطوح یکپارچه که هم تاریخ طبیعی و هم تاریخ اجتماعی را در برمی‌گیرد؛<sup>۸۲</sup>
- ۶ معرفی مفهوم بوم‌سازگان توسط تانسلی که در آن تحت تأثیر تحلیل بوم‌شناختی قبلی لنکستر و نظریه‌ی نظام‌های دیالکتیکی لوی ریاضی‌دان مارکسیست بود؛<sup>۸۳</sup>
- ۷ ابطال علمی ویرانگر هاگین و هالدن درباره‌ی اساس ژنتیکی نژاد؛<sup>۸۴</sup>
- ۸ تحلیل تجربی اولیه‌ی هالدن از تجمع دی‌اکسید کربن در جو بر اساس تحقیقات پدرش؛<sup>۸۵</sup>
- ۹ نقش برجسته‌ی برنال در نقد روابط اجتماعی علم؛<sup>۸۶</sup>
- ۱۰ تلاش کودول برای کاویدن ارتباطات متقابل در دیالکتیک هنر و علم؛<sup>۸۷</sup>
- ۱۱ تحقیقات پیشگام فرینگتون و تامسون درباره‌ی ماتریالیسم اپیکوری و رابطه‌ی آن با تکوین تفکر مارکسیستی؛

81 D. Bernal, "Dialectical Materialism," ۱۰۳-۴; Henri Lefebvre, *Metaphilosophy*, trans. David Fernbach (London: Verso, ۲۰۱۶) ۳۰۱-۲.

82 Needham, *Time: The Refreshing River*, ۲۳۳-۷۲.

83 G. Tansley, "The Use and Abuse of Vegetational Concepts and Terms," *Ecology* ۱۶, no. ۳ (۱۹۳۵): ۲۸۴-۳۰۷; Levy, *The Universe of Science*.

84 Foster, *The Return of Nature*, ۳۳۷-۳۹.

85 B. S. Haldane, "Carbon Dioxide Content of Atmospheric Air," *Nature* ۱۳۷ (۱۹۳۶): ۵۷۵; Foster, *The Return of Nature*, ۳۹۷, ۶۱۲-۱۳.

86 D. Bernal, *The Social Function of Science* (New York: Macmillan, ۱۹۳۹).

87 Christopher Caudwell, *Studies and Further Studies in a Dying Culture* (New York: Monthly Review Press, ۱۹۷۱); Foster, *The Return of Nature*, ۴۱۷-۵۶.



(۱۲) انتقاد برنال از توسعه‌ی تسلیحات هسته‌ای و بررسی اینکه چگونه تهدید به پایان حیات در شکل کنونی آن می‌کند.<sup>۸۸</sup>

این رنسانس در مجموع خودش را به‌عنوان نقد دقیق و مفصل انحطاط و تخریب بوم‌شناختی جلوه‌گر ساخت که در کار همه‌ی این متفکران ادغام شده بود.

نه تنها دستاوردهای علمی و فرهنگی مرتبط با این تمثال‌های پیشرو در دیالکتیک ماتریالیستی درون حوزه‌های علم و هنر در زمانه‌ی خود اهمیت زیادی داشتند (هرچند بعداً طی جنگ سرد به محاق رفتند)، بلکه مستقیماً نیز مرتبط با نبردهایی بودند که از دهه‌ی ۱۹۵۰، با پیدایش عصر آنتروپوسن، حول پایداری محیط‌زیست طبیعی و ظهور جنبش زیست‌محیطی رخ داد. این تحولات به کار دانشمندان چپ‌گرایی مانند بری کامنر،<sup>۸۹</sup> ریچل کارسون<sup>۹۰</sup> و بعداً تمثال‌هایی مانند استفن جی گولد،<sup>۹۱</sup> ریچارد لوینز،<sup>۹۲</sup> ریچارد لوونتین،<sup>۹۳</sup> استیون رز،<sup>۹۴</sup> هیلاری رز،<sup>۹۵</sup> هلنا شیهان<sup>۹۶</sup> و تحلیل‌گران جدیدتری نظیر هاوارد ویتزکین،<sup>۹۷</sup> نانسی کریگر<sup>۹۸</sup> و راب والاس،<sup>۹۹</sup> الهام بخشیدند. واقعیت این است که سنت قدرتمندی از تحلیل ماتریالیستی-تاریخی درون علوم

88 Foster, *The Return of Nature*, ۴۸۹-۹۶; Bernal, *World Without War*; Bernal, *The Origin of Life*, xvi, ۱۷۶-۸۲.

89 Barry Commoner

90 Rachel Carson

91 Stephen Jay Gould

92 Richard Levins

93 Richard Lewontin

94 Steven Rose

95 Hilary Rose

96 Helena Sheehan

97 Howard Waitzkin

98 Nancy Krieger

99 Rob Wallace

طبیعی و مرتبط با آن وجود دارد که اغلب از محدوده‌ی مارکسیسم غربی بیرون مانده است.<sup>۱۰۰</sup>

مشکل در اینجا با چند نمونه از اظهارات پری اندرسون،<sup>۱۰۱</sup> یکی از نظریه‌پردازان و مورخان فرهنگی مارکسیست برجسته در بریتانیا از دهه‌ی ۱۹۶۰ تا امروز، به‌خوبی نشان داده می‌شود. اندرسون در *نیو لفت ریویو* در سال ۱۹۶۸ به «علم کاذب ... و فانتزی‌های برنال» اشاره کرد.<sup>۱۰۲</sup> این واقعیت غیرقابل‌انکار که برنال یکی از تمثال‌های پیشرو علمی در بریتانیا در دهه‌های ۱۹۳۰ تا ۱۹۶۰ بود که به اکتشافات مهمش شهرت داشت و مارکسیستی که به‌عنوان یکی از مشاهیر روشنفکر بزرگ در روزگار خود شناخته می‌شد - حتی اگر گاهی اوقات دچار انحراف به نوعی از پوزیتیویسم شوروی می‌شد- در اینجا مورد بی‌اعتنایی قرار می‌گیرد. مهم‌تر از آن، اندرسون در سال ۱۹۸۳ خود را ملزم دانست که اعلام کند «مشکلات اندرکنش گونه‌ی بشر با محیط‌زیست زمینی آن اساساً در مارکسیسم کلاسیک غایب» بود. در نتیجه او سهم مارکس و انگلس را در این زمینه کنار گذاشت و ادعا کرد که کل سنت کاوش در دیالکتیک طبیعت (و دیالکتیک طبیعت و جامعه) توسط نظریه‌پردازان مارکسیست، خارج از حوزه‌ی ماتریالیسم تاریخی به معنای صحیح کلمه بود.<sup>۱۰۳</sup> گروهی از متفکران دیگر مانند گئورگ لیشتاپیم،<sup>۱۰۴</sup> لشک کولاکوفسکی، شلومو اوینری،<sup>۱۰۵</sup> دیوید مک‌لیلان<sup>۱۰۶</sup> و ترل کارور<sup>۱۰۷</sup>

100 Foster, *The Return of Nature*, ۵۰۲-۲۶; Foster, Clark, and Holleman, "Capital and the Ecology of Disease"; Helena Sheehan, *Marxism and the Philosophy of Science* (Atlantic Highlands, NJ: Humanities, ۱۹۸۵).

101 Perry Anderson

102 Perry Anderson, "Components of the National Culture," *New Left Review* I, no. ۵۰ (۱۹۶۸): ۳-۵۷. Compare Eric Hobsbawm, *Fractured Times* (London: Little, Brown, ۲۰۱۳), ۱۶۹-۸۳.

103 Perry Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism* (London: Verso, ۱۹۸۳), ۸۳.

104 George Lichtheim

105 Shlomo Avineri

106 David McLellan

107 Terrell Carver

مواضع مشابهی اتخاذ کردند و همگی در پی جدا کردن انگلس از مارکس و دیالکتیک طبیعت از مارکسیسم بودند.<sup>۱۰۸</sup>

تا آنجا که این گرایش مارکسیسم پسالوکاچی اساس مشترکی داشت، به فرضیه‌هایی مربوط می‌شد که از نوکانتیسم به ارث رسیده و عمیقاً در سنت‌های مسلط فلسفه جافتاده بودند که واقع‌گرایی (انتقادی یا غیر آن) و با آن هرگونه امکان دیالکتیک طبیعت را رد می‌کردند. پس چگونه است که در کشف اسرار جهان، دیالکتیک طبیعت این قدر قدرتمند بوده است؟ دلیلش این است که طبیعت و جامعه واقعیات متفاوتی نیستند، بلکه موجوداتی در حال تطور با هم هستند و جامعه وابستگی نامتقارنی به جهان طبیعی بزرگ‌تری دارد که خود بخشی از آن است. دانش ما از طبیعت، خودمان و جایگاه‌مان در جهان، از این واقعیت نشأت می‌گیرد؛ تا حدی تحت تأثیر بیگانگی طبیعت و خودآگاهی ناشی از آن که نظام سرمایه‌داری ایجاد کرده است. همان‌طور که نیدهم نوشت:

مارکس و انگلس به قدری جسور بودند که ادعا کنند این [فرایند دیالکتیکی] در واقع در تطور خود طبیعت جریان دارد و این واقعیت بی‌چون‌وچرا که در اندیشه‌ی ما در باره‌ی طبیعت اتفاق می‌افتد به این دلیل است که ما و اندیشه‌مان بخشی از طبیعت هستیم. ما نمی‌توانیم طبیعت را جز مجموعه‌ای از سطوح سازمان‌دهی، مجموعه‌ای از سنتزهای دیالکتیکی، در نظر بگیریم. از ذره‌ی نهایی به اتم، از اتم به مولکول، از مولکول به تجمع کلونیدی، از تجمع به سلول زنده، از سلول به اندام، از اندام به بدن، از بدن حیوانی به انجمن اجتماعی، مجموعه‌ی سطوح سازمانی کامل می‌شود. برای ساختن

<sup>۱۰۸</sup> مارکسیسم پس از مارکس مکلیان نشان‌دهنده‌ی گرایش به نه‌تنها محکوم کردن بلکه همچنین حذف کسانی از متون متعارف مارکسیستی بود که خارج از سنت مارکسیستی غربی تنگ‌نظرانه قرار می‌گرفتند. بنابراین، از بین مارکسیست‌های بریتانیایی تا دهه‌ی ۱۹۳۰ که در بازگشت طبیعت مورد توجه قرار گرفتند، از جمله موریس، هاگین، هالدن، برنال، لوی، نیدهم، فرینگتون، تامسون و کودول، تنها آخرین مورد در فصل «مارکسیسم بریتانیایی» در کار مکلیان ذکر شده است و این ذکر تنها به دو جمله محدود می‌شد. به ما گفته می‌شود که «کریستوفر کودول تنها مارکسیست بریتانیایی واقعاً اصیل پیش از جنگ بود» - و آن هم فقط به دلیل پرداختن او به «ادبیات»، نه نظریه‌اش درباره‌ی هنر به‌طور کلی یا تحلیلش از علم. نک.

جهان ما چیزی جز انرژی (همان‌طور که اکنون ماده و حرکت می‌نامیم) و سطوح مختلف سازمان‌دهی (یا سنتزهای دیالکتیکی ثابت یافته) لازم نبوده است.<sup>۱۰۹</sup>

از نظر کودول، «نه جهان بیرونی دیالکتیک را بر اندیشه تحمیل می‌کند و نه اندیشه بر جهان بیرونی. رابطه‌ی بین سوژه و ابژه، آگو و جهان، خودش دیالکتیکی است. انسان وقتی می‌کوشد متافیزیکی ببیندیشد، با خودش تناقض پیدا می‌کند و در این میان به زیستن و تجربه‌ی دیالکتیکی واقعیت ادامه می‌دهد».<sup>۱۱۰</sup>

روژه گارودی<sup>۱۱۱</sup> مارکسیست فرانسوی این موضوع را با عبارات معرفت‌شناختی صریح‌تری بیان می‌کند:

گفتن اینکه دیالکتیک طبیعت وجود دارد، به این معناست که ساختار و حرکت واقعیت به‌گونه‌ای هستند که فقط تفکر دیالکتیکی می‌تواند پدیده‌ها را قابل فهم سازد و به ما اجازه‌ی پرداختن به آن‌ها بدهد.

این گفته چیزی جز استنباط نیست: اما استنباطی است که بر پایه‌ی تمامیت عمل انسانی بنا شده - استنباطی که به‌عنوان تابعی از پیشرفت آن عمل، دائماً در معرض تجدیدنظر است.

در مرحله‌ی کنونی از توسعه‌ی علوم، بازنمایی امر واقعی که از مجموع کل دانش تأییدشده پدید می‌آید، بازنمایی کل ارگانیکی است که نه‌تنها در فرایند مداوم توسعه، بلکه همچنین در فرایند خودآفرینی قرار دارد. همین ساختار است که «دیالکتیکی» می‌نامیم.<sup>۱۱۲</sup>

کانت در نقد قوه‌ی حکم استدلال کرد در برخورد با جهان ناگذرای طبیعت و رای ادراکات ما، لازم است آن را غایت‌شناختی تصور کنیم تا بتوانیم اصلاً چیزی درباره‌اش بگوییم.<sup>۱۱۳</sup> باین‌حال، علم بسیار فراسوی این نقطه پیشرفت کرده است و درحالی‌که

<sup>109</sup> Needham, *Time: The Refreshing River*, ۱۴-۱۵.

<sup>110</sup> Caudwell, *Studies and Further Studies in a Dying Culture*, ۲۲۷ (Further Studies).

<sup>111</sup> Roger Garaudy

<sup>112</sup> Garaudy, *Marxism in the Twentieth Century*, ۶۱.

<sup>113</sup> Immanuel Kant, *Critique of Judgment*, trans. James Creed Meredith (Oxford: Oxford University Press, ۱۹۵۲) ۵۰-۵۴, ۶۷-۷۴, ۷۷-۸۶.

گاهی هنوز طبیعت را از منظر غایت‌شناختی نمایش می‌دهد، به احتمال بیشتری به اصطلاحات مکانیکی، سیستمی (نظریه‌ی سیستم‌ها) یا دیالکتیکی متوسل می‌شود. ۱۱۴ آخرین مورد، متابولیسم جهانی طبیعت را کاملاً به تصویر می‌کشد و سطوح یکپارچه‌ی مختلف آن -از جمله غیرارگانیک و ارگانیک، فرانسائی و انسانی- را در ارتباط با نتایج پراکسیس انسانی در برمی‌گیرد.

#### ۴. دیالکتیک آنتروپوسن

چرا امروزه این مسائل تا این حد مهم هستند و چرا اکنون بازگشت به دیالکتیک طبیعت روی داده است؟ این امر به شرایط مادی خودمان مربوط می‌شود که به‌طور فزاینده‌ای تحت سلطه‌ی اضطراب جهانی و ظهور آنتروپوسن است که در حدود سال ۱۹۴۵ با اولین انفجار هسته‌ای (و به دنبال آن بمباران هیروشیما و ناکازاکی) آغاز شد و نشان‌دهنده‌ی تغییر بنیادینی در رابطه‌ی انسان با کره‌ی زمین است. در نتیجه، دیالکتیک طبیعت در قرن بیست‌ویک از بسیاری جهات دیالکتیک آنتروپوسن است. علم هرچند هنوز نه رسماً دوران آنتروپوسن را دورانی جدید در مقیاس زمانی زمین‌شناختی پس از دوران هولوسن در ۱۱.۷۰۰ سال گذشته تعیین کرده است. در آنتروپوسن، بشریت به‌عنوان محرک اصلی تغییرات در نظام سیاره‌ی زمین سر برآورده است. بنابراین، دیالکتیک طبیعت و جامعه تا جایی تطور یافته که تولید انسانی یک «شکاف انسان‌زاد» در چرخه‌های زیستی-جغرافیایی-شیمیایی سیاره ایجاد می‌کند، شکافی که به عبور از حدومرزهای مختلف سیاره‌ای منجر می‌شود و نشان‌دهنده‌ی تجاوز از آستانه‌های بحرانی در نظام سیاره‌ی زمین است که اقلیمی زیست‌پذیر را برای بشریت تعریف می‌کنند.

تغییرات اقلیمی یکی از این آستانه‌ها یا حدومرزهای سیاره‌ای است. در اصل، تجمع کمتی دی‌اکسید کربن در جو منجر به تغییر کیفی آب‌وهوا شده که برای تهدید زندگی انسان و حتی اکثر حیات روی زمین کافی است. سایر حدومرزهای سیاره‌ای که از آن‌ها

۱۱۴ نظریه‌ی نظام‌ها اغلب با دیالکتیک همپوشانی دارد. نک.

عبور شده یا در حال عبور است، عبارت‌اند از اسیدی‌سازی اقیانوس، از دست رفتن تنوع زیستی (و انقراض گونه‌ها)، اختلال در چرخه‌های نیتروژن و فسفر، از بین رفتن پوشش گیاهی زمین (از جمله جنگل‌ها)، از دست رفتن منابع آب شیرین (از جمله بیابان‌زایی) و آلودگی شیمیایی و رادیواکتیو محیط‌زیست.<sup>۱۱۵</sup>

منشأ این تغییرات به‌سادگی انسان‌زاد نیست (آنچه مادامی که تمدن صنعتی ادامه یابد، معکوس نخواهد شد)، بلکه انضمامی‌تر به دلیل گسترش جهانی سرمایه‌داری است به‌عنوان نظام انباشتی معطوف به رشد درونی خودش تا بی‌نهایت و از این نظر ویرانگرترین رابطه‌ی قابل‌تصور با سیاره‌ی زمین را تجسم می‌بخشد. نظریه‌ی شکاف متابولیک مارکس که اکنون به سطح شکاف انسان‌زادی در نظام سیاره‌ی زمین ترقی یافته است، این موضوع را نشان می‌دهد.<sup>۱۱۶</sup>

اگرچه نام بسیار پذیرفته‌شده‌ای برای دوران زمین‌شناختی جدید داریم که با نقش کنونی اقتصاد انسانی به‌مثابه نیروی زمین‌شناختی اولیه در سطح خود نظام سیاره‌ی زمین مشخص می‌شود، اما هنوز هیچ نامی برای عصر زمین‌شناختی جدید زیرمجموعه‌ی دوران آنتروپوسن نداریم که زمینه‌ساز بحران کنونی آنتروپوسن است. به‌طور رسمی، برحسب اعصار زمین‌شناختی، ما هنوز در عصر مگالایان از ۴.۲۰۰ سال گذشته هستیم، با شروع از دوره‌ی تغییرات اقلیمی که تصور می‌شود برخی از تمدن‌های اولیه را نابود کرده باشد (هرچند این موضوع در حال حاضر بین دانشمندان محل اختلاف است). اما عصر زمین‌شناختی جدید مرتبط با آغاز دوران آنتروپوسن را چگونه باید تصور کنیم؟

<sup>115</sup> Johan Rockstrom et al., "A Safe Operating Space for Humanity," *Nature* ۴۶۱ (۲۰۰۹): ۴۷۲-۷۵; Will Steffen et al., "Planetary Boundaries," *Science* ۳۴۷, no. ۶۲۲۳ (۲۰۱۵): ۷۳۶-۴۶; Richard E. Leakey and Roger Lewin, *The Sixth Extinction* (New York: Anchor, ۱۹۹۶).

<sup>116</sup> Hamilton and Grinevald, "Was the Anthropocene Anticipated?," ۶۷.

من و برت کلارک،<sup>۱۱۷</sup> همکارم در *مانتلی ریویو*، به‌عنوان جامعه‌شناسان زیست‌محیطی متخصص، نام کاپیتالینین<sup>۱۱۸</sup> (کارلز سوریانو<sup>۱۱۹</sup> زمین‌شناس به‌عنوان کاپیتالین<sup>۱۲۰</sup> نیز از آن یاد می‌کند) را برای نخستین عصر زمین‌شناختی دوران آنتروپوسن پیشنهاد داده‌ایم که نشان‌دهنده‌ی این واقعیت است که نظام جهانی سرمایه‌داری موجب وضعیت اضطراری کنونی جهان شده است.<sup>۱۲۱</sup> تنها راه‌حل - در واقع، تنها راه جلوگیری از وقوع رویداد انقراض آنتروپوسن (یا انقراض دوره‌ی کواترنری<sup>۱۲۲</sup>) توسط شیوه‌ی تولید کنونی - این است که جامعه‌ی بشری از سرمایه‌داری و کاپیتالینین فراتر رود، به‌سوی عصر زمین‌شناختی آینده و پایدارتری درون آنتروپوسن که آن را به خاطر اجتماع، جمع و جمعی، کمونین<sup>۱۲۳</sup> نامیده‌ایم.

بنابراین آنچه دیالکتیک عملی و رابطه‌ای نامیده می‌شود، دیالکتیک تاریخ، اکنون به دیالکتیک طبیعت و جامعه گره می‌خورد که در نظریه‌ی شکاف متابولیک مارکس بازتاب یافته است. اکنون میدان عمل گسترده‌تری به آن داده شده که فقط در زمانه‌ی ما حقیقتاً آشکار است و در آن متابولیسم کل سیاره، یا دیالکتیک طبیعت، تحت تأثیر شکاف انسان‌زادی در نظام سیاره‌ی زمین قرار می‌گیرد؛ آن‌هم به روش‌هایی که وجود خودمان را تهدید می‌کند و «انتقام» طبیعت انگلس و «انتقام‌های طبیعت» لنکستر را به ذهن متبادر می‌سازد.<sup>۱۲۴</sup>

117 Brett Clark

118 Capitalinian

119 Carles Soriano

120 Capitalian

121 John Bellamy Foster and Brett Clark, "The Capitalinian: The First Geological Age of the Anthropocene," *Monthly Review* ۷۳, no. ۴ (September ۲۰۲۱): ۱-۱۶; Carles Soriano, "On the Anthropocene Formalization and the Proposal by the Anthropocene Working Group," *Geologica Acta* ۱۸, no. ۶ (۲۰۲۰): ۱-۱۰.

122 Quaternary Period

123 Communian

124 Marx and Engels, *Collected Works*, vol. ۲۵, ۴۶۱; Lankester, *The Kingdom of Man*,

۱۵۹-۹۱.

درک این نکته مهم است که بحران نظام سیاره‌ی زمین در کاپیتالیسم به تاریخ طولانی خلع‌ید و استثمار گره‌خورده است که در کنار هم بنیان رابطه‌ی سرمایه‌داری با زمین و بشریت را تشکیل می‌دهند. خلع‌ید، به تعبیر مارکس، به معنای تصاحب بدون معادل یا هم‌ارزی بود، یعنی دزدی. بنابراین، مارکس در مورد دزدی از طبیعت صحبت می‌کرد که زمینه‌ساز شکاف متابولیک بود.<sup>۱۲۵</sup> اما او همچنین درباره‌ی خلع‌ید اراضی مردم نوشت که کارگران را از ابتدایی‌ترین ابزار تولید و در نتیجه کنترل بر زندگی خودشان محروم می‌کرد. عصری که مارکس به‌طور انتقادی از آن به‌عنوان «به‌اصطلاح انباشت اولیه» یاد کرد (به‌اصطلاح، زیرا نه‌چندان با انباشت که با دزدی تعریف می‌شد) عصر خلع‌ید بود.<sup>۱۲۶</sup> خلع‌ید فراتر از دزدی زمین به دزدیدن خود بدن انسان‌ها رسید. این امر با آنچه من و کلارک «شکاف جسمانی» نامیده‌ایم، مرتبط است که با نسل‌کشی، بردگی و استثمار بخش اعظم جمعیت جهان مشخص می‌شود و زمینه‌ساز روابط استثمار طبقاتی است.<sup>۱۲۷</sup>

همین منطق گسترده‌تر خلع‌ید زمین‌ها و بدن‌ها در پس نظام استثمار سرمایه‌داری باعث پیدایش تاریخ سرمایه‌داری نژادی شد. این فرایند خلع‌ید را می‌توان در غارت کار خانگی زنان (که باعث شد مارکس در زمان خود به‌طور انتقادی از زنان در سرمایه‌داری به‌عنوان برده‌های منزل یاد کند) و در خلع‌ید مستمر اراضی کارگران معیشتی، عمدتاً دهقانان، توسط کسب‌وکار کشاورزی نیز دید. حتی اوقات فراغت مردم بیرون از محل کار در سراسر جهان به طرق مختلف در جامعه‌ی انباشتی پرشتاب سرمایه‌داری دیجیتال، خلع‌ید می‌شود. بنابراین، سرمایه‌داری امروز به طرق بی‌شماری درگیر خلع‌ید کل سیاره‌ی زمین و جمعیت آن است: نظام دزدی به‌قدری گسترده که رابطه‌ی انسان

<sup>125</sup> Marx, *Capital*, vol. ۱, ۶۳۷-۳۸.

<sup>126</sup> Marx, *Capital*, vol. ۱, ۸۷۱; John Bellamy Foster and Brett Clark, *The Robbery of Nature* (New York: Monthly Review Press, ۲۰۲۰), ۴۳-۶۱.

مارکس شدیداً مفهوم «خلع‌ید اولیه» را به «انباشت اولیه» ترجیح می‌داد، زیرا آنچه محل بحث بود، خلع‌ید بود نه انباشت. نک.

Karl Marx, *Value, Price, and Profit*, in Karl Marx, *Wage-Labour and Capital/Value, Price and Profit* (New York: International Publishers, 1935), 38

<sup>127</sup> Foster and Clark, *The Robbery of Nature*, ۷۸-۱۰۳.



با زمین، خود مبنای وجود انسان، اکنون در معرض خطر قطع شدن است. بیگانگی طبیعت و بیگانگی کار که وجه مشخصه‌ی سرمایه‌داری هستند، در نهایت تنها به نابودی ختم می‌شوند.

به این ترتیب، دیالکتیک عملی ما امروزه مستلزم دانشی از دیالکتیک طبیعت و جامعه است. دیالکتیک صرفاً عینی طبیعت، بدون در نظر گرفتن سوژه‌ی انسانی، و دیالکتیک صرفاً ذهنی جامعه، بدون در نظر گرفتن وجود طبیعی-فیزیکی، کافی نیست. وحدت انتقادی بیشترِ اندیشه و عمل بر ما تحمیل شده است. همان‌طور که لوونتین و لوینز توضیح دادند، دیالکتیک بر «کلیت و نفوذ متقابل، ساختار فرایند به‌جای چیزها، سطوح یکپارچه، تاریخت و تناقض» تمرکز دارد.<sup>۱۲۸</sup>

در یونان باستان، فیلسوفان ایونی مانند هراکلیتوس بر فرایندهای مادی به‌مثابه امور دیالکتیکی تمرکز داشتند. هراکلیتوس فرایند متابولیک اساسی در زیربنای حیات را توصیف می‌کند:

همان‌طور که همه چیز به آتش تغییر می‌کند،

و آتش وقتی فرومی‌نشیند

دوباره به چیزها رجعت می‌کند،

محصولات به فروش می‌رسند

برای پولی که صرف غذا می‌شود.<sup>۱۲۹</sup>

برخلاف ایونی‌ها، الثایی‌ها مانند پارمنیدس (و به دنبال آن‌ها افلاطون و خیلی بعد فلوپین) دیالکتیک ایده یا عقل را در نظر می‌گرفتند. هگل را می‌توان پیوند این دو جریان حیاتی دانست که فلسفه‌ی ایدئالیستی خود را بر پایه‌ی تمام فلسفه‌ی مدرن و روشننگری استوار می‌سازد، اما به دیالکتیک به‌مثابه ایده یا عقل تقدم می‌بخشد.<sup>۱۳۰</sup> دیالکتیک ماتریالیستی مارکس به فرایندهای مادی به‌مثابه زیربنای تمام واقعیت

128 Lewontin and Levins, *Biology Under the Influence*, ۱۰۳.

129 Heraclitus, *Fragments*, trans. Brooks Haxton (London: Penguin, ۲۰۰۱), ۱۵.

130 Bhaskar, *Dialectic: The Pulse of Freedom*, ۱۱۵-۱۶; Thomson, *The First Philosophers*, ۲۷۱-۹۵.

بازگشت که به دیالکتیک عینی تغییر و ظهور و متابولیسم طبیعت و جامعه منجر شد و به دیالکتیک تاریخ و عمل بشر انجامید.

این سنتز ماتریالیستی دیالکتیکی، دیالکتیک طبیعت و جامعه، امروزه کماکان دارای اهمیت زیادی است. همان‌طور که مارکس و انگلس در *ایدئولوژی آلمانی* اشاره کردند، ما در روزگاری زندگی می‌کنیم که بشریت باید به شیوه‌های انقلابی نه صرفاً برای پیشرفت آزادی انسان، بلکه همچنین به‌منظور جلوگیری از نابودی به دلیل آنچه می‌توان «تهدید مرگبار سرمایه‌داری» برای جهان و حیات به‌طور کلی نامید، مبارزه کند. مارکس نوشت که برای اپیکور، «جهان [زمین] دوست ماست».<sup>۱۳۱</sup> دیالکتیک ماتریالیستی به ما می‌گوید که هدف ما در لحظه‌ی فعلی باید خلق جهانی با پایداری بوم‌شناختی و برابری ماهوی باشد، جهانی که توسعه‌ی پایدار انسانی را ترویج دهد. اما در زمانه‌ی ما با انقلاب بوم‌شناختی و اجتماعی آغاز می‌شود که بر ما تحمیل شده است. امروز، مبارزه برای آزادی و مبارزه برای ضرورت برای اولین بار در تاریخ انسان در همه جای کره‌ی زمین با هم مقارن می‌شوند و چشم‌اندازی از تباهی یا انقلاب ایجاد می‌کنند: یا سقوط به اعماقی که کاپیتالیسم ما را به آن کشانده است، یا آفرینش عصر کمونین جدید.<sup>۱۳۲</sup>

منبع:

<https://monthlyreview.org/2022/12/01/the-return-of-the-dialectics-of-nature/>

131 Marx and Engels, *Collected Works*, vol. ۵, ۱۴۱. See also Walter Baier, Eric Canepa, and Haris Golemis, eds., *Capitalism's Deadly Threat* (London: The Merlin Press, ۲۰۲۱).

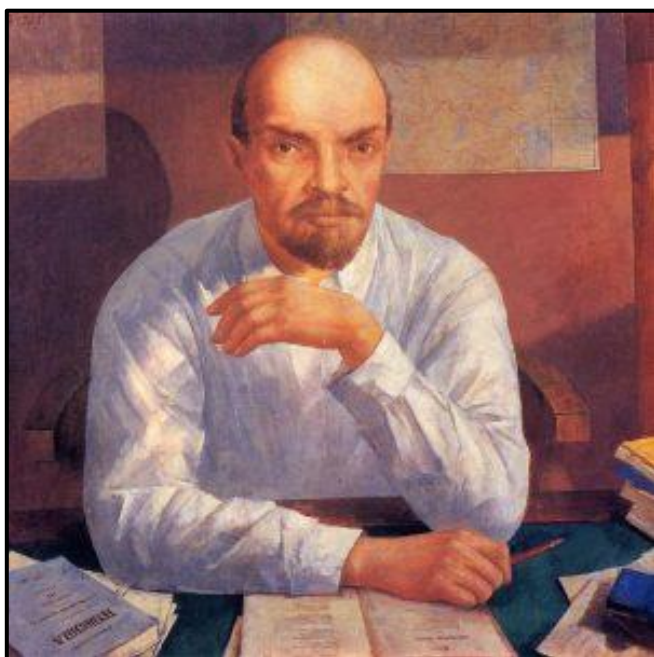
۱۳۲ «عصر طلایی» واقعی انسان‌شناختی تاریخی را نمی‌توان بدون «عصر طلایی» همان اندازه واقعی کیهان‌شناسی اومانستی جدیدی تصور کرد.

Bloch, *The Principle of Hope*, 138.

# تأملاتی در باب دیالکتیک لنین

پیوتر کوندراشوف

ترجمه‌ی روزان مظفری



ولادیمیر ایلیچ لنین سهم عظیمی در تکامل تقریباً تمامی عناصر مارکسیسم داشت. اما از نظر ما، تکامل دیالکتیک ماتریالیستی در همه‌ی جهات توسط وی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. این جهات از روش‌شناسی، منطق دیالکتیکی و دیالکتیک جهان مادی عینی گرفته تا دیالکتیک فرایند انقلابی و ساختن جامعه‌ی سوسیالیستی را دربر می‌گیرد.

به تعبیر لنین، دیالکتیک را می‌توان حداقل به سه معنای علمی درک کرد، یعنی:

(۱) خصیصه‌ی تکامل از طریق تناقضات و رفع آن‌ها در طبیعت زنده و غیرزنده، ذهن و جامعه («دیالکتیک عینی»، همان‌طور که لنین آن را به پیروی از فردریک انگلس می‌فهمید)؛

(۲) آموزه‌ی این خصیصه‌ی هستی و تجلی آن در سپهر خاص و نیز نظامی از مقولات و قوانین که دیالکتیک عینی جهان به‌وسیله‌ی آن درک می‌شود و در تفکر بازتاب می‌یابد («دیالکتیک ذهنی»).

(۳) روشی که جهان عینی و ذهنی با آن بررسی می‌شود.

در این مقاله، تنها برخی از جنبه‌های دیالکتیک لنینیستی فرایندها و پدیده‌های اجتماعی را تحلیل خواهیم کرد و دیالکتیک هستی‌شناختی ماده و آگاهی و دیالکتیک علوم طبیعی را که در ماتریالیسم و امپیریوکریتیسیسم (۱۹۰۹) مطرح شد، در نظر نمی‌گیریم...

### مواضع اولیه‌ی دیالکتیک اجتماعی لنین

به‌عنوان نقاط آغازینی که لنین دیالکتیک و روش دیالکتیکی خود را از آنجا بیشتر بسط و گسترش داده است، دو نمونه از قضایای معروف او را در مورد هسته‌ی دیالکتیک در نظر خواهیم گرفت: روح مارکسیسم و جانب‌داری، و ویژگی طبقاتی علوم اجتماعی.

## هسته‌ی دیالکتیک

لنین می‌نویسد: «به‌طور خلاصه، دیالکتیک را می‌توان اصل وحدت اضداد تعریف کرد. این تعریف، ذات [هسته‌ی] دیالکتیک است، اما نیاز به شرح و بسط دارد».<sup>۱</sup> اگرچه اینجا در تعریف «هسته» از دیالکتیک به‌عنوان یک آموزه صحبت می‌کنیم، اما واضح است که «آموزه‌ی» لنین همواره ارتباط جدایی‌ناپذیری با روش متناظر و با عمل مربوطه دارد. در این موضع، لنین از چیزی صحبت می‌کند که هسته‌ی درونی روش تحقیق علمی دیالکتیکی را تشکیل می‌دهد. این هسته، کشف تناقضات درونی و بیرونی واقعاً موجود (از نظر هستی‌شناختی) و هم‌نهادهای (سنتزها) آن‌ها در یک پدیده‌ی اجتماعی (مادی یا ایدئال؛ هستی یا آگاهی) است.

وقتی این «هسته» برای مطالعه‌ی فرایندهای اجتماعی به کار می‌رود، از نظر لنین اساساً به معنای نیاز به توضیح است: اول، توضیح تناقضات/انضمامی در توسعه‌ی ساختار/اقتصادی؛ دوم، توضیح تناقضات طبقاتی که به‌طور عینی در مبارزه‌ی طبقاتی و حمایت از منافع طبقاتی و به‌طور ذهنی در قالب آگاهی طبقاتی بیان می‌شود. در این جا پرسش معقولی پیش می‌آید: چرا باید این تناقضات/اضداد و وحدت/هم‌نهاد آن‌ها را در پدیده‌های اجتماعی (فرایندها، وضعیت‌ها، سازوکارها، ساختارها، روابط، اشکال آگاهی، هنجارها و نهادها) شناسایی کنیم؟ هدف از پیاده‌سازی این اصل چیست؟

پاسخ این پرسش «عمل‌گرایانه» دومین نقطه‌ی آغاز است که لنین در نامه‌ای به اینسا آرماند<sup>۲</sup> صورت‌بندی کرد. او در آن نامه می‌نویسد: «کل روح مارکسیسم، کل نظام آن، ایجاب می‌کند که هر قضیه باید الف) فقط از نظر تاریخی، ب) تنها در ارتباط با دیگران و ج) فقط در ارتباط با تجربه‌ی انضمامی تاریخ در نظر گرفته شود».<sup>۳</sup> در مجموع،

<sup>1</sup> V. I. Lenin, "Philosophical Notebooks," *Collected Works*, vol. ۳۸ (Moscow: Progress Publishers, ۱۹۷۶), ۲۲۲.

<sup>2</sup> Inessa Armand

<sup>3</sup> V. I. Lenin, "Letter to Inessa Armand ۳۰, November ۱۹۱۶," *Collected Works*, vol. ۳۵ (Moscow: Progress Publishers, ۱۹۷۳), ۲۵۰.

این دو اصل اولیه در واقع می‌گویند که اولاً از طریق تبیین تناقضات باید پویایی درونی یا فرایندی بودن هستی و آگاهی اجتماعی را شناخت، یعنی تاریخ‌مندی آن‌ها را کشف کرد؛ و دوم، شناسایی آن روندها و جوانه‌های آینده که اکنون به تدریج در حال رسیدن هستند.

این موضوع کاملاً با شیوه‌ای که کارل مارکس از این اصول در سرمایه استفاده کرده، سازگار است. این سیر<sup>۴</sup> منتقد و اقتصاددانان روسی در یکی از نقد و بررسی‌های مجلد اول (مطابق با نظر مارکس) نوشت که

... قانون تغییر [تاریخی] / پدیده‌ها] و تکوین آن‌ها، یعنی انتقال آن‌ها از شکلی به شکل دیگر، از یک سلسله‌ی پیوندها به سلسله‌ای متفاوت... اهمیت بیشتری دارد. هنگامی که این قانون کشف شد، او [مارکس] مفصلاً به بررسی اثراتی پرداخت که این قانون از طریق آن‌ها در زندگی اجتماعی به نمایش درمی‌آید ... ارزش علمی چنین تحقیقی در افشای قوانین خاصی است که منشأ، وجود، تکوین و مرگ یک ارگانیسم اجتماعی معین و جایگزینی آن با ارگانیسم دیگری از نوع عالی‌تر را تنظیم می‌کند. و کتاب مارکس در واقع چنین ارزشی دارد.<sup>۵</sup>

گئورگ لوکاچ بر همین نکته تأکید می‌کند آنجا که می‌گوید از نظر لنین «دیالکتیک، نظریه‌ی تاریخ است».<sup>۶</sup>

### سرشت طبقاتی (جانب‌دارانه) علوم اجتماعی

با ترکیب این دو اصل اولیه (اصل تناقضات و تاریخ‌مندی هستی اجتماعی) به دیگر اصل بنیادین دیالکتیک مارکسیستی می‌رسیم - اصل جانب‌داری که به معنای گسترده‌ی در نظر گرفتن تعامل و مشارکت اجتماعی و توجه دانشمندی که به مطالعه‌ی پدیده‌های مختلف اجتماعی می‌پردازد، درک می‌شود.

<sup>4</sup> N. Sieber

<sup>5</sup> Karl Marx, *Collected Works*, vol. ۳۵ (London: Lawrence and Wishart, 1996), 18-19.

<sup>6</sup> Georg Lukács, *Lenin: Research Essay on the Relationship of His Ideas* [in Russian] (Moscow: International Relations, ۱۹۹۰), ۱۴۴.

خاص‌بودگی علم اجتماعی در تمایز از ریاضیات و علوم طبیعی در این مؤلفه‌ی «سوبژکتیویستی» نهفته است. لنین در جایی می‌گوید: «اگر اسیوم‌های هندسی به منافع مردم لطمه بزنند، پس احتمالاً ابطال می‌شوند».<sup>۷</sup> علوم اجتماعی و حتی بیش از آن، مطالعه‌ی شخص خاصی در موقعیتی خاص، همیشه آگاهانه یا ناآگاه، منافع طبقه یا گروه اجتماعی خاصی را بیان می‌کند که دانشمند علوم اجتماعی به آن تعلق دارد یا شخص به‌مثابه فرد زنده‌ی مشخص و انضمامی با آن هم‌دلی می‌کند.

در مورد لنین، این اصل اساساً انضمامی و تاریخی بود و نه صرفاً با بیان بدیهی این واقعیت که پژوهش اجتماعی جانب‌دارانه است (حتی برای مثال آمار اجتماعی ظاهراً «عینی»)، بلکه با تجزیه و تحلیل منافع طبقاتی خاص و مبارزه‌ی طبقاتی متناظر با آن ارتباط داشت - البته قبل از هرچیز در روسیه.

به این ترتیب، «در جامعه‌ای که بر پایه‌ی مبارزه‌ی طبقاتی بنا شده است، هیچ علم اجتماعی "بی‌طرفانه‌ای" نمی‌تواند وجود داشته باشد. به هر ترتیب، تمام علوم دولتی و لیبرال از بردگی مزدی دفاع می‌کنند و مارکسیسم جنگی بی‌امان علیه این بردگی اعلام کرده است. انتظار علم بی‌طرفانه در جامعه‌ی بردگی مزدی، همان‌قدر ... ساده‌لوحانه است که انتظار بی‌طرفی از کارخانه‌داران درباره‌ی این پرسش که با کاهش سود سرمایه، دست‌مزد کارگران را افزایش دهند یا خیر».<sup>۸</sup>

### عناصر دیالکتیک فرایندهای اجتماعی نزد لنین

در ساختار روش دیالکتیکی لنینیستی می‌توان «مؤلفه‌های» ضروری زیر را تشخیص داد که بدون آن‌ها دیالکتیک (به‌مثابه روش) وجود ندارد، اما به‌صورت جداگانه می‌توانند خارج از دیالکتیک نیز وجود داشته باشند، به‌عنوان روش‌های مستقل یا

<sup>7</sup> V. I. Lenin, "Marxism and Revisionism", *Collected Works*, vol. 15 [in Russian] (Moscow: Politizdat, ۱۹۷۳), ۳۱.

<sup>8</sup> V. I. Lenin, "The Three Sources and Three Component Parts of Marxism," *Collected Works*, vol. 19 (Moscow: Progress Publishers, ۱۹۷۷), ۲۳.

مؤلفه‌هایی از یک روش تحقیق دیگر. این فهرست البته جامع نیست، بلکه فقط شامل مواردی می‌شود که به نظر ما از همه مهم‌تر و اساسی‌تر هستند.

### اصل تاریخ‌مندی

از آنجاکه به عقیده‌ی هم مارکس و هم لنین، دیالکتیک ماتریالیستی قویاً علم تاریخ است، پس اصل تاریخ‌مندی باید در تحلیل ما حرف اول را بزند. مطابق با این اصل، هر پدیده‌ای به‌عنوان امری درگیر تکامل بررسی می‌شود، یعنی به‌عنوان چیزی که

(۱) گذشته دارد و از هم‌نهاد تناقضات بیرونی و درونی زمان گذشته برمی‌آید؛

(۲) موجود و بالفعل است (حال)؛

(۳) پیشاپیش به دلیل کنش تناقضات خودش از حدود خود فراتر

می‌رود و امکان وضعیت آینده‌ای را به وجود می‌آورد (آینده).<sup>۹</sup>

لنین همچنین خاطرنشان می‌کند که لازم است «به هر سؤال از نظرگاه چگونگی پدید آمدن پدیده‌ای شناخته‌شده در تاریخ نگاه شود، این که این پدیده در مسیر تکوین خود از کدام مراحل اصلی عبور کرده و از منظر این تغییر و تحول باید ببینیم که اکنون به چه چیزی تبدیل شده است».<sup>۱۰</sup>

از آنجاکه درصدد تبیین عناصر اساسی دیالکتیک/اجتماعی لنین هستیم، می‌توانیم تعریف زیر را از تاریخ‌مندی اجتماعی (در مقابل تاریخ‌مندی طبیعی) در پرتو ایده‌های فوق صورت‌بندی کنیم.

تاریخ‌مندی/اجتماعی، فرایند منسجم تکوین زمانی واحد و یکپارچه‌ای است که طی آن هر نسل جدید از مردم:

(۱) لحظه‌ی اولیه‌ی خاصی را در جهان عینی-طبیعی اجتماعی که

به‌دست نسل‌های قبل ایجاد شده است، برای خودش پیدا می‌کند؛

<sup>9</sup> Karl Marx, "Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law," in *Collected Works*, vol. ۳ (London: Lawrence and Wishart, ۱۹۷۵), ۳-۱۲۹.

<sup>10</sup> V. I. Lenin, "About the State: Lecture at the Sverdlovsk University on July ۱۱, ۱۹۱۹," *Collected Works*, vol. ۳۹ [in Russian] (Moscow: Politizdat, ۱۹۷۰), ۶۷.



۲) آن جهان را از طریق تکامل عملی و نظری خود در ساختارهای ایدئال و مادی‌اش ادغام می‌کند؛

۳) تحت تأثیر تناقضات درونی و بیرونی، جهان کنونی را از طریق فعالیت دگرگون‌کننده‌ی اجتماعی (پراکسیس) تغییر می‌دهد؛

۴) دنیای جدیدی می‌آفریند که هم «رده‌های» وضعیت‌های سابق هستی (گذشته) را حفظ می‌کند و هم باعث شکل‌گیری روابط، ساختارها، اشیا، ویژگی‌ها، اشکال فعالیت، ایده‌ها، نیازها و موقعیت‌هایی می‌شود که قبلاً وجود نداشتند (آینده)؛ و

۵) سپس این دنیای جدید را به نسل بعدی منتقل می‌کند.

از آن‌جاکه دیالکتیک اجتماعی مارکسیستی (برای مثال در مقابل دیالکتیک ایدئالیستی گ. و. ف. هگل) اصولاً نه به تفکر انتزاعی بلکه به پدیده‌های اجتماعی-تاریخی انضمامی می‌پردازد، «اصل اساسی دیالکتیک» به اصل تاریخ‌گرایی انضمامی تبدیل می‌شود که مارکس، انگلس و لنین به تفصیل پروراندند و به کار گرفتند. مطابق با این اصل، پدیده‌های اجتماعی را باید نه از منظر برخی قوانین «عام» «به‌خودی‌خود» بلکه در خاص‌بودگی تاریخی آن‌ها به‌مثابه امور انضمامی که به‌طور تجربی در اینجا و اکنون وجود دارند، بررسی کرد. تنها در این صورت می‌توانیم از امر انضمامی فراتر رویم و به سطح انتزاعی، برای مثال به مقوله‌ی شکل‌بندی اجتماعی، برسیم. به‌علاوه، این پژوهش که از امر انضمامی به امر انتزاعی گذر می‌کند، همواره در وحدت دیالکتیکی با روش مخالف یعنی روش صعود از امر انتزاعی به امر انضمامی انجام می‌گیرد. در چارچوب دیالکتیک راستین، به امر انتزاعی و امر انضمامی نمی‌توان در انزوا از یکدیگر اندیشید و آن‌ها را جدا از هم به کار برد.

روش تحلیل تاریخی انضمامی، روشی است برای جهت‌دهی به اندیشه‌ی محقق در رابطه با مسیر تکوین خاص موضوع تحقیق (یک پدیده‌ی اجتماعی). از طریق این روش، می‌توان پدیده را در تاریخ‌مندی و رابطه‌ی آن با کل ارگانیزم اجتماعی درک کرد. آثار مارکس و به‌ویژه لنین (آن‌گونه که در مورد شرایط خاص روسیه اطلاق می‌شود)، اصل تحلیل تاریخی انضمامی به معنای حرکت تحقیق از پرداختن به زندگی روزمره

(تکین) به درک ساختارها در یک موقعیت اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و/یا فرهنگی مشخص در کشوری خاص (مشخص و جزئی) و درنهایت، گنجاندن این تحلیل در چارچوب شیوه‌ی تولید غالب و شکل‌بندی اجتماعی (کلی، عام) است.

برای نشان دادن کاربرد این دیالکتیک تاریخی خاص امر تکین، مشخص و کلی، مثال زیر را می‌آوریم: فرض کنید من یک برند/انگلیسی (دیلمه) چای را می‌نوشم. این یک پدیده است، سپهر پدیداری هستی و سطح هستی که در طرف دیگر آن واقعیت دیگر و عمیق‌تری است که به این پدیده‌ی روزمره اجازه‌ی بودن می‌دهد؛ به این معنا که در پشت چای نوشیدنم تجارت بین‌المللی «پنهان» وجود دارد که چای از طریق آن در سریلانکا یا هند پرورش می‌یابد، در بریتانیا بسته‌بندی می‌شود، از آنجا به روسیه صادر می‌شود و در همان فروشگاه‌هایی که معمولاً از آن خرید می‌کنم، این فرایند خاتمه می‌یابد. همان‌طور که می‌بینیم، تجارت بین‌الملل برای کل توسعه‌ی تولید کالایی که با شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری تعیین می‌شود، اساسی است. اگر این شرایط و رویه‌های وجودی به‌طور تاریخی شکل نگرفته بودند، صحبت از پدیده‌ی نوشیدن چای روزانه امکان نداشت. بنابراین، تاریخ‌مندی نوشیدن چای من (پدیده) تنها زمانی آشکار می‌شود که تاریخ‌مندی خود امکان این پدیده -اشکال مختلف فعالیت انسانی (ذات) که این پدیده به آن‌ها وابسته است- را شناسایی و تثبیت کنم.

درعین‌حال، این زنجیره‌ی ارجاعات تاریخی را در جابجایی‌های انضمامی آن‌ها می‌توان تقریباً نامتناهی دانست: تاریخ‌مندی فرایند نوشیدن چای، خود چای به‌عنوان گیاه، بازاری که از طریق آن به دست من رسیده، سرمایه‌داری که این بازار بین‌المللی را به وجود آورده است، پولی که برای خرید چای هزینه می‌کنم، فنجان‌های چای و جنس چینی‌ای که از آن درست شده‌اند، قاشق، قوری، شکر، اجاق‌گاز و حتی منبع آب، رساندن آب به آپارتمانم برای چای و درنهایت برای شستن فنجان و قاشق.

اما چای نوشیدن شخصی من تعدادی از مراحل تاریخی («هستی-پیدایشی») را نیز طی می‌کند که در مطالعه‌ی این پدیده‌ی انضمامی نمی‌توان آن‌ها را نادیده گرفت. برای مثال، زمانی مادر و مادربرگم برای من چای درست کردند، سپس یاد گرفتم که خودم این کار را انجام دهم (و این نیز به‌عنوان دوره‌ی آموزش خاصی تاریخ خودش را دارد)؛ پس از ازدواج، من و همسر من به فرزندان و نوه‌هایمان آموزش خواهیم داد.

بنابراین، در اینجا مانند چیزهای دیگر، دیالکتیک ذات و پدیدار آشکار می‌شود. این [دیالکتیک] از طریق تاریخ‌مندی خود پدیده و نحوه‌ی درک غوطه‌وری آن در بافتار انضمامی تمامیت، منتقل می‌شود. علاوه بر این، فقط با بازسازی این رابطه‌ی درون‌ماندگار بین امر انضمامی (میهمانی چای من)، امر خاص (نوشیدن چای در بافتار واقعیت روسیه) و امر کلی (شمول نوشیدن چای در نظام بازار سرمایه‌داری جهانی)، می‌توانیم به درکی از این پدیده‌ی انضمامی برسیم، یعنی «به درک منطقی مشخص این موضوع مشخص».<sup>۱۱</sup>

### اصل تمامیت

عنصر ضروری بعدی دیالکتیک ماتریالیستی با نیاز به در نظر گرفتن پدیده‌های اجتماعی انضمامی به‌مثابه پدیده‌هایی ذاتاً در رابطه‌ی متقابل از یک‌سو با سایر فرایندهای اجتماعی، نهادها و غیره و از سوی دیگر با طبیعت مرتبط است. به این معنا، هر پدیده‌ی اجتماعی هم ساختاری و هم کارکردی است؛ عنصری سازنده و ژنتیکی (یعنی با پدیده‌های دیگر ایجاد می‌شود و آن‌ها را ایجاد می‌کند) / از کلی منسجم - تمامیت- است. بنابراین، تمام پدیده‌های اجتماعی را باید در حال اندرکنش درون تمامیت بررسی کرد. در اینجا دو اصل مرتبط با یکدیگر وجود دارد:

اصل ارتباط متقابل تمام و کمال (اندرکنش) که در آن هر پدیده‌ی اجتماعی این‌گونه در نظر گرفته می‌شود:

- (۱) نتیجه‌ی اندرکنش؛
- (۲) نظامی متشکل از عناصر در اندرکنش با هم؛
- (۳) یکی از سویه‌های اندرکنش با سایر پدیده‌ها؛
- (۴) و علت پویای سایر اندرکنش‌ها و پدیده‌ها.

بر اساس اصل تمامیت (کلیت) یا اصل دیالکتیک ماتریالیستی، هر پدیده‌ی اجتماعی بخش جدایی‌ناپذیری از کل ارگانیک -نظام اجتماعی، جامعه- در نظر گرفته می‌شود.

<sup>11</sup> Marx, *Collected Works*, vol. ۳, ۹۱.

تمامیت و کلیت (*Integrität, Gesamtheit, Totalität*) از یک سو مجموعه‌ای درونی و وحدت ارگانیک ساختاری و کارکردی تمام عناصر یک نظام (شیء، فرآیند، شخصیت، دولت/وضعیت) است که در آن هر بخش خاص بودگی خود را حفظ می‌کند و کیفیات جدید و اضافی از تمامیت می‌گیرد که به مجموع ساده‌ی کیفیات عناصر قابل تقلیل نیستند. از سوی دیگر، همچنین شامل جامعیت بیرونی، کامل بودن و به هم پیوستگی علی-غایت‌شناختی تمام عناصر نظام است، وحدت درونی جهان انسانی و اجتماعی.

به همین معناست که لوکاچ ایده‌های روش‌شناختی خود را درباره‌ی اهمیت اساسی مقوله‌ی تمامیت برای شناخت مطرح می‌کند. او می‌نویسد که مارکس «علم کاملاً جدیدی [علم تاریخ]» را بر اساس «نظرگاه تمامیت» بسط و گسترش داد.<sup>۱۲</sup> باین حال، مقوله‌ی تمامیت نه تنها ابژه‌ی دانش بلکه خود سوژه را نیز تعیین می‌کند. تفکر بورژوازی پدیده‌های اجتماعی را آگاهانه یا ناخودآگاه، ساده‌لوحانه یا زیرکانه، پیوسته از منظر فردی قضاوت می‌کند. هیچ راهی از فرد به تمامیت منتهی نمی‌شود؛ در بهترین حالت، جاده‌ای هست که به جنبه‌هایی از حوزه‌های جزئی، در بیشتر موارد پاره‌هایی صرف، «امور واقع» عاری از هرگونه بافتار، یا به قوانین انتزاعی و خاص ره می‌برد. تمامیت یک ابژه را فقط در صورتی می‌توان وضع کرد که سوژه‌ی وضع‌کننده خودش تمامیت باشد؛ و اگر سوژه می‌خواهد خودش را بفهمد، باید ابژه را تمامیت تصور کند. در جامعه‌ی مدرن فقط طبقات می‌توانند این نظرگاه تمام و کمال را نشان دهند.<sup>۱۳</sup> لوکاچ در ادامه بیان می‌کند که «پس تحلیل انضمامی یعنی: رابطه با جامعه به‌عنوان یک کل. زیرا تنها زمانی که این رابطه برقرار شود، آگاهی‌ای که انسان‌ها در هر زمان معینی از وجود خویش دارند، با تمام ویژگی‌های ذاتی‌اش پدیدار می‌شود».<sup>۱۴</sup>

<sup>12</sup> Georg Lukács, *History and Class Consciousness* (Cambridge, MA: MIT Press, ۱۹۷۲), ۲۷.

<sup>13</sup> Lukács, *History and Class Consciousness*, ۲۸.

<sup>14</sup> Lukács, *History and Class Consciousness*, ۵۰.

هربرت مارکوزه به درستی اصل تمامیت در دیالکتیک مارکسیستی را با اصل خاص‌بودگی تاریخی مرتبط می‌کند وقتی می‌نویسد: «زاین‌رو، روش دیالکتیکی طبق ماهیت خود به روشی تاریخی تبدیل شده است». واقعیت این است که پدیده‌ها، امور واقع و چیزها در ساختارها و نظام‌های گسترده‌تری تعبیه شده‌اند و /جزای معینی از کل را تشکیل می‌دهند که به نوبه‌ی خود بخشی از بافتار تاریخی انضمامی گسترده‌تری است. او تأیید می‌کند: «هرگونه امر واقع را می‌توان در معرض تحلیل دیالکتیکی قرار داد ... اما همه‌ی این تحلیل‌ها به ساختار فرایند اجتماعی-تاریخی منتهی می‌شوند و نشان می‌دهند که آن سازنده‌ی امور واقع مورد تحلیل است. دیالکتیک، امور واقع را عناصر تمامیت تاریخی معینی در نظر می‌گیرد که آن‌ها را نمی‌توان از آن جدا کرد».<sup>۱۵</sup>

لنین در مقاله‌ای در ژانویه‌ی ۱۹۲۱ با عنوان «بار دیگر راجع به اتحادیه‌های کارگری»، افکار نیکلای بوخارین را درباره‌ی «آسیب تک‌ساحتی بودن» - که بوخارین آن را با مثال لیوان نشان داد که هم استوانه‌ای شیشه‌ای است و هم ابزاری برای نوشیدن - با نگاه انتقادی تکامل می‌بخشد. بدین ترتیب او می‌نویسد:

*لیوان مطمئناً هم استوانه‌ی شیشه‌ای و هم ظرف نوشیدنی است. اما بیش از این دو ویژگی، صفت یا وجه دارد؛ تعداد نامتناهی از آن‌ها، تعداد نامتناهی از «واسطه‌ها» و روابط متقابل با بقیه‌ی جهان وجود دارد. لیوان شیء سنگینی است که می‌توان از آن به‌عنوان پرتابه استفاده کرد؛ می‌توان به‌عنوان پیمان، ظرفی برای پروانه‌گیری یا شیئی ارزشمند با حکاکی یا طراحی هنری باشد و این‌ها اصلاً ربطی به جنس شیشه‌ای آن، اینکه می‌توان برای نوشیدن استفاده کرد یا نه، استوانه‌ای است یا نه و غیره ندارد.*

*علاوه بر این، اگر همین لحظه برای نوشیدن به لیوانی نیاز داشتیم، هیچ اهمیتی نداشت که این لیوان چقدر استوانه‌ای باشد و واقعاً از شیشه ساخته شده یا نه؛ آنچه اهمیت دارد این است که آیا سوراخی ته لیوان وجود دارد یا چیزی که هنگام نوشیدن لب‌هایم را زخمی کند و غیره. اما اگر برای نوشیدن به لیوان نیاز نداشتیم بلکه برای*

<sup>15</sup> Herbert Marcuse, *Reason and Revolution* (London: Routledge and Kegan Paul, ۱۹۵۵), ۳۱۴.

هدفی که هر استوانه‌ی شیشه‌ای به کار آن بیاید، لیوانی با ته شکسته یا اصلاً بدون ته نیز کفایت می‌کند.

منطق دیالکتیکی ایجاب می‌کند که جلوتر برویم. اولاً، اگر می‌خواهیم دانش حقیقی از یک ابژه داشته باشیم، باید تمام وجوه، ارتباطات و «واسطه‌های» آن را بنگریم و بررسی کنیم. این چیزی است که هرگز نمی‌توانیم امیدوار باشیم کاملاً به آن دست یابیم، اما قاعده‌ی جامعیت، سپر محافظی در برابر اشتباهات و جمود اندیشه است. دوم، منطق دیالکتیکی ایجاب می‌کند که ابژه در تکامل، تغییر و «خودانگیختگی» (آن‌گونه که هگل گاهی می‌گوید) آن در نظر گرفته شود. این موضوع در مورد ابژه‌ای مانند لیوان بلافاصله آشکار نمی‌شود، اما آن نیز در سیلان است و این امر به‌ویژه درباره‌ی هدف، کاربرد و ارتباط آن با دنیای پیرامون صدق می‌کند. سوم، «تعریف» کاملی از یک ابژه باید شامل کل تجربه‌ی انسان باشد، هم به‌عنوان معیار حقیقت و هم به‌عنوان شاخص عملی ارتباط آن با خواسته‌های انسان. چهارم، منطق دیالکتیکی بر این باور است که «حقیقت همیشه انضمامی است و هرگز انتزاعی نیست».<sup>۱۶</sup>

مارکوزه در شرح این استدلال لنین می‌نویسد:

لنین در اشاره‌اش به مثال لیوان آب می‌گوید که «کل عمل انسانی باید وارد "تعریف" ابژه شود»؛ به‌این ترتیب، عینیت مستقل لیوان آب منحل می‌شود. هر واقعیت را تنها تا جایی که تحت تأثیر تخصصات فرایند اجتماعی است، می‌توان در معرض تحلیل دیالکتیکی قرار داد.<sup>۱۷</sup>

### اصل بازتاب / بازنمایی

اصل ضروری بعدی که از خود مفهوم اندرکنش بین پدیده‌های اجتماعی درون یک تمامیت ناشی می‌شود، این است که یک پدیده‌ی اجتماعی به‌عنوان نظامی گشوده (بازتابی) در نظر گرفته شود، یعنی چیزی که به شیوه‌ای معین به تأثیر پدیده‌ی دیگری واکنش نشان می‌دهد و از طریق تغییرات مناسب در ویژگی‌ها یا حالات معین،

16 V. I. Lenin, "Once Again on the Trade Unions," *Collected Works*, vol. ۳۲ (Moscow: Progress Publishers, ۱۹۶۵), ۹۳-۹۴.

17 Marcuse, *Reason and Revolution*, ۳۱۴-۳۱۵.

ویژگی‌های پدیده‌ی تأثیرگذار را در ساختارهای ریخت‌شناختی یا درونی خود بازنمایی (بازتولید) می‌کند.

به‌علاوه، در دیالکتیک مارکسیستی (از جمله لنینیستی) هستی اجتماعی، این اصل معنای خاص و مشخصی دارد: آگاهی هستی را بازتاب می‌دهد و بازنمایی می‌کند. موضع هستی‌شناختی «آگاهی بازتاب هستی است» یعنی نهایتاً ما بیشتر به «درباره‌ی» آنچه ما را احاطه کرده است فکر می‌کنیم، به این که در چه شرایطی زندگی می‌کنیم، چه کاری انجام می‌دهیم، با چه کسی وارد رابطه می‌شویم، از چه چیزهایی استفاده می‌کنیم و غیره. به عبارت دیگر، موضوع آگاهی ما به هر شکلی همیشه وجود خود ماست. مارکس و انگلس دقیقاً همین را می‌گویند: «آگاهی [das Bewusstsein] هرگز نمی‌تواند چیزی جز هستی آگاه [das bewusste Sein] باشد و هستی انسان‌ها فرایند زندگی بالفعل آن‌هاست».<sup>۱۸</sup>

آنچه گفته شد، جنبه‌ی هستی‌شناختی اصل دیالکتیکی بازتاب در حوزه‌ی هستی اجتماعی است. جنبه‌ی روش‌شناختی این اصل را می‌توان در قالب سه «قاعده‌ی» مرتبط با هم نشان داد:

قاعده‌ی ۱. در مطالعه‌ی یک پدیده‌ی اجتماعی خاص، همیشه لازم است سازوکار عام تعیین محتوای آگاهی که پیش‌تر طبق شرایط وجود توصیف شد، شناسایی شود. قاعده‌ی ۲. هنگام اجرای قاعده‌ی فوق، باید خط ماتریالیستی را لحاظ کرد. لنین می‌نویسد:

تفکر با هستی تعیین می‌شود. یعنی رابطه‌ی بالفعل مردمی که در واقعیت مادی وجود دارند یک چیز است و آگاهی آن‌ها چیز دیگری. این آگاهی اولیه نیست، بلکه مشروط است و با نظام واقعاً موجود جامعه و همه‌ی شرایط مادی زیستن مردم تعیین می‌شود. باید بتوانیم روابط اجتماعی بالفعل را همان‌طور که واقعاً وجود دارند، بدون

<sup>18</sup> Karl Marx and Frederick Engels, "The German Ideology," *Collected Works*, vol. 5 (London: Lawrence and Wishart, 1976), 36.

اشتباه گرفتن آن‌ها با تصویری که مردم از آن‌ها دارند و با ایده‌های مردم، دقیقاً و به‌درستی مطالعه کنیم.<sup>۱۹</sup>

بنابراین، لازم است از نظر روش شناختی بین دو وجه هستی‌شناختی از فرایند زندگی بالفعل به‌وضوح تمایز قائل شویم: روابط واقعاً موجود و آنچه مردم درباره‌ی آن‌ها فکر می‌کنند.

قاعده‌ی ۳. درنهایت، درون چارچوب سازوکارهای بازنمایی، باید دیالکتیک ذات و پدیدار را در نظر گرفت، یعنی کاربست اصل دیالکتیک ماتریالیستی به‌گونه‌ای که در چارچوب آن ابژه‌ای یکسان هم پدیدار و هم ذات محسوب شود: ذاتی در پس هر پدیده‌ی زندگی اجتماعی وجود دارد، یعنی این یا آن شکل از عمل/اجتماعی-تاریخی یا فعالیت مشخص انسانی که معلوم می‌شود این پدیدار اجتماعی خاص و جزئی، اجرای آن است. روی‌هم‌رفته، «زندگی اجتماعی ذاتاً عملی است».<sup>۲۰</sup>

### سازوکار پیش‌بینی آگاهی

از آن‌جاکه درباره‌ی دیالکتیک صحبت می‌کنیم، خود تثبیت فرایند بازنمایی و بازتاب هستی اجتماعی در محتوا و ساختارهای آگاهی اجتماعی لزوماً متضمن فرایند متضاد تأثیر آگاهی اجتماعی بر محتوا و ساختارهای هستی اجتماعی است. این دو فرایند را همیشه باید در وحدتی که لنین هنگام تعریف «هسته/ذات دیالکتیک» از آن صحبت می‌کرد، در نظر گرفت. متأسفانه بسیاری از مبتذل‌کنندگان مارکسیسم و لنینیسم به‌طور جزمی و یک‌سویه (یعنی متافیزیکی) تنها بر اصل بازتاب تمرکز کردند، بر آن مفهوم هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی آگاهی که لنین در ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم ارائه داد و در چنین قرائت خامی از اندیشه‌ی او به سازوکاری منفعلانه، «عکاسی» یا بازتاب آینه‌ای فروکاسته می‌شد.

باوجوداین، اگر دفترچه‌های فلسفی و به‌ویژه آثار تاریخی و جامعه‌شناختی انضمامی او را در نظر بگیریم، می‌بینیم که برعکس، لنین فرایند متضاد از نظر دیالکتیکی ضروری

19 V. Adoratsky, "Marxist Dialectics in the Works of Lenin," *Selected Works* [in Russian] (Moscow: Politizdat, ۱۹۶۱), ۴۴۴.

20 Marx, "Theses on Feuerbach," *Collected Works*, vol. ۵, ۸.



را در وهله‌ی اول در نظر می‌گیرد - آفرینش فعالانه‌ی جهان توسط آگاهی ضمن در نظر گرفتن نقش خود بازتاب بازنمایانه (منفعل). لنین کاملاً رک می‌نویسد: «آگاهی انسان نه تنها جهان عینی را بازتاب می‌دهد، بلکه آن را خلق و ایجاد می‌کند».<sup>21</sup> آگاهی بشر همیشه یک فعل ذهنی فعال - منفعل، پیش‌دستانه - بازتابی، عامدانه - انعکاسی است؛ محتوای درونی لحظه‌ی فعالیت آن به امر انتزاعی «تأثیر معکوس آگاهی بر هستی» تقلیل نمی‌یابد.

از یک سو، کفایت به زندگی روزمره روی آوریم تا متقاعد شویم: بله، بی‌شک محتوای آگاهی ما با این مسائل تعیین و «پر» می‌شود که چگونه، با چه کسی، کجا و در میان چه چیزهایی و با چه روابطی در این جهان زندگی می‌کنیم. اما از سوی دیگر، با درک این وجود و مثلاً تأمل بر نحوه‌ی زندگی ما ممکن است این وجود را رضایت بخش ندانیم. سپس مطابق با ایده‌هایمان («ایدئال‌ها») درباره‌ی بهترین شکل هستی، ممکن است زندگی روزمره‌ی کنونی خود را تغییر داده یا دگرگون کنیم (برای مثال، رابطه‌ی خود با همکاران را تغییر دهیم، گربه نگه‌داریم، ازدواج کنیم یا تعمیرات انجام دهیم). در اینجا در مورد چیزی صحبت می‌کنیم که پیتر آنوختین<sup>22</sup> آن را آگاهی پیشرو و پیش‌دستانه می‌نامد (برخلاف آگاهی عقب‌افتاده، «به‌جامانده») و آنچه تخیل یا فانتزی نامیده می‌شود و در ارتباط با تحقیقات علمی، پیش‌بینی نام دارد. امروزه مردم اغلب مفهوم سوسیالیسم علمی را که انگلس مطرح کرده است، به سخره می‌گیرند. اما این مفهوم از سوسیالیسم علمی - که فقط به این معناست که چشم‌انداز آینده (نه پیش‌بینی چنین چیزی) مبتنی بر فانتزی‌های ما درباره‌ی ساختار اجتماعی مطلوب‌تر نیست، بلکه بر اساس تحلیل علمی آن روندهایی که در زمان حال متناقض موجود هستند و بدیل‌های ممکن را برای تکوین جامعه نشان می‌دهند - دقیقاً همان چیزی است که در نوشته‌ها و عمل جامعه‌شناختی و سیاسی لنین دیده می‌شود.

<sup>21</sup> Lenin, *Collected Works*, vol. ۳۸, ۲۱۱. Emphasis added.

<sup>22</sup> Peter Anokhin

## تعریف دیالکتیک اجتماعی لنین

از دیدگاه لنین، فقط یک دنیای تاریخی و اجتماعی انضمامی (تمامیت) هست که منطق تکامل درون‌ماندگاری دارد و فقط با بررسی *انضمامیت* آن در تناقضات و پویایی‌هایش قابل‌درک است. بنابراین، دیالکتیک اجتماعی عینی همان پویایی درون‌ماندگار خود جامعه است، تکامل آن از تناقضات درونی که نه به شیوه‌ی منطقی بلکه به شیوه‌ی تاریخی به وجود می‌آیند.

دیالکتیک اجتماعی ماتریالیستی در مقام روش علمی، راهی برای مطالعه‌ی پدیده‌های اجتماعی مادی (هستی) و ایدئال (آگاهی) است که از طریق آن:

(۱) تناقضات درونی و بیرونی موجود واقعی (از لحاظ هستی‌شناختی) در پدیده‌ها از طریق پژوهش تجربی شناسایی می‌شوند که هم‌نهاد آن‌ها به تغییر و تحول ابژه هم از نظر کمی (تطور) و هم از نظر کیفی (انقلاب) می‌انجامد؛

(۲) تحلیل مبارزه‌ی این تضادها و تناقضات (در درجه‌ی اول طبقاتی) پویایی تاریخی خود پدیده‌های اجتماعی را آشکار می‌کند، یعنی وقوع، وجود، عملکرد و مرگ آن‌ها (گذر به وضعیت دیگری)؛

(۳) می‌توان در گذار/از وجود به مرگ، آن نطفه‌ها، لحظه‌ها و روندهایی را دید که وضعیت کنونی را از درون ویران می‌کنند و به ظهور وضعیت جدیدی منجر می‌شوند (مثلاً نطفه‌های سرمایه‌داری در «بدنه‌ی» فئودالیسم اروپایی در قرون چهاردهم تا پانزدهم؛ یا شکل مدرن روابط غیرسرمایه‌داری و غیرکالایی در ساختار سرمایه‌داری جهانی که به سوسیالیسم منتهی خواهد شد؛

(۴) بنابراین قادر به انجام پیش‌بینی‌های واقع‌بینانه با پایه و اساس علمی (برخلاف «آینده‌نگری» و «بصیرت») در مورد بدیل‌هایی برای استقرار هم در آینده‌ی بسیار نزدیک و هم آینده‌ی دورتر هستیم؛

(۵) از طریق تجزیه و تحلیل علمی و پیش‌بینی بر مبنای علم می‌توان به عمل اجتماعی متناظر با آن‌ها دست زد: هم ویرانگر (در رابطه با سرمایه‌داری) و هم خلاقه.

این امر همان چیزی است که اریک اولین رایت<sup>۲۳</sup> در مارکسیسم (که علمی رهایی‌بخش شناخته می‌شود) کارکرد رهایی‌بخش انتقادی اجتماعی می‌خواند. وظایف اساسی این علم رهایی‌بخش عبارت‌اند از: «(۱) تشریح مشکل‌یابی نظام‌مند و نقد جهانی که وجود دارد؛ (۲) تصور بدیل‌های بادوام؛ و (۳) پروراندن نظریه‌ی دگرگونی. اولین مورد به ما می‌گوید که چرا می‌خواهیم دنیایی را که در آن زندگی می‌کنیم، ترک کنیم؛ دومی به ما می‌گوید که می‌خواهیم به کجا برویم؛ و سومی به ما می‌گوید که چگونه/از اینجا به آنجا برسیم».<sup>۲۴</sup>

### چشم‌اندازهای فلسفه‌ی مارکسیستی-لنینیستی دیالکتیکی

از آنجاکه مارکسیسم (در همه‌ی اشکال آن) نظریه و فلسفه‌ی اجتماعی دوران معینی است، یعنی پدیده‌ی اجتماعی و معنوی، پس همه‌ی اصول فوق به آن (به‌عنوان ابزار پژوهش تاریخی/انضمامی مارکسیستی) اطلاق‌پذیر هستند. بنابراین سعی خواهیم کرد برخی از این اصول دیالکتیک ماتریالیستی را برای تحلیل تاریخی خود مارکسیسم و لنینیسم به کار ببریم.

درواقع دیالکتیک اجتماعی-تاریخی مارکس از نظر محتوای تاریخی انضمامی آن منفی، ویرانگر و محدود بود. در اشاره به آن محتوای تاریخی از رویه‌های روش‌شناختی صورتی منطق دیالکتیکی سخن نمی‌گوییم، بلکه درباره‌ی مطالب تاریخی که از طریق ابزارهای دیالکتیکی مطالعه می‌شود، صحبت می‌کنیم. نکته‌ی مهم این است که تحلیل ماهوی مارکس با توجیه نظری ضرورت دیکتاتوری پرولتاریا به پایان می‌رسد. لنین پیشاپیش با مصالح کاملاً متفاوتی کار می‌کند - نه تنها نظری، بلکه عملی. بوخارین این تمایز را چنین شرح می‌دهد:

(۱) لنین می‌گوید اگر نظام روش‌های مطالعه‌ی پدیده‌های اجتماعی را از طریق مارکسیسم درک کنیم، «آن ابزار، آن روش‌شناسی که در مارکسیسم

<sup>23</sup> Erik O. Wright

<sup>24</sup> Erik O. Wright, *Class, State and Ideology* (Madison: University of Wisconsin, ۲۰۰۸), ۲.

نهفته است، پس تردیدی نمی‌ماند که لنینیسم روش‌شناسی آموزه‌ی مارکسیستی را اصلاح یا در آن تجدیدنظر نمی‌کند. برعکس، از این نظر، لنینیسم بازگشت کامل به مارکسیسمی است که خود مارکس و انگلس صورت‌بندی کرده‌اند.<sup>۲۵</sup>

۲) با این حال، اگر منظور ما از مارکسیسم، ایده‌هایی معین درباره‌ی پدیده‌های اجتماعی تاریخی/انضمامی است، در این صورت «کاملاً واضح است که مارکسیسم لنینیستی دامنه‌ای بسیار گسترده‌تر از مارکسیسم مارکس دارد. چرا؟ زیرا به مجموع ایده‌های قبلاً موجود [در مارکس]، مجموعه‌ای جدید از قضایای انضمامی [در لنین] در نتیجه‌ی تحلیل پدیده‌هایی کاملاً جدید و گروه تاریخی کاملاً جدیدی اضافه شد. به این مفهوم مشروط، لنینیسم نتیجه‌ای است که از مرزهای مارکسیسم فراتر می‌رود».<sup>۲۶</sup>

۳) به علاوه، آنچه مارکسیسم لنین به ما ارائه داده، «ترکیبی از نظریه و عمل طبقه‌ی کارگر در حال مبارزه و پیروزمند است ... ترکیبی از کار ویرانگر و خلاق طبقه‌ی کارگر، و موضوع اخیر به نظر من از همه مهم‌تر است».<sup>۲۷</sup>

با تعمیم این منطق در نظر گرفتن چشم‌اندازهای تاریخی مارکسیسم، از انتقاد ویرانگرش از سرمایه‌داری (مارکس) تا نابودی عملی سرمایه‌داری و ایجاد جامعه‌ی سوسیالیستی (لنین) و آینده‌ی بالفعل کمونیستی، باید پیش‌بینی زیر را بکنیم. از آنجاکه لنینیسم در جنبه‌ی ماهوی آن (و نه روش‌شناختی) پیشاپیش «از مرزهای مارکسیسم کلاسیک فراتر می‌رود»، دوران جدید و آتی کمونیسم نیازمند گام حتی رادیکال‌تری است که آن را از حدود لنینیسم فراتر خواهد برد. چرا؟ برای اینکه:

25 Nikolai Bukharin, "Lenin as a Marxist," *Selected Works* [in Russian] (Moscow: Politizdat, ۱۹۸۸), ۶۱.

26 Bukharin, "Lenin as a Marxist," ۶۱.

27 Bukharin, "Lenin as a Marxist," ۶۲.

(۱) دیالکتیک ماتریالیستی مجموعه‌ای از دستورات عمل‌های آماده برای همه‌ی موارد زندگی یا نظامی از مقولات منجمد نیست، بلکه حرکت اندیشه‌ی محقق به دنبال موضوع خاص خود آن تحقیق است.

(۲) بنابراین، اگر خود/بژه‌ی مطالعه تغییر کند (مثلاً برای لنین ظهور شکل جدیدی از سرمایه‌داری، امپریالیسم به عنوان مرحله‌ای که نزد مارکس ناشناخته بود) و همچنین اگر بافتار جدیدی ایجاد شود که این بژه در آن عمل می‌کند و ارتباط متقابل جامعی با آن دارد، پس روش تحقیق آن دگرگون می‌شود. این دگرگونی روش به دلیل این واقعیت است که محقق با پیروی از بژه‌ی خاص مطالعه‌ی خود لزوماً باید همه‌ی این تغییرات، مشخصات و ویژگی‌های جدید، شرایط و بافتارهای جدید را همراه با بژه‌ی از نظر تاریخی متغیری در نظر بگیرد.

بنابراین، بوخارین/اشتباه می‌کند که می‌نویسد لنینیسم از نظر روش‌شناختی «بازگشت کامل به مارکسیسم مارکس» است. خیر، لنینیسم به عنوان کاربرد نظری و عملی دیالکتیک ماتریالیستی در شرایط تاریخی انضمامی همچنین بسط و گسترش این روش دیالکتیکی است. اگر از بازگشت معینی به مارکس صحبت می‌کنیم، پس لنین تنها به معنای فاصله گرفتن از رفقای حزبی خود که با دیالکتیک بسیار سطحی آشنا بودند و ناشیانه آن را به کار می‌بردند، به مارکس بازگشت.

با توجه به همه‌ی این‌ها، به نظر می‌رسد در جامعه‌ی کمونیستی آینده، برای درک فلسفی از هستی، شکل کاملاً جدیدی از فلسفه‌ی مارکسیستی در جنبه‌های ماهوی آن در عین حفظ مبانی روش‌شناختی بنیادی آن موردنیاز خواهد بود. این امر در تقابل با اشکال مدرن مارکسیسم، لنینیسم، نئومارکسیسم، مائوئیسم، پسامارکسیسم و مانند آن‌هاست، زیرا:

(۱) هم مارکسیسم مارکس و هم مارکسیسم لنین، دیالکتیک تکامل اجتماعی از طریق مبارزه‌ی متخاصم‌ها هستند و بنابراین فرض بر این است که در جامعه‌ی کمونیستی آینده، تناقضات اجتماعی در شکل آشتی‌ناپذیر

آن‌ها مغلوب خواهند شد، اگرچه در اشکال غیر تخصص‌آمیز باقی خواهند ماند، زیرا جامعه‌ی آینده بی‌طبقه خواهد بود؛

۲) هدف مارکسیسم کلاسیک و لنینیسم فقط تجزیه و تحلیل نظام‌های متخاصم طبقاتی است - مطالعه‌ی جامعه‌ی بی‌طبقه با استفاده از روش‌هایی که برای مطالعه‌ی ارگانیسم‌ها و ساختارهای اجتماعی طبقاتی طراحی شده‌اند، امری غیرممکن است؛

۳) در جامعه‌ی آینده، نیروهای محرک تکامل اجتماعی عوامل ناملموسی مانند علم، آموزش، خلاقیت، فناوری اطلاعات، عوامل شخصی و غیره خواهند بود، درحالی‌که مارکسیسم کلاسیک بر تحلیل جوامعی متمرکز است که در آن‌ها عوامل فیزیکی (طبیعت، قدرت عضلانی حیوانات و مردم، فناوری، مواد) نقش اصلی را دارند؛

۴) در این آینده، دولت به تدریج در حال مرگ فقط وظایف/داری را انجام خواهد داد و هدف مارکسیسم تحلیل و نقد دولت به‌عنوان ماشین سرکوبگر طبقه‌ای علیه طبقه‌ی دیگر است؛

۵) اشکال سابق و کنونی مارکسیسم با پیشاتاریخ («قلمرو ضرورت») سروکار داشته و هنوز دارند، درحالی‌که جامعه‌ی آینده تاریخ واقعی انسانی و انسان‌گرا («قلمرو آزادی») خواهد بود. مقوله‌های غیرانسانیت، بیگانگی، از خودبیگانگی، فetišیسم، نمود ایدئولوژیک، آگاهی طبقاتی موهوم، مبارزه‌ی طبقاتی و غیره که در مارکسیسم کلاسیک نقش محوری دارند، دیگر معنایی نخواهند داشت.

به همین دلیل، مارکوزه به‌درستی نوشت: «مطمئناً مبارزه با "قلمرو ضرورت" پس از گذر انسان به مرحله‌ی "تاریخ واقعی" او ادامه خواهد یافت و منفیت و تناقض از بین خواهند رفت. باوجوداین، زمانی که جامعه به سوژه‌ی آزاد این مبارزه تبدیل شده باشد، این مبارزه به اشکال کاملاً متفاوتی انجام خواهد گرفت. به همین دلیل، *تحلیل ساختار دیالکتیکی پیشاتاریخ بر تاریخ آینده‌ی بشریت جایز نیست*».<sup>۲۸</sup>

بنابراین، مارکسیسم مارکس، لنین، مائو، هوشی مین و فیدل کاسترو، اشکال تاریخی و گذرایی از نظریه و عمل انقلابی اجتماعی هستند، چراکه ظهور خود را مدیون شرایط تاریخی انضمامی هستند. اگر شرایطی که آن‌ها را به وجود آورده است ناپدید شود، خود این نظریه‌ها و اعمال دیگر ارتباط مستقیمی با شرایط جدید وجود اجتماعی نخواهند داشت.

آیا بدان معناست که مارکسیسم به کلی از بین خواهد رفت؟ این موضع به طور ضمنی در کار ژان پل سارتر دیده می‌شود که می‌نویسد این گزاره‌ی مارکس (که «شیوه‌ی تولید زندگی مادی، فرایندهای اجتماعی، سیاسی و معنوی زندگی را به‌طور کلی تعیین می‌کند»)

شواهد واقعی [باقی خواهد ماند] که نمی‌توانیم از آن فراتر برویم تا زمانی که دگرگونی روابط اجتماعی و پیشرفت فنی، انسان را از یوغ کمبود رها نکرده باشد ... به محض این‌که برای همه حاشیه‌ای از آزادی واقعی فراتر از تولید زندگی وجود داشته باشد، مارکسیسم به پایان خود می‌رسد و فلسفه‌ی آزادی جای آن را می‌گیرد. اما ما هیچ وسیله، ابزار فکری و تجربه‌ی انضمامی نداریم که به ما امکان دهد این آزادی یا این فلسفه را درک کنیم.<sup>۲۹</sup>

به نظر می‌رسد سارتر در این مورد اشتباه می‌کند که فرض می‌گیرد مارکسیسم در شرایط کمونیسم خودش را تمام خواهد کرد. باین حال، بوخارین و مارکوزه حق دارند در تأکید بر محدودیت‌های تاریخی مارکسیسم کلاسیک و لنینیسم به‌عنوان چارچوب‌های مفهومی که هم در محتوا (بوخارین) و هم در روش‌شناسی (مارکوزه) به شرایط خاص و ساختارهای پیشاتاریخ وابسته‌اند. با وجود این، به معنای انکار پتانسیل علمی-تبیینی و عملی آن‌ها برای تاریخ آینده نیست.

به نظر ما مارکسیسم به‌مثابه علم اجتماعی و روش‌شناسی در آینده حداقل به دو شکل الزاماً همزیست ادامه خواهد یافت:

<sup>29</sup> Jean-Paul Sartre, "Marxism and Existentialism," *Search for a Method* (New York: Alfred A. Knopf, ۱۹۶۳), ۳۴.

- (۱) در قالب نظریه و روش‌شناسی تاریخی، اقتصادی و تاریخی-فلسفی علمی خاص برای مطالعه‌ی جوامع متخاصم طبقاتی قبلاً موجود؛
- (۲) در قالب نظریه و روش‌شناسی علمی عام برای مطالعه‌ی جامعه بشری در تمام مراحل تکامل، از جمله دوران پیشاطبقاتی و «تاریخ حقیقی بشریت» پساطبقاتی: کمونیسم.

باین حال، همه‌ی این تأملات به چشم‌اندازهای آینده‌ی تکامل تاریخی مارکسیسم مربوط می‌شود. در حال حاضر، به خاطر شرایط مدرن در بسیاری از کشورها و حتی کل مناطقی که جوامع پیشاصنعتی هنوز وجود دارند - و همچنین شرایط غیرانسانی ایجادشده با سرمایه‌داری پسااستعماری - لنینیسم مرتبط‌ترین شکل از نظریه و عمل مارکسیستی/انقلابی است. و دقیقاً لنینیسم است که با ویژگی‌های ملی متناظر آن، چشم‌انداز واقعی ویرانگر و خلاقانه‌ای برای این جوامع در آینده‌ی نزدیک خواهد بود.

از این نظر، نمی‌توان اهمیت مارکسیسم لنین (به جای «مارکسیسم-لنینیسم») را دست کم گرفت. این اهمیت نه فقط با توسعه و غنی‌سازی لنینیستی نظریه و روش‌شناسی دیالکتیک اجتماعی مارکسیستی، بلکه با بازگشت عملی و سیاسی به علم مارکسیستی/ابتکار انسانی و آگاهی پیش‌دستانه (در مقابل «بازتاب»، «عکاسی» یا آگاهی منفعل) ارتباط دارد؛ یک سوژه‌ی فعال واقعی و زنده؛ شخص (با نمایندگی پرولتاریا) به‌عنوان خالق تاریخ.

تمام فعالیت‌های لنین بر همین اساس قرار می‌گیرد در مبارزه با «همه‌ی اشکال جزم‌گرایی که به تقدیرگرایی تاریخی، "اکنونیسم" و "خودانگیزگی" منجر می‌شوند» و با هر تفسیری از مارکسیسم که «به بهانه‌ی عینیت، تاریخ "علمی" را با تاریخی که در آن آینده از پیش نوشته شده و شخص غایب است، خلط می‌کند». در پاسخ، لنین با «درکی حقیقتاً مارکسیستی از دیدگاه تاریخی» با تمام این تفاسیر مقابله کرد و روح انقلابی را به مارکسیسم بازگرداند.<sup>30</sup>

<sup>30</sup> Roger Garaudy, *Marxism of the 21st Century* [in Russian] (Moscow: Prometheus, ۱۹۹۴), ۶. Emphasis added.



## سخن آخر

با جمع‌بندی تحقیقات خود می‌توانیم بگوییم که درک لنین از دیالکتیک (علاوه بر موارد دیگری که مشخصاً بیان نشده) معطوف به بینشی کامل و انضمامی از موقعیت تاریخی است و همین مجموعه است که موضوعیت ماندگار لنین را تعیین می‌کند. مهم‌ترین چیز در دیالکتیک لنین، دیدن تمامیتی دائماً در حال تغییر و تکامل است - پیوند جهانی پدیده‌ها، دیالکتیک ذات و پدیده، گنجاندن ابژه/فرایند انضمامی و مشخصی در کل و تاریخ‌مندی این کل.

هر دانشمند، سازمان‌دهنده، مدیر کارخانه، رئیس کارگاه، پیشکار، آموزگار و سیاستمدار باید این ملاحظه‌ی ارگانیک و انعطاف‌پذیر هر پدیده از طریق گنجاندن آن در ساختاری یکپارچه را از لنین بیاموزد. ساده‌ترین مثال از این ملاحظه، همان‌طور که دیده‌ایم، تحلیل لنین از لیوان آب است، تحلیلی که امروز اغلب به سخره گرفته می‌شود، بی‌آنکه عمق درونی آن را درک کنیم. بنابراین، بر اساس نسخه‌ی لنین از دیالکتیک مارکسیستی، می‌توانیم نه تنها روش‌ها و مفاهیم علمی را ایجاد کنیم، بلکه شیوه‌های مدیریتی را نیز می‌توانیم در سطوح مختلف تکامل بخشیم.

باین‌حال، مهم‌ترین چیز در دیالکتیک اجتماعی و عملی لنین، نه تنها «نظرگاه تمامیت» یا تحلیل تاریخی انضمامی از موقعیت، بلکه مهم‌تر از همه، بازگشت سوژه‌ی انقلابی به پراتیک اجتماعی و تاریخی است. در واقع، برخلاف رهبران بین‌الملل دوم که انقلاب سوسیالیستی آتی را یک فرایند اجتماعی کاملاً عینی می‌دانستند، لنین در دیالکتیک سیاسی-اجتماعی خود سوژه و بُعد سوژه‌کنند وجود اجتماعی را به مارکسیسم بازگرداند.

در نتیجه، بسیار مهم است که لنین با کنار گذاشتن «اتوماتیسم» و تقدیرگرایی رهبران بین‌الملل دوم، چیزی به جنبش کارگری بخشید که امروزه نه‌چندان به‌درستی اتوپیا یا آگاهی/توپیایی نامیده می‌شود: تصویری از جامعه‌ی آینده‌ی بشری عادلانه‌ای که «به‌خودی‌خود» به دلیل «ضرورت تاریخی» انتزاعی به وجود نمی‌آید، بلکه باید به دست خود مردم خلق شود، زیرا آن‌ها خالقان تاریخ خودشان هستند.

پیوند با منبع انگلیسی:

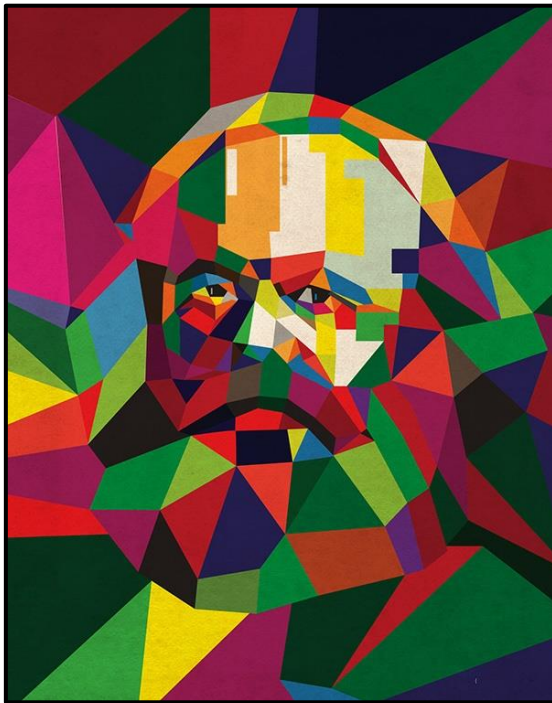
<https://monthlyreview.org/۰۱/۰۱/۲۰۲۳/reflections-on-lenins-dialectics/>

# درهم‌تنیدگی‌های ملی و انقلاب کارگری سه نامه از کارل مارکس

کارل مارکس



ترجمه‌ی علی رها



(۱)

## به زیگفرید مایر و آگوست وگت

لندن، ۹ آوریل ۱۸۷۰

من پس‌فردا (۱۱ آوریل) مدارکی که درباره‌ی بین‌الملل در دست دارم را برایت ارسال می‌کنم. (امروز برای پست کردن بسیار دیر شده است.) درباره‌ی 'بازل' هم مطالب بیشتری خواهم فرستاد.

درمیان مطالب ارسالی همچنین چند نسخه از قطعنامه‌های شورای عمومی درباره‌ی **عفو ایرلندی‌ها**،<sup>۲</sup> به تاریخ ۳۰ نوامبر، را خواهی یافت که پیشاپیش از آن باخبری، و ابتکار من بود؛<sup>۳</sup> همین‌طور نیز جزوهای ایرلندی درباره‌ی رفتار با مجرمان فنیان.<sup>۴</sup>

من قصد داشتم قطعنامه‌های دیگری درباره‌ی ضرورت دگرگونی **اتحادیه‌ی**<sup>۵</sup> کنونی (یعنی، بردگی ایرلند) به یک **فدراسیون آزاد و برابر با بریتانیای کبیر** ارائه کنم. پیشرفت بیشتر در این باره، تا آنجا که به قطعنامه‌های علنی مربوط است، به‌خاطر غیبت اجباری من از شورای عمومی، موقتاً به تعویق افتاده است. هیچ‌یک از سایر اعضا دانش کافی در امور ایرلند ندارد، یا نزد اعضای **انگلیسی** شورای عمومی از اعتبار کافی برخوردار نیست تا در این مورد جای من را پر کند.

اما زمان بی‌مصرف سپری نشده است، و من از شما می‌خواهم به‌طور مشخص به نکات زیر توجه کنی:

---

<sup>۱</sup> گزارش کنگره‌ی چهارم «سازمان بین‌المللی کارگران» در شهر بازل (با بال) سویس.

<sup>۲</sup> اشاره به پیش‌نویس قطعنامه‌ی شورای عمومی در موردی سیاست دولت بریتانیا در قبال زندانیان ایرلندی.

<sup>۳</sup> ظاهراً اشاره‌ی مارکس به پنج مقاله‌ای است که جنی (دختر مارکس) نوشته بود و در نشریه‌ی **مارسیه** در پاریس به چاپ رسید.

<sup>۴</sup> Fenians جمهوری‌خواهان استقلال طلب ایرلندی

<sup>۵</sup> اتحادیه‌ی موجود بین انگلستان و ایرلند، که برطبق قانون یکم ژانویه‌ی ۱۸۰۱ اجرائی شد و بقایای خودمختاری ایرلند را لغو کرد. پیش‌تر، در سال ۱۷۸۲، در اثر فشار گسترده‌ی توده‌های ایرلندی، پارلمان انگلیس قانونی وضع کرده بود که طبق آن قانون‌گذاری در ایرلند را به پارلمان آنجا واگذار کرده بود.

پس از سال‌ها مطالعه درباره‌ی مسأله ایرلند، من به این نتیجه رسیده‌ام (و این برای جنبش کارگری در سراسر دنیا اهمیتی اساسی دارد) که **نه در انگلیس بلکه فقط در ایرلند** است که ضربه‌ی تعیین‌کننده علیه طبقات حاکمه‌ی انگلیس زده می‌شود.

در اول ژانویه ۱۸۷۰ شورای عمومی بخشنامه‌ای سرّی صادر کرد که من درباره‌ی رابطه‌ی مبارزات ملی ایرلند با رهایی طبقه‌ی کارگر به فرانسوی نوشته بودم - {برای ایجاد واکنش در انگلیس، نه نشریات آلمانی، بلکه فقط نشریات فرانسوی اهمیت دارند} - و از آنجا، شیوه‌ی برخورد بین‌الملل در رابطه با مسأله‌ی ایرلند.

من در اینجا، به‌طور خلاصه، رئوس آن را به شما ارایه می‌کنم. **ایرلند سنگر اشراف زمین‌دار انگلیس** است. بهره‌کشی از این کشور صرفاً منبع اصلی ثروت مادی آنها نیست؛ شگرف‌ترین قدرت **معنوی** آنها است؛ که **در واقع**، به منزله‌ی **تجسم سلطه‌ی انگلیس بر ایرلند** است. از این‌رو، **ایرلند وسیله‌ی اصلی سلطه بر خود انگلیس** است.

از سوی دیگر، چنانچه همین فردا ارتش و پلیس انگلیس از ایرلند بیرون بروند، بلافاصله با **یک انقلاب ارضی** در انگلیس مواجه خواهی شد. اما سرنگونی اشرافیت انگلیسی در ایرلند در حکم، و بلافاصله منجر به، سرنگونی آن در انگلیس خواهد شد. این پیش‌شرط‌های انقلاب پرولتری در انگلیس را ایجاد خواهد کرد. در ایرلند، **مسأله‌ی ارضی**، تاکنون **شکل انحصاری** مسأله‌ی اجتماعی بوده است - برای اکثریت عظیم مردم ایرلند، مسأله‌ی زیستن است، **مسأله‌ی مرگ و زندگی** است؛ که در عین حال از **مسأله‌ی ملی** تفکیک‌پذیر نیست. به همین خاطر، انهدام اشرافیت زمین‌دار انگلیسی در ایرلند کاری است که در ایرلند از **خود انگلیس بی‌نهایت آسان‌تر** است - بگذریم از این که خصلت ایرلندی پرشورتر و انقلابی‌تر از انگلیسی است.

در مورد **بورژوازی** انگلیس، در درجه‌ی نخست، در مبدل کردن ایرلند به چراگاه صرفی که **برای بازار انگلیس** گوشت و پشم را با نازل‌ترین قیمت ممکن عرضه می‌کند، نفع مشترکی با اشرافیت انگلیس دارد. بورژوازی در خوار کردن جمعیت ایرلند به

سطحی بسیار پست، از طریق **خلع‌ید** کردن و مهاجرت اجباری، نفع مشترکی دارد، و این که **سرمایه‌ی انگلیسی** (سرمایه‌ی ملک اجاره‌ای) در آن کشور با 'امنیت' عمل می‌کند. در **تصاحب املاک ایرلند** همان نفعی را داشت که در **تصاحب مناطق زراعی انگلیس و اسکاتلند**. درآمدهای ۶ تا ده هزار پوندی مالکان غایب و سایر درآمدها از ایرلند که سالانه وارد لندن می‌شود نیز باید محسوب شود.

اما بورژوازی انگلیس در اقتصاد فعلی ایرلند منافع بسیار مهم‌تری دارد. در نتیجه‌ی تراکم فزاینده‌ی اجاره‌ی زمین، ایرلند مرتباً **مازاد** خود را به **بازار کار** انگلیس عرضه می‌کند، و از این‌رو، کاهش دستمزدها، و موقعیت معنوی و مادی را به **طبقه‌ی کارگر انگلیس** تحمیل می‌کند.

و از همه مهم‌تر! اکنون تمام مراکز صنعتی و تجاری انگلیس به دو اردوگاه **منخاصم** تقسیم شده است؛ **پرولتاریای انگلیس** و **پرولتاریای ایرلند**. کارگر معمولی انگلیسی از کارگر ایرلندی به‌عنوان رقیبی که به اجبار **شاخص‌های زندگی** را تنزل می‌دهد، متنفر است. او در ارتباط با کارگر ایرلندی، خود را عضوی از **ملت حاکم** احساس می‌کند و، از این‌رو، **علیه ایرلند**، خود را به بازپچه‌ی اشراف و سرمایه‌داران خود تبدیل می‌کند، و بدین وسیله، سلطه‌ی آنها را بر **خود** تقویت می‌کند. علیه ایرلندی، تعصبی مذهبی، اجتماعی و ملی در سر می‌پروراند. طرز برخورد او با ایرلندی تقریباً همانند **'سفیدپوستان' فقیر** با سیاهان ایالت‌های اتحادیه‌ی آمریکا است که قبلاً برده‌داری بودند. ایرلندی **پول خود به همراه بهره به او پس می‌دهد**. او در کارگر انگلیسی هم‌دست و بازپچه‌ی **احمق حاکمیت انگلیس در ایرلند** را شناسایی می‌کند.

این خصومت توسط مطبوعات، کشیش‌ها، کارتون‌ها، و به‌طور خلاصه، کلیه‌ی ابزاری که در اختیار طبقه حاکم است، به‌طور مصنوعی زنده نگه داشته شده و تشدید می‌شود. این **خصومت**، به‌رغم سازمان‌های **طبقه‌ی کارگر انگلیس**، **راز پنهان ناتوانی اوست**. راز پنهان حفظ قدرت طبقه‌ی سرمایه‌دار است، که به‌خوبی نسبت به آن آگاهی دارد.

اما شرارت به اینجا ختم نمی‌شود، بلکه به آن سوی اقیانوس سفر می‌کند. تخاصم کارگر انگلیسی و ایرلندی، راز پنهان کشمکش بین ایالات متحده و انگلیس است که هر نوع همکاری جدی و صادقانه بین طبقات کارگری دو کشور را غیرممکن می‌کند. حکومت‌های دو کشور، هر وقت مناسب بدانند، با **قدری متقابل**، برای تعارض اجتماعی را کند می‌کنند، و **در صورت لزوم**، جنگ بین دو کشور را.

در حال حاضر، انگلستان به‌عنوان کلان‌شهر سرمایه، به‌عنوان قدرتی که تاکنون بر بازار جهانی حکم‌روایی کرده است، مهم‌ترین کشور برای انقلاب کارگران است، و مضافاً، تنها کشوری است که شرایط مادی برای این انقلاب به درجه‌ی معینی از بلوغ رسیده است. بنابراین، تسریع انقلاب اجتماعی در انگلستان، مهم‌ترین مسأله‌ی سازمان بین‌المللی کارگران است. یگانه شیوه‌ی انجام چنین کاری، استقلال ایرلند است. از این‌رو، وظیفه‌ی 'بین‌الملل' این است که تخاصم انگلیس و ایرلند را در همه جا در صف مقدم قرار دهد، و به‌طور علنی همه جا از ایرلند حمایت کند. وظیفه‌ی ویژه‌ی شورای مرکزی لندن این است که آگاهی طبقه‌ی کارگر انگلیس را نسبت به این امر بیدار کند که برای آنها، رهایی ملی ایرلند، مسأله‌ی عدالتی انتزاعی یا احساسات انسان‌دوستانه نیست، بلکه شرط اولیه‌ی رهایی اجتماعی خود آن‌هاست.

این‌ها کمابیش رئوس اصلی بخشنامه‌ای بود که هم‌هنگام، بیانگر علت وجودی قطعنامه‌های شورای مرکزی در مورد عفو ایرلندی‌ها است. من بلافاصله نامه‌ای با لحنی شدید توسط یک ناشناس در مورد طرز رفتار انگلیسی‌ها با فنیان‌ها، و علیه گلاستون و غیره به **انترناسیونال** (ارگان کمیته‌ی مرکزی بلژیک در بروکسل) فرستادم. من در این مقاله جمهوری‌خواهان فرانسه را نیز تحقیر کردم - مارسیه یک مطلب احمقانه درباره‌ی ایرلند منتشر کرده بود که توسط تالاندیر<sup>۶</sup> مفلوک نگاشته شده - چراکه در خودخواهی ملی خود، تمام خشم خود را متوجه امپراتوری کرده‌اند.

<sup>۶</sup> Alfred Pierre-Theodor Talandier (1822-1890) - روزنامه‌نگار دموکرات فرانسوی، عضو شورای

عمومی بین‌الملل، نماینده‌ی پارلمان فرانسه ۱۸۸۵-۱۸۷۶.

این کارآمد بود. دخترم جنی زیر نام ج. ویلیامز (در نامه‌ی خصوصی به سردبیر زیر نام جنی ویلیام امضا کرده بود) چندین مقاله به مارسیه فرستاد، و از جمله نامه‌ی او 'داناوان روسا'<sup>۷</sup> را منتشر کرد. از این رو، سروصدای بسیاری ایجاد کرد. پس از چندین سال خودداری، **گلاستون** سرانجام مجبور شد یک **تحقیق پارلمانی** در مورد نحوه‌ی رفتار با زندانی‌های فنیان را تصویب کند. اکنون او [جنی] گزارشگر دائمی امور ایرلند در مارسیه است. (البته این طبعاً باید بین خودمان بماند.) دولت بریتانیا و مطبوعات از این که مسأله‌ی ایرلند در فرانسه به موضوع روز تبدیل شده است، و اکنون این آدم‌های رذل از طریق پاریس، در سراسر قاره زیر نظر گرفته شده و افشا شده‌اند، بسیار عصبانی هستند.

با یک تیر، دو نشان. ما بدین وسیله رهبران، روزنامه‌نگاران، و غیره ایرلند در دابلین را وادار کردیم تا با ما ارتباط برقرار کنند؛ کاری که شورای عمومی تا آن موقع موفق به انجام آن نشده بود!

شما در آمریکا برای فعالیت در این راستا، عرصه‌ی وسیعی دارید. **یک ائتلاف بین کارگران آلمانی و کارگران ایرلندی** (طبیعتاً، همچنین کارگران انگلیسی و آمریکایی که خواستار شرکت هستند)، مهم‌ترین کاری است که در حال حاضر می‌توانید انجام دهید. این باید زیر نام 'بین‌الملل' انجام شود. اهمیت اجتماعی مسأله‌ی ایرلند باید آشکار شود.

دفعه‌ی بعد، چندین مطلب ویژه درباره‌ی موضع کارگران انگلیسی.

با سلام برادرانه،

کارل مارکس

منبع: مجموعه آثار مارکس و انگلس، به انگلیسی، جلد ۴۳، صص. ۴۷۷-۴۷۲

<sup>۷</sup>O'Donovan Rossa (1831?- 1915) - عضو «برادری جمهوری خواهان ایرلند»، که پس از ۶ سال حبس، با عفو عمومی ۱۸۷۰ از زندان آزاد شد و به آمریکا مهاجرت کرد.



## (۲)

## به انگلس

لندن، ۱۰ دسامبر ۱۸۶۹

در مورد **مسأله‌ی ایرلند**: من سه‌شنبه‌ی گذشته در نشست شورای مرکزی شرکت نکردم. با اینکه قرار بود بحث را شروع کنم، 'خانواده' من اجازه ندادند در این هوای مه‌آلود و وضعیت سلامتی کنونی‌ام به آنجا بروم...

شیوه‌ای که من سه‌شنبه‌ی آینده مسأله را عنوان می‌کنم، چنین است: صرف‌نظر از همه‌ی عبارت پردازی‌های 'بین‌المللی' و 'انسانی' درباره‌ی عدالت در حق ایرلند - که در شورای بین‌الملل بدیهی فرض می‌شود - این **مستقیماً و مطلقاً به نفع طبقه‌ی کارگر انگلیس است که پیوند کنونی خود را با ایرلند قطع کند**. من به دلایلی که تا اندازه‌ای نمی‌توانم به خود کارگران انگلیسی اعلام کنم، نسبت به این موضوع کاملاً متقاعد شده‌ام. من مدت‌ها بر این باور بودم که سرنگونی رژیم ایرلند با **تفوق طبقه‌ی کارگر انگلیس**، امکان‌پذیر است. من در «نیویورک دیلی تریبون» همواره چنین نظرگاهی را ابراز می‌کردم. اکنون مطالعات عمیق‌تر عکس آن را به من قبولانده است. تا وقتی که **طبقه‌ی کارگر انگلیس مسأله‌ی ایرلند را منتفی نکند، هرگز دستاوردی نخواهد داشت**. اهرم باید در ایرلند به کار گرفته شود. به این دلیل، **مسأله‌ی ایرلند برای کل جنبش اجتماعی بسیار مهم است**.

من بسیاری از گزیده‌های دیویس<sup>۸</sup> را خوانده‌ام. خود کتاب را در موزه صرفاً سرسری نگاه کرده‌ام. ممنون می‌شوم اگر صفحات مربوط به **مالکیت اشتراکی** را کپی کنی. تو باید **'سخنرانی‌های کوران'** را که دیویس **ویراسته کرده است پیدا کنی**

<sup>۸</sup> John Davies (1569-1626), *Historical Tracts*, 1786. - سیاستمدار انگلیسی، دادستان کل ایرلند

(۱۶۰۹-۱۹)، نویسنده‌ی چندین کتاب درباره‌ی تاریخ ایرلند؛ حامی استعمار ایرلند.

<sup>۹</sup> John Philpot Curran (1750-1817) - سیاستمدار و قاضی پارلمان ایرلند، که در دادگاه از انقلابیون جامعه‌ی «ایرلندی‌های متحد» دفاع کرد. «ایرلندی‌های متحد»، سازمانی مخفی که تحت تأثیر انقلاب فرانسه خواستار یک جمهوری مستقل در ایرلند بود. قیام سال ۱۷۹۸ را آنها سازماندهی کرده بودند.

(لندن، جیمز دافی، خیابان پاترنوستر، شماره‌ی ۲۲). وقتی تو در لندن بودی، می‌خواستیم آن را به تو بدهم. در حال حاضر در بین اعضای انگلیسی شورای مرکزی، دست‌به‌دست می‌چرخد، و خدا می‌داند که کی دوباره به دستم برسد. برای دوره‌ی ۱۷۷۹-۱۸۰۰ (اتحادیه)، اهمیتی اساسی دارد، نه به‌خاطر 'سخنرانی‌های' کوران (در دادگاه. من کوران را یگانه حقوق‌دان برجسته‌ی (وکیل مدافع مردم) قرن هیجدهم می‌دانم، و شریف‌ترین شخصیت، در حالی که گراتان<sup>۱۰</sup> یک فرومایه‌ی پارلمانی بود)، بلکه چون می‌توان کلیه‌ی منابع مربوط به ایرلندی‌های متحد را در آن یافت. این دوره از جنبه‌ی علمی و رخدادهای پرشور، دارای بیشترین اهمیت است. یکم، کثافت‌کاری‌های انگلیس در ۸۹-۱۵۸۸ در ۸۹-۱۷۸۸ (شاید با شدت بیشتری) تکرار شد. دوم، در خود جنبش ایرلند به‌راحتی می‌توان جنبشی طبقاتی را مشاهده کرد. سوم، سیاست رسوای پیت.<sup>۱۱</sup> چهارم، مسأله‌ای که عالی‌جنابان انگلیسی را آزار می‌دهد؛ این امر تثبیت شده که ایرلند شکست خورد، چراکه در واقع، از خاستگاهی انقلابی، ایرلند به‌مراتب پیشرفته‌تر از پادشاه انگلیس و اراذل کلیسا بود، در حالی که، از سوی دیگر، ریشه‌ی ارتجاع انگلیس در خود انگلیس (برای نمونه، در زمان کرامول) انقیاد ایرلند بود. این دوره دست‌کم باید در یک فصل تشریح شود:<sup>۱۲</sup> برای تحقیر جان بول!<sup>۱۳</sup>

ارادتمند،

ک. مور

منبع: همان، صص. ۳۹۹-۳۹۶

<sup>۱۰</sup> Henry Grattan (1746-1820) - سیاستمدار ایرلندی، رهبر اپوزیسیون لیبرال در پارلمان ایرلند.

<sup>۱۱</sup> William Pitt (1759-1806) - سیاستمدار انگلیسی، آخرین نخست‌وزیر بریتانیا پیش و پس از قانون اتحادیه‌ی سال ۱۸۰۰. عامل اصلی سرکوب قیام ۱۷۹۸ ایرلند.

<sup>۱۲</sup> پیشنهاد مارکس به انگلس در مورد کتابی که قرار بود درباره‌ی تاریخ ایرلند بنویسد.

<sup>۱۳</sup> John Bull - مانند «عمو سام» در آمریکا، شخصیتی نمادین، مظهر اقتدار انگلستان.

(۳)

به لودویگ کوگلمان

لندن، ۲۹ نوامبر ۱۸۶۹

احتمالاً در **ولکستات** قطعنامه‌های پیشنهادی من درباره‌ی گلاستون در ارتباط با مسأله‌ی عفو ایرلندی‌ها را دیده‌ای. من به گلاستون حمله‌ور شده‌ام - و این در این‌جا جلب توجه کرده است - همانطور که قبلاً به پالمرستون حمله کرده بودم. **پناهندگان** عوام‌فریب دوست دارند که اینجا، از فاصله‌ی دور، به مستبدان قاره حمله کنند. این برای من موقعی جالب است که از فاصله‌ی نزدیک به مستبدان انجام شود. با این وصف، هر دو مطلب درباره‌ی مسأله‌ی عفو ایرلندی‌ها، و همچنین طرح پیشنهادی من به شورای عمومی برای ضرورت بحث درباره‌ی طرز برخورد طبقه‌ی کارگر انگلیس به ایرلند، و تصویب یک قطعنامه در این مورد، به جز این‌که صرفاً فریادی بلند باشد و آشکارا از ایرلندی‌های **تحت ستم** علیه **ستمگران** آنها جانبداری کند، طبعاً مبانی دیگری هم داشت.

من هرچه بیشتر معتقد شده‌ام - و اکنون مسأله این است که این یقین را برای طبقه‌ی کارگر انگلیس جار بزنم - که آنها قادر نخواهند بود در انگلیس هیچ کار مهمی انجام دهند مگر آن‌که طرز برخورد خود با ایرلند را قاطعانه از طبقات حاکمه‌ی خودشان تفکیک کنند، و نه فقط با ایرلندی‌ها اعلام همبستگی کنند، بلکه برای انحلال اتحادیه‌ای که در ۱۸۰۱ تاسیس شد، ابتکار عمل را به‌دست گیرند، و آن را با یک رابطه‌ی آزادانه‌ی فدرال جایگزین کنند. و این نباید به‌خاطر دلسوزی برای ایرلند باشد، بلکه به‌عنوان مطالبه‌ای مربوط به منافع پرولتاریای انگلیس. و گرنه، افسار مردم انگلیس در دست طبقات حاکم باقی خواهد ماند، چراکه مجبور خواهند شد علیه ایرلند با آنها جبهه‌ی مشترکی ایجاد کنند. از آن‌جا که ایرلندی‌ها بخش بسیار مهمی از طبقه‌ی کارگر خود انگلیس را تشکیل می‌دهند، ناسازگاری با آنها، همه‌ی جنبش‌های طبقه‌ی کارگر در خود انگلیس را فلج می‌کند. در این‌جا، **شرط اولیه** برای رهایی - سرنگونی الیگارشی ملاک انگلیس - دست‌نیافتنی باقی خواهد ماند، چون تا زمانی که پایگاه‌های نیرومند سنج‌بندی شده‌ی خود را در ایرلند حفظ کند، نمی‌توان موقعیت آن را در

اینجا دستخوش توفان کرد. اما در آنجا، به محضی که زمام امور به دست خود ایرلندی‌ها بیفتد، به محضی که به حاکمان و قانونگذاران خود تبدیل شوند، به محضی که خودمختار شوند، الغای اشرافیت زمین بی‌نهایت آسان‌تر از اینجا خواهد بود (که اکثراً همان مالکان زمین در انگلیس هستند)، چراکه ایرلند صرفاً یک مسأله‌ی اقتصادی ساده نیست، بلکه همچنین یک مسأله‌ی ملی است، همان‌گونه که زمین‌داران آنجا، مانند انگلیس، نمایندگان و عالی‌مقامان سنتی نیستند، بلکه ستمگران منفور یک ملیت هستند. و رابطه‌ی کنونی با ایرلند، نه فقط رشد اجتماعی درون انگلیس، بلکه سیاست خارجی، به‌ویژه سیاست آن در قبال روسیه و ایالات متحده‌ی آمریکا را فلج کرده است. اما بی‌تردید از آنجا که طبقه‌ی کارگر انگلیس وزنه‌ی بسیار سنگینی در کفه‌ی رهایی اجتماعی به‌طور عام است، اهمر باید در اینجا به کار گرفته شود. این واقعیتی است که جمهوری انگلستان زیر نظر کرامول در ایرلند به گل نشست. آیا این دوباره تکرار خواهد شد! ایرلندی‌ها با انتخاب اودانوان روسا،<sup>۱۴</sup> یک بزهکار محکوم شناخته شده، به‌عنوان عضو پارلمان، دولت انگلیس را به تمسخر گرفته‌اند. روزنامه‌های دولتی از هم اکنون تهدید کرده‌اند که تعلیق قانون هابباس کورپوس،<sup>۱۵</sup> تجدید یک نظام ترور، را احیا می‌کند. در واقع، تا زمانی که رابطه‌ی کنونی پابرجا باشد، انگلیس نتوانسته و هرگز نمی‌تواند با روش دیگری بر ایرلند حکومت کند - یعنی با نفرت‌انگیزترین حاکمیت ترور و شرم‌آورترین تبهکاری.

ارادتمند،

ک. مارکس

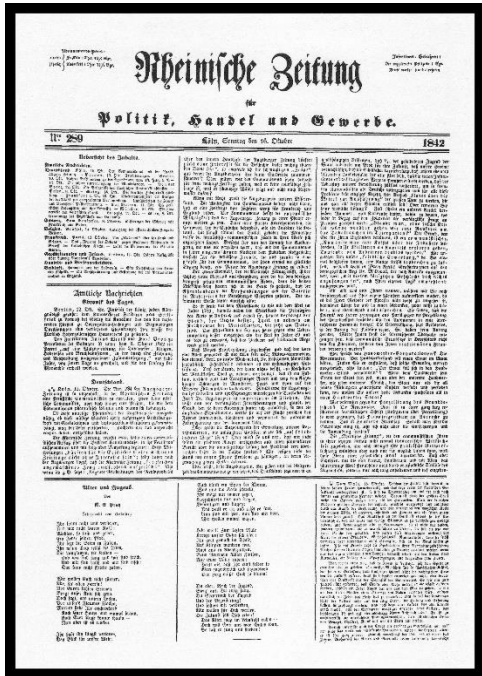
منبع: همان، صص. ۳۹۱-۳۸۹

<sup>۱۴</sup> O'Donovan Rossa (1831?- 1915) - عضو «برادری جمهوری خواهان ایرلند»، که پس از ۶ سال حبس، با عفو عمومی ۱۸۷۰ از زندان آزاد شد و به آمریکا مهاجرت کرد.

<sup>۱۵</sup> Habeas Corpus - قانونی مربوط به حقوق قانونی مجرمان که در سال ۱۶۷۰ در پارلمان به تصویب رسید. دولت انگلیس در ایرلند، به تکرار این قانون تعلیق می‌کرد.

# دو مقاله از کارل مارکس

ترجمه‌ی علی رها



**یادداشت مترجم:** متن نخست گزیده‌هایی از مقاله‌ای است که مارکس در اواخر ژوئن و اوایل ژوئیه ۱۸۴۲ نوشته بود و در سه شماره‌ی نشریه‌ی 'راینیشه تسایتونگ' انتشار یافت. مارکس در این مقاله سرمقاله‌ی نشریه‌ی 'کلنیشه تسایتونگ' شماره‌ی ۱۷۹ را به نقد می‌کشد. هرمس، نویسنده‌ی آن سرمقاله، با تأسی به مسیحیت به‌عنوان پایه و اساس دولت، با اصرار و ابرام از سانسورچی‌های دولت درخواست کرده بود که کار خود را به نحو احسن انجام دهند و از چاپ مقالاتی که مباحثی فلسفی-سیاسی را در نقد مذهب منتشر می‌کنند، جلوگیری کنند. به گفته‌ی هرمس «آن ملت‌هایی که اهمیت تاریخی والایی کسب کرده‌اند، شکوفایی زندگی ملی آنها با رشد والای شعور مذهبی قرین بوده است.»

مقاله‌ی دوم نیز به نقد حقوقی «لایحه‌ی طلاق» اختصاص دارد. دولت پروس این لایحه را تا پیش از تصویب مخفی نگاه داشته بود. یک نسخه از آن لایحه‌ی دولتی توسط شخص ناشناسی، به دست هیأت تحریریه‌ی «راینیشه تسایتونگ» افتاده بود. پس از انتشار نقد مارکس، این لایحه در محافل مترقی بر سر زبان‌ها افتاد و باعث اعتراضی عمومی گشت. از این رو، دولت فردریک ویلیام چهارم این لایحه را اجرایی نکرد. چنانچه این لایحه تصویب می‌شد، ازدواج را از عرصه‌ی حقوقی به حوزه‌ی مذهبی و «غیر اخلاقی» منتقل کرده و انحلال آن را ناممکن می‌ساخت. دولت وقت نشریه را تحت فشار قرار داد تا چگونگی دریافت متن لایحه‌ی طلاق را برملا کند. در واقع یکی از دلایل سانسور و سپس بسته شدن «راینیشه تسایتونگ»، افشاگری و نقد این لایحه بود. [



### مذهب در جایگاه فلسفه؟

برای دریافت حقیقت، آن چه نویسنده تصریح کرده است باید برعکس شود. او تاریخ را بر روی سر ایستانده است. در بین مردمان باستان، قطعاً یونان و روم کشورهای هستند که عالی‌ترین «فرهنگ تاریخی» را دارند. یونان در زمان پریکلوس بهترین شکوفایی درونی را داشت، و در زمان اسکندر بیشترین شکوفایی بیرونی. در عصر

پریکلِس، سوفسطایی‌ها و سقراط که آن‌ها را می‌توان تجسم فلسفه، هنر و سخنوری نامید، مذهب را از ریشه‌کنند. عصر اسکندر، عصر ارسطو بود که جاودانگی روح 'فردی' و خدای دین شریعت‌مدار را نفی کرد. و تا آن‌جا که به روم مربوط است، سیسرو را بخوانید. فلسفه‌های اپیکور، رواقی و شکاکی، مذهب رومی بافرهنگ بودند که به نقطه‌ی اوج خود رسیده بود. این که با سقوط دولت‌های باستان، مذهب آنها نیز ناپدید گشت، نیازمند تشریح بیشتری نیست چراکه 'مذهب حقیقی' عهد باستان کیش 'ملیت آنها' و 'دولت' آنها بود. این سقوط مذاهب کهن نبود که باعث سقوط دولت‌های باستان شد، بلکه سقوط دولت‌های باستان باعث سقوط ادیان کهن گردید...

هرمس می‌گوید: 'ناکنون مهم‌ترین نتایج پژوهش‌های علمی، صرفاً مؤید حقایق مذهب مسیحی بوده‌اند.'

ما از این که بدون استثنا تمام فیلسوفان گذشته توسط یزدان‌شناسان به ترک دین مسیحی متهم شده‌اند، صرف نظر می‌کنیم... ما همچنین از این امر که قابل‌ترین و استوارترین بخش یزدان‌شناسان اهل کلام پروتستان بر این باورند که مسیحیت نمی‌تواند با خرد به تعامل برسد چراکه عقل 'سکولار' و 'روحانی' ناقض یکدیگرند، صرف نظر می‌کنیم... از این‌ها گذشته، می‌پرسیم: تفاهم پژوهش‌های علمی با مذهب چگونه باید به اثبات برسد؟ جز این است که باید اجازه داد آن پژوهش‌ها مسیر خود را طی کنند و از این رو، به اجبار خود را در مذهب تحلیل برند؟...

مسیحیت مانع از امکان 'هر زوال جدید' است، اما پلیس باید مراقب باشد تا نویسندگان روزنامه‌های فلسفی، باعث چنین زوالی نگردند؛ آنها باید در کمال سخت‌گیری علیه آن مراقبت به خرج دهند. در پیکار علیه حقیقت، خطا به خودی خود به‌مثابه‌ی خطا شناخته خواهد شد... مسیحیت از پیروزی خود مطمئن است، اما به‌نظر هرمس، آنقدرها هم مطمئن نیست که کمک پلیس را رد کند.

چنانچه از ابتدا هر آنچه ناقض ایمان شماست خطا باشد، و باید با آن به‌عنوان خطا برخورد کرد، چه چیزی ادعای شما را از اسلام‌گرایان یا هر مذهب دیگری تفکیک می‌کند؟ آیا فلسفه برای آن که موازین اصلی جزمیات را نقض نکند باید در هر کشوری - بنا به این گفته که 'هر کشوری رسوم خود را دارد' - اصولی متفاوت اتخاذ کند؟... آیا

هیچ فلسفه‌ی جهان‌شمول طبیعت انسانی وجود ندارد، همانگونه که طبیعت جامعی برای گیاهان و سیرات وجود دارد؟ فلسفه می‌پرسد حقیقت چیست، نه آنچه به‌عنوان حقیقت پذیرفته شده است. فلسفه می‌پرسد چه چیزی برای کل بشریت حقیقی است، نه آنچه برای برخی حقیقی است. حقایق فراجمعی آن مرزهای جغرافیای سیاسی را به‌رسمیت نمی‌شناسد؛ حقایق سیاسی آن به‌خوبی تشخیص می‌دهد که 'مرزهای' آن از کجا آغاز می‌شود تا افق‌های موهوم یک دنیای خاص، یا چشم‌اندازی ملی را با افق حقیقی معرفت انسان اشتباه نگیرد...

اول از همه پرسشی طرح شده که 'آیا فلسفه باید امور مذهبی را در مقالات روزنامه هم به بحث بگذارد؟' این پرسش را فقط با نقد آن می‌توان پاسخ داد. فلسفه، به‌ویژه فلسفه‌ی آلمانی، کشتی به انزوا، به کناره‌گیری، به خودآزمایی خونسرده دارد که از ابتدا آن را با روزنامه‌های تیزبین که بر رویدادهای زنده تمرکز دارند و تنها دی‌مشغولی‌شان اطلاع‌رسانی است، در تعارضی عجیب قرار می‌دهد. فلسفه مطابق ماهیت خود هرگز نخستین گام را جهت تعویض لباس زاهدانه‌ی کشیش نور با لباس متعارف روزنامه‌ها برنداشته است. با این حال، فیلسوفان مانند قارچ از زمین نمی‌رویند. آنها محصول زمان خود، مردم خود، هستند که فاخرترین، ارزشمندترین و ناپیداترین شیرازه‌ی آنها در ایده‌های فلسفه جاری است. همان روحی که با دست کارگران راه آهن ساختمان می‌کند، در مغز فیلسوفان نظام‌های فلسفی می‌سازد. فلسفه بیرون از جهان به سر نمی‌برد، همانطور که مغز از آنجا که در شکم تعبیه نشده، بیرون از انسان نیست. اما مسلماً فلسفه پیش از ایستادن روی پا موجودیتی در مغز جهان دارد، درحالی که سایر عرصه‌های فعالیت انسانی، پیش از آنکه بدانند 'سر' هم متعلق به این دنیاست، یا این که این جهان، جهان سر است، مدت‌هاست که با پاهایشان در زمین ریشه بسته‌اند و با دست‌های خود میوه‌های آن را می‌چینند.

از آنجا که هر فلسفه‌ی حقیقی‌ای جان‌مایه‌ی فکری زمان خویش است، باید زمانی فرارسد که فلسفه نه‌تنها از درون توسط محتوای خود، بلکه از بیرون توسط شکل خود، با جهان واقعی روزگار خود در تماس و رابطه‌ی متقابل قرار گیرد. آن‌گاه فلسفه در رابطه با سایر نظام‌های خاص دیگر یک نظام خاص نبوده، در رابطه با جهان به فلسفه‌ی عمومی، به فلسفه‌ی جهان معاصر، تبدیل می‌شود. شکل‌های بیرونی‌ای که تأیید



می‌کنند فلسفه به چنین اهمیتی دست یافته است، که روح زنده‌ی فرهنگ است، که فلسفه این جهانی شده و جهان، فلسفی شده است، در کلیه‌ی اعصار یکسان بوده است... فلسفه در گیرودار فریادهای بلند دشمنان خود وارد جهان می‌شود؛ آنهایی که با فریادهایی وحشیانه علیه شعله‌ی آتش ایده‌ها، عفونت درونی خود را به نمایش می‌گذارند... این فریادی است که موجودیت ایده‌های آن را تصدیق می‌کند، ایده‌هایی که پوسته‌ی منظم هیروگلیفی نظام را ترکانده و شهروند جهان شده است...

فلسفه در مورد مسایل مذهبی و فلسفی به روشی متفاوت از شما صحبت می‌کند. شما بدون مطالعه صحبت می‌کنید، فلسفه پس از مطالعه. شما به احساسات متوسل می‌شوید، فلسفه به خرد. شما لعن و نفرین می‌کنید، فلسفه می‌آموزاند. شما بهشت و زمین را وعده می‌دهید، فلسفه به جز حقیقت چیزی را بشارت نمی‌دهد. شما ایمان به اعتقادات خود را درخواست می‌کنید، فلسفه نه باور به نتایجش بلکه آزمودن تردیدهایش را می‌خواهد. شما می‌ترسانید، فلسفه آرام می‌کند. و در حقیقت فلسفه به اندازه‌ی کافی نسبت به جهان آگاهی دارد تا تشخیص دهد نتایجش نه چاپلوس لذت‌طلبی و خودخواهی جهان آسمانی است و نه زمینی. اما مردمی که حقیقت و دانش را به خاطر خود آنها دوست دارند، توان آن را خواهند داشت که قضاوت و اخلاقیات فلسفه را در برابر قضاوت و اخلاقیات مداحان نادان، نوکرسفت و ناپایدار بسنجند...

این پرسش که آیا مسایل فلسفی و مذهبی در روزنامه‌ها به بحث گذاشته شوند، در فقدان ایده‌های خود منحل می‌شود... ما پرسش دوم را از اولی کاملاً تفکیک می‌کنیم: 'آیا روزنامه‌ها باید در یک دولت به اصطلاح مسیحی با سیاست برخوردی فلسفی کنند؟' وقتی مذهب به عاملی سیاسی، به موضوع سیاست، تبدیل می‌شود، احتیاجی به گفتن نیست که روزنامه‌ها نه فقط می‌توانند، بلکه باید درباره‌ی امور سیاسی نیز بحث کنند. بدیهی است که فلسفه، خرد این جهانی، بیش از حکمت آن جهانی، یعنی مذهب، حق دارد به قلمرو این جهان، به دولت، توجه کند. در این جا پرسش این نیست که آیا باید درباره‌ی دولت فلسفید، بلکه آیا این کار باید به خوبی یا بدی انجام شود، فلسفی یا غیر فلسفی، با یا بدون تعصب، با یا بدون آگاهی، پیوسته یا ناپایدار، کاملاً عقلانی یا

نیمه‌عقلانی. چنانچه مذهب را به نظریه‌ی قانون اساسی مبدل کنید، خود مذهب را به یک نوع فلسفه تبدیل کرده‌اید...

آیا اکثر پرونده‌های دادگاهی شما و بیشتر قوانین مدنی شما مربوط به مالکیت نیست؟ اما به شما گفته‌اند ذخایر تو به این دنیا تعلق ندارند. یا اگر اصرار دارید که به قیصر آنچه به قیصر تعلق دارد را اعطا کنید و به خدا آنچه از آن خداست، پس نه فقط ممونای طلایی [یکی از بت‌های قوم کنعان (م.)]، بلکه دست‌کم به همان اندازه خرد آزاد را حاکم این جهان بدانید، و 'عمل خرد آزاد'، چیزی است که ما فلسفیدن می‌نامیم...

منبع: مجموعه آثار مارکس و انگلس، به انگلیسی، جلد اول، صص. ۲۰۲-۱۸۴

\*\*\*

### لایحه‌ی طلاق: نقد یک نقد

کارل مارکس، نوامبر ۱۸۴۲

«راینیشه تسایتونگ»، شماره‌ی ۳۱۹

نقد 'لایحه‌ی طلاق' در اینجا بر مبنای نظریه‌ی حقوقی رایج شده است، همانطور که نقدی که پیش‌تر انتشار یافته بود (نگاه کنید به پیوست «راینیشه تسایتونگ»، شماره ۳۱۰) بر عملکرد نظریه‌ی حقوقی کهنه‌شده‌ی پروس مبتنی بود. نقد سومی نیازمند انجام است؛ نقدی به‌طور عمده از منظری عام، یعنی فلسفه‌ی حق. واکاوی دلایل فردی برله و علیه طلاق کافی نخواهد بود. ضروری است که مفهوم ازدواج و پی‌آمدهای این مفهوم رایج شود. دو مقاله‌ای که تاکنون منتشر کردیم در محکوم کردن دخالت مذهب در امور قانونی اتفاق نظر دارند، اما بدون آن که تشریح کنند ذات ازدواج به‌خودی‌خود تا چه حد مذهبی هست یا نیست؛ بنابراین، بدون این که توضیح دهند که یک قانون‌گذار استوار چگونه باید بنا به ضرورت به واسطه‌ی ذات امور هدایت شده و ابدأ نباید به یک انتزاع عام از تعریف این ذات کفایت کند.

چنانچه قانونگذار بر آن باشد که ذات ازدواج نه اخلاقیات انسانی بلکه تقدس روحانی است، و از این رو، تعیینی از بالا را جایگزین خود-تعیین یابی کند، تقدسی ماورای طبیعی را جایگزین یک وصلت درونی طبیعی کند، و به عوض وفاداری و تبعیت از سرشت رابطه، فرمان برداری منفعلانه از احکامی بر فراز سرشت این رابطه را برقرار کند، در آن صورت آیا می توان این قانونگذار مذهبی را سرزنش کرد چنانچه ازدواج را نیز مطیع کلیسایی کند که مأموریتش اجرایی کردن دعاوی و درخواست های مذهب است، و چنانچه ازدواجی سکولار را تحت نظارت اولیای کلیسا قرار دهد؟ آیا این پی آمدی ساده و ضروری نیست؟ چنانچه باور کنیم بر اساس این یا آن حکم که برخلاف سرشت سکولار ازدواج است می توان قانونگذار مذهبی را نفی کرد، این یک خودفریبی است. قانونگذار مذهبی وارد مجادله علیه انحلال ازدواج سکولار نمی شود. برعکس، مجادله ی او علیه ذات سکولار ازدواج است، و درصدد است که تاندازه ای سرشت سکولار آن را پاکسازی کند، و تاندازه ای در جایی که ممکن است، همواره این وجه سکولار را به مثابه ی جریانی که صرفاً باید تحمل شود محدود کند، و پی آمدهایی که موجب گناه می شود را موعظه کند.

آنچه کاملاً ناکافی است، منظر حقوقی راین است که در نقدی که در بالا منتشر شد مودیانۀ تشریح شده است. این که سرشت ازدواج به دو بخش تقسیم شود - یک ذات روحانی و یک ذات سکولار - به وجهی که یکی به کلیسا و وجدان فردی و دیگری به دولت و ادراک شهروند از قانون تعلق داشته باشد، ناکافی است. با تقسیم بین دو عرصه ی متفاوت، تضاد برطرف نمی شود. برعکس. ماحصل آن یک تضاد و یک نزاع لاینحل بین خود این دو عرصه ی زندگی است. پس آیا قانونگذار موظف است یک دیدگاه ثنوی، یک جهان بینی دوگانه اتخاذ کند؟ آیا قانونگذار با وجدانی که به دیدگاهی مذهبی پایبند است، موظف نیست دنیای واقعی و اشکال سکولار را به آنچه در عالم روحانی و در اشکال مذهبی به عنوان خود حقیقت می شناسد، و آن را به مثابه ی یگانه مرجع می پرستد، ارتقا دهد؟

این کاستی بنیادین نظریه ی حقوق راین، دوگانگی دیدگاه آن را آشکار می سازد، چراکه با تفکیک سطحی وجدان و ادراک قانون، بغرنج ترین تعارضات را حل نمی کند

بلکه آنها را دو بخش می‌کند که عالم قانونی را از عالم روحانی جدا ساخته و از این رو، حقوق را از فلسفه جدا می‌سازد. از سوی دیگر، مخالفت با لایحه‌ی کنونی به وجه بسیار بارزی، کمبود اساسی نظریه‌ی حقوقی کهنه‌ی پروس را برملا می‌کند. اگر این حقیقت دارد که هیچ قانونی نمی‌تواند فرمان اخلاقیات صادر کند، این که هیچ قانونی نتواند آن را به‌عنوان وظیفه‌ی قانونی شناسایی کند، حتی صحت بیشتری دارد.

قانون پروس بر یک انتزاع ذهنی فاقد محتوا استوار است که محتوای طبیعی، قانونی و اخلاقی را همچون اموری خارجی ادراک کرده است که به خودی خود شامل قانون نمی‌شود، و سپس می‌کوشد این امور بی‌روح و قانون‌گریز را با الگویی برمبنای هدفی خارجی سازماندهی کند. قانون پروس به جهان عینی نه براساس قوانین ذاتی آن بلکه بر مبنای عقایدی ذهنی و دلخواهی و با انگیزه‌ای که نسبت به خود موضوع بیگانه است، برخورد می‌کند. حقوق‌دانان قدیمی پروسی نشان داده‌اند که نسبت به خصلت قانون پروس هیچ فهمی ندارند. آنها نه ذات بلکه صرفاً جنبه‌های منفرد وجودی آن را نقد کرده‌اند. بنابراین، نه به سرشت و سبک لایحه‌ی طلاق بلکه به گرایش اصلاح‌طلبانه‌ی آن حمله‌ور شده‌اند. آنها تصور می‌کردند می‌توانند در اخلاقیات بد، اثبات قانون بد را پیدا کنند. ما بیش از هرچیز از منقد درخواست می‌کنیم که برخوردی انتقادی نسبت به خود داشته باشد و بغرنجی موضوع را سرسری نگیرد.

منبع: مجموعه‌ی آثار مارکس و انگلس، متن انگلیسی، جلد اول، صص. ۷۵-۲۷۴

# درباره‌ی استقلال لهستان

کارل مارکس



ترجمه‌ی علی رها



(۱)

## نامه به سوسیالیست‌های لهستانی

۲۷ سپتامبر ۱۸۸۰

## رفقا!

لهستانی‌هایی که پس از نخستین تجزیه‌ی کشورشان از سرزمین پدری رانده شده بودند، از [اقیانوس] اطلس عبور کردند و در آن زمان به دفاع از ایالات فدرال آمریکا برخاستند. کوزیوسکو [Kosciuszko] در کنار واشنگتن می‌جنگید. در سال ۱۷۹۴، هنگامی که انقلاب فرانسه، با سرافرازی تمام و به‌سختی، با قدرت‌های ائتلاف جنگید، قیام لهستان آن را آزاد کرد. لهستان استقلال خود را از دست داد، اما انقلاب را نجات داد. لهستانی‌های فتح شده، در ارتش بی‌جامگان داوطلبانه شرکت کردند [sansculotte]، به انهدام اروپای فئودال یاری رساندند. سرانجام، در سال ۱۸۳۰، تزار نیکولا و شاه پروس که برای بازگرداندن سلطنت، بار دیگر برای تجاوز به فرانسه در حال توطئه‌گری بودند، انقلاب لهستان که امروز آن را جشن گرفته‌اید، سدّ راه آن شد. «نظم در ورشو برقرار شد.» در آن زمان فریاد «زنده‌باد لهستان»، که در تمام اروپا برخاسته بود، فقط تجلی همبستگی و احترام به پیکارگران میهن‌دوستی نبود که با خشونت بی‌رحمانه درهم کوفته شدند؛ با چنین فریادی، با شادی از ملتی استقبال شد که - به‌رغم شوربختی برای خودش - کلیه‌ی قیام‌هایش همواره جریان ضد-انقلابی را به شکست کشاند، و فرزندان شجاعش ضدحمله‌ای پایدار برپا کردند، و در همه جا زیر پرچم انقلاب مردمی جنگیدند. از سوی دیگر، تجزیه‌ی لهستان ائتلاف مقدس را بنا نهاد که به‌مثابه‌ی پوششی برای استیلای تزار بر کلیه‌ی دولت‌های اروپایی عمل کرد. بنابراین، به این دلیل، فریاد «زنده‌باد لهستان» نشانگر: مرگ بر ائتلاف مقدس، مرگ بر حامیان روسیه، پروس و اتریش نظامی‌شده، و مرگ بر حاکمیت مغول‌ها بر جامعه‌ی معاصر بود.

از سال ۱۸۳۰ که بورژوازی کمابیش قدرت سیاسی را در انگلستان و فرانسه به چنگ آورد، جنبش پرولتری برای برجسته ساختن خود، آغاز شد. از سال ۱۸۴۰، طبقات ممتلک در انگلستان برای سرکوب حزب چارتیست‌ها، اولین سازمان مبارز

طبقه‌ی کارگر، دست به دامن دخالت نظامی شدند. در سال ۱۸۴۸، در کراکو، این آخرین تبعیدگاه لهستان، اولین انقلاب سیاسی فوران کرد که اعلام حقوق اجتماعی را در دستورکار قرار داد. از آن لحظه به بعد، لهستان همدردی‌های ریاکارانه‌ی کل اروپا را از دست داد.

در سال ۱۸۴۷، نخستین کنگره‌ی بین‌المللی پرولتری مخفیانه در لندن برگزار شد که «مانیفست کمونیست» را پایه کرد که با نام رمز «پرولتاریای سراسر جهان متحد شوید» پایان می‌گیرد. نمایندگان لهستان در این کنگره شرکت داشتند، که قطعه‌نامه‌های آنها را لیلول [Lelewel] مشهور و هوادارانش در یک نشست علنی در بروکسل پذیرفتند. ارتش‌های انقلابی ۱۸۴۸ - آلمان، ایتالیا، مجارستان، رومانی - همگی مملو از لهستانی‌هایی بود که سربازان و فرماندهانی ممتاز بودند. با اینکه در ژوئن، گرایش‌های سوسیالیستی عصر در خون خود غلتیدند، نباید فراموش کرد که انقلاب‌های ۱۸۴۸ که کل اروپا را درنوردید، برای تمام ملل، لحظه‌ی سیاسی یگانه ایجاد کرد، و از این طریق زمینه‌ی «سازمان بین‌المللی کارگران» را فراهم ساخت. قیام ۱۸۶۳ لهستان، باعث اعتراض‌های مشترک کارگران انگلیسی و فرانسوی علیه اعمال خائنانه‌ی دولت‌های خود شد، و دلیل شکل‌گیری بین‌الملل گردید که با همکاری مهاجران لهستانی ایجاد شد. و سرانجام، کمون پاریس در میان آن‌ها رهبران حقیقی خود را یافت؛ پس از سقوط، در برابر دادگاه نظامی ورسای، کافی بود خود را لهستانی بدانی تا تیرباران شوی.

و این چنین بود که لهستانی‌ها، بیرون از مرزهای کشور خود، نقش برجسته‌ای در رهایی پرولتری داشتند. آنها به بهترین وجه، قهرمانان بین‌المللی آن بودند. باشد تا امروز چنین مبارزه‌ای خود را درون ملت لهستان گسترش دهد؛ باشد تا توسط مطبوعات و تبلیغات مهاجران، و کوشش‌های بی‌نظیرشان، سینه‌به‌سینه با برادران روسی خود، پایدار بمانند، و آنگاه دلیل دیگری برای تکرار فریاد قدیمی یافت خواهد شد: «زنده‌باد لهستان».

**امضا کنندگان نامه‌ی مارکس: انگلس، لافارگ و لسر**

(۲)

## سخنرانی مارکس «برای لهستان»

۲۴ مارس ۱۸۷۵

حزب کارگران اروپا به رهایی لهستان شدیداً توجه دارد، و برنامه‌ی اصلی «سازمان بین‌المللی کارگران»، وحدت لهستان را به مثابه‌ی یکی از اهداف طبقه‌ی کارگر اعلام می‌کند. دلایل این توجه حزب کارگران به سرنوشت لهستان چیست؟ البته، قبل از هر چیز، همبستگی با مردمی تحت ستم، توأم با مبارزات پیوسته و قهرمانانه علیه ستمگرائش، که حق تاریخی‌اش برای خودمختاری ملی و خود-تعیین سرنوشت‌سازی را به اثبات رسانده است. این که حزب بین‌المللی کارگران برای استقلال لهستان می‌کوشد، ابدأً یک تعارض نیست. برعکس، فقط پس از آن که لهستان استقلال خود را کسب کند، فقط هنگامی که بتواند دوباره به‌مثابه‌ی مردمی آزاد، خودگردان شود، فقط در آن موقع رشد درونی آن آغاز می‌شود و می‌تواند به‌عنوان یک نیروی مستقل در دگرگونی اجتماعی اروپا سهیم شود. تا زمانی که زندگی یک ملت توسط فاتحی خارجی سرکوب شده باشد، آن ملت تمام توان و تمام کوشش و انرژی خود را علیه دشمن خارجی نشانه می‌گیرد. بنابراین، طی این دوره، زندگی درونی‌اش کماکان فلج است؛ از توان تلاش برای رهایی اجتماعی برخوردار نیست. ایرلند، و روسیه، تحت حاکمیت مغول، این را به‌وضوح ثابت می‌کنند.

دلیل دیگر همبستگی حزب کارگران برای قیام لهستان، ویژگی موقعیت جغرافیایی، نظامی و تاریخی آن است. تجزیه‌ی لهستان، درحکم سیمانی است که سه قدرت مستبد نظامی بزرگ را بهم می‌چسباند: روسیه، پروس و اتریش. فقط تجدیدحیات لهستان می‌تواند این پیوند را بگسلد، و از این طریق، بزرگ‌ترین مانع بر سر راه رهایی اجتماعی مردمان اروپا را از میان بردارد.

اما دلیل اصلی همبستگی طبقه‌ی کارگر با لهستان این است: لهستان فقط یک نژاد اسلاو نیست که همچون سرباز جهانی انقلاب جنگیده و همچنان می‌جنگد. لهستان برای جنگ استقلال آمریکا، خون داد؛ لژیون‌هایش زیر پرچم جمهوری فرانسه جنگیدند؛ انقلاب ۱۸۳۰ در آن جا، از تجاوز به فرانسه، که پس از تجزیه‌ی لهستان قطعی



شده بود، جلوگیری کرد؛ در ۱۸۴۶، در کراکو، در برافراشتن پرچم انقلاب اروپا، پیشگام بود؛ در ۱۸۴۸، در مبارزات انقلابی مجارستان، آلمان و ایتالیا، سهمی پرشکوه داشت؛ و بالاخره، در ۱۸۷۱، بهترین ژنرال‌ها و قهرمان‌ترین سربازان را به کمون پاریس عرضه کرد.

در لحظات کوتاهی که توده‌های عمومی اروپا از حرکتی آزادانه برخوردار گشتند، دین خود را به لهستان به خاطر سپرده‌اند. پس از انقلاب پیروزمندانه‌ی مارس ۱۸۴۸ در برلین، نخستین عمل مردمی، آزاد کردن زندانیان لهستانی - آزادی میروسلاوسکی [Mireoslawski] و یاران رنج‌کشیده‌اش - و اعلام احیای لهستان بود. در ماه مه ۱۸۴۸ در پاریس، بلانکی به‌عنوان رهبر کارگران علیه مجلس ملی ارتجاعی پیش‌روی کرد تا آن را در حمایت از لهستان به دخالت مسلحانه وادار سازد؛ بالاخره، در ۱۸۷۱، هنگامی که کارگران فرانسه حکومت خود را تأسیس کردند، آنها با اعطای رهبری نیروی‌های مسلح به لهستانی‌ها، از آنها تجلیل کردند.

و در وهله‌ی کنونی نیز، حزب کارگران آلمان به‌هیچ‌وجه توسط نمایندگان واپسگرای لهستانی در رایشتاگ آلمان، گمراه نخواهد شد. آنها می‌دانند که این آقایان نه به‌نفع لهستان، بلکه برای منافع خصوصی خود دست‌اندرکارند؛ می‌دانند که دهقان و کارگر لهستانی، و خلاصه کل لهستانی‌ها به‌خاطر جذبه‌ی یک جایگاه اجتماعی فریفته نمی‌شوند، و قطعاً تشخیص می‌دهند که **لهستان در اروپا فقط یک متحد دارد - حزب کارگران.**

**زنده‌باد لهستان**

(۳)

**سخنرانی مارکس: «مأموریت لهستان در اروپا»**

۲۲ ژانویه ۱۸۶۷

هنگامی که آخرین فرمان انحلال لهستان در این کشور آشکار شد، ارگان اصلی بازار بورس لهستانی‌ها را ترغیب کرد که مسکویی [Muscovites] شوند؛ به طوری

که ابزاری برای افزایش شش میلیون پوند که اخیراً توسط سرمایه‌داران انگلیسی به تزار وام داده شده بود باشد، چراکه نه.

حدود ۳۰ سال پیش، انقلابی در فرانسه رخ داد. برای آینده‌نگری سن پترزبورگ که برای بهبود مدیریت و آرایش جغرافیایی اروپا به‌تازگی پیمانی با چارلز دهم منعقد کرده بود، این اتفاقی پیش‌بینی نشده بود. به محضی که خبر آن به تزار نیکلاس رسید، او افسران گارد خود را فراخواند و برای آنها یک سخنرانی جنگ‌طلبانه‌ی آتشین ایراد کرد، و با این کلمات آن را به پایان رساند: «آقایان، اسب‌های خود را زین کنید!» این یک تهدید توخالی نبود. پاسکویچ [Paskievitch] به برلین فرستاده شد تا از آن‌جا تجاوز به فرانسه را هدایت کند. با گذشت چند ماه، همه‌چیز آماده شده بود. قرار بر این بود که پروسی‌ها بر راین تمرکز کنند، ارتش لهستان وارد پروس شود و مسکوی‌ها از پشت جبهه به دنبال آنها بیایند. اما همانطور که لافایت در مجلس نمایندگان اظهار کرد «گاردی که در صف مقدم بود، به ارتش انبوه، حمله‌ور شد» - ورشو اروپا را از دومین جنگ ضد ژاکوبینی نجات داد.

۱۸ سال بعد یک فوران آتشفشان انقلابی دیگر یا یک زلزله به‌وقوع پیوست که کل قاره را به لرزه درآورد. به‌رغم کنترل کامل روسیه بر آلمان از زمان جنگ به‌اصطلاح استقلال، حتی آلمان نیز به لرزه افتاد. و از همه شگفت‌آورتر، وین بود که با موفقیت، اولین سنگر بندی‌های خیابانی را ایجاد کرد! این بار، شاید برای اولین بار در تاریخ، روسیه وحشت زده شد. تزار نیکلاس بی‌درنگ گارد خود را تویخ کرد. او برای مردمش بیانیه‌ای منتشر کرد و گفت طاعون فرانسوی حتی آلمان را هم عفونی کرده است، به طوری که به مرزهای امپراتوری نزدیک شده است، و شور و هیجان انقلاب، نگاه جنون‌آمیزش را به روسیه‌ی مقدس دوخته است. فریاد برآورد که در این هیچ چیز شگفت‌انگیزی وجود ندارد. سال‌هاست که همان آلمان درحال غلیانی کفرآمیز بوده است. سرطان فلسفه‌ای نامقدس به شریان‌های حیاتی این مردم نفوذ کرده است که برحسب ظاهر بسیار سالم به نظر می‌آیند. و او بیانیه را با این پیام به آلمانی‌ها پایان داد: «خداوند با ماست! ای کافرها، خوب گوش کنید، و تسلیم شوید، چرا که خدا با ماست!» اندکی بعد، توسط خادم وفادارش، نسل‌رود [Nesselrode]، پیام دیگری

برای آلمانی‌ها فرستاد، اما این یکی سرشار از مهر برای این مردم بی‌ایمان بود. چنین تغییری از کجا پیدا شد؟

دلیلش این است که مردم برلین نه فقط انقلاب کردند، بلکه احیای لهستان، و لهستانی‌های پروس را اعلام کردند؛ همان‌هایی که شور و شغف همگانی چنان آنها را فریب داده بود که درصدد استقرار اردوگاه‌های نظامی در پوسان [Posen] بودند. پس شفقت تزار از این ناشی شده است. بار دیگر لهستان، این سلحشور فناپذیر اروپا، بود که مغول‌ها را حیرت‌زده کرد! فقط پس از خیانت آلمان به لهستان، به‌ویژه در مجلس ملی آلمان در فرانکفورت، بود که به روسیه مهلت تجدیدقوا داد تا با کسب قدرت کافی، به انقلاب ۱۸۴۸، و آخرین سنگرگاهش، مجارستان، خنجر بزند. و حتی در آن‌جا نیز، آخرین کسی که کارزار علیه روسیه را هدایت می‌کرد، یک لهستانی، ژنرال بم [Bem] بود.

انکون افراد ساده‌ لوح بسیاری بر این باورند که همه چیز عوض شده است، و همان‌طور که یک نویسنده‌ی فرانسوی اعلام کرده، لهستان دیگر 'یک ملت ضروری' نیست، و در حال حاضر فقط یک حافظه‌ی احساساتی است. و همان‌طور که می‌دانید، احساسات و حافظه‌ها در بازار بورس فهرست نشده است.

اما اگر بپرسید چه چیزی در آنجا تغییر کرده است؟ آیا خطر برطرف شده است؟ نه؛ فقط کوری روشنفکرانه‌ی طبقات حاکم اروپا به اوج رسیده است.

اولاً، برطبق اذعان تاریخدان رسمی، کارامسین مسکوی [Moscovite Karamsin]، سیاست روسیه تغییرپذیر نیست. شاید روش‌ها، تاکتیک‌ها و مانورهایش تغییر کند، اما ستاره‌ی قطبی سیاستش — سلطه بر جهان — ستاره‌ای ثابت است. در زمان ما، فقط حکومتی متمدن که بر توده‌های متوحش حکومت کند می‌تواند چنین نقشه‌ای را طراحی کرده و اجرایی کند. همان‌طور که برجسته‌ترین دیپلمات روسی عصر مدرن، پوزو دی بورگو [Pozzo di Borgo]، در زمان کنگره‌ی وین به الکساندر اول نوشت، لهستان عالی‌ترین وسیله برای اجرایی کردن نقشه‌های روسیه برای جهان است، اما همچنین، سدّ راه شکست‌ناپذیری علیه آن است، تا اینکه زمانی فرا برسد که

لهستانی‌ها به خاطر خیانت‌های انباشته‌شده‌ی اروپا فرسوده شوند، و به تازیان‌های در دست مسکوی‌ها تبدیل گردند.

بسیار خوب، آیا به‌استثنای تمایل مردم لهستان، چیزی مداخله کرده است تا از نقشه‌های روس‌ها جلوگیری کند یا اعمال آنها را فلج سازد؟ نیازی به توضیح برای شما نیست که فرایند فتح آسیا دایمی بوده است، و به‌اصطلاح جنگ انگلستان و فرانسه علیه روسیه، به آن دژ کوهستانی قفقاز، کنترل دریای سیاه، و حقوق دریایی را واگذار کرد که پیش‌تر کاترین دوم، پال و الکساندر به‌عبث کوشیده بودند تا از چنگ انگلستان خارج کنند. منابع مادی آن در کنگره‌ی لهستان که از آن راه خود را در اروپا مستقر کرده است، فوق‌العاده افزایش یافته است. استحکامات ورشو، مولدین [Moldin]، ایوان‌گورود [Ivangorod] – نقاطی که توسط ناپلئون اول انتخاب شده بود – بر سراسر [رودخانه‌ی] ویستولا [Vistula] چیره است، و پایگاه مستحکمی برای حمله به شمال، غرب و جنوب است. تبلیغات پان‌اسلاویستی در تضعیف اتریش و ترکیه، نتایج رضایت‌بخشی داشته است. و تا آن‌جا که به معنای پان‌اسلاویسم مربوط می‌شود، از پیش مزه‌ی آن را چشیده‌اید، یعنی از زمان ۴۹-۱۸۴۸، هنگامی که به مجارستان تجاوز شد، وین تخریب گردید، و ایتالیا توسط اسلاوهایی که زیر پرچم‌های جلاچیک [Jellachich]، ویندیچگراتز [Windischgraetz] و و رادسکی [Radetzky] می‌جنگیدند، کوبیده شد. و علاوه بر آن، جنایت‌های انگلستان علیه ایرلند، در آن سوی اقیانوس اطلس، برای روسیه یک متحد جدید نیرومند را برجسته کرده است.

برنامه‌ی سیاسی روسیه کماکان بی‌تغییر مانده است. ابزارهای عملی آن از سال ۱۸۴۸ رشد قابل توجهی کرده است، اما تاکنون، تصرف یک چیز از دست آن خارج است، و پتر کبیر بر این ضعف انگشت گذاشت. او نوشته بود برای فتح جهان، مسکوی‌ها فقط محتاج نفرات هستند. بدیهی است به‌محضی که لهستانی‌ها مطیع شوند، روح احیاکننده‌ای که روسیه به آن نیازمند است به جسم بی‌جان آن تزریق خواهد گشت. آنگاه برای ایجاد موازنه، چه چیزی بر کفه‌ی دیگر ترازو خواهی گذاشت؟

احتمالاً کسی در قاره‌ی اروپا پاسخ خواهد داد که روسیه با آزادی سرف‌ها، به خانواده‌ی ملت‌های متمدن وارد شده است، و این‌که نیروی آلمان که اخیراً در دستان پروس متمرکز شده است، می‌تواند در برابر کلیه‌ی ضربات آسیایی مقاومت کند، و

بالاخره این‌که انقلاب‌های اجتماعی در اروپای غربی، به خطر درگیری‌های بین‌المللی پایان می‌بخشد. خواننده‌ی انگلیسی روزنامه‌ی تایمز، با فرض بدترین پیشامد، یعنی، تسلط بر قسطنطنیه توسط روسیه، می‌تواند بگوید، در آن صورت انگلستان، مصر را تصرف خواهد کرد، و از این‌رو، راه خود را به سوی بازار بزرگش در هندوستان بی‌خطر نگه می‌دارد.

در ارتباط با نکته‌ی اولی، آزادی سرف‌ها، این عمل حکومت عالیه را سدهایی که اشراف بر راه عملیات مرکزی قرار می‌دادند آزاد کرد. این ذخیره‌ای بسیار عظیم برای جذب کردن در ارتش ایجاد کرد. مالکیت اشتراکی دهقانان روسیه را منحل کرده، آنها را منفرد نمود، و بیش از هر چیز، ایمان روس‌ها به مستبدان خود و پاپ را تقویت کرد. آنها را در برابر بربریت آسیایی، ضدغفونی نکرده است. هر تلاشی برای ارتقای معنوی آنها به‌عنوان جرم تنبیه می‌شود. لازم است تبلیغات رسمی علیه جوامع متعادل را به شما یادآوری کنم؛ جوامعی که در تلاش بودند مسکوی‌ها را از آنچه فویرباخ جوهر مادی مذهب آن‌ها می‌نامد، یعنی ودکا، برحذر دارند. صرف نظر از پی‌آمدهای آتی آزادی سرف‌ها، در حال حاضر نیروی‌هایی که در اختیار تزار است را افزایش داده است.

اجازه دهید به پروس بپردازیم که قبلاً خادم لهستان بود، و فقط تحت نظارت روسیه و از طریق تجزیه‌ی لهستان، به قدرتی درجه‌ی اول تکوین یافت. اگر پروس همین فردا اسیر لهستانی خود را از دست بدهد، به‌جای آنکه آلمان را جذب خود کند، به درون آلمان بازمی‌گردد. برای این‌که خود را به‌مثابه‌ی قدرتی مستقل از آلمان حفظ کند، مجبور به حمایت مسکوی‌ها است. افزایش قدرت کنونی‌اش، نه فقط پیوستگی‌اش را کاهش نداده، بلکه آن را استوارتر کرده است. به‌علاوه، این افزایش قدرت، ضدیت با فرانسه و اتریش را بیشتر کرده است. در عین حال، روسیه ستونی است که سلسله‌ی هوهنزولرن [Hohenzollern] و اجاره‌نشینان فنوئالرش بر روی آن استوار است. مرجعی برای حراست علیه نارضایتی‌های عمومی است. در نتیجه، پروس سنگری علیه روسیه نیست، بلکه ابزار ازپیش‌مقدرشده‌ای برای تجاوز به فرانسه و جذب آلمان است. تا آن‌جا که به انقلاب اجتماعی مربوط است، این واژه به‌جز مبارزه‌ی طبقاتی، معنای دیگری ندارد. ممکن است در انگلستان و فرانسه، مبارزه بین کارگران و

سرمایه‌داران، از مبارزه‌ی سرمایه‌داران علیه اربابان فئودال کم‌تر خونین و سبانه باشد. امیدواریم. اما به هر صورت، با این‌که این نوع بحران اجتماعی می‌تواند انرژی‌های مردم غرب را افزایش دهد، در عین حال، مانند هر نزاع دیگری، می‌تواند فراخوانی برای خشونت از خارج نیز باشد. این نزاع، مجدداً نقشی به روسیه واگذار می‌کند که طی جنگ ضد ژاکوبینی و از زمان ائتلاف مقدس عهده‌دارش بود؛ یعنی ناجی از پیش مقدرشده‌ی نظم. روسیه کلیه‌ی طبقات ممتاز اروپا را به خدمت خود درمی‌آورد. پیشاپیش، طی انقلاب فوریه، کنت مونتالمبرت [Count Montalembert]، تنها شخصی نبود که گوش بر زمین، به صدای دوردست سم اسبان قزاق‌ها گوش فرامی‌داد. کدوتنبل‌های پروس، تنها کسانی نبودند که در نهادهای نمایندگی آلمان تزار را «پدر محافظ» اعلام نمودند. با هریک از پیروزی‌های روسیه بر مایگاراها [Magyars]، تمام بورس‌بازان اروپا سر برافراشتند، و با شکست آن، فرو افتادند.

سرانجام، در رابطه با سخنان روزنامه‌ی تایمز - اگر برای انگلستان مانعی برای استقرار خود در مصر ایجاد نمی‌کند، بگذار روسیه قسطنطنیه را تصرف کند - این چه معنایی دارد؟ این یعنی، انگلستان قسطنطنیه را تحویل روسیه می‌دهد، به شرطی که روسیه اجازه دهد ادعای فرانسه بر مصر را انکار کند. این آن چشم‌انداز قابل‌قبولی است که تایمز به روی ما می‌گشاید. تا آنجا که به رابطه‌ی عاشقانه‌ی روسیه با انگلستان مربوط می‌شود، کافی است کلمات «مسکو‌گازت» در دسامبر ۱۸۵۱ را بازگو کنیم: «نه، نوبت انگلیس خائن هم فرا می‌رسد، و طولی نمی‌کشد که به جز کلکته، با این مردمان هیچ پیمانی انعقاد نکنیم.»

برای اروپا فقط یک بدیل وجود دارد. یا توحش آسیایی، به رهبری مسکوی‌ها، مانند بهمنی مغزش را متلاشی می‌کند، یا در عوض مجبور است لهستان را از نو تأسیس کند، و از این طریق بین خود و آسیا بیست میلیون قهرمان مستقر کند، تا برای به فرجام رساندن بازآفرینی اجتماعی خود، فضایی برای تنفس مهیا کند.

(۴)

## سخنرانی مارکس به مناسبت دومین سالگرد قیام کراکو

بروکسل، ۲۲ فوریه ۱۸۴۸

## آقایان:

تشابهات چشم‌گیری در تاریخ وجود دارد. ژاکوبین ۱۷۹۳ به کمونیست کنونی تبدیل شده است. هنگامی که روسیه، اتریش و پروس در سال ۱۷۹۳ لهستان را بین خود تجزیه کردند، این سه قدرت به قانون اساسی ۱۷۹۱ تأسی جستند؛ همان قانونی که آنها به خاطر اصول ژاکوبینی آن را محکوم کرده بودند.

و قانون اساسی ۱۷۹۱ لهستان چه چیزی را اعلام کرده بود؟ هیچ‌چیز مگر یک سلطنت مشروطه: نیروی مقننه در دست نمایندگان کشور؛ آزادی مطبوعات؛ آزادی وجدان؛ روال شفاف دادگاه؛ الغای سرواژ، و الخ. همه‌ی اینها در آن زمان ژاکوبینیسم نامیده می‌شد! آقایان، پس همان‌طور که ملاحظه می‌کنید، آن تاریخ به پیش رانده شد. آن چه ژاکوبینیسم بود، امروز به لیبرالیسم تبدیل شده است، آنهم در معتدل‌ترین شکل آن.

آن سه قدرت به همراه تاریخ پیش رفتند. در ۱۸۴۶، هنگامی که کراکو را به اتریش الحاق کردند و آخرین بقایای استقلال را از لهستانی‌ها ربودند، آنچه پیشتر ژاکوبینیسم بود را کمونیسم نامیدند.

اما کمونیسم انقلاب کراکو شامل چه چیزی بود؟ کمونیست بود چراکه می‌خواست ملیت لهستان را احیا کند؟ می‌توان به‌همین وجه اعلام کرد جنگی که ائتلاف اروپا علیه ناپلئون به‌راه انداخت، کمونیستی بود، و کنگره‌ی وین [۱۸۱۵] هم از کمونیست‌های سلطنتی تشکیل شده بود. یا این‌که آیا انقلاب کراکو که خواهان برقراری یک حکومت دموکراتیک بود، کمونیستی بود؟ هیچ‌کس میلیون‌ها شهروند برن و نیویورک را به داشتن انگیزه‌های کمونیستی متهم نمی‌کند.

کمونیسم، ضرورت وجودی طبقات را انکار می‌کند؛ می‌خواهد کلیه‌ی طبقات و تمایزات طبقاتی را الغا کند. انقلاب کراکو صرفاً خواستار حذف تمایزات سیاسی بین طبقات بود، و می‌خواست به همه‌ی طبقات حق برابر اهدا کند.

پس نهایتاً انقلاب کراکو از چه جنبه‌ای کمونیستی بود؟  
آیا بدین دلیل که می‌خواست زنجیرهای فئودالیسم را پاره کند، مالکیت را از قیود فئودالی آزاد کند، و آن را به مالکیت مدرن تبدیل کند؟

چنانچه از یک مالک فرانسوی پرسیده شود، «آیا می‌دانی دموکرات‌های لهستانی چه می‌خواهند؟ آنها می‌خواهند در لهستان همان شکل مالکیتی را معرفی کنند که در کشور شما وجود دارد»، مالک فرانسوی پاسخ می‌دهد، «این بسیار عالی است.» اما اگر به مالک فرانسوی، درست مثل گیزو [Guizot]، بگوییم، «لهستانی‌ها می‌خواهند آن شکل از مالکیتی را الغا کنند که انقلاب ۱۷۸۹ شما برقرار کرد، و هنوز بین شما وجود دارد»، آن‌گاه با تعجب می‌گوید، «چی! آنها همه انقلابی، کمونیست، هستند! باید این پست‌فطرت‌ها را نابود کرد». الغای بنگاه‌های تجاری و اصناف، و ایجاد رقابت آزاد - اکنون این را در سوئد کمونیسم می‌نامند. ژورنال دِ باتس [Journal des Debats] حتی فراتر می‌رود: الغای سودهایی که توسط قانونی فاسد به‌عنوان منبع درآمد ۲۰۰ هزار رأی‌دهنده تضمین شده است، و ژورنال آن را مالکیتی عادلانه کسب‌شده به حساب می‌آورد، این را کمونیسم می‌خواند. بی‌تردید، انقلاب کراکو خواستار الغای نوع معینی از مالکیت بود. اما چه نوع مالکیتی؟ همان نوع مالکیتی که در سایر نقاط اروپا نمی‌توان الغا کرد، چراکه همانند [فدراسیون] سونربوند [Sonderbund] سوسیسی، دیگر وجود ندارد.

هیچ‌کس منکر نیست که در لهستان، مسأله‌ی سیاسی و اجتماعی با هم گره خورده‌اند. برای مدت زمانی طولانی، آنها از یکدیگر قابل تفکیک نبودند.

کافی است این را از واپس‌گرایان بپرسی! آیا در طی انقلاب آنها صرفاً علیه لیبرالیسم سیاسی، و ولتریسیم که الزاماً به همراه آن یدک کشیده می‌شد، می‌جنگیدند؟ یک نویسنده‌ی بسیار معروف واپس‌گرا آشکارا اذعان می‌کند که در تحلیل نهایی، متافیزیک‌های رفیع دِ مایستر [de Maistre] و دِ بونالد [de Bonald]، به مسأله‌ی



پول تنزل پیدا می‌کند - و کلیه‌ی تمام مسایل پولی، مسایلی اجتماعی نیستند؟ مردان احیای سلطنت از کسی پنهان نکردند که برای بازگشت به سیاست‌های روزگار خوب گذشته، باید مالکیت خوب گذشته، مالکیت فئودالی و مالکیت معنوی، را احیا کرد. همگان آگاه‌اند که بدون عشریه و اجاره، انجام وظیفه در حق پادشاه، غیر ممکن است. اجازه دهید کمی بیشتر به عقب بازگردیم. در ۱۷۸۹، مسأله‌ی سیاسی حقوق بشر، خود را در حقوق اجتماعی آزادی رقابت تحلیل برد.

و کل موضوع در انگلستان درباره‌ی چیست؟ آیا در آنجا احزاب سیاسی در کلیه‌ی مسایل، از لایحه‌ی اصلاحات [۱۸۳۰] گرفته تا الغای قوانین ذرت [۱۸۴۶]، دعوا بر سر چیزی به غیر از تغییر مالکیت، مسأله‌ی مالکیت، مسأله‌ی اجتماعی، بوده است؟ در این جا، در خود بلژیک، آیا دعوای بین لیبرالیسم و کاتولیسیسم چیزی به جز دعوای سرمایه‌ی صنعتی و زمینداری بزرگ بوده است؟ و آیا مسایلی سیاسی که در ۱۷ سال گذشته مورد مناقشه بوده‌اند، اساساً مسایلی اجتماعی نیستند؟

بنابراین، صرف‌نظر از این که چه موضعی اتخاذ شود - چه لیبرال، یا رادیکال یا محافظه‌کار - هیچ کس نمی‌تواند انقلاب کراکو را ملامت کند که مسأله‌ی اجتماعی را با مسأله‌ی سیاسی گره زده است!

آن‌هایی که در رأس جنبش انقلابی کراکو بودند، عمیقاً باور داشتند که فقط یک لهستان دموکراتیک می‌تواند مستقل شود، و این که دموکراسی در لهستان بدون الغای حقوق فئودالی، بدون جنبشی ارضی که دهقانان را از تعهدات فئودالی به مالکان مدرن تبدیل کند، غیرممکن است. چنانچه خودکامگان روسی را جایگزین آریستوکرات‌های لهستانی کنی، صرفاً استبداد را بومی کرده‌ای. آلمانی‌ها دقیقاً با همین روش یک ناپلئون را با ۳۶ مترنخ عوض کرده‌اند.

اگر ارباب فئودال لهستانی، ارباب فئودال روسی را بالای سر خود نداشته باشد، دهقان لهستانی کماکان اربابی فئودال بالای سر خود دارد - در واقع، یک ارباب آزاد، به‌عوض اربابی اسیر. تغییر سیاسی، هیچ چیز را در موقعیت اجتماعی دهقان عوض نکرده است.

انقلاب کراکو برای سراسر اروپا، سرمشقی باشکوه است، چراکه مسأله‌ی ملی را با دموکراسی، و با رهایی دهقانان ستم‌دیده شناسایی کرد.

با این‌که انقلاب با دست‌های خون‌آلود مزدوران سرکوب شده است، اکنون با شکوه تمام و موفقیت در سوئیس و ایتالیا به پا می‌خیزد. اصول خود را در ایرلند تصدیق شده می‌یابد؛ جایی که حزب او کانل [O'Connell] توأم با اهداف تنگ ناسیونالیستی‌اش، به درک واصل شده است، و یک حزب نوین ملی بیش از هر چیز با رفرم و دموکراسی عهد بسته است.

تکرار می‌کنم، این لهستان است که ابتکار عمل را به دست گرفته است، و نه یک لهستان فئودال، بلکه لهستانی دموکراتیک؛ و از این جا به بعد، رهایی آن باعث افتخار تمام دموکرات‌های اروپا است.

منبع:

<https://www.marxists.org/archive/marx/works/subject/poland/index.htm>

# مطلق هگل به مثابه آغازی نو

رایا دونایفسکایا

ترجمه‌ی علی رها



[یادداشت مترجم: متن پیش رو رساله‌ای است که رایا دونایفسکایا در اکتبر ۱۹۷۴ به نشست «جامعه‌ی هگل آمریکا» در دانشگاه جورج تاون ارایه کرد. این رساله برای نخستین بار در سال ۱۹۸۰ در کتاب *هنر و منطق در فلسفه‌ی هگل*<sup>۱</sup> انتشار یافت، و سپس در سال ۲۰۰۲ در منتخبی از مقاله‌ها، سخنرانی‌ها و نامه‌های دونایفسکایا در *قدرت منفیت*<sup>۲</sup> بازنشر گردید. نخستین ترجمه‌ی فارسی این رساله توسط «انجمن آزادی» در بولتن شماره ۳ «سخن آزادی» در ژوئن ۱۹۹۳ انتشار یافته بود.<sup>۳</sup> متن پیش رو با مقایسه با ترجمه‌ی قبلی انجام شده است. امیدوارم این ترجمه‌ی جدید، کاستی‌های آن ترجمه را نیز برطرف کرده باشد. عبارات داخل دو ابرو ( ) از خود نویسنده و عبارات درون دو قلاب [ ] از مترجم است. زیرنویس‌های مترجم با حرف م. مشخص شده است. سایر زیرنویس‌ها، از خود نویسنده است.]

\*\*\*

در آغاز *کلام* بود (*das ursprungliche Wort*)، نه چون یک فرمان، که به‌سان سخنی فلسفی که ناگهان در هوا دود می‌شود. رهایی خود-تحرکی *ایده‌ی مطلق* خود را می‌گستراند، اما نه در سکون، بلکه بدان‌گونه که با آمیختگی کامل در منفیت، از همان نخستین بند از بیست و هفت بند فصل پایانی *علم منطق*، درمی‌یابیم که ایده‌ی مطلق دربردارنده‌ی «عالی‌ترین تعارض در درون خود است.» (*den hochsten* *Gegensatz sich*) [SLII,p.466; SLM,p.824]<sup>۴</sup>

<sup>1</sup> *Art and Logic in Hegel's Philosophy*, ed. By Warren E. Steinkraus and Kenneth L. Schmitz; Atlantic Highlands, NJ. Humanities Press, 1980 - م.

<sup>2</sup> *Power of Negativity*, ed. By Peter Hudis and Kevin Anderson, Lexington Books, 2002 - م.

<sup>3</sup>

[https://drive.google.com/file/d/1LaH3QWbdIzTtCAozjuxaihJTuyUIvFzG/view?usp=share\\_link](https://drive.google.com/file/d/1LaH3QWbdIzTtCAozjuxaihJTuyUIvFzG/view?usp=share_link) - م.

<sup>4</sup> SLI & SLII : *Science of Logic*, Johnson and Struthers Trans., Vol. I & Vol.II; NY. The Macmillan Company, 2<sup>nd</sup> Ed. 1951.- م.

چنانچه وهله‌ی رویارویی با ایده‌ی مطلق وهله‌ای آرام بود، نه دیالکتیک، دیالکتیک، و نه هگل، هگل می‌بود. بنابراین، به جای آنکه وحدت **ایده‌ی نظری و عملی** به منزله‌ی غایت، یا نقطه‌ی اوج یک سلسله‌مراتب باشد، یک آغاز نوین است؛ یک آغاز نوین اجتناب‌ناپذیر، دقیقاً بدان خاطر که ایده‌ی مطلق یک «کلیت انضمامی» است [SLII,p.472; SLM,p.830]. و از این رو، شامل تمایز و انگیزه‌ی فراروی است. جهت دنبال کردن گام‌به‌گام هگل، بدون آن که برای لحظه‌ای از منفیتی که نیرویی محرکه به سوی آغازهایی هرچه نوین‌تر است غافل شویم، شاید بهتر باشد ۲۷ بند [پایانی] را به سه حوزه‌ی اصلی تقسیم کنیم. سه بند نخست که بر عالی‌ترین تضاد در ایده‌ی مطلق تمرکز دارد، یعنی درست در لحظه‌ی وحدت **ایده‌ی نظری و عملی**، خود-تعیین‌کنندگی اش [self-determination] را نه به سان یک محتوای جدید، بلکه در **روش** [Method] به مثابه شکل جامع [Universal] خود آشکار می‌کند؛ یعنی در دیالکتیک.

به محضی که هگل (در بند چهارم) تأکید می‌کند که «مفهوم همه چیز است و حرکت آن همانا کنش مطلق جامع است، یعنی حرکتی خود-تعیین کننده و خود-تحقق‌بخش» [SLII,p.468; SLM,p.826]، هگل بر آنچه من دومین زیر شاخه‌ی اصلی می‌نامم تمرکز می‌کند: الف) بندهای ۵ تا ۷، که بر آغازهای نوین، بی‌واسطگی منتج شده از وساطت، تکیه می‌کند، و ب) (در بندهای ۸ تا ۱۵) در حین ترسیم تکامل تاریخی دیالکتیک از افلاطون تا کانت، حوزه‌اش را گسترش می‌دهد، و مفهوم نفی دوم خود را بدین سان متمایز می‌کند:

«نقطه‌ی عطف حرکت مفهوم... درونی‌ترین منشاء تمامیت فعالیت‌ها، تمام خود-جنبی زنده و روحانی، روح دیالکتیکی‌ای که هر چیز حقیقی‌ای از آن برخوردار است، و فقط از آن طریق حقیقی است؛ چراکه رفع تعارض بین مفهوم و واقعیت، و وحدتی که حقیقت است، صرفاً بر مبنای این سوژکتیویته استوار است.» [SLII,p.477; SLM,p.835]

سومین زیرشاخه‌ای که من طرح می‌کنم شامل ۱۲ بند نهایی است. این بندها وجه انضمامی را هم در کلیت آن و در هر عرصه‌ای واحد آشکار می‌کنند؛ در هر یک از آنها همانگونه که در کلیت، انگیزه‌ی فراروی نهادینه است. و این شامل خود **دستگاه [System]** می‌شود. پیش‌نشان کردن آغازهایی کاملاً نوین محدود به این امر نیست که عرصه‌ها و علوم دیگری – **طبیعت و روح** – وجود دارند که هگل درصدد پرورش آنها است. آنچه در این پیش‌نشان‌ها نهادینه است، پی‌آمدهای همان موضوعی است که ما در کل **علم منطق** در حال سروکله زدن با آن بوده‌ایم.

**ایده‌ی مطلق** به‌مثابه آغازی نوین که هم در کنش و هم در فلسفه ریشه دارد، سهمی است که مسئولیت آن برعهده‌ی این نویسنده است. با این‌که تا پایان فصل نهایی موشکافانه ولی روان هگل نمی‌توان چنین چیزی را «ثابت» کرد، ضروری است در اینجا، با پیش‌نگری، توجه شما را به سه سیلوژیسم نهایی **دانش‌نامه‌ی علوم فلسفی** جلب کنم که در نخستین تألیف آن درج نشده بود. نزد این نویسنده، این افزوده‌های بنیادین بر ویراست‌های ۱۸۲۷ و ۱۸۳۰ نه‌فقط به‌منزله‌ی جمع‌بندی **دانش‌نامه**، بلکه کل چرخه‌ی دانش و واقعیت در سرتاسر ۲۵۰۰ سال طولانی و بغرنج تمدن غرب است که نبوغ ذهن دانشنامه‌ای هگل برای سرانجام بخشیدن به آن در تلاش بود. همانطور که اولین سیلوژیسم (بند ۵۷۵) آشکار می‌کند، که **دقیقاً در مرکز ثقل ساختمان** – منطق، طبیعت، ذهن – نه منطق، بلکه طبیعت قرار دارد، بند نهایی **علم منطق** نیز همان کار را انجام می‌دهد.

طبیعت چه به مفهوم هگلی به‌مثابه «برونیت»، یا به روش سارتر به‌عنوان «برون بودگی»، یا در لنین دوره‌ی جنگ جهانی اول، به‌مثابه «کنش»، ادراک شود، نکته این است که نه سارتر یا لنین، بلکه هگل بود که طبیعت را به‌مثابه واسطه ادراک کرد. وقتی که من در پایان رساله‌ی کنونی این موضوع را بیشتر پرورش دهم، خواهیم دید که عصر ما چه چیزی را درباره‌ی حرکت از سوی کنش آشکار ساخته است که به ما در سروکله زدن با دیالکتیک یاری می‌رساند. اما در حال حاضر بهتر است سه بخش پیشنهادی‌ام را دنبال کنیم.

۱ - همان نخستین بند از [افصل] **ایده‌ی مطلق**، که توجه ما را به عالی‌ترین تعارض جلب کرده بود، هشدار می‌دهد که به این وحدت جدیدی که بین ایده‌ی نظری و عملی به دست آمده است، یک دوگانگی کهنه را تحمیل نکنیم. «هریک از آن دو به تنهایی، کماکان تک‌سویه است...» برعکس، این تعارض عالی نوین، باید خود-انکشافی پیدا کند. «مفهوم صرفاً **روح [soul]** نیست، بلکه مفهوم سوپژکتیو آزادی برای خود، و از این رو، دارای **شخصیت** است.» این فردیت «تکین» نیست بلکه «آشکارا همانا امر **جامع** و **شناخت** است، و در دگر خود، **عینیت خودش**، ایژه‌ی آن است.» [SLII, p.466; SLM, P.824] بنابراین، تنها کاری که **ایده‌ی مطلق** به آن نیاز دارد این است که «به سخنان خود گوش فرادهد»، خود را «برونی» کند (*Ausserung*). خود-تعیین‌گری آن، همان خود-فهمی آن است. یا، به عبارت دقیق‌تر، «کلیتِ کمال‌یافته‌اش» یک محتوای جدید نیست، بلکه برعکس، به مثابه **شکل** موجودیت دارد و «بعد جامع شکل آن همانا **روش** است.» از آن لحظه به بعد، هگل نگاه نافذش را از روی دیالکتیک بر نمی‌دارد. به بیان او «حقیقتِ هیچ چیز قابل شناخت نیست، مگر آن که کاملاً مشمول روش شده باشد.» (*als der Methode vollkommen unterworfen ist*) [SLII, p.468; SLM, p.826]

۲ - به دنبال این اعلام نظر که امر جامع همانا **شکل مطلق، روش، مفهوم**، است، یازده بند دیگر می‌آید. هگل بارها و بارها تأکید می‌کند که محوری که همه چیز به دور آن می‌چرخد «**فعالیتِ مطلقِ جامع**» است، **روشی** است که «از این رو، می‌باید به مثابه جامعیتی نامحدود شناسایی شود.» [SLII, p.468; SLM, P.826] به یک کلام، آنچه بدان دست یافته‌ایم، صرفاً شکل دیگری از شناخت نیست، بلکه **وحدت** ایده‌ی نظری و عملی است. این ابدأ یک «شکل بیرونی صرف» یا همچون شناخت تحقیقی، یک وسیله نیست؛ روش «جمع محض» تعینات نیست، بلکه «مفهومی که در خود و برای خود تعین یافته است»، میانی، واسطه، است، **چراکه** عینی است و به عنوان

«همانندی برنهاده شده» است، یعنی به‌عنوان «مفهوم سوپژکتیو». [ SLII,p.469; ]  
[SLM,p.827]

در آمیختن با دیالکتیک، همانا تجربه کردن جهش به آزادی است. اما از آن‌جا که نباید اجازه داد ژرفای اندیشه در یک سرمستی سبک‌سرانه غرق شود، ضروری است بدون گم کردن هیچ حلقه‌ای، با گذار از درون این بندها راه خود را باز کنیم. نخست، نقطه‌ی شروع است: **مطلق به‌مثابه نقطه‌ی شروع**. هنگامی که هگل ما را به وهله‌ی آغازین **آموزه‌ی هستی** رجوع می‌دهد، یعنی هنگامی که ابتدا این پرسش را طرح می‌کند که «علم باید با چه چیز آغاز شود؟»، هدف او اثبات این امر نیست که مطلق، صرفاً تجلی و بازگشایی از همان چیزی است که از آغاز به‌طور تلویحی وجود داشت. مطلق، همچنین به یک مبنای کاملاً نوین تبدیل می‌شود - نفی مطلق. با این‌که هگل از ابتدا تأکید کرده بود که همه چیز، هرچند ساده به نظر برسد، هم‌هنگام حاوی بی‌واسطگی و وساطت است [SLI,p.80; SLM,P.6]، اکنون به‌قدری با منفیت عجین شده است که وقتی هگل می‌نویسد «آن‌گونه که عموماً تصور می‌شود، در **فعلیت**، یا در اندیشه، چیزی که صرفاً ساده و انتزاعی باشد» یافت نمی‌شود [ SLII,p.469; ]  
[SLM,p.827]، این صرفاً به خاطر یادآوری امور گذشته نیست.

مسیر طولانی گذار از درون «کلیت انضمامی» روابط و نیروهای متضاد و گوناگون، از آموزه‌ی هستی به ذات و مفهوم، آشکار می‌سازد که گرچه نقطه‌ی هر شروعی باید از **مطلق** باشد، «فقط» هنگامی تبدیل به مطلق می‌شود که «کامل شده باشد». [SLII,p.471; SLM,p.829] این در درون حرکت فراروی از تعارض بین مفهوم و واقعیت است که آن فراروی در سوپژکتیویته، و فقط در سوپژکتیویته، تحقق پیدا می‌کند. به یک کلام، این آغاز نوین هم در اندیشه و هم در فعلیت، هم در نظر و هم در عمل، است؛ یعنی، در «**وساطتی**» دیالکتیکی که «فراتر از یک آغاز محض است، و آن وساطتی است که به ادراک توسط اندیشیدن متعلق نیست». برعکس، «به‌طور عام به معنی درخواستی برای **تحقق بخشیدن به مفهوم** است، تحقق‌ی که در خود **نقطه‌ی آغاز** نهفته نبود، بلکه برعکس، هدف و وظیفه‌ی کل رشد بعدی شناخت است». [SLII,p.470; SLM,p.828]



چه کسی پیرو مارکس، یعنی پیرو «براندازی»<sup>۵</sup> هدف مطلق باشد یا نه، یعنی، «تحقق فلسفه» به‌مثابه یک «اومانیسیم نوین»، وحدت ایده‌آل و واقعیت، نظریه و عمل، در واقع فلسفه و انقلاب، نمی‌توان پیشروی (*Weitergehen*) و «فرجام» مطلق هگل را به‌عنوان نتیجه و دستاورد، به‌مثابه یک شروع جدید از مطلق، نادیده گرفت، چراکه او هرگز از ادراک کل تاریخ، تکامل انسان، نه‌فقط به‌عنوان تاریخ آگاهی آزادی، بلکه همان‌طور که خواهیم دید، به‌عنوان دستاوردی **بالفعل**، عدول نکرد. حتی در این‌جا، در جایی که هگل خود را اکیداً به مقولات فلسفی، به تاریخ اندیشه، محدود می‌کند، از رویارویی با واقعیت سر باز نمی‌زند. به همراه پی‌گیری کشفیات مفهومی در دیالکتیک، از افلاطون و کانت تا نظریه‌ی نفی دوم خودش، او توجه ما را به سوی درخواست افلاطون درباره‌ی شناخت جلب می‌کند، «این‌که باید چیزها را در خود و برای خود در نظر گرفت، یعنی، تا اندازه‌ای در جامعیت آنها ملاحظه کرد، اما درعین حال از درک موقعیت‌ها، نمونه‌ها و سنجش آنها منحرف نگردید.» [SLII, p.472; SLM, p.830]

هگل بر آن است که ملاحظه‌ی چیزها «در خود و برای خود»، پرورش وحدت‌هایی هرچه جدیدتر بین نظر و عمل را امکان‌پذیر کرده است. این دستاورد روش مطلق است. صرف نظر از اینکه تا چه حد تحلیلی یا ترکیبی باشد، روش، خود را به‌مثابه **دگر** خود نمایان می‌سازد، و وهله‌ی دیالکتیکی فرانمی‌رسد مگر هنگامی که (به‌مثابه وحدت

<sup>۵</sup> کارل لوویت می‌نویسد: «مارکس وظیفه‌ی فلسفه‌ای که با هگل به اتمام رسیده بود را به‌عهده می‌گیرد و مارکسیسم انقلابی ناب را به‌مثابه خردی عملی‌شده، جایگزین کل سنت پیشین می‌کند.» سپس پروفیسور لوویت زیرنویسی به گفتار خود اضافه می‌کند که در آنجا به اثر مانفرد ریدل، *نظریه و عمل در اندیشه‌ی هگل* رجوع می‌کند. سپس ادامه می‌دهد که در اینجاست که «برای نخستین بار مقرر می‌شود که نزد هگل، نظر و عمل اولویتی یکسان دارند، چراکه روح به‌مثابه اراده، اراده به آزادی است و آزادی سرمنشاء کل عمل تاریخ است.»

Manfred Reidel: *Theorie und Praxis im Denken Hegels*, Stutgard, 1965.

Karl Lowith: "Mediation and Immediacy in Hegel, Marx and Fuerbach" in W.E. Steinkraus, ed. *New Studies in Hegel's Philosophy*, NY. Holt, Rinhart & Winston, Inc. 1977, p.122

<sup>۶</sup> ن. ک به فصل دوم کتاب من، *فلسفه و انقلاب*، «قاره‌ی جدید اندیشه: ماتریالیسم تاریخی مارکس و جدایی‌ناپذیری آن از دیالکتیک هگلی»، ترجمه‌ی فارسی حسن مرتضوی و فریدا آفاری، انتشارات خجسته، ۱۳۸۳

*Philosophy and Revolution*, NY. Delacorte Press, 1973

آن دو)، «وهله‌ای که به همان اندازه ترکیبی است که تحلیلی) خود را همچون «دگر خود» تعیین کند. [SLII,p.473; SLM,p.831] نکته در این است که عنصر خلاق، قدرت نفی است. آنچه پیشرفت حرکت را تضمین می‌کند، منفیت مطلق است، نه هم‌نهاد [synthesis]. از آن جا که این هگل را از کلیه‌ی فیلسوف‌های دیگر متمایز می‌کند، و از آنجا که این زمینه‌ی فلسفی، – این که چگونه یک «امر جامع که در خود و برای خود در نظر گرفته شده باشد، ابتدا خود را به‌مثابه دگر خود مکشوف می‌کند» [SLII,p.475-76; SLM,pp.831-34] – این ایده، پس از رویارویی [با بند زیر]، دوازده بند پایانی را به خود اختصاص می‌دهد:

«نقطه‌ی عطف حرکت مفهوم... روح دیالکتیکی‌ای که هر چیز حقیقی‌ای از آن برخوردار است، و فقط از آن طریق حقیقی است؛ چراکه رفع تعارض بین مفهوم و واقعیت، و وحدتی که حقیقت است، صرفاً بر مبنای این سوژکتیویته استوار است.» [SLII,p.477; SLM,p.835]

اما پیش از آن که به آن [دوازده] بند که نفی دوم را به‌طور کامل پرورش می‌دهد وارد شویم، مایلم گام‌هایی که ما را به آستانه‌ی ایده‌ی مطلق، «ایده‌ی نیکی»، رساند دنبال کنم، و توجه شما را به جشن صدمین سالگرد تولد لنین که کمونیست‌های روسی برگزار کردند جلب کنم که با ۲۰۰ سالگی تولد هگل مصادف بود. این معضل زمان ما را آشکار می‌سازد. مدیر مؤسسه‌ی تاریخ علم و فناوری، آکادمیسینی به نام کدروف [Kedrov] است که یک بار دیگر تلاش کرد لنین و هگل را از هم «جدا کند». او ادعا کرد که واژه‌ی «کلمه‌ی قصار» [alias] [LCW 38, p.212] پیش از این گفتاورد لنین که «شناخت نه فقط بازتاب جهان است، بلکه آفریننده‌ی آن است»، نشان می‌دهد که لنین بدون کرنش در برابر «ایده‌ی آلیسم هگل»، صرفاً حرف هگل را تکرار کرده است.<sup>۷</sup> حقیقت صاف و ساده این است که ولادیمیر ایلیچ لنین، که انقلابی‌ترین ماتریالیست بود، با مشاهده‌ی هم‌زمانی وقوع جنگ جهانی اول و سقوط بین‌الملل سوسیالیستی، خود را مجبور دید که به دیالکتیک هگل، به‌مثابه وحدت اضداد، بازگردد که می‌تواند

۷. ن.ک. به مقاله‌ی کدروف در

ضد-انقلاب در درون جنبش انقلابی را توضیح دهد. همان طور که چکیده‌ی علم **منطق هگل** لنین نشان می‌دهد،<sup>۸</sup> منفیت مطلق به معنی تدارک فلسفی لنین برای انقلاب بود. هنگامی که یادداشت‌های او به آموزه‌ی مفهوم می‌رسد، لنین اعلام می‌کند که هیچ یک از مارکسیست‌ها (و تأکید بر جمع است که روشن می‌کند شامل خودش هم هست) عظیم‌ترین اثر نظری مارکس، **کاپیتال**، «به‌ویژه فصل اول آن» را به‌طور کامل نفهمیده‌اند، چراکه «بدون مطالعه‌ی دقیق و فهم **تمامیت منطق** هگل، امکان پذیر نیست.» شور و شفع او به هنگام نزدیک شدن به آموزه‌ی مفهوم - «دقت شود: آزادی = سوژکتیویته، ('یا' فرجام، آگاهی، تلاش، دقت شود» [LCW 38, P.168] - روشن ساخته بود که لنین در این زمان، ۱۹۱۴، در آزادی، سوژکتیویته، مفهوم، به مقولاتی پی برده بود که هم جهان را دگگون می‌کند، و هم دانشی نسبت به آنچه به‌طور عینی واقعی است به‌دست می‌دهند، **چراکه** او پیشاپیش، در آموزه‌ی ذات، نقد هگل از علیت، و محدودیت «علم» برای توضیح رابطه‌ی بین ذهن و ماده را تشخیص داده بود.

در ادامه لنین با نقش عمل در **هگل** کلنجر می‌رود، به‌ویژه هنگامی که هگل می‌نویسد ایده‌ی عملی «نه‌فقط از کرامت امر جامع، بلکه همچنین از آنچه به‌طور ساده بالفعل است» برخوردار است. [SLII, p.460; SLM, pp.818-19] گفتاورد لنین درباره‌ی شناخت که در حال حاضر کمونیست‌ها می‌خواهند آن را پاکسازی کنند، بسیار مهم است، **نه فقط** بدین خاطر که او چنان «خلاقیتی» را به شناخت نسبت می‌دهد، بلکه پس از «اعطای» آفرینندگی به شناخت، در ادامه به این امر توجه می‌کند که هگل «در اینجا ناگهان به جای مفهوم» از واژه‌ی **سوژه** استفاده کرده است. [LCW 38,

<sup>۸</sup> این ترجمه‌ی خود من است که به پیوست کتابم، **مارکسیسم و آزادی** (نیویورک، ۱۹۵۸) منتشر گشت. اما آن را با ترجمه‌ی «رسمی» ای که خارج از بافتار در سال ۱۹۶۱، به‌عنوان «چکیده‌ی کتاب هگل، **علم منطق**»، در **مجموعه‌ی آثار** لنین، جلد ۳۸، منتشر شد، مقایسه کرده‌ام. نگاه شود به زیرنویس ۲۲۱، صفحه ۳۱۷. کتابم **فلسفه و انقلاب**، برای اثبات علاقه‌ای که لنین به مطالعه‌ی پروفسور ایلین نشان داد که در آن زمان به خاطر مخالفت با انقلاب بلشویکی در زندان بود و لنین او را آزاد کرد. ارجاع به این مساله در «آرشیو مؤسسه‌ی لنین» در ۱۹۲۱، فقط در نخستین انتشار **یادداشت‌های فلسفی** لنین منظور شده بود، به‌ویژه در مقدمه‌ی دوبرین.

180p.] و برای عذاب بیشتر مقلدان روسی، تمام آن اظهارات در جمله‌ای بود درباره‌ی «در یقین به خودی که سوژه نسبت به این امر دارد که تعیین‌یابی‌اش در خود و برای خود اوست، یقینی نسبت به فعلیت خود و عدم فعلیت جهان وجود دارد.»

ماتریالیست‌های مبتذل نسبت به نوشته‌ی لنین درباره‌ی «عدم فعلیت جهان»، «یقین به خود فعلیت سوژه»، چنان شوکه شده‌اند که بجای آنکه مانند لنین از هگل نقل قول کنند، «ترجمه‌ی» لنین را نقل می‌کنند: «یعنی، جهان انسان را ارضا نمی‌کند و انسان توسط کنش خود تصمیم می‌گیرد آن را تغییر دهد.» [LCW 38, p.213] اما نکته این‌جا است که [لنین] پس از آن ترجمه، کل گفتاورد هگل را در مغایرت با شناخت تحقیقی بازگو می‌کند، در آن‌جا «این فعلیت صرفاً به‌مثابه جهانی عینی پدیدار می‌شود که فاقد سوژکتیویته‌ی مفهوم است، و در این‌جا به‌مثابه جهانی عینی پدیدار می‌شود که زمینه‌ی درونی و موجودیت بالفعل آن، مفهوم است. این است ایده‌ی مطلق.»

[SLII, p.465; SLM, p.825; LCW 38, p.219]

در این ق‌ردانی از ایده‌ی مطلق، نه به‌سان چیزی فرازمینی یا در افلاک، بلکه در واقعیت جهان عینی که مبنای آن را دقیقاً مفهوم تشکیل می‌دهد، است که از زمان خیزش آلمان شرقی در ۱۷ ژوئن ۱۹۵۳، و ظهور جنبشی از عمل به سوی نظر و یک جامعه‌ی نوین، کمونیست‌های دولت‌مدار را نسبت به لنین آن‌چنان آشفته کرده است. آنها به‌درستی تشخیص داده‌اند که گسست لنین با گذشته‌ی فلسفی خودش، یعنی گسست با نظریه‌ی فتوکی واقعیت به علاوه‌ی اراده‌گرایی، گسستی عظیم در جنبش ایجاد کرد که هنوز به فرجام نرسیده است.<sup>۹</sup>

۳ - با شروع از بند پانزدهم تا پایان فصل، به محض رویارویی با سوژکتیویته‌ای که تعارض بین مفهوم و واقعیت را مرتفع کرده است، می‌آموزیم که چون این سوژکتیو «درونی‌ترین» است، در عین حال «عینی‌ترین وهله» نیز هست [SLII, p.477]

<sup>۹</sup> من در جای دیگری پی‌آمدهای گسست فلسفی لنین را پرورانده‌ام. نگاه کنید به فصل سوم کتابم *فلسفه و انقلاب*، «شوکت ناشی از تشخیص و دوگانگی فلسفی لنین»، صص. ۹۵ تا ۱۲۰. امتن فارسی، ماخذ قبلی، صص.

36-835, SLM], و این سوپوزکتیویته به‌مثابه عینیت، همانا «سوژه، یک شخص، یک هستی آزاد» است [SLM, P.836; SLII, p.478]. واضح است که قدرت خلاق آزاد، تضمین‌کننده‌ی جهش به عمق آزادی و نیروی متحدکننده‌ی ایده‌ی مطلق است. و از آنجا که منفیت مطلق، یک مبنای نوین، «چیزی قابل تصرف نیست، بلکه استنتاج و اثبات شده است» [SLM, p.838; SLII, p.480]، سوپوزکتیو نمی‌تواند عینی نباشد، به‌طوری که به خودِ دستگاه گسترش پیدا می‌کند.

ما در آن‌جا همچنین می‌آموزیم که محتوا به روش تعلق دارد، تداوم روش است، به وجهی که دستگاه نیز صرفاً یک «آغاز تازه‌ی» دیگری است [SLII, p.481; SLM, p.839] که به واسطه‌ی یادآوری پایان‌ناپذیرِ امور گذشته و نشانه‌های پیشروی، حاصل شده است (Weitergehen). از همین روست که بحث بندهای ۲۰ تا ۲۵ نه تنها به‌هیچ‌وجه از منفیت مطلق، به‌مثابه واسطه‌ای فراروی‌کننده، دور نمی‌شود، بلکه نشانگر آن است که هر پیشرفتی در دستگاه کلیت، «غنی‌تر و انضمامی‌تر» می‌شود [SLII, p.482; SLM, p.840].

ممکن است عبارت «غنی‌تر و انضمامی‌تر»، درست مانند مقوله‌های سوپوزکتیویته، خرد، آزادی، در فکر خواننده جنبشی «ماتریالیستی»، جنبشی که انسان به واسطه‌ی آن خود را آزاد می‌کند، را القا نکند، اما ببینید هگل چگونه «ذهن آزاد» را در فلسفه ذهن دانشنامه‌ی خود تشریح می‌کند:

«به محضی که مفهوم انتزاعی آزادی کامل به ذهنیت افراد و ملت‌ها نفوذ کند، آن‌گاه هیچ چیز مانند نیروی کنترل‌ناپذیر آن نیست، دقیقاً به این خاطر که جوهر ذهن است، و آن [آزادی] فعلیت محض‌اش است... یونانی‌ها، رومی‌ها، افلاطون و ارسطو، حتی رواقیون، از آن بهره‌مند نبودند... اگر آگاه بودن نسبت به ایده - یعنی آگاه بودن از آگاهی انسان‌ها نسبت به آزادی به‌مثابه ذات، هدف و ابژه‌ی خود - موضوعی نظرورزانه باشد، باز هم نفس خود این ایده درحکم فعلیت آنهاست، نه چون چیزی که به‌عنوان انسان در تصاحب خود دارند، بلکه به‌عنوان آنچه هستند» [PM, P.482]

این امر که در **علم منطق**، مراحل پیشروی دیالکتیکی به‌عنوان مراحل متعدد تکامل آزادی انسان نمودار نشده است، بلکه در آخر کار همچون یک دایره، که به دایره‌ای در دایره‌ها تبدیل می‌شود، بازگشایی می‌شود، در عین حال به‌منزله‌ی یک یادآوری دایمی است که هر مطلق، یک آغاز نوین است، پیش و پس دارد، و اگر «آینده»‌ای نداشته باشد، قطعاً یک پی‌آمد، یک «بازمانده» دارد، یا به بیان دقیق‌تر، فقط دارای یک پیشینه است که دست‌آخر، اشارت بر **جانشین خود** دارد.» [SLII,p.484; SLM,p.842] صرف‌نظر از این‌که هگل در این اظهار که جغد مینروا فقط به هنگام غروب بال خود را می‌گستراند چه مقصودی داشته است، چنین چیزی به‌وضوح از **عینیت نیروی محرک**، از **جمع‌بندی** او که در آن پیشرفت در زمان حال درون‌مان است، منتج نمی‌شود. درحالی که برای آینده نه نسخه‌ای حاضر و آماده تهیه کرد و نه علاقه‌ای به این کار داشت، او نه مجذوب مرگ بود، و نه «پایان» فلسفه، چه برسد به پایان جهان. فلسفه‌ی او صرفاً بدین معنا به‌منزله‌ی «پایان» است که «تا لحظه‌ی کنونی»، فلسفه به وهله‌ی منفیت مطلق «من» رسیده است. از همان آغاز، هنگامی که نخستین و عظیم‌ترین اثر بنیادین او، **پدیدارشناسی ذهن**، با جلجستای [Golgotha] روح پایان یافت، هگل موفق شد عمل نهایی را به گونه‌ای توصیف کند که گویی یک بازگشایی ابدی است. چنانچه نتیجه‌گیری مطیع روش دیالکتیکی شود، روشی که بنا به نظر هگل هیچ حقیقتی یارای گریز از آن را ندارد، معلوم می‌شود که آن نتیجه، یک آغاز نوین است. در اندیشه هیچ تله‌ای وجود ندارد. با اینکه کرانمند است، راه‌بندهای داده شده را می‌گسلد، و اگر نه به سوی ابدیت، قطعاً به ورای لحظه‌ی تاریخی، دست می‌یازد.

ما در دو بند نهایی پی می‌بریم که برای ایده‌ی مطلق، هستی کمال یافته، مفهومی که خود را ادراک می‌کند، مفهومی که به محتوای خود ایده تبدیل شده است، هیچ سکونی وجود ندارد. منفیت، کشش به فراروی، حرکت بی‌وقفه، به عرصه‌ها و علوم جدیدی گذار می‌کند و آن‌گاه برای نخستین بار به «آزادی مطلق» [SLII,p.485; SLM,p.843] دست می‌یابد. آزادی مطلق که ایده‌ی مطلق به هنگام «رها کردن آزادانه‌ی خود» تجربه می‌کند، باعث عروج آن به عرش نمی‌شود. برعکس، برای بار

نخست شوکه‌ی تشخیص را تجربه می‌کند، یعنی «برون‌بودگی مکان و زمانی که بدون وهله‌ی سوپوزکتیویته، مطلقاً به اعتبار خود موجودیت دارند.» [SLII, p.486; SLM, p.843]

برای کسانی که تصور می‌کنند هگل نسبت به جهان عینی در نقطه‌ای دوردست می‌زیست، در برج عاجی دور که در آنجا طبیعت را از ایده «استخراج کرد»، همین کفایت می‌کند. اما کسانی که تشخیص می‌دهند هگل گذار به طبیعت را به‌مثابه یک فرایند بالفعل واقعی ارایه می‌کند، اما نتیجه می‌گیرند که هگل بر روی سر ایستاده است، نیز به همان اندازه در اشتباه هستند. صرف‌نظر از اینکه چنین دستاورد عظیمی می‌توانست برای هگل افتخارآمیز باشد، لازم است هم به **علم منطوق**، و هم **فلسفه‌ی ذهن**، به‌ویژه سه سلوژیسم پایانی آن، رجوع کنیم تا دریابیم هگل چه حرفی برای گفتن به ما داشت.

آنچه در **منطق** اشاره‌ای به طبیعت به‌عنوان یک واسطه بود، در پایان **دانشنامه** [در **فلسفه‌ی ذهن**]، به‌مثابه نخستین سلوژیسم هجی شده است: **منطق - طبیعت - ذهن**. هگل در ادامه‌ی آن بند به ما اطمینان می‌دهد که «طبیعت که مابین ذهن و ذات آن ایستاده است، آن‌دو را از هم می‌گسلد، اما نه به غایت‌های انتزاعی کرانمند، و نه با منزوی کردن خود از آنها.» [PM, P. 575]

یکی از پژوهش‌های اندیشمندان‌هی بسیار مرتبط در دهه‌ی ۱۹۶۰، اثر رینهارت کلمنس ماورر است، به نام **هگل و پایان تاریخ: تفسیری بر پدیدارشناسی**.<sup>۱۰</sup> به عقیده‌ی او، ممکن است این واقعاً حقیقت داشته باشد که نخستین سلوژیسم از آن سه سلوژیسم پایانی (بند ۵۷۵) که طبیعت را واسطه قرار داده است، «رویکرد هگل به داروین، به ماتریالیسم دیالکتیکی، و سایر مآخذ پیدایش طبیعی انسان است»، و نیز به معنی رویکرد به «آزادی» است که در آنجا «مسیر ضرورت» را پشت سر می‌گذارد. اما خود هگل در بند بعدی آن را «تصحیح» می‌کند. در این‌جا در تسلسل بعدی

<sup>10</sup> Reinhart Klemens Maurer: *Hegel und das Ende der Geschichte: Interpretationen zur Phanomenologie*; W. Kohlhammer, Stuttgart Verlag, 1965, p.86 – م.

می‌خوانیم: **طبیعت - ذهن - منطق**. سپس پروفیسور ماورر در ادامه آن سیلوژیسم را به‌مثابه دیالکتیک **پدیدارشناسی** «مصادره» می‌کند. گذشته از آن که نسبت به این تحلیل به‌عنوان فلسفه‌ی تاریخ یا هر چیز دیگر، چه نظری داشته باشیم، نکته‌ای که اغلب پژوهشگران هگل درباره‌ی سیلوژیسم پایانی (بند ۵۷۷) بر سر آن توافق دارند این است که، همانطور که آتو پوگلر در سال ۱۹۶۱ بیان می‌کند: «برخلاف تفاسیر معمول از متن هگل، من مایلم پیشنهاد کنم که: علم واقعی روح، **منطق** نیست، بلکه **فلسفه روح** است.»<sup>۱۱</sup>

کانون سومین سیلوژیسم عوض شده است و تأکید به‌درستی بر این امر گذاشته شده که منطق جابجا شده، و به‌جایش، آنچه حاصل می‌شود، نه تسلسل، بلکه نتیجه است: **ایده‌ی خود-اندیش**؛ که به دیده‌ی هگل، از این امر ناشی می‌شود که «این ماهیت امر واقع، مفهوم، است که باعث حرکت و رشد می‌شود، اما این حرکت به همان میزان، به کنش شناخت بستگی دارد.» (بند، ۵۷۷)

مطلق‌های هگل هرگز یک سری برج‌های عاج صعودی نبودند. دگرگونی انقلابی در خودِ شکلِ اندیشه درون‌مان است. همان‌گونه که در فصل ایده‌ی مطلق دیدیم، نیروی متحدکننده همانا قدرت خلاقیت است. منفیت مطلق که در **منطق، طبیعت، روح** (*Geist*) به‌مثابه مراحل انضمامی آزادی انسان، نیرویی محرکه بود، زمانی که به **ذهن مطلق**، به نتیجه‌ی نهایی وساطت شده، می‌رسد، در آن‌جا دیگر هیچ تفاوتی بین نظر و عمل باقی نمی‌گذارد. از همین روست که عصر ما می‌تواند مطلق هگل را بهتر درک کند، چراکه برای دو دهه‌ی طولانی (از زمانی که مرگ استالین بختکی که بر ذهنیت اروپای شرقی بود را برطرف کرد)، شاهد **جنبشی از سوی عمل** بوده‌ایم. به دیده‌ی این نویسنده، نبوغ هگل در این امر نهفته است که «سفر اکتشافی» او به فرایندی پایان اکتشافی برای ما تبدیل می‌شود. این «ما»، هم قاره‌ی جدید اندیشه‌ی دیالکتیک ماتریالیستی مارکس، هم پژوهشگران هگل، و هم جنبشی از سوی عمل را شامل

<sup>11</sup> Otto Poggeler, "Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes," *Hegel-Studien*, Bd. I; Bonn, Bovier Verlag, 1961, pp. 282-83.

"تفسیری بر پدیدارشناسی روح"، م.



می‌شود که خود-انگیختگی‌اش به محض تشخیص قدرت اندیشه، توأم با توانمندی جسمی، به خودی خود یک شکل از نظریه بود. این نویسنده آن جنبش را از زمان خیزش ۱۷ ژوئن ۱۹۵۳، به‌دقت دنبال کرده است، و در آن جستجویی به سوی جامعیت را مشاهده نموده است، چراکه پیشاپیش در حرکت دیالکتیکی سه سیلوژیسم پایانی **ذهن مطلق**، یک نقطه‌ی عزیمت نوین در **ایده** و در جنبش از سوی عمل را تشخیص داده است.<sup>۱۲</sup>

این جنبش از سوی عمل ابداً مورد توجه هگلی‌ها، چه راست‌آیین و چه مارکسیست، نبود. این در تئودور آدورنو، فرهیخته‌ی فقید، که سرپرست چپ مکتب معروف فرانکفورت بود، قابل مشاهده است. دیالکتیک، علت وجودی، اندیشه و فعالیت او بود. او جمع‌بندی از ماحصل زندگی اندیشه و میراث نظری خود را **دیالکتیک منفی**<sup>۱۳</sup> نام نهاد. اما این کتاب نه ربطی به دیالکتیک منفیت دارد، و نه با مفهوم **سوژه**، که هگل توسط آن نظرات خود را با کلیه‌ی فیلسوفانی که جستجوی حقیقت را صرفاً در **جوهر** متوقف کردند، تفکیک کرد. همان‌طور که مارکس آن را برای طبقه‌ی پرولتری «انضمامی» کرد، قاعدتاً آدورنو نیز باید **سوژه** را می‌پذیرفت. اما آدورنو کماکان فاصله‌ی خود را حفظ می‌کند و اصالت خود را در آنچه **دیالکتیک منفی** می‌نامد، محبوس می‌کند. آدورنو از همان نقطه‌ی شروع پیشگفتار اثرش (ص. XIX) به ما اطلاع می‌دهد که دشمن، وجه مثبت در نفی - «نفی در نفی» - است: «این کتاب درصدد است که

<sup>۱۲</sup> اشاره به دو نامه‌ی سرنوشت‌ساز درباره‌ی ایده‌ی مطلق است که دونایفسکایا در ۱۲ و ۲۰ مه ۱۹۵۳ به هم رزم خود گریس لی یاگز نوشت.

(Grace Lee Boggs)

نگاه کنید به ماخذ قبلی:

*Power of Negativity*, ed. By Peter Hudis and Kevin Anderson, Lexington Books, 2002, pp. 17-30. م.

<sup>۱۳</sup> نخستین ویراست آلمانی آن اثر در سال ۱۹۶۶ انتشار یافت. گفتاوردهایی که از آن نقل می‌شود از متن انگلیسی است.

Theodor Adorno, *Negative Dialectics*, Trans. By E. B. Ashton, Seabury Press, NY. 1973

دیالکتیک را بدون آن که تعیین‌کنندگی‌اش را تقلیل دهد، آن را از خصوصیات تصدیق‌کننده‌اش آزاد کند.» به اصطلاح «کاستی‌های هگل و مارکس» بر محوری می‌چرخد که به‌زعم او اهریمنی فراگیر، مفهوم، آن «پوششِ تحلیل‌برنده»، و «خودکامگی» (autarchy) آن است. (ص. ۱۲).<sup>۱۴</sup>

طبعاً آدورنو با «پوزیتیویست‌ها» و مبتذلیات جناب کارل پوپر و مکتب معروفش، «هگل و فاشیسم»، فاصله‌ی خود را حفظ می‌کند. با این وصف، آدورنو بدون هیچ پیش‌نشان‌های ناگهان آشویتز را پیش می‌کشد و بین آن و منفیت مطلق، نوعی خویشاوندی ارایه می‌کند. او می‌نویسد: «کشتار جمعی، همانا یک دست‌سازی مطلق است... آشویتز فلسفه‌ی تشابه محض را در مرگ تأیید کرد... منفیت مطلق به‌وضوح پیداست، دیگر کسی را متعجب نمی‌کند.» (ص. ۳۶۱)

طبعاً مقصودم از «بدون هیچ پیش‌نشان‌های» نه این است که آشویتز واقعیت فاشیسم نبود، و نه به صرف ناگهانی بودن و شوکه‌ی ارایه‌ی چنین موضوعی در نقطه‌ی اوج کتابی به نام «تأملاتی در متافیزیک». نه، مقصودم این است که نادرست است. یعنی کاملاً غیرمنطقی و غیردیالکتیکی است، آن‌هم با توجه به این‌که آدورنو کل دوران بلوغ زندگی‌اش را وقف مبارزه با فاشیسم کرده بود که درست نقطه‌ی مقابل دیالکتیک هگلی است؛ کسی که مرگ دیالکتیک در آلمان نازی را دیده بود. شاید به جای واژه‌ی «نادرست»، واژه‌ی «ساده‌لوح» که آدورنو برای دشنام به کار می‌برد، مناسب‌تر می‌بود. مقصودم این است که تا سال ۱۹۵۷، او در اثر **وجوه دیالکتیک هگلی**، تقریباً از تشابه سوژه-ابژه دفاع می‌کرد.

«نمی‌توان سوژه-ابژه را به‌مثابه‌ی گزاف‌گویی مطلق‌گرایی منطقی رد کرد... وقتی آن را به‌مثابه‌ی سوژکتیویته‌ی محض ادراک کنیم، پیشاپیش به ورای ایده‌آلیسم نظروزرانه

<sup>۱۴</sup> اتهام «شیء‌وارگی مفهومی» در [مبحث] معروف «بت‌وارگی کالایی» به مارکس که به دیده‌ی آدورنو «حقیقتاً قطعه‌ای از سنت فلسفه‌ی کلاسیک آلمان است» (زیرنویس ص. ۱۸۹) در این‌جا موضوعیت ندارد. این را با تحلیل کارل کوسیک، در اثری که در زیر در مورد همان قطعه توصیف شده است، مقایسه کنید.

رفته ایم... شناخت، چنانچه اصیل باشد، و از نسخه برداری ساده‌ی سوپژکتیو فراتر رود، باید عینیت سوژه باشد.<sup>۱۵</sup>

و در واقع او در **دیالکتیک منفی**، همان ایده را تکرار می‌کند. او در آن جا می‌نویسد، با این که هگل سوپژکتیویته را «مقدس» کرده است، «خلاف آن را نیز انجام می‌دهد، بینشی به درون سوژه به‌مثابه عینیتی خود-نمایانگر.» (ص. ۳۵۰)

پس آن فروکاست مبتذل منفیت مطلق برای چیست؟ تراژدی آدورنو (و مکتب فرانکفورت) در همین جا نهفته است. این تراژدی اندیشه‌ی تک‌ساحتی است، که نتیجه‌ی پشت کردن به سوژه است؛ هنگامی که به فریادها از پایین گوش فرامی‌دهد — و آن فریادها در نیمه‌ی دهه‌ی ۵۰ و نیمه‌ی ۶۰ بسیار رسا، شیوا و مطالبه‌گر بودند. این تراژدی بازگشت به برج عاج است که هدفش را به این کاهش داده است که «پیرامون مفاهیم کلیدی رشته‌های فلسفی و اهمیت دخالت در آن رشته‌ها، بحث کند.» (ص. XX) گام بعدی، قابل مقاومت نبود. جایگزین کردن نقد مداوم، نه فقط به جای منفیت مطلق، بلکه همچنین به جای «خود انقلاب مداوم.»

حال، دلیلی که موضوعیت پایدار هگل از پس آزمون زمان برآمده است چه به خاطر تعهد و موشکافی پژوهشگران هگل باشد، یا به خاطر جنبشی برای آزادی از **پایین** که موجب پژوهش‌هایی جدید در عرصه‌ی شناخت گردید، تردیدی نیست که **چون** منفیت مطلق دال بر دگرگونی واقعیت، دیالکتیک تضاد و کلیت بحران‌ها، دیالکتیک آزادی است، اندیشه‌ی هگل در مقاطع تعیین‌کننده‌ی تاریخ — که او آن را «زمان زایش تاریخ»<sup>۱۶</sup> نامید — زنده می‌شود. به‌علاوه، پژوهشگران مارکسیست، دگراندیشانی انقلابی، وجود داشتند که بر زمینه‌ای نوین بنا کردند. درحالی که یک پژوهشگر غربی، مانند رینهارت ماورر، با مفهوم کجایی نقطه‌ی پایان هگل سرگرم بود، کارل کوسیک، فیلسوف چکسلواکی، درگیر آن بود که از کجا آغاز کنیم. از میان پژوهش‌های اروپای شرقی که همراه خیزش‌ها بودند، و حول اومانیسیم مارکس، به‌ویژه «نقد دیالکتیک هگلی»

15 Theodor Adorno, "Aspects of Hegel's Philosophy," in *Hegel: Three Studies*, Trans. By Shierry Weber Nicholsen, Cambridge MIT Press, 1993, pp.5-6. م.

۱۶ اشاره به پیشگفتار هگل بر *پدیدارشناسی ذهن*. م.

مارکس، دور می‌زدند، یکی از موشکافانه‌ترین پژوهش‌ها، اثر *دیالکتیک انضمامی* کارل کوسیک است.<sup>۱۷</sup>

این پژوهش‌های جدی به «شرق»<sup>۱۸</sup> محدود نبودند. به دیده‌ی فرانتس فانون، مبارزه‌ی آفریقا برای آزادی «رساله‌ای پیرامون امر جامع نیست، بلکه تأیید نامنظم ایده‌ی اصیلی است که به‌مثابه یک مطلق ارایه شده باشد».<sup>۱۹</sup> البته تردیدی نیست که به محضی که عمل از ذهنیت هدف پیشی بگیرد، وحدت نظر و عمل، ساحتی از زندگی است که از درون آن ابعادی کاملاً نوین ظهور می‌یابد. به باور این نویسنده، این صرفاً به‌منزله‌ی «اثبات» نقطه‌ی پایانی *علم منطق* است، یعنی، مطلق به‌مثابه یک آغاز نوین، خودزایی آزادی است. از آن‌جا که اثر عظیم هگل افق‌های جدیدی - طبیعت و روح

---

<sup>۱۷</sup> دو فصل از *دیالکتیک انضمامی* در نشریه‌ی *تلوس* به انگلیسی منتشر شده است (پاییز ۱۹۶۸، و پاییز ۱۹۶۹). درحالی که کوسیک در شماره‌ی دوم مطلق‌های میان‌تهی شلینگ را با هگل مقایسه می‌کند، مطلق‌های رمانتیک‌ها که هگل آنها را به‌مثابه دستیابی به مطلق «مانند فشنگی از درون یک تفنگ» توصیف می‌کند، کوسیک در شماره‌ی قبلی ۱۹۶۸، می‌نویسد، نقطه‌ی شروع *کاپیتال* با کالا بدان معنی است که «می‌تواند با مصادیق هگلی به‌مثابه وحدت وجود و عدم وجود، تمایز و همسانی، تشابه و عدم‌تشابه توصیف شود. کلیه‌ی تعینات بعدی، تعاریف غنی‌تر یا توصیفات 'مطلق' جامعه‌ی سرمایه‌داری هستند. دیالکتیک تأویل یا تبیین نمی‌تواند معضل مرکزی را تحت الشعاع قراردهد: این‌که علم چگونه به نقطه‌ی شروع ضروری بازنمایی دست می‌یابد... دیالکتیک روشی تقلیلی نیست، بلکه روش بازتولید روحانی و اندیشمندانه‌ی واقعیت است.» تنها کسی که در دنیای آکادمیک هگل‌پژوهی غرب به‌طور جدی به خودِ مارکس، و نه با کمونیسیم موجود، حاضر، و مستقر دولتی، پرداخته است، کارل لوویت در اثری به نام *از هگل تا نیچه*، ترجمه‌ی دیوید گرین است. متن اصلی آلمانی آن در سال ۱۹۴۱ منتشر گشت.

Karl Lowith, *From Hegel to Nietzsche*, New York, Vintage, 1964.

[Karl Lowith, *Von Hegel bis Nietzsche*, Zurich, 1953. ]م.

[Karel Kosik, *Dialectics of the Concrete*, trans. Karel Kovanda and James Schmidt, Boston and Dordrecht, D. Reidel, 1976. ]م.

[نقد دیالکتیک هگلی]، یکی از رساله‌های کلیدی *دست‌نوشته‌های اقتصادی-فلسفی ۱۸۴۴* مارکس است. برای اثر کارل کوسیک، لطفاً رجوع کنید به ترجمه‌ی فارسی دکتر محمود عبادیان، نشر قطره، ۱۳۸۶، زیر عنوان *دیالکتیک انضمامی بودن*. برای اثر کارل لوویت، لطفاً رجوع کنید به ترجمه‌ی فارسی حسن مرتضوی، انتشارات نیکا، ۱۳۸۹، م.]

<sup>۱۸</sup> من خود را به اروپای شرقی محدود کرده‌ام، ولی البته مقصودم از شرق، آسیا، و تحریف مانو از دیالکتیک هگل، به‌ویژه مفهوم تضاد است که من در جای دیگری به آن پرداخته‌ام. (نگاه کنید به فصل پنجم کتابم، *فلسفه و انقلاب*، صص. ۱۵۰-۱۲۸ [متن فارسی، مأخذ قبلی، فصل پنجم، «اندیشه‌ی مانو تسونگ»، صص. ۲۷۴-۲۳۵، م.]

<sup>۱۹</sup> Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, NY. Grove Press, 1973, p.33.

– را مد نظر داشت، ایده‌ی مطلق باید دستخوش «آزادی مطلق» (*Befreiung*) می‌گشت. این یک «گذار» صرف (*Ubergang*) نیست؛ آزادی نامحدود است که رهایی خود را در **فلسفه‌ی ذهن** (*Geist*) «تکمیل» (*vollendet*) خواهد کرد. اما هیچ تردیدی نیست که در **علم منطق**، مفهوم همانا سوژه، واقعیت، است، و نه یک هستی‌شناسی مدار بسته. اگر کسی فکر می‌کند که وقتی هگل درباره‌ی «محوری که انقلاب در شرف وقوع جهانی حول آن می‌چرخید» نوشت، صرفاً ایده‌ی مسیحیت در جهان یونانی-رومی را در نظر داشت، هم فراموش کرده است که مسیحیان را به کام شیران افکنده بودند، و هم این‌که هگل **فلسفه‌ی حق**<sup>۲۰</sup> که درباره‌ی «انقلاب جهانی در شرف وقوع» نوشت، هگل «تسلیم شده» بود، و نه هگل جوانی که پیش‌تر برای انقلاب کبیر فرانسه جام بلند کرده بود.<sup>۲۱</sup>

آیا این تصادفی است که پس از ۱۵۰ سال بی‌اعتنایی به **فلسفه‌ی طبیعت**، به‌طور هم‌زمان دو ترجمه از آن به انگلیسی منتشر شد؟ یا، آیا این یک اتفاق صرف است که در پژوهش‌های تازه درباره‌ی هگل، متفکری مانند پروفیسور ریدل<sup>۲۲</sup> ناگهان در **هگل** اولوبیتی همسان برای ایده‌ی نظری و عملی مشاهده می‌کند؟ یا این که پژوهش‌های جدید درباره‌ی هگل هم شرق و هم غرب، هم جنوب و شمال را در می‌نوردند، و بسیاری از همایش‌های جهانی هگل با مارکس و لنین به‌مثابه فیلسوف مصادف شده‌اند؟ در واقع آیا معضل جهان بحران‌زده‌ی ما، کلیت پرسش پیرامون رابطه‌ی نظر و عمل نیست؟ آن‌هم نه به‌طور ضمنی، یا در سطحی بی‌واسطه، بلکه پرسشی بر شالوده‌ای فلسفی؟ بی‌تردید، همانگونه که هگل ابراز کرده بود، پذیرش صوری یک مقوله، «روشی ناب‌خردانه

20 Hegel, Preface to *The Philosophy of Right*, Trans. Sir T. M. Knox, Oxford: Clarendon Press, 1942, w. 10.

[همچنین نگاه کنید به **عناصر فلسفه حق**، ترجمه‌ی مه‌بهد ایرانی طلب، انتشارات پروین، تهران، ۱۳۷۸، ص. ۱۸.]

۲۱ در سال ۱۸۲۰، به مناسبت سالگرد انقلاب فرانسه، هگل در جمع دوستان و شاگردان خود در شهر درسدن، بطری‌های شامپاینی که سفارش داده بود را دست به دست می‌چرخاند: «این گیلان هم به سلامتی ۱۴ ژوئیه ۱۷۸۹، روز باستیل.» م.

۲۲ ر.ک. به زیرنویس شماره ۵. م.

و وحشیانه است.» [SLII, p.49; SLM, p.41] اما این هم واقعیتی است که فرایند دیالکتیک واحدی از اندیشه و نیز از فعلیت برمی‌خیزد. این که فیلسوفان چنین وانمود کنند که رابطه‌ی نظر و عمل صرفاً «کارِ سیاسیون» است، به همان میزان «نابخردانه» است. همان‌گونه که جهان عینی و کشش بنیادین به سوی جامعیت، برای دانش‌آموزان دیالکتیک مفهومی اساسی دارد، دانش‌آموزان دیالکتیک نیز مفهومی اساسی برای جنبش از سوی عمل دارند. همان‌گونه که حرکت از جامعیت انتزاعی به فردیت انضمامی به واسطه‌ی امر خاص، یک نفی دوگانه را **الزام‌آور** می‌کند (و در حقیقت این کل حرکت **علم منطقی** را شامل می‌شود)، همان‌طور نیز «ادراک» آن. چنانچه فیلسوفان اجتناب از نخبه‌گری را بیاموزند، در آن صورت، وحدت نظر و عمل، مطلق به‌مثابه آغازی نو، یک تمایل صرف یا اراده‌ی صرف باقی نمی‌ماند، بلکه فلسفه خود تبدیل به عمل می‌شود.

پرفسور فیندلی در اثر **هگل: یک بازنگری**، به‌درستی می‌گوید که ممکن است تفاسیر هگل «برای کسانی که هیچ چیز اسرارآمیز یا خداگونه‌ای در اندیشه‌ی انسان نمی‌یابند، سترون و نادرست» به نظر برسد.<sup>23</sup> اما آیا این به همان میزان صحیح نیست که آنان که در برابر انقلاب در وحشت به سر می‌برند، نه فقط آن را «درک» نمی‌کنند، بلکه قادر نیستند انقلاب در اندیشه را به‌طور کامل درک کنند؟ و در واقع، هگل فلسفه را دستخوش انقلاب کرد. ایده‌ی مطلق به‌مثابه آغازی نوین می‌تواند برای اصل هگل که «فراروی از تعارض بین مفهوم و واقعیت، و وحدتی که همانا حقیقت است، فقط به این سوپژکتیویته بستگی دارد» [SLII, p.477; SLM, p.835] به یک «سوپژکتیویته‌ی جدید تبدیل شود. این لزوماً فراخوانی به پیوستن به باریکادها نیست. اما هگل از ما می‌خواهد گوش‌ها و مقولات خود را چنان با «ضرورت روح» هم‌آهنگ کنیم تا بتوانیم توسط «بردباری، جدیت، مشقت و زحمت نفی» [Ph GB, p. 81, ] [Ph GM, p.10] و عملکردی که شایسته‌ی یک «زمان زایش تاریخ» [Ph GB, p. 16, Ph GM, p.16] است، چالش پرورش یک رابطه‌ی کاملاً نوین بین فلسفه و فعلیت را بپذیریم. این آن چیزی است که هگل را امروزی می‌کند.

<sup>23</sup> J. N. Findaly, *Hegel: A Reexamination*, NY. Collier, 1958, p.346.



## منابع

SLI & SLII : *Science of Logic*, Johnson and Struthers Trans., Vol. I & Vol.II; NY. The Macmillan Company, 2<sup>nd</sup> Ed. 1951.

SML: *Science of Logic*, Miller trans., Humanities Books, 1969.

Ph GB: *The Phenomenology of Mind*, . J. B. Baillie Trans, Harper Torchbooks, NY. 1967.

PhGH: *The Phenomenology of Spirit*, J. Hoffmeister, Hamburg, 1952.

PM: *Philosophy of Mind*, Trans. By William Wallace, f: Clarendon Press, 1971

LSW: *Lenin, Collected Works*, Progress Publishers, Moscow, 1976.



# نقد اقتصاد سیاسی



پاییز و زمستان ۱۴۰۱

(انتشار خرداد ۱۴۰۲)