

تقدیر اقتصاد سیاسی

شماره ۲۶ مه ۱۴۰۲



با همکاری

آنیشا اسداللهی، مهسا اسدالہ نژاد، علیرضا

بہتویی، مرضیہ بہرامی برومند، رضا جاسکی،

سیما حسن دخت فیروز، حامد سعیدی،

حنا رحیمی، عطا رشیدیانی،

امیر حسین رضایی، تقی روزبه،

علی رها، محمد حسین زارعی،

احمد سیف، آزاده شعبانی،

خسرو صادقی بروجنی، پرویز صداقت، نگین

صنّعی، آرمان عسکری،

یوسف کهن، کامران نیری،

پیمان وهابزاده

نشریه‌ی نقد اقتصاد سیاسی به انتشار ماهانه‌ی گزیده‌ی مقالاتی اختصاص دارد که در سایت نقد اقتصاد سیاسی منتشر شده است. سایت نقد اقتصاد سیاسی با هدف ترویج علوم اجتماعی و نظری دگراندیش به زبان فارسی از مهرماه ۱۳۹۱ آغاز به کار کرد. همکاری کلیه‌ی نویسندگان و مترجمان سایت داوطلبانه است.

www.pecritique.com

همکاران این شماره (به ترتیب الفبا):

آنیشا اسداللهی، مهسا اسداله‌نژاد، علیرضا بهتویی، مرضیه بهرامی برومند، رضا جاسکی، سیما حسن‌دخت فیروز، حنا رحیمی، عطا رشیدیانی، امیرحسین رضایی، تقی روزبه، علی رها، محمدحسین زارعی، حامد سعیدی، احمد سیف، آزاده شعبانی، خسرو صادقی بروجنی، پرویز صداقت، نگین صنیعی، آرمان عسکری، یوسف کهن، کامران نیری، پیمان وهاب‌زاده

فهرست مطالب

برای آن‌ها که ماندند! / آزاده شعبانی / ۳
با ثروت نفتی چه باید کرد؟ / ترجمه‌ی احمد سیف / ۱۹
نامه از زندان / بوریس کاگارلینسکی / ترجمه‌ی خسرو صادقی بروجنی / ۲۹

ویژه‌نامه‌ی یکسالگی جنبش ژینا
رخداد و جنبش: نگاهی پدیدارشناسانه در نخستین سالگرد جنبش ژینا /
پیمان وهاب‌زاده / ۳۴
ردپای ناجنبد زنان در خیزش «زن زندگی آزادی» / آنیسا اسداللهی و
حنا رحیمی / ۴۹
خیابان چه‌گونه از بدن زنان سوژه‌ی انقلابی می‌سازد؟ / مرضیه بهرامی برومند /
۶۳

کژاندیشی‌های فوکویی از انقلاب بهمن تا «زن، زندگی، آزادی» / رضا جاسکی /
۶۹

جنبش ژینا، یک سال بعد: ژئوپلتیک، دولت، طبقه / پرویز صداقت / ۱۱۹
جنبش «زن زندگی آزادی»: شکست یا فروکش نسبی و موقت؟ / تقی روزبه /
۱۳۸

تلخ‌کامی خشمگینانه‌ی جنبش «زن، زندگی، آزادی» / امیرحسین رضایی /
۱۵۶

زن، آتوریتته و آنارشی / محمدحسین زارعی / ۱۷۱
«انقلاب» یا گام‌های صبورانه در راه گذار به دموکراسی؟ / علیرضا بهتویی /
۱۸۲

رزا لوکزامبورگ و «مسئله‌ی ملی» / یوسف کهن / ۲۲۸
ستم ملی، ناسیونالیسم و طبقه‌ی کارگر / یوسف کهن / ۲۵۲
(نا)ممکن بودن «کنترل‌کارگری» واقعی در نظام سرمایه‌داری / سعید رهنما / ۲۸۳

بریکس بزرگ تر می‌شود، اما آیا قوی تر است؟ / مایکل رابرتز / ترجمه‌ی احمد سیف

۳۲۱ /

آیا بزرگ تر شدن بریکس معنای خاصی دارد؟ / جیم اونیل / ترجمه‌ی

احمد سیف / ۳۲۷

نه قربانی، نه شورشی / خسرو صادقی بروجنی / ۳۳۳

نظریه‌ی ارزش کار مارکس و استثمار غیرانسان‌ها / کامران نیری / ۳۷۱

مارکسیسم، وگنیسم و آزادی حیوانات / پنج گفت‌وگو / جان هوچشارتنر /

۳۷۷

دولت سرمایه‌داری و قدرت دولتی از منظر مارکس / باب جسوپ / ترجمه‌ی

حامد سعیدی / ۴۱۱

مقاومت مردمی و ایده‌ی حق / گای آچیسین / ترجمه‌ی مهسا اسداله‌نژاد / ۴۴۹

ریشه‌یابی گسست «مارکسیست»‌ها با مارکسیسم مارکس / علی رها / ۴۷۵

زمان و زبان انقلابی / راینهارت کوزلک / ترجمه‌ی سیما حسن‌دخت فیروز /

۴۹۳

خوانش دریدا از بکاریا و کانت / لوئیجی دلپا / ترجمه‌ی نگین صنیعی و

آرمان عسکری / ۵۱۰

برای آن‌ها که ماندند!

دانشگاهیان مسؤل یا پیاده‌نظام قدرت؟

آزاده شعبانی



به جای مقدمه

هم‌زمان با موج تازه‌ی تحدیدها و برخوردهای امنیتی و حذفی در فضای دانشگاه‌ها، فرصت مناسبی برای پرداختن به موضوع نگران‌کننده‌ی اخراج اساتید دگراندیش و مؤثر، به‌ویژه درحوزه‌ی علوم انسانی است. موضوعی که اگرچه در جای خود و به‌تنهایی شایسته‌ی توجه و حساسیت بالایی است اما در مقطع کنونی، بخشی از پروژه‌ی بزرگ‌تری است که نهاد دانش و دانشگاه را هدف قرار داده است. در این مختصر، ضمن پرداختن به این مسئله در سه بخش، «مسئولیت اساتید دانشگاه»، «پیشینه‌ی حذف اساتید دانشگاه» و «خطاب به اساتیدی که ماندند» می‌کوشم تا متنی بنویسم جهت قدردانی و ادای دین به یکی از ستودنی‌ترین و شایسته‌ترین مصادیق پروژه‌ی حذف اساتید، یعنی دکتر حسین مصباحیان. دکتر حسین مصباحیان برای من و ما، فقط یک استاد دانشگاه (در میان خیل کارمندان دانشگاه که عنوان استادی را یدک می‌کشند) نیست بلکه انسان شریف و دغدغه‌مندی است که همیشه انسانیتش بر معرفت استادی‌اش مقدم است و همیشه چون یک رفیق در کنار دانشجویانش ایستاده است تا در مقابل یا فراتر از آن‌ها...

بخش نخست: مسئولیت اساتید دانشگاه

۱. اساتید دانشگاه: نگهبانان وجدان!

در قلمرو دانش و دانشگاه، مفهوم اساتید به‌عنوان نگهبانان وجدان عمومی، پرسش‌های عمیقی را در مورد دانش، اخلاق و نقش اساتید در جامعه برمی‌انگیزد. اساتید دانشگاه، نقش نگهبانان وجدان عمومی را دارند و این نقش، فراتر از مرزهای آموزش، به‌منزله‌ی یک تعهد اخلاقی و معرفتی برای بهبود جامعه است. این نگهبانان وجدان، در جست‌وجوی حقیقت باید باشند. اساتید دانشگاه صرفاً تأمین‌کننده اطلاعات نیستند. آن‌ها طالب دانش در خالص‌ترین شکل آن هستند. در جست‌وجوی بی‌وقفه‌ی حقیقت‌اند و به‌عنوان حاملان مشعل حقیقت خدمت می‌کنند و به مسیر روشنگری، نور می‌بخشند اما در انجام این کار، آن‌ها مسئولیت سنگین تشخیص بین حق و باطل، بین حقیقت و تحریف را بر عهده دارند.

نگهبان وجدان عمومی بودن، مستلزم طلایه‌داری اخلاقی است که به استادان سپرده شده است، اخلاقی که ذهن آیندگان را شکل دهد. در حمایت از وجدان عمومی، اساتید اغلب خود را در تضاد با هنجارها و ایدئولوژی‌های رایج می‌بینند. انطباق با ساختارهای موجود و تبعیت از ساختارهای موجود، فرد را از سواحل سنگی مخالفت دور می‌کند. با این حال، نگهبان واقعی بودن به معنای مقاومت در برابر انطباق و تبعیت از ساختارهای موجود و استوار ایستادن در دفاع از اصول است.

نقش مهم اساتید دانشگاه، درگیر شدن با دیالکتیک قدرت و سلطه است. آن‌ها باید دانشجویان و جامعه خود را تشویق کنند تا ایده‌های مسلط را زیر سؤال ببرند، به چالش بکشند و ساختارشکنی کنند. آن‌ها از طریق نقد، انعطاف‌پذیری فکری را ایجاد می‌کنند و منجر به پیشرفت اجتماعی می‌شوند.

اساتید دانشگاه ناظرانی منفک از اجتماع نیستند. آن‌ها شرکت‌کنندگان فعال در تاروپود جامعه هستند. تحقیقات، سخنان و حمایت آن‌ها پیامدهایی دارد که در تاروپود فرهنگ موج می‌زند؛ بنابراین، روحیه‌ی مسئولیت - مسئولیت در برابر حقیقت، اخلاق و رفاه بشریت - در وجود آن‌ها نفوذ می‌کند.

قیمومیت وجدان عمومی یک نقش ثابت نیست. اساتید دانشگاه باید بکوشند تا گفتگویی سقراطی با جامعه داشته باشند. این به‌منزله‌ی نیاز به خودآزمایی دائمی و خودسازی است. آنان باید با چالش‌ها و پیچیدگی‌های در حال تحول جهان سازگار شوند و همواره به نقش خود به‌عنوان مباشر ارزش‌های عمومی توجه داشته باشند. در خاتمه، نقش فلسفی اساتید دانشگاه به‌عنوان حافظ وجدان عمومی، امانت مقدسی است که آرمان‌های دانش، اخلاق و پیشرفت اجتماعی را دربر می‌گیرد. این امر بر تعامل بین عقل فردی و وجدان جمعی تأکید و به ما یادآوری می‌کند که جست‌وجوی حقیقت و پرورش اخلاق برای شکوفایی فرد و جامعه ضروری است. در پذیرش این نقش، اساتید دانشگاه درگیر یک تلاش عمیق معرفتی هستند که مسیر تمدن بشری را شکل می‌دهد.

آرنت در «بین گذشته و آینده» ایده «قلمروی عمومی» و اهمیت روشنفکران در حفظ یک قلمرو عمومی پر جنب‌وجوش را بررسی می‌کند. روشنفکران، از جمله اساتید،

مسئولیت دارند در مسائل سیاسی و اجتماعی مشارکت کنند و به‌عنوان «نگهبان وجدان»^۱ جامعه عمل کنند. نقش روشنفکران و اساتید دانشگاه در نقد و به چالش کشیدن ایدئولوژی‌های سیاسی رایج، مستلزم مسئولیت در برابر رژیم‌های سرکوبگر است. در عصر مدرن، روشنفکران و مربیان نقش مهمی در حفظ قلمرو عمومی و پرورش تفکر مستقل دارند. آن‌ها باید در برابر سازگاری و تطبیق‌پذیری جامعه مقاومت و در مقام نگهبان حقیقت عمل کنند، ایدئولوژی‌های حاکم را زیر سؤال ببرند و وضعیت موجود را به چالش بکشند؛ بنابراین، آن‌ها به سرزندگی حوزه‌ی عمومی و حفاظت از آزادی کمک می‌کنند.

۲. اساتید دانشگاه: نه قربانی، نه جلاد!

آلبر کامو، فیلسوف و نویسنده فرانسوی، به وظیفه‌ی اخلاقی روشنفکران برای مقاومت در برابر تمامیت‌خواهی و دفاع از حقوق بشر معتقد بود. او در مورد نیاز روشنفکران به «نه قربانی و نه جلاد»^۲ بودن و ایستادگی در برابر ظلم و ستم نوشته است. این مقاله، دیدگاه او را در مورد مسئولیت اخلاقی روشنفکران در برابر رژیم‌های سرکوبگر و توتالیتراریسم در بر می‌گیرد. کامو تأکید دارد که روشنفکران نباید منفعلانه بپذیرند یا قربانی حکومت استبدادی یا ایدئولوژی‌های ظالمانه شوند. نه قربانی نه جلاد بودن را می‌توان به اساتید دانشگاه را نیز تعمیم داد. آن‌ها نباید در برابر بی‌عدالتی تسلیم ترس یا از خود راضی شوند. آن‌ها نباید که با مشارکت فعال یا تأیید اقدامات سرکوبگرانه، عامل ظلم شوند و نباید به «جلاد» هایی تبدیل شوند که اراده‌ی رژیم‌های سرکوبگر را اجرا می‌کنند.

اساتید دانشگاه باید استقلال و یکپارچگی اخلاقی خود را حفظ کنند و از شریک استبداد بودن یا انفعال در برابر استبداد خودداری کنند. آن‌ها باید از تربیون و نفوذ خود برای صحبت علیه بی‌عدالتی و دفاع از حقوق بشر استفاده کنند. اساتید دانشگاه وظیفه‌ی اخلاقی دارند که در برابر تمامیت‌خواهی و ظلم مقاومت کنند، بدون این‌که

¹ conscience keepers

² Neither the victim nor the executioner, Albert Camus

نظاره‌گر منفعل یا توانمندساز فعال چنین سیستم‌هایی باشند. اساتید دانشگاه باید از انفعال در برابر رژیم‌های سرکوبگر بر حذر باشند. «قربانی» بودن به معنای تسلیم شدن در برابر ترس، ارباب یا سانسور بدون مقاومت است. آن‌ها با دانش و نفوذ خود ظرفیت تحلیل، نقد و به چالش کشیدن نظام‌های ظالم را دارند؛ و می‌خواهد که تفکر انتقادی و عاملیت اخلاقی خود را تسلیم نکنند.

تبدیل شدن به «جلاد» به معنای مشارکت یا تأیید اقداماتی است که به دیگران آسیب می‌رساند، خواه از طریق تبلیغات، آزار و اذیت یا خشونت. اساتید دانشگاه نباید به خاطر قدرت، ایدئولوژی یا منافع شخصی به اصول اخلاقی خود خیانت کنند. آن‌ها باید استقلال اخلاقی خود را حفظ کنند و از همدستی با نیروهای خودکامه خودداری کنند. آن‌ها باید از قدرت فکری و شجاعت اخلاقی خود برای محکوم کردن ظلم، بی‌عدالتی و نقض حقوق بشر استفاده کنند. اساتید دانشگاه با نه قربانی و نه جلاد شدن، مدافع حقوق بشر و عدالت می‌شوند. آن‌ها از ارزش‌های حقیقت، آزادی و کرامت حمایت می‌کنند. آن‌ها به‌عنوان یک قطب‌نمای اخلاقی برای جامعه عمل می‌کنند و دیگران را به مقاومت در برابر ظلم و حفظ معیارهای اخلاقی خود تشویق می‌کنند.

۳. زیر سؤال بردن خرد متعارف^۳

اساتید دانشگاه، فراتر از کارکردهای آکادمیک خود نقش به‌سزایی در جامعه دارند. توانایی‌های فکری و دسترسی به اطلاعات آن‌ها را برای درگیر شدن در مسائل گسترده‌تری که جامعه را تحت تأثیر قرار می‌دهد مجهز می‌کند. آنان وظیفه دارند جهان پیرامون خود را به‌طور انتقادی تحلیل کنند. این بدان معناست که نه تنها بر رشته‌های دانشگاهی خود تمرکز کنند، بلکه به بررسی ابعاد سیاسی، اجتماعی و اخلاقی جامعه‌ای که بخشی از آن هستند نیز می‌پردازند. آن‌ها باید از تخصص و مهارت‌های تفکر انتقادی خود برای درک و ارزیابی اقدامات دولت‌ها از جمله رژیم‌های دیکتاتوری

3 conventional wisdom

استفاده کنند. اساتید باید حقیقت را با قدرت، بیان کنند، به این معنی که باید بدون ترس، یافته‌ها و بینش‌های خود را بیان کنند، حتی زمانی که صاحبان قدرت ممکن است نخواهند آن را بشنوند. این شامل مسئول دانستن افراد صاحب‌اختیار برای اعمال و سیاست‌هایشان، بدون توجه به عواقب احتمالی است. اساتید باید با ارائه‌ی اطلاعات واقعی و تحلیل انتقادی برای مقابله با روایات نادرست در برابر چنین تبلیغاتی ایستادگی و افشاگری کنند. اتخاذ موضع اصولی می‌تواند منجر به واکنش‌ها و پیامدهایی مانند سانسور، از دست دادن شغل یا حتی خطرات شخصی در مورد رژیم‌های سرکوبگر شود. علی‌رغم این خطرات احتمالی، روشنفکران باید مسئولیت خود را در قبال جامعه بر آسایش یا ایمنی شخصی اولویت دهند. اساتید دانشگاه، مسئولیت اخلاقی دارند تا از دانش و مهارت‌های تحلیلی خود برای درگیر شدن با مسائل اجتماعی و به چالش کشیدن اقدامات دولت استفاده کنند.

روشنفکران و اساتید دانشگاه مسئولیت دارند دروغ‌های دولت‌ها را افشا کنند، اقدامات را با توجه به علل و انگیزه‌های آن‌ها و اغلب مقاصد پنهان تحلیل کنند. آن‌ها قدرتی دارند که ناشی از آزادی سیاسی، دسترسی به اطلاعات و برخورداری از امکان بیان است. روشنفکران دارای امتیازات منحصربه‌فردی هستند و مسئولیت‌های آن‌ها بسیار عمیق‌تر از آن چیزی است که از عموم مردم انتظار می‌رود. آن‌ها باید به دنبال حقیقتی باشند که در پشت پرده تحریف و تقلب، ایدئولوژی و منافع طبقاتی نهفته است که از طریق آن وقایع تاریخ کنونی به ما ارائه می‌شود. اساتید دانشگاه باید خرد متعارف را به چالش بکشند و مسئولیت دیگری را دنبال کنند. آن‌ها باید از موقعیت خود برای افشای حقیقت استفاده کنند و در برابر تبلیغات رژیم‌ها مقاومت کنند.

بخش دوم: پیشینه‌ی حذف اساتید دانشگاه

۱. نگاهی به پس‌پشت

همه‌ی نشانه‌ها و زمینه‌های عملی آنچه در موضوع و متن این نوشتار برجسته است، شاید با انقلاب فرهنگی سال ۱۳۵۹ گره خورده باشد. اراده‌ی ایدئولوژی و عقیده‌ای که در آستانه‌ی تثبیت و تسلط کامل بر نتایج انقلاب ۵۷ بود، در آن رویداد تیره و شوم به شکل رسمی و تمام‌قد بروز و ظهور یافت، هرچند پیشینه‌ی چنان نگاهی به تحقیق بسیار قدیمی‌تر است. دانش و دانشگاه اگرچه پیش از آن نیز در صورتی ناقص و یک‌سویه حیات اجتماعی داشت، اما هرگز از سوی اربابان قدرت در رژیم پیشین، به‌مثابه عضو به‌تمامی سرطانی در سپهر اجتماعی نگریسته نمی‌شد. آن آغاز رسمی یورش به دانش و اندیشه را به معنایی می‌توان آغاز انتقام‌گیری ایدئولوژی مشروعه‌خواهی نیز دانست که آغازگر آن «شیخ فضل‌الله نوری» بود و در همه‌ی دهه‌های پس از رواج اندیشه‌های مدرن در ایران، به‌صورت عقده‌ای مذهبی در زیر پوست جامعه و ذهن طبقه‌ی روحانیت سنتی وجود داشت و در انتظار فرصت رخ‌نمایی بود.

گویا پس از چهار دهه‌ی استقرار حکومت دینی، اعمال حاکمیت تدریجی تندروترین گرایش در میان مذهب‌گرایان بر شئون جامعه‌ی ایران تا به امروز، به تقویت سطحی‌گرایی دردناک و یأس‌آوری منجر شده است که اخراج رسمی و یا بازنشستگی اجباری اساتید مؤثر و پرمایه‌ی دانشگاه در همه‌ی سال‌های اخیر و تسخیر کرسی‌های استادی توسط «مجیزگویان قدرت» بار دیگر کسوف بزرگ اندیشه، دانش و دانشگاه را نمایان می‌کند. هرچند که باز هم می‌توان برحسب تقدیر این تراژدی را پس از انقلاب فرهنگی و گماشتن تعدادی (مکتبی) با عنوان و سمت استاد مشاهده کرد. با این همه و اگرچه پیش از انقلاب ۵۷ تنها شاهد حذف مشخص مواد و محتوای چپ و مارکسیستی از سوبی و تحریف و ممنوعیت پرداخت درست و واقعی به تاریخ معاصر از دیگر سو در سطح رسمی دانشگاه بودیم، پس از انقلاب اما رفته‌رفته، هرچند در زمان‌هایی پوشیده و پنهان، استحال‌ه‌ی دانش و یا علوم انسانی به سمت نوعی اسلامیزه کردن مطلق دانش و دانشگاه در دستور قرار گرفت.

در سال‌های نخست پس از انقلاب «از نظر تندروها و طرفدارانشان، انقلاب به سمت مقصدی الهی در حرکت بود و در این مسیر باید ریشه‌ی شیطان را خشکاند و ارزش‌های دینی/انقلابی را ترویج کرد. اهداف انقلاب از نظر این تندروها عبارت بود از پاک‌سازی، بازسازی و نوسازی^۴». در این میان، واژگان «پاک‌سازی» و «تصفیه» که به گستردگی در ادبیات مذهبیون آن سال‌ها و به‌ویژه رهبر انقلاب مورد استفاده قرار می‌گرفت، ترجمه‌ی عوام‌پسند و ظاهر فریب «اخراج» بود که هم متوجه دانشجویان و هم اساتید دگراندیش می‌شد (هرچند که در ساختاری سلسله‌مراتبی دانشجویان مورد خشونت و هزینه‌ای بس گران‌تر قرار گرفتند). درعین‌حال اما آن صف‌آرایی جدی حاکمان تازه به قدرت رسیده علیه دانش جدید و دانشگاه، به‌هیچ‌وجه بدون سابقه و تاریخ نبود. چنان‌که پیش‌تر نیز اشاره شد، از آغاز پیدایی اندیشه‌ها و گرایش‌های مدرن در ایران، چنین صف‌آرایی‌هایی به‌وفور دیده شده بود اما هرگز دشمنان راستین اندیشه‌های جدید این‌چنین در قامت متولیان و حاکمان دارای قدرت مسلط در مقام انتقام تاریخی خود قرار نگرفته بودند.

«مرا دوست بی‌دست‌وپا خواسته است

پسندم همان را که او خواسته است»

این تک‌بیت را «میرزا حسن رشدیه» پس از شکستن دست و زخمی شدن پایش در مشهد و تبریز توسط اوباش و عمله‌های روحانیون مخالف مدارس جدید او سروده بود. به نظر می‌رسد منع، خشونت و حذف به‌عنوان اصلی‌ترین ابزار بنیادگراها در مقابل اندیشه‌های تازه، همواره در اولویت بوده است. نمونه‌ای از مواجهه‌ی روحانیون با شیوه‌های جدید و محتوای متفاوت آموزش را در اثر «فخرالدین رشدیه» می‌توان شاهد آورد: «یکی از عالم‌نمایان که در جلسه‌ی امتحان آخر سال حضور داشت و از پیشرفت شاگردان شگفت‌زده بود، بودن مدرسه را خلاف شرع اعلام کرد. چون علت را از او

^۴ بشیریه، حسین. دولت و انقلاب در ایران، ترجمه محمود رافع، انتشارات مانیا هنر، چاپ دوم، تهران

خواستند فرمود: نوباوگانی که به این سرعت و سهولت مطالب به آن بزرگی را فرامی‌گیرند، مسلماً بعدها از دین برخوردارند گشت و به کفر روی خواهند آورد.^۵

این ترس از گسترش فهم و امکان‌های تازه‌ی آگاهی و نسبت آن با باورهای دینی را در مواجهه‌ی صریح و کین‌توزانه‌ی «شیخ فضل‌الله نوری» با مدارس جدید نیز می‌توان به‌خوبی یافت. آنجا که شیخ مشروعه‌خواه رو به «ناظم‌الاسلام کرمانی» گفته بود:

«ناظم‌الاسلام، تو را به حقیقت اسلام قسم می‌دهم آیا این مدارس جدیده خلاف شرع نیست؟ و آیا ورود به این مدارس مصادف با اضمحلال دین اسلام نیست؟ آیا درس زبان خارجه و تحصیل شیمی و فیزیک، عقاید شاگردان را سخیف و ضعیف نمی‌کند؟^۶ همین نگاه تنگ‌نظرانه و از سر کین در همه‌ی سال‌های بعد نیز ادامه یافت و پس از گسترش و رونق دانشگاه‌ها، بیش از پیش به این مراکز معطوف شد. به‌عنوان نمونه، اولویت یافتن موضوع دانشگاه را در میان همه‌ی مسائل، از زبان «آیت‌الله خمینی» و در دیدار با «علی امینی» - نخست‌وزیر وقت - می‌توان مورد اشاره قرار داد. وی در این دیدار که یکم دی‌ماه ۱۳۴۰ صورت گرفت از میان موضوعات مختلف مطرح شده این‌گونه پیرامون دانشگاه سخن گفت:

«اول مسئله دانشگاه‌هاست. من نمی‌دانم چه ارتباطی بین بی‌دینی و خلاف اخلاق با دانشگاه‌ها وجود دارد؟ چه ارتباطی بین این دو مسئله هست؟ آن‌ها که دانشگاه می‌روند و از دانشگاه‌ها فارغ‌التحصیل می‌شوند، واقعاً از نظر اخلاقی و دینی بسیار ضعیف هستند. واقعاً ضد اخلاق و ضد دین مطرح می‌شوند. چه ارتباطی بین این مسئله هست، من هنوز پی نبردم. ببینید این وضعیت از اساتید این‌ها هست؟ از محیط دانشگاه است؟ از وضعیت دولت است؟ بالاخره از هر منشأ هست جلوگیری کنید. این دانشگاه شوخی

^۵ رشیدی، فخرالدین. تاریخ مدارس نوین در ایران، انتشارات هیرمند، چاپ اول، ۱۳۷۰، ص ۳۲

^۶ کرمانی، ناظم‌الاسلام. تاریخ بیداری ایرانیان (جلد اول)، انتشارات کوشش، چاپ دوم، تهران ۱۳۹۱،

نیست. اگر کتاب‌هایشان بدآموزی دارد، اگر معلمین آن‌ها بدآموزی دارند، اگر محیط دانشگاه این‌طوری است، باید به این جوان‌ها رسید.^۷

چنین بدگمانی ریشه‌داری نسبت به دانشگاه بدون آن‌که نیازی به بازبینی مواد و مصالح معرفتی خود در میان این روحانیون دیده شود، هر روز آغشته‌تر به حسد و کین تا پس از انقلاب ۱۳۵۷ حمل شد. اگر دو سال اول پس از انقلاب به تسخیر تمام «سنگرها» و ارکان و امکانات معطوف به قدرت و تسلط گام‌به‌گام صرف شد، سال ۱۳۵۹ اما موعود مذهبیبون فرا رسید. در نخستین روز فروردین این سال و در پیام به مناسبت آغاز سال نو، رهبر حکومت اسلامی این‌گونه از میان مواد سیزده‌گانه‌ی پیامش به دانشگاه می‌پردازد:

«باید انقلابی اساسی در تمام دانشگاه‌های سراسر ایران به وجود آید تا اساتیدی که در ارتباط با شرق و یا غرب‌اند تصفیه گردند و دانشگاه محیط سالمی شود برای تدریس علوم عالی اسلامی.»^۸

این اراده‌ی علنی شده در اواخر فروردین و در میانه‌ی اولتیماتوم شورای انقلاب به گروه‌ها و نیروهای دگراندیش دانشجویی صورت جدی‌تری به خود گرفت. آیت‌الله خمینی در جمع دانشجویان عضو انجمن اسلامی دانشگاه‌ها با صراحت بیشتری به اساتید دانشگاه اشاره و در واقع فرمان اجرای انقلاب فرهنگی با انگیزه‌ی حوزوی کردن دانشگاه را صادر کرد. بخشی از سخنان او در این دیدار قابل اشاره است:

«ما می‌گوییم که دانشگاه ما مبدل شده است به یک میدان جنگ تبلیغاتی. ما می‌گوییم که جوان‌های ما اگر علم هم پیدا کردند تربیت ندارند. مرتبی به تربیت اسلامی نیستند... معلمینی که در مدارس ما، اساتیدی که در دانشگاه‌های ما هستند بسیاری از آن‌ها در خدمت غرب‌اند. جوان‌های ما را شستشوی مغزی می‌دهند. جوان‌های ما را تربیت فاسد می‌کنند. ما نمی‌خواهیم بگوییم ما علوم جدید را نمی‌خواهیم. ما نمی‌خواهیم بگوییم که علوم دو قسم است که بعضی مناقشه می‌کنند؛ عمداً یا از روی

^۷ خمینی، روح‌الله. صحیفه (جلد ۲۱) از صفحه ۴۷۷ تا صفحه ۴۸۱

^۸ پیشین، جلد ۱۲، از صص ۲۰۲ - ۲۱۰

جهالت. ما می‌خواهیم بگوییم دانشگاه‌های ما اخلاق اسلامی ندارد. دانشگاه ما تربیت اسلامی ندارد. اگر دانشگاه‌های ما تربیت اسلامی و اخلاق اسلامی داشت، میدان زدو خورد عقایدی که مضر به حال این مملکت است نمی‌شد. اگر اخلاق اسلامی در این دانشگاه‌ها بود این زدوخوردهایی که برای ما بسیار سنگین است، تحقق پیدا نمی‌کرد.

این‌ها برای این است که اسلام را نمی‌دانند و تربیت اسلامی ندارند.^۹

پس از این سخنرانی آیت‌الله، انقلاب فرهنگی کلید خورد، دانشگاه‌ها و مراکز آموزش عالی به مدت دو سال تعطیل شدند و در این بین صدها استاد و هزاران دانشجوی عمدتاً چپ‌گرا و مجاهد و بعضاً لیبرال از دانشگاه‌ها اخراج شدند. در آن غوغای اوایل انقلاب و به‌زودی جنگ هشت ساله، این فاجعه‌ی بزرگ فرهنگی با لطمه‌های غیرقابل جبران، دانشگاه را به سمت انقیاد مطلق سوق داد. پس از جنگ و درگذشت بنیان‌گذار حکومت اسلامی، در عین تداوم سخت‌گیری‌ها و اخراج‌های موردی، در حدود مشخصی آنچه علوم انسانی نامیده می‌شود امکان حیات یافت. با این‌همه ترس از دانش و دانشگاه هرگز از جان حاکمان کنونی دور نشد و این ترس به‌ویژه پس از رخداد دانشجوی محور خرداد ۱۳۷۶ و در پی آن جنبش دانشجویی ۱۳۷۸ و جریان کوی دانشگاه بار دیگر تقویت و عمده گردید. طی دو دهه‌ی اخیر، بازنشستگی اجباری و اخراج اساتید با گسیل گسترده و هیئتی نیروهای بسیجی و وفادار به حکومت نیز همراه بوده است.

اقدامی که از نگاه امنیتی حاکم، اهداف اسلامی کردن دانشگاه را بیش از پیش و با سرعت بیشتری به تحقق نزدیک می‌کند؛ اما آنچه در فشارها و سرکوب‌های چندساله‌ی اخیر کیفیت تازه‌تری به تحدید دانشگاه و دانش داده است، چیزی است که ذیل پروژه‌ی اسلامی کردن پنهان است و آن ملاحظه‌ی تقدیر قدرت در انضمام مطلق این نهاد مؤثر و ممتاز در پیکره‌ی تمامیت‌خواهانه‌ی ساختار موجود است. ساخت موجود که به شکلی زمخت از الگوهای جهانی پیروی می‌کند، دانشگاه را امکانی می‌خواهد که به بازتولید و استمرار قدرت حاکم یاری برساند. اراده‌ی محکمی که در پوشش اسلامی کردن سعی در خنثی‌سازی امکان‌های اندیشه‌ی آزادی و رهایی از دل دانشگاه دارد. اگر متفکران

دگراندیش غرب که در اندیشه‌ی آکادمی‌زدایی از دانش‌اند می‌توانند از فضاهایی در دل جامعه‌ی مدنی برای پیشبرد پروژه‌های فکری‌شان بهره ببرند اما در جامعه‌ی ما که به بیان مارکس «هر بخش از جامعه‌ی مدنی پیش از آن که پیروزی‌اش را جشن بگیرد، طعم شکست را می‌چشد»^{۱۰} تاکنون مقدور نبوده و همچنان دانشگاه را سنگر ضروری نگاه داشته است.

این اهتمام رسمی اما هرگز نباید ما را در تحلیل واقعیت به تک‌علت‌بینی کوتاه‌بینانه فرو برده و از تشخیص و پرداختن به سایر عواملی که خواسته یا ناخواسته به پیشبرد پروژه‌ی مذکور یاری رسانده‌اند منحرف کند. بی‌حسی و بی‌تفاوتی تأمل‌برانگیز عموم جامعه و حتی کنشگران رسمی و فعال عرصه‌ی سیاسی و اجتماعی (در هر دو سر طیف، از همدستان ساختار حاکم تا اپوزیسیون پرهیاهو و صاحب‌صدا و رسانه) به انحطاط و حتی انهدام نهاد دانش و دانشگاه در جامعه‌ای که با هر نگاهی دانشگاه همچنان تنها امکان تولید و گسترش عمومی دانش و جنبش دانشجویی از پیشگامان تحولات اجتماعی برای تعمیق خواست‌های واقعی و تاریخی مردم در آن محسوب می‌شود، اصلی‌ترین وجه مسئله‌ی مورد پرداخت ماست.

در واقع، آن اراده‌ای که به سمت تحدید حوزه‌های دانش امروزی معطوف شده است، برآمده از ذهنیت عقب‌مانده‌ای است که تحولات اجتماعی را محصول مهندسی اندیشمندان و روشنفکران می‌داند و چون در خود ننگریسته است که بداند و ببیند بیش از هر چیز، عقب‌ماندگی تاریخی و اجتماعی بر آورنده‌ی ذهنیت آن‌ها بوده است و سر آن دارد تا با هتک و هدم اندیشه و دانش، مانع‌گذار مادی و واقعی جامعه و تاریخ به افق‌های بلندتر و گسترده‌تر شود. این گمان خطا البته ناشی از بی‌بصیرتی تاریخی است و آنان را از این مهم غافل کرده است که فشردن گلوی اندیشه و اندیشمند دگراندیش، اگرچه در رشد منطقی و سریع مؤلفه‌های حیات اجتماعی اختلال ایجاد می‌کند اما هرگز نمی‌تواند تحول و رشد اجتماعی و ساختاری جامعه را برای همیشه مانع شود چنان‌که تاریخ رنسانس جلوی ماست و اگر آن‌گونه بود، خود ایشان هنوز و

^{۱۰} مارکس، کارل، نقد فلسفه‌ی حق هگل، ترجمه محمود عبادیان و حسن قاضی‌مرادی، نشر اختران،

همچنان از چرک آب خزینه‌های شرعی تن‌آلود بودند و دردهایشان را به حلیه‌المتقین و شفاخانه‌های معنوی حوالت می‌دادند و همچون «ملا هادی سبزواری» به واسطه‌ی آنکه وجود سایه را قائم به صاحب سایه می‌دانست، عکس‌برداری را محال می‌دانستند و هرگز از این‌همه امکانات مدرن برای تبلیغ و ترویج «شرع مقدس» بهره نمی‌بردند. باید اشاره کرد که به قول برتولت برشت: آنکه می‌خندد، هنوز خبر هولناک را نشنیده است ...

یکی از دلایل افول و ضعف چپ را در عدم تحلیل و موضع‌گیری درست و به‌موقع، نابودی کامل اتحادیه‌های کارگری و در هم کوبیدن سندیکاها و تشکل‌ها ذکر می‌کنند و پس از سرکوب کارگران و معلمان و ... اکنون بار دیگر نوبت به اساتید دانشگاه رسیده است و این بار تاریخ قضاوت سختی را در قبال سکوت و بی‌تفاوتی اساتید (کارمندان) دانشگاه‌ها در قبال اخراج و «تصفیه» دانشجویان و اساتید دگراندیش یا غیرخودی خواهد داشت. طنز تاریخ البته در اینجاست که امروزه همان استادهای (حزب‌اللهی) جایگزین استادان اخراج شده‌ی انقلاب فرهنگی که در خیال خامشان قرار بر زدودن اندیشه‌های شرقی و غربی و فروکردن اندیشه‌های علوم انسانی - اسلامی در ذهن دانشجویان داشتند، الآن از غرب‌زده‌ترین افراد جامعه بوده و صدایشان چند وقت یک‌بار از بلندگوهای استکبار جهانی پخش می‌شود.

بخش سوم: خطاب به آن‌ها که ماندند...

۱. اساتید دانشگاه به‌مثابه پیاده‌نظام‌های قدرت

در میان جریان‌های حاضر در دانشگاه و در کنار اساتید اندک‌شماری که کنار جنبش‌های مقاومت ایستاده‌اند، طیف گسترده‌تری از اساتید محافظه‌کار وجود دارند که برای محافظت از منافع خود و منافع قدرت می‌جنگند، درحالی‌که نظاره‌گر هستند که چگونه شبخ فاشیسم در حال سیطره است. این افراد که مشعل دانش به آن‌ها سپرده شده است، خاموش کردن نور را برگزیده‌اند به‌جای اینکه طلایه‌دار روشنایی در مقابل تاریکی باشند...

کم‌دل بودن آن‌ها نت ناهماهنگی در سمفونی تاریخ مقاومت است، کم‌دل بودن آن‌ها، به‌منزله‌ی خیانت به شجاعت و فداکاری اساتید اندک‌شماری است که تمام‌قد پشت جنبش‌های مقاومت ایستاده‌اند. اینان به‌جای ایستادن به‌عنوان نگهبان دروازه‌های دموکراسی، به برج‌های عاج خود عقب‌نشینی کرده‌اند و خود را در برابر الزامات اخلاقی عصر ما پنهان ساخته‌اند. آن‌ها پس پشت منافع و نان عافیت‌طلبی قرار گرفته‌اند تا همدستی خود با قدرت و وفاداری خود را به ایدئولوژی‌های مسلط و غالب را پنهان کنند.

همان‌طور که نیروهای فاشیسم پیشروی می‌کنند، این دسته از اساتید آهنگی ترسناک از سکوت را می‌نوازند و کمانچه‌هایشان با ناهماهنگی بی‌عملی طنین‌انداز می‌شود.

آنکه دست در دست قدرت دارد و تمام‌قد از قدرت دفاع می‌کند حسابش روشن است اما آنکه در مقابل قدرت، در مقابل سرکوب و در مقابل حذف اساتید دگراندیش، سکوت پیشه کرده است نام خویش را به ننگ در تاریخ ثبت خواهد کرد.

اما در میان تاریکی، کسانی هستند که نمی‌گذارند اخگرهای امید با تندبادهای نامردی خاموش شود. آن‌ها کسانی هستند که مانند نگهبانان در یک شب بی‌ماه، در برابر سایه‌های متجاوز محکم می‌ایستند. آن‌ها پشت دیوارهای آسایش خود خم نمی‌شوند، بلکه با عزم و اراده رزمندگان وارد معرکه می‌شوند.

در این سمفونی عدم قطعیت، آن‌ها آهنگ متفاوتی را می‌نوازند - ملودی سرکشی که با پژواک عدالت طنین‌انداز می‌شود. آن‌ها صدای وجدان، حافظان حق و قهرمانان مظلوم هستند. دانش در دستان آن‌ها سلاحی در برابر نادانی و شجاعت پادزهر ترس می‌شود.

در مقابل هر استاد کم‌دل و در خود خزیده و سکوت‌گزیده‌ای، یک استاد دگراندیشی و فراخواننده به مقاومتی وجود دارد که می‌داند دانش نه یک کالای منفعل بلکه نیروی تغییر است. آن‌ها می‌دانند که سکوت در برابر فاشیسم خود به‌منزله‌ی همدستی است. نکته‌ی پایانی آن چاره‌ی دانشگاه در ایران نه شکستن آینه‌ها به جرم نشان دادن واقعیت که برقراری و استقرار هر چه بیشتر آینه‌ها است باشد که شهر زیباتر گردد.

با ثروت نفتی چه باید کرد؟

میشل اندرسون

ترجمه‌ی احمد سیف



یادداشت مترجم: بیش از ۱۲۰ سال از امضای قرارداد دارسی می‌گذرد و بیش از صد سال است که ایران از درآمدهای نفتی بهره‌مند است. اگر بخواهیم با خودمان صادق باشیم باید اعتراف کنیم هنوز به‌درستی نمی‌دانیم بهترین شیوه‌ای که مردم و اقتصاد ایران می‌توانند از این دلارهای «بادآورده‌ی نفتی» به بهینه‌ترین وضع بهره‌مند شوند کدام است. به غیر از نزدیک به سه سالی که پیر احمدآباد نخست‌وزیر بود و شریان دلارهای نفتی را قطع کرده بودند، در چند سالی قبل از آن و از آن تاریخ تا به همین امروز، از همه جای اقتصاد ما بوی نفت به مشام می‌رسد و هنوز که هنوز است نبض اقتصاد ما با بالاپایین شدن بازار نفت کند و تند می‌شود. ارزش پول ملی ما در این سال‌های اخیر به‌شدت دستخوش کاهش چشمگیری شده است و وضعیت اقتصادی کلی هم با همه‌ی ادعاها چندان تعریفی ندارد. در این مقاله که بیش از ده سال پیش از نگارش آن می‌گذرد، نویسنده بخش نفت کانادا را با بخش نفت نروژ مقایسه می‌کند. به گمان من علاقمندان می‌توانند با استفاده از داده‌های آماری به‌جای کانادا از ایران استفاده کنند شاید بتوان راه برون‌رفتی برای استفاده‌ی بهینه از دلارهای نفتی یافت. (م.)

آیا کانادا یک کشور نفتی است؟ در حالی که در این کشور مباحث زیادی درباره‌ی نفت شل و یا پی‌آمدهای بیماری هلندی در جریان است، ولی تردیدی نیست که نفت بخش عمده‌ای از اقتصاد ماست به یقین در آینده هم اهمیت نفت بیشتر خواهد شد. کانادا ششمین کشور تولیدکننده‌ی نفت در جهان است. صادرات انرژی ۷٪ تولید ناخالص داخلی ما و ۱۹ درصد کل صادرات ما را تشکیل می‌دهد. برآورد می‌شود که ذخایر نفتی در زیر‌شن‌های آلبرتا تنها پس از عربستان سعودی در مقام دوم در جهان قرار دارد و بعضی از کارشناسان معتقدند که تولید نفت کانادا تا سال ۲۰۲۰ به ۶ میلیون بشکه در روز خواهد رسید.^۱

ولی آینده‌ی بخش نفت در کانادا چه خواهد شد؟ آیا دولت کانادا در حمایت از منافع مالیات‌دهندگان کانادایی مذاکره برای استفاده از رانتهای نفتی را به‌خوبی انجام

^۱ در ویکیپدیا می‌خوانیم که در سال ۲۰۱۹ متوسط تولید کانادا ۴.۷ میلیون بشکه در روز بود. (م.)

داده است؟ درباره‌ی امنیت کارگران در محیط کار و در حفاظت از بهداشت محیط زیست چه؟ چه‌گونه می‌توان به یک توافق ملی و سراسری در استفاده از این منبع مهم جهانی رسید؟ چه‌گونه می‌توان برای نسل‌های آینده یک میراث اقتصادی پایدار به جا گذاشت؟

به نظر می‌رسد در کانادا این مباحث آن‌چنان فرقه‌بندی شده است که به‌دشواری می‌توان این پرسش‌ها را تبیین کرده و به آنها پاسخ شایسته داد. به این دلیل نشریه‌ی Tyee از من خواست به نروژ بروم و ببینیم چه‌گونه می‌توان درباره‌ی اقتصاد منع‌محور ما روشنگری کرد و از نروژ چه درس‌هایی می‌توان گرفت.

حساب پس‌انداز حیرت‌آور نروژ

تولید نفت نروژ از تولید کانادا ۴۰ درصد کمتر است و جمعیت‌اش هم تنها یک‌هفتم جمعیت کانادا است ولی از درآمدهای ناشی از نفت ۶۰۰ میلیارد دلار پس‌انداز کرده است که روند افزایشی هم دارد. این مبلغ مساوی ۱۴۰ درصد تولید ناخالص داخلی نروژ است یا به زبان دیگر، ۱۲۰ هزار دلار به‌ازای هر مرد و زن و کودک در این کشور. اما برعکس، در کانادا، با بدهی ملی ۵۶۶ میلیارد دلاری هر شهروند مرد و زن و کودک کانادایی، ۱۶ هزار دلار بدهی دارد.

درحالی که کانادا می‌خواهد با حذف ۱۹ هزار فرصت شغلی در بخش دولتی بودجه‌ی خود را به توازن برساند، نروژ بدهی ملی ندارد، در آن اشتغال کامل وجود دارد و درآمد سرانه‌ی شهروند نروژی هم در جهان در مقام چهارم قرار دارد در حالی که درآمد سرانه‌ی کانادا مقام دوازدهم را دارد.

حتی اگر از اقتصاد صرف‌نظر کنیم، آن‌ها که در نروژ زندگی می‌کنند به‌واقع نیک‌بخت‌اند. نروژ به‌طور معمول در شاخص توسعه‌ی انسانی تقریباً همیشه در مقام اول قرار دارد و براساس شاخص دموکراسی شیوه‌ی اداره‌ی نروژ در مقام نخست جهان است. بهترین کشور جهان برای مادرشدن، نروژ است.

اگرچه در پیوند با صادرات نفت خام در جهان مقام سوم را دارد ولی در شاخص عملکرد حفاظت از بهداشت محیط زیست هم نروژ مقام سوم را در جهان دارد درحالی

که مقام کانادا سی‌وهفتمین است یعنی حتی از نیکاراگوئه، آلبانی و کلمبیا هم پایین قرار دارد.

در حالی که بعضی دولتمردان کانادایی وجود بیماری هلندی را انکار کرده و آن را نادرست می‌دانند - که واحد پولی پیوسته با درآمدهای نفتی موجب کاهش صادرات تولیدات صنعتی می‌شود - ولی دولت نروژ به‌طور مشخص برای اجتناب از پی‌آمدهای منفی اقتصادی تصمیم گرفته است که ثروت ناشی از صادرات نفت را در خارج از نروژ سرمایه‌گذاری نماید.

توافق ملی در نروژ

به‌عنوان یک کانادایی که شاهد بگومگوهای پایان‌ناپذیر منطقه‌ای و ایدئولوژیک در کانادا بوده‌ام، احتمالاً آن‌چه که در سفر نروژ بیشتر از همه موجب شگفتی من شد وجود یک توافق ملی برسر توسعه‌ی صنعت نفت در نروژ بود. هیچ‌کس از کسانی که من با آنها ملاقات کرده‌ام - از جمله نمایندگان نهضت‌های بهداشت محیط زیستی خواستار محدود کردن گسترش صنایع نفتی‌شان نبودند. نه تظاهراتی دیده‌ام و نه اعتراضی و نه مباحث سیاسی داغ یعنی آن‌چه که در کانادا فراوان است.

این حمایت عمومی گسترده و جان‌دار با نظارت بسیار مفید و مؤثر دولت به‌دست آمد. مدیریت تعاونی به یک وضعیت بسیار امن از نظر سلامت رسید و یک نظام مالیاتی به نفع یک برنامه‌ی اجتماعی بسیار گسترده که به نفع همگان در نروژ است هم ایجاد شد.

این منافع عبارتند از تحصیل دانشگاهی رایگان، تسهیلات سراسری نگهداری از بچه و سالی هم ۲۵ روز مرخصی با حقوق. هزینه‌ی سرانه‌ی بهداشت عمومی ۳۰ درصد از هزینه‌ی سرانه در کانادا بیشتر است و منابع برای حوزه‌های هنر و فرهنگ هم از آن‌چه در کانادا می‌شود بیش از ۳ برابر بیشتر است.

مناسبات سخت‌گیرانه‌ی نروژ با شرکت‌های خارجی

تأمین مالی همه‌ی آن چیزهایی که در نروژ هست از کجا می‌آید؟ از دهه‌ی ۱۹۷۰ به این‌سو نروژ بین ۷۰ تا ۸۰ درصد درآمدهای نفتی را با نرخ مالیات بر شرکت‌ها که دوبرابر نرخ مالیات در کانادا است و هم‌چنین یک مالیات ویژه بر سود نفتی به دست آورده است. در آلبرتا - ایالتی در کانادا - در سال ۲۰۱۰ کل درآمد دولت کانادا از نفت حدود ۱۰٪ کل درآمدهای نفتی بود.

نروژ هم‌چنین از شرکت‌های خارجی می‌خواهد که به کارگران نروژی آموزش‌های لازم را بدهند و در انتقال فناوری به شرکت نفت دولتی استات‌اویل کم‌کاری نکنند و حتی در مواردی سکوهای تولید نفت در دریاها را پس از یک مدت معین به‌رایگان به دولت نروژ واگذار کنند.

این اصرار نروژ به مشارکت ملی پی‌آمدهای خوبی داشت. شرکت‌هایی که متعلق به مالیات‌دهندگان نروژی هستند مالک حدود ۳۰ درصد از تولید نفت در نروژ هستند که خود به صورت درآمد بیشتر از یک طرف و داده‌های فناوری در اداره‌ی این منبع اساسی درمی‌آیند.

یا چند استثنا‌ی ناچیز، آتاوا و دیگر مناطق هیچ مالکیتی بر منابع نفتی کانادا ندارند. کانادا در میان ده کشور عمده‌ی تولیدکننده‌ی نفت، تنها کشوری است (به‌غیر از ایالات متحده) که یک شرکت نفتی دولتی ندارد. شرکت‌های نفتی دولتی در حال حاضر بیش از ۵۲٪ از تولید و ۸۸٪ از ذخایر شناخته شده‌ی جهان را در مالکیت دارند. شرکت پترو کانادا به‌عنوان یک شرکت سهامی در سال ۱۹۷۵ تشکیل شد ولی در آلبرتا از همان ابتدا به آن به‌عنوان نماد مداخله‌ی دولت در حکمرانی ایالتی نگریسته شد. مالکیت‌های مختصری که آتاوا در دیگر شرکت‌ها داشت بدون سروصدا در سال ۲۰۰۴ به بخش خصوصی واگذار شدند.

چه درس‌هایی برای کانادا؟

آیا ممکن است الگوی نروژ در کانادا هم موفق شود؟ اگر دولت خواستار نظارت بیشتر و سهم بیشتری از رانتهای نفتی باشد آیا سرمایه و صاحبان صنایع از کانادا فرار

نخواهند کرد؟ این دیدگاه در میان سیاست‌پردازان و ناظران در کانادا وجود دارد و در تازه‌ترین انتخابات آلبرتا هم موضوع اصلی در بحث‌وجدل‌های انتخاباتی بود.

با این همه، نروژ هیچ‌گاه با مشکل فرار سرمایه روبرو نشده است. در واقع شمار بیشتری از شرکت‌های نفتی صف کشیده‌اند تا میلیاردها دلار در نروژ سرمایه‌گذاری کرده و در اداره‌ی بخش نفت مشارکت کنند و این درحالی است که میزان نظارت دولت و مالیاتی که باید بپردازند با آن‌چه در کانادا وجود دارد اصلاً قابل‌مقایسه نیست.

در واقع به نظر می‌رسد این مجموعه موجب شده که سرمایه‌گذاری در نروژ حتی جذاب‌تر بشود چون از نظر جمعیت نروژ، توسعه‌ی صنعت نفت‌شان با توافق کامل ملی صورت می‌گیرد. از طرف دیگر این که مالیات‌دهندگان نروژی هم به سرمایه‌گذاری ادامه می‌دهند به سرمایه‌گذاران دیگر اطمینان خاطر می‌دهد در حالی که در کانادا موقعیت کاملاً عکس آن است: جروبحث‌های دائمی و بی‌انتهای.

البته الگوی نروژ کامل نیست و در پیوند با صنعت نفت چند موضوع بحث برانگیز هم وجود دارد. برخلاف کشورهای همسایه‌ی خود در اسکاندیناوی، نروژ در منابع بازیابی انرژی - باد و یا خورشید - تقریباً هیچ سرمایه‌گذاری انجام نداده است.

در ضمن، برای فعالیت‌های نفتی در سواحل شمالی هم که محل زندگی ماهی‌هاست مخالفت‌هایی وجود دارد. بسیاری از نروژی‌ها هم نگران‌اند که این سیاست‌های درازمدت حفظ اقتصاد از پول‌های نفتی دارد تضعیف می‌شود و از طرف دیگر قیمت‌ها و مزدها هم روند افزایشی گرفته‌اند.

با این همه عمده‌ترین مقوله‌ی بحث‌برانگیزی که در نروژ درباره‌ی نفت وجود دارد در واقع به ایالت آلبرتا مربوط می‌شود. شرکت دولتی استات‌اویل به صورت یک سهام‌دار جزئی تولیدات نفتی در کانادا درآمده و بسیاری از نروژی‌ها بر این باورند که این نوع مشارکت از نظر اخلاقی درست نیست.

شورای مرکزی کلیسا در نروژ و دیگران از دولت خواسته‌اند که از این مشارکت کنار بکشند.

واضح است که این کار ساده‌ای است که کسی از صنایع نفتی در یک کشور دیگر انتقاد کند ولی این مورد در عین حال نشان می‌دهد که میزان توافق ملی برسر نفت در نروژ به‌واقع قابل‌توجه است. اگر به گونه‌ای دیگر بخواهم همین نکته را بازگو کنم وقتی

که اخیراً در بیرون از یکی از شعب شرکت استت اوایل فعالان گرین پیس بین کارگران بروشور پخش می کردند شرکت استت اوایل برای این فعالان قهوه و ساندویچ تهیه دید. آیا در کانادا هم شاهد چنین رفتاری خواهیم بود؟

آینده چه می شود؟

پرسش این است که چه گونه درنروژ تا این درجه مدنیت ملی درباره ی مسائل مربوط به منابع طبیعی به دست آمده است؟ با بهره گیری از شباهت ها و دقت در تفاوت ها چه درس هایی می توان گرفت؟ آیا تجربه ی نفتی در نروژ می تواند مددکار کشورهای جهان اول در مذاکرات خود برای گسترش منابع طبیعی شان باشد؟ نروژ و کانادا یک میراث اروپایی مشترک دارند. تراکم جمعیتی در هر دو کشور پایین است. هر دو کشور نظام حاکمیتی مطلوبی دارند یعنی دموکراسی پیشرفته با برنامه های اجتماعی خیلی قوی. با این وصف، پسرعموی نروژ در اتلانتیک شمالی راه متفاوتی برگزید و پی آمدها هم تفاوت دارد. در فرصت های بعدی سعی می کنیم در این مباحثی که درباره ی مدیریت منابع طبیعی در کانادا در جریان است به طور فعال تر مشارکت کنیم.

پیوند با منبع اصلی:

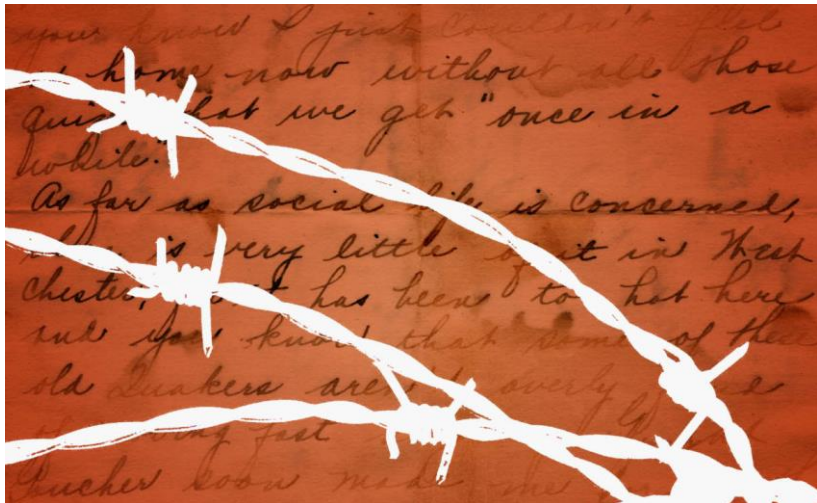
<https://thetyee.ca/News/2012/07/25/Norway-Oil-Wealth>

نامه از زندان

بوریس کاگارلیتسکی



ترجمه‌ی خسرو صادقی بروجنی



بوریس کاگاریتسکی، محقق و فعال سیاسی مشهور بین‌المللی، ۲۵ ژوئیه توسط سرویس امنیت فدرال روسیه دستگیر شد. او به‌رغم این که تمام عمرش ضدتروریسم بود بر اساس یک مطلب وبلاگی درباره‌ی جنگ روسیه و اوکراین به «توجیه تروریسم» متهم شد. کاگاریتسکی تا ۲۴ سپتامبر در بازداشت است و ممکن است پس از محاکمه به هفت سال زندان محکوم شود. یک کمپین بین‌المللی خواستار آزادی او از زندان و تجمع برای حمایت از جنبش علیه جنگ اوکراین است. پس از بازداشت کاگاریتسکی فعالان موفق شدند با او صحبت کنند. وی به آن‌ها نامه‌ای داد و از ایشان خواست تا آن را در اختیار هواداران و دوستانش قرار دهند. متن کامل نامه (به زبان روسی) در تاریخ ۱۶ اوت از طریق کانال تلگرام رابکور منتشر شد و در ۱۲ ساعت اول بیش از ۳۵ هزار بازدید داشته است. ترجمه‌ی انگلیسی آن توسط «سرگئی ورونین» و «الکساندریا شانر» در سایت زدنت‌ورک منتشر شده است. کتاب «میراث خواران اتحاد شوروی» از کاگاریتسکی در ایران ترجمه و توسط نشر اختران منتشر شده است.

این اولین بار در زندگی من نیست. در زمان برژنف محبوس شدم، در زمان یلتسین کتک خوردم و تهدید به مرگ شدم. و اکنون این دومین بازداشت در دوران پوتین است. کسانی که در قدرت هستند تغییر می‌کنند، اما سنت به زندان انداختن مخالفان سیاسی همچنان باقی است. همچنان که فداکاری بسیاری از مردم برای اعتقادات خود، آزادی و حقوق اجتماعی بدون تغییر مانده است. فکر می‌کنم دستگیری کنونی را می‌توان تشخیص اهمیت سیاسی اظهارات من دانست. البته، ترجیح می‌دادم به شکلی متفاوت شناخته شوم، اما هر چیزی به وقتش.

در چهل سالی که از اولین دستگیری‌ام می‌گذرد، یاد گرفته‌ام صبور باشم و بفهمم موقعیت سیاسی در روسیه چقدر بی‌ثبات است. آب و هوا در جمهوری کومی (Komi Republic)، جایی که من اکنون به اراده‌ی سرنوشت و بازرسان سرویس امنیت فدرال روسیه خود را در آن می‌بینم، بد نیست و همه چیز در زندان بد ترتیب داده نشده است. پس من خوبم. متأسفانه هنوز اجازه ندارم از کتاب‌هایی که با خود آورده‌ام استفاده کنم. آن‌ها از نظر «افراط‌گرایی» بررسی می‌شوند. امیدوارم سانسورچیان افق دید خود را در

روند مطالعه آن‌ها گسترش دهند. یک کتاب در مورد وضعیت دانشگاه‌های مدرن است و توسط «سرگئی زویف»، رئیس سابق شانینکا (مدرسه علوم اجتماعی و اقتصادی مسکو) که او نیز زندانی بود، نوشته شده است. دیگری درباره تاریخ جنگ جهانی دوم. نامه‌های زیادی به دستم می‌رسد و اجازه می‌دهند به آن‌ها پاسخ دهم. از این نظر، محبوس شدن در حال حاضر آسان‌تر از زمان برژنف است. وضعیت غذا هم از آن دوره خیلی بهتر است. دهک‌ای وجود دارد که می‌توان در آن پول به حساب من واریز کرد. فهرست اقلام موجود در غرفه بدتر از برخی از فروشگاه‌های بیرون‌بر نیست. گرچه قیمت‌ها بالاتر است. حتی می‌توان ناهار را در کافه‌ی زندان سفارش داد. منوی غذا خیلی خوبه! هرچند برای گرم کردن غذا مایکروویو نداریم.

در مجموع می‌توان زندگی کرد. تنها پرسش این است که این وضعیت چقدر ادامه خواهد داشت. اما این فقط مشکل من نیست. میلیون‌ها نفر در سراسر کشور به همین فکر می‌کنند. ما سرنوشت مشابهی داریم، مهم نیست کجا یا در چه شرایطی هستیم. مشکل است که از طریق تلویزیون سلول بفهمم آن بیرون واقعاً چه خبر است. اما به‌رحال اخبار مهم را به ما خواهند گفت. به یاد دارم که در زندان لفورتوو (Lefortovo) در سال ۱۹۸۲، چگونه هر روز با اشتیاق منتظر روزنامه پراودا بودیم.

به نظر می‌رسد تجربه‌ی سال‌های گذشته چندان جایی برای خوش‌بینی نمی‌گذارد. اما تجربه‌ی تاریخی در کل بسیار غنی‌تر است و زمینه‌های بیشتری برای انتظارات مثبت فراهم می‌کند. آنچه را که شکسپیر در مکبث نوشت به یاد دارید؟ «شی دراز است که روزی از پی آن برنیاید».^۱

از همه کسانی که با من ابراز همبستگی کرده‌اند، خواستار آزادی من هستند و به زندان نامه می‌نویسند بسیار سپاسگزارم. البته باید به دنبال آزادی همه‌ی زندانیان سیاسی باشیم. دیر یا زود این اتفاق خواهد افتاد. و به دلایلی فکر می‌کنم زودتر از آن‌چه انتظار می‌رود.

^۱ مکبث، ویلیام شکسپیر، ترجمه عبدالرحیم احمدی، انتشارات نیل، ۱۳۳۶

پیوند با منبع اصلی:

<https://znetwork.org/znetarticle/kagarlitsky-letter-from-prison>

رخداد و جنبش

نگاهی پدیدارشناسانه در نخستین سالگرد جنبش ژینا^۱

پیمان وهابزاده



^۱ از دوستانی مهربانی که این نوشته را پیش از انتشار خواندند و نظر دادند بسی سپاسگزارم.

«ریشه‌ی دریافت/درک در تن همواره در جنبش/حرکت است و سنتز مداوم یگانگی دریافت نیز بر همین نقش [تن در جنبش] استوار است.»
ایان انگس^۲

در چهار نگاه پدیدارشناسانه جنبش ژینا را در نخستین سالگرد آن رخداد دوران ساز به یاد می‌آورم، و چندگانگی و یکپارچگی همزمان درونی و بیرونی آن را موضوع دریافتم^۳ قرار می‌دهم.^۴ این جنبش زیبای وقار بی‌تردید ایران را برای همیشه دگرگون کرده و تنها یک سال پس از آن خیزش بزرگ جایگاه یک رخداد تاریخی را دارد. امروز همه‌ی ما می‌دانیم که ایران به پیش از شهریور ۱۴۰۱ باز نخواهد گشت، و از این رو، با پدیده‌ای روبرو هستیم که یک نقطه‌ی عطف تاریخی، یک رخداد، است. تاریخ گردآمد عینی‌نگرانه‌ی رویدادهای گذشته و امروز نیست، بل ساحت چالش‌های متقابل روایت‌هایی تفسیرگرانه است که به رویدادها تنیده شده‌اند و یا خود را به رویدادها پیوست (یا تحمیل) می‌کنند. به گفته‌ی ادموند هوسرل: «می‌توانیم بگوییم که تاریخ از آغاز چیزی نبوده است جز جنبش حیاتی همزیستی و در هم تنیدن فرم‌اسیون‌های

² Ian H. Angus, *Groundwork of Phenomenological Marxism* (Lanham: Lexington Books, 2021), p. 375.

³ perception: دریافت (درک)

^۴ یا به دیگر سخن، پیرو روش پدیدارشناسی، تلاش می‌کنم یک «کاهش تراشونده» از این جنبش را ارائه بدهم که از درک‌های معین و تجربه‌های ملموس (جمعی) فراتر رود تا جنبه‌های بنیادین جنبش خود را نشان دهند. تمرکز تئوریکم را بر برخی از اصول پدیدارشناسی ادموند هوسرل می‌گذارم و از بدنه‌ی تئوریک پدیدارشناسی پس از هوسرل در این‌جا می‌پرهیزم. خواننده‌ی تیزبین البته نشانه‌هایی از نظریه‌ی آنتونیو گرامشی را هم در این نوشته می‌بیند. در مقاله‌ای منتشر نشده (که می‌ماند برای فرصتی دیگر) نزدیکی و همانندی‌های نظریات هوسرل و گرامشی (که دست بر قضا معاصر هم بودند) در حوزه‌ی اپیستمولوژی (شناخت‌شناسی/معرفت‌شناسی) جمعی و اجتماعی توضیح داده‌ام. از آن‌جا که با کنار زدن معناهای افزوده که در شناخت جمعی یا شناخت هژمونیک از پس لایه‌های رسوب کرده‌ی معنایی (sedimented meanings)، پدیدارشناسی تاریخ می‌خواهد به «پایه‌ریزی آغازین» برسد و معناها و ممکن‌های کشف‌نشده‌ی آنها را از نو فعال (reactivation) کند، این پدیدارشناسی می‌تواند رویکردی رهایی‌بخش داشته باشد.

آغازین و رسوب معانی.»^۵ گوهر رخدادین جنبش ژینا در این نهفته است که مانند هر رخداد دوران‌سازی، جنبش ژینا سرچشمه‌ی آفرینشِ آغازها و معانی چندگانه – واگرا و همگرا – است. پیرو آنچه پیشتر از نگاه پدیدارشناسانه‌ام به تاریخ نوشته‌ام،^۶ آنچه در این جا می‌آید مشاهده‌هایی است که ما را به چیستی این جنبش رهنمون می‌شوند، نگاه‌هایی در جستجوی فلسفه‌ی برخاسته از جنبش ژینا که امیدوارم این نوشتار آغازی بر آن باشد، اما بی‌تردید آن فلسفه را سپس‌تر دیگران به گونه‌ای جمعی خواهند نوشت. از آن جا که این جنبش همچنان در حال زایش و انکشاف است و تأثیر دقیق بلندمدت آن همچنان ناروشن، ناگزیر نگاه‌های امروزم ناتمام خواهند ماند.

یک:

زایش یک تن جمعی

جنبش ژینا جنبش تن‌های رها شده بود و هست. بیهوش شدن ژینا/مهسا امینی در بازداشتگاه ارشاد، تصویر او در بیمارستان، و نشانه‌های دستنویس که بر سر مزارش نهاده و اسم رمز این جنبش شد: در این زنجیره‌ی شتابناک رویدادها با سه لحظه، با سه مکان، با سه تصویر، روبرو هستیم. روند کوتاه نابودی یک جان جوان در سه اپیزود، و همزمان استعاره‌ای از آنچه در چهل و چهار سال گذشته بر ایرانیان رفته و می‌رود. چنین شد که این سه لحظه/تصویر روند نابود کردن زندگی (یک) زن را در خودآگاه جمعی (به‌ویژه زنان که ستم و سرکوب روزانه تجربه‌ی زیستی آنهاست) باز زنده کرد. قدرت جنبش و فراگیر بودنش برخاسته از همگرایی این سه لحظه/تصویر بود – روایتگر تصویری ستم‌چندگانه‌ی چهل و چند ساله بر زنان ایران. واکنش مردم به مرگ آن زن جوان در آن سه لحظه/تصویر همانا رهایی تن بود و روشن‌ترین نمادش برداشتن حجاب

⁵ Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, tr. D. Carr (Evanston: Northwestern University Press, 1970), p. 371.

⁶ پیمان وهاب‌زاده، «بوسه بر کاکل خورشید: رخداد و جنبش: بازتاب‌های فلسفی بر سیاهکل.» نقد

تحمیلی توسط زنان - در رویارویی با نیروهای سرکوبگر خیابانی - و نیز پذیرفته شدن بی‌درنگ این رفتار جمعی توسط جامعه. زنانی که تا پیش از این در درگیری‌های روزانه‌ی خود با گشت ارشاد تنها بودند، و اکنون تنی جمعی شده بودند. به دیگر سخن، تنهاییان دیروز تن‌های امروز شدند.

در این جا پارادوکسی درخشان نهفته است: تن‌های رها شده - از آغاز جنبش ژینا تا به امروز - همچنان در یک ساختار سیاسی سرکوبگر گرفتارند. اگر با گزاره‌ی پیشین همدل باشیم می‌توانیم به درکی درست از تنانگی این جنبش برسیم: تن‌های (تنهاییان) سرکوب شده‌ای که جنبش ژینا را ممکن ساختند، از دل همین جنبش برون آمدند. به دیگر سخن، آنگاه که سرپیچی از قوانین سرکوبگرانه به رفتاری پذیرفته و جمعی «در کف خیابان» (زادگاه یک هستی شورش) و در زندگی روزمره فراروید، تن‌های معترض و دگرگونی‌خواه دیگر تن‌های سرکوب‌شده نبودند. رها شده بودند، هرچند که هزینه‌های سنگینی هم می‌پرداختند و می‌پردازند. رابطه‌ی «زن زندگی آزادی»^۷ - مفهومی دقیق و بجا که از دل مبارزات زنان کردستان آمده بود^۸ - با تن‌های رها شده رابطه‌ای ارگانیک بود. پس برداشتن گسترده‌ی روسری توسط زنان - روشن‌ترین کنش سرپیچانه - را «نافرمانی مدنی» نامیدن نشانگر یک خطای شناختی است. نافرمانی مدنی برای تغییر قوانین موجود است. به‌عنوان یک کنش جمعی اعتراضی، برداشتن روسری از مرحله‌ی نافرمانی مدنی - میراث جنبش سبز - گذر کرده و اکنون نماد یک سرپیچی انقلابی جمعی است.

مفهوم «تن جمعی» یک نهفتگی برجسته در خود دارد: تن جمعی از همگرایی گروه‌های اجتماعی چندگانه و متنوع برمی‌خیزد، و این یک خودیابی جمعی است که از مفهوم استعماری «ملت» - به عنوان یک واحد پیش‌داده و از پیش تعریف‌شده در

^۷ خواننده‌ی تیزبین می‌بیند که از گذاشتن ویرگول و پس جدا کردن این سه مفهوم خودداری می‌کنم. پتانسیل انقلابی «زن زندگی آزادی» در هم‌هویتی (و این‌همانی) آنهاست. ما با یک مفهوم پیچیده و کمپلکس روبرو هستیم و پیشنهاد من آنست که این سه مفهوم را جدای از یکدیگر نبینیم.

^۸ Dilar Dirik, *The Kurdish Women's Movement: History, Theory, Practice* (London: Pluto Press, 2022).

فرماسیون (استعماری) «ملت-حکومت» - فراتر می‌رود، فرماسیونی که در بهترین حالت (در دموکراسی‌های لیبرال) یک برساخته‌ی هژمونیک است.^۹ تن جمعی لازمه‌ی دگرگونی اجتماعی است. اگر خوانش من از پدیداری تن جمعی در جنبش ژینا درست باشد، پس می‌توانم گام مفهومی بعدی را هم برداشته و بگویم که در پس پشت این تن جمعی (با وام‌گیری یک مفهوم از هوسرل) «تصویری معنوی/روحانه از ایران»^{۱۰} نهفته است، معنویتی/روحي بیگانه با اساسی‌ترین اصول حکومت. پیش‌شرط هر دگرگونی اساسی این تصویر معنوی/روحانه‌ی جمعی از زادگاه خویش است. دو انقلاب مشروطیت و ۱۳۵۷ نیز از دل چنین تصاویری خواستی و پذیرفتنی شدند. به تعبیر سیاسی، در جنبش ژینا با لحظه‌ی فرماسیون یک «مردم نو» روبرو هستیم،^{۱۱} مردمی که دیگر شهروندان حکومتی نیستند که چون زنده‌ای بر فراز سر آنها آویزان است و هیچ رابطه‌ای با مردمانش - جدای از سرکوب و خشونت و تحمیل - ندارد.

⁹ Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983).

^{۱۰} در این‌جا واژه‌های «معنوی» و «روحانه» (منتسب به «روح» و برعکس «روحانی») را برای spiritual در انگلیسی و Geistig در آلمانی به کار می‌برم. از یاد نبریم که واژه‌ی چند معنایی Geist در آلمانی هم به معنای روح است و هم اندیشه/خرد. برای خواننده‌ی علاقمند شاید جالب باشد که هنگامی که هوسرل از «تصویر معنوی/روحانه‌ی اروپا» سخن می‌گفت، نکته‌ها و دغدغه‌های فلسفی متفاوتی را در اندیشه داشت، و مفهوم او از نهفتگی‌های نژادپرستانه هم تهی نبود، که نقدهایی از او را ضروری می‌کند. نک:

Husserl, *The Crisis of European Sciences*, p. 273; Angus, *Groundwork*, pp. 393-396; Domenico Losurdo, *Heidegger and the Ideology of War: Community, Death, and the West* (New York: Humanity Books, 2001), pp. 99-100.

^{۱۱} از یاد نبریم که ارنستو لاکلاو می‌گوید آماج سیاست همانا «یجاد مردم» است (و این لحظه‌ی پوپولیستی است و منشاء سیاست مدرن، از ماکیاولی تا امروز). از این دیدگاه، جنبش ژینا را می‌توان بازبنیاد یا نوزایی سیاست در ایران دانست (که در نگاه چهارم نهفته است). نک:

Ernesto Laclau, *On Populist Reason* (London: Verso, 2005).

دو:

«زمان از هم گسیخته است!»

در صد روز جنبش، و در ادامه‌ی مقاومت‌های رو به گسترش، زمان دیگرگون شد و زمین بازی تغییر کرد. آنچه جنبش ژینا به روشنی نشان داد و می‌دهد همانا شکاف ژرف و بی‌گذری است میان، در یک سو، زمان کند، فروبسته، و حتی ایستای حکومتگران، و در سوی دیگر، زمان شتابناک و پویا و گشوده‌ی مردم معترض. در درازنای صد روز، حکومتگران ایران سده‌ها پیرتر از آنچه همیشه بوده‌اند شدند و از زمان معاصر به کلی رانده شدند، حال آنکه مردم دگرگونی‌خواه جوان‌تر و معاصرتر. «معاصر» بودن یعنی دغدغه‌های جهانی زندگی اجتماعی در این زمانه‌ی ویژه‌ی آغاز سده‌ی بیست‌ویکم را داشتن، یا به تعبیری دیگر با «روح زمانه» (زایتگایست) آن همسو بودن. آنچه در جنبش «زن زندگی آزادی» جهانیان را مجذوب کرد، همانا معاصر بودن این جنبش با دنیای امروز است. به دیگر سخن، جنبش ژینا «به زمان» است. ساعت این جنبش با ساعت دغدغه‌ها و چالش‌های جهانی امروز تطبیق می‌کند: از آزادی زن و آزادی تن تا دغدغه‌های عدالت اجتماعی و محیط‌زیستی تا بازنگری روابط افقی میان گروه‌های اجتماعی و جنسی و جنسیتی. اما نه، باید در همین مشاهده‌ی آخر پافشاری کنیم تا تصویر را بهتر ببینیم. آنچه جنبش «زن زندگی آزادی» را بر تارک پنداشت‌های رهایی‌بخش^{۱۲} در جهان نهاد آن بود که این جنبش از زمان معاصر جهانی هم جلوتر بود: کدام جنبش انقلابی را سراغ داشته و داریم که سه واژه‌ی در هم تنیده‌ی جادویی «زن و زندگی و آزادی» افق‌هایش را روشن کرده باشد؟^{۱۳} می‌توان گفت که «زن

12 Liberation.

^{۱۲} روشن است که جنبش ژینایی‌همتا و تاریخی است. تقریباً با اطمینان می‌توانیم بگوییم که انقلاب‌های کلاسیک و معاصر (از انقلاب آمریکا در ۱۷۷۶ تا انقلاب ایران در ۱۹۷۹) همگی مردم‌محورانه و مردسالارانه بودند. اما نمی‌توانیم که رهبری زنان در جنبش‌های اجتماعی را کم‌رنگ کنیم. کلاسیک‌ترین نمونه‌اش البته کمون پاریس است. در دنیای معاصر، افزون بر «انقلاب زنان زاپاتیست» و رهایی زنان روزاوا، می‌توانیم از جنبش چیپکو (در آغوش گیرندگان درخت‌ها) در هند، تجربه‌ی دهکده‌ی زنانه‌ی اموجا در کنیا، جنبش اعتراضی اکوفمینیستی کله‌ی کوآت ساوند در بریتیش کلمبیای کانادا یاد کنیم.

زندگی آزادی» به سبب پنداشت رادیکال و رهایی‌بخش خود در معاصر بودن پیشتانز است. از زمان و زمانه‌ی خود جلوتر است.

گسیختگی میان زمان ایستای نسل میرا و زمان شتابناک نسل پویا ریشه در رخدادی جنبش دارد.

همگرایی این دو زمان ناممکن است. به فرض، شاید (و در همین «شاید» هم تردید بسیار است) پیش از جنبش‌های دی ماه ۱۳۹۶ و آبان ۱۳۹۸ و شهریور ۱۴۰۰ می‌شد همگرایی میان این دو زمان واگرای گسیخته را دورادور متصور شد، آنهم به آن شرط که رمقی در کالبد بی‌جان اصلاح‌طلبی باقی مانده بود. به شهادت جنبش‌های تهیدستان و جنبش ژینا «آن سبو بشکست و آن پیمانہ ریخت» و رسیدیم به جایی که هستیم: آنتاگونیسمی میان اکثریتی همگرا و چندگانه که کلیت نظم موجود را نمی‌خواهند، در یک سو، و اقلیتی یکدست که تنها زور و تحمیل را می‌شناسد، در سوی دیگر. اگر آن سه جنبش نامبرده - که جنبش تهیدستان و حاشیه‌ای‌ها خوانده شدند - را پیش‌زمینه‌های میدانی و تجربه‌های زیسته‌ی اعتراضی جنبش ژینا در نظر بگیریم - یا به دیگر سخن، اگر باور کنیم که آن سه جنبش نفسِ اعتراض و نخواستن کل نظم موجود را پذیرفتنی و خواستنی کرده بودند، که البته جهشی بزرگ بود - این جنبش ژینا بود که با ارائه‌ی دستور زبان تازه‌ی کنش و پس یک افق و همبستگی نوین (زن زندگی آزادی) برای چیرگی بر شرایط فروبسته‌ی کنونی به جنبش‌های پیش‌تر از خود معنایی تازه داد و «شباهت‌های خانوادگی» (ماکس وبر) میان این جنبش‌ها را نشان داد. به دیگر سخن، جنبش ژینا زمان دگرگونی‌خواهانه‌ی خود را پدید آورد، اما جنبش‌های هم‌گوهر پیش از خود را نیز در این زمان ویژه جای داد.

باری، این واگرایی زمان‌ها در زندگی روزمره چگونه هویدا می‌شود؟ یا به کلامی دیگر، از آنجا که زمان مفهومی انتزاعی است، ما این شکاف زمانی را چگونه در امر ملموس اندازه می‌گیریم؟ پاسخ کوتاه: در افق‌های زیستی جمعی و بیان شده. ۱۴ تصویر

انتزاعی چنین افق‌هایی را آن «معنویت/روح» (گفته شده در بالا) نمایندگی می‌کند. افق‌های جمعی مردم معترض آشکارا آینده‌ای متفاوت از ساختار سیاسی موجود را نشان می‌دهند. جنبش ژینا ایران را به گونه‌ای حداکثری دوقطبی کرد: هر فردی در زندگی روزمره خود یا باید از این جنبش رو به گسترش و ارزش‌های آن معاصر پشتیبانی کند، یا باید به اقلیتی فروبوسته در خود و پس تحمیل‌گر و زورگو بپیوندد. یک تن هرگز نمی‌تواند در دو زمان بایستد. ۱۵

رخداد همیشه در برخوردی تاریخی پدیدار می‌شود. در ایران امروز، نمود بیرونی آن مقاومت مردم در برابر سرکوبگران است. نیک که بنگریم، اما، این نماد بیرونی به برخوردی دوران‌ساز در ژرفنای اجتماع ارجاع دارد: برخورد ارزش‌های زیسته‌ی جوان و معاصر مردم، به ویژه زنان و اقلیت‌ها – مردمی که به خودآگاهی جمعی رسیده‌اند – با ارزش‌های تحمیلی حکومت فرتوت. پس از رخداد زمین بازی عوض می‌شود و زمان گسیخته. این پدیده برخورد دو زمان واگراست.

سه:

چالش هژمونیک

جنبش ژینا جنبشی برای رهایی است، و از این رو، بستر چالش روایت‌هاست. امروز روشن است که مردم ایران حکومت‌ناپذیر شده‌اند. این مشاهده‌ی مهمی است: مردمی که حکومت‌ناپذیرند در زمان و در فضای خود زندگی می‌کنند و حکومت به زائده‌ای بدل شده آویزان بر فراز سر آنها. چنین جامعه‌ای زوال‌بت‌ها و دگرگونی‌شتابناک و فزاینده‌ی حساسیت‌ها و ارزش‌ها را تجربه می‌کند – نه تنها در عرصه‌های زندگی فردی بل در حرکت جمعی تن‌ها. و یک نمونه‌ی روشن حکومت‌ناپذیری؟ شعار «فقط کف

۱۵ هیچ کس در دو زمان نمی‌تواند بایستد. اما در تئوری و در پراتیک، گونه‌ای «همگرایی» میان این دو زمان تنها از راه اصلاحات بنیادی ممکن است، آنهم در روند شالوده‌برداری از نهادهای موجود و بیرون راندن الیگارش‌ی حاکم از سیاست. اما در این حالت فرضی، ما شاهد همگرایی دو زمان نیستیم، بل آفرینش زمان دیگری (سومی) را شاهدیم که زمان آنتاگونیست‌های پیش‌گفته نیست.

خیابون / به دست میاد حقمون.» شعاری که نشان می‌دهد زادگاه حق و منشاء قدرت تغییر کرده. «حق گرفتنی است، نه دادنی» (صمد بهرنگی). حق خواهی دیگر از بالا به پایین نیست؛ از پایین به بالاست. این جنبش حق خواهانه‌ی مردم معترض است که سرچشمه‌ی مشروعیت شده. به تصویر گفته شده این فاکت را هم بیفزایید که جنبش «زن زندگی آزادی» جنبش فرودستان و به حاشیه‌رانده‌شدگان و اقلیت‌ها است، فرودستان و اقلیت‌هایی که در واقع اکثریت هستند: زنان، اقلیت‌های ملی به‌ویژه در کردستان و بلوچستان و شمال خوزستان، شهرهای کوچک، تهی‌دستان و کارگران و بازنشستگان، و البته در کنار اینها، جنبش دانشجویی.

پنداشته‌های متنوع و چندگانه‌ی این گروه‌های اجتماعی در برابر یک روایت استعماری چیره از «ملت-حکومت» ایرانی قرار می‌گیرند که تصویرش از کشور ایران (همانند ظهور ملت-حکومت‌های سیاسی در اروپای سده‌ی نوزدهم پس از فروپاشی امپراتوری‌ها) تصویر یک «تمامیت» از پیش‌داده و کامل و یکدست بود. پس جای شگفتی نیست که حکومت‌های دوره‌ی مدرن در ایران نیز تام‌گرا و تحمیل‌گر شدند. روایتی مرکزگرا هم از ایران مدرن ساخته شد. در «ملت-حکومت»، «ملت» شد پیوستِ «حکومت» و نه سرچشمه‌ی (مشروعیت) آن، یا به تعبیری «ملت» همان چیزی شد که حکومت نیاز داشت تا بر آن حاکم باشد و وجود خود را توجیه کند. به جای آنکه حکومت خدمتگزار و مدافع ملت باشد، ملت شد هم‌زمان سرچشمه‌ی گرفتاری مدیریتی برای حکومت و منبع تولید ثروت برای نخبگان سیاسی و اقتصادی. این موجود غریب شد شکل حکومت‌گری در ایران از پس از انقلاب مشروطه تا به امروز، و هر بار غریب‌تر و ترسناک‌تر از پیش ظهور کرد.

اما از آن‌جا که هیچ هویتی نمی‌تواند یک «تمامیت» را نمایندگی کند، شکل بالفعل این تمامیت‌گرایی در زمان تأسیس ایران مدرن شد تحمیل یک فرهنگ و زبان و مذهب و هویت بر چندگانگی‌های ناکاستنی ایران. تمامیت‌های وابسته به قدرت همواره در کار پاک کردن و همسان کردن تمایزها هستند. آنچه جنبش ژینا و نقش انکارناپذیر اقلیت‌ها و گروه‌های به‌حاشیه‌رانده شده نشان داد آن بود که ایران می‌تواند در آستانه‌ی تغییر دینامیسم جمعی و وارونه‌کردن رابطه‌ی مرکز و حاشیه باشد. پس از جنبش ژینا دیگر نمی‌توان ایران را به صورت یک تمامیت تحمیلی - که نماینده‌اش حکومت

خودمنصوب است - در نظر گرفت. اکنون می‌توان ایران نوی را تصویر کرد: از راه فهمیدن رابطه‌ی میان عام (امر انتزاعی جهان‌شمول اما توافق شده در یک افق جمعی) و خاص (گروه‌های ویژه با تجربه‌های مشترک زیسته و ملموس)، یا به سخن دیگر، ساحت دربرگیرنده و هویت‌های ویژه و یگانه. اگر «ایران» یک مفهوم (و پس ساختار) دربرگیرنده و پس گشوده باشد - یا به تعبیری شاعرانه اگر ایران فردا آغوشی باز برای مردمانش باشد - پس نمی‌توان آن را بدون تک‌تک هویت‌های یگانه و ویژه‌اش متصور شد. اما چه بسا مهم‌تر آنکه در عین حال هیچ هویت ویژه‌ای نمی‌تواند این مفهوم عام را به تنهایی نمایندگی کند. پس در چنین جایگاهی، رابطه میان پیکره‌ی جهان‌شمول و هویت‌های ویژه همواره استوار بر نگاه داشتن تمایزها و پس گفت‌وگوی ناگزیر میان آنهاست.

جنبش زینا پیکرزایی این گفت‌وگو بود. این جنبش نشان داد که ایران در آستانه‌ی یک همخوانی است، و مردم تک‌خوانی و تک‌صدایی را برنمی‌تابند. فرم سیاسی این همخوانی، همگرایی هژمونیک نیروهای فرودست و حاشیه‌ای است، مبارزه‌ای برای هژمونی نیروهای دموکراتیک و عدالت‌خواه از راه همخوانی و همگویی روایت‌های مردم‌محور بر علیه روایت‌های قدرت‌محور (در ایران) یا قدرت‌خواه (در خارج از ایران). بهترین نمونه‌ی این تلاش هژمونیک نیروهای اجتماعی فرودست «منشور مطالبات حداقلی» بیست تشکل مستقل صنفی و مدنی در داخل ایران است. این آغاز راهی دموکراتیک و نهادسازانه است «از اندک به انبوه». این منشور و تلاش‌های همانندش نشان می‌دهند که راه دموکراتیک به ایران آینده نیازمند شکل‌گیری همگرایی‌های یک «مردم» است، یعنی لحظه‌ی آغاز سیاست. خواسته‌ها و راه‌های رسیدن به آنها به این تن جمعی تازه هویت می‌دهند. شکل‌گیری این تن تازه از جای دیگری نمی‌آید. فرایند آن در میان مردم و کنش‌گران صورت می‌گیرد. «هنگامی که می‌خواهیم به بدیل بیندیشیم، در همان لحظه است که خط جداکننده کشیده می‌شود.»^{۱۶} مبارزه برای

16 Ian Angus in Ian Angus, Samir Gandesha, and Peyman Vahabzadeh, "Ian Angus in Conversation: Beyond Phenomenology and Critique," in S. Gandesha and P. Vahabzadeh (eds.), *Crossing*

آینده همواره چالشی پلورالیستی و هژمونیک است: آماج مشترک با حفظ تمایزها و با در نظر داشتن برخورد ناگزیر.

از دید پدیدارشناسی، زیربنای دگرگشتی که جنبش ژینا آن را به سطح آورد، همانا شکاف ژرف و ترمیم‌ناپذیر شناختی/معرفتی میان مردم و حکومت است. حکومت دیگر نمی‌تواند زیست-دنیاهای متنوع مردم را زیرنهیشت زیست-دنیای محدود و ایدئولوژیک و تحمیلی خود کند. مبارزه برای «یک زندگی معمولی» نام رمز مقاومت زیستی و روزمره در برابر ارزش‌های تحمیلی است. «بحران» نامی است که به شکاف میان این زیست-دنیاهای می‌دهیم. شکل بیرونی بروز این بحران جنبش اجتماعی است. جنبش‌های اجتماعی همواره از دل گسست‌های شناختی/معرفتی زاده می‌شوند، هنگامی که شرکت‌کنندگان در این جنبش‌ها دیگر وضع موجود را نمی‌خواهند.

چهار:

پایه‌ریزی آغازین

نگاه‌های بالا به یک رخداد نادیده نیز اشاره دارند: به تعبیر پدیدارشناسی ادوموند هوسرل، جنبش ژینا نمود و روند پیکرزایی یک «پایه‌ریزی آغازین»^{۱۷} برای آینده‌ی اجتماعی و سیاسی ایران بود. «پایه‌ریزی آغازین» به دو روند همزمان ارجاع دارد: نخست، یک سنت نو را آغاز کردن و پدیده‌ی تازه‌ای را بنیاد کردن، و دوم، ایجاد روابطی تازه میان انسان‌ها. با توجه به مشاهده‌های پیشین، نه تنها آماج جنبش ژینا دگرگونی اساسی در بافت سیاسی و اجتماعی جامعه‌ی ایران است، بلکه این جنبش پتانسیل آن را دارد تا در برابر «پایه‌ریزی آغازین» حکومت استبدادی مدرن در ایران نیز یک «پایه‌ریزی آغازین» بدیل و دمکراتیک و مشارکتی و از پایین به بالا را پیشنهاد و عملی

Borders: Essays in Honour of Ian H. Angus (Winnipeg: ARP Press, 2020), p. 48.

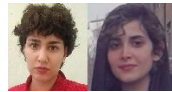
^{۱۷} «پایه‌ریزی آغازین» برگردان من است از واژه‌ی آلمانی *Urstiftung* که ترجمه‌ی دقیق‌تر آن می‌شود «دهش آغازین» و به انگلیسی معمولاً به *original institution* و یا *primal establishment* برگردانده شده است.

کند. این واقعیت که «ژینا» نام جنبش به حاشیه‌رانده‌شدگانی است که اکثریت مطلق مردم ایران را تشکیل می‌دهند، مردمی که می‌دانند چه نمی‌خواهند، شاهدی است بر سرشت آغازین این جنبش. مانند هر رخداد دوران‌ساز دیگری، جنبش ژینا اسم رمز یک آغاز تازه هم است. برخلاف آنانی که می‌خواهند ایده‌های کهنه و تکراری و از بالا-به-پایین را بر آن تحمیل کنند یا از جنبش برای چانه‌زنی و نصیحت استفاده کنند، جنبش ژینا نشان داد که «رهایبی» پیش از «آزادی» می‌آید. به معنای دقیقش، «رهایبی» تنها آزاد شدن از یک سیستم تحمیلی سیاسی نیست، بل رها شدن تن و جان و روان است از تمام سیستم‌های فرهنگی و جنسی و جنسیتی و زبانی و ملی و محیط‌زیستی تحمیلی و استعماری. آزادی بسته‌ی پیش‌ساخته‌ای نیست که به کسی هدیه بدهند. تنها انسان رها شده می‌تواند به آزادی برسد.

ایران بهتری ممکن است!

ردپای ناجنبش زنان در خیزش «زن زندگی آزادی»^۱

آیशा اسداللهی و حنا رحیمی



^۱ مقاله‌ی حاضر پیش‌تر در سمینار پژوهش‌های ماتریالیستی (فروردین ۱۴۰۲) ارائه شده بود.

با یک پرسش آغاز می‌کنیم: زمانی که رژیم‌های خودکامه هیچ شکلی از فعالیت‌های سازماندهی شده - در معنای کلاسیک - را تاب نمی‌آورند و هر شکلی از سازماندهی با سرکوب مواجه می‌شود، جنبش‌های اجتماعی و سیاسی چگونه می‌توانند به فعالیت ادامه دهند و دچار انفعال نشوند؟ و در غیاب یا کمرنگ شدن سازماندهی یا تشکل‌های قدرتمند، چه جریان‌هایی نیروی محرکه‌ی چنین همصدایی و به فریاد آمدن خواستی مشترک می‌شوند؟ بی‌گمان، عوامل بسیاری را می‌توان نام برد و نقش هر کدام را بررسی کرد. متن پیش رو نیز کوششی است برای بررسی تنها یکی از این عوامل. در این متن به بررسی شکلی از حضور پرشمار زنان در سال‌های گذشته خواهیم پرداخت که اگرچه اغلب به صورت سازماندهی شده و با هدفی مشخص نبوده است، اما به باور ما، نقش پررنگی در «مسأله‌شدن» زن به‌ویژه در رابطه با حجاب به‌سان یکی از محورهای اعتراضات خیزش «زن زندگی آزادی» داشته است. جریانی که آصف بیات از آن با نام «ناجنبش» یاد می‌کند. در جستار پیش رو بر آنیم که در پیگیری رد ناجنبش زنان در ایران بر روی مسأله‌ی حجاب تأکید کنیم؛ از آن رو که در خیزش اخیر مسأله‌ی حجاب - آن‌گونه که سعید مدنی می‌گوید - «دال مرکزی» خواسته‌های اعتراضی بوده است. همچنین، در بررسی‌هایمان به جایگاه طبقاتی ناجنبش زنان، تفاوت پراکندگی و تأثیر آن در مناطق مختلف ایران و نیز نسبت ناجنبش با دیگر عوامل زمینه‌ساز خیزش‌ها اشاره خواهیم کرد.

آصف بیات در بررسی‌هایش درباره‌ی اشکال مقاومت در خاورمیانه به شکل نامتعارفی از عاملیت و کنش جمعی توجه می‌کند که لزوماً با مفاهیم رایج غربی سازگار نیست. در واقع، برای توضیح بسیاری از پیچیدگی‌های جوامع خاورمیانه نمی‌توان از نظریات رایج در مورد جنبش‌های اجتماعی بهره برد. چرا که خاستگاه این جنبش‌های اجتماعی و بسیاری از تعاریفی که از آن ارائه می‌شود جوامع غربی هستند، جوامعی به‌مراتب تمایز یافته‌تر و از نظر سیاسی بازتر و ساختارمندتر. او به جای جنبش، واژه‌ی ناجنبش را به کار می‌برد تا بر تغییراتی دست بگذارد که از رهگذر استمرار حضور در سپهر اجتماعی و سیاسی - سپهرهایی که همزمان تحت کنترل دولت‌های خودکامه‌اند - روی می‌دهند و از خلال این حضور، فضاها را جدیدی خلق یا کشف می‌شوند که امکان بازتاب اعتراض و نارضایتی را فراهم می‌کنند. این شکل از استمرار حضور

بازتاب‌گونه‌ای بسیج مردمی است و هدف کلی‌اش ایجاد تغییر در وضعیت فعلی امور است. ناجنبش‌ها به کنش‌های جمعی فعالان غیر جمعی گفته می‌شود. به عبارتی، ناجنبش برآیند رفتارهای مشابه تعداد زیادی از افراد پراکنده است که تغییرات اجتماعی گسترده‌ای را به وجود می‌آورد، حتی اگر تابع هیچ ایدئولوژی یا رهبری و سازماندهی به‌خصوصی نباشد. و از این لحاظ ناجنبش‌ها برخلاف جنبش‌های اجتماعی‌اند که اغلب در اشکال مشخصی از سازماندهی بروز پیدا می‌کنند، ایدئولوژی و همچنین چارچوب خاصی نیز بر آن‌ها حکم فرماست و معمولاً افرادی مشخص نمایندگی یا رهبری آن‌ها را بر عهده می‌گیرند. جنبش‌های اجتماعی معمولاً روش‌ها و ابزارهای مشخصی را در طرح خواسته‌هایشان انتخاب می‌کنند. این در حالی است که ناجنبش‌ها معمولاً نه بر پایه‌ی یک ایدئولوژی بلکه بیشتر عمل‌محوراند؛ یعنی بر پایه‌ی سیاست عمل‌تعریف می‌شوند و از این‌رو اشکال بروز یکسان و به‌خصوصی ندارند. ناجنبش‌ها به‌سان بخشی از زیست‌روزمره در فعالیت‌ها و رفتارهای روزانه ادغام می‌شوند. در ناجنبش‌ها، اتحاد و آرمان جنبش‌ها جای خود را به تعداد می‌دهد. بدین ترتیب، ناجنبش در فضای عمومی شهری نقش ویژه‌ای را برعهده می‌گیرد و امکان اعتراض را برای آن دسته از اتباع شهری ممکن می‌کند که از قدرت تشکلیابی جنبشی بی‌بهره‌اند و سپهر عمومی تنها قلمرو مبارزه‌ی آن‌هاست. حضور پرتعداد افراد در ناجنبش‌ها امکان مداخله در نظم عمومی را برای جمعیت‌ها فراهم می‌کند. ، فضای شهری به شکل مؤثری انواع خاصی از سیاست‌های خرد و کلان را ایجاد می‌کند که بر شکل مبارزه و عاملیت‌های اجتماعی آن‌ها تأثیر می‌گذارد. در واقع، اشکال و امکان‌هایی که فضای شهری ایجاد می‌کند بر مختصات شروع خیزش‌ها خواه ناخواه اعمال می‌شود. از همین رو، جغرافیای مشخص نیز در کنار دیگر عوامل اجتماعی، اقتصادی و سیاسی در ایجاد خیزش‌های حتی منتهی به انقلاب تأثیر می‌گذارد.

تا این‌جا بیشتر به تعریف کلی ناجنبش پرداختیم. از این پس، با بسط ایده‌ی آصف بیات، می‌کوشیم تا به مختصات ناجنبش زنان ایران بپردازیم، که به باور ما ویژگی‌هایی مختص به خودش را دارد. در دولت‌های پدرسالار خودکامه، بخش عمده‌ای از فعالیت زنان در سپهر عمومی ممکن است به شکل ناجنبش درآید، زیرا محدودیت‌های سنگینی

بر سازمان‌یابی، آگاهی بخشی از طریق ایجاد نشریات، اطلاع‌رسانی، مذاکرات و رایزنی، برگزاری تجمعات و اعتراضات عمومی سازماندهی‌شده یا حتی همبستگی با دیگر جنبش‌های داخلی و بین‌المللی مشابه برقرار است. در همین راستا، زیست روزمره‌ی تعداد کثیری از زنان ذیل نام ناجنبش‌های اجتماعی می‌تواند تحلیل و تفسیر ویژه‌ای پیدا کند. بسیاری از زنان درگیر مبارزه‌ای هستند که نهایت هدف آن بازپس‌گرفتن دستاوردهایی است که نسل‌های پیشین در ایران طی سال‌ها مبارزه و از خلال جنبش‌های اجتماعی و همچنین فعالیت‌های نهادی به دست آورده بودند. اما این شکل از مبارزه‌ی اخیر به شکل سازمان‌یافته نبوده است و در سطح گسترده بیشتر به شکلی فردی و غیرجنبشی ظهور پیدا می‌کند. و معمولاً زمانی به صورت آشکارا درمی‌آید که نهادهای اجرایی حکومت بخواهند این شکل از حضور گسترده را به عقب برانند. در همین باره، مخالفت با حجاب اجباری نیز با فراز و فرودهای زیادی روبرو بوده است. اشکال طبقاتی مشخصی به خود گرفته است، در مناطق مختلف کشور و در میان قومیت‌های مختلف ارزش‌گذاری‌های متفاوت یافته، همچنین در جنبش زنان همواره یکی از ارکان اصلی بوده و در دو دهه‌ی اخیر نیز به مخالفتی گسترده در قالب ناجنبش زنان تبدیل شده است. البته ذکر این نکته اهمیت دارد که کنش‌های اعتراضی به حجاب اجباری در دو دهه‌ی اخیر گاهی از ویژگی‌های ابتدایی دیگر ناجنبش‌ها بیرون می‌زنند و ویژگی‌های دیگری نیز می‌یابند، اما با توجه به تعریف اولیه‌ی ناجنبش‌ها همچنان می‌توان آن‌ها را در قالب ناجنبش بررسی کرد. در واقع، تأکید ما بر روی خصلت بدون سازماندهی بودن و تعداد محور این کنش‌های اعتراضی است که آن را از جنبش‌ها متمایز می‌کند.

کمی به عقب برگردیم. پس از سرکوب و استیلای کامل حجاب اجباری در دهه‌ی شصت، در میانه‌ی دهه هفتاد و اوایل دهه‌ی هشتاد و همزمان با تغییر گفتمان سیاسی، شاهد ظهور سبک زندگی جدیدی در طبقه‌ی متوسط بودیم که در آن ارزش‌های خانواده دلالتهای تازه‌ای پیدا کردند. در این دوره ارزش‌هایی چون فرزندمحوری و اهمیت ادامه‌ی تحصیل محوریت ویژه‌ای یافتند. البته، این ارزش‌ها خاص طبقه‌ی متوسط شهری نبودند و در بخش عمده‌ای از طبقات پایینی نیز به شکل ارزش‌های فرهنگی مسلط وارد شدند. همزمان با دیگر تغییرات، در مناطق شهری و به‌خصوص

کلان‌شهرها افزایش اشتغال زنان در مشاغل غیرسازمانی و غیررسمی، که کنترل و نظارت کم‌تری از سمت نهادهای دولتی بر آنها می‌شد، فرصتی را فراهم آورد که زنان بیشتری در سپهر عمومی مقنعه و چادر را کنار بگذارند و در کنار دیگر تغییرات، تصویر زن محجبه به‌سان تنها صورت امکان حضور اجتماعی زنان بیش از پیش فرو بریزد. در این میان، شاهد مخالفت‌های پراکنده با حجاب اجباری نیز بوده‌ایم. البته، این جریان پیش‌رونده‌ی روزمره در جغرافیاهای مختلف شکل و شدت بروز و ظهور متفاوتی داشته است. در میانه‌ی همین دوران بود که زنان با شکل ویژه‌ای از سرکوب دولتی روبرو شدند؛ با اوج گرفتن جنبش زنان در تابستان ۱۳۸۵ و بلافاصله پس از سرکوب گسترده‌ی جنبش در آن دوره، دولت نهاد سرکوبگر اجرایی جدیدی را تاسیس کرد که شکل برخورد آن با شکل برخوردی که با تشکل‌های زنان صورت می‌گرفت متفاوت بود. پلیسی به نام «گشت ارشاد» پا به عرصه‌ی ظهور گذاشت و به شکل گسترده شروع به کنترل فضاهای عمومی کرد. اواخر دهه‌ی نود و با گذشت بیش از ده سال از آمدن گشت ارشاد، نقش این نهاد سرکوب پررنگ‌تر شد. طرح‌های مختلفی برای اجرای قوانین سخت‌گیرانه پوشش و حجاب در نهادها و سازمان‌های مختلف به اجرا درآمد و اعمال محدودیت بر زنان بیشتر شد. با گسترده شدن گشت ارشاد در اواخر دهه‌ی نود، ناجنبش زنان کم‌کم از مرزهای خودش فراتر رفت و در برابر حجاب اجباری شکل تهاجمی‌تر و گسترده‌تری به خود گرفت، طوری که خبر درگیری فردی در برابر تذکر به حجاب یا مقاومت در برابر دستگیری توسط گشت ارشاد یا برداشتن حجاب و امتناع از حجاب اجباری و درگیری‌های روزمره با آن پیاپی بخش بزرگی از خبرها را به خود اختصاص می‌داد. اعتراض به گشت ارشاد و اختصاص دادن پلیس مخصوص برای برخورد با زنان به مسئله‌ی روز بدل گشت.

در همین زمینه، یکی از ویژگی‌های مهم ناجنبش زنان آن است که هم‌هنگام با خصلت اغلب واکنشی‌اش، در موضوع حجاب اجباری به مرحله‌ای از کنشگری بیشتر فردی نیز رسید. در واقع، ناجنبش زنان هم‌زمان با اعمال شدیدتر محدودیت‌ها و سخت‌گیری‌ها، با مقاومت و مبارزه در برابر این فشارها رشد کرد. از سر گذراندن و تجربه‌ی وضعیت‌های بحرانی در قیام‌های گسترده اجتماعی (دی ماه ۹۶ و...) و افزایش

سخنگیری‌ها در اواخر دهه‌ی نود و اجرای طرح‌های همه‌جانبه در رابطه با حجاب با تهاجمی شدن مقاومت‌های روزمره علیه حجاب اجباری روبرو شد، چرا که شدت گرفتن سخنگیری‌ها از سمت نهادهای اجرایی طرح حجاب اجباری، زنان را با بن‌بستی روبرو کرد که دیگر از راه‌های خاموش و در سطح واکنش‌های موقتی تکرارشونده قادر به دور زدن وضعیت موجود نبودند. همچنین همزمان با پیشروی و بزرگ شدن ناجنبش زنان، رسانه‌های جمعی نقش زیادی در بازتاب دادن مسأله‌ی حجاب پیدا کردند و توجه‌شان به کنش‌های روزافزون زنان بیشتر شد. اغلب زنان مخالف حجاب اجباری با آن که از ویژگی‌های بارز سازماندهی برخوردار نبودند، اما به میانجی رسانه‌ها و پلت‌فرم‌های اجتماعی آگاهی بیشتری را از گستردگی مخالفت‌ها به اشتراک گذاشتند. رسانه‌های اجتماعی به شکلی ناپیوسته اشکال مختلف سرکوب و مقاومت را بازنمایاندند و در بدل شدن ناجنبش زنان به اعتراضی جمعی نقش مهمی ایفا کردند. در سال‌های گذشته، فیلم‌های بسیاری از برخورد زنان با گشت ارشاد یا کسانی که در مترو یا خیابان به زنان تذکر حجاب می‌دادند منتشر شده است. گستردگی این ویدیوها مجالی به چشم‌پوشی از آنها نمی‌دهد. در واقع اگر خیابان تنها سپهر عمومی کنش‌ورزی ناجنبش زنان بود، رسانه‌های جمعی نیز فضای عمومی نوینی فراهم کردند که امکان حضور هماهنگ‌تر زنان را ممکن کرد. این کنش‌های رسانه‌محور همزمان به کمک جنبش زنان و ناجنبش زنان در آمده و نقش کلیدی در بازتاب گستردگی آن‌ها ایفا کرده است.

نکته‌ی دیگر در رابطه با ناجنبش زنان و تأثیر آن در خیزش ژینا این موضوع است که شکل برخورد گشت ارشاد در مناطق مختلف ایران در چند سال اخیر شدت یکسانی نداشته است. همچنین، شکل کنشگری زنان نیز در مناطق مختلف متفاوت بوده و عوامل دیگری نیز آشکارا در کنشگری معترضین هر منطقه نقش داشته است. بر اساس پژوهش‌های آماری انجام گرفته در گروه مطالعات افکار سنجی ایرانیان (گمان)، بیشترین میزان مشارکت در خیزش اخیر در استان‌هایی بوده است که بیشترین میزان درگیری‌ها و برخوردها با گشت ارشاد را تجربه کرده‌اند. البته در اینجا منظور آن استان‌هایی است که در آن‌ها مسئله‌ی اتنیکی و اقلیت مذهبی به شکل عمده مطرح نبوده است؛ از جمله استان‌های مازندران، گیلان، البرز و تهران. این امر نشانی از شدت گرفتن برخوردهای ناجنبش زنان پیش از خیزش ژینا است (چرا که همان‌طور که بالاتر

اشاره شد می‌توان بالا گرفتن برخورد گشت ارشاد را مستقیماً زمینه‌ساز مهمی برای شدت گرفتن واکنش‌ها در ناچنبش زنان علیه حجاب دانست). همچنین در استان‌هایی که بیشترین میزان کشته‌شدگان را به خود اختصاص دادند - به ترتیب استان‌های سیستان و بلوچستان، مازندران، کردستان، گیلان و آذربایجان غربی - در کنار ناچنبش زنان، مسأله‌ی اقلیت ملیتی و مذهبی از عوامل اصلی کنشگری در منطقه محسوب می‌شود و این موضوع با میزان برخورد پایین‌تر گشت ارشاد در این مناطق نیز همخوانی است. این گوناگونی را می‌توان همگی نشان از اشکال مختلف کنشگری و وزن عواملی دانست که در مناطق مختلف متفاوت بوده است، اما همچنان توانسته‌اند برخورد با حجاب اجباری را به‌سان یکی از عوامل اصلی در مرکز اعتراضات حفظ کنند.

جایگاه طبقاتی افراد کنشگر در ناچنبش زنان علیه حجاب اجباری موضوع مهم دیگری است که در بررسی ناچنبش باید به صورت پیش‌فرض لحاظ شود، تا نه به اشتباه به آن کلیتی فراطبقاتی نسبت بدهیم و نه آن را جزیره‌ای و تک‌طبقه‌ای بفهمیم؛ ناچنبش زنان یک طیف طبقاتی را دربر می‌گیرد. در واقع، بیشتر از تعریف نخستین واژه‌ی ناچنبش، توصیف ناچنبش زنان در ایران می‌تواند سویه‌های طبقاتی آن را روشن‌تر سازد. برای نمونه، خود مسأله‌ی حجاب در طبقات مختلف جامعه با سوگیری‌های متفاوتی روبرو بوده است. همچنین مخالفت با حجاب «اجباری» نیز در طبقات مختلف با واکنش‌ها و کنشگری‌های گاهی هماهنگ و گاهی متفاوت با طبقه‌ی متوسط همراه بوده است (منظور از طبقه‌ی متوسط در این جستار، طبقه‌ای است که طبق برخی تعاریف اگرچه مزدبگیر است اما تا حدی از امتیازهای مهارت، دانش و قدرت سازماندهی و نظارت در سطوح مختلف تولید برخوردار یا در مقطع زمانی برخوردار بوده است). ویژگی‌ها و شیوه‌های کنشگری در ناچنبش زنان علیه حجاب اجباری نشان می‌دهد که در اواخر دهه‌ی نود کنشگری علیه حجاب اجباری در شکل ناچنبش بیشتر طیفی از طبقات را شامل می‌شود که بیشترین تراکم آن در طبقه‌ی متوسط و نیز «طبقه‌ی متوسط فقیر» بوده است (برشمردن ویژگی‌های طیف‌های طبقه‌ی متوسط فقیر در بررسی این ادعا نوشته‌ی مفصلی را می‌طلبد که از حوصله‌ی خوانندگان این جستار کوتاه بیرون خواهد بود). از همین رو، برای بررسی کنشگری

زنان فرودست از جمله در رابطه با حجاب اجباری و همچنین در خیزش اخیر باید سراغ تعریف‌های دیگری نیز رفت. از جمله آنچه فاطمه صادقی از آن با نام «زیست غیررسمی زنان تهیدست» یاد می‌کند، که با وجود اشتراکات فراوان با ناجنیش زنان چه در ویژگی و چه حتی در افراد کنش‌گر حامل ویژگی‌های تکینی است که نیاز به بررسی، توضیح و تشریح جداگانه دارد.

موضوع مهم دیگر درباره‌ی ناجنیش زنان علیه حجاب اجباری پیوند دوسویه‌ی آن با جنیش زنان در سال‌های اخیر است. تأکید بر دوسویگی این پیوند از این روست که این دو را نمی‌توان به شکل خطی و علت‌ومعلولی بررسی کرد، بلکه برای مدل‌سازی این شکل از ارتباط می‌بایست این دو نوع از کنشگری را به شکل دایره‌هایی تودرتو با مرکزی مشترک ترسیم کرده که در مرکز آن عامل یا عواملی مشترک حضور دارند. همچنین بزرگ و کوچک شدن هر یک بر دیگری تأثیر می‌گذارد. یکی از این عوامل بی‌واسطه‌ترین شکل سرکوب زنان - حجاب اجباری - است که که آشکارا در سال‌های اخیر و به تأکید پس از خیزش دی ۹۶ دال مرکزی کنشگری ناجنیش زنان در عرصه‌ی عمومی بوده است.

با هرچه گسترده‌تر شدن واکنش‌ها در ناجنیش زنان در برابر حجاب اجباری، اشکال رویارویی آن با حاکمیت نیز پتانسیل بسیار بیشتری یافت تا به سرعت با خیزش‌ها و جنبش‌های اجتماعی در سطح ملی که خاستگاه طبقاتی به نسبت مشترکی نیز با آن داشتند، گره بخورد. با شروع خیزش دی ماه سال ۹۶ اعتراض علیه حجاب اجباری با سرعت بسیار چشمگیری از شکل پیش‌رونده‌ی خاموش به شکل اعتراضی در آمد و به یکی از بارزترین اشکال کنش اعتراضی خیزش دی ماه ۹۶ تبدیل شد. در کم‌تر از دو هفته شاهد به چوب بسته‌شدن روسری‌هایی بودیم که پرونده‌سازی‌ها و سرکوب امنیتی شدیدی را در پی داشت. شاید بتوان ادعا کرد که ویدا موحد در دل ناجنیش و بی‌اطلاع از حوادث آتی و درست یک روز پیش از شروع قیام دی ماه ۹۶ روسری‌اش به چوب آویخت و دستگیر شد. اما می‌توان گفت دیگر افرادی که به دنبال او دست به این شکل از کنشگری زدند به نوعی پیوند میان خیزش دی ماه و ناجنیش زنان را نمایان کردند. در واقع، در قیام دی ماه زنان توانستند از وضعیت استثنایی و موقتی قیام به خوبی بهره ببرند و در عرصه‌ی عمومی آشکارا مخالفت خود را با حجاب اجباری به سان عریان‌ترین

و فراگیرترین شکل اعمال قدرت حکومتی بر بدن زنان اعلام کنند. در این دوره نقش ناجنبش زنان بار دیگر پررنگ تر شد. از سمت دیگر با قیام دی ماه ۹۶، جنبش زنان نیز، که سال‌ها دچار افول شده و بیشتر شکلی پنهانی پیدا کرده بود، توانست در ۱۷ اسفند سال ۹۶ (۸ مارس) با محوریت دستمزد برابر (در کنار دیگر خواسته‌ها از جمله حجاب اختیاری) پس از حدود ده سال غیبت به خیابان بازگردد. در این نوشته بررسی تاریخ جنبش‌های زنان پس از انقلاب تا پیش از قیام دی ماه سال ۹۶ - یعنی سرکوب شدید در اوایل انقلاب، ظهور مجدد آن در شکلی محفلی و محدود تا اواسط دهه‌ی هفتاد، از سرگیری گسترده‌تر آن در دهه‌ی هشتاد و افول دوباره‌ی آن تا اواسط دهه‌ی نود - به خوانندگان واگذار و بررسی پیوند جنبش زنان با ناجنبش زنان از برش تاریخی سال ۹۶ آغاز شده است و برهم‌تنیدگی سه اتفاق مهم یعنی خیزش دی ماه ۹۶ به‌سان زمینه‌ی مادی اصلی، ظهور «دختران خیابان انقلاب» به‌سان تجلی اعتراضی سال‌ها پیشروی آرام ناجنبش زنان و در نهایت از سرگیری حضور خیابانی جنبش زنان پس از ده سال تعلیق تأکید می‌شود. در هسته‌ی مشترک عوامل بسط‌دهنده‌ی جنبش زنان و ناجنبش زنان آشکارا و به‌طور مستقیم قیام دی‌ماه ۹۶ و دختران انقلاب نقش‌آفرینی می‌کنند.

پس از قیام ۹۶، ناجنبش زنان آشکارا پررنگ‌تر و فراگیرتر شد و در همراهی با خیزش ۹۶، تا حد زیادی شکلی شبه‌جنبشی به خود گرفت. در آن دوران، اشکال رویارویی مستقیم با نهادهای مجری سرکوب روزبه‌روز بیشتر شد و در رسانه‌های جمعی بازتابی گسترده پیدا کرد. همین‌ها ناجنبش زنان را از ویژگی‌های اولیه‌ی تعریف ناجنبش‌ها فراتر برد. گویی که ناجنبش زنان در حال بدل شدن به شکل دیگری از کنشگری باشد که از مرزهای کنش تعداد زیادی از افراد جدا افتاده فراتر می‌رود و رو به سوی جمعی‌تر شدن دارند. از سویی پس از قیام ۹۶، جنبش زنان به صورت محافل بزرگ و کوچک و به شکلی علنی‌تر فعالیت خود را افزایش داد. به گونه‌ای که تعداد محتواهای تولید شده پیرامون مسائل زنان آشکارا بیشتر شد. از یک‌سو، شاهد آشکارتر و پررنگ‌تر شدن نقش ناجنبش زنان هستیم که برای جنبش زنان نیز بسیار معنی‌دار بوده است. و از سوی دیگر، شاهد خطاب قرار گرفتن ناجنبش زنان در رسانه‌های مرتبط

با جنبش زنان هستیم که به جمعی تر و هماهنگ تر شدن این کنش‌های جداافتاده کمک می‌کند. دیگر بسیاری از اشکال ستم و تبعیض علیه زنان سیاق سابق طبیعی انگاشته نمی‌شود و به‌مدد رسانه‌های اجتماعی با واکنش‌های جمعی گسترده‌ای در سطح ملی همراه شده‌اند: از حجاب اجباری گرفته تا واکنش علیه زن‌کشی و مسئله‌ی آزار و تعرض، گسترش استفاده از واژه فمینیسم در دلالت‌های مختلف در طبقه‌ی متوسط، واکنش علیه سرکوب زنان دستفروش در رسانه‌های اجتماعی تا ورود به استادیوم. همگی این اتفاقات بحران‌ها و مشکلات زنان را به مسائلی عمومی‌تر تبدیل کرد، هرچند که در «مسئله شدن» مشکلات زنان، همچنان هژمونی فرهنگی طبقه‌ی متوسط مشهودتر است. تمام این نشانه‌ها، خبر از هرچه پررنگ‌تر شدن مسئله‌ی زنان در اشکال جنبش و ناجنبش و نزدیک‌تر شدن پیوند میان این دو را می‌دهد که به تعبیر دیگری به معنای افزایش هرچه بیشتر امکان برخورد و رویارویی حاکمیت به اشکال مختلف پیرامون مسئله‌ی زنان و به‌ویژه حجاب در سپهر عمومی است که در نهایت در پیوند با دیگر عوامل مادی، زمینه‌ساز یک خیزش فراگیر این‌بار در قیام ژینا به‌سان عامل شروع‌کننده به شکل تمام‌عیار یک خیزش فراگیر درآمد.

همانطور که پیش‌تر اشاره شد، ناجنبش زنان در سال‌های اخیر به مرزهای بدل شدن به حرکتی منسجم‌تر پا گذاشته است و در این مسیر همانند جنبش زنان - که گاهی پررنگ‌تر و گسترده‌تر و گاهی کوچک‌تر و پنهان‌تر است - به پیش و به پس می‌رود. اما باید تأکید کرد که آنچه در این میان، ناجنبش زنان را به مرزهای جنبشی شدن نزدیک کرد همان دال مرکزی حجاب بود. و از سوی دیگر، می‌توان گفت حجاب گره‌گاهی بود که جنبش زنان نیز توانست خود را به شکل قابل‌توجهی به ناجنبش زنان نزدیک کند. در نظر گرفتن ردپای ناجنبش زنان در خیزش اخیر، از این لحاظ مهم است که فهمی نسبی از پیچیدگی‌های پایگاه سیاسی و اجتماعی و طبقاتی مطالبه‌ی حجاب یا دست‌کم بخش قابل‌توجهی از مطالبه‌گران آن در دسترس قرار می‌دهد. در ادامه باید پرسید که چرا ناجنبش زنان پیرامون حجاب اجباری نتوانست مانند دی ماه ۹۶ و خیزش ژینا به شکل بارزی با آبان ۹۸ گره بخورد؟ آیا با بررسی جایگاه طبقاتی جریانات آبان ۹۸ و ناجنبش زنان می‌توان به این پرسش و پاسخ داد؟ آیا در ادامه‌ی خیزش ژینا و باوخیم‌تر شدن وضعیت اقتصادی و اجرای برنامه‌های

اقتصادی غارتگرانه و همچنین نولیبرالی و پیوستن اعتراضات دیگر طبقات فرودست شاهد پررنگ‌تر شدن و پیوستن حلقه‌ی سومی از شکل حضور زنان (زیست غیررسمی زنان تهی‌دست) به ناجنیش و جنبش زنان پیرامون هسته‌ای مشترک خواهیم بود؟ آیا این هسته‌ی مشترک همچنان پیرامون مسائل زنان از جمله حجاب خواهد بود یا عوامل زمینه‌سازی مادی دیگری نیز دال مرکزی مشترک خواهد ساخت؟ جنبش زنان چه نقشی در این میان خواهند داشت؟ بی‌گمان یافتن پاسخ این پرسش‌ها، برای یافتن نقشه‌ی راهی رو به جلو مفید واقع خواهد شد.

خیابان چه گونه از بدن زنان سوژه‌ی انقلابی می‌سازد؟

مرضیه بهرامی برومند



دریافت بدن زن به عنوان سوژه‌ی انقلابی در گرو فهم حضور بدن‌مند زنان در عرصه‌ی مبارزات خیابانی است. به بیان دیگر، در پرتو این نگاه به سوژه‌ی زن که آن را برساخته‌ی صفات، ویژگی‌ها، انتظارات و وظایفی نمی‌داند که به‌طور اجتماعی و فرهنگی به او نسبت داده می‌شود، هویت او درون مرزبندی‌های تاریخی حاصل از کاربست سازوکارهای دیگرسازی درون گفتمان تأسیس شده است. از این رو، «بدن زنانه» در کانون این منازعات، و به‌عنوان «دیگری» نظام مردسالار بازساخته می‌شود. بدین ترتیب، نظام نمایشی و نمود بدن در فضای عمومی را باید در نوعی «اقتصاد سیاسی بدن» جا داد: چون «بدن» خود هدف منازعات است؛ بدن و نیروهایش، و فایده‌مندی و مطیع بودن و توزیع و فرمانبرداری این نیروها.

در این چارچوب نظری، بدن صرفاً در حوزه‌ی مطالعاتی زیست‌شناسانه و سوخت‌وسازها و مکان فرایندهای فیزیولوژیک نیست، در اینجا بدن مستقیماً درگیر قدرت و حوزه‌ی سیاسی است. این محاصره‌ی سیاسی بدن، مطابق مناسباتی پیچیده و دوجانبه با استفاده‌ی اقتصادی از بدن پیوند دارد؛ بدین معنا که بدن حوزه‌ی مهم از زیست-قدرت است چرا که دو حوزه‌ی مجزا از زندگی را به یکدیگر پیوند داد: به انقیاد درآوردن بدن و کنترل جمعیت.

حضور دسته‌جمعی زنان در خیابان اقتصاد قدرت و نمایش خیابانی قدرت را به مخاطره می‌اندازد و هزینه‌های غیرقابل پیش‌بینی به بار می‌آورد. چراکه زنان دیگر بدن خود را به‌عنوان کالبدی زنانه که فقط مختص فضای خصوصی و خانه باشد در نظر نمی‌گیرند، آنها به درک بهتری از بدن خود در فضای عمومی می‌رسند. آشکارشدن حیطه‌ی خصوصی در ملأعام همچون حضور بدن‌مند در خیابان یکی از مؤثرترین حرکت‌ها در استراتژی زنان برای طرح ادعایی سیاسی بود. وقتی در دنیای مدرن زنان به خیابان‌ها سرازیر شدند، کنش آنها فراتر از صرف ورود به خیابان بود. آنان دنباله‌رو راه مردان و مسیر آنها نبودند. اولین بار بود که زنان فضایی را تسخیر می‌کردند که تا قبل از آن به‌طور سنتی از ورود به آن منع می‌شدند. در جنبش زنان این امر مستلزم درکی عمیق از یک بدن‌مندی و تنانگی بود که با سر باز زدن و امتناع از محاصره‌ی خیابان توسط حکومت و مقاومت در برابر تمامیت‌خواهی نظام، توسط بدن‌ها درک و

دریافت می‌شد، و در نهایت، این جنبش به طور نمادین فضاهای شهر جنسیتی و نابرابری را از طریق حضور بدن‌مند و کنش خاص زنان بازسازی و به لحاظ جنسیتی بازتعریف کرد.

شهر جنسیت‌زده که در آن هر فضا با برتری یک جنسیت مشخص می‌شود با ایجاد و اعمال تقسیم بین فضاهای مردانه و زنانه «نابرابری‌ها را برمی‌سازد». فضاهای مردانه با حس مدیریتی و عمومی آگورا همراه با بحث و تصمیم‌گیری آن همچون فضای «خیابان»، و در مقابل آن فضاهای زنانه محصور و رحم‌مانند هستند؛ مانند فضای «خانه». در تاریخ اجتماعی فضا، زنان به خیابان تعلق نداشتند - مگر آن‌که طردشده‌ها و روسپی‌ها. فضای عمومی تاریخ طولانی در فضای مردانه داشته است. نظام‌های مردسالار استفاده‌ی بی‌سابقه‌ای از فضاهای عمومی و خیابان برای تثبیت قدرت خود کرده‌اند. همواره تبلیغات نظام مردسالار در تقسیم‌بندی دوگانه (عمومی/خصوصی) زنان بارور و خانه‌دار و دختران خوب در فضای خصوصی «خانه» و مردان قوی و ورزشکار و منضبط در فضای عمومی «خیابان» قابل‌نمایش بود.

در واقع، آنچه در دنیای مدرن با ورود زنان به عرصه‌ی عمومی و جنبش تنانه و انقلابی زنان در خیابان رخ داد، تغییر مفهوم «بدن» و «بدن‌مندی» بود که با مفهوم سیاست در ارتباط تنگاتنگ قرار می‌گرفت. بدنی که هم گذرگاه و هم بازتولیدکننده‌ی قدرت و سیاست هویت نظام مردانه بود. از این رو، تحلیل ساختارهای سازنده‌ی سوژه‌ی بدن‌مند درون شبکه‌های معنایی نظام زبانی و انقلابی ایران و اتخاذ رهیافت گفتمانی برای فهم و مفصل‌بندی سوژه‌ی انقلابی مستلزم برداشتی دقیق و تحلیل از دال «بدن» در تعامل با خیابان و سیاست خواهد بود.

هرچند دولت-ملت مدرنی که در جامعه‌ی ایران در آغاز قرن بیستم شکل گرفت سوژه‌ی مدرن را همزمان در دام تناقضی گرفتار کرد که یک سوی آن اجبار و زور برای یکسان‌سازی هویتی و گشودگی عرصه‌ی عمومی به روی تنانگی و بدن و از سوی دیگر تحت فرمان و اوامر پدرسالارانه همان فضای عمومی با انسداد سیاسی و نهادی به روی عقلانیت گرفتار آمد اما زنان کم‌کم توانستند موازنه قدرت برتر را در فضای عمومی مردانه برهم بزنند.

در اعتراضات و تظاهرات گسترده‌ای که در خیابان‌ها و میدان‌های فضای عمومی صورت می‌گیرد، اگرچه ممکن است با اهداف سیاسی و اجتماعی متفاوتی انجام‌شود، اما اتفاق مشابهی می‌افتد: همان‌گونه که «جودیت باتلر» اشاره می‌کند؛ بدن‌ها دور هم جمع می‌شوند، حرکت می‌کنند، با هم صحبت می‌کنند، با هم و یک‌صدا شعار می‌دهند و مدعی یک فضای معین و مشخص در خیابان هستند. به زبان ساده‌تر می‌توان گفت که این تظاهرات یا در واقع، این جنبش‌ها توسط بدن‌هایی شکل می‌گیرد که گرد هم می‌آیند تا در خیابان ادعای حضور داشته باشند.

اگرچه این جنبش‌های بدن‌مند به خیابان و فضای عمومی بستگی دارد اما در عین حال خود کنش‌های جمعی، فضای اعتراضات را در خیابان و فضای عمومی شکل می‌دهد. به همان اندازه که فضای عمومی و خیابان‌ها در ظهور و بروز تظاهرات و اعتراضات دارای اهمیت است، آشکار شدن دسته‌های جمعیت و کنش بدن‌مند سوژه، دوباره کالبد خیابان را پیکربندی می‌کند و شاخص‌های عمومی فضای خیابان را تولید و بازتولید می‌کند.

در تجمعات عمومی، در اعتراضات و تظاهرات بزرگ، مرز بین فضای عمومی و خصوصی برای زنان و بدن آنها به چالش کشیده می‌شود. در این اعتراضات و اجتماعات انقلابی است که می‌بینیم زنان برای حق بدن خود در شهر و خیابان و فضای عمومی مبارزه می‌کنند. مبارزه بر سر بدن‌هایی که هستند و شیوه‌ها و حقوق اساسی که جهان از آنها حمایت می‌کند- مبارزه‌ای در برابر سلب حق رأی، طرد و رهاشدگی. از این‌رو، خیابان نه تنها پشتوانه‌ی مادی کنش‌ها، بلکه خود بخشی از هر کنش بدن‌مند است. تظاهرات و اعتراضات، سرکشی‌ها و نافرمانی‌های مدنی یکی از معدود راه‌هایی است که بر قدرت نظام حاکم غلبه می‌کند، به‌ویژه زمانی که جمعیت آنقدر بزرگ و متحد باشد که قدرت نتواند آن را مهار کند، و منابع لازم را برای انرژی جنبش و تحرک خود در اختیار داشته باشند. اتحاد بدن‌های معترض می‌تواند مشروعیت یک رژیم را زیر سؤال ببرد. این کنش‌های بدن‌مند انقلابی است که می‌تواند فضای عمومی را دوباره پیکربندی و امر سیاسی را صورت‌بندی کند.

برای این‌که کنش انقلابی رخ بدهند، بدن باید «نمود» پیدا کند. بدن‌های معترض در خیابان نمود پیدا می‌کند، آنها همدیگر را در خیابان می‌بینند و صدای یکدیگر را

می‌شنوند. به گونه‌ای که چگونگی بودن در خیابان، -در بدنی که هست- نمایان می‌شود. کنش انقلابی «بین» بدن‌ها اتفاق می‌افتد، بین بدن خود و بدن دیگران. به این ترتیب بدن وقتی کنش سیاسی انجام می‌دهد به تنهایی عمل نمی‌کند. در واقع، کنش سیاسی از «بین» بدن‌های متحد در فضای عمومی پدید می‌آید.

در تظاهرات عمومی که اغلب به مثابه کنش‌های اعتراضی عمومی به خیابان می‌آیند، جایی که انبوه بدن‌های تجمع‌یافته شکستین ساختار حاکم را هدف قرار می‌دهند، می‌توان دید که چگونه فضای عمومی موجود توسط کسانی که حق تجمع ندارند تصرف می‌شود و زندگی آنها در جریان تجمع در معرض خشونت پلیس و تهدید به مرگ قرار می‌گیرند. در واقع، این حق آنهاست که عاری از ارعاب و تهدید خشونت جمع شوند. حمله به بدن‌ها، حمله به خود حق است، زیرا حق دقیقاً همان چیزی است که بدن‌ها در خیابان اعمال می‌کنند. اگرچه بدن‌های خیابان مخالفت خود را با مشروعیت دولت از طریق شعار گفتن و به‌وسیله «صدا»ی خود ابراز می‌کنند، اما به دلیل اشغال آن فضا و مقاومت و اصرار در اشغال فضا، چالشی را در شرایط بدن‌مند مطرح می‌کنند، بدین معنا که وقتی بدن از نظر سیاسی «سخن می‌گوید» فقط به زبان صوتی یا نوشتاری نیست بلکه به زبان بدن است. مقاومت بدن در خیابان مشروعیت دولت را زیر سؤال می‌برد و این کار را دقیقاً از طریق عملکرد بدن انجام می‌دهد که از زبان عبور می‌کند بدون آن که فقط به زبان تقلیل یابد.

نه تنها بسیاری از اعتراضات و راه‌های مقاومت عظیمی که زنان در برابر حجاب اجباری برای بدن خود انجام می‌دهند، فضایی از نمود را به وجود می‌آورند، بلکه فضای عمومی را که از قبل تحت کنترل نظام حاکم بود به چالش می‌کشد و رابطه‌ی بین نمایش عمومی قدرت نظام حاکم را در فضای عمومی قطع می‌کند. بنابراین حدود امر سیاسی آشکار می‌شود و ارتباط بین نمایش مشروعیت نظام در فضای عمومی قطع و دیگر به‌آسانی قدرت نظام قابل‌نمایش نیست زیرا فضای عمومی اکنون در بحبوحه‌ی کنش دیگری قرار گرفته، و با تأثیرات خود قدرتی را که مدعی مشروعیت است، جابجا می‌کند.

به بیان دیگر، بدن‌ها، خیابان و فضای نمود و اعتراضی خود را به‌منظور رقابت و نفی اشکال موجود مشروعیت سیاسی تسخیر می‌کنند. این سوژه‌های بدن‌مند بازیگرانی تحت انقیاد و توانمند به دنبال سلب مشروعیت از نظام حاکم هستند که برای بازسازی ساختار هویت جنسیتی خود به فضای نمود عمومی وابسته است. با از بین بردن آن قدرت نظام حاکم، فضای جدیدی «میان» بدن‌های متحد بوجود می‌آید و آن بدن‌های کنش‌ورزی که با اتحاد خود فضاها را موجود در جهان را تسخیر می‌کنند. همان کنش‌هایی که به‌مدد آنها معانی خود را بازپس می‌گیرند و دوباره هویت می‌بخشند. سرانجام آن که برای این که این رقابت به نتیجه برسد، باید یک مبارزه‌ی هژمونیک بر سر چیزی که ما فضای نمود در خیابان می‌نامیم وجود داشته باشد.

کژاندیشی‌های فوکوی

از انقلاب بهمن تا «زن، زندگی، آزادی»

رضا جاسکی



اشاره: احتمالاً در ذهن برخی از خوانندگان مقاله حاضر این پرسش مطرح می‌شود: چرا فوکو؟ و چرا امروز؟ میشل فوکو متفکر بزرگ فرانسوی از انقلاب بهمن تاکنون تاثیر زیادی بر روشنفکران ایرانی داشته است. در طول یک سال گذشته تحلیل‌های متنوعی از جنبش زن، زندگی، آزادی منتشر شدند که بسیار متأثر از اندیشه‌های فوکو و پساساختارگرایان بودند. هدف این نوشته تأملی کوتاه بر چگونگی تاثیرگذاری فوکو در اندیشه‌های نظری پس از انقلاب تاکنون، مشکلات استفاده از نظرات وی و نقاط ضعف جعبه ابزار فوکویی در تحلیل معضلات سیاسی و ارائه‌ی استراتژی‌های مناسب برای تحولات عمیق اجتماعی است.

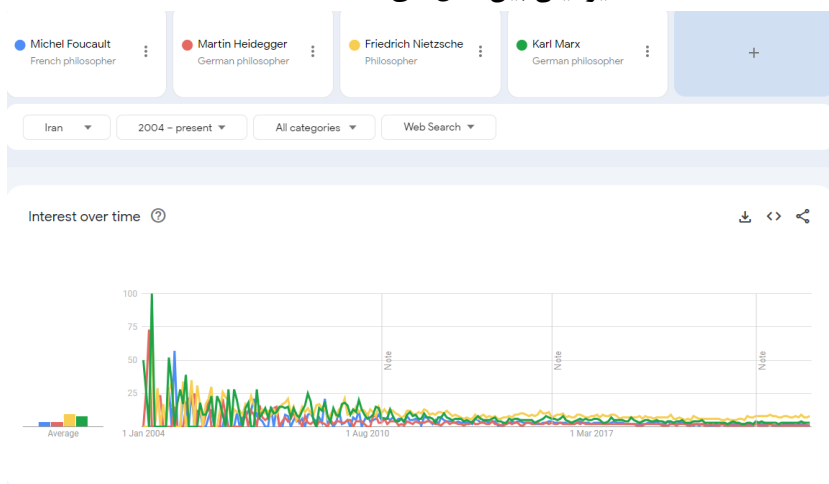
محمد ضیمران نخستین ایرانی است که کتابی به زبان فارسی در مورد میشل فوکو در سال ۱۳۷۷ منتشر کرد (ایبنا، ۱۳۹۷). البته آشنایی جدی ایرانیان با این متفکر فرانسوی به دو دهه پیش از آن، به وقایع انقلاب ایران برمی‌گشت. از نظر ضیمران «سه تفنگدار تأثیرگذار در فرهنگ فلسفی معاصر ایران فوکو، نیچه و هایدگر هستند. هیچ اندیشمند دیگری مانند این سه فیلسوف در فضای فکری فلسفی ایران تأثیرگذار نبود» (همانجا) مسلماً اگر منظور، «گفتمان»های مؤثر در صحنه‌ی سیاسی کشور برپایه‌ی تفکرات اندیشمندان غربی باشد، حرف او درست است. ضیمران گفتمان را به چهار محور قدرت، دانش، زبان و نهاد مرتبط می‌کند. در سه دهه‌ی اخیر، به دلایلی که در این نوشته به آن پرداخته خواهد شد، آرای فوکو محبوبیت زیادی در میان نخبگان کشور داشته است. اما اگر محبوبیت با کنجکاوی و جستجوگری پیوند داده شود، موضوع کمی فرق می‌کند. نمودار یک که Google Trends با کمک داده‌های گوگل رسم شده است، مقایسه‌ی جست‌وجوهای مردم درباره‌ی سه متفکر یاد شده با مارکس در ایران را نشان می‌دهد. [۱]

همان‌طور که در نمودار دیده می‌شود میزان پرسش‌های مطروحه‌ی مردم درباره‌ی فوکو و هایدگر با مارکس قابل‌مقایسه نیستند. اما مردم توجه بیشتری به نیچه دارند. البته به جز پرسش در مورد کتاب‌های نیچه، پرسش‌های مهم مردم در مورد کتاب و فیلم معروف «وقتی نیچه گریست» (نوشته اروین د. یالوم) است که در آن در یک

داستان تخیلی رویارویی، فریدریش نیچه، یوزف برویر و زیگموند فروید در وین ملاقات می‌کنند. این کتاب در ایران به قدری معروف شد که حداقل هفت ترجمه از آن به زبان فارسی در بازار موجود است. در حالی که پرسش‌های مربوط به مارکس در مورد نظرات او و یا در ارتباط با کسانی چون ماکس وبر، انگلس، لنین،... مطرح شده‌اند. با این حال، و برخلاف این نمودار می‌توان گفت، میزان تأثیر مستقیم مارکس در طول عمر جمهوری اسلامی در میان نخبگان ایرانی بسیار کم‌تر از افرادی چون فوکو بوده است. [۲] اما چرا فوکو آن قدر اهمیت یافت؟ آیا این امر به دلیل دفاع وی از انقلاب بهمین و دوبار حضور او در ایران در بحبوحه‌ی حوادث انقلاب بود؟

نمودار یک - مقایسه‌ی فوکو، هایدگر، نیچه و مارکس در جست‌وجوگر گوگل

ایرانیان بین سال‌های ۲۰۰۴ تا ۲۰۲۳



از نظر ضیمران، ایرانی‌ها به نیچه علاقه داشتند اما به تدریج این علاقه سرد شد، ولی پس از هجوم ایرانیان به سمت فوکو، علاقه به نیچه نیز از طریق فوکو افزایش یافت. به گفته ضیمران، دلیل اصلی علاقه به نیچه لحن شاعرانه‌ی او و علاقه‌ی ایرانیان به شعر است. اگر به پرسش‌های مردم مراجعه شود، به‌جز کتاب و فیلم «وقتی نیچه گریست»، کتاب «چنین گفت زرتشت» او نیز مورد توجه است، زیرا بسیاری از

جستجوها مستقیماً با کتاب زرتشت او ارتباط دارند. زرتشتی که احترام و مقام خاصی در میان ایرانیان دارد. کتاب یالوم نیز یک کتاب روان‌شناسی است و کنجکاوی ایرانیان بنا بر گفته‌ی گوگل به فروید بیش از نیچه است. حال، اگر به آمار کنجکاوی مردم نسبت به نیچه در سراسر جهان به روایت گوگل نگاه شود، طرفداران نیچه در ایران مقام چهاردهم را دارند. کلمبیا مقام اول در جهان، و آلمان زادگاه وی، مقام ۲۵ را دارد. به جز کتاب و فیلم یادشده و پرسش‌های معمولی، گوگل اکثر پرسش‌ها را در مقوله‌ی «سرنوشت» جای می‌دهد. جالب آن که نیچه و فوکو در کشورهای آمریکای لاتین بیشترین کنجکاوی را برانگیخته‌اند. پرسش‌های ایرانیان در مورد فوکو، آنها را در مقام ۱۲م در دنیا قرار می‌دهد. بیشترین پرسش‌های ایرانیان در رابطه با فوکو از سال ۲۰۰۴ تاکنون به ترتیب در مورد «قدرت»، «انقلاب» یا «انقلاب ایران»، «گفتمان»، و «اسلام» بوده است. از جنبش سبز تا خیزش ۱۳۹۶ قدرت، گفتمان، و انقلاب ایران از موضوعات مهم جست‌وجوهای مردم بوده‌اند. در این دوران، توجه بیشتری به تاریخ سکسوالیته (جلد اول «اراده به دانستن» که در سال ۱۳۸۳ منتشر شد)، جلب می‌شود؛ از خیزش ۱۳۹۶ تا جنبش مهسا، «انقلاب ایران»، «قدرت»، «اسلام» و «گفتمان» و پس از جنبش مهسا، «انقلاب»، «قدرت»، «انقلاب ایران»، «گفتمان»، و «اسلام» از موضوعات مهم جست‌وجوها بوده‌اند. در این دوره «سکسوالیته‌ی انسان» (و نه کتاب «تاریخ سکسوالیته») به جمع مقولات مهم افزوده می‌شود.

جالب توجه آن‌که استان قم از سال ۲۰۰۴ تاکنون بیشترین توجه را به فوکو نشان داده است. تهران در این دوره‌ی زمانی مقام دوم را دارد. طی همین دوره، در حالی که ایلامی‌ها بیشترین توجه را به نیچه نشان داده‌اند (تهرانی‌ها و قمی‌ها در مقام چهارم و دوازدهم جای دارند). حال با توجه به آنچه که گفته شد و نیز مقایسه‌ی ایران با کشورهای آمریکای لاتین می‌توان گفت که برای ایرانیان، قدرت، انقلاب ایران، گفتمان، اسلام، انضباط و در نهایت جنسیت از عوامل مهم توجه به فوکو بوده است. طبعاً خوانندگان فوکو و نیچه اشتراک آنها را در مورد موضوع قدرت درک می‌کنند. اگر علت توجه اهالی آمریکای لاتین نیز به نیچه و فوکو و تأثیر متقابل محبوبیت آن دو بر هم

نیز در نظر گرفته شود، آن‌گاه می‌توان میزان اهمیت نثر شعرگونه‌ی نیچه را نیز بسیار کم قلمداد کرد. البته باید اضافه کرد که برای قمی‌های کنجکاو نسبت به فوکو، انقلاب ایران بیشترین اهمیت را داشته و قدرت به مقام دوم تنزل می‌یابد. در نتیجه می‌توان گفت که در استان‌های مختلف ترتیب این موضوعات: قدرت، انقلاب ایران، گفتمان، اسلام، انضباط و جنسیت می‌تواند کمی متفاوت باشد. نکته‌ی دیگر آن که برخی از استان‌ها مانند استان کردستان و سیستان و بلوچستان توجهی به فوکو نشان نداده‌اند (به خاطر میزان پایین جست‌وجو، در آمار گوگل حضور ندارند). در عوض، مردم کردستان بیشترین توجه خود را متوجه مارکس کرده‌اند. طرفداران مارکس، پس از کردستان، به ترتیب در کرمانشاه، تهران، گیلان و قم حضور دارند، و سیستان و بلوچستان مقام چهاردهم را کسب می‌کند. طرفداران مارتین هایدگر در بسیاری از استان‌ها -بنا بر داده‌های گوگل- حضور ندارند و بیشترین توجه از سوی استان‌های قم، تهران و گیلان به وی معطوف شده است. اگر جست‌وجو را با نظریه‌پردازان معروف پساساختارگرا مانند جودیت باتلر یا ژاک دریدا ادامه داده شود، آن‌گاه آشکار می‌گردد که طرفداران این دو فقط در استان تهران قرار دارند. اما چرا شخصیت‌های شناخته‌شده‌ای که به توجه به حاشیه‌نشینان و حقوق اقلیت‌ها معروف هستند در استان‌هایی چون کردستان و بلوچستان، توجه زیادی را به خود جلب نمی‌کنند؟

باری، همی این‌ها به خوبی نشان می‌دهند چه کسانی و کدام نهادها میزان تأثیر اندیشمندان را در صحنه سیاسی و علمی کشور تعیین می‌کنند. [۳]

فوکو در ایران

حضور فوکو در ایران و انتشار مقالات او موجب بحث‌های طولانی از زمان انقلاب بهمن تاکنون شده است. کتاب بهروز قمری تبریزی که در سال ۲۰۱۶ به انگلیسی و در سال ۱۳۹۷ به فارسی ترجمه شد، یکی از آخرین آثار مهم در مورد این موضوع است. قمری تبریزی در این کتاب تلاش کرده به منتقدان فوکو از جمله ژانت آفاری و کوین اندرسون پاسخ گوید. قمری مدعی است که «برندگان همواره مؤلفین تاریخ بوده‌اند و بازندگان مغضوبین آن. در انقلاب ایران اما این معادله قدری از محور هنجاری خود خارج شد.»، زیرا مهاجرین ایرانی در خارج تصویر غالب از انقلاب ایران را ترسیم

کرده‌اند و قمری به این خاطر کتاب خود را در «نقض دوگانه‌بینی خارج و داخل» نوشته است (قمری، ۱۳۹۷:۷). او در چند مباحثه و سخنرانی به این موضوع مکرراً رجوع می‌کند. اما آیا ادعای قمری با واقعیت موجود در زمان نوشتن کتاب همخوانی دارد؟ آیا جمهوری اسلامی با دستگاه عریض و طویل تبلیغاتی خود، از فیلم، جشنواره، کتاب، مطبوعات، راهپیمایی،... نتوانسته حریف چند کنشگر و پژوهشگر چپ و گاه لیبرال شود که از حضور انقلابیون سکولار در انقلاب یاد می‌کنند؟ سلطنت‌طلبان نیز در خارج از کشور حضور نیروهای سکولار مخالف شاه را کتمان و همه‌ی نیروهای چپ و لیبرال را از روز آغاز انقلاب «نوجه‌های خمینی» تلقی می‌کنند. بسیاری از لیبرال‌ها و چپ‌گرایان دیروز، پس از شکست و متأثر از پی‌آمدهای انقلاب نیز به همین نتیجه رسیده‌اند و با جدیت به تبلیغ آن برخاسته‌اند. بنابراین تصویر غالب داخل و خارج، درست به‌خاطر عواملی که برشمرده شد، یکسان است. [۴] بنا بر روایت غالب، انقلاب ایران یک انقلاب تک‌صدایی مذهبی از ابتدا تا انتها بود، اما نیروهای سکولار مستقلی که شکست خوردند و امروز صدایشان به جایی نمی‌رسد، مدعی هستند که آنها با برنامه‌ی دیگری انقلاب را آغاز کردند و در طی جریان انقلاب، به خاطر تشکیلات و موقعیت روحانیت و کمک‌های مختلف بیرونی که بحث درباره‌شان از حوصله‌ی این نوشته خارج است، نیروهای اسلامی به پیروزی رسیدند.

طرفداران فوکو مدعی هستند که او همیشه صدای بی‌صدایان و حاشیه‌نشینان بود. کتاب قمری در مقابله با این بی‌صدایان نوشته شده است. [۵] قمری مدعی است «روایت رایج درباره‌ی جنبش انقلابی ایران این است که روحانیون انقلاب را به نفع خود مصادره کردند» و «اسطوره‌ی انقلاب مسروقه» در تاریخ‌نگاری انقلاب ۵۷ شکل غالب است. در حالی که بخش بسیار کوچکی در میان اپوزیسیون ممکن است به چنین روایتی، حتی امروز باور داشته باشد. در حالی که کسانی که معتقد به انقلاب دوبنی هستند، صحبت از «مصادره‌ی انقلاب» نمی‌کنند بلکه آن را پی‌آمد عوامل مختلف از جمله ضعف و اشتباهات اپوزیسیون سکولار در حوادث پیش و پس از بهمن ۵۷ می‌دانند. اعتراض این دسته به فوکو نه به خاطر مشارکت او در جریان انقلاب بلکه به نظرات وی برمی‌گردد. مشکل بزرگ قمری این است که برای تأیید نظرات خود «ابتدای انقلاب» را زمانی قرار

می‌دهد که نیروهای طرفدار [آیت‌الله] خمینی به شکل جدی وارد صحنه شدند. فوکو ۱۵ مقاله در مورد ایران منتشر کرد که هشت عدد را در ایران و بقیه را در پاریس نوشت. (دوفر، ۱۳۹۷) بنا به گفته‌ی دانیل دوفر شریک زندگی فوکو، در آن زمان آنها با فرزندان طالقانی و خواهرزاده‌ی مصدق و بعداً با احمد سلامتیان، کریم سنجایی و بنی‌صدر رابطه داشتند. بنی‌صدر مایل بود که فوکو به ملاقات [آیت‌الله] خمینی برود که او هیچ‌گاه نپذیرفت (همانجا). طبق گفته‌ی دوفر، فوکو مقاله‌ی معروف «ایرانیان چه رؤیایی در سر می‌پروراندند؟» را پس از ملاقات با بهشتی نوشت. [۶] او در این مقاله رئیس حکومت اسلامی را مطرح می‌کند از جمله آن‌که کسانی که عهده‌دار مسئولیت‌های سیاسی هستند باید پاسخ‌گوی مردم باشند، اقلیت‌ها مورد احترام خواهند بود، هیچ نابرابری بین مردان و زنان به جز برخی تفاوت‌ها - زیرا این دو در طبیعت متفاوتند - وجود نخواهد داشت، از کار و کارگران حمایت خواهد شد، قرآن برای همه‌ی مسائل راه‌حل ندارد اما اصول بنیادین قابل‌اتکایی دارد، در امور سیاسی تصمیمات توسط اکثریت گرفته می‌شود... فوکو به مقام دینی [بهشتی] می‌گوید این‌ها همه فرمول‌های بنیادی دموکراسی، چه بورژوازی و چه انقلابی پس از قرن هجدهم هستند اما می‌دانید ما امروز در کجا ایستاده‌ایم؟ و مقام دینی [بهشتی] پاسخ می‌دهد «قرآن این‌ها را مدت‌ها پیش از فیلسوفان شما اعلام کرده، و اگر غرب مسیحی و صنعتی معنی آنها را گم کرده، اسلام ارزش و کاربرد آنها را حفظ خواهد کرد.» (فوکو، ۱۳۹۲: ۳۹) فوکو اذعان می‌کند که حکومت اسلامی به عنوان یک «خواست سیاسی» او را تحت‌تأثیر قرار داده بود. زیرا «کوششی است برای این‌که سیاست یک بُعد معنوی پیدا کند.» و در نهایت این پرسش را مطرح می‌کند: این «خواست سیاسی» برای ایرانی‌ها «چه معنایی دارد؟» آیا چیزی است که «ما غربی‌ها امکان آن را پس از رنسانس و بحران بزرگ مسیحیت از دست داده‌ایم؟» «جست‌وجوی معنویت سیاسی» است؟ او بعد از این نتیجه‌گیری می‌نویسد «هم‌اکنون صدای خنده‌ی فرانسوی‌ها را می‌شنوم، اما من می‌دانم که اشتباه می‌کنند» (فوکو، ۱۳۹۲: ۴۲). اما واقعاً چه کسی اشتباه می‌کرد؟

مهم‌ترین انتقاد به تمایلات سیاسی فوکو، نه از سوی آفاری و اندرسون سال‌ها پس از انقلاب، بلکه توسط پیتر دیوز در سال ۱۹۷۹ یعنی در بحبوحه‌ی انقلاب ایران، زمانی که پی‌آمدهای انقلاب هنوز مبهم بود، نوشته شده است. نوشته‌ای که نه قمری و نه

آفاری-اندرسون به آن توجهی ندارند. دیوز در مقاله «فلسفه‌ی نو و فوکو» نه به حوادث ایران بلکه به رابطه‌ی فوکو با فیلسوفان نو فرانسه می‌پردازد. از نظر دیوز کسانی چون فوکو برای درک حوادث ماه مه ۶۸ و «معنا بخشیدن» به آن، تلاش نظری خود را متوجه شورش «فرهنگی» ۶۸ که از نظر فوکو «عمیقاً ضدمارکسیستی» بود، کردند. در این زمان در میان روشنفکران چپ پارisi اجماعی شکل گرفت که بنا بر آن، مارکسیسم مسئول ترور وحشتناک در اردوگاه‌های شوروی بود؛ دولت منبع اصلی سرکوب اجتماعی و سیاسی است و هر سیاستی در جهت تصرف قدرت دولتی عبث است؛ علم همیشه در درون عمل می‌کند و در نتیجه به تقویت روابط قدرت می‌پردازد. عقل ذاتاً تمامیت‌خواه است و از هر ایدئولوژی سیاسی برای توجیه جنایت علیه بشریت استفاده خواهد شد، از این‌رو تنها شکل مطمئن مبارزه دفاع از حقوق بشر است. بنابراین مواضع ضداومانیستی دهه‌ی شصت ناگهان جای خود را به فردگرایی داد. (دیوز، ۱۹۷۹) مجله‌ی «تل کل» (Tel Quel) که از جمله فوکو، دریدا، کریستوا، بارت... با آن همکاری می‌کردند در طی این مدت، بارها پشتک‌وارو زد. می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: سال‌های ۱۹۶۶-۱۹۶۸، سال‌های نزدیکی به حزب کمونیست فرانسه و نفوذ قوی آلتوسر در آن بود؛ پس از حوادث ۶۸ به سمت مائوئیسم چرخید؛ در سال ۱۹۷۱ از حزب کمونیست کاملاً برید و ماتریالیسم تاریخی را پشت سر گذاشت؛ ۱۹۷۶ سال سرخوردگی از چین و آغاز دوره‌ی «تکثر متن» و تئوری‌پردازی در مورد تکثر سیاسی؛ در سال ۱۹۷۷ در یک چرخش جدید در مورد ایالات متحده، گفته می‌شود «دولت عاری از ساختارهای سرکوب است»؛ سال ۱۹۷۸ دوره‌ی ظهور ایدئولوژی «دگراندیشی» است. در این دوره مسیحیت و ادبیات که خود را در قامت سولژنیتسین می‌یابد، به مظهر مقابله با توتالیتاریسم بدل می‌شود (دیوز، ۱۹۷۹). مجله‌ی «تل کل» به نتایج مبارزات کاری نداشت. برای آنها شورش اصل بود و نتایج آن امری فرعی محسوب می‌شد.

همین نظر را پری اندرسون در مورد فوکو و یارانش دارد. این‌که چگونه او قبل از جنبش ۶۸ با ساختارگرایان شروع کرد. کارش را با ستایش از پاولوف و روان‌شناسی شوروی آغاز کرد اما پس از مه ۶۸ یکباره به سمت پس‌ساختارگرایی چرخش کرد، و

«فوکو به راحتی توانست در جریان نوآنارشیستی غالب در بخش بزرگی از چپ فرانسه جایگاهی برای خود بیابد و همراه دلوز، و لیوتار، به نمایندگان چپ‌گرایی لیبرتارین بدل شوند، و در عین حال همکاران دریدا در "تل کل" نیز پرچم‌دار مائوئیسم شدند. اینک ادر دهه‌ی هشتاد میلادی، لوی استروس مارکسیسم را مخاطره‌ای تمامیت‌خواهانه، حتی برای قلمرو حیوانات می‌داند؛ فوکو ادبیات گولاگ را تحسین می‌کند و سولرس و کریستوا در "تل کل" مشغول کشف دوباره‌ی فضیلت‌های مسیحیت و سرمایه‌داری‌اند.» (اندرسون، ۱۴۰۱: ۵۵)

بنابراین فوکو و همکارانش همزمان با جریان انقلاب ایران در حال کشف دوباره‌ی «فضیلت‌های مسیحیت» بودند و «دگراندیشی» مسیحی کسانی چون سولزنیستین را ارج می‌گذاشتند. اگرچه فوکو اصطلاح «معنویت سیاسی» را در مورد انقلاب ایران به کار برد اما در آن زمان در چنین حال‌وهوایی قرار داشت. حکومت اسلامی برای او یک «خواست سیاسی» بود که از جهت آن که به سیاست یک «بعد معنوی» می‌داد ارزش داشت.

فوکو و انقلاب

در فرانسه در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ مبارزه‌ی ایدئولوژیک سختی در دو جبهه، از سویی میان طرفداران حزب کمونیست که بسیار دولت‌گرا بودند و از سوی دیگر گرایش «ضدتوتالیتار» شکل گرفته بود. در جبهه‌ی دوم، برخی از مائوئیست‌های سابق مانند برنارد هنری لوی، آندره گلوکسمن و فرانسوا فوره حضور داشتند که مخالف دولت‌گرایی و انقلاب بودند. اگرچه فوکو بسیاری از نظرات این گروه را قبول نداشت اما به این نتیجه رسید که «چپ دوم» می‌بایست از دولت و انقلاب فاصله بگیرد. «چپ دوم» از «فضایل جامعه‌ی مدنی»، حقوق بشر و حقوق اقلیت‌ها در مقابله با کمونیست‌ها و گولیست‌ها پشتیبانی می‌کرد. با توجه به چنین فضایی باید درک فوکو از انقلاب ایران و نزدیکی به نولیبرال‌ها را درک کرد.

در دسامبر ۱۹۷۸ ماکسیم رودنسون نسبت به خطر شکل‌گیری «فاشیسم باستان‌گرا» در ایران هشدار داد. برخی دیگر معتقد به حضور جناح‌های مختلف-اسلام‌گرا و سکولار- در انقلاب ایران بودند اما فوکو مردم ایران را یک جمع متحد

می‌دید. برای بسیاری این موضوع مطرح بود که چطور فوکو به عنوان مبلغ قدرت‌های خرد و مقاومت، ناگهان در انقلاب ایران از اراده‌ی جمعی و تقسیم‌ناپذیر مردم ایران سخن می‌گفت. چرا؟

بنا به گفته‌ی دانیل دوفر، فوکو اصرار داشته که او از نزدیک شاهد یک قیام و نه یک انقلاب بوده است. فوکو مدعی بود که در ایران مبارزه‌ی طبقاتی چشمگیری وجود نداشت و طبقه‌ی کارگر آگاه نبود، مردم به دنبال سلاح نبودند و با دست‌های خالی قیام کرده بودند (دوفر، ۱۳۹۷). از طرفی فرانسوا فوره ضمن رد تفسیر مارکسیستی از انقلاب فرانسه، برای انقلاب در دوران معاصر اهمیت برجسته‌ای قائل نبود. انقلاب فرانسه سرآغاز عصری جدید بود و انقلاب را «مامای» تاریخ نمود، و درک انسان را از زمان سازمان داد، قیام‌ها را مشروعیت بخشید و حتی حرفه‌ی انقلابی هم تعریف شد... اما «آیا این انقلاب این قدر مطلوب است؟» (فوکو به نقل از دین و زامورا، ۲۰۲۱:۱۰۲). در واقع انقلاب ایران فوکو را به یاد قیام‌های مسیحیان قبل از انقلاب اکتر می‌انداخت. از نظر فوکو قیام مردم ایران شبیه جنگ آناپتیست‌ها در طول جنگ دهقانان علیه ظالمان در قرن شانزدهم بود. تشیع مانند آناپتیسم «جنبشی بود که قدرت دولت، بوروکراسی دولتی، سلسله‌مراتب اجتماعی و مذهبی و همه چیز را رد می‌کرد.» (فوکو به نقل از دین و زامورا، ۲۰۲۱:۱۰۲). از نظر دین و زامورا، فوکو معتقد بود انقلاب ایران ناقوس مرگ عصر انقلاب، به شکلی که با انقلاب فرانسه زاده شد، را به صدا درآورده بود و از این رو روشنفکران نمی‌بایست شیوه‌های رایج مارکسیستی برای تحلیل انقلاب ایران را به کار می‌گرفتند. این تحلیل‌ها در پی آن بودند که فداکاری‌های الهام‌گرفته از دین را در چارچوب کهنه و سنتی مبارزه‌ی طبقاتی و ایدئولوژی قرار دهند. از این رو، فوکو از «معنویت سیاسی» سخن می‌گفت.

از نظر فوکو، هم در دوران مخالفان مسیحی در پایان قرون وسطی، و هم در ایران یک «اراده‌ی جمعی» وجود داشت. برای او در میان مردم ایران انشعاب و انشقاقی وجود نداشت. یک رویارویی بین کل مردم و قدرت دولتی. او هیچ‌گاه [آیت‌الله] خمینی را ملاقات نکرد و فقط با [آیت‌الله] شریعتمداری مصاحبه کرده بود با این حال منکر اختلاف در میان شیعه می‌شد و آن را یکپارچه تلقی می‌کرد. شیعه و جنبش‌های مسیحی قرون

وسطی فداکاری‌های زاهدین را تجلیل می‌کردند و اکنون حول تشیع جامعه‌ای منسجم با اراده‌ی تفکیک‌ناپذیری در مقابل نظام سلطنت شکل گرفته بود که پاسخی به «دولتی‌سازی بزرگ» جامعه بود. (دین و زامورا، ۲۰۲۱:۱۰۵).

برای فوکو «معنویت سیاسی» اهمیت دیگری نیز داشت. برای او انقلاب ایران قبل از هر چیز نه از منظر تحولات سیاسی و اجتماعی بلکه از بابت تغییر سوئزکتیویته مهم بود. برای ایرانیان دین ضامن تغییر زندگی روزمره، و تغییر رابطه با دیگران و هر چیز مادی و غیرمادی بود. از نظر وی «اراده‌ی جمعی» یکپارچه‌ی مردم با آمادگی برای فداکاری تا سرحد مرگ شکل گرفته بود که نوید شکل‌های جدیدی از زندگی، روابط جدید و جامعه‌ای نو را می‌داد. همه این‌ها با «دست خالی» و بدون مبارزه‌ی طبقاتی مسلحانه انجام می‌شد. در نگاه فوکو، در ایران جهان شاهد یک انقلاب سیاسی مدل انقلاب فرانسه نبود، بلکه یک تجربه‌ی محدود فردی و جمعی بود که هر فرد شرکت‌کننده در مبارزه با شاه را در مقابل موضوع مرگ و زندگی قرار می‌داد. برای فوکو، انقلاب، حوادث خونین، نیروهای مادی و تضادهای آن اهمیت چندانی نداشت بلکه تحول شرکت‌کنندگان و تماشاگران انقلاب مهم بود. «انقلاب برای فوکو، به‌عنوان عملی برای دگرگونی اجتماعی و سیاسی یک ملت یا طبقه‌ی تحت ستم اهمیت کم‌تری داشت، تا این که عملی برای خود-دگرگونی فردی و جمعی، چه برای مردم شرکت‌کننده در انقلاب و تماشاگرانی چون فوکو که از بیرون ناظر آن بودند.» (دین و زامورا، ۲۰۲۱:۱۰۶). در نتیجه ایرانیان با پذیرش آزمونی سخت که خطر مرگ را در بر داشت، تلاش برای، به طور جمعی در مبارزات سیاسی و به‌طور فردی در زندگی روزمره‌شان، خود-دگرگونی داشتند.» (دین و زامورا، ۲۰۲۱:۱۰۷).

به‌طور خلاصه، در غرب «معنویت سیاسی» مدت‌ها بود به فراموشی سپرده شده بود، اما ایرانیان آن را در نوعی عبادت دگگون‌ساز در واکنش و برعلیه غرب، دولت و مدرن‌سازی نشان دادند. حوادث ایران پایان انقلاب بود.

فوکو باور داشت که انقلاب ایران اغماض بیشتری نسبت به همجنس‌گرایان خواهد داشت، چیزی که در عمل اتفاق نیفتاد. «معنویت سیاسی» باعث آن نشد که جنگ قدرت پس از بهمن ۵۷ مطیع قوانین ابدی سیاست نشود. فوکو ناچار شد نامه‌ای در اعتراض به اعدام‌ها به مهدی بازرگان بنویسد. به گفته‌ی ماکسیم رودنسون: «معنویت

سیاسی» که الهام‌بخش حرکت انقلابی بود- و بر انگیزه‌های غالباً مادی ناراضیان و شورشیان سرپوش می‌گذاشت- در مراحل بسیار ابتدایی هیچ کاری در راستای اقدامات بشرگرایانه نمی‌کرد، همان خصیصه‌ای که فوکو و بازرگان بسیار ساده‌انگارانه به آن نسبت داده بودند.» (رودنسون، ۱۴۰۱)

فوکو حتی در نامه‌ی خود به بازرگان از «حکومت اسلامی» که بر پایه‌ی «معنویت سیاسی» ایجاد شده بود، ناامید نشد. او به بازرگان نوشت «در رابطه با این حقوق... اسلام با ژرفای تاریخی و پویایی معاصرش توانست با همان معضل دشواری مقابله کند که سوسیالیسم نیز نتوانسته بهتر از کاپیتالیسم از عهده‌اش بربیاید... در رابطه با اصطلاح «حکومت اسلامی» چرا باید فوراً به صفت «اسلامی شک کرد؟» (فوکو، به نقل از رودنسون، ۱۴۰۱)

فوکو در پی اثبات پایان انقلاب، و نقش «معنویت سیاسی» در تحولات سیاسی و اجتماعی و ایجاد یک جامعه و انسان جدید بود. از نظر رودنسون، فوکو یک فیلسوف بود و فیلسوف معمولاً هیچ احتمالی را رد نمی‌کند. از این رو او نه بنا بر تجربیات گذشته، بلکه بر پایه‌ی یک احتمال ناچیز، امید زیادی به تحولات مثبتی داشت که هیچ‌گاه اتفاق نیفتاد. (رودنسون، ۱۴۰۱) دین و زامورا معتقدند که فوکو به خاطر علاقه‌ی فراوانی که به آزمایش‌های جدید در عرصه‌ی سیاسی داشت، در کنار تمایلات شدید ضدکمونیستی‌اش در ارزیابی از رهبری انقلاب ایران و «معنویت سیاسی» و نیز ضد دولت‌گرایی نولیبرالیسم، دچار اشتباهات مهلکی شد که پیامدهای عملی مهمی در پی داشت. (دین و زامورا، ۲۰۲۱) پری اندرسون معتقد است که فوکو و همفکرانش در تأمل خود حول یک «بزنگاه سیاسی» از «تفکری اساساً غیرسیاسی» استفاده کردند. درست به همین خاطر مواضع او در برخورد با حوادث سیاسی جدید به سرعت عوض می‌شد. (اندرسون، ۱۴۰۱) گفته می‌شود فوکو نظریه‌پرداز گسست بود و نه تداوم. شاید این موضوع در مورد چرخش‌های مداوم سیاسی او نیز صدق می‌کند. برعکس، آفاری و اندرسون معتقدند که در افکار فوکو می‌توان یک تداوم دید و دفاع او از حکومت اسلامی ادامه‌ی خطاهای تئوریک قبلی او بود. از نظر اریک هابسبام، فوکو «تاریخ را برای به تصویر کشیدن و خدمت به یک روایت از قبل ساخته شده به دام می‌انداخت» (هابسبام،

۲۰۱۶) می‌توان ارزیابی متفاوتی از فوکو نسبت به نویسندگان یادشده داشت، اما نمی‌توان بی‌اعتنایی او به برخی از واقعیت‌های کتمان‌نشده که در ابتدای انقلاب ایران اتفاق افتاد را نادیده گرفت. این بار تاریخ (انقلاب) او را به دام انداخت. [۷]

فوکو و نولیبرالیسم

فوکو در جوانی در اواسط دهه‌ی ۱۹۵۰ به مدت چهار سال در دانشگاه اوپسالا در سوئد زبان فرانسه تدریس می‌کرد. او از زندگی در کشوری که نامش با دولت رفاه پیوند خورده بود، رضایت چندانی نداشت و در نظرش انسان در سوئد فقط یک «نقطه‌ی متحرک بود که از قوانین، الگوها و اشکالی پیروی می‌کند که بسیار توانمندتر از او بود». «سوئد دنیای جدید و شجاعی را آشکار می‌کند که درمی‌یابیم در آن انسان ضرورتی ندارد.» وی تحقیقات خود را در مورد تاریخ جنون در سوئد آغاز کرد اما کار او به عنوان پایان‌نامه به خاطر «تعمیم‌های نظری بی‌پایه» پذیرفته نشد و پس از چهار سال سوئد را ترک کرد. بعد از شکست جنبش ۶۸، خطر «دولت‌های توتالیتر» و دولت رفاه به یکی از دغدغه‌های بخش بزرگی از روشنفکران فرانسه بدل شد. فرانسه پس از جنگ دوم جهانی به مرکز اندیشه و تبلیغات انقلابی بدل شد اما در سال ۱۹۸۵ یکی از تحلیل‌گران «سیا» با خوشحالی توانست نتیجه بگیرد که جو کاملاً جدیدی در فرانسه حاکم است و «روحیه‌ی ضدمارکسیستی و ضدشوروی باعث شده که هیچ‌کس امکان بسیج قابل توجه مخالفت بر علیه سیاست‌های ما را ندارد.» (به نقل از پری اندرسون، ۲۰۲۳). پری اندرسون اعلام کرد که بعد از سه دهه تفوق اندیشه‌های رادیکال در فرانسه‌ی پس از جنگ که آن را به یک مکّه‌ی جهانی برای اندیشه‌های چپگرایانه بدل کرده بود، در دهه‌ی هشتاد پاریس با چرخشی سریع به «پایتخت ارتجاع فکری اروپا» تبدیل شد. (اندرسون، ۱۴۰۱) این فقط شامل کسانی چون فوکو نمی‌شد. کفایت به سرنوشت رژی دبره در دولت فرانسوا میتران توجه کرد که از تئوری‌پرداز انقلاب چه‌گورایی به نطق‌نویس میتران در دفاع از سیاست‌های امپریالیستی بدل گشت. «پایان روایت‌های بزرگ» و آغاز دوران «تجربیات خرد»، و پیروزی امر محلی و خاص اعلام شد.

دغدغه‌ی فکری فوکو در مورد دولت رفاه، در کنار گرایش‌های ضدکمونیستی، تجربه‌گرایی و تلاش برای خلاصی از یک دولت فراگیر در عمل باعث شد تا او در مبارزه با نکات منفی دولت رفاه، نه در جهت ارتقای آن به سمت سوسیالیسم، بلکه برای هدایت آن در جهت نولیبرالیسم حرکت کند. به گفته‌ی زامورا، او بارها پرسش‌های غلطی را مطرح کرد و در سال‌های آخر عمر خود به دفاع از ایده‌های نولیبرالیسم پرداخت. (زامورا، ۲۰۱۴) دولت رفاه نتیجه‌ی یک سازش طبقاتی بود که می‌بایستی به عنوان نقطه آغاز به سمت یک جامعه بهتر تلقی می‌شد. این دولت یک ایستگاه میانی و نه پایانی در راه طولانی به سمت سوسیالیسم بود. بسیاری از نیروهای رادیکال در این مورد توهمی نداشتند، اما هدف فوکو نه حرکت به سمت سوسیالیسم بلکه دوری از آن بود. او معتقد بود که دولت رفاه از یک طرف به مردم امنیت بیشتری اعطا می‌کرد اما از جهت دیگر وابستگی آنها را بیشتر می‌نمود (زامورا، ۲۰۱۴).

یکی دیگر از استدلال‌های او این بود که در سیستم بازتوزیع دولت رفاه و خدمات اجتماعی این فقرا و نه اغنیا هستند که بازنده‌ی واقعی این سیستم خدماتی محسوب می‌شوند، مثلاً در سیستم خدمات پزشکی عمومی دولت رفاه، «ثروتمندان همچنان بیشتر از فقرا از خدمات پزشکی استفاده می‌کنند. امروز در فرانسه چنین است. نتیجه آن که مصرف‌کنندگان خردتر، که فقیرترین‌ها هستند، با مشارکت مالیاتی خود به فرامصرف ثروتمندان کمک می‌کنند.» اما این درست همان استدلال میلتن فریدمن بود که در نوشته‌ای با عنوان «آزادی انتخاب» که فوکو به خوبی از آن آگاه بود، در مخالفت با هرگونه سرویس خدماتی عمومی اعلام کرد، چنین سیستم‌هایی همیشه منجر به انتقال از فقرا به ثروتمندان می‌شوند. (همانجا) اما این چیزی جز استدلال راست‌گرایان در «آزادی انتخاب» نبود.

همان‌طور که زامورا بارها به این موضوع اشاره کرده است تفاوت کاملاً بارزی بین طرفداران سوسیالیسم و سرمایه‌داری وجود دارد. اولی‌ها طرفدار راه‌هایی هستند که نابرابری‌ها را کاهش دهند به عبارت دیگر آنها اختلافات طبقاتی را به چالش می‌کشند، در نتیجه به هنگام مبارزه با فقر، فقر نسبی در مرکز توجه آنها قرار می‌گیرد. در حالی که لیبرال‌ها، نه کاهش اختلاف طبقاتی، نه فقر نسبی بلکه فقر مطلق را مسئله‌ی مهمی

در رابطه با امنیت اجتماعی تلقی می‌کنند. هدف طرفداران سرمایه‌داری یافتن راهی برای فراهم کردن حداقل‌ها برای محرومین است. بنای «طرح مالیات منفی بر درآمد» میلتون فریدمن که فوکو عاشق آن شده بود، بر پایه‌ی چنین تفکری گذاشته شده بود. از نظر فوکو این به معنی مداخله‌ی کمتر دولت در امور بود. بر اساس طرح مالیات منفی، دولت به کسانی که زیر سطح مشخصی از درآمد بودند، مزایا می‌داد تا این که هیچ‌کس زیر خط مطلق فقر قرار نگیرد و نیاز چندانی به مداخلات پیچیده‌ی دولتی نباشد. در زمانی که لیونل استولری مشاور والرئیس‌کاردستن بود و تحت تأثیر ایده‌های میلتون فریدمن قرار داشت، فوکو بارها با او ملاقات کرد. از نظر نولیبرال‌ها و استولری، اقتصاد بازار می‌توانست چاره‌ای برای مبارزه با فقر مطلق بیابد و حتی استولری گفت «من باور دارم که تمایز بین فقر مطلق و فقر نسبی، در واقع تمایز بین سرمایه‌داری و سوسیالیسم است». بنابراین هدف نولیبرالیسم در آن زمان جا انداختن یک خط سیاسی مشخص بود: مبارزه با فقر مطلق بایستی جایگزین مبارزه با نابرابری شود. نابودی مکانیسم‌های بازتوزیع ثروت و خصوصی‌سازی خدمات عمومی در مقابل مبارزه با فقر مطلق قرار گرفت، اولی غیرممکن و نامعقول و دومی کاملاً ممکن قلمداد شد. (زامورا، ۱۳۹۳). کمک به فقرا، فقط هدف بیل گیتس و جورج سوروس نیست، بلکه بسیاری از سرمایه‌داران دیگر در طول زندگی خود مشغول چنین فعالیت‌هایی بوده‌اند. فوکو بدون توجه به اختلاف مهم مبارزه با نابرابری و فقر مطلق بسیاری از ایده‌های نولیبرال‌ها را خوشامد گفت.

گری بکر اقتصاددان معروف آمریکایی، برنده‌ی جایزه‌ی بانک مرکزی سوئد - که جایزه‌ی نوبل در اقتصاد خوانده می‌شود اما ربطی به جوایز آلفرد نوبل ندارد - از رهبران معروف نسل سوم مدرسه‌ی اقتصاد شیکاگو و از رهبران نولیبرالیست‌ها بود که به مسائل اجتماعی توجه خاصی داشت. نظرات او در حوزه‌ی جرم و کیفر توجه فوکو را به خود جلب کرد. از نظر بکر انسان‌ها معمولاً مقید به محدودیت‌های اخلاقی هستند و مرتکب جرم نمی‌شوند، در این میان مجرمین با سبک و سنگین کردن مزایای یک جرم و هزینه‌ی احتمالی آن، دستگیری، محکومیت و مجازات، دست به یک انتخاب می‌زنند و ریسک معینی را می‌پذیرند. بنابراین، آنها به مثابه انسان اقتصادی، معقولانه تصمیم می‌گیرند و سود جرم را بالاتر ارزیابی می‌کنند. حال، از آنجایی که افزایش هزینه‌ی

نظارت در مقابل افزایش جریمه و مجازات بسیار بالاست، بهترین و اقتصادی‌ترین سیاست ممکن به حداکثر رساندن جریمه و کاهش نظارت است.

فوکو به خوبی درک کرد که این یک تغییر نگاه به مسئله‌ی جرم است. در دنیای مدرن، درک غیرذات‌گرایانه از جرم وجود دارد. قانون تعیین می‌کند که چه چیزی جرم است. جرم بسته به زمان و مکان جرم اشکال متفاوتی به خود می‌گیرد اما در جهان مدرن، تأکید بر خود عمل است و از نظر فوکو این تأکید بر عمل، درک غیرذات‌گرایانه را به کنار می‌زند. این بدان معنی است که دقیقاً تعیین شود چه عملی جرم محسوب می‌شود و چه کسی مجازات می‌گردد. به عبارت دیگر قانون جزا بر شخص متمرکز می‌شود. انسان اقتصادی (homo oeconomicus) تبدیل به انسان جنایتکار (homo criminalis) می‌شود. ایده‌ی فرد بزهکار به وجود می‌آید - کسی که به خاطر ساختار فطری خود یا زندگی در یک محیط ویژه از هنجاری که جامعه یا گروه تعیین کرده منحرف شده و به خاطر این انحراف هویت خاصی دارد. اما تعبیر بکر کدام دریچه را باز می‌کند؟

زمانی که بکر اعلام کرد فرد خاطی با حساب و کتاب مرتکب یک عمل غیرقانونی می‌شود، آن‌گاه تمرکز بر عمل قرار ندارد. قصد ریشه‌کنی اعمال مجرمانه نیست بلکه پیدا کردن یک «سطح بهینه» برای مبارزه با جرائم است. هدف دیگر نه فرد بلکه انگیزه‌های وی و ایجاد شرایطی است که این انگیزه‌ها کاهش یابند. (دین و زامورا، ۲۰۲۱:۱۳۹) سطح مبارزه با جرم نیز یک مسئله‌ی اقتصادی است. مثلاً، اگر در یک فروشگاه هدف ریشه‌کن کردن همه‌ی انواع دزدی‌ها باشد، باید هزینه‌ی زیادی را صرف نظارت کامل نمود، هزینه‌ای که بالاتر از هزینه‌ی دزدی‌ها در فروشگاه است. بنابراین صاحبان فروشگاه تصمیم می‌گیرند که مبارزه با دزدی را در سطحی قرار دهند که هزینه‌ی زیادی نداشته باشد، ضمن آن که مانع اکثر دزدی‌ها شود. بنابراین، هدف ریشه‌کن کردن دزدی نیست بلکه یافتن یک سطح «بهینه» برای مبارزه با دزدی است. بر اساس همین ایده‌ی گری بکر، میلتون فریدمن مالیات منفی را معین کرد. اگر اقتصاد سرمایه‌داری نیاز به لشکر بیکار دارد، آنگاه هدف از بین بردن بیکاری نیست بلکه یافتن تعداد «بهینه»ی کارگران بیکار است و برای آن که نظم جامعه کاملاً به هم نخورد، باید

به گروهی از مردم فقیر مزایای خاصی ارائه داد. در مورد تصادفات رانندگی، سطح صفر برای تعداد کشته‌شدگان بایستی به کنار گذاشته می‌شد و در عوض تعداد «بهینه» کشته‌شدگان تصادفات رانندگی تعیین می‌شد....

برای فوکو کلمه‌ی «بهینه» کلید رمز بسیاری از ایده‌های نولیبرالی بود و او معتقد بود که این درک موجب آزادی بیشتر اقلیت‌ها و گروه‌های حاشیه در جامعه شده، راه را برای اشکال جدید و بیشتر خودمختار سوژکتیویته‌ها باز می‌کند زیرا نولیبرالیسم در غرب جایگزین افکار شبانی-مسیحی که بر نظم حاکم سیطره دارد شده و موجب تکثر بیشتر می‌گردد. اما پیامد این «تکثرگرایی» فقط زندان‌های پر و افزایش بی‌رویه‌ی هزینه جزا بوده است. او در رابطه با امکان تکثرگرایی بیشتر تحت حکومت اسلامی دچار همان خطایی شد که در مورد نولیبرالیسم.

بعد از شکست ۶۸، برای فوکو محوریت دولت برای تحول اجتماعی اهمیت خویش را از دست داد. «خود»، در مرکز توجه قرار گرفت و ابداع اشکال جدید فرهنگ و سبک زندگی جایگزین مسئله‌ی کسب قدرت شد. این دوران «چرخش اخلاقی»، مفهوم انقلاب در جامعه‌ی فرانسه را دگرگون کرد. در گذشته صحبت از الگوی جامعه بود، پس از ۶۸ فوکو در جستجوی پاسخ به پرسش چگونه در جامعه زندگی کنیم بود. «سبک زندگی، یک شیوه‌ی تفکر و زندگی» و انقلاب «مولکولی» جایگزین استراتژی سیاسی شد. اخلاق به ابزار اصلی فوکو برای درک سیاست بدل گشت. فوکو در اوایل دهه‌ی ۱۹۸۰ اعلام کرد «فراموش نکنید که زندگی خود را ابداع کنید». (دین و زامورا، ۲۰۲۱:۱۴۳) در نتیجه، چپ نولیبرال مبارزه‌ی خود را متوجه فرصت‌های برابر و احترام به تفاوت‌ها گذاشت تا ریشه‌کن کردن استثمار. «شعار همه چیز سیاسی است» روابط قدرتی را که در حاشیه قرار داشته و قابل رؤیت نبودند مورد توجه قرار داد. این روی مثبت آن بود، اما آن در عین حال، توجه به سیاست‌های کلان‌تری را که از سوی اتحادیه‌ها، احزاب و دولت قابل اجرا بودند در سایه قرار داد. حال اگر متغیرهای کلان مورد توجه نباشد، رابطه با خود و تغییر زبان یک تحول انقلابی محسوب می‌شود. تمرکز بر «سیاست خرد»، تحول در نهادهای اقتصادی که واقعیت زندگی «روزمره» بر اساس آنها تعیین می‌شد، را در سایه قرار داد. استراتژی فوکو و طرفدارانش نه فقط امر سیاسی را توسعه نداد بلکه باعث شد تا با درک غلط از اهمیت نهادهایی چون دولت و طبقات،

به قول کلود لگور «امر اجتماعی را پودر کند». (دین و زامورا، ۱۴۴:۲۰۲۱) او فرض کرد که سرمایه‌داری و قدرت بر مجموعه‌ای از قدرت‌های خرد در سطح روابط جنسی، ساختار خانواده، مدرسه، دانش، تخصص و غیره عمل می‌کنند، از این رو با مبارزه در سطح خرد، و شکل دادن به خود می‌توان کل بنای سرمایه‌داری را تغییر داد. قطعاً سرمایه‌داری از اشکال ارتجاعی در طول تاریخ خود بهره برده است. ساختارهای پدرسالاری در جامعه یک منبع مهم برای بازتولید سرمایه‌داری محسوب می‌شوند اما می‌تواند خود را با ساختارهای دیگری نیز تطبیق دهد. می‌تواند از ساختارهای جدیدی سود برده و آنها را به بازارهای جدیدی تبدیل کند. «انقلاب مولکولی» نتوانسته است تاکنون ضربه‌ای به بنای سرمایه‌داری و استثمار بزند. (دین و زامورا، ۱۴۴:۲۰۲۱)

اصلاح طلبان و فوکو

همان طور که گفته شد فوکو در میان ایرانیان محبوبیت خاصی دارد. برخی بر این عقیده‌اند که در اوایل دهه‌ی ۱۳۷۰ افرادی چون بابک احمدی، مراد فرهادپور و یوسف ابادری با انتشار مقالاتی در نشریات مختلف، ایرانیان را با افکار جدید ساختارگرایی، پسا ساختارگرایی، پسامدرنیته... آشنا ساختند. یک دهه پس از آن فاطمه ولیانی، افشین جهان‌دیده و نیکو سرخوش به ترجمه‌ی آثار فوکو دست زدند. در همین دوران آثاری در مورد فوکو از دیگر نویسندگان نوشته یا ترجمه شد. آیا فقط ترجمه‌ی این آثار علت اصلی محبوبیت فوکو در ایران شد؟ یا این که حضور او در جریان انقلاب در ایران؟ از آنچه که در ابتدا گفته شد، قدرت برای کنجکاوان^۱ به عقاید فوکو از اهمیت بیشتری برخوردار بوده است. اما به جز دانشجویان و روشنفکران چه کسانی به مسئله‌ی قدرت فکر می‌کنند؟ احزاب و گروه‌ها، نهادهای پژوهشی از جمله در عرصه‌ی مسائل اجتماعی و سیاسی می‌توانند کاندیدای مناسبی باشند. اگر فقط به عامل در دسترس بودن کتاب‌های فوکو بسنده شود، اکثر کتاب‌های فوکو در کشورهای دیگری در دسترس علاقمندان قرار دارند اما این امر باعث محبوبیت فوکو نشد. دلیل دیگری که آورده می‌شود، این که افکار فوکو در عرصه‌های بسیار متفاوتی در دانشگاه‌ها تدریس می‌شود. اما این واقعیت فقط شامل ایران نمی‌شود و در سراسر جهان اعتبار دارد.

اگر به آمار گوگل ترند تا چند سال پس از جنبش سبز نگریند (مثلاً دوره‌ی زمانی ۲۰۱۲-۲۰۰۴) محبوبیت فوکو در ایران در مقایسه با دیگر کشورهای جهان تک‌رقمی، و بالاتر از همه‌ی کشورهای منطقه و کشورهای آسیایی قرار دارد. فقط چند کشور آمریکای لاتین و دانمارک قبل از ایران قرار دارند و حتی اسرائیل بعد از ایران قرار می‌گیرد. اما پس از این دوران کنجکاوای ایرانیان نسبت به فوکو کاهش می‌یابد. چرا با کاهش تدریجی نفوذ اصلاح‌طلبان، کم‌کم از محبوبیت فوکو نیز کاسته می‌شود؟ برای مردم ایران مسئله‌ی قدرت امروز بیش از هر زمان دیگری اهمیت دارد و نیچه اهمیت خود را کم‌وبیش مانند سابق در ایران حفظ کرده است. مسلماً انتشار کتاب، فیلم، حوادث مهم می‌توانند گاه موجب افزایش علاقه به یک متفکر سیاسی شوند. مانند علاقه به مارکس پس از بحران اقتصادی ۲۰۰۹-۲۰۰۸. اما اگر همه‌ی عواملی که در اینجا بحث شد و عوامل ثابت دیگری که برای همه‌ی جهان یکی است کنار گذاشته شوند، آن‌گاه رابطه معینی بین عروج ناگهانی فوکو و اصلاح‌طلبی در ایران هویدا می‌گردد. البته باید اعتراف کرد اگرچه به موازات سقوط اصلاح‌طلبان از محبوبیت فوکو در میان ایرانیان بسیار کاسته شده اما سقوط محبوبیت وی به اندازه‌ی سقوط اصلاح‌طلبان نیست. عروج اصلاح‌طلبی مربوط به دوران قبل از آمار گوگل است. چگونه اصلاح‌طلبان فوکو را انتخاب کردند؟ آیا بشیریه و چند مترجم فوکو آنها را متقاعد کردند، یا این که نظرات فوکو با گرایش‌های سیاسی آنها مطابقت داشت و اصلاح‌طلبی اندیشه‌ی فوکو را مناسب حال خود دید؟

پس از فوت [آیت‌الله] خمینی، از میزان قدرت جناح موسوم به «چپ» در جمهوری اسلامی کاسته شد و درگیری روشنفکران چپ در مؤسسه‌ی کیهان با رهبری جدید کیهان باعث خروج عده‌ی زیادی از موسسه کیهان گشت و طی فراز و نشیب‌هایی، آنان مجله‌ی کیان و نشریه‌ی زنان را راه‌اندازی کردند. پس از چندی سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی (ایران) بازسازی شد و نشریه‌ی «عصر ما» به ارگان رسمی این سازمان بدل گشت. در اولین شماره‌ی «عصر ما» اعلام شد، اگر در گذشته در زمان حیات خمینی، جناح راست و چپ یا طرفداران فقه سنتی و پویا تعریف درستی از جناح‌های سیاسی بود، اما امروز دیگر این تعریف دقیق نیست. (از نظر بشیریه، در زمان حیات خمینی، گرایش راست یک گرایش «اشرافی-بازاری-سنتی» و گرایش چپ، گرایشی

«خرده‌مالکانه-رادیکال-سنتی» بود). از نظر «عصر ما»، پس از جنگ چهار جریان «راست سنتی، راست مدرن، چپ جدید و چپ» جناح‌های مختلف درون حکومت را تشکیل می‌دادند. راست مدرن همان تکنوکرات‌هایی بودند که در دولت رفسنجانی حضور چشمگیری داشته و طرفدار سیاست تعدیل بودند. درک این گروه از دین درکی مدرن و متناسب با گرایش‌های مصلحت‌گرایانه این گروه بود. از نظر اقتصادی آنها خواهان رابطه‌ی ارگانیک با سرمایه‌داری جهانی بوده و توسعه از نظر آنان توسعه‌ی اقتصادی بود. راست سنتی همچنان که از نامش برمی‌آید، درکی سنتی از مذهب داشت و قوانین غیردینی را بی‌اهمیت تلقی می‌کرد، برای آزادی‌های سیاسی احترامی قائل نبود، دیدگاه‌های مدرن سرمایه‌داری را نمی‌پذیرفت و رهبری جامعه را بر عهده فقها قرار می‌داد.

«چپ جدید»، آمیزش برداشت‌های سنت‌گرایانه و جدید بود. اعتقاد به انقلاب دائم، آرمان‌گرایی و پایبندی به اصول ایدئولوژیک و عدالتخواهی از ویژگی‌های «چپ جدید» بود. این جریان بیش از هر گروه دیگری نگران تهاجم فرهنگی بود، از این رو تحدید آزادی‌های سیاسی به منظور مقابله با توطئه‌های ضدانقلاب کاملاً ضروری تلقی می‌شد. این طیف طرفدار پیشواسالاری و متأثر از تئوری‌های توطئه بود. انصار حزب‌الله بهترین نمود «چپ جدید» محسوب می‌شد. در کنار این تعریف عجیب از «چپ جدید» به روایت نویسندگان عصر ما، طیف «چپ» نیز وجود داشت که همان طرفداران فقه پویا و پیروان خط امام بودند. آنها خواهان استقلال، آزادی و عدالت اسلامی بودند. استقلال‌طلبی آنها، همراه با ارتباطات گسترده با کشورهای خارجی بود.

«عصر ما» معتقد بود که هر دو جناح راست سنتی و مدرن بر انتصابی و غیرمسئول بودن ولی فقیه تأکید داشتند. از سوی دیگر راست مدرن مشابهت‌هایی با طرز فکر «چپ» از نظر اعتقاد نسبی به قانون‌گرایی و آزادی‌های سیاسی داشت. در واقع این تقسیم‌بندی اگرچه مبتنی بر برخی از واقعیت‌های جامعه بود، اما در خدمت یک سیاست عملی بود. زمانی که رفسنجانی سکان سیاست تعامل را در اختیار داشت، بزرگ‌ترین مخالفین خود را در نیروهایی چون سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی ایران می‌دید. به‌طور کلی طیف چپ خط امام، سیاست تعدیل اقتصادی را خیانت به

آرمان‌های انقلاب تلقی می‌کرد و سیاستی که تخصص را هم‌سطح تعهد و یا گاه بالاتر از آن قرار می‌داد را غیرانقلابی و نادرست می‌شمرد. در این زمان، جناح «چپ» با تقسیم‌بندی خود در پی آن بود تا بتواند با همکاری نیروهایی چون انصار حزب‌الله به قدرت بازگردد. از نظر رهبران مجاهدین انقلاب اسلامی این به معنای آن بود که دو جناح «چپ» که هر دو به «عدالت اسلامی» اعتقاد داشتند، یعنی خط چپ امام و انصار حزب‌الله، به قدرت بازگردند. نکته‌ی منفی چنین ائتلافی با توجه به خواست تهاجم فرهنگی انصار حزب‌الله، محدود کردن بیشتر «آزادی‌های سیاسی» بود. این طرح پیش نرفت.

پس از جنگ و با ادامه‌ی «سیاست سازندگی» تغییرات اجتماعی مهمی در سطح جامعه رخ داده بود. جوانان بخش بزرگی از جامعه را تشکیل می‌دادند، شهرنشینی به سرعت گسترش یافت، دانشجویان دختر بیشتری به دانشگاه‌ها راه یافتند و زنان به تدریج به شکل یک نیروی اجتماعی مهم خود را تثبیت نمودند. تغییر سبک زندگی و رشد مصرف‌گرایی بعد از جنگ شکل و شمایل جامعه را تا حد زیادی تغییر داد. در سطح جهانی، با فروپاشی سوسیالیسم واقعاً موجود و گسترش نولیبرالیسم و موج جدید دموکراسی‌خواهی، بیشتر نیروهای سیاسی را به سمت تأکید بر اهمیت توسعه‌ی سیاسی کشاند. جناح «چپ» کم‌کم از عدالت اجتماعی به سمت نوسازی سیاسی، جامعه‌ی مدنی و حکومت قانون پیش رفت. آنها اعلام کردند که تغییرات اقتصادی ضرورتی مبرم دارند اما این تغییرات فقط از طریق تحولات سیاسی ممکن است، به عبارت دیگر نوسازی سیاسی در عمل مقدم بر عدالت اقتصادی گشت. جامعه‌ی مدنی به «پروژه‌ی پروژه‌ها» بدل گشت و حلال همه‌ی مشکلات اعلام شد. بنا به گفته‌ی یوسف اباذری «در نتیجه‌ی عوامل مختلف از جمله توسعه‌ی "عصر سازندگی" نیروی اجتماعی مؤثری در جامعه ظهور کرده بود که خواسته‌هایی "مدرن" داشت و در جست‌وجوی نمایندگی سیاسی برای آن خواسته‌ها بود و از سوی دیگر شکافی در ساخت سیاسی پدیدار شده بود که بخشی از هیئت حاکمه را مهیا می‌ساخت تا نمایندگی این "مطالبات" را برعهده گیرد. قرار گرفتن در این جایگاه و مناسبات جدید، گروهی همچون سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی را به تعدیل در رویکرد پیشین خود به توسعه واداشت.» (اباذری و روزخوش، «چپ اسلامی» و "توسعه‌ی لیبرالی" در

ایران». تا قبل از دوم خرداد، از نظر سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی حامیان اصلی جمهوری اسلامی را طبقات «مستضعف» و کسانی که دل به «عدالت اسلامی» و برابری بسته و دارای باورهای مذهبی بودند تشکیل می‌دادند. این موضوع به تدریج تغییر نمود و پس از دوم خرداد، آنها خود را نماینده‌ی طبقات و اقشار گوناگون جامعه تلقی کردند. اما مبانی نظری «گفتمان دوم خرداد» در طی همکاری اصلاح‌طلبان در همکاری با نشریاتی چون «کیان»، «آیین»، «عصر ما»... ریخته شد. بسیاری از رهبران اصلاح‌طلب با شرکت در دانشکده‌ی حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران و مرکز تحقیقات استراتژیک ریاست جمهوری تئوری‌های جدید سیاسی را آموختند و تحت تأثیر افرادی چون حسین بشیریه قرار گرفتند. در تحلیل از آسیب‌شناسی دوران ریاست جمهوری هاشمی رفسنجانی این اتفاق نظر وجود داشت که عملکرد تک‌بعدی اصلاحات در عرصه‌ی اقتصادی پاسخگوی نیازهای جامعه نبوده و جامعه مشتاق اصلاحات سیاسی است. هسته‌ی اصلی شعار طرفداران خاتمی، مردم‌سالاری از طریق تکیه بر توسعه‌ی سیاسی، قانون، اصلاحات، جامعه‌ی مدنی و آزادی بود. (سلطانی، ۱۳۸۴) در این دوران قرائتی جدید از اسلام ارائه شد. اصلاح‌طلبان در پی کسب مشروعیت سیاسی از سوی مردم بودند. در مقابل آنان، محافظه‌کاران قرار داشتند که خواست مرکزی خود را حمایت از ولایت‌فقیه با تکیه بر روحانیت، عدالت و ارزش‌های اسلامی قرار دادند. یکی از خواسته‌های آنها مبارزه با تهاجم فرهنگی بود.

در دوره‌ی اصلاحات روزنامه‌ها و مجلات فراوانی منتشر شدند، بخش بزرگی از آنها توسط قوه قضائیه پس از مدت کوتاهی بسته می‌شدند. تأثیر فوکو در دوره‌ی اصلاحات، در پژوهشی در دانشگاه مشهد - توسط اعظم غمخواه، علی خزاعی فر و جهانگیر مسعودی- بررسی شده است. پژوهشگران با بررسی روزنامه‌ها و نشریات منتسب یا نزدیک به اصلاح‌طلبان مانند «نگاه نو»، «کیان»، رسانه، شرق، همشهری... و متون تألیفی و ترجمه‌ی ۱۷۴ نشریه، ۲۰ کتاب ترجمه و ۴ کتاب تألیفی را که در آنها از نظرات فوکو استفاده شده بود مورد بررسی قرار دادند. در میان آثار چاپی دوران اصلاحات، ۵۷ درصد مفاهیم اصلی در نوشته‌های یاد شده مربوط به نقد قدرت و فقط ۱۵ درصد مفاهیم اصلی آنها مربوط به انقلاب ایران بود. (غمخواه، خزاعی فر و

مسعودی، (۱۴۰۱). اصلاح‌طلبان خود را منتقد قدرت تلقی می‌کردند. با توجه به آن که از نظر آنان، قدرت زیادی نه در نهادهای انتخابی مردم بلکه نهادهای غیرانتخابی متمرکز شده بود، این پرسش مطرح شد: چاره‌ی کار چیست؟ در نظر فوکو قدرت فقط در راس جامعه قرار ندارد بلکه در سطوح جامعه پراکنده شده است. قدرت در تمامی رابطه‌های انسانی حضور دارد، اما باید به یاد داشت که هر جا قدرت هست، مقاومت نیز وجود دارد. از این رو، نظرات فوکو جذابیت خاصی برای اصلاح‌طلبان یافت.

به گفته‌ی فوکو باید در عرصه رقابت‌های سیاسی با استفاده از تکنیک‌های مختلف، مفاهیم مناسبی را جا انداخت. از این رو القایی چون اصلاح‌طلب، اصلاحات سیاسی، جامعه‌ی مدنی، مردم‌سالاری، توسعه‌ی سیاسی برای توصیف گروه خود و محافظه‌کار، استبداد، قانون‌شکن،... برای توصیف نیروهای رقیب به کار گرفته شد. یکی دیگر از مزایای فوکو آن بود که او فقط تحلیل یا روشی برای تحلیل ارائه می‌دهد و نه راه‌حل. همچنان این درک وجود داشت که فوکو فقط تجربیات خود را در اختیار همه قرار داده است، به عبارتی، آنها جهان‌شمول نیز نیستند. در هر حال در «جعبه ابزار» فوکو ایده‌های فراوانی وجود داشتند که اصلاح‌طلبان آنان را مناسب حال خود یافتند. باید به خاطر آورد که مرکز تحقیقات استراتژیک ریاست‌جمهوری در زمان هاشمی رفسنجانی ایجاد شد و پس از آن به مرکز بررسی‌های استراتژیک ریاست‌جمهوری تغییر نام داد. این مرکز مسئول تدوین راهبردهای دولتی بود. خاتمی محمدرضا تاجیک را به‌عنوان اولین رئیس این مرکز انتخاب کرد و این مرکز همکاران نشریات «کیان» و «آیین» را در خود جای داد.

محمدرضا تاجیک از جمله نظریه‌پردازان اصلاح‌طلبان بود که متأثر از فوکو، لاکلاو و موف بود (است). او کتابی نیز با نام «میشل فوکو و انقلاب اسلامی» در دهه‌ی هشتاد منتشر کرد. جالب آنکه در میان روشنفکران مذهبی دو اندیشمند غربی، نیچه و فوکو که یکی به راوی مرگ خدا و دیگری پایان انسان معروف هستند، و هر دو مقوله اهمیت ویژه‌ای در درک مذهبی دارند، محبوبیت زیادی داشته‌اند. در درک متعارف اسلامی، انسان دارای فطرتی ثابت و موجودی مسئول تلقی می‌شود و اعتقاد به حقیقت مطلق خدای واحد و بخشنده و کشف خصائل و زوایای متعدد بزرگی‌های او، از وظایف مهم مؤمنان است. در حالی که در نظر فوکو سوژه‌های انسانی برساخته‌های ضرورت‌های

تاریخی هستند و سیستم فکری او بر اساس حذف سوژه قرار دارد. «باید از سوژه‌ی سازنده چشم پوشید، از شر خود سوژه خلاص شد، یعنی باید به تحلیلی دست یافت که بتواند ساخته شدن سوژه را در چارچوبی تاریخی توجیه کند و این چیزی است که من تبارشناسی می‌خوانم» (فوکو، ۱۳۷۴) و باز تبارشناسی فوکو یعنی در جایی که به رابطه‌ی متقابل قدرت و حقیقت و چگونگی تولید نظام‌های حقیقت پرداخته می‌شود، مورد توجه ویژه برخی از نیروهای سیاسی در ایران قرار گرفت.

فوکو در آثار خود به بررسی گسست‌های تاریخی پرداخت تا نشان دهد که چگونه انسان تابعی از گفتمان تاریخی عصر خود است و این گفتمان‌ها هستند که حقیقت را تعیین می‌کنند. در هر دوره‌ی تاریخی مجموعه‌ای از قوانین ایجابی و سلبی وجود دارند که چارچوب‌ها و قواعد گفتاری و نوشتاری را تعیین می‌کنند. این قواعد ریشه در قدرت دارند. گفتمان وحدت‌بخش مجموعه‌ی کردارها در جامعه بوده و عناصر مختلف در عرصه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و علمی به شیوه‌ای متحد عمل می‌کنند. (دریفوس و رابینو، ۱۳۷۹) از نظر تاجیک «حقایق ساخته و برساخته‌ی گفتمان هستند» (تاجیک، ۱۳۸۵). [۸] تاجیک به تأسی از فوکو معتقد است که قدرت همه‌جا را فرا گرفته و در هر چیزی وجود دارد. حقایق نیز برگرفته از قدرت است. هیچ گفتمانی در بیرون از قدرت وجود ندارد. وی تصریح می‌کند که منظور وی از قدرت، فقط نوع فیزیکی آن نیست، بلکه در هنر، ادبیات، فیلم، شعر... قدرت نهفته است. از نگاه او امری که در یک گفتمان حقیقی است، می‌تواند در دیگری غیرحقیقی تلقی شود، زیرا هر حوزه‌ی گفتمانی حقایق خود را تعریف می‌کند... می‌توان به موارد زیادی استناد کرد که نشان می‌دهد برای تاجیک مقولاتی چون گفتمان، قدرت و دانش متأثر از نظرات فوکو است.

در جریان رقابت نیروهای محافظه‌کار و اصلاح‌طلب، نیروهایی که قدرت اصلی را در دست داشتند توانستند بسیاری از ایده‌های اصلاح‌طلبان را به سطل زباله بیندازند. گفتمان‌ها ساخته شدند، بسیاری به آنها ایمان آوردند، اما در نهایت شکافی عمیق بین قدرت گفتمان و قدرت واقعی وجود داشت. ابزارهای فوکویی در بسیاری از عرصه‌های رقابتی مهم سیاسی آنچنان که تصور می‌شد بُرنده نبودند.

شرق‌شناسی در ایران

تأثیر افکار فوکو در میان روشنفکران و نخبگان ایرانی فقط از طریق نوشته‌های خود او نیست بلکه متأثر از نویسندگان دیگر حول مقولات شرق‌شناسی و فمینیسم نیز است. پس از کودتای ۲۸ مرداد، غرب‌زدگی به عنوان یک «بیماری مهلک» اجتماعی ایرانی مورد توجه بسیاری از روشنفکران ایرانی قرار گرفت و بومی‌گرایی به یکی از پایه‌های ایدئولوژیک انقلاب ۵۷ بدل شد. اولین مقاله‌ی فوکو به فارسی در سال ۱۳۴۷ توسط محمد قاضی ترجمه و در مجله‌ی «جهان نو» به چاپ رسید، (غمخواه، خزائی‌فر و مسعودی، ۱۴۰۱) با این حال، می‌توان با اطمینان گفت که فوکو در آن زمان نفوذی در میان روشنفکران ایرانی نداشت.

در سال ۱۳۷۱ نشر فرهنگ اسلامی در ایران اولین ترجمه‌ی «شرق‌شناسی» ادوارد سعید را - پانزده سال پس از انتشار کتاب سعید به زبان انگلیسی - منتشر کرد. پس از آن انتشارات امیرکبیر ترجمه‌ی دیگری از کتاب را منتشر نمود. آثار پژوهشگران ایرانی در خارج از کشور که متأثر از اندیشه‌های فوکو، سعید، و کلاً پسااستارگرایان، پسامارکسیست‌ها، پسامدرنیست‌ها... بودند، به تدریج به ایران راه یافتند. اندیشه‌های سعید با یکی از پایه‌های فکری جمهوری اسلامی، مبارزه با غرب‌زدگی و بومی‌گرایی همخوانی داشت.

از سوی دیگر، با رشد سریع پسااستارگرایی در دانشگاه‌های ایالات متحده و دیگر کشورهای غربی، اپوزیسیون مخالف جمهوری اسلامی نیز متأثر از اندیشه‌های فوکو، سعید و دیگران به نقد پایه‌های فکری جمهوری اسلامی پرداختند. برخی از آنان در نقد غرب‌زدگی بر آثار فوکو تکیه کردند. یکی از اولین و بهترین آثار نوشته شده در این زمینه «روشنفکران ایرانی و غرب» نوشته مهرزاد بروجردی است. او در سال ۱۹۹۶ کتاب خود در مورد بومی‌گرایی در ایران، را به زبان انگلیسی منتشر کرد که به فاصله‌ی اندکی به فارسی ترجمه شد (۱۳۷۷) و بارها تجدیدچاپ گشت و پس از چندی به صورت آنلاین نیز در اختیار خوانندگان قرار گرفت.

بروجردی در مقدمه به‌درستی - و برخلاف فوکو - بر تکثر نیروها در انقلاب تأکید می‌کند و می‌گوید «ایدئولوژی انقلاب ایران در آغاز منحصرأ اسلامی نبوده... و... انقلاب

هم از تعدد علیت‌ها برخوردار بود و هم از تکثر مشارکت‌ها» و به علت «ضعف آرمانی و سازمانی» نیروهای سکولار، «ایدئولوژی اسلامی ..[توانست] به پیش افتد» (بروجردی، ۱۳۸۷: ۴). بروجردی در فصل اول، قبل از ورود به بررسی «گفتمان بومی‌گرایی» در ایران، به گرایش نظری خود و «مفاهیم کلیدی دیگری بود، شرق‌شناسی، شرق‌شناسی وارونه، و بومی‌گرایی» می‌پردازد. او به‌دقت توضیح می‌دهد که چگونه متأثر از نظرات میشل فوکو و ادوارد سعید است. او از جمله می‌نویسد «انتقاد فوکو از فراروایت تجدد غرب، و ساخت‌شکنی او از شکل‌های بعدی بازنمود آن، مهم‌ترین دستاورد فکری اوست.» وی پس از تشریح بعضی از پایه‌های نظری فوکو عنوان می‌کند «یکی از پربارترین تلاش‌ها در کاربرد روشمند شیوهی تبارشناسی فوکو با انتشار کتاب شرق‌شناسی ادوارد سعید انجام گرفت. موضوع بحث سعید "شرق" بود... "شرقی‌های" سعید از جنبه‌هایی همانند دیوانگان، منحرفان، و تبهکاران فوکو هستند. همه‌ی آنان موضوع گفتمان‌ها و روایت‌های نهادینه‌شده هستند که شناسایی، تحلیل، و کنترل می‌شوند ولی هرگز به آنها اجازه‌ی سخن گفتن داده نمی‌شود.» (همان‌جا، ۱۲) او از جمله نتیجه می‌گیرد: «سعید، با توجه به آموزه‌ی فوکو در رابطه‌ی دانش و قدرت، ... آشکار می‌سازد: شرق‌شناسان در نظر شرق را یافتند و قدرت‌های استعماری در عمل بر آن چیره شدند... گذار از نظام فئودالی به شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری که نیاز به انباشت سرمایه را در پی می‌آورد، قدرت‌های غربی را بر آن می‌داشت که سربازان خود را به دورترین گوشه‌های جهان توسعه‌نیافته روانه سازند. اما در این میان، آنچه بیش از سایر عوامل نقش بازی می‌کرد، فرهنگ اروپامدار عصر تجدد بود. شرق‌شناسی بیش از هر چیز نماد تجدد و فرزند ناتنی آن، استعمار، بود.» (همان‌جا، ۲۱) در نتیجه این شرق‌شناسان بودند که موجب استعمار شدند. در کتاب شرق‌شناسی، سعید دو استدلال در مورد رابطه‌ی استعمار و شرق‌شناسی را مطرح می‌کند. اول، آن که شرق‌شناسی فقط وسیله‌ای در خدمت عقلانی کردن سلطه‌ی استعماری بود، به عبارت دیگر استعمارگران برای توجیه خشونت‌های سلطه‌ی خویش نیاز به «گفتمان شرق‌شناسی» داشتند تا نشان دهند شرقی‌ها متفاوت از غربی‌ها بوده و «شایستگی استقلال و آزادی» را نداشتند. این نظری بود که بسیاری قبل از سعید آن را مطرح

کرده بودند و در آن هیچ عنصر جدیدی وجود نداشت، مگر زیبایی منطبق و استدلال سعید در کتاب «شرق‌شناسی». اما سعید در این کتاب استدلال دوم و جدیدی را هم مطرح می‌کند. بر این اساس، منطق شرق‌شناسی پیامد استعمار برای توجیه سلطه بر کشورهای مستعمره نبود بلکه یکی از عوامل اصلی آن بود. بنا بر این استدلال سعید، شرق‌شناسی بسیار پیش از دوران مدرن وجود داشت و تصویری که غرب از شرق داشت، شرایط فرهنگی را برای پروژه‌ی استعماری آن فراهم ساخت. این تصویر، شرق را موجودی عجیب و غریب نشان می‌داد که در تضاد با غرب که مرکز پیشرفت علم و اخلاق بود، قرار داشت. (چمبر، ۲۰۲۱) به عبارت دیگر این عوامل فرهنگی بودند که موجب استعمار شدند، «دیگربودگی» پایه‌های استقرار استعمار را ریختند. امپریالیسم دوران سرمایه‌داری فرق زیادی با امپراتوری‌ها و کشورگشایی‌های قدیمی نداشت. عوامل فرهنگی تعیین‌کننده شدند. در نتیجه، رابطه‌ی قدرت-دانش فوکو به این‌جا ختم شد که ایدئولوژی شرق‌شناسی روابط قدرتی را که توجیه می‌کرد نیز ساخت.

حال، اگر شرق‌شناسی یک پدیده‌ی مدرن مربوط به روابط اجتماعی اقتصادی خاص، به منظور عقلانی کردن استعمار در دوران معینی نباشد، بلکه یک پدیده‌ی ثابت در طول تاریخ تلقی گردد، آنگاه باید نتیجه گرفت، شرق‌شناسی محصول طبیعی تفکر اروپایی است. به عبارت دیگر، ذهن غربی قادر به درک فرهنگ واقعی شرق نیست و غرب از زمان یونان قدیم تا دوران صدارت ایالات متحده گرفتار این مؤلفه‌ی تغییرناپذیر فرهنگ غرب بوده است. بنابراین در غرب جنبش‌ها و متفکرین مترقی که مخالف استعمار بودند و سال‌ها نیز با این پدیده مبارزه کردند نیز در کنار طبقات حاکمه قرار گرفتند. این و بسیاری از انتقادات دیگر در همان زمان انتشار کتاب سعید، توسط صادق جلال‌العظم و بعدتر توسط اعجاز احمد مطرح شدند، انتقاداتی که سعید به آنها پاسخ نداد. سعید به ستاره‌ی دنیای آکادمی بدل شد اما انتقادهای آن دو با سکوت مرگبار همراه شدند و امروز کم‌تر نامی از العظم و احمد باقی مانده است. چرا؟

مشکل دیگری که احمد در انتقاد به سعید مطرح کرد نیز از اهمیت خاصی برخوردار بود. تا قبل از تثبیت نظریه‌ی شرق‌شناسی، اکثر نیروهای سیاسی درک ماتریالیستی از علل شکل‌گیری استعمار داشتند. برای مارکسیست‌ها استعمار مربوط به سرمایه‌داری، برای ناسیونالیست‌ها به منافع انگلیس و فرانسه... و برای لیبرال‌ها به

قدرت‌طلبی و زیاده‌خواهی این یا آن رهبر سیاسی بود. نقطه‌ی مشترک همه‌ی این تحلیل‌ها، یافتن عاملی مادی، بر پایه‌ی منافع طبقاتی، گروه‌های ذی‌نفع و یا مدیران جاه‌طلب بود. از زمان شکل‌گیری نظریه‌ی شرق‌شناسی موضوع برعکس شد. استعمار نه به یک دوره‌ی تاریخی خاص، نه به یک گستره‌ی ویژه‌ی اقتصادی بلکه به تاریخ فرهنگی مربوط شد (همانجا) دیگر این شکاف عمیق بین شرق و غرب بود که موجب پیدایش استعمار شده بود، طبقات جای خود را به فرهنگ‌ها داد. مشکل سعید آن بود اگر به متون کشورهای شرقی نیز مراجعه می‌شد، پیش‌داوری‌ها، دسته‌بندی‌ها، توصیفات مشابهی نسبت به غربی‌ها وجود داشت. این چیزی بود که سعید خود به آن اعتراف می‌کرد. حال اگر این طرز تفکر، پیش‌داوری‌ها و توصیفات نامناسب در همه‌ی فرهنگ‌ها وجود دارد، چگونه می‌توان شرق‌شناسی را عامل اصلی استعمار دانست؟

توضیح مادی استعمار بر اساس انگیزه‌های اقتصادی به‌هیچ‌وجه تقابلی با حضور گفتمانی که سلطه‌ی استعماری بر دیگران را از نظر اخلاقی مشروعیت می‌بخشد، ندارد. این وظیفه‌ی طبقه‌ی حاکم کشورهای امپریالیستی است که اگر چنین گفتمانی وجود دارد آن را به‌کار گیرد و نونوار سازد و اگر گفتمان مناسبی برای توجیه اخلاقی سلطه‌ی استعماری وجود ندارد آن را بسازد. این بدان معنی است که حتی اگر چنین گفتمانی در غرب وجود نداشت، در چند قرن پیش باز هم استعمار شکل می‌گرفت و پیدایش آن وابسته به بود و نبود گفتمان شرق‌شناسی نبود. اما، طبقات حاکم برای بازتولید خود نیاز به ایدئولوژی مناسبی دارند، و اگر وجود نداشته باشد، آن را به‌وجود می‌آورند.

کتاب «شرق‌شناسی» متکی بر آرای فوکو و به‌کارگیری روش‌شناسی فوکو موجب تقویت و تثبیت بیشتر فرهنگ‌گرایی شد. یکی از بزرگ‌ترین ضربات این طرز تفکر، خط بطلان کشیدن بر مبارزات ضدامپریالیستی بود که در کشورهای غربی پایه‌پای جنبش‌های ضداستعماری در کشورهای مستعمره وجود داشت و عمدتاً تحت رهبری جریان‌های سوسیالیستی بود. پس از «شرق‌شناسی»، مارکس نیز به یک شرق‌شناس سفید دیگر در کنار بقیه شرق‌شناسان بورژوا بدل شد. مارکسیسم به آموزه‌ای بدل گشت که به اندازه‌ی کافی رادیکال نبود. «اراده‌ی معطوف به قدرت» همه چیز را توضیح می‌داد. سعید که خود یک انسان‌گرای واقعی و منتقد ذات‌گرایی‌های فرهنگی بود،

کتابی را نوشت که درست در زمان پاگیری نولیبرالیسم به چرخش فرهنگی کمک کرد و موجب تثبیت دوتایی شرق و غرب گردید.

حال، بروجردی با تکیه بر آرای سعید و فوکو به جنگ گفتمان «غرب‌زدگی» در ایران می‌رود. او در کتاب «روشنفکران ایرانی و غرب» به شرق‌شناسی وارونه و انتقاد صادق جلال‌العظم (اما نه اعجاز احمد) می‌پردازد اما در مجموع سعید تبرئه می‌شود. [۹] روایت بروجردی از غرب‌زدگی در شکل ساده‌شده‌اش چنین است.

فوکو با مطالعات خود در مورد تاریخ جنون، بیماری، جرم و سکس نشان داد که چگونه دانش فرایند «دیگرسازی» و ایجاد دیگری (constitution of otherness) از طریق حاشیه‌نشین کردن، کنار زدن و بی‌ارزش ساختن آن «دیگری» شکل می‌گیرد. (بروجردی، ۱۳۶۹:۳۷۶) سعید با به کار گرفتن روش‌شناسی فوکو نشان داد که دوگانگی «غرب» و «شرق» که زیربنای شرق‌شناسی را تشکیل می‌دهد یک فراورده‌ی گفتمانی و انسان‌ساخته است. غرب در تلاش برای تعریف «خود»، «دیگری» خود یعنی «شرق» را آفرید، زیرا روند ایجاد «دیگری» هم نیازمند جداگری و هم مایه‌بخش ویژگی است، چرا که هویت «خود» همواره بر پایه‌ی رابطه‌ی منفی با «دیگری» تثبیت می‌شود. (بروجردی، ۱۳۶۹:۳۷۷). اما، صادق جلال‌العظم «در انتقادی ظریف» از کتاب ادوارد سعید به او گوشزد کرد که «ما» شرقیان نیز بر این دوگانگی نعلی وارونه زده» و آن را «سرچشمه‌ی انسانیت و اصالت و معنویت پنداشته و پیشرفت‌های مادی غرب را پست و ناچیز شمرده‌ایم» و «دست‌پخت ما» را می‌توان «شرق‌شناسی وارونه» نامید. (همانجا) بنا بر آن چه گفته شد بروجردی نتیجه می‌گیرد که اول، شرق‌شناسی وارونه بر خلاف ادعای خود بر بنیاد همان مفاهیمی که از دانش مدرن آموخته ایجاد شده است (بروجردی، ۱۳۶۹:۳۷۹) دوم، غرب‌زدگی همان «شرق‌شناسی وارونه» است. سوم، غرب‌زدگی اگرچه با نام‌هایی چون جلال‌آل‌احمد و علی شریعتی پیوند خورده، اما متهمان زیادی را در برمی‌گیرد: «غرب‌زدگی» و «بازگشت به خویش» شامه‌ی تیز آل‌احمد و جاذبه‌ی کلام شریعتی را پشتوانه داشت، لیک طرح آن تنها به این دو شخصیت محدود نبود. فهرست روشنفکرانی که درباره‌ی این مباحث سخنی رانده‌اند طوماری بلند را تشکیل می‌دهد. از آن جمله‌اند: مصطفی رحیمی، علی اصغر حاج سیدجواد، منوچهر هزارخانی، اسماعیل خوبی، فریدون تنکابنی، غلامحسین ساعدی،

خسرو گلسرخ، حسین ملک، داریوش آشوری، حمید عنایت، رضا براهنی، صمد بهرنگی، باقر مومنی، مجید رهنما، پرویز داریوش، داریوش شایگان، ناصر پاکدامن، ایرج افشار. از میان روشنفکران مذهبی نیز حبیب‌الله پیمان، مرتضی مطهری، آیت‌الله طالقانی، رضا داوری، ناصر مکارم شیرازی، مهدی بازرگان و دیگران در نشریاتی مانند مکتب تشیع و مکتب اسلام و معارف اسلامی به طرح مسائلی از این دست می‌پرداختند. گستره‌ی جغرافیای این دو گفتمان تنها صفوف روشنفکران مخالف رژیم شاه را دربر نمی‌گرفت، بلکه آنهایی را که رابطه‌ی نزدیک‌تری با دستگاه داشتند نیز شامل می‌شد. مروری بر نوشته‌های احسان نراقی، سیدحسین نصر، داریوش همایون و دیگران روشن می‌سازد که اینان نیز در سطوحی دیگر به بیان مشکلی از این دست پرداخته بودند. (بروجردی، ۱۳۶۹:۳۷۶) به عبارت دیگر بسیاری از نویسندگان مهم ایرانی اعم از سکولار و مذهبی (که البته [آیت‌الله] خمینی در میان آنها وجود ندارد) در فهرست اتهام رواج اندیشه‌ی غرب‌زدگی قرار دارند. چهارم، او با تکیه بر آثار نویسندگان آن دوره که برای افراد «غرب‌زده» اصطلاحاتی را آفریده بودند، سعی می‌کند نشان دهد که چگونه این نویسندگان، انسان «غرب‌زده» را آفریدند: «روشنفکر "فکلی" شادمان همان انسان "غرب‌زده" آل‌احمد است. فکلی شادمان "بی‌شرم"، "بی‌حیا"، "ناجانمرد"، "غافل و مغرض"، "جاهل"، "دروغگو"، "سست‌عنصر"، "خوش‌عبا و قبا" و "شهوت‌پرست" است و انسان غرب‌زده‌ی آل‌احمد "پا در هوا"، "آب‌زیرکاه"....» (بروجردی، ۱۳۶۹:۳۸۴) در طول یک قرن گذشته قهرمانان داستان‌های ایرانی دچار دگردیسی شدند تا در نهایت انسان «غرب‌زده»ی مطلوب انقلاب آفریده شد: «دگردیسی گفتمان اینچنین حاصل گشت: با گذشت از قهرمانان «فارسی شکر است» جمال‌زاده و «جعفرخان از فرنگ آمده» و «رجاله‌ها»ی صادق هدایت و «فکلی» شادمان به «غرب‌زده»ی آل‌احمد و «چوخ بختیار» صمد بهرنگی می‌رسیم.» (بروجردی، ۱۳۶۹:۳۸۶) [۱۰]

اما مشکل کجاست؟ قبل از هر چیز باید تأکید کرد کتاب بروجردی در مورد تفکرات چند تن از روشنفکران ایرانی بسیار جذاب و خواندنی است، و برای آشنایی با نظرات این متفکران بسیار سودمند است. اما به ریشه‌های پرسشی که مطرح می‌کند نمی‌پردازد

و آنجا که حقایق برخلاف روایت کتاب پیش می‌رود مسکوت می‌ماند. نگارنده در جای دیگری به برخی از علل رشد غرب‌زدگی در ایران پرداخته [۱۱] اما در این جا فقط به چند نکته در چارچوب نوشته‌ی حاضر اشاره می‌شود.

همان‌طور که در بالا اشاره شد بنا به گفته هابسبام، فوکو «تاریخ را برای به تصویر کشیدن و خدمت به یک روایت از قبل ساخته شده به دام می‌انداخت». این موضوع در مورد سعید که فقط به بررسی شرق‌شناسان انگلیسی و فرانسوی و آمریکایی پرداخت و خود را از معضلات بررسی آثار مثلاً آلمانی برکنار نگه داشت، تا بروجردی نیز صدق می‌کند. بروجردی به العظم و سعید اشاره می‌کند اما توجه چندانی به پدیده‌هایی چون پان‌اسلامیسم، پان‌ترکیسم، پان‌آسیایی‌گری، پان‌عربیسم در کنار غرب‌زدگی ندارد. چرا پان‌اسلامیسم که جمال‌الدین اسدآبادی و بخشی از روحانیت بزرگ ایران مروج آن بودند، در ایران نتوانست به جایی برسد؟ نقش دولت عثمانی در اشاعه‌ی آن چه بود؟ چرا پان‌آسیایی‌گری در ژاپن تا جنگ جهانی دوم رشد کرد؟ چرا در بین جنگ اول و دوم جهانی دچار رکود گشت؟ چرا پان‌آسیایی‌گری و پان‌اسلامیسم از بین رفتند؟ چه فرقی بین پان‌عربیسم در ابتدای رواج آن و شکل بعدی و ارتجاعی آن وجود داشت؟ در ایران نقش طبقه‌ی حاکم ایران در ترویج غرب‌زدگی چه بود؟ چرا دربار دست به چنین بازی خطرناکی زد؟... این‌ها چند نمونه از پرسش‌هایی است که بروجردی به آنها نه در کتاب و نه در مصاحبه‌های فراوان بعدی خود نمی‌پردازد.

دغدغه‌ی فکری بروجردی تأمل در مورد روابط اجتماعی و اقتصادی ایران نیست زیرا او می‌خواهد خود را میانه‌ی آن کسانی قرار دهد که به «انقلاب ایران از جنبه‌ی عوامل اجتماعی-اقتصادی مربوط به توسعه‌ی سریع و ناموزون اقتصادی ایران می‌نگرد» و نظر دومی که «بر عوامل فرهنگی و آرمانی - به‌ویژه رشد اسلام سیاسی، سرخوردگی ایرانیان از غرب، و جست‌وجوی یک هویت تازه‌ی فرهنگی - تأکید می‌ورزد.» (بروجردی، ۱: ۱۳۸۷). او اگرچه گاه از برخی از عوامل اقتصادی-اجتماعی حرف می‌زند اما مشغله‌ی اصلی‌اش هویت است. او از یک مثلث فرهنگی یاد می‌کند که دارای سه رکن است، رکن اول، میراث فرهنگی ماقبل اسلام، دوم، میراث فرهنگی اسلامی و سوم، تأثیر فرهنگ و تمدن غرب بر ایرانیان. در بررسی خود از پدیده‌ی غرب‌زدگی خود را محدود به بررسی «تأثیر فرهنگ و تمدن غرب، میراث ماقبل اسلامی ایران و برآورد

روشنفکران از این دو» می‌کند. از نظر او هویت ایرانی دارای سه مؤلفه‌ی میراث ایران باستان، فرهنگ اسلامی و وام‌فکری ایرانیان از غرب است و هرگونه تلاش برای حذف یکی از این عناصر، اشتباه بزرگی خواهد بود.

مشکل اساسی بروجردی آن است که اگرچه از هویت، دیگربودگی و تفاوت صحبت می‌کند اما بر تفاوت‌های طبقاتی چشم می‌بندد. ادوارد سعید نیز از چنین عارضه‌ای آسیب می‌بیند. او از اولین کسانی بود که از جناح چپ مارکس را در کنار متفکرین استعمارگر قرار داد تا تئوری شرق‌شناسی او دچار خدشه نشود. [۱۲] بروجردی فرقی بین تئوری «غرب‌زدگی» آل‌احمد و شریعتی از یک طرف و سیدحسین نصر از سوی دیگر نمی‌گذارد، یا اگر در جمله‌ی کوچکی از گوناگونی رادیکالیسم این دو دسته یاد می‌کند باز همه‌ی آنها را به یک چوب می‌راند. او حتی کسانی چون صمدبهرنگی را متهم به غرب‌زدگی می‌کند و شاهد او، شخصیت «چوخ بختیار» است. بهرنگی چوخ‌بختیار را در سال ۱۳۴۳ نوشت. او نماینده‌ی کارمند خرده‌بورژوازی بود که به فکر خویش بود و گویی صدای فوکوی آینده را شنیده بود (فوکویی که «مراقبت از خود» را تبلیغ می‌کرد) و به نصایح او گوش می‌داد. او آرامش زندگی خود را می‌خواست. زندگی مرفه‌ای داشت، همسر و فرزندانش را دوست داشت و بزرگ‌ترین آرزویش خریدن یک ماشین و گرفتن انتقالی به تهران بود. او فردی مدرن بود، اما غرب‌زده نبود. مثلاً ترجیح می‌داد فیلم‌های ایرانی ببیند و پولش را در بانک‌های ملی پس‌انداز کند تا از سرمایه‌ی داخلی حمایت نماید، او آذربایجانی بود اما با بچه‌های فارسی حرف می‌زد. مشروب می‌خورد اما نگاهی هم به مذهب داشت و در سال چند روزی را روزه می‌گرفت و نماز می‌خواند. منظور بهرنگی از ایجاد چنین شخصیتی تلنگر زدن به بسیاری از افراد تحصیل‌کرده و گاه آگاهی بود که چشم خود را بر واقعیت‌های تلخ زندگی تعداد زیادی در جامعه بسته بودند و حاضر نبودند ریسک مبارزه برای اهدافی والاتر از خرید ماشین، ارتقای رتبه در محل کار و خرید یک خانه‌ی بزرگ‌تر را متوجه خود کنند. او خواهان اعلام همبستگی چنین افرادی با دیگران در مبارزه برای زندگی بهتر همگانی بود. چوخ‌بختیار طرفدار ایدئولوژی حاکم بود و روح منتقد نداشت، در مقابل، بهرنگی یک نویسنده‌ی متعهد، فداکار و مبارز سیاسی بود. او می‌توانست راه چوخ‌بختیاری را انتخاب

کند اما ترجیح داد به کودکان خدمت کند. اگر چه امروز انتقاد از بهرنگی مد شده است، و یکی او را به «تروریسم» محکوم می‌کند و دیگری به مروج غرب‌زدگی. امیر پرویز پویان که در ارتباط با گروه تبریز چریک‌های فدایی (آینده) بود، از جمله اولین کسانی بود که به نقد نظرات آل‌احمد پرداخت. چگونه می‌شود غلامحسین ساعدی را در کنار شادمان و یا حتی نراقی قرار داد؟ فقط برای آنکه سیر تحول افکار غرب‌زدگی در ایران ترسیم شود؟

در عرصه‌ی جهانی زمانی که گفتمان غرب‌زدگی در ایران شکل می‌گرفت، همبستگی عظیمی در کشورهای غربی با مبارزات کشورهای «جهان سوم» وجود داشت. همبستگی با مردم ویتنام یکی از درخشان‌ترین آنهاست. باید به خاطر آورد که در مبارزه با رژیم استبدادی شاه، در تظاهرات علیه دیدار شاه از آلمان، بنو اونه‌زوگ دانشجوی آلمانی کشته شد. کشته شدن اونه‌زوگ و تبرئه شدن قاتل او در دادگاه موجب موج عظیمی از اعتراضات در آلمان شد. نیروهای رادیکال ایرانی به‌خوبی به اهمیت همبستگی نیروهای مترقی کشورهای غربی با مبارزات خود در کشور آگاهی داشتند. آنها پیروزی خود را بدون همبستگی این نیروها در غرب ممکن نمی‌دانستند. فقط طرفدار مبارزان فلسطینی و یمنی نبودند و خود را انترناسیونالیست می‌دانستند. آنها به‌دقت مبارزه‌ی ایرلندی‌ها با دولت انگلیس را دنبال می‌کردند. مبارزه‌ی خود را مبارزه با استثمار و ستم تلقی می‌کردند و آن را امری جهانی تلقی می‌کردند. چریک‌های فدایی برخلاف مجاهدین خلق به مستشاران آمریکایی هم کاری نداشتند.

خلاصه آن که گفتمان غرب‌زدگی در ایران بعد از کودتای ۳۲ به سرعت رشد کرد، این رشد سریع بدون کمک نیروهای طرفدار رژیم سلطنت، تحولات اقتصادی اجتماعی و واکنش منفی مردم و روشنفکران به کودتا ممکن نبود. باید به خاطر آورد که احمد فردید به‌هیچ‌وجه مخالف رژیم شاه نبود و سیدحسین نصر از او دفاع می‌کرد. روایت فردید پس از انقلاب و ضد سلطنت شدن وی خود حدیث دیگری است. طرفداری از تفکر غرب‌زدگی کسانی چون آل‌احمد و شریعتی با ایده‌های نصر و فردید بسیار متفاوت بود. مبارزه‌ی ضدامپریالیستی نیروهای مارکسیستی متوجه غرب نبود و هیچ رابطه‌ای با شکل‌گیری غرب‌زدگی نداشت، به جز آن که طبقات حاکم کشورهای غربی را متحد رژیم شاه می‌دانستند و مبارزه‌ی ضدامپریالیستی را از مبارزه با شاه تفکیک‌ناپذیر. آنها

خواهان همبستگی همه‌ی نیروهای مخالف سرمایه در سراسر جهان، از جمله ایران بودند. این به معنی آن نیست که افراد معدودی وجود نداشتند که ضمن مارکسیست خواندن خود، غرب را یکپارچه تلقی کنند، اما تعداد آنها بسیار انگشت‌شمار بود. هیچ‌کدام از افراد یادشده دغدغه‌ی «هویت ایرانی» را به شکلی که امروز مطرح است نداشتند، اگرچه همه‌ی آنها خود را ایرانی تلقی می‌کردند.

بروجردی معتقد است هر آنچه به ایدئولوژی بدل شود مضر و خطرناک است. علاوه بر فوکو، افرادی دیگری هم به‌شدت ضد استالین و ضد کمونیست بودند، اما راه مبارزه با این گرایش‌ها را نه چرخش‌های صدو هشتاد درجه‌ای بلکه مبارزه با این گرایش‌های ضددموکراتیک تشخیص داده، و در حد توان خود به سازماندهی مبارزات کارگران و زحمتکشان ادامه دادند. عینک ضدایدئولوژی به چشمان خود زدن، باعث نه وسعت دید بلکه نزدیک‌بینی می‌شود. دفاع از ایدئولوژی حاکم که همیشه بی‌رنگ است، و فوکو خود آن را بهتر از هر کس دیگری به ما یاد داد، به خاطر مبارزه با ایدئولوژی‌های غیرحاکم، راه‌گشا نیست. بروجردی به درستی تلاش برای محدودیت افکار، تحت عنوان غربی، را اشتباه قلمداد می‌کند، اما تحلیل او از دلایل غرب‌زدگی ناکافی است و استراتژی معینی برای آینده برای جلوگیری از به دام افتادن در چنین تله‌ای ندارد.

همین موضوع را می‌توان در مورد پژوهش یوسف ابادری و جلیل کریمی در بررسی آثار مکتوب درباره‌ی «کردها» در چارچوب نظریه‌ی «شرق‌شناسی» مطرح کرد. نویسندگان با هدفی والا در پی بررسی چگونگی برخورد با کوردها هستند اما از ابزار نامناسبی استفاده می‌کنند. نویسندگان پژوهش معتقدند، «شرق‌شناسی ادوارد سعید نشانه‌ای بارز از امکان مقاومت است... خوانش سعید از متون مستشرقان پس از قرن‌ها این امکان را فراهم آورد که به لایه‌های زیرین و عمده‌تاً پنهان گفتمان‌های اقتدارطلب آنها پی‌ببریم.» (ابادری و کریمی، ۱۳۸۵) در صورتی که اثر سعید خود یکی از عوامل کمک‌کننده به جهت‌گیری غلط مطالعات پسااستعماری بود. نویسندگان در نهایت به این نتیجه‌ی اخلاقی می‌رسند که «بر شرق‌شناسان واجب می‌شود که نسلی تربیت کنند که شرق‌شناس نباشند.» (همان‌جا) مسلماً این ایده خوبی است که از اهالی اهل علم و ادب درخواست کرد که از کلمات مناسب در توصیف دیگران استفاده کنند و با

همه‌ی انسان‌ها به شیوه‌ی انسانی برخورد کنند اما این توصیه‌ی اخلاقی، کافی نیست. آیا این توصیه اخلاقی به استادان دانشگاه‌های انگلستان در قرن نوزدهم می‌توانست راه‌حل مشکل تلقی شود؟

در واقع مشکل اصلی این است که از «جعبه ابزار» فوکو و سعید برای تحلیل غرب‌زدگی و علل شیوع آن و یا راه‌های مبارزه با آن استفاده شود. با آن «جعبه ابزار» نمی‌توان به «ریشه‌ها چنگ زد». در نتیجه، به افرادی چون آل‌احمد و شریعتی که مسلماً نقش مهمی در انقلاب ایران بازی کردند، نقشی غیرواقعی اعطا می‌شود، ضمن آن که تفاوت نظرات ناچیز می‌گردد. آنچه که جریان انقلاب بهمن و نیز نفوذ اندیشه‌های «غرب‌زدگی» نشان داد این بود که چه نقش روایت‌ها را در جریان مبارزه‌ی خود ناچیز و گاه بی‌اهمیت تلقی می‌کرد. در شروع جریان سیاه‌کل، روایت مبارزه‌ی چریک‌ها بازتاب وسیعی در آثار فرهنگی داشت اما پس از چندی با شکست مبارزه‌ی چریکی، آن بازتاب به‌تدریج رو به خاموشی رفت. اما مهم‌تر از هرچیز آن بود که چه نتوانست تشکیلات پایداری را برای سازمان‌دهی مبارزه در اشکال متفاوت ایجاد کند و این بزرگ‌ترین مشکل چه در رقابت با رقبای سیاسی خود بود.

فوکو و جنبش زنان

سه دهه پیش، درست در زمانی که فمینیسم اسلامی در ایران پامی‌گرفت، فمینیست معروف آمریکایی نانسی هارتسوک نوشت «تظریه‌های پساساختارگرایانه، مانند آنچه که فوکو عرضه کرد، در ارائه‌ی نظریه‌ای برای قدرت زنان شکست می‌خورند.» (هارتسوک، ۱۹۹۰) این موضوع توسط برخی دیگر از صاحب‌نظران فمینیسم مطرح شد. مخالفت آنان موارد مهمی را در برمی‌گرفت: دیدگاه او در مورد رابطه با این که حقیقت و دانش همیشه در شبکه‌ای از روابط قدرت تولید می‌شود و دلایل مشابه دیگر، فوکو را به نسبی‌گرایی متهم می‌کردند، نظر او در مورد این که سوپژکتیویته در روابط قدرت ایجاد می‌شود، مقاومت و عاملیت را ناتوان می‌کند، درک وی از قدرت و این که قدرت در همه جا وجود دارد، تمایز قدرت بین سلطه‌گران و ستم‌دیدگان را از بین می‌برد و نمی‌تواند بسیاری از مسائل مهم اجتماعی از جمله عدم تقارن روابط قدرت جنسیتی را پاسخ دهد. در ایران و بسیاری از کشورهای دیگر، دلایل

بالا که از نظر برخی نقطه ضعف فوکو تلقی می‌شد، به نقاط قوت او بدل گشت. در ایران رد فراروایت‌ها از سوی فوکو، نفی یک سوژکتیویته یکپارچه، تصور او از قدرت و رابطه قدرت و دانش با اهداف بسیاری از کسانی که به فمینیست اسلامی معروف شدند و آنها که فمینیست‌های سکولار بودند اما اصلاح‌طلبی به هر قیمتی را چاره درد ایران می‌دانستند، به‌خوبی چفت و بست شد. نگارنده در جای دیگری به مسئله‌ی فمینیست‌های اسلامی و علل رشد آنها در ایران پرداخته است [۱۱] و قصد ورود به آن را در این نوشته ندارد، ضمن آن که نوشته‌های بسیار خوبی در مورد رشد، دستاوردها و مباحث درون جنبش فمینیستی ایران در آن زمان از سوی فعالین جنبش فمینیستی ایران نوشته شده که نیازی به تکرار آنها در اینجا نیست. [۱۳]

اما جنبش زن-زندگی-آزادی نشان داد که برخی از تئوری‌ها همچنان جذابیت خاصی برای فعالین جنبش زنان دارند. امروز تئوری‌های فمینیستی متعددی وجود دارند و در مجموع همه‌ی آنها تلاش می‌کنند با گرایش‌های متفاوتی ستم بر زنان را تجزیه و تحلیل و راه‌های مناسبی را برای رهایی زنان تجویز کنند. در ایران اگر جنبش فمینیستی اسلامی به کنار گذاشته شود، فمینیست‌های لیبرال که تمرکز خود را بر برابری حقوقی نهاده‌اند بیشترین نفوذ را دارند. این گرایش بر اهمیت اصولی چون خودآیینی، انتخاب و عقلانیت زنان تاکید دارد و بر پایه‌ی چنین اصولی خواهان مشارکت سیاسی کامل و برابری قانونی زنان است. از متفکرین بزرگ فمینیسم لیبرال در سطح جهانی می‌توان از مارتا نوسبام یاد کرد.

در جنبش ژینا بیش از پیش مشخص شد که بسیاری از فمینیست‌های چپ به طور فزاینده‌ای بر بدن تمرکز کرده‌اند. به بدن به عنوان منبع دانش، مرکز مقاومت و جایگاه سوژکتیویته اهمیت ویژه‌ای داده می‌شود. از اصطلاحاتی چون تن و تنانه در بسیاری از نوشته‌ها به وفور یاد می‌شد. مسلماً در کشوری که قدرت حاکم از شیوه‌های قرون وسطایی برای منضبط کردن بدن زنان استفاده می‌کند، تئوری‌های فوکو در مورد نظم و تنبیه و جنسیت جذابیت خاصی می‌یابد. باید به خاطر آورد که در روشنگری بر عقل‌گرایی تاکید شد و از آنجا که در تاریخ‌نویسی مرسوم مردان «مظهر عقل‌گرایی» و زنان «مظهر احساسات» تلقی می‌شدند، برای بسیاری از فمینیست‌ها برگرداندن جهت

پیکان درست‌ترین راه تشخیص داده شده است. تن در مرکز همه چیز قرار دارد و درک قدیمی دوالیته دکارتی باید به «زباله‌دان تاریخ» سپرده شود. فوکو، دکارت و سارتر را که سوژکتیویته را با آگاهی مرتبط می‌کردند مورد انتقاد قرار داده و بدن را در اولویت قرار داد و به‌قولی «بدن را سیاسی کرد». وی دوالیسم بدن/ذهن را رد نمود و به تن نقش مرکزی در عاملیت و سوژکتیویته عرضه نمود. اما بخش بزرگی از تئوری فوکو بر این پایه قرار داشت که نشان دهد که چگونه قدرت، بدن‌های رام را تولید می‌کند، چگونه شیوه‌های انضباطی درونی می‌شوند. زمانی که فوکو کتاب «نظم اشیا» را در سال ۱۹۶۶ نوشت-هنگامی که فوکو هنوز معروف نبود- سارتر در نقد آن گفته بود فوکو «آخرین سنگر بورژوازی است» زیرا او برای انسان‌ها عاملیتی باقی نمی‌گذارد (و البته معروف است که فوکو در پاسخ گفته بود «اگر بورژوازی به من به عنوان آخرین سنگر خود نیاز داشت، مدت‌ها قبل قدرت را از دست داده بود.») در این گفته‌ی سارتر واقعیتی نهفته است. کافیست به زندگی آن دو نگاه شود. از سوی دیگر باید به خاطر داشت که در ایران درست به خاطر این تفکر ارتجاعی که «عقل زنان کم‌تر از مردان است» یا این که «زنان احساساتی هستند و نمی‌توانند در امور حقوقی با مردان برابر قلمداد شوند» بسیاری از زنان از بسیاری از حقوق برابر انسانی محروم هستند و درست به همین خاطر عبور از ایده‌های روشنگری کمکی به حقوق زنان در ایران نخواهد کرد. یکی از متفکرین بزرگی که بر پایه‌های اندیشه‌های فوکو تئوری‌های خود را بنا نهاده است جودیت باتلر است. در زمانی که برخی از فمینیست‌ها تئوری‌های قدرت فوکو را ابزاری مناسب برای رهایی زنان قلمداد نمی‌کردند، در دورانی که کلینتون سوار بر اسب نولیبالیسم تاخت و تاز می‌کرد، جودیت باتلر به یک چهره‌ی شاخص و معروف اجتماعی با طرفداران فراوان تبدیل شده بود و طرفداران او طرفدارنامه‌ای (fanzine) به نام «جودی!» (Judi!) منتشر می‌کردند. او به عنوان یک یهودی مبارز طرفدار پیگیر حقوق فلسطینیان شایسته‌ی احترام زیادی است. با این حال وی از طرفداران پروپاقرص چرخش فرهنگی است که از تحلیل‌های ماتریالیستی گذر کرده است. یکی از معیارهای شناخت متفکرین سیاسی نحوه‌ی برخورد آنها با مسائل سیاسی در زندگی روزمره است. جودیت باتلر در انتخابات مقدماتی ریاست‌جمهوری ایالات متحده در سال ۲۰۱۹ نه از برنی ساندرز بلکه از کاملا هریس حمایت مالی کرد. (فیتزستون، ۲۰۱۹) آیا کاملاً

هریس برنامه‌ی بهتری برای زنان ایالات متحده داشت؟ یا آنکه جنس آنها اهمیت حیاتی پیدا کرد؟ از سوی دیگر یکی از رهبران فمینیست‌های لیبرال و از مخالفان سرسخت نظرات باتلر، مارتا نوسباوم نیز از جان هیکنلوپر حمایت کرد. به عبارت دیگر نظریه‌پردازان رادیکال معروف، در لحظات بحرانی حاضر نشدند ریسک حمایت از یک نماینده‌ی چپ‌گرا که برنامه‌اش نه ادامه‌ی وضع موجود بلکه متحول کردن آمریکا بود و می‌توانستند در صورت انتخاب شدن، امید بیشتری نه فقط در آمریکا بلکه سراسر جهان ایجاد کند، را بپذیرند.

برخی از متفکران پسا‌ساختارگرا همچون فوکو و دریدا در آخر عمر به اخلاق روی آوردند. فاز اخلاقی فوکو با «مراقبت از خود» گره خورد. این فاز برای دریدا با مفهوم «مسئولیت» پیوند زده می‌شود. در نوشته‌های اولیه‌ی باتلر مفاهیم «تن» و «تئانه» چشمگیر بودند اما اخیراً او به پدیدارشناسی روی آورده است. برای او «روح» اهمیت بیشتری یافته، و بیشتر از احساس سخن می‌گوید. («ما هوایی را که تنفس می‌کنیم به یکدیگر منتقل می‌کنیم، ما سطح جهان را به اشتراک می‌گذاریم، و نمی‌توانیم دیگری را بدون لمس کردن لمس کنیم») (باتلر ۲۰۲۲: ۱۲). برای فوکو، «مراقبت از خود» راهی برای آزمایش کردن و رهایی خود نه از قوانین و مقرراتی که برساخته‌ی اجتماع هستند بلکه رهایی از «کدهای اخلاقی خود» بود. همان‌طور که گفته‌ی فاز اخلاقی فوکو با نزدیکی بیشتر به نولیبرالیسم و تمرکز بر رفتار فردی همراه بود.

در اوج جنبش زن-زندگی-آزادی در کنار تحلیل‌های اپوزیسیون از علل جنبش، نیروهای اصلاح‌طلب، از جمله محمدرضا تاجیک، نیز به اظهار نظر در این باره پرداختند. تاجیک ضمن انتقاد از مقامات حاضر دولتی در یکی از مصاحبه‌های خود از جمله گفت: «جامعه تصور می‌کند که جامعه و قدرت او را یک بدن "رام" و "اهلی" می‌خواهد. کنش‌گر جامعه امروز در حال برهم زدن این فضا است. او از بدن خود متن و سخن می‌سازد و از آن حالت تسلیم و فرمان‌بری محض خارج می‌شود. "فوکو" تعبیری به‌عنوان دانش‌های تحت "انقیاد" را مطرح می‌کند و امروز در جامعه‌ی ایران، شورش بدن‌های تحت انقیاد را شاهد هستیم. ... شاهد شورش بدن‌های بدون "اندام" هستیم» (تاجیک، ۱۴۰۱) اما خواسته‌ی این «بدن‌های تحت انقیاد» کم‌تر اهمیت دارد. درست

مانند برداشت فوکو از انقلاب ایران. برای فوکو، شورش مردم در انقلاب ایران اهمیت بیشتری داشت تا پی‌آمدهای انقلاب. تاجیک ادامه می‌دهد: «جنبش کنونی با یک نوع شادمانی و شور زندگی همراه است. کنش‌گر امروز در حال زنده کردن و معنابخشی زندگی خود است، و در همین فرایند نیز او در حال معنا کردن خود است. به تعبیر "لکان" نوعی لذت و کیف نیز در پشت کنش‌های جمعی نهفته است. انسان‌هایی که خیابان‌ها را صحنه‌ی تئاتر بازیگری و مواجهه‌ی خود می‌کنند و به اشکال گوناگون، غیرممکن‌ها را نیز ممکن می‌کنند. در شرایطی که ممکن خود را می‌سازند، خود را می‌آفرینند.» (همانجا).

اگر این گفته‌ها فقط مربوط به یک اصلاح‌طلب بود، شاید به راحتی می‌شد از کنار آن گذشت اما متأسفانه بسیاری از نیروهای اپوزیسیون نیز در توصیف و تحلیل خود از جنبش زن-زندگی-آزادی از همین جملات استفاده کردند (و می‌کنند). این به آنجا ختم شد که «شادمانی»، «لذت و کیف» مبارزان از «شرکت در کارناوال» یا بر روی «صحنه تئاتر»، و «پرفورمانس بازیگران» جای بزرگی از گفته‌ها و نوشته‌ها را به خود اختصاص داد. اما این که چرا آن‌ها در خیابان بودند؟ «چه خیالاتی در سر داشتند؟»، چگونه به این خیالات جامه‌ی عمل می‌پوشانند؟ چگونه می‌توانند مبارزه را گسترش دهند؟... در سایه قرار گرفت. ضعف‌های آن با توجه به شرایط سرکوب قابل درک بود، اما آنها به عنوان نقاط قوت جنبش مورد تحسین قرار گرفتند. در جنگ هم سربازان شوخی می‌کنند، عشق و شادی وجود دارد اما افراد به خاطر «لذت و کیف» در آن شرکت نمی‌کنند. گفته شد ترس ریخته شده است و دیگر هیچ‌کس نمی‌ترسد. در کارناوال همه برای شادی و با فراغ بال شرکت می‌کنند، اما شرکت در تظاهراتی که ریسک مرگ و کوری در بر دارد، ربطی به کارناوال ندارد. «من می‌ترسم اما می‌روم، زیرا از این زندگی نکبت‌بار و مرگ تدریجی خسته شده‌ام.» اگر ترس وجود نداشت چرا شعار «نترسید، نترسید...» داده می‌شد؟ فوکو بعد از ۱۷ شهریور به ایران آمد. او در میدان ژاله نبود تا خون، زجر، ترس، شیون و زاری را در کنار همدردی، همیاری و شجاعت ببیند.

او از مرگ سخن گفت اما واقعیت آن را درک نکرد. او طرفدار شورش و پلایش روح و ساخته شدن سوژه بود و نه ساختن تشکیلات، تعیین استراتژی و تأمل در مورد

پیامدهای انقلاب.

گفته می‌شود فوکو حاشیه‌رانندگان را به صحنه آورد. قطعاً او نظرات بدیعی در مورد دیوانگان، بیماران، زندانیان مطرح کرد و از این نظر شایسته‌ی تحسین است، اما قبل از او جنبش‌های کارگری و سوسیالیستی، و جنبش‌های زنان، ضد نژادی، و ملی پیوندهای نزدیکی با هم داشتند. مبارزه با حقوق اقلیت‌ها بخش مهمی از وظایف جنبش کارگری بود و در کنار ضعف‌های غیرقابل کتمان آن، کارنامه‌ی درخشانی در مقایسه با نیروهای سیاسی دیگر دارد. پس از جنبش ۶۸ کسانی چون آندره گرز و فوکو به طور جدی به این نتیجه رسیدند که طبقه‌ی کارگر «بورژوازی شده» و با کسب امتیازات فراوان، پس از جنگ به ترمزی برای انقلاب بدل شده است. از این رو مرکزیت کار پایان یافته اعلام شد و «توده‌های جدید» فوکو اهمیت تازه‌ای یافتند. «محرومیت اجتماعی» بیکاران، مهاجران، زنان، جوانان، اقلیت‌های ملی و مذهبی در مرکز قرار داده شدند و آنها به سوژه‌ی اصیل انقلابی بدل شدند. از آنجا که مسئله‌ی «قدرت‌های خرد» در مرکز توجه فوکو و هوادارانش قرار داشت، مبارزه با استثمار کم‌کم اهمیت خود را از دست داد و مبارزه علیه قدرت هرروزه در شکل مبارزه دانشجویان، زندانیان، بیکاران، مهاجرین اهمیت اصلی را یافت. این مبارزات در گذشته نیز وجود داشتند و جنبش‌های کارگری از آنها حمایت می‌کردند. اتفاقی که افتاد این بود که این ستم‌ها در خارج از نظرات استثمار قرار گرفتند، کاملاً مستقل تلقی گشتند و اندک‌اندک در تضاد با یکدیگر قرار داده شدند. به‌زودی طبقه‌ی کارگر به خاطر داشتن کار دارای «موقعیت ممتاز» قلمداد شد و در مقابل بیکاران و گروه‌های «محروم‌شده» از کار قرار گرفت. گاه کار به آنجا کشید که «جمعیت مازاد» در مقابل کارگران «بورژوا شده» قرار داده شدند. «محرومان» به سوژه‌ی انقلاب بدل گشت و مرکزیت از کار گرفته شد. (زامورا، ۱۳۹۳)

مشکل بزرگ دیگر تئوری‌های پسااختارگرایی - برکنار از اشتباهات فاحش این تئوری‌ها در بسیاری از عرصه‌ها - آن بود که رابطه‌ی طلایی تئوری و پراکسیس را که در دوران صدارت مارکسیسم به‌عنوان یک ایدئولوژی رهایی‌بخش در میان نیروهای آزادی‌طلب وجود داشت از بین بردند. مهم‌ترین وصیت سیاسی مارکس، تز یازدهم او بود. در دوران صدارت پسااختارگرایی تحلیل انتقادی در عمل محدود به ارائه‌ی

تئوری‌های متفاوت و جدل‌های قلمی در دانشگاه‌ها بدل شد. پرسش «چه باید کرد؟» در بهترین حالت به «من چه باید بکنم؟» تبدیل شد. مسلماً رشد پسااخترگرایی در کشوری مانند فرانسه واکنشی به اشتباهات فاحش حزب کمونیست آن کشور به‌طور مشخص و کم‌توجهی جنبش کمونیستی به مسئله‌ی آزادی‌های فردی بود. اما اشتباهات حزب کمونیست، اشتباهات فوکو را توجیه نمی‌کند.

به جای سخن آخر

در ایران اندیشه‌های فوکو پس از جنگ مورد استقبال بسیاری از جمله بخشی از طبقه حاکم ایران قرار گرفت. البته اشاعه‌ی نظرات پسااخترگرایان نه مختص ایران بلکه یک پدیده‌ی جهانی بوده است، اما در ایران گسترش افکار کسانی چون فوکو با طرح‌های اصلاح‌طلبان همخوانی داشت و رشد آن را تسریع کرد. حضور فوکو در حوادثی که به پیروزی انقلاب ایران ختم شد، و دفاع او از انقلاب، باعث شد تا اشاعه‌ی نظرات او شکل طبیعی به خود گیرد. از سوی دیگر، بخشی از اپوزیسیون نیز در تحلیل خود از انقلاب و علل پیروزی نیروهای مذهبی و نیز مخالفت فوکو با تئوری‌های مارکسیستی انقلاب، به‌ویژه در شرایط پسانقلابی ایران، او را به یکی از شخصیت‌های مورد توجه روشنفکران بدل کرد. ویژگی فوکو به‌عنوان متفکری که مخالف روایت‌های کلان، نقش ویژه‌ی دولت و درک او از قدرت است، باعث شد که از «جعبه ابزار» تئوریک وی در عرصه‌های بسیار متفاوتی استفاده شود. برخی از طرفداران او علت شکست در به‌کارگیری تئوری‌های فوکو را مربوط به استفاده‌ی نادرست از نظرات وی در برخی از عرصه‌ها می‌دانند. این گفته را به دو شکل می‌توان تعبیر کرد. اول، اگر منظور این است که تئوری‌های او مناسب مبارزه برای تحولات عمیق سیاسی-اجتماعی در جامعه نیستند، آن را باید به فال نیک گرفت. دوم، اگر منظور این است که در ایران این تئوری‌ها ابتدا از هم گسسته شده و آنگاه به کار گرفته می‌شوند، باید گفت فوکو یک نظریه‌پرداز سیستمیک نبود و خود او همه را دعوت به آن می‌کرد که ابزار مناسب را بنا به میل خویش انتخاب کنند.

مشکل اصلی در این‌جاست که خود فوکو در بزنگاه‌های مهم سیاسی دچار

چرخش‌های بزرگی گشت و در ارزیابی از جهت‌گیری‌های انقلاب ایران به‌خصوص پس از بهمن ۵۷ دچار خطاهای بزرگی شد. او اگرچه از اولین کسانی بود که در میان چپگرایان نولیبرالیسم را جدی گرفت، اما کارنامه وی در ارزیابی از نولیبرالیسم چندان درخشان نیست. مسلماً او به عنوان کسی که توجه بسیاری و نه فقط چپگرایان را متوجه برخی از حاشیه‌نشینان جامعه نمود از اهمیت زیادی برخوردار و شایسته تحسین بسیار است.

پس از جنبش زن-زندگی-آزادی بیش از هر زمان دیگری مشخص شد که ایجاد تحولات عمیق در جامعه وابسته به موفقیت در سازماندهی آگاهانه و جهت‌دار در عرصه‌های مختلف جامعه است. هسته‌ی مرکزی هر نوع سازماندهی در جهت تحول اجتماعی ایجاد شرایط مادی و روانی برای انتخاب راه مبارزه‌ی جمعی است. مسلماً همه‌ی کسانی که تلاش خود را صرف چنین وظیفه‌ای می‌کنند دست به ریسک‌های فراوانی می‌زنند. برای موفقیت در چنین راهی، مهم‌ترین و پیچیده‌ترین کار ایجاد فرهنگ همبستگی است. این درسی است که باید از چرخش فرهنگی و تئوری‌های متفکران این چرخش در اواخر سده پیش گرفت. ایجاد فرهنگ همبستگی، به معنی ایجاد احساس تعهد متقابل نسبت به یکدیگر است. القای مسئولیت متقابل و مقابله با روحیه فردگرایی از طریق ایجاد یک هویت مشترک می‌باشد. همدردی و حمایت متقابل در همه‌ی ما وجود دارد اما ایجاد احساس همبستگی بدون تعداد بی‌شماری از اقدامات حمایت‌گرانه و نشان دادن حسن‌نیت در عملکردهای روزانه به وجود نمی‌آید. به عبارت دیگر بدون سازماندهی برای اهداف مشترک در نهادهای مختلف اجتماعی و سیاسی و ایجاد نهادهایی که احساسات متقابل و هویت مشترک را تقویت کند، نمی‌توان راه به جایی برد.

این بدان معنی است که مثلاً کارگران به طور اتوماتیک خود را در اتحادیه‌ها سازماندهی نخواهند کرد. همبستگی به طور خودکار شکل نخواهد گرفت. بدون درهم تنیده‌شدن سیاست و زندگی اجتماعی و تبادل تجربیات همبستگی و احساس مسئولیت متقابل در عرصه فعالیت‌های جمعی، همبستگی پایدار به وجود نمی‌آید. درک بهتر از رابطه‌ی فرهنگ و ساختارهای اجتماعی را ما مدیون متفکرانی هستیم که توجه ما را

به عملکرد فرهنگ جلب کردند.

یادداشت‌ها

- [۱] به نظر می‌رسد که به علت نحوه جمع آوری و میزان کم داده‌ها، باید در مورد دقت آمار در چند سال اول پس از سال ۲۰۰۴ شک کرد. آمار پس از سال ۲۰۰۷ دقت بیشتری را نشان می‌دهد. این موضوع در نتایج بحث در این نوشته اثری ندارد و از این رو از حذف آن خودداری شد.
- [۲] اگر در سایت حوزه نت (hawzah.net) از طریق گوگل در میان نوشته‌های آن سایت به جستجوی چهار متفکر یادشده پرداخت، نتایج جستجو در زمان نوشتن این مقاله به ترتیب اهمیت نیچه، مارکس، فوکو و هایدگر (۱۵۸۰۰، ۱۳۹۰۰، ۱۱۹۰۰، ۶۵۲۰ یافته) را نشان می‌دهد.
- [۳] برای مطالعه استدلال‌های نگارنده در این مورد، لطفاً نگاه کنید به مقالات رضا جاسکی، راز بقاء و راز پیروزی.
- [۴] مسلماً طرفداران جمهوری اسلامی و سلطنت از این بحث نتایج متضادی می‌گیرند. سلطنت‌طلبان معتقدند که آنها تنها نیروی واقعی سکولار بودند و نتایج انقلاب از قبل قابل‌انتظار بود. هم سلطنت‌طلبان و هم طرفداران جمهوری اسلامی در مورد نیروها و اهداف انقلاب توافق دارند. فقط یکی نتایج آن را جهنم آتشین و دیگری بهشت برین تلقی می‌کند. نیروی سوم ضمن تأکید بر نتایج مخرب انقلاب، در مورد نیروها و اهداف انقلاب با دو نیروی دیگر توافق ندارد.
- [۵] قمری از جمله معتقد است که هیچکدام از نیروهای شرکت‌کننده در انقلاب در آن زمان خود را «سکولار» نمی‌خواند. حتی با پذیرش این فرض، او فراموش می‌کند که ما بازیگران انقلاب ایران مانند آل‌احمد، شریعتی را با القابی خطاب می‌کنیم که در آن زمان یا وجود نداشتند یا آنها خود زیرش را امضا نمی‌کردند. امروز زنان پیشروی چند صد سال پیش راه، به خاطر گفتار و کردارشان، فمینیست می‌خوانند. تا پیش از انقلاب ایران تأکید لفظی بر سکولاریسم اهمیت چندانی نداشت، زیرا حکومت روحانیون تصور نمی‌شد. مسئله این است که برنامه‌ی همه‌ی نیروهای غیرمذهبی عدم مداخله‌ی دین در سیاست بود. این نکته‌ایست که حتی نیروهای طرفدار آیت‌الله‌آخیمینی نیز با آن توافق دارند.
- [۶] دانیل دوفر مدعی است که به هنگام سفرش در تهران پیام عجیبی را دریافت می‌کند که در آن گفته می‌شود «مایلم طرح‌مان در خصوص حکومتی اسلامی را با شما در میان بگذارم. فردا ساعت هشت شب یک لیموزین شما را از هتل اقامت‌تان سوار خواهد کرد.» فوکو سر ملاقات مزبور می‌رود و فرد یاد شده به فوکو می‌گوید که «من در هامبورگ دانشجوی شما بودم. از نزدیکان ایت‌الله خمینی هستم. می‌توانم برایتان راجع به طرح‌مان توضیح بدهم.» بنا به گفته دوفر، پس از بمب‌گذاری در دفتر حزب جمهوری اسلامی، روزنامه‌ها عکس بهشتی را چاپ می‌کنند. فوکو عکس را به دوفر نشان می‌دهد و می‌گوید «این همان دانشجوی من در هامبورگ است.» دوفر مطمئن است که فوکو با بهشتی ملاقات داشته است (دوفر، ۱۳۹۷) اما بنا به گفته‌ی محمد توکلی طرقي و نیز قمری، بهشتی نمی‌توانسته در

سال ۱۹۵۹ دانشجوی فوکو در هامبورگ بوده باشد زیرا او در مارس یا آوریل ۱۹۶۵ وارد هامبورگ شده است. این گفته با مقاله‌ی «بهشتی در هامبورگ» (نوشته محمدرضا سرابندی) که حضور بهشتی در هامبورگ را فروردین ۱۳۴۴ می‌داند، همخوانی دارد. (محمد رضا سرابندی، ۱۳۸۳). آنچه آنها (طرقی و قمری) توجه نمی‌کنند این است که فوکو همه حوادث را به دقت توضیح داده است اما بهشتی در آن زمان در هامبورگ نبوده است. بنابراین بهشتی می‌توانسته به فوکو دروغ گفته باشد تا فوکو احساس نزدیکی بیشتری به او کرده و بهشتی راحت‌تر بتواند طرح حکومت اسلامی آینده را به سمع فوکو برساند بدون آنکه پرسش‌های عذاب‌آوری مطرح شود.

[۷] مسلماً نمی‌توان از ژورنالیستی که مدت کوتاهی در رابطه با ایران و اسلام به تحقیق پرداخته بود، انتظار اشتباه نداشت. چپ‌های ایرانی خود در تحلیل از انقلاب و پیش‌بینی حوادث آن دچار بزرگ‌ترین خطاها شدند و بهای سنگین آن را نیز پرداختند. مسئله‌ی اصلی تکرار همان اشتباهات - که هیچگاه به طور جدی به آن اذعان نشد - به شکلی دیگر در مبارزات سیاسی امروز است.

[۸] تاجیک در مقاله‌ی یاد شده عنوان می‌کند که «خود را در وادی تنگ و تاریک فوکو محصور نمی‌کنم و که آن [گفتمان] را ترکیبی از نوشتار و گفتار بدانم، بلکه گفتمان را مجموعه‌ای سازه‌وار می‌دانم؛ مجموعه‌ای معنادار که در آن ترکیبی از نشانه‌های زبان‌شناختی و ماورای زبان‌شناختی وجود دارد.» (تاجیک، ۱۳۸۵) به عبارت دیگر تاجیک عنوان می‌کند که می‌خواهد در نظریه‌ی گفتمان فراتر از فوکو برود. اما نگارنده در نوشته‌ی مزبور تفاوت مهمی را پیدا نکرد. البته، مسلماً یک مقام سیاسی جمهوری اسلامی - در زمان خاتمی - و مسلمان نمی‌تواند مبانی هستی‌شناسی و انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی فوکو را کاملاً بپذیرد.

[۹] با گذشت زمان انتقادات بروجردی از سعید بیشتر می‌شود این موضوع را می‌توان به خوبی در مصاحبه‌های بعدی او مشاهده کرد.

[۱۰] ممکن است گفته شود که مقاله‌ی بالا چند سال قبل از انتشار کتاب اصلی نوشته شده است، اما کتاب وی که بر اساس تز دکتری بروجردی (۱۳۶۹) نوشته شده همان استدلال را پیش می‌برد.

[۱۱] برای مطالعه‌ی استدلال‌های نگارنده در مورد غرب‌زدگی و فمینیسم اسلامی، نگاه کنید به رضا جاسکی، راز پیروزی

[۱۲] سعید از سه معنا در مورد شرق‌شناسی صحبت می‌کند. یک نوع آن مربوط به عنوان نویسندگان و محققین در دنیای اکادمیک است که خارج از موضوع این بحث است. اما در مورد نظر اصلی خود او چنین می‌گوید: «نوعی سبک‌فکر که بر مبنای تمایز هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی بین شرق و غالب موارد غرب قرار دارد. بنابراین دسته‌ی انبوهی از نویسندگان که در میان آنان شاعران، داستان‌نویسان، فلاسفه، نظریه‌پردازان سیاسی، اقتصاددانان و مقامات اداری سلطنتی پیدا می‌شوند، این اختلاف بنیادین شرق و غرب را پذیرفته و آن را نقطه‌ی شروع تئوری‌ها، حماسه‌ها، داستان‌ها، توصیفات اجتماعی و روایت‌های سیاسی خویش در مورد شرق، مردم آنجا، آداب و رسوم آنان، ذهنیات ایشان و

مقدراتشان قرار داده‌اند. این گونه شرق‌شناسی از آشیلوس تا ویکتور هوگو، دانتو و کارل مارکس را شامل می‌شود» (سعید، ۲۰: ۱۳۸۶)

[۱۳] برای بررسی جنبش زنان ایران در چند دهه اخیر، نگاه کنید به جنبش زنان ایران نوشته فرزانه راجی و شیخ فمینیسیم هویت‌گرا بر مطالعات جنسیت در ایران نوشته سمیه رستم‌پور

منابع

- رضا جاسکی، ۱۴۰۲، راز بقاء، سایت اخبار روز
- رضا جاسکی، ۱۴۰۲، راز پیروزی، سایت اخبار روز
- ایینا، ۱۳۹۷، تفکر دگم ایرانی‌ها و اشتباه در فهم فوکو
- بهروز قمری تبریزی، ۱۳۹۷، فوکو در ایران، ترجمان علوم انسانی
- دانیل دوفر، ۱۳۹۷، فوکو و ایران، ایران‌نامگ سال ۳ شماره ۲
- محمدرضا. سرابندی، ۱۳۸۳، بهشتی در هامبورگ، زمانه شماره ۲۴
- رضا جاسکی، ۱۴۰۱، سوسیالیسم بدون ماتریالیسم، نقد اقتصاد سیاسی
- پری اندرسون، ۱۳۸۳، معادلات و تناقضات انتونیو گرامشی، طرح نو
- میشل فوکو، ۱۳۹۲، ایرانی‌ها چه رویایی در سر دارند؟، هرمس
- والتین مقدم، ۱۳۸۹، فمینیسیم اسلامی: موافقان و منتقدان آن، تارنمای ما

زنان

- پری اندرسون، ۱۴۰۱، در مسیر ماتریالیسم تاریخی، نشر چرخ
- ماکسیم رودنسون، ۱۴۰۱، نقد تفسیر فوکو از انقلاب ۵۷، رادیو زمانه
- اریک هابسبام، ۲۰۱۶، پیر بوردیو، سایت دریچه‌ها
- دانیل زامورا، ۱۳۹۳، آیا می‌توان فوکو را نقد کرد؟، رادیو زمانه
- سیدعلی اصغر سلطانی، ۱۳۸۴، قدرت، گفتمان و زبان، نشر نی
- اعظم غمخواه، علی خزاعی فر و جهانگیر مسعودی، ۱۴۰۱، دریافت گفتمان فوکو در دوره اصلاحات با تکیه بر نقش ترجمه و مترجمان
- یوسف ابادری، محمد روزخوش، ۱۳۹۶، «چپ اسلامی» و «توسعه لیبرالی»

در ایران

- میشل فوکو، ۱۳۷۴، حقیقت و قدرت، نشر مرکز

- ادوارد سعید، ۱۳۸۶، شرق‌شناسی، امیرکبیر
- یوسف علی اباذری و جلیل کریمی، ۱۳۸۵، آیا شرق‌شناسی را پایانی هست؟، فصلنامه انجمن ایرانی مطالعات فرهنگی و ارتباطات
- هیوبرت دریفوس و پل رابینو، ۱۳۷۹، میشل فوکو فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک، نشر نی
- محمدرضا تاجیک، ۱۳۸۵، نظریه گفتمان و مطالعات اسلامی، مجله علوم سیاسی شماره ۳۵
- مهرزاد بروجردی، ۱۳۶۹، غربزدگی و شرق‌شناسی وارونه، ایران‌نامه سال هشتم، شماره سوم
- مهرزاد بروجردی، ۱۳۸۷، روشنفکران ایرانی و غرب، نشر فرزانه
- فرزانه راجی، ۱۳۹۷، جنبش زنان ایران: از محافل زنانه تا دختران انقلاب و فراخوان تظاهرات، رادیو زمانه
- سمیه رستم‌پور، ۲۰۱۷، شیخ فمینیسم هویت‌گرا بر مطالعات جنسیت در ایران، نقد اقتصاد سیاسی
- محمدرضا تاجیک، ۱۴۰۱، با شورش بدن‌های ناآرام روبرو هستیم، بیان فردا

- Peter Dews, 1979, *The Nouvelle philosophie and foucault*, *Economy & Society*, 1979, vol 8
- Mitchell Dean and Daniel Zamora, 2021, *The last man takes LSD: Foucault and the end of revolution*, Verso
- Grey Anderson, 2023, *Grander Narratives*, NLR 142
- Daniel Zamora, 2014, *Foucault's responsibility*, Jacobin
- Göran Therborn, 1980, *Vad gör den härskande klassen när den härskar?*
- Vivek Chibber, 2022, *Confronting capitalism*, Verso
- Vivek Chibber, 2022, *Class Matrix*, Verso
- Vivek Chibber, 2021, *Edward Said's orientalism and its afterlives*, Jacobin
- Nancy Hartsock, 1990, *Foucault on power in Feminism*

/postmodernism ed. Linda Nicholson, Routledge

- Liza Featherstone, 2019, Radical Academedics for the Status Quo, Jacobin
- Judith Butler, 2021, Why Donald Trump will never admit defeat, The Guardian
- Judith Butler, 2022, What world is this?, Columbia Uniniversity

جنبش ژینا، یک سال بعد: ژئوپلیتیک، دولت، طبقه

پرویز صداقت



مقدمه

موضوع اصلی مقاله‌ی حاضر شناخت چالش‌ها و کمبودهای جنبش ژینا یک سال پس از جرقه‌ی آغازین آن است. جنبش کنونی از منظر تاریخی گامی بزرگ در تاریخ طولانی مبارزات دموکراتیک در ایران مدرن و به‌طور مشخص بخشی از فرایندی است که با چیرگی ذهنیت انقلابی بر بخشی بزرگی از کنش‌های اعتراضی از نیمه‌ی دوم دهه‌ی ۱۳۹۰ آغاز شد که دو نقطه‌ی اوج قبلی‌اش نیز اعتراضات دی‌ماه ۱۳۹۶ و آبان‌ماه ۱۳۹۸ بوده است.

در این نوشته تلاش می‌کنم دلایل طولانی شدن تحول دموکراتیک در ایران را، ماورای شیوه‌ی مواجهه‌ی حاکمیت با اعتراضات، برشمارم. این عوامل را در دو دسته عوامل بین‌المللی و داخلی طبقه‌بندی می‌کنم. در عوامل بین‌المللی بر حرکت به‌سوی جهان چندقطبی و فرصت‌ها و تهدیدهای آن و در عوامل داخلی بر آرایش طبقاتی حاکمان و محکومان و ضرورت پیوندبخشی جنبش‌های طبقاتی و محیط‌زیستی با جنبش ژینا متمرکز خواهم شد.

نظم ناپایدار و بی‌نظمی پایدار جهانی

روابط قدرت در سطح جهانی طی دو دهه‌ی گذشته شاهد تغییرات عمیقی بوده است. آن‌چه در پی فروپاشی کشورهای بلوک شرق شکل گرفت نظامی از دولت-ملت‌ها در جهانی با مختصات جهانی‌سازی و ادغام اقتصادهای سرمایه‌داری و گذر از اقتصاد فوردیستی، پاپس کشیدن از بسیاری از سیاست‌های دولت‌های رفاه و سیطره‌ی ایدئولوژی نولیبرالی، همراه با هژمونی تمام‌عیار آمریکا بود. از اوایل هزاره‌ی جدید میلادی با بحران‌های متعدد اقتصادی و مالی، سیاسی و ژئوپلیتیک مصادف شد. این بحران‌ها در سال‌های اخیر ابعادی خطرناک و مهیب‌تر یافته است. سقوط مالی ۲۰۰۸، رکود اقتصادی و اجرای برنامه‌های ریاضتی اقتصادی و متعاقباً بحران‌های ناشی از همه‌گیری کووید ۱۹، با شکست مداخله‌های نظامی امپریالیسم آمریکا در خاورمیانه، و افزایش قدرت اقتصادی چین و قدرت‌های نوظهور رقیب آمریکا در سطح جهانی همراه بوده است. بدین ترتیب، بحران‌های اقتصادی و سیاسی و اجتماعی و مالی با بحران

ژئوپلیتیک هم‌اوردطلبی هژمونی امریکا و حرکت در راستای جهان چندقطبی همراه شده است.

بروز جنگ اوکراین اوج این هم‌اوردطلبی هژمونیک بوده است که توان‌آزمایی‌های نظامی قدرت‌های بزرگ و منطقه‌ای در منطقه‌ی خاورمیانه (به‌ویژه سوریه) پیش‌درآمد آن بود. اکنون پهنه‌ی شرق آسیا، خاورمیانه، افریقا، شرق اروپا و نیز امریکای لاتین به کانون‌های مهم رقابت ژئوپلیتیک دولت امریکا و شرکای اروپایی‌اش و رقبای نوظهور جهانی شده است.

در مناطقی که در کانون درگیری‌های قدرت‌های سنتی و قدرت‌های نوظهور هستند، این شرایط فضای مانوری برای حکومت‌ها در بهره‌برداری از بحران هژمونی به نفع منافع خود ایجاد می‌کند. در خاورمیانه، با تضعیف موقعیت امریکا، کشورهای قدرتمند منطقه (ترکیه، عربستان سعودی و کشورهای شورای همکاری‌های خلیج فارس) با سیاست «موازنه‌ی مثبت» تلاش کرده‌اند بیشترین بهره‌برداری را از شرایط کنونی داشته باشند. بدین ترتیب، با کاهش نفوذ ایالات متحده در منطقه‌ی خاورمیانه، حتی متحدان سنتی ایالات متحده در مقایسه با گذشته استقلال بیشتری از خود نشان می‌دهند و شاهد شکل‌گیری پیوندهای استراتژیک اقتصادی بین آن‌ها با چین و حتی زمینه‌های شکل‌گیری پیمان‌های نظامی و مانند آن بوده‌ایم. در چنین شرایطی برای مثال، شاهد بودیم که دولت عربستان که تا همین اواخر درگیر رسوایی قتل خاشقچی بود، قادر شد میزبان مقامات ارشد ۴۰ کشور جهان در مذاکرات برای صلح در اوکراین باشد. ترکیه در مذاکرات با روسیه بر سر صادرات گندم و غلات کلیدی‌ترین نقش را ایفا کرد و شاهد نقش‌آفرینی‌های مؤثر چین و روسیه در حوزه‌های سیاسی نفوذ سنتی ایالات متحده در خاورمیانه و شمال افریقا هستیم.

در این میان، ایران با توجه به ستیز چنددهه‌ای خود با امریکا، رقبای هژمونیک امریکا (یعنی چین و روسیه) را محل اتکای خود کرده است. این اتکا قطعاً در کوتاه‌مدت فرصت‌هایی برای حاکمیت فراهم کرده تا فشار غرب بر روی خود از طریق تحریم‌های هسته‌ای و به‌اصطلاح «حقوق بشری» را کاهش دهد، اما روشن است که اتکایی از این دست در بطن خود تهدیداتی برای حاکمان هم‌دربر دارد و در برابر شرایطی که منجر

به تغییر توازن قوای کنونی به سبب تحولاتی مثل تغییر وضعیت در جنگ اوکراین و بروز بحران داخلی در روسیه یا چین شود، و نیز در برابر شرایط بروز تحولات ناشی از تبانی میان قدرت‌های بزرگ و قدرت‌های منطقه‌ای، حاکمیت را به شدت آسیب‌پذیر می‌کند.

به عبارت دیگر، چرخش به شرق و روسیه تاحدی قادر بوده نقطه‌ی اتکایی برای جمهوری اسلامی در مناسبات بین‌المللی ایجاد کند اما در عین حال فضای مانور دولت را در برابر شرایط شکننده‌ی موازنه‌ی قوای بین‌المللی بسیار محدود می‌کند. جنگ اوکراین و همراهی با روسیه از زمره‌ی مواردی است که می‌تواند یک نقطه‌ی آسیب‌زای مؤثر برای حاکمیت ایجاد کند. همچنین افزایش روابط و مناسبات سیاسی دوستانه‌ی رقبای منطقه‌ای ایران با چین و روسیه می‌تواند به افزایش فشار بر ایران از سوی مؤتلفان فرادستی شود که حاکمیت انتظار پیوند «استراتژیک» با آن‌ها را دارد.

فرایند گذار هژمونیک از هژمونی امریکا به شرایط جدید جهانی یک فرایند طولانی و پر فراز و فرود است. در این فرایند ائتلاف‌های سیاسی و نظامی و تنش‌های سیاسی و نظامی متعددی بروز می‌کند و چه بسا دائماً با تغییراتی در موازنه‌ی قوا مصادف شود. ایران در این موقعیت بحرانی جایگاهی متمایز از دیگر کشورهای قدرتمند منطقه‌ی خاورمیانه دارد. دیگر کشورهای قدرتمند خاورمیانه با دنبال کردن سیاست موازنه‌ی مثبت با هر دو اردوگاه غرب و شرق جدید در رقابت هژمونیک‌شان با یکدیگر تلاش کرده‌اند بیشترین بهره‌برداری را از این رقابت ببرند. اما ایران در معرض ریسک‌های ناشی از قرار دادن تمامی تخم‌مرغ‌ها در سبد چین و روسیه قرار دارد. به‌هر حال، موقعیت کنونی شکننده و بسیار ناپایدار است.

تاریخ معاصر ایران در دوره‌های بحران‌های ژئوپلیتیک جهانی و به‌طور مشخص در دهه‌ی بعد از استبداد صغیر (دهه‌ی ۱۲۹۰) و دهه‌های جنگ سرد امریکا و شوروی گواه آن است که این بحران‌ها تأثیرات گاه مهلکی بر حیات اجتماعی ایرانیان داشته است. در دوره‌ی بحران ژئوپلیتیکی که به جنگ جهانی اول انجامید ایران یکی از دشوارترین مقاطع تاریخی خود را از سر گذراند و عملاً بخش بزرگی از کشور صحنه‌ی حضور نظامی و جنگ‌افروزی روسیه و انگلستان و عثمانی آن زمان و تا اندازه‌ای آلمان

شد. می‌دانیم که این شرایط همراه با بروز انقلاب اکتبر در نهایت بستر مساعدی برای صعود رضاشاه به قدرت فراهم کرد.

به همین ترتیب، سال‌های اشغال ایران به دست قوای متفقین در دهه‌ی ۱۳۲۰ نیز نقش تعیین‌کننده در تغییر فضای سیاسی ایران و بروز بحران‌های داخلی داشت. به‌علاوه، باید به مداخله‌ی مستقیم امریکا در تحولات ایران از طریق طراحی و اجرای کودتای ۲۸ مرداد اشاره کرد.

همچنین، نمی‌توان نقش سیاست‌های غرب در جنگ سرد برای شکل دادن به کمربند سبز «اسلام سیاسی» در برابر اتحاد شوروی در جایگیری قدرت روحانیون در ایران بعد از انقلاب را نادیده گرفت. در دوره‌ی اخیر نیز سیاست‌های امریکا در دوران بعد از یازده سپتامبر تأثیر مستقیم بر تغییر معادلات سیاسی و نظامی در خاورمیانه و افزایش نفوذ ژئوپلیتیک جمهوری اسلامی داشته است. بنابراین، نقش و اهمیت معادلات ژئوپلیتیک جهانی در تحولات داخلی ایران انکارناشدنی است.

قطعاً نظم ژئوپلیتیک جهانی در شرف تغییر است اما آن‌چه ابداً در این مرحله قطعی نیست این است که نظم جدیدی که از خلال این بحران‌های منطقه‌ای و جهانی طی دهه‌های آینده زاده می‌شود چه مختصاتی خواهد داشت. در مقایسه با شرایطی که مصادف با یک‌تازی امپریالیسم امریکا بود، نظم چندقطبی می‌تواند فرصت‌هایی برای جنبش‌های ترقی‌خواه فراهم آورد، کم‌این‌که پیش از این در دوران جنگ سرد نیز چنین فرصت‌هایی برای جنبش‌های مردمی فراهم بود. اما در غیاب چنین جنبش‌های قدرتمندی، تاکنون این عمدتاً نظام‌های سیاسی و رهبران ارتجاعی بوده‌اند که از بی‌نظمی‌های موجود جهانی بهره برده‌اند.

طبیعتاً در شرایط بحران ژئوپلیتیک تغییرات سیاسی کشورهایی مانند ایران که از موقعیت استراتژیک برخوردارند در کانون رقابت‌ها و چانه‌زنی‌ها و تعارض‌ها و رویارویی‌ها و تبانی‌های قدرت‌های سنتی و نوظهور قرار می‌گیرند. همچنین در شرایطی که بحران انقلابی به سطح شکل‌گیری قدرت دوگانه نرسیده باشد، به‌طور کلی حاکمیت مستقر قادر است بیشترین بهره را از این شرایط ببرد.

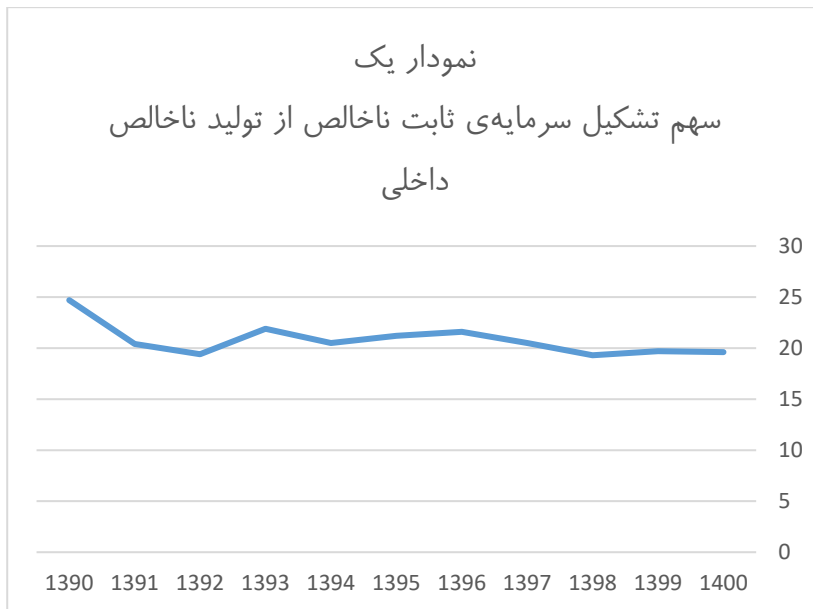
با این همه، باید تأکید کرد که در تحلیل نهایی، قدرت‌های خارجی - منطقه‌ای و جهانی - تا اندازه‌ای توان خنثی‌سازی یکدیگر را دارند و آنچه در چنین شرایطی سرنوشت آتی را رقم می‌زند بیش از هر چیز به مبارزات مردم، گفتمان حاکم بر آن و اراده‌ی توده‌های مردم در مبارزات‌شان بستگی خواهد داشت.

دولت و طبقات در بستر انسداد ساختاری

انسداد اقتصادی که از اوایل دهه‌ی ۱۳۹۰ به فعل رسید به سرعت و از اواسط همان دهه با انسداد سیاسی و اجتماعی هم همراه شد. آمارها به‌خوبی بر انسداد ساختاری اقتصاد ایران دلالت می‌کنند. کافی است توجه کنیم که اقتصاد ایران در دهه‌ی ۱۳۹۰ چهار سال رشد منفی داشت و یک سال رشد صفر و حاصل و برآیند رشد اقتصادی ایران طی یک دهه‌ی تمام نرخ اسفناک هشت‌دهم درصد بود. بدین ترتیب، با توجه به رشد جمعیت طی این دوره شاهد کاهش تولید ناخالص داخلی سرانه بوده‌ایم. به‌گونه‌ای که درآمد سرانه به ریال ثابت از ۸۱ میلیون ریال در سال ۱۳۹۰ به ۷۶.۵ میلیون ریال در سال ۱۳۹۹ کاهش پیدا کرد یعنی طی یک دهه شاهد کاهش پنج درصدی درآمد سرانه‌ی واقعی بودیم.^۱

طی این دوره سهم تشکیل سرمایه‌ی ثابت ناخالص داخلی به تولید ناخالص داخلی از ۲۴.۷ درصد به ۱۸.۵ درصد کاهش یافت (نمودار یک). به عبارت دیگر شاهد کاهش ۳۳ درصدی این نسبت بوده‌ایم. در عین حال، حجم این سرمایه‌گذاری‌ها (به ریال ثابت) از ۱.۶۹۶.۴۵۸ میلیارد ریال به ۹۲۶.۸۹۹ میلیارد ریال کاهش پیدا کرد. به عبارت دیگر طی یک دهه شاهد کاهش ۴۵ درصدی در حجم تشکیل سرمایه بوده‌ایم.

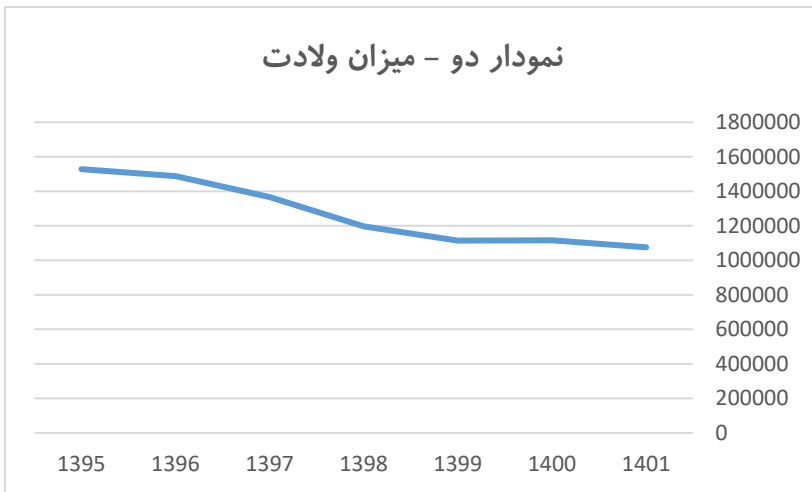
^۱ آمار این بخش برگرفته است از گزارش شاخص‌های کلان اقتصادی و اجتماعی کشور، مرکز آمار ایران،



پس، از سویی روند تغییرات درآمد سرانه در ایران نوسان‌کننده است و از سوی دیگر با کاهش حجم سرمایه‌گذاری‌ها چشم‌انداز امیدوارکننده‌ای برای گشایشی ولو اندک در انسداد کنونی وجود ندارد.

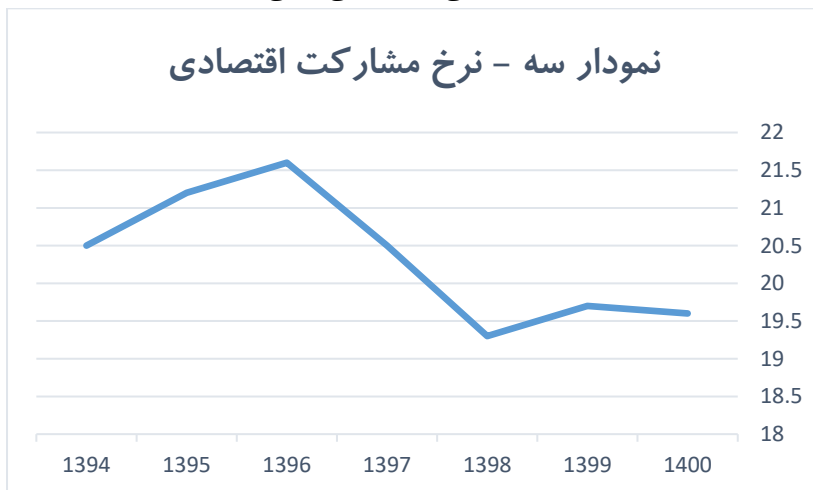
از آن‌جا که انسداد اقتصادی در ایران ریشه در روابط قدرتی دارد که در اقتصاد ایران در سال‌های بعد از انقلاب ۱۳۵۷ شکل گرفته است، برون‌رفت از انسداد اقتصادی مستلزم دگرگون ساختن این مناسبات قدرت است و از آن‌جا که حاکمیت در برابر این شرایط جدید نه تنها به گشایشی دست نزده بلکه فضا را هرچه تنگ‌تر و محدودتر کرده است، این انسداد اقتصادی به سرعت با استیلاهی روحیه‌ی انسداد سیاسی و اجتماعی همراه شد. در چنین شرایطی از سویی شاهد فوران خیزش‌های اعتراضی بوده‌ایم و از سوی دیگر انواع راه‌های فردی برای گریز از وضع مسدود موجود یا تخفیف پی‌آمدهای این انسداد بر زندگی فردی دنبال شد.

برای مثال، اگرچه کاهش بُعد خانوار و نرخ رشد جمعیت برخاسته از تحولات ساختاری درازمدت جمعیت‌شناختی است اما به نظر می‌رسد در سال‌های اخیر فشارهای اقتصادی و اجتماعی و افزایش بی‌ثباتی زندگی فردی از عواملی بوده که به کاهش نرخ فرزندآوری انجامیده است. برای مثال، در سال ۱۳۹۵ شاهد ۱.۵۲۸.۵۳ تولد جدید در کشور بودیم و در سال ۱۴۰۱ این رقم به ۱.۰۷۵.۲۳۱ ولادت کاهش یافت. (نمودار دو) به عبارت دیگر طی یک دوره‌ی هفت ساله میزان ولادت با یک روند کاهنده‌ی مستمر بیش از ۴۲ درصد کاهش پیدا کرد. (در نظر داشته باشید که این تغییرات در شرایطی صورت پذیرفته که حاکمیت به‌طور دایم بر طبل فرزندآوری و رشد جمعیت می‌کوبد، روش‌های پیشگیری از بارداری و سقط جنین را به‌شدت محدود کرده و تسهیلات اقتصادی متعددی برای فرزندآوری مطرح ساخته است.)



از سوی دیگر، توجه به نرخ مشارکت اقتصادی در میان جمعیت فعال نیز شاخص دیگری است که به‌خوبی گویای پی‌آمدهای انسداد اقتصادی بر شکل‌گیری ذهنیت‌های بدبینانه‌ی فردی است. نرخ مشارکت اقتصادی از ۴۳.۲ درصد در سال ۱۳۹۵ به ۴۰.۹ درصد در سال ۱۴۰۱ کاهش پیدا کرده است (نمودار سه). به عبارت دیگر طی این

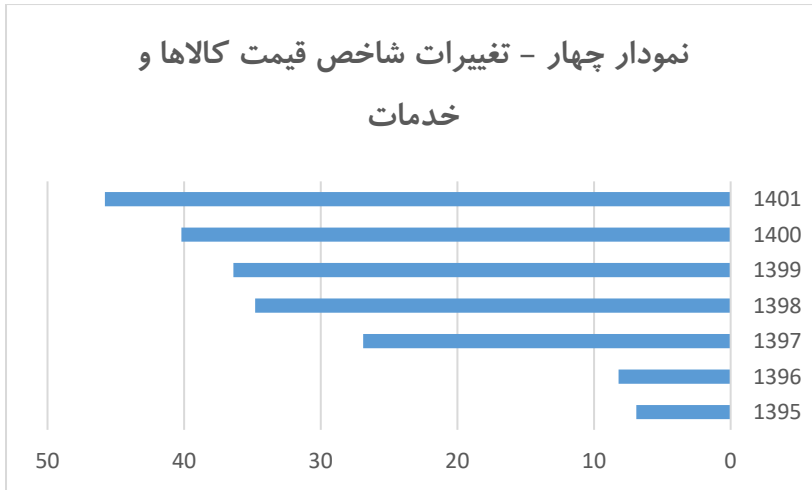
دوره شاهد کاهشی پنج درصدی در میزان مشارکت اقتصادی بوده‌ایم که می‌تواند از جمله نشانه‌ی ناامیدی از پیدا کردن شغل مناسب باشد. همین امر گویای علت کاهش نرخ رسمی بیکاری است. به عبارت دیگر، بخشی از جویندگان شغل چنان از یافتن شغل مناسب ناامید شده‌اند که اصلاً عطای پیدا کردن کار را به لقایش بخشیده‌اند! و با کارهای موقت و گاه روزانه و به شدت بی‌ثبات زندگی را می‌گذرانند.



وخامت اوضاع اقتصادی و اجتماعی در شرایطی صورت پذیرفته که طی همین دوره نابرابری‌های اقتصادی نیز بیش از پیش افزایش داشته است. طی دهه‌ی ۱۳۹۰ وضعیت ضریب جینی که نشان‌دهنده‌ی میزان نابرابری درآمدی در کشور است از ۰.۳۷ به ۰.۴۰ رسید. به عبارت دیگر، براساس آمار رسمی میزان نابرابری درآمد حدود ۸.۱ درصد وخیم‌تر شد. همچنین نسبت هزینه‌ی ۱۰ درصد بالایی جمعیت به ۱۰ درصد پایینی جمعیت از ۱۱.۰۹ به ۱۳.۴۶ برابر افزایش پیدا کرد، یعنی فاصله‌ی فقیر و غنی بازهم بیشتر شد.

همه‌ی این‌ها در بستر شرایط تورمی فزاینده رخ داده است. در سال‌های اخیر شاهد بودیم که نرخ تورم به سطوح نزدیک و بالای ۴۰ درصد رسیده است (نمودار چهار) و این نرخ‌های فزاینده طی یک دوره‌ی چندساله استمرار یافت. پیش از این و در تمامی

سال‌های بعد از انقلاب تنها در یک سال (۱۳۷۴) شاهد نرخ تورمی مشابهی بوده‌ایم. اما اکنون چند سال است که شاهد استمرار این نرخ کمرشکن هستیم.



حاصل این شرایط آن بوده که در میان تمامی گروه‌های متخصص تمایل بسیار بالایی برای مهاجرت (گریز از وضعیت کنونی) وجود دارد. آخرین پیمایش انجام شده در این زمینه مربوط به سال ۱۴۰۰ و قبل از وقایع مربوط به خیزش ژینا است. براساس این پیمایش ۷۱ درصد پزشکان تمایل بسیار زیاد و یا زیاد به مهاجرت از ایران داشتند، در میان پژوهشگران و اساتید نیز این نسبت ۷۱ درصد بود. در میان دانشجویان و فارغ‌التحصیلان این نسبت ۶۶ درصد و در میان فعالان کسب‌وکارهای استارت‌آپی این نسبت معادل ۶۳ درصد بوده است.^۲

این‌ها همه در بستر یک بحران بنیان‌کن محیط‌زیستی در ایران رخ می‌دهد. خشکسالی، وقوع رخداد‌های متعدد گردوغبار خشکی تالاب‌ها، فرونشست و فرسایش زمین، از میان رفتن گونه‌های ارزشمند گیاهی و جانوری و اختلال در چرخه‌ی طبیعت برخی از مهم‌ترین بحران‌های محیط‌زیستی ایران امروز است. در حوزه‌ی خشکسالی و

^۲ به نقل از رصدخانه‌ی مهاجرت ایران، وضعیت شاخص‌های کلیدی مهاجرت در میان اقشار اجتماعی مختلف، پژوهشکده‌ی سیاست‌گذاری دانشگاه صنعتی شریف، شهریور ۱۴۰۰.

بحران اقلیمی کافی است پی آمدهای ویرانگر خشک شدن دریاچه‌ی ارومیه بر حیات منطقه‌ی شمال غربی ایران را در نظر بگیرید یا این واقعیت که نیمی از جمعیت ایران در معرض تهدیدات ناشی از فرونشست زمین قرار گرفته‌اند. یا این که بخش بزرگی از جغرافیای ایران در سال‌های آینده به دلیل بحران کم‌آبی و ریزگردها غیر قابل سکونت می‌شود و ...

در برابر این بحران‌ها صرفاً به این مسأله توجه کنید که در لایحه‌ی برنامه‌ی هفتم توسعه شاهد حذف تمامی احکام محیط‌زیستی بودیم. به عبارت دیگر، میزان دل‌مشغولی حاکمیت در برابر بحران‌های واقعی بنیان‌کن جامعه‌ی امروز ایران صفر است!

روشن است که اشاره به آمار و ارقامی که عمق فاجعه را نشان می‌دهد می‌تواند ادامه یابد. از بروز امواج متعدد مهاجرت نیروی انسانی و سرمایه تا آمار مربوط به رشد بزهکاری، خودکشی و جز آن.

اما ببینیم واکنش حاکمیت و طبقه‌ی حاکم به این بحران‌ها چه بوده است؟

حاکمیت و «طبقه‌ی حاکم»

بعید است که بحران‌هایی با این ابعاد در اقتصاد و جامعه‌ی دیگری غیر از ایران پدید آید اما حاکمان‌شان به اندازه‌ی حاکمان کنونی ما بی‌اعتنایی پیشه کنند. در تمامی یک دهه و نیم اخیر و به‌طور خاص از مقطع جنبش سبز در سال ۱۳۸۸ تاکنون حاکمیت اصلاً تمایلی برای پاسخ‌گویی به مطالبات اجتماعی و نیز سیاست‌گذاری متناسب با الزامات پاسخ‌گویی به بحران‌های اقتصادی نشان نداده است. به نظر می‌رسد تصور حاکمیت این است که کوچک‌ترین عقب‌نشینی از سیاست‌های ناکارآمد کنونی به ازهم‌گسیختگی کامل نظم سیاسی موجود می‌انجامد. همین امر باعث شد که از اواسط دهه‌ی ۱۳۹۰ در ایران شاهد چیرگی ذهنیت انقلابی بر کنش‌های اعتراضی شدیم یعنی ذهنیتی که بازتاب تعمیق درخواست «دگرگونی سیاسی» و مطالبات به‌اصطلاح «ساختار شکنانه» است.

در عرصه‌ی اقتصادی حاکمیت قبل از هر چیز تلاش کرده تاجایی که ممکن است بحران‌ها را کتمان کند یا کم‌اهمیت جلوه بدهد، آن‌هم با روش‌هایی مانند عدم انتشار آمار یا تغییر شیوه‌ی محاسبه‌ی شاخص‌های اقتصادی. اما روش‌هایی از این دست به‌هیچ‌وجه چاره‌ساز نیستند.

روشن است که خود حاکمیت هم می‌داند این روش‌ها چاره‌ساز نیست و حتی دیگر ارزش تبلیغی چندانی هم ندارد. بنابراین در کنار سیاست‌هایی مانند کتمان بحران‌ها درصدد بوده با بهبود وضعیت صادرات نفت بکوشد وضعیت کسری بودجه و کمبود سرمایه‌گذاری‌ها را قدری تخفیف بدهد، آن‌هم با سازش‌ها و تمکین‌هایی در سیاست خارجی‌اش. اما در هر دو مورد هیچ توجه نمی‌کند که موفقیت این سیاست‌ها الزاماتی دارد که با انتظام سیاسی موجود همخوانی ندارند. برای مثال، تولید نفت ایران در ماه‌های اخیر به بالاترین سطح بعد از آغاز تحریم‌ها رسیده است. همچنین صادرات نفت در سال ۲۰۲۲ معادل ۴۲.۶ میلیارد دلار بود که در مقایسه با سال ۲۰۲۱ که ۲۵.۵۸ میلیارد دلار بود حدود ۶۶ درصد افزایش داشته است و نزدیک به رقم صادرات نفت در سال ۲۰۱۸ (پیش از خروج امریکا از برجام) بوده است. البته بخشی از آن به علت افزایش بهای نفت است اما مهم‌تر آن که به هر علت تولید نفت کم‌وبیش به سطوح قبل از خروج امریکا از برجام نزدیک شده است.

اما امکان تولید و فروش نفت به خریداران خارجی تنها یک سوی ماجرا است. مسأله‌ی مهم انتقال وجوه حاصل از صادرات نفت به حساب‌های دولت ایران است. به نظر می‌رسد موانعی در این جهت وجود دارد. یک مانع همان تحریم‌های نظام بانکی ایران است که باعث می‌شود انتقال وجوه ناممکن شود، یا انتقال آن از مجاری رسمی به مذاکرات و نرمش و کرنش‌ها و تمکین‌های بیشتر نیاز داشته باشد. در کنار آن، عامل مهم این است که شبکه‌ای از معتمدان نظام در اقتصاد زیرزمینی بخش بزرگی از این صادرات را برعهده دارند. نظارت دیوان محاسبات یا نهادهای نظارتی و حسابرسی دیگر بر این شبکه امکان‌پذیر نیست. همچنین خریداران نفت (عمدتاً شرکت‌های چینی) از تخفیف‌های عمده و علاوه بر آن فرصت به تأخیر انداختن پرداخت مطالبات کشور فروشنده‌ی نفت برخوردارند. بنابراین وضعیت کنونی دارای دو ذی‌نفع بزرگ است که نمی‌توان انتظار داشت از سودهای هنگفت بادآورده‌ای از این دست به‌آسانی دست

بکشند. روشن است که ذی‌نفع داخلی جای پای محکمی در قدرت سیاسی دارد. همان گروهی که رقابیش به‌طعنه آن‌ها را «کاسبان تحریم» نامیده‌اند. بی‌دلیل نیست که تنها در سال ۲۰۲۲ در شرایط فقر و فلاکت و تحریم‌های اقتصادی شاهد افزایش تعداد میلیونرهای (دارای ثروت میلیون دلاری) ایرانی از ۱۴۲ هزار به ۲۴۶ هزار نفر بودیم.^۳ اما آیا تنها بخش طبقه‌ی حاکم به‌اصطلاح «کاسبان تحریم» هستند؟ روشن است که جناح‌های متعددی در طبقه‌ی حاکم حضور دارند که تجلی سیاسی‌شان را در جناح‌های سیاسی موسوم به میانه‌رو/اصلاح‌طلب/اعتدالی و تندرو/پایداری/... می‌بینیم. جناح قدرتمندی از طبقه‌ی حاکم که طی سه دهه‌ی نخست انقلاب ذی‌نفع اصلی سیاست‌های اقتصادی بوده‌اند. آنان کتمان نمی‌کنند که طرفدار تنش‌زدایی با غرب هستند، با «کاسبان تحریم» و جناح‌های نوپای نظامی مرزبندی دارند و گاه سطح تنش آن‌ها با حاکمیت به سطوحی بحرانی رسیده است (مانند بحران‌های پسانتخاباتی سال ۱۳۸۸). پرسش این است که چرا وقتی بخش بزرگی از طبقه‌ی حاکم از ابعاد بحران کنونی آگاه‌اند و حتی از آن به‌عنوان «خود-براندازی» یاد می‌کنند به اقدام مؤثری برای برون‌رفت از وضع ناپایدار کنونی دست نمی‌زنند و اغلب سکوت پیشه کرده‌اند.

به نظر می‌رسد برای پاسخ به این سؤال باید بر دو مسأله تمرکز کرد. نخست بر ساختار قدرت سیاسی در ایران امروز و دوم بر چگونگی تکوین طبقه‌ی جدید حاکم در سال‌های بعد از انقلاب بهمن ۱۳۵۷. ساختار قدرت سیاسی و مجموعه ابزارهایی که به صورت متمرکز در اختیار رأس حاکمیت قرار دارد (از انتخاب رئیس قوه‌ی قضائیه تا نظارت استصوابی و انتخاب فقهای شورای نگهبان و فرماندهی کل قوا...) از سویی باعث شده که از ابزارهای متعددی برای ساکت کردن هرگونه اعتراض احتمالی این طبقه برخوردار باشد. علاوه بر آن، از سوی دیگر این ساختار باعث می‌شود جناح‌های مخالف در طبقه‌ی حاکم درصدد برآیند که در چنین شرایطی بر مسأله‌ی «جانشینی» متمرکز شوند تا با این یا آن مخالفت موردی حیات سیاسی خودشان را به مخاطره افکنند. اما این تعلل مبتنی بر دو پیش‌فرض است که در مورد آن اماواگرهای فراوان هست.

³ Credit Suisse Research Institute (2023), Global Wealth Report 2022.

پیش‌فرض نخست آن که تصور کنیم مجموعه عواملی که در تمرکز کنونی قدرت در کار بوده‌اند در مسأله‌ی «جان‌شینی» انعطاف‌پذیر و پذیرای جناح‌های مخالف در طبقه‌ی حاکم شوند. پیش‌فرض دوم نیز آن است که انتظار دارند وضعیت تاکنونی کماکان دوام داشته باشد و دستگاه سرکوب، الی غیرالنهاییه، از توان کافی برای مواجهه با تمامی مخالفت‌ها برخوردار باشد که در این مورد هم هیچ قطعیتی وجود ندارد.

مسأله‌ی دوم که در عمل به انفعال طبقه‌ی حاکم در یافتن راهی برای برون‌رفت از وضعیت کنونی منتهی شده نحوه‌ی تکوین این طبقه در سال‌های بعد از انقلاب بهمن است. منبع اصلی شکل‌گیری این طبقه در این سال‌ها یکی بهره‌مندی از رانت وفاداری به حاکمیت سیاسی، و نیز در پیوند با آن، رانت بوروکراتیک بوده است. یعنی این طبقه درهم‌تنیده با حاکمیت است. رواج اصطلاحاتی مانند «آقا‌زاده‌ها» در توصیف به مال و منال رسیده‌های سال‌های اخیر به‌روشنی گویای نوع ارتباط طبقه‌ی حاکم با حاکمیت است.

در همین زمینه باید به بافتار اقتصادی موجود و نحوه‌ی حضور طبقه‌ی حاکم در نهادهای اقتصادی بزرگ توجه کرد. بخش بزرگی از طبقه‌ی حاکم منصوبان در نگاه‌های بزرگ چندرشته‌ای (کانگومریاهای) وابسته به نهادهای حاکم یا نهادهای قدرتمند مالی و اقتصادی هستند که یا مستقیماً منصوب می‌شوند و یا به اشکال مختلف در پیوند با حاکمیت سیاسی هستند. این طبقه از استقلال کافی از حاکمیت برای مخالف‌خوانی مؤثر برخوردار نیست. به‌سادگی می‌توان آن‌ها را عزل کرد، یا از طریق نهادهای ناظر «قانونی» برایشان دردسر درست کرد، یا فراتر از آن از طریق قوه‌ی قضاییه یا نهادهای مؤثر و یا حتی شبکه‌های اجتماعی فسادهای مالی و اخلاقی‌شان را برملا ساخت و بی‌آبروشان کرد.

به همین دلیل است که به‌رغم سابقه‌ی حضور چنددهه‌ای اصلاح‌طلبان در حاکمیت شاهد این حد از محافظه‌کاری و حتی حقارت سیاسی آنان در بیان علنی مواضع‌شان هستیم.

نکته‌ی قابل‌مطالعه‌ی دیگر توجه به این مسأله است که طی اصلاحات بعد از جنگ در ایران به‌موازات پیشبرد سیاست‌های نولیبرالی شاهد تکوین «انسان نولیبرال homo neoliberalismus» نیز بوده‌ایم. البته این سوژه‌های نولیبرال تنها در

طبقه‌ی حاکم حضور ندارند بلکه همه جا، از جمله در اپوزیسیون این حاکمیت، نیز پراکنده‌اند و گاه به نظر می‌رسد که دست‌بالا را دارند. آنان برای هر کار به محاسبه‌ی سود و زیان کوتاه‌مدت مالی دست می‌زنند و اگر به «نفع»شان بود دست به اقدام می‌زنند. وقتی آنان پیشاپیش با انتقال بخش بزرگی از دارایی‌ها و بستگان خود به کانادا و امریکا و کشورهای اروپایی خودشان را در برابر ریسک‌های ناشی از استمرار وضعیت کنونی و فروپاشی اجتماعی و اقتصادی مصونیت بخشیده‌اند و از لابی‌های مؤثری هم در این کشورها برخوردارند، نمی‌توان انتظار پذیرش ریسک مخالفت با حاکمیت را از جانب آنان داشت. در این جا صحبت برسر لایه‌های خاکستری جامعه نیست که بنا به دلایلی (از جمله نگرانی از ناامنی و وقوع تهدید بر تمامیت ارضی، تکرار تجربه‌ی ۵۷، ذهنیت غیرانقلابی، و...) مایل به همراهی و یا پذیرش هزینه‌ی تغییر نیستند و همچنین درباره‌ی پایگاه سنتی مدافع حاکمیت بحث نمی‌کنم. بلکه بر بخشی از طبقه‌ی حاکم متمرکز شده‌ام که ناراضی است و استمرار وضعیت موجود را به «خودبراندازی» تشبیه می‌کند، اما به اقدام مشخص عملی دست نمی‌زند.

بنابراین باید اذعان داشت که در مقایسه با دوره‌های بحرانی مختلف در تاریخ معاصر ایران (مانند دوران بعد از استبداد صغیر تا روی کار آمدن رضاشاه)، یا ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲ و یا حتی مقطع بحران انقلابی سال ۱۳۵۷ امروز شاهد آن هستیم که مردم بیش از هر زمان دیگری «تنها» هستند و شمار سیاستمداران میهن‌پرست (ملی‌گرا و لیبرال یا سوسیال‌دموکرات و چپ) که اهل هزینه‌کردن و پایداری برسر اصول باشند، بسیار ناکافی است.

طبقات مردم

اکنون هفت سال از آخرین سرشماری عمومی جمعیت و مسکن در ایران می‌گذرد. در این فاصله به نظر نمی‌رسد تغییر جدی در سهم مزدو حقوق‌بگیران در بخش‌های عمومی و خصوصی در مقایسه با مقطع سرشماری صورت پذیرفته باشد. با این تفاوت که سهم فقرا، حاشیه‌نشینان و مادون طبقات در پیکره‌بندی طبقاتی ایران افزایش یافته چراکه از سویی رشد متوقف شده و از سوی دیگر توزیع درآمد نابرابرتر گشته است.

در جنبش ژینا شاهد چند تغییر کیفی مهم در مقایسه با جنبش سبز و خیزش‌های دی‌ماه ۱۳۹۶ و آبان‌ماه ۱۳۹۸ بوده‌ایم. اولاً در این جنبش شاهد حضور همزمان مرکز و حاشیه در اعتراضات سراسری و نیز پراکندگی جغرافیایی اعتراضات در طیف متنوع‌تری از محله‌های شهرها (اعم از فقیرنشین، متوسط‌نشین و حتی ثروتمندنشین) بودیم که نشان‌دهنده‌ی دامنه‌ی گسترده‌ی ناراضیتی از وضع موجود در میان تمامی طبقات اجتماعی و این امر است که برخی خواسته‌های مشترک فراطبقاتی قابلیت پذیرش فراگیر اجتماعی دارند. ثانیاً در این جنبش برای اولین بار در خیزش‌های اعتراضی بعد از انقلاب شاهد همراهی اعتراضات خیابانی با اعتصابات (فراگیر در کردستان و یا ناقص و موردی در سایر مناطق) در شبکه‌ی خرده‌فروشی بودیم. به این ترتیب، برای نخستین بار از انقلاب بهمن اعتراض و اعتصاب در یکی دو مقطع با هم همسو شدند. اما این اعتصابات که در همبستگی با مطالبات معترضان خیابان صورت گرفت با اعتصابات صنعتی همراه نبود. این معضلی کلیدی است و برای آن‌که اعتراضات بتوانند مؤثرتر باشند باید بر آن غلبه کرد. به نظر می‌رسد سه عامل در این عدم پیوند نقش داشته‌اند. عامل نخست، شکل استخدام نیروهای کار است که معمولاً قراردادهای کوتاه‌مدت و یا بسیار کوتاه‌مدت با وضعیتی شکننده و متزلزل در شرایط بحران کمرشکن اقتصادی و حضور لشکر انبوه بیکاران است. عامل دوم تشکل‌ناپافتگی و فقدان سازمان‌های مستقل بخش عمده‌ی نیروهای کار و بالاخره سومین عامل نیز ضرورت طرح مطالباتی حول عدالت اجتماعی برای همراهی بیشتر این طبقات جامعه (در محل کار) برای همراهی با اعتراضات عمومی است.

در چنین حالتی، جنبش کارگری، که اکنون عمدتاً به شکل اعتصاب‌های متعدد موردی شاهد توان‌آزمایی‌های هشتمین، و نیز اعتراضات کم‌وبیش منظم بازنشسته‌ها می‌تواند به شکل اندام‌واری با جنبش ژینا همراهی داشته باشد.

در میان طبقه‌ی متوسط جدید یعنی مزدو حقوق‌بگیرانی که دارای سطحی از تخصص و مهارت یا اقتدار سازمانی هستند شاهد دو گرایش متفاوت هستیم. در میان حقوق‌بگیران بخش عمومی میزان همراهی با اعتراضات در محیط کار در سطح نازلی بوده است. علت این امر از سویی نظام‌گزینش اداری ایران در بخش دولتی و از سوی دیگر محافظه‌کاری‌های حاکم بر این طبقات اجتماعی است. شاید تنها بخش پیشرو در

این گروه معلمان بوده‌اند که بخشی از آن‌ها به صورت فعالانه در اعتراضات ژینا و هم در اعتراضات صنفی همسو با آن حضور مؤثر داشته‌اند. اما در میان بخش دیگری از مزدو حقوق‌بگیران این طبقه که در بخش‌های غیردولتی شاغل‌اند یا دارای شغل‌های بی‌ثبات و موقتی‌اند شاهد بیشترین همراهی و همدلی عملی با این خیزش بوده‌ایم.

در میان خرده‌بورژوازی، به‌ویژه در لایه‌های پایینی و میانی، دو روند در سمت عرضه و تقاضا در دو دهه‌ی گذشته منجر به نارضایتی فزاینده‌ی این لایه‌ها و همراهی نسبی آنها با اعتراضات شده است. روند نخست حضور سرمایه‌های بزرگ در بخش خرده‌فروشی (اعم از فروشگاه‌های زنجیره‌ای و مراکز بزرگ خرید) همزمان با توسعه‌ی کمی شبکه‌ی خرده‌فروشی و روند دوم کاهش تقاضای مؤثر به سبب کاهش درآمد واقعی بخش بزرگ مصرف‌کنندگان است. از همین رو، زمینه برای نارضایتی اقتصادی خرده‌بورژوازی مهیا است و با استمرار جنبش ژینا، اعتراضات احتمالی این لایه‌های متنوع و متعدد اجتماعی قابلیت آن را دارد که با جنبش دموکراتیک سراسری همراهی شود.

سرانجام آن که در میان دهقانان و روستاییان بخش عمده‌ای از نارضایتی به سبب بحران ناشی از خشکسالی و کم‌آبی است که باعث می‌شود آنان (عمدتاً با حضور در مراکز شهری) اعتراضات خود را به وضع موجود و سوءمدیریت‌ها نشان دهند و با توجه به اهمیت بحران‌های محیط‌زیستی در مجموع بحران‌های کنونی و آتی توجه و تأکید بیشتر بر مطالبات مرتبط با آن باید در دستور کار تمامی کنشگران باشد.

گفتنی است افراد مستقل از هویت طبقاتی، به‌عنوان اقلیت‌های ملی و دینی و سایر اقلیت‌ها، گروه‌های دانشجویی، دانش‌آموزی، انجمن‌های محیط‌زیستی و دیگر نهادهای مردم‌نهاد غیردولتی در تمامی دوره‌های اوج‌گیری خیزش ژینا همراهی چشمگیری با جنبش داشته‌اند.

سخن آخر

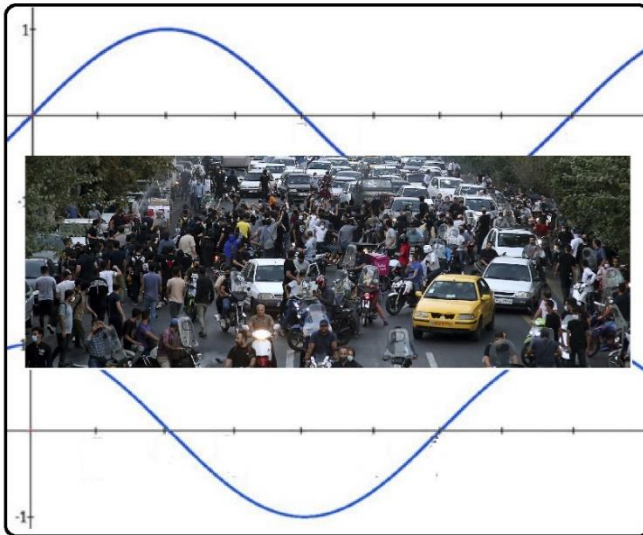
یک سال پس از آغاز جنبش ژینا شاهد یکی از مؤثرترین جنبش‌های اجتماعی در ایران و جهان معاصر بوده‌ایم که قابلیت آن را دارد که در سطح منطقه‌ای و حتی جهانی تأثیرات مهمی داشته باشد. بعد از سه دهه جنبش‌های پوپولیستی راست، انواع

جنبش‌های هویت‌طلبانه‌ی کور و ناسیونالیستی و انواع جنبش‌های بنیادگرای مذهبی در جهان که اغلب دستورکاری محافظه‌کار، دست‌راستی و ارتجاعی داشتند شاهد جنبشی بسیار گسترده متشکل از زنان، حاشیه‌نشینان، فرودستان و طبقات رانده شده به فقر با دستورکاری سکولار و مترقی بوده‌ایم.

در بستر بحران ژئوپلتیک جهانی و انسداد ساختاری داخلی طی یک سال گذشته تفاوتی در موازنه‌ی قوا میان جنبش و حاکمیت پدید نیامده است و از این رو در بستر واقعیت‌های عینی امروز، در شرایطی که شاهد تغییرات ژئوپلتیک تأثیرگذار، بروز شکاف عملی در طبقه‌ی حاکم و سازوبرگ‌های سرکوب آن، و نیز پیوند اندام‌وار جنبش‌های طبقاتی و محیط‌زیستی با جنبش ژینا نباشیم، نمی‌توان انتظار پیشروی خارق‌العاده‌ای از جنبش داشت. اما باید در زنده‌نگه‌داشتن و جاری بودن آن کوشید. تا همین امروز، به لحاظ فرهنگی این جنبش قادر بوده گفتمان و فرهنگی نو، خلاق و انقلابی را در بخش بزرگی از جامعه‌ی ایران حاکم کند و در صورت استمرار قادر به خلق انسانی خودبنیاد و خودآیین و رقم زدن به سیاستی نو در پهنه‌ی ایران است که قابلیت گسترش در جنبش زنان و فرودستان منطقه و حتی جهان را داراست.

جنبش «زن زندگی آزادی»: شکست یا فروکش نسبی و موقت؟

تقی روزبه



«کنون به سوگ قیام ژینا نشسته‌ایم تا ببینیم چرا به شکست منجر شد.»^۱

«انقلاب مرده است، زنده باد انقلاب! انقلاب ژینا به مقابله‌ی مردم با "هستی سخت قدرت" انجامید، اما... به نتیجه‌ای که می‌خواست نرسید. ریزش‌هایی که در میان آن‌ها پیش‌بینی می‌شد، رخ نداد. دولت هنوز — به قیمت فقیرسازی و محروم‌سازی مردمی — می‌تواند خود را بازتولید کند.»^۲

این‌ها بخشی از دو مقاله در ارزیابی جنبش زن زندگی آزادی است. رویکردهای مختلفی از بدبینی تا خوش‌بینی افراطی وجود دارند. اما، مسأله‌ی ما نه خوش‌بینی است و نه بدبینی. در واقع، می‌خواهیم بدانیم که این خیزش چه دست‌آوردها و گشودگی‌هایی به‌وجود آورده است و چه امکانات و نهفتگی‌هایی با خود همراه دارد تا با اتکای به آن‌ها و فعلیت بخشیدن‌شان بتوان قلمروهای تازه‌ای را گشود و پیش رفت.

سخن را با نقد برخی از نتیجه‌گیری‌های همین دو مقاله آغاز می‌کنیم. به‌نظر می‌رسد آن‌ها خیلی زود پرونده‌ی خیزشی را بسته‌اند که حتی حاکمیت هم با وجود رجزخوانی‌ها پیرامون پایان «اغتشاش» که با هدف نمایش اقتدار در حال فروشکستن صورت می‌گیرد، خود به آن باور نداشته باشد. چنان‌که حالت آماده‌باش و خط‌ونشان کشیدن‌هایشان ناقض رجزخوانی‌هایشان است، و حتی شاهدیم که اخیراً و در آستانه‌ی سالگرد خیزش نیز از تمرکز دشمن بر روی نقاط آسیب‌پذیری چون شکاف مذهبی و جنسی و قومی سخن گفته می‌شود. در این نوع ارزیابی‌ها معمولاً از وقوع گسست و پایان روندی که می‌تواند مبنای شروع دیگری باشد سخن گفته می‌شود. اما اعلام جنگ حاکمیت با زنان و تداوم نافرمانی مدنی - اجتماعی آنان که مورد حمایت اکثریت بزرگی از جامعه هم هست^۳ با ادعای شکست و یا گسست در جنبش و پایان یک مرحله و امید به برآمد مجدد در وقتی دیگر، به‌ویژه اگر در نظر بگیریم که از نظر نویسندگان خصلت فمینیستی و ضدآپارتایدی خصیصه‌ی اصلی یا یکی از خصایص مهم این جنبش

^۱ ف. دشتی، شکست قیام ژینا یا گسست‌های چندجانبه از واقعیت میدانی، رادیو زمانه

^۲ ایمان گنجی، عشق، سازماندهی و انقلاب: از آینده‌های ازدست‌رفته، رادیو زمانه

^۳ تقی روزبه، خودفربیی و اعتراف ضمنی پیمایشگران نسبت به نافرمانی اجتماعی زنان، اخبار روز

به‌شمار می‌رود، هم‌خوانی ندارد. در حقیقت تداوم این نافرمانی در فضای پس از سرکوب خشن و گسترده‌ی اعتراض‌های خیابانی خود بیانگر وقوع فرازی دیگر از یک فرایند توأم با افت‌وخیز و به معنی تعمیق انقلاب در میانه‌ی رخداد خیزش زن، زندگی، آزادی است که در پی محقق ساختن خود از هم اکنون و با هدف دگرگونی مناسبات قدرت نابرابر از جمله علیه مناسبات مردسالارانه در سپهر جامعه و نیز علیه حاکمیت پدرسالار و اقتدارگرا است. دولت‌ها و دستگاه‌های سرکوب به مقتضای کارکردشان که رصد تحولات و درجه‌ی حکومت‌پذیری و ناپذیری جامعه است به‌حکم بقا دارای شم قوی هستند و ناگزیرند که به واقعیت‌های عینی جامعه حساس باشند و نسبت به آن‌ها واکنش نشان بدهند و به همین دلیل علی‌رغم سرکوب شدید هم‌چنان نیروها در آماده باش کامل به‌سر می‌برند که نشان‌دهنده آن است که خود فریب ادعاها و رجز‌خوانی‌های خویش درباره‌ی خاموش کردن «فتنه» و پیروزی را نمی‌خورند! آن‌ها هر لحظه نگران سربرآوردن زبانه‌های آتشی هستند که گرچه تا حدی فروکشیده، اما خاموش نشده‌اند و هر لحظه ممکن است با وزش تندبادهای بحران‌هایی که هر دم پرورده می‌شوند بار دیگر زبانه کشند.

مفهوم شکست و پیروزی ربط به این دارد که جنبش‌ها چه تصور و انگیزه و اهداف مشخصی پیش‌روی خود داشتند و دیگران چه انتظاری از آن‌ها داشتند که در این فاصله‌ی زمانی برآورده نشده است. البته همواره منظورمان از شاخص‌ها، انگیزه‌ها و هدف‌ها و ظرفیت‌های مشخص است نه آرزوها و اهداف کلی و مبهمی که همواره وجود دارند. پذیرش شکست یک جنبش در صورتی که واقعی باشد هیچ اشکالی ندارد و حتی برای نقد و برخاستن مجدد لازم است، اما ابتدا باید آن را اثبات کرد. اگر فرضاً فکر می‌کردیم که هدف این جنبش صرفاً برافکندن حاکمیت و یا به عقب‌راندن رادیکال آن در طی همین چندین ماه بوده است، خب این ربطی به مسیر حرکت عینی این خیزش با وجهه‌ی انقلاب زنانه که خود در ادامه‌ی خیزش‌های پیشین از دیمه ۹۶ به این سو بوده است ندارد. فرایند پیش‌رو به ما می‌گوید که در خلال تحولات سال‌های اخیر با «یک، دو، سه و... چند خیزش انقلابی» به‌سوی محاصره‌ی کامل ساختارهای موجود و به‌عقب‌راندن و درهم شکستن آن مواجه بودیم. چرا که با حاکمیتی ایدئولوژیک برآمده از یک انقلاب و نظامی بحران‌زوی و گرگ باران‌دیده مواجه‌ایم که کنترل انحصاری همه‌ی

منابع و امکانات و دستگاه‌های تبلیغاتی و ایدئولوژیک را به دست دارد و هنرش پراکنده ساختن جامعه و قطب‌های مقابل خود از طریق تظاهر به بازنمایی آن توسط جناحین خود بوده است، حکومتی که هم مسلح است و هم مصمم ناممکن بوده است. این را نه با ذهنیت خود بلکه به اتکای خود جنبش‌ها و نحوه‌ی حرکت و پیشروی خیزش‌های اعتراضی می‌گوییم. از همین رو سوای لحظه‌های غافلگیرانه اولیه‌ی خیزش‌ها به‌ویژه خیزش مهسا (ژینا)، آن‌ها نتوانستند موقعیت تهاجمی اولیه‌ی خود را حفظ کنند. از همین رو با توجه به شرایط عینی و مشخص توازن قوا، جنبش‌ها تنها قادر بوده‌اند که در یک فرایند با برانگیختن موج‌های انقلابی مبتنی بر «یک، دو، سه و... چند خیزش انقلابی» پیش بروند و در هر مرحله با گشودن قلمروهای تازه دامنه‌ی خود را بسط بدهند. و به تدریج با کم کردن فواصل زمانی و گسترش حیطه‌ی عمل خود در عین تکثرمندی با یافتن اشتراکات و هویت‌های کنش جمعی با فراگیر کردن خود و نفوذش، دشمن را به تدریج به گوشه‌ی رینگ براند، زمین‌گیر کند و به محاصره در آورد و نهایتاً هم شرایط را به شکل رادیکال تغییر دهد و موفق به درهم شکستن ساختار قدرت گردد. چنان‌که تاکنون هم دشمن را به شدت منزوی کرده و در لاک خود فروبرده است. آن‌چه که امروزه از آن به «خالص‌سازی» و «خودبراندازی» نام می‌برند چیزی جز بازتاب همین روند و دست‌آوردهای آن نیست.

در دو نوشته‌ی بالا و یا نوشته‌ها و گفتارهای مشابه، با انتقاد به تصورات و ارزیابی‌های مبالغه‌آمیز اپوزیسیون راست خارج‌نشین نسبت به توارن قوا و براندازی ضربتی و عاجل هم مواجهیم که البته نقد رویکرد آن‌ها و انتظارات واهی که برافروخته‌اند جای خود دارد. ولی نباید آن را علی‌رغم اثرات مخربش به‌عنوان عامل تعیین‌کننده وضعیت مشخص کنونی به‌شمار آورد. جنبش‌های اجتماعی نوین چون خیزش مهسا (ژینا) خودبنیاد هستند و اعتبار خود را از اپوزیسیون نگرفته‌اند که با بحران و پنچرشدن آن‌ها درهم بریزند. برعکس این آن‌ها بودند که سعی داشتند از قبل جنبش و مصادره‌ی آن برای خود سکوی پرش و اعتباری دست‌وپا کنند که البته چندان موفق هم نشدند. گرچه عملکرد آن‌ها بر جنبش و به‌خصوص به جوامع دور از وطن (دیاسپورای ایرانی)

با برانگیختن امیدهای کاذب و در واقع اشاعه‌ی ناامیدی و نیز امکان سوءاستفاده رژیم تأثیرات مخرب خود را داشته است.

انقلاب اجتماعی که وظایف سیاسی هم دارد (درهم شکستن ساختار قدرت)!

جنبش‌های اجتماعی نوین اساساً برخلاف انقلابات کلاسیک ضمن درگیر شدن با ساختار قدرت‌ها و دولت‌های مستقر برای شکل دادن به اشکال تراز نوینی از دولت‌های خدمات اجتماعی، اما خود به صفت و سرشت جنبشی در پی تصرف قدرت در بالا نیستند و حاضرهم نیستند که توسط «دیگران» بازنمایی بشوند. آن‌ها بیش از هرچیز از جنس پادقدرت و ضدبازنمایی خود توسط «دیگری» و قدرت‌های خودمدار و نهادینه شده و ایستاده بر فراز جامعه و بیگانه با خود هستند. جنبش‌ها با نهادها و احزاب معطوف به تصرف ماشین قدرت (ولو با تأسیس ماشین قدرت جدید و تحت لوای ماشین انقلابی) و نیز نهادینه کردن ساختارهای برآمده از انقلاب که در گذشته‌ها مطرح بودند تفاوت ماهوی دارند و عموماً جامعه محوراند. هدف آن‌ها بیش‌تر تغییر مناسبات اجتماعی و قدرت مبتنی بر برتری و امتیازورزی و علیه انواع تبعیض‌ها و سلطه‌طلبی‌های اجتماعی و طبقاتی و جنسی/جنسیتی و قومی/ملی و نژادی و رفع استثمارانسان از انسان و انسان از طبیعت، تأمین صلح و همبستگی بین جوامع انسانی از یک‌سو و البته تحمیل آن‌ها به دولت‌ها و قدرت‌ها (با هدف بازتنظیم مناسبات قدرت و ثروت اجتماعی) از سوی دیگر هستند که به تفصیل در جای دیگر به آن پرداخته‌ام و از آن‌ها به‌عنوان تحمیل پارادایم دولت‌های تراز نوین خدمات اجتماعی در تفاوت کیفی با گذشته و متکی به فشار از پایین و تقویت سوگیری‌های اجتماعی در بلوک قدرت نام برده‌ام. به این ترتیب ما در شرایط مشخص ایران اساساً با یک انقلاب مرکب با خصلت اجتماعی مواجهیم که دگرگونی در خود جامعه اولویت مقدم آن‌هاست، اما به دلیل کلنگی کردن جامعه و انسداد سیاسی وظیفه‌ی درهم شکستن ساختارهای قدرت حاکم را نیز در دستور کار خود دارد. اما این انجام چنین انقلاب مرکبی به معنی تغییر ماهیت رویکرد جنبش‌های نوین اجتماعی و مرزبندی آن‌ها با تصرف قدرت سیاسی و هم‌ذات‌پنداری

آن‌ها با دولت‌ها و بلوک‌بندی‌های آن نمی‌شود. هر جا هم چنین شده است (مثل تجربه‌ی دولت سیریزا در یونان) کلاً بی‌اثر شده و میدان را به راست‌ها سپرده است.

مبارزه و مقاومت در مدار هم‌جوار!

در جنبش زن، زندگی، آزادی اگر خیابان زیر فشار سنگین سرکوب همه‌جانبه قرار گرفته است، اما شاهدیم در تناسب با توازن قوا و تعرض حاکمیت با عقب‌نشینی به سنگرهای دیگر مقاومت، از مداری که بسیار پرهزینه شده بود به نزدیک‌ترین مدار هم‌جوار، به مقاومت و نافرمانی اجتماعی - مدنی با هزینه‌ی بالنسبه کم‌تری حرکت کرده است. نکته‌ای که کم‌تر به آن توجه می‌شود اهمیت اعمال پوشش اختیاری و رژه رفتن زنان در خیابان‌ها در وسعتی تازه و نسبت آن با تداوم جنبش است. این در جو سرکوب موجود و با داشتن ریسک بالا، نمایش خیره‌کننده‌ای است از حکومت‌ناپذیری و نافرمانی اجتماعی در ملأ عام و دارای خصلتی ساختارشکنانه که حامل جسارتی تحسین‌برانگیز است. اگر در نظر بگیریم که تحمیل حجاب به‌مثابه نماد اقتدار نظام کنونی و تفکیک و جداسازی زنان در جامعه و به معنی بریدن بند ناف بازتولید اجتماعی و نسلی رژیم است، آن‌گاه معلوم می‌شود این نافرمانی از جنس تسخیر فضای عمومی و نمایش خیابانی است، گرچه هنوز نه به‌صراحت خیزش‌های خیابانی، اما هر چه که هست اتوریته‌شکن بوده و اقتدار حاکمان را به‌سخره گرفته است. این یکی از دست‌آوردهای مهم و خیره‌کننده‌ی خیزش انقلابی بوده و بستری برای تداوم مبارزه و پیشروی آن است که چندان با نغمه‌ی «سوگ‌شکست» خوانایی ندارد. البته نویسندگان هر دو مقاله نکاتی جالب و ارزنده پیرامون برخی ویژگی‌های جنبش نگاشته‌اند، اما نقد و نکته‌ی اصلی این نوشته حول یک تناقض اساسی در این رویکرد است: اگر می‌پذیریم که زنانگی و فمینیستی بودن از خصایص اصلی این جنبش بوده و درون‌مایه‌ی آن را تشکیل می‌دهد، بسیار خب، چگونه می‌توان تداوم مبارزه و پوشش برطبق میل بخش مهمی از زنان را در چنین فضای سرکوب برهنه را با ادعای توقف یا شکست توضیح داد؟! ممکن است گفته شود این دست‌آورد هنوز تثبیت نشده و قطعیت لازم را ندارد. شاید هم چنین باشد، اما به هر حال لااقل بیان‌گر آن است که مشعل مقاومت هم‌چنان

روشن است و باید دید که در آینده چه می‌شود. در حقیقت این کنش ساختارشکنانه، چیزی جز بازنمایی مستقیم گوشه‌ای از همان درون‌مایه‌ی جنبش نیست. البته این خیزش، دست‌آوردهای مهم دیگری هم داشته است که در این مجال نمی‌گنجد. در مورد چپ هم واقعیت آن است که امروزه نه چپ سنتی بلکه این «چپ اجتماعی»^۴ است که مهم است و در مبارزات و اعتراضات جامعه نقش روزافزونی را ایفا می‌کند و باید تأکید کرد که چپ سنتی و فرقه‌گرا حداکثر می‌تواند در پیوند با آن و حمایت فعال از آن خود را به شکل جدیدی بازسازی کند.

ضرورت بازخوانی مفاهیم طبقه و ستم جنسی متناسب با عصر جهانی‌شدن سرمایه‌داری

نقش مفاهیمی چون مبارزه‌ی اقتصادی و طبقاتی و عدالت و برابری و غیره در عصر کنونی را نمی‌توان منتفی و تمام‌شده دانست. آن‌ها هم‌چنان هستند و تا سرمایه‌داری هم هست، آن‌ها هم هستند، اما همراه با تحولات سرمایه‌داری به شکل و شیوه‌ای دیگر که لازم است در تناسب با عصر جهانی‌شدن سرمایه‌داری و تحولات و دست‌آوردهای کنونی بشر مورد بازخوانی و ارزیابی قرار گیرند. در عصر جهانی‌شدن سرمایه و کالایی‌شدن حوزه‌های اجتماعی روزافزون و تبدیل جوامع انسانی به کارگاه‌های بزرگ تولید و بازتولید گسترده‌ی سرمایه و عرصه‌ی تاخت‌وتاز سرمایه، طبیعی است که اشکال سلطه و استثمار پیشاجهانی‌شدن نیاز به بازخوانی در شرایط نوین داشته باشد. چنان‌که تضاد کار و سرمایه در شکل سنتی و ماقبل جهانی‌شدن سرمایه، در عصر دولت-ملت‌ها، اینک مدت‌هاست که به سطح تضاد سرمایه و زندگی به شمول محیط زیست فرارویدیده است و در این زمینه ما به مفاهیم جامع‌تری از طبقه و پرولتاریا، به عنوانی چون پرولتاریای اجتماعی که شامل همه‌ی استثمارشدگان اعم از نیروی مستقیم تولید و بازتولید گسترده در برابر سرمایه‌داری جهان‌گستر و فراتر از فابریک‌ها (از جمله کار خانگی و کار بی‌ثبات و رایگان و غیررسمی و یا کاربران

^۴ تقی‌روزبه، برآمد چپ اجتماعی و نگرانی مشترک، نقد اقتصاد سیاسی.

ماشین‌های عظیم دیجیتال) سروکار داریم. در مورد خاص ایران تقریباً ۸۰٪-۹۰٪ نیروی کار را بخش غیررسمی و یا نیمه‌رسمی و موقت و فصلی و بی‌ثبات و بی‌کار تشکیل می‌دهد. حتی با نسل جوان و آینده‌سازی که فاقد چشم‌انداز امیدبخش برای آینده است و یا «طبقه‌ی متوسط» و تحصیل کرده‌ی پرتاب شده و یا در حال پرتاب به حاشیه‌ی مواجه هستیم. با نیروهایی مواجهیم که به دلیل به‌حاشیه‌راندگی و جایگیر نشدن در ساختارهای موجود اقتصادی و اجتماعی در قیاس با کارگران رسمی و از نظر تأمین شغلی و هزینه‌های زندگی به‌ویژه در مواقع بحرانی به‌شدت آسیب‌پذیرند. آن‌ها عموماً با چسبندگی کمتر به سیستم، نسبت به نیروی کار با ثبات‌تر دارای پتانسیل انقلابی و ساختارشکنانه و خیزشی بیش‌تری هستند. چنان‌که در همین خیزش ژینا هم شاهد حضور بیش‌تر این بخش از نیروی کار و زحمت‌کشان و تهی‌دستان، در خیابان و صفوف جنبش اعم از جان‌باختگان و مصدومین و یا زندانیان هستیم. بنابراین وقتی از نیروی کار و طبقه‌ی کارگر صحبت می‌کنیم باید نسبت به این تنوع و ترکیب‌بندی و کثرت نیروهای بی‌ثبات و نقش مؤثرتر آن‌ها در خیزش حساس بود. نیروهایی که از قضا در مواقع تشدید بحران و خیزش‌ها می‌توانند حضور خود را به نمایش بگذارند. البته بی‌ثباتی و عدم جایگیر بودن آسیب‌پذیری‌های خود را از جمله خطر سوءاستفاده‌ی جریان‌های راست و پوپولیستی را دارند که نیازمند تقویت گفتمان و آگاهی و تقویت گرایش‌های دورنگر و دارای افق و آگاهی است. در این میان نقش طبقه‌ی متوسط «فرو دست» و چه بسا دارای تحصیلات بالا ولی پرتاب‌شده به صفوف ا فشار تهی‌دست که آمیزه‌ای از آگاهی و ساختارشکنی هستند دارای اهمیت است. اما به‌رحال نیروی ضربتی و ساختارشکن در طبقه را باید عمدتاً در این بخش‌ها جست‌وجو کرد. اما بخش‌های نیروی نسبتاً باثبات نیروی کار و دارای آگاهی اتحادیه‌ای عموماً می‌توانند با ناامید شدن کامل از وضعیت و احساس سقوط حاکمیت، به‌عنوان طبقه‌ی فعال شده و در اعتصاب عمومی و سراسری نقش‌آفرینی کنند. وقتی از نیروی کار صحبت می‌کنیم نباید فراموش کنیم که زنان، علاوه بر آن که به‌عنوان زن با تبعیض‌ها و آپارتاید گسترده‌ی مبتنی بر جنسیت مواجه هستند، اما در چارچوب فمینیسم تقاطع‌گرا (اینترسکشنال) که با تداخل و هم‌پوشانی انواع ستم‌های جنسی/جنسیتی، طبقاتی و

نژادی و دیگر تبعیض‌ها تعریف می‌شود، اکثراً به‌طور هم‌زمان با ستم‌های مضاعفی روبرو هستند که به درجات متفاوتی وجهه‌ی جهانی هم دارد. چنان‌که در طبق یافته‌های پژوهش‌گران سازمان ملل، زنان در ازای کار برابر با مردان، هم‌چنان دستمزد کم‌تری می‌گیرند و به‌طور میانگین درآمد زنان ۲۳ درصد از مردان کم‌تر است. هم‌چنین بر اساس همین یافته‌ها، زنان در مجموع سه برابر مردان، زمان روزانه‌ی خود را صرف کار خانگی یا مراقبت‌های بدون حقوق می‌کنند (یعنی با استثمار مضاعف و کار رایگان دست‌به‌گریبان‌اند). دست‌کم با روال کنونی ۲۸۳ سال طول می‌کشد تا تبعیض‌های ساختاری برچیده شوند! و این درحالی است که در طی بحران همه‌گیری کرونا بر میزان این شکاف‌ها و افزایش خشونت بر زنان باز هم افزوده شد (منبع: وب‌سایت سازمان ملل).

آیا سرکوب برهنه به معنی بازتولید اقتدار است؟

باعطف به مؤلفه‌های عمده‌ی تولید اقتدار، معلوم می‌شود که وضعیت کنونی مرحله‌ای است دستخوش فرایند اضمحلال و فروپاشی و نیز بحران شدید بازتولید. از همین رو، در شرایط بحران بقا، به‌کارگیری اهرم سرکوب در مقیاس گسترده در گرماگرم نبردی که هنوز هم پایان نیافته است، بیش از آن‌که بیانگر توان بازتولید خود و نظام باشد (که طبعاً شکست جنبش هم از آن استنتاج می‌شود) دانست. عقبه‌های استراتژیک اقتدار، یعنی مؤلفه‌های اصلی قدرت و توان بازتولید، به‌دلیل بحرانی شدن آن‌ها و شکاف حاکمیت و مردم از دست رفته و یا به‌سرعت در حال از دست رفتن است، گرچه هنوز درحوزه‌ی سرکوب تفوق تاکتیکی وجود دارد، اما به دلیل تهاجم در شرایط فقدان عقبه‌ی استراتژیک، این اقتدار به شکل بالقوه به‌شدت شکننده است. بنابراین بعید است که بتواند جنبش انقلابی را در شرایط که وزش بحران‌ها سرایستادن ندارد، به‌طور کامل خاموش یا به گفته یکی از مقالات یادشده قیام را شکست بدهد. گرچه بی‌تردید آن را زیر فشار قرار داده و دچار افت نسبی هم کرده است، اما دشوار بتواند آن را خاموش کند و یا لاقلاً هنوز نتوانسته آن را به‌طور کامل خاموش نکرده است. در حقیقت وزش بادهای مخالف و سرریز شدن بحران‌های انباشته شده و درحال تزیاید و از

قضا رانده شدن به سیاه‌چاله‌ی «خودبراندازی» اجازه‌ی خاموش کردن قیام را نمی‌دهد. البته مرادم از فروپاشی محتوم قدرت، به پایان رسیدن پارادایم اسلام سیاسی و ساختارهای آن است. اما این که چه‌گونه و در چه زمانی فروپاشد و یا چه چیزی جایگزین آن شود بحث دیگری است.

آفتی که تحلیل مشخص را تهدید می‌کند

در ارزیابی از اوضاع، شیوه‌ی تمرکز بر به‌اصطلاح نیمه‌ی خالی لیوان مسأله‌برانگیز است. یعنی از منظر آن‌چه که تصور می‌شد وقوع پیدا کند ولی نشد به تحلیل اوضاع پرداختن، عملاً تحلیل مشخص از وضعیت مشخص را به محاق می‌برد. چنین رویکردی نه فقط در ارزیابی دو نوشته‌ی فوق از جنبش مشهود است، بلکه به‌نظر می‌رسد که دامنه‌ی چنین رویکردی در میان ارزیابی‌ها گسترده‌تر باشد. چنان‌که نمونه‌ی مشابه آن را می‌توان بعضاً در ارزیابی‌ها و گفتارهای آقای محمدرضا نیکفر هم در مورد جنبش «زن، زندگی، آزادی» دید که بر آن است که توان و زور این جنبش همین بود و علت اصلی را نیز در هژمونی «بیچارگی و بی‌نوایی» جستجو می‌کند. به‌زعم وی اگر اعتصاب سراسری کارگران شروع می‌شد (با حضور کارگران به‌مثابه طبقه) و نه احياناً مشارکت فردی در خیزش و خیابان‌ها چه بسا شکاف‌های درونی رژیم هم سرریز می‌شد. در جایی نیز در ارزیابی جنبش دانشجویی هم می‌گوید، آن‌چه که از جنبش دانشجویی در به‌دست گرفتن کنترل فضای دانشگاه‌ها انتظار می‌رفت نشد و نتوانستند. این نوع توصیف‌ها و رویکردها همان دیدن نیمه‌ی خالی لیوان و تحلیل از آن منظر است. نگاهی که خود مبتنی بر پیش‌فرض‌هایی است که اتفاق نیفتاده است. اما شیوه‌ی تحلیل عینی و مشخص باید پایش را بر روی زمین نهاده و به تحلیل مشخص از وضعیت مشخص و ظرفیت‌های نهفته در آن و دست‌آوردها و بسیج و سازماندهی آن سرمایه‌های اجتماعی برای پیشرفت بپردازد و بر همین بستر هم حتی اگر لازم باشد به انتقاد از نگرش‌ها و انتظارات و توقعات بی‌جا بپردازد. وگرنه به‌ناگزیر این پیش‌فرض‌ها خواهند بود که جایگزین تحلیل و ارزیابی‌های مشخص خواهند شد. اگر در نظر بگیریم که معمولاً رخدادهای وقایع مهم تاریخی با یک‌دیگر و بکر بودن خود متمایز می‌شوند، آن‌گاه شناخت

و ارزیابی از آن‌ها، مستلزم تمرکز اصلی بر روی درک همین خودویژگی‌ها خواهد بود و گرنه بیم تعین‌زدایی رویدادها از طریق تحمیل پیش‌فرض‌ها و ریخت دادن به آن‌ها در قالب و مفاهیم عام و وام گرفته از تجربیات و یا نظریات دیگر، و لاجرم انحلال خاص‌ها در عام‌ها درک از وضعیت مشخص را به سایه خواهد برد. این پیش‌فرض‌ها هم معمولاً خود از دانسته‌ها و تجربه‌های نقاط دیگر و نظریه‌ی این یا آن فیلسوف و این یا آن نظریه‌پرداز تأثیر می‌گیرد [به‌عنوان مثال مطابق یکی از این الگوها و پیش‌فرض‌های کلاسیک، یک اعتراض خیابانی داریم که معمولاً خودانگیخته است و نیاز است که با یک اعتصاب سراسری کارگری و با رهبری «کارگران» تکمیل شده و کار تمام شود]. البته منظورم نادیده گرفتن اهمیت و نقش مثبت آن تجربه‌ها و مفاهیم و دست‌آوردها نیست، اما ثقل اصلی در شناسایی هر پدیده‌ی جدید باید درنگ و پژوهش حول خود آن در شرایط مشخص خود و جهان پیرامونی باشد و گرنه مفاهیم انتزاعی نمی‌توانند جایگزین تحلیل مشخص در شرایط مشخص و تاریخی مشخص شوند. واقعیت آن است که در آن دو مقاله نیز این تحلیل مشخص است که تاحدی در پشت مفاهیم و تشابه‌سازی‌ها و بعضاً واژگان شیک، که در جای خود نیز چه بسا درست و قابل تأمل باشند، عملاً رنگ می‌بازد. گویی که مفاهیم برگرفته از جای دیگر به این خیزش و شرایط خاص آن ترجمه می‌شوند و لاجرم یکه بودن یک وضعیت مشخص عملاً نادیده گرفته می‌شود. البته عیب در مفاهیم نیست و شخصاً با بسیاری از آن‌ها مثل نظرات دلوز و فوکو و امثالهم همدل هستم و آن‌ها را قابل تأمل می‌دانم. اما متأسفانه در تحلیل مشخص خیزش زن، زندگی، آزادی ما به‌درجاتی با تحمیل این‌گونه پیش‌فرض‌ها بر واقعیت‌ها یعنی با نوعی آفت تحلیلی مواجه هستیم. به‌عنوان مثال در ارزیابی آقای نیکفر که البته رویکرد و مواضع خاص خود را هم دارد فرض می‌شود که گویا پیشاپیش از دانشجویان انتظار می‌رفت که کنترل دانشگاه‌ها را به‌دست گیرند که چون چنین نشد پس... اما چنین تصویری، حتی به‌فرض که اگر خود دانشجویان هم چنان توهمی داشتند یا می‌داشتند چگونه در حکومت با این مختصات و در توازن قوای کنونی متصور است؟ در شرایط اوایل انقلاب هم، با همه‌ی پتانسیل انقلابی که دانشگاه داشت و حاکمیت در آن منزوی و در اقلیت بود (برخلاف فضای بیرون از دانشگاه)، حال و در شرایط کنونی چگونه و بر چه مبنایی می‌توان انتظار داشت که حاضر شود کنترل دانشگاه‌ها را از دست

بدهد؟! تعادل بین رژیم و دانشجویان در دانشگاه تابعی است از درجه‌ی توازن عمومی بین حاکمیت و جامعه. یعنی همان عاملی که در اوایل انقلاب عمل کرد اکنون هم می‌توانست عمل کند و عمل کرد. شرط موفقیت دانشجویان در گرو تداوم و گسترش حضور خیابان، یعنی به هم خوردن تعادل قوای عمومی بود که چنین نشد و دلایل خود را دارد. خیابان به‌عنوان میدان اصلی نبرد زیر فشار سنگین و وحشیانه‌ی سرکوب و بالارفتن فوق‌العاده‌ی هزینه‌ی مبارزه و لاجرم تولید و هموار کردن فضای عمومی مناسب برای گسترش پایه‌ی توده‌ای خود، نتوانست به پیشروی ممتد خود ادامه دهد و ناگزیر شد قدمی به عقب برداشته و به مقاومت تدافعی در سنگرهای دیگر بپردازد (می‌توان گفت دنده عوض کرد اما ترمز نزد و نایستاد). چنین وضعی البته به معنی فروکش نسبی است اما به معنی شکست و گسست و پایان خیزش در یکسالگی خود نیست (البته آقای نیکفر از شکست و پایان سخن نمی‌گوید و اشکال در جای دیگر است). درست است که با تکیه به سرکوب برهنه تعرض شده است اما تداوم آن در شرایط تشدید وخامت عقبه‌های استراتژیک اقتدار چون اقتصاد، انسجام صفوف و شکاف بین مردم و حاکمیت و نداشتن مشروعیت و یا تنش‌های بین‌المللی و در یک کلام محاصره شدن با انباشت بحران‌ها شکننده است. در این میدان سوای لحظه‌های تاکتیکی تهاجم، همزمان این حاکمیت است که با ریزش پایگاه اجتماعی و تشدید شکاف‌هایش مواجه است و نباید فراموش کرد که «یکدستی» و تهاجم به‌قیمت حذف و تصفیه‌ی هرچه بیش‌تر صفوف درونی خود و با تعریف بسیار تنگی از «خودی‌ها» صورت می‌گیرد و متقابلاً این جنبش است که در زیر سرکوب نیرو گردآوری می‌کند و در حال جذب لایه‌های به‌اصطلاح خاکستری و یا موسوم به «طبقه‌ی متوسط» است. همه‌ی این‌ها به معنی آنست که علی‌رغم افت‌وخیزهای اجتناب‌ناپذیر موج‌های انقلابی و آزمون و خطاهای آن، ما در یک دوره‌ی انتقالی به‌سرمی‌بریم که بسیار حساس و مخاطره‌آمیز است و هنوز نبردهای مهم و سرنوشت‌سازی در پیش روست.

«هژمونی» بیچارگی یا «هژمونی» سرکوب برهنه؟!

به طور کلی تقلیل امر مرکب و پیچیده‌ی انقلاب و تحولات سیاسی و اجتماعی که در آن نیروهای مختلف و متضاد به‌طور هم‌زمان عمل و مداخله می‌کنند به یک عامل و فاکتور تعیین‌کننده، حتی اگر نقش بیش‌تری هم داشته باشد، و در این‌جا تبیین فروکش یا خاموشی جنبش مهسا، نمی‌تواند چندان کارساز باشد. انقلاب اساساً معادله‌ی مرکبی است که کشاکش متقابل نیروها در خروجی آن عمل می‌کنند. در عنوان این بخش از هژمونی سرکوب در گیومه استفاده شده است تا نشان دهد که اگر هم اگر خواهیم بر تأثیر بیش‌تر یک عنصر در ایجاد وضیت کنونی افت جنبش تأکید کنیم، آن عنصر چیزی جز سرکوب شدید و بی‌سابقه نبوده است. چرا که بدون کاربرد سرکوب برهنه و همه‌جانبه و کشته و زخمی و نابیناشدن صدها و صدها نفر و دستگیری بی‌سابقه‌ی ده‌ها هزار نفر و بدون اعدام و شکنجه برای هراس‌افکنی و بدون حفظ حالت فوق‌العاده‌ی پسا سرکوب...، حتی همین تحمیل افت نسبی هم قابل تحقق و حفظ نبود. این پیش‌فرض انگاره‌ی دقیقی نیست که خشونت با هر درجه‌ای و تحت هر شرایطی برای توجیه افول و افت جنبش کافی نیست و باید حتماً به دنبال عامل دیگری در شکست و یا توقف جنبش بود- در این‌جا مشخصاً برای توجیه عدم وقوع اعتصاب سراسری که خود نیز یکی از آن پیش‌فرض‌های محتوم انگاشته شده است- کاربرد خشونت برهنه و همه‌جانبه با چنین گستره‌ای به معنای آن است که در پی خیزش زن، زندگی، آزادی، آشکارا توازن نیرو در این مرحله به سود جبهه‌ی مردم و انقلاب سنگین شده و حکمرانی به شیوه‌ی تاکتونی امکان‌پذیر نبود. اکنون همه چیز را تهدید می‌بیند و چون جز سرکوب و بی‌ارزش کردن جان و زندگی چیزی برای بقای خود در بساط ندارد، آن را در برابر جنبشی که از قضا احترام به زندگی و بازپس‌گیری آن درون‌مایه اصلی‌اش را تشکیل می‌دهد به کار می‌گیرد. به این ترتیب تعادل موجود با استفاده از عنصر سرکوب در گستره‌ی جدید ولو موقتاً به زیان جنبش به هم می‌خورد. و جنبش نیز چاره‌ای جز عقب‌نشینی موضعی و چه بسا موقت و جز بسیج و گردآوری نیروهای جدید ندارد و این‌که پیشروی عمدتاً با فعلیت بخشیدن به دست‌آوردهای جنبش در عرصه‌های مختلف و تاکتونی می‌تواند صورت بگیرد و توازن قوا را بار دیگر به هم زند.

اما می‌دانیم که نبض اصلی جنبش در خیابان زده می‌شود. خیابان تا آن جا که به نیروی کار و طبقه بر می‌گردد تجلی هژمونی آن بخش وسیع از طبقه‌ی بزرگ کار، یعنی آن بخش گسترده‌ای است که مرکب از کارگران بی‌ثبات و بیکار و نیمه‌بیکار و جوانان بدون آینده و لایه‌های طبقه‌ی متوسط فرودست... شده است. به خصوص که می‌دانیم بخش‌های کارگری نسبتاً با ثبات و سازمان یافته‌تر در شرایط فلاکت فراگیر و فزاینده (همان بیچارگی) به لحاظ پتانسیل ساختار شکنانه، نسبت به شرایط عادی، با زهم محافظه‌کارتر می‌شوند. این خیابان است که مرکز تلاقی و به هم پیوستن تبعیض‌دیدگان (اعم از زنان و جوانان و ستم‌دیدگان قومی و ملی و مذهبی و...) و نیروی کار به حاشیه رانده‌شدگان و یا در شرف پرتاب به حاشیه است که می‌تواند، بخش کارگران واحدهای بزرگ تولیدی و خدماتی را در بزنگاه‌های حساس به میدان آورد که از قضا نقش‌آفرینی آن‌ها در چنین مقاطعی پراهمیت است و تا آن موقع هم می‌تواند با اعتراضات موضعی بخش‌های گوناگون به عرصه‌ی کارزار عمومی یاری رساند. با این همه، آن‌ها در کلیت خود ضمن داشتن همدلی و حمایت، اما به‌خودی خود حداقل در شرایط کنونی پیشران خیزش و جنبش نیستند، ولی می‌توانند در آن به اشکال گوناگون شرکت و آن را تقویت کنند. به هر صورت، هم‌اکنون هم اگر اندکی در اهرم سرکوب خللی وارد شود بلافاصله خیزش‌ها و اعتراضات انقلابی با ابعاد جدیدی سربلند خواهند کرد. پس آشکارا این غلظت اتمسفر ناشی از سرکوب است که نقطه‌ی جوش غلیان و خیزش را بالا برده است. و این نشان می‌دهد که در به هم خوردن توازن قوا عمدتاً کجا را باید هدف گرفت: لبه‌ی تیز می‌تواند معطوف به تجزیه صفوف رژیم به خصوص در میان نیروهای سرکوب و البته متناظر با آن درحوزه‌ی سیاسی باشد که ورود به آن خارج از گنجایش این نوشته است. البته همان‌طور که اشاره شد نقش مهم سرکوب در وضعیت کنونی به معنی دخیل نبودن سایر عوامل و از جمله فقر و فلاکت و نگرانی و قدرت پایین چانه‌زنی کارگران بخش‌های تولیدی و بزرگ نیست. اما در نزد آقای نیکفر «هژمونی بیچارگی»^۵ مانع از حضور سراسری کارگران و اعتصاب سراسری شده و کلاً به‌عنوان عامل

^۵ محمدرضا نیکفر، بررسی اجمالی وضعیت: آموخته‌هایی از جنبش زن، زندگی آزادی.

تعیین‌کننده در ایجاد وضعیت کنونی افت و توقف به‌شمار می‌رود. اما چرا چنین تبیینی نمی‌تواند دقیق و توضیح‌دهنده و وضعیت باشد؟

بی‌تردید متقابلاً وضعیت شکننده‌ی معیشتی و فقدان قدرت چانه‌زنی این بخش از کارگران و تأثیر آن بر کیفیت کنشگری آن‌ها در ایجاد وضعیت کنونی بی‌تأثیر نبوده و نیست، اما همان‌طور که در سطور بالا اشاره کردم این رویکرد ضمن نادیده گرفتن بافت طبقه در مفهوم وسیع‌تر یعنی آن ۹۰٪ درصد نیروی کار اعم از کارگران فکری و یدی مرکب از بی‌ثبات‌کارها و پیمانی‌ها و سفیدامضاها و حاشیه‌نشین‌ها و هم‌چنین تحصیل‌کرده‌ها و طبقه‌ی متوسط فرودست و درحال پرت شدن به حاشیه‌ها، به همراه دیگر تبعیض‌شدگان مختلف، و نقش آن‌ها در خیابان و از این طریق نقش خیابان در همراه کردن بخش دیگر کارگری را نادیده می‌گیرد. ولی این، همه‌ی مسأله پیرامون هژمونی بیچارگی نیست. فراتر از آن، چنان‌که می‌دانیم عامل فلاکت و فقر امر جدیدی نیست و از قبل هم وجود داشته و بخشی از شرایط پایدار بحران تلقی می‌شود. از قضا خیزش‌ها و از جمله جنبش انقلابی یکسال اخیر هم با وجود آن برپا شد و تا اطلاع ثانوی و آینده‌ای دور هم چنان پابرجا و حتی در حال تشدید هم خواهد بود. با چنین واقعیتی است که ارزیابی آقای نیکفر در توضیح وضعیت کنونی و امکان خیزش‌های آتی که به آن نیز باور دارد دچار گسست منطقی و نوعی سیکل معیوب می‌شود. چنان‌که حتی برای توضیح خیزش آتی می‌رود به سراغ اهمیت تجزیه شدن صفوف حاکمیت! که این خود به معنی صحنه گذاشتن ضمنی به همان «هژمونی» سرکوب برهنه است. یعنی گرایشی که می‌خواست علت کارکرد سرکوب را به دلیل عدم اعتصاب سراسری موسسات تولیدی بزرگ که می‌توانست موجب به هم خوردن توازن نیرو و گُندشدن تیغ سرکوب عنوان کند، در گزاره‌ای دیگر امکان شروع این اعتصاب سراسری را در گرو ایجاد شکاف در بالا می‌داند. در حقیقت انباشت نارضایتی چنان است که اگر بتوانیم جو سرکوب را قدری پایین بیاوریم، که خود در گرو عملکرد عوامل گوناگون است، آن‌گاه می‌توانیم از وضعیت کنونی فراتر برویم. که این البته چیزی جز به اصطلاح هژمونی سرکوب برهنه نیست. به این ترتیب معلوم می‌شود که اگر وضع موجود درست تحلیل و تبیین نشود ما نمی‌توانیم راهی برای برون‌رفت از وضعیت کنونی پیدا کنیم. ولی نظریه‌ی بینوایی چنین افقی را نمی‌گشاید.

چالش مهم دیگر در مورد بینوایی آن است که بر پایه‌ی تجارب موجود معلوم شده است که تاثیر آن بر نیروهای کار به‌طور کلی به‌اقتضای شرایطشان متفاوت بوده است: چنان که در مورد بر نیروی کار نسبتاً باثبات مؤسسات بزرگ تولیدی و خدماتی، تأثیر آن نگرانی از سقوط به ورطه‌ی فقر و فلاکت بیش‌تر و از دست دادن شغل و درآمد حداقل کنونی بوده و مانع از پیوستن به اعتصاب سراسری در حمایت از خیابان شده است، ولی در همین دوره هم‌زمان شاهد بودیم که بخش دیگری از نیروی کار (یعنی بی‌ثبات‌کاران) را راهی خیابان و مستعد خیزش کرد. بدون در نظر گرفتن این دوگانه فهم و توضیح وقوع خیزش و قیام مهسا در شرایط فقر و فلاکت از یک‌سو و عدم وقوع اعتصاب سراسری علی‌رغم ضرورت میرم آن دشوار می‌گردد. تا این‌جا معلوم می‌شود که نظریه‌ی بیچارگی فاقد توضیح فراگیر برای همه بخش‌هاست. ثانیاً نظریه‌ی هژمونی بیچارگی از جنبه دیگری و در حدی که مطرح است، خود به‌دلیل بی‌ثباتی شدید اوضاع اقتصادی و تشدید همه‌جانبه‌ی بحران‌ها و از جمله تورم گسترده شکننده بوده و با داغ کردن زیرپای همه خود را بی‌معنا می‌کند و امیدهای واهی امکان اطراق کردن در وضعیت شکننده و گذرای فعلی را به‌باد می‌دهد. از همین رو برای نجات زندگی راهی جز پیوستن این بخش‌ها به خیابان و به هم زدن توازن نیرو از یک‌سو و از قضا تقویت امکان و اراده‌ی معطوف به اعتصاب سراسری در میان این بخش‌ها باقی نمی‌گذارد.

البته تشدید فلاکت و فقر فراگیر واقعیت تلخ امروز ایران است که به‌ناگزیر پی‌آمدهای منفی خود را به‌همراه دارد. اما برعهده‌ی جامعه و جنبش معترض و مصمم به رهایی از این باتلاق هولناکی که گرفتارش شده، و نیز کنشگران و پیشروان آن است که حتی‌الامکان برای کاستن از پی‌آمدهای منفی آن بر جنبش و هموار کردن راه عبور از این گردنه و تقویت روندهای ترقی‌خواهانه، به تقویت همبازی و تعاون و همبستگی مردم در مراقبت از همدیگر و کاستن از دردها و رنج‌هایشان چه در داخل و چه توسط میلیون‌ها ایرانی علاقمند به جنبش در خارج همت کنند و از طریق شبکه‌سازی‌های ملازم با آن با ابعاد این فلاکت مقابله کنند. تنها با گسترش تعاون و همبازی و همبستگی گسترده است که می‌توان از رنج‌های بزرگ و باورنکردنی، چه به‌شکل سرکوب برهنه و چه به صورت توزیع فقر و فلاکت تعمیم‌یافته، عبور کرد.

تلخ کامی خشمگینانهی جنبش «زن، زندگی، آزادی»

امیر حسین رضایی



اشاره:

این متن در روزهایی نوشته شد که ائتلاف سلبریتی‌ها و شاهزاده می‌خواست همه چیز را مسخ کند و تا حدودی هم موفق شد. من در این جا با بازگشت به لحظه‌های آغازین جنبش «زن، زندگی، آزادی» می‌خواستم خواسته‌ها و اهداف جنبش را یادآوری کنم و با این یادآوری معیاری حداقلی برای مطالبات امروز به دست دهم. منتشرش نکرده بودم. چون هم اندکی شتابزده بود و هم فضا را مناسب برای نشر آن نیافتم.. اما با دیدن گفت‌وگوی محمدرضا نیکفر با تلویزیون برابری، تصمیم به انتشارش گرفتم؛ هرچند هنوز شتابزده. نیکفر در آغاز این گفتگو می‌گوید در لحظه‌ی کنونی، که به سالگرد قتل ژینا امینی نزدیک می‌شویم، مهم‌ترین مسئله این است که بدانیم چه می‌خواستیم و انگیزه‌مان چه بود. آن چه در این جا درصدد پاسخ‌گویی به آن بودم. من در اینجا با نگاهی به احساسات جاری در جنبش و ترانه‌ی شروین حاجی‌پور، که در همان روزهای آغازین جنبش منتشر شد، کوشیده‌ام به این پرسش بپردازم که در میانه‌ی سال ۱۴۰۱ ما از چه خشمگین بوده‌ایم که چنین جنبشی را پدید آوردیم و این جنبش چه می‌خواست؟

بعد از کدام قرن بر این دشت

ساقه‌ای می‌روید

و ناله‌های زمین را

در باد می‌پراگند؟

(محمد مختاری)

با این پرسش آغاز کنیم که چگونه می‌توان رخدادی را توصیف و تبیین کرد که در لحظه‌ی حال و هنوز در جریان است و خودمان، هرکس به نحوی، جزئی از آن هستیم؟ جنبش «زن، زندگی، آزادی» _فارغ از همدلی و همراهی یا مخالفت ما با آن_ یکی از دقیقه‌های مهم تاریخ ایران است. آیا در لحظات «شدن» این رخداد، می‌توانیم

توصیف و تبیین‌اش کنیم، یا باید صبر کرد تا تبدیل به واقعه‌ای مربوط به گذشته شود و سپس دست به تحلیل‌اش زد؟
 من در اینجا می‌کوشم با پرداختن به یکی از وجوه زنده و جاری جنبش «زن، زندگی، آزادی» به این رخداد نزدیک شوم. به «احساس» می‌پردازم؛ دقیق‌تر بگویم: احساسِ خشم. برای این کار از «جامعه‌شناسی سیاسی احساسات» بهره می‌گیرم.
 «احساس» یکی از وجوه بارز این جنبش بوده است. عکس‌ها و فیلم‌ها و چهره‌ها پُر از احساس‌اند، و در مقابل، مخالفان جنبش نیز آن را برآمده از احساس و به همین دلیل بی‌اهمیت می‌دانند.^۱ من در ادامه به همین «احساس» خواهم پرداخت.

جامعه‌شناسی سیاسی احساسات

با «چرخش احساسی»^۲ در علوم انسانی و اجتماعی که در دهه‌ی ۱۹۹۰ روی داد، توجه به احساسات فزونی یافت و «جامعه‌شناسی سیاسی» هم از این رویکرد تأثیر پذیرفت. نیکلاس دمرتسیس در سال ۲۰۲۰ کتابی^۳ منتشر کرد که در آن می‌کوشد «جامعه‌شناسی سیاسی احساسات» را به‌عنوان زیرشاخه‌ی جامعه‌شناسی احساسات جا

۱. بیژن عبدالکریمی، دانشیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال، در [مصاحبه با ساعدنیوز](#) اظهار کرده است که «شعار "زن، زندگی، آزادی" شعاری است که پشتوانه حکمی و فلسفی ندارد و با سنت تاریخی ما هم نسبتی ندارد و خود را در شورش بر سنت آشکار می‌سازد.» و در پایان مصاحبه از اینکه نخبگان احساسات جامعه را منعکس می‌کنند گلایه کرده است.
 ۲. با توجه به اینکه این نوشتار از نظرات نیکلاس دمرتسیس (Nicolas Demertzis) بهره می‌برد، در اینجا منظور از «چرخش احساسی» Emotional turn است. اصطلاح Affective turn هم، که می‌توان به «چرخش عاطفی» ترجمه کرد، در حوزه‌ی علوم اجتماعی رایج است. اما بنا بر نظر نیکلاس دمرتسیس، احساسات (Emotions) به میانجی فرهنگ و بدن، به شکلی تاریخی، برساخته می‌شوند؛ در حالی که عواطف (Affects) خصلتی طبیعی و پیشاجتماعی دارند و صرفاً از بدن نشأت می‌گیرند و نزدیک به مفهوم اسپینوزایی کوناتوس (Conatus) هستند: «اسپینوزا این عواطف را -که وقوع‌شان به همان نحوی موجب شده است که جسم در حرکت و خواص شکلی ریاضی موجب شده است - درست شبیه هر چیز دیگری در طبیعت تبیین می‌کند.» (نادلر، ۱۳۹۶: ۴۵)

3. Demertzis, Nicolas. The political sociology of emotions. New York: Routledge, 2020.

بیندازد. از نظر دمرتسیس، به دو دلیل به جامعه‌شناسی سیاسی احساسات نیاز داریم: (۱) با وجود ممنوعیت ورود «احساس» به تحلیل‌های سیاسی جریان اصلی در نیمه‌ی دوم قرن بیستم، احساسات پیشاپیش در تحقیقات سیاسی جامعه‌شناختی حضور داشته است. پس جامعه‌شناسی سیاسی احساسات تفاوت معرفت‌شناسانه‌ی چندانی با جامعه‌شناسی سیاسی ندارد؛ بلکه شکلی از جامعه‌شناسی سیاسی است که از فیلتر احساسات می‌گذرد. (۲) در ۱۰ سال گذشته موفقیت، اقبال و فراگیری جامعه‌شناسی احساسات به حدی بوده است که به موضوعاتی در حوزه‌های گُنش اجتماعی و تحلیل اجتماعی ورود پیدا کرده است؛ موضوعاتی از قبیل اقتصاد، دانشگاه، فرهنگ، سیاست، جهانی‌شدن و... «جامعه‌شناسی سیاسی احساسات» می‌تواند با تقسیم کار دانشگاهی تبدیل به یک پارادایم و برنامه‌ی پژوهشی مجزا شود (دمرتسیس، ۲۰۲۰: xiii).

تلخ‌کامی خشمگینانه

دمرتسیس در کتابش بین کین‌توزی^۴ [ressentiment] و resentment تفاوت می‌گذارد. برای واژه‌ی دوم در فارسی معادل دقیق‌ی وجود ندارد. به همین دلیل من این واژه را هم‌زمان «خشم» و «تلخ‌کامی»، و «تلخ‌کامی خشمگینانه»، خوانده‌ام. این خشم از تلخ‌کامی‌ها و نارضایتی‌هایمان برخاسته و علیه بی‌عدالتی، و دادخواهانه است (دمرتسیس، ۲۰۲۰: ۱۱۴). به بیان جان رالز،^۵ تلخ‌کامی خشمگینانه احساسی

۴. کین‌توزی احساس و مفهومی است که اندیشمندان مهمی همچون نیچه و شلر به آن پرداخته‌اند و من در اینجا با آن سر و کار ندارم. در سال‌های اخیر داریوش آشوری به کین‌توزی در فضای فکری ایران پرداخته و در گفتگو با مجله‌ی «اندیشه پویا» (شماره سی‌ام، آبان ۱۳۹۴) روشنفکران ایرانی را دچار کین‌توزی می‌داند. همچنین پیمان وهاب‌زاده در مقاله‌ی «بازاندیشی انقلاب ۱۳۵۷: ایرانیان در جستجوی عدالت»، جنبه‌ی کین‌توزانه‌ی انقلاب ۵۷ را نشان داده است.

اخلاقی است: «تلخ‌کامیِ خشمگینانه^۶ و انزجار^۷ هیجاناتی اخلاقی^۸ هستند و از این رو مستلزم تبیینی برحسب پذیرش اصول حق و عدالت اند. اما بر طبق مفروضات ما نمی‌توان در مورد انسان‌های خودخواه تبیین‌های مناسبی از این دست عرضه کرد. این که می‌گوییم اشخاص منفعت‌طلب از درک احساس تلخ‌کامیِ خشمگینانه و انزجار ناتوان اند البته به معنای آن نیست که آن‌ها نمی‌توانند از دست یک‌دیگر خشکین یا عصبانی شوند. کسی که فاقد حس عدالت است می‌تواند از دست کسی که نتوانسته منصفانه رفتار کند بر افروخته شود. اما خشم^۹ و عصبانیت^{۱۰} متمایز از تلخ‌کامیِ خشمگینانه و انزجاراند؛ خشم و عصبانیت بر خلاف تلخ‌کامیِ خشمگینانه و انزجار هیجاناتی اخلاقی نیستند» (رالز، ۱۳۹۳: ۴۷۹). از نظر رالز، تمییز تلخ‌کامیِ خشمگینانه از غضب و عصبانیت، نه در یک لحظه، که در یک فاصله‌ی زمانی طولانی‌تر ممکن است. همچنین می‌توانیم بگوییم: «کسی که از حس عدالت بی‌بهره است و هرگز به اقتضای عدالت رفتار نمی‌کند مگر آن که پای مصلحت و منفعت شخصی در میان باشد، نه تنها فاقد پیوندهای دوستی، محبت، و اعتماد متقابل است، بلکه قابلیت تجربه‌ی تلخ‌کامیِ خشمگینانه و انزجار را نیز ندارد» (رالز، ۱۳۹۳: ۴۷۹).

همانطور که رالز با اشاره به مصلحت و منفعت شخصی بیان می‌کند، احساس تلخ‌کامیِ خشمگینانه صرفاً شخصی نیست و جنبه‌ی اجتماعی نیز دارد. جک بارباlet^{۱۱} به دو نکته‌ی مهم اشاره می‌کند: احساس تلخ‌کامیِ خشمگینانه مرتبط است با درک نابرابری در جوامع طبقاتی؛ به این معنا که منافع و احساسات تأثیری دوسویه بر یک‌دیگر می‌گذارند، زیرا انسان‌ها دارای احساس هستند اما به طبقات تعلق دارند. نکته‌ی دوم این است که یک پدیده‌ی مرتبط با طبقات اجتماعی را نمی‌توان به مسائل

۶. مترجم کتاب نظریه‌ی در باب عدالت واژه‌ی resentment را به «دلخوری» برگردانده که معادل چندان مناسبی نیست و نمی‌تواند معنا را انتقال دهد. به همین دلیل من در نقل قول از جان رالز به جای دلخوری، از «تلخ‌کامیِ خشمگینانه» استفاده کرده و با حروف ایتالیک نوشته‌ام.

7. indignation

8. moral feelings

9. anger

10. annoyance

11. Jack Barbalet

فردی فروکاست. تلخ‌کامیِ خشمگینانه‌ی طبقاتی ممکن است به‌عنوان احساسی فردی و/یا جمعی تجربه شود (دمرتسیس، ۲۰۲۰: ۱۱۸).

از نظر باربالت تلخ‌کامیِ خشمگینانه، انزجار از نابرابری است. خشمی که هدفش فقط قدرتِ مستقر نیست؛ بلکه نظم اجتماعی سلسه‌مراتبی و طبقاتی را هدف می‌گیرد. به این دلیل که (۱) شخص دیگری را شایسته و لایقِ موقعیت اجتماعی‌اش نمی‌دانیم؛ و (۲) گمان می‌کنیم شخص دیگری - یک فرد یا یک عامل جمعی - ما را از موقعیت‌ها و فرصت‌هایی که شایسته و لایق‌شان هستیم محروم کرده است (دمرتسیس، ۲۰۲۰: ۱۱۸).

جان الستر مسئله را این‌گونه بیان می‌کند: تلخ‌کامیِ خشمگینانه زمانی احساس می‌شود که «گروه A، در قیاس با گروه B، خودش را بالاتر می‌داند. در حالی که در همان لحظه، از لحاظ قدرت پایین‌تر از گروه B و تحت انقیاد است» (دمرتسیس، ۲۰۲۰: ۱۱۹).

تا این‌جا می‌توانیم سه نکته‌ی اساسی درباره‌ی تلخ‌کامیِ خشمگینانه برشماریم: نخست باید بگوییم این احساس زمانی رخ می‌دهد که فردی - یا جمعی - باور دارد که «وضعیت می‌تواند به گونه‌ای دیگر باشد» و خودش می‌تواند بر امور سیاسی تأثیر گذارد. دوم آن که اگر این باور وجود نداشته باشد که یک وضعیت ناعادلانه - و نامصفانه - می‌تواند به گونه‌ای دیگر باشد، احساس حسادت پدید می‌آید. و نکته‌ی سوم: زمانی تلخ‌کامیِ خشمگینانه در ما پدید می‌آید که باور به اینکه «وضعیت می‌تواند به گونه‌ای دیگر باشد» هم‌زمان همراه است با باور به اینکه «تقصیر شخص دیگری است که وضعیت به گونه‌ای دیگر نیست» (دمرتسیس، ۲۰۲۰: ۱۲۰) اما تلخ‌کامیِ خشمگینانه متفاوت است با احساس انتقام‌جویی. شخصی که چنین احساسی دارد، نمی‌خواهد از اشخاصی که به او آسیب زده‌اند مستقیماً انتقام بگیرد. بلکه دغدغه‌ی اصلی‌اش نابرابری و حقوق از دست رفته است.

تلخ کامی‌ها و خشم‌های مردم

حال بازگردیم به پرسش نخست: چگونه رخدادهای پس از مرگ ژینا (مهسا) امینی را تبیین کنیم؟ ما می‌خواهیم با استفاده از جامعه‌شناسی سیاسی احساسات به یک تبیین برآمده از واقعیت و «اکنون» نزدیک شویم. «احساس» در خیابان، دانشگاه، مدارس، فیلم‌ها و عکس‌های این روزهای ایران موج می‌زند. اگر به فهم این احساس نزدیک شویم، به فهم جنبش و رخدادهای هم نزدیک شده‌ایم. بی‌شک در این زمینه به پژوهشی فراگیر و همه‌جانبه نیاز داریم. من در حد توان و امکانات می‌کوشم و قطعاً تحلیل کاستی‌هایی خواهد داشت. برای چنین پژوهش‌هایی، دمرتسیس روش‌های کیفی را پیش می‌نهد و یکی از راهکارهایش تحلیل رمان و شعر است (دمرتسیس، ۲۰۲۰: ۲۱ و XIV).

با مرگ ژینا (مهسا) امینی در ۲۵ شهریور ۱۴۰۱ و آغاز اعتراضات سراسری در ایران، کاربران شبکه‌ی اجتماعی توییتر شروع کردند به نوشتن دلایل اعتراض‌شان در قالب جمله‌هایی که با «برای» آغاز می‌شد. شروین حاجی‌پور، خواننده‌ی ایرانی و ساکن ایران، با الهام از توییت‌های «برای...»، ترانه‌ای نوشت و ضبط و در تاریخ ۶ مهر ۱۴۰۱ منتشر کرد. این قطعه‌ی موسیقی در ایران و جهان با استقبال کم‌نظیر مواجه شد و شاید بی‌راه نباشد بگوییم که هر بار در خیابان‌های پاییز ۱۴۰۱ ایران قدم می‌زدیم، قطعه‌ی «برای» را می‌شنیدیم. پس این ترانه‌ی شروین حاجی‌پور موردی ویژه است: بیان دلایل و خواسته‌های معترضان است. این دلایل و خواسته‌ها در نخستین روزهای جنبش «زن، زندگی، آزادی» بیان شده و مرتبط با شکل‌گیری و آغاز جنبش است. محبوبیت و فراگیری بی‌نظیر این قطعه نشان می‌دهد که آن چه این ترانه بیان می‌کند واقعاً حرف مردم است.

من در ادامه با تحلیل این ترانه می‌خواهم نشان دهم که این جنبش با چه «احساس جمعی»‌ای آغاز شده است. برای این کار ابتدا در جدول زیر به این پرداخته‌ام که هر سطر این ترانه‌ی اعتراضی^{۱۲} به چه چیزی معترض است.

۱۲. در تحلیل‌مان چند سطر از ترانه را حذف کرده‌ایم. به این دلیل که صرفاً کارکرد زیبایی‌شناسانه داشته‌اند، یا شعار بوده‌اند و به یک مسئله‌ی مشخص اشاره نکرده‌اند. این سطرها حذف شده است: «برای

| | |
|---|--------------------------------|
| معارض به | سطرهای ترانه |
| ممنوعیت آزادانه رقصیدن | برای توی کوچه رقصیدن |
| ممنوعیت آزادانه عشق ورزیدن | برای ترسیدن به وقت بوسیدن |
| تبعیض جنسیتی | برای خواهرم خواهرت خواهرامون |
| اندیشه‌ها و سنت‌های کهنه | برای تغییر مغزها که بوسیدن |
| وضعیت بد اقتصادی | برای شرمندگی برای بی‌پولی |
| برآورده نشدن نیازهای حداقلی | برای حسرت یک زندگی معمولی |
| معضل کودکان کار | برای کودک زباله‌گرد و آرزوهایش |
| مدیریت بد اقتصادی | برای این اقتصاد دستوری |
| وضعیت بد محیط زیست | برای این هوای آلوده |
| وضعیت بد محیط زیست | برای ولی‌عصر و درخت‌های فرسوده |
| وضعیت بد محیط زیست | برای پیروز و احتمال انقراضش |
| ممنوعیت نگهداری آزادانه‌ی سگ‌ها | برای سگ‌های بی‌گناه ممنوعه |
| افسردگی و زندگی‌های غمبار و پُراسترس در ایران | برای گریه‌های بی‌وقفه |
| افسردگی و زندگی‌های غمبار و پُراسترس در ایران | برای چهره‌ای که می‌خنده |
| وضعیت آموزش و پرورش و بی‌آیندگی نسل جوان | برای دانش‌آموزا، برای آینده |
| قوانین نادرست و حکومت ایدئولوژیک | برای این بهشت اجباری |
| برهم خوردن موقعیت‌ها (جای نخبه زندان نیست) | برای نخبه‌های زندانی |
| تبعیض علیه کودکان افغان | برای کودکان افغانی |
| وعده‌های بیهوده‌ی مدیران و سیاستمداران | برای این همه شعارهای توخالی |

خورشید پس از شبای طولانی»، «برای این همه برای غیرتکراری»، «برای تصویر تکرار این لحظه»، «برای مرد، میهن، آبادی»، «برای زن، زندگی، آزادی» و «برای آزادی».

| | |
|---|---------------------------------|
| معضل مسکن و سوءمدیریت | برای آوارِ خونه‌های پوشالی |
| افسردگی و زندگی‌های غمبار و پُراسترس در ایران | برای احساس آرامش |
| افسردگی و زندگی‌های غمبار و پُراسترس در ایران | برای قرص‌های اعصاب و بی‌خوابی |
| تبعیض علیه زنان | برای دختری که آرزو داشت پسر بود |

با خوانش و بازخوانش جملات اعتراضی بالا می‌توانیم دریابیم که جنبش «زن، زندگی، آزادی» در اعتراض به وضعیت و زیست‌نابه‌سامان و ناعادلانه‌ی ایرانی‌ها آغاز شد و خواسته‌هایی جمعی، مثل برابری جنسیتی و محیط زیست بهتر، را دنبال می‌کند. اگر جمله‌های اعتراضی ترانه‌ی «برای...» را هم‌زمان با تجمعات و اعتراضات جنبش «زن، زندگی، آزادی» بگیریم، به راحتی می‌توان فهمید که ایرانیان معترض، از وضعیت موجود ناراضی‌اند، و اعتقاد دارند که وضعیت می‌تواند به گونه‌ای دیگر باشد. همچنین باور دارند که وضعیت موجود را «دیگران» به وجود آورده‌اند و خودشان - یا افرادی که از نظر آنها لایق و شایسته‌اند - می‌توانند وضعیت را به گونه‌ای دیگر رقم بزنند. همچنین نه در واژه‌ها و جمله‌ها - و نه حتا در فرم موسیقایی - قطعه‌ی شروین حاجی‌پور خبری از انتقام‌جویی شخصی نیست. به زبان جان رالز، احساس جمعی ایرانیان معترض، احساس اخلاقی فردی است که به اقتضای عدالت و برای «حق» رفتار می‌کنند. یا دقیق‌تر بگوییم، جنبش «زن، زندگی، آزادی» سرشار از احساس تلخ‌کامی خشمگینانه است. من در ادامه با دسته‌بندی سطرهای ترانه‌ی «برای...» نشان خواهم داد که معترضان ایرانی در آغاز جنبش، تلخ‌کام و خشمگین بوده‌اند از «نداشتن آزادی»، «بی‌عدالتی»، «اقتصاد سیاسی»، «رپوده شدن حق یک زندگی معمولی»، «مدیریت و سیاست‌های محیط زیستی»، «مدیریت و سیاست داخلی» و «موانع روشنگری در جامعه». قطعاً جملات اعتراضی مطرح شده در جنبش را می‌توان بیشتر و بیشتر ادامه داد - کاری که برخی کاربران توئیتر انجام داده‌اند - اما بسیاری‌شان در دسته‌بندی ما جای می‌گیرند. به عنوان مثال، فرد معترض به تبعیض علیه اقلیت‌های مذهبی یا ممنوعیت آموزش زبان مادری را می‌توان تلخ‌کام و خشمگین از «ناابرابری» دانست.

| تلخ‌کام و خشمگین از | معترض به | سطرهای ترانه |
|--------------------------------|---|---------------------------------|
| نداشتن آزادی | ممنوعیتِ آزادانه رقصیدن | برای تو کوچه رقصیدن |
| | ممنوعیتِ آزادانه عشق ورزیدن | برای ترسیدن به وقت بوسیدن |
| | ممنوعیت نگهداری آزادانه‌ی سگ‌ها | برای سگ‌های بی‌گناهِ ممنوعه |
| | قوانین نادرست و حکومت ایدئولوژیک | برای این بهشت اجباری |
| بی‌عدالتی | تبعیض جنسیتی | برای خواهرم خواهرت خواهرامون |
| | برهم خوردن موقعیت‌ها (جای نخبه زندان نیست) | برای نخبه‌های زندانی |
| | تبعیض علیه کودکان افغان | برای کودکان افغانی |
| | تبعیض علیه زنان | برای دختری که آرزو داشت پسر بود |
| اقتصادِ سیاسی | وضعیت بد اقتصادی | برای شرمندگی برای بی‌پولی |
| | معضل کودکان کار | برای کودک زباله‌گرد و آرزوهایش |
| | مدیریت بد اقتصادی | برای این اقتصاد دستوری |
| | معضل مسکن | برای آوار خونه‌های پوشالی |
| رُبوده شدن حقِ یک زندگی معمولی | برآورده نشدن نیازهای حداقلی | برای حسرت یک زندگی معمولی |
| | افسردگی و زندگی‌های غمبار و پُراسترس در ایران | برای گریه‌های بی‌وقفه |
| | افسردگی و زندگی‌های غمبار و پُراسترس در ایران | برای چهره‌ای که می‌خنده |

| | | |
|-------------------------------|---|-------------------------------|
| | افسردگی و زندگی‌های غمبار و پُراسترس در ایران | برای احساس آرامش |
| | افسردگی و زندگی‌های غمبار و پُراسترس در ایران | برای قرص‌های اعصاب و بی‌خوابی |
| مدیریت و سیاست‌های محیط زیستی | وضعیت بد محیط زیست | برای این هوای آلوده |
| | وضعیت بد محیط زیست | برای ولبصر و درخت‌های فرسوده |
| | وضعیت بد محیط زیست | برای پیروز و احتمال انقراضش |
| مدیریت و سیاست داخلی | وضعیت آموزش و پرورش | برای دانش‌آموزا، برای آینده |
| | وعده‌های بیهوده‌ی مدیران و سیاستمداران | برای این همه شعارهای توخالی |
| موانع روشنگری در جامعه | اندیشه‌ها و سنت‌های کهنه | برای تغییر مغزها که پوسیدن |

کدام خشم؟

احساس خشم در هر جنبش اعتراضی وجود دارد و خشم جنبش «زن، زندگی، آزادی» را هم می‌توان در چهره‌ها دید و از حنجره‌ها شنید. اما، دست‌کم در آغاز جنبش، این خشم برآمده از تلخ‌کامی‌های جمعی بوده است. خشم معترضان که در پی تخریب نیستند، صرفاً منافع شخصی‌شان را دنبال نمی‌کنند و هدفشان انتقام‌جویی نیست. بلکه می‌خواهند نظم موجود را بر هم زنند و طرحی نو در اندازند تا عدالت برقرار شود.^{۱۳} هر انسانی و هر جامعه‌ای احساسات متفاوتی دارد. همچنین به قول جان رالز زمان می‌برد تا بتوان تلخ‌کامی خشمگینانه را به عنوان یک احساس اخلاقی و عدالت‌خواهانه تمییز داد از غضب و عصبانیت. اما این احساس می‌تواند سنجهی معتبری باشد برای اندیشیدن و بازاندیشیدن به جنبش «زن زندگی، آزادی» و نقدِ درون‌ماندگارِ جریانات

۱۳. بی‌شک دادخواهی متفاوت است از انتقام‌جویی و جنبش‌های دادخواهانه، انتقام‌جو نیستند.

سیاسی و پرداختن به این پرسش‌ها: جنبش تا چه حد به اهداف ابتدایی‌اش پایبند مانده؟ اعتراضات چه سمت‌وسویی یافته؟ کدام سازمان‌های سیاسی، جریانات، روشنفکران و سلبریتی‌ها همسو با معترضان در پی دگرگون ساختن وضعیت موجود و برقراری عدالت‌اند، و کدام‌شان صرفاً می‌خواهند خودشان - یا همفکران و هم‌مسلمانان و نزدیکانشان - به قدرت برسند اما وضعیت همچنان ناعادلانه باقی بماند؟

نگذاریم خشم ما، ابزار قدرت‌طلبی‌ها و انتقام‌جویی‌های شخصی-گروهی دیگران شود. نگذاریم خشم ما، فقط بازار و کاسبی شهرت‌طلبان را داغ‌تر کند.

منابع

رالز، جان. **نظریه‌ای در باب عدالت**، ترجمه‌ی مرتضی نوری. تهران: نشر مرکز، ۱۳۹۳.

نادلر، استیون. **باروخ اسپینوزا**، ترجمه‌ی حسن امیری‌آرا. تهران: ققنوس، ۱۳۹۳.

Demertzis, Nicolas. *The political sociology of emotions*. New York: Routledge, 2020.

زن، آتوریتہ و آنارشی

محمد حسین زارعی



در ابتدا لازم است که مفهوم آتوریته و آنارشی را توضیح دهم تا منظورم از کاربرد این واژه‌ها را برای جلوگیری از سوءبرداشت‌های احتمالی بیان کرده باشم. واژه‌های آتوریته و آنارشی هر دو از اصطلاحات سیاسی، جامعه‌شناختی و حقوقی‌اند که با ابهامات، پیچیدگی‌ها و تنوع مفهومی و نظری و تفسیری زیادی همراه هستند و کاربرد غیر دقیق آن‌ها در متون حقوقی و سیاسی می‌تواند منشاء کژفهمی شوند.

در فرهنگ‌نامه‌های لغت، ریشه‌ی مفهومی (و نه لغوی) آتوریته را «اگزوشیا»^۱ از «اگزستی» معرفی کرده‌اند که به معنای اشغال موقعیت مهم و عالی و همچنین «قانونی بودن»^۲ است. این اصطلاح بارها در انجیل به کار رفته است و بیشتر به مفهوم قدرت مسیح در آسمان و زمین و قدرت بخشش گناهان است. در همین بستر، آتوریته به معنای مرجعیت متون مقدس است و بعدها در اشاره به مرجعیت متون قانونی نیز به کار رفته است. ریشه‌ی لغوی آتوریته را از واژه‌ی لاتین «آکتوریتاتِم»^۳ و «آکتوریتاس»^۴ به مفهوم خلق کردن، مشورت، نفوذ و فرمان؛ و فرمان‌دهنده و خالق را نیز «آکتور»^۵ معنا کرده‌اند. بعدها در متون حقوقی و سیاسی «آتوریتیز»^۶ در قالب جمع، برای مقامات صلاحیت‌دار دولتی و حکومتی که دارای قدرت فرمان‌دادن و الزام کردن قانونی با «فورس» و زور هستند، کاربرد رایج و فراوان یافته است. در معنای مدرن آن، آتوریته با دو عنصر قدرت فرمان‌دادن از بالا و اطاعت و فرمان‌بری از پایین و از سوی مردم، شناخته می‌شود. در باب تمایز قدرت، زور، اقتدار و خشونت و همچنین انواع و اقسام آتوریته در متون حقوقی و سیاسی و جامعه‌شناختی مانند دسته‌بندی‌های ماکس وبر (سنتی، کاریزماتیک و قانونی) مطالب و آثار پژوهشی فراوانی وجود دارند که خوانندگان با آنها آشنایی دارند و در این نوشتار ضرورت پرداختن به آن‌ها وجود ندارد.

1 Exousia

2 It is lawful

3 Auctoritatem

4 Auctoritas

5 Auctor

6 Authorities

اما «آناشی» در نقطه‌ی مقابل «آتوریته» قرار دارد و از این‌رو بررسی کوتاه مفهومی و سیاسی آن برای آگاهی از نسبت جنبش زنان با این اندیشه‌ی سیاسی و اجتماعی مهم به نظر می‌رسد.

«آناشی»^۷ از نفی «آرخه»^۸ به یونانی به معنی نخستین اصل، بنیان، قدرت حاکم و آتوریته آغاز می‌شود.^۹ آناشیسم در مفهوم فلسفه‌ی سیاسی آن مبتنی بر نفی و اثبات است: نفی قدرت، سلطه و آتوریته‌ی سلسله‌مراتبی دولتی و حکومتی؛ و اثبات ارزش‌ها و حق‌های آزادی، رهایی، برابری و تشکیل اجتماع مبتنی بر مشارکت مستقیم افراد و جماعات در اداره‌ی امور جمعی. به این لحاظ آناشیسم در بُعد نفی، بر نافرمانی از قدرت و سلطه‌ی حاکم استوار است، هر چند با هرگونه فرم و شکل دیگر قدرت و سلطه و نظم تحمیلی بیرونی و سلسله‌مراتبی اجتماعی، مذهبی، سنتی و عرفی نیز سرستیز دارد. گوناگونی جریان‌ات فکری و فلسفی آناشیسم اختصاص به آناشیسم سیاسی و فلسفی ندارند، و آناشیسم مذهبی، عمل‌گرایانه، لیبرتارینی، سوسیالیستی و پاسیفیستی (صلح‌جویانه) را نیز در برمی‌گیرد. به همین دلیل در این یادداشت بیشتر بر مفهوم و اصول بنیادین و مشترک آناشیسم تأکید شده است و ذکر نام برخی از آناشیست‌های مشهور در این نوشتار الزاماً به معنی درستی یا نادرستی ایده‌ها و افکار یا روش‌ها و استراتژی‌های مبارزاتی آنان نیست.

یکی از شبهاتی که در مورد این جریان فکری و سیاسی وجود دارد برابر دانستن آناشیسم با هرج‌ومرج‌طلبی و بی‌نظمی و خشونت‌طلبی است، و حال آن‌که آناشیسم دارای عقبه‌ای فلسفی و فکری و تاریخی و رویکردهای مدرن با خوانش‌های نو و بدیع است. شاید بیان ناتان اِشناپدر به‌عنوان درآمد بر کتاب «نوام چامسکی در باب آناشیسم»^۱ در توصیف آناشیسم مدرن بد نباشد:

«بدین ترتیب آناشیسم بیشتر گوشه‌ای است که افراد بدان رانده شده‌اند تا این‌که انتخابی آگاهانه باشد؛ آخرین پناهگاه، و البته پناهگاهی زایا و ثمربخش. آناشیسم به

7 Anarchy

8 Arche

9 Stanford Encyclopedia of Philosophy

ما اجازه می‌دهد خارج از قیود سرخ و آبی^{۱۰} آنچه عموماً در ایالات متحده "سیاست" نامیده می‌شود سیاست‌ورزی کنیم، بی‌آن‌که تقدیرمان خیانت‌های ناگزیر یکی از دو حزب اصلی باشد. در آنارشیسم می‌توانیم ارزش‌هایی را تصدیق کنیم که از سازوکارهای اینترنت آموخته‌ایم: شفافیت، بسیج توده‌ای منابع، آزادی از و آزادی برای. در آنارشیسم می‌توانیم خودمان باشیم...»^{۱۱} اشنايدر به نقش آغازگری آنارشیست‌ها در جنبش اشغال وال استریت در سال ۲۰۱۱ اشاره می‌کند که به دنبال مطالباتشان از فرمان‌های مراجع قانونی سرباز می‌زدند. او همچنین به حضور جورج اورول در جنبش آنارشیست‌ها در نبرد بارسلونا علیه نظام دیکتاتوری و فاشیستی فرانکو در اسپانیا و کتاب او با نام «زنده‌باد کاتالونیا» و تجربه‌ی وی در ایجاد یک اجتماع آنارشیستی، هرچند کوتاه، می‌پردازد. چامسکی با ارجاعات فراوان به تجربه‌های آزادی‌گرایانه‌ی آنارشیستی مانند کمون پاریس، کاتالونیا و جنبش ۱۹۶۸ پاریس و اجتماعاتی مانند کیبوتص‌ها در اسرائیل (اجتماعات خودگردان کشاورزی که البته چامسکی به نقد و ارزیابی آن‌ها نیز پرداخته است)، آنارشیسم را با دموکراسی گسترده و مشارکت بلاواسطه نه فقط در سیاست که در حیات فردی و اجتماعی می‌داند. او می‌گوید: «صاحبان قدرت همیشه آنارشیسم را به‌عنوان شر مطلق در نظر گرفته‌اند. به همین دلیل هم هست که در "هراس سرخ" ووودرو ویلسون {کارزار سال ۱۹۱۹ دولت آمریکا علیه براندازان داخلی} با سوسیالیست‌ها بد برخورد کردند اما آنارشیست‌ها را تار و مار کردند... این ایده که مردم باید آزاد باشند، برای هر کسی که قدرت را در دست دارد بی‌اندازه ترسناک است»^{۱۲}. در جایی دیگر می‌گوید: «... در مقابل اصل بنیادینی که دوست دارم با مردم به اشتراک بگذارم این ایده است که هر شکلی از اقتدار و سلطه‌ی سلسله‌مراتب، هر ساختار اقتدارگرا، باید حقانیت خود را ثابت کند. هیچ قدرتی از پیش توجیه نشده است... اما

^{۱۰} اشاره به رنگ‌های نمادین دو حزب جمهوری خواه و دموکرات

نوآم چامسکی در باب آنارشیسم، ترجمه رضا اسکندری، نشر افکار جدید، سال ۱۴۰۱ ۱۱

بار و مسئولیت ارائه‌ی دلیل و مدرک برای هر شکلی از اعمال اقتدار، برعهده‌ی آن کسی است که اقتدار را اعمال می‌کند؛ این یک قانون است.»^{۱۳}

میخاییل باکونین، از آنارشیست‌های مشهور، در کتاب «خدا و دولت»^{۱۴} رویکرد آنارشیستی در آزادی انسان را در رهایی از سه چیز می‌داند: خدا (کلیسا)، دولت و مردسالاری. از دیدگاه باکونین و آنارشیست‌ها، زنان از سرکوب‌شده‌ترین انسان‌های تاریخ بشر هستند و این به دلیل زندگی در جامعه‌ی مردسالار، سیاستِ مردسالار، اقتصادِ مردسالار و خانواده‌ی مردسالار است. حتا ممکن است با محو سیاستِ مردسالار، جنبه‌های دیگر پاتریارکی^{۱۵} مانند رویکردِ جنسیتی، تبعیض‌های سنتی و عرفی و مذهبی و قومی علیه زنان همچنان به‌قوت خود باقی باشند. به همین دلیل بخشی از جنبش زنان سعی کرده‌اند تا با پیوند برقرار کردن با ایده‌های آنارشیستی و بهره‌مندی از امکانات و چارچوب‌های فکری و روشی آن، شبکه‌های آتوریته و سیادت و سروری در اشکال گوناگون آن در حوزه‌های سیاست، حقوق، اقتصاد و اجتماع را انکار کنند.^{۱۶}

پُل اوریچ در مقدمه‌ی کتاب فوق درباره‌ی باکونین می‌نویسد: «باکونین جنگی همه‌جانبه علیه کلیسا و دولت اعلام کرد. اگر بناست انسان آزاد باشد، باید یوغ دوگانه‌ی آتوریته معنوی و غیرمذهبی را به‌دور بیندازیم. برای انجام این کار، باید دو قابلیت گران‌بها را که با آن‌ها زاده شده را به‌کار اندازند: قدرت تفکر و فعل تفکر، و شورش. اگر آدم و حوا از امر الهی اطاعت می‌کردند، پس دسترسی به درخت دانایی بر آن‌ها حرام بود و انسان محکوم به اسارت همیشگی بود.»^{۱۷} باختین درباره‌ی اسطوره‌ی گناه نخستین و پس از آن که آدم و حوا میوه ممنوعه را خوردند می‌نویسد: «انسان خود را

^{۱۳} همان ص ۴۹

^{۱۴} میخاییل باکونین، خدا و دولت، ترجمه علیرضا گودرزی، نشر رسن، ص ۱۱

^{۱۵} Patriarchy

^{۱۶} Peggy Kornegger, *Anarchism: The Feminist Connection*, 1975.

^{۱۷} باکونین، خدا و دولت، ص ۱۹

نجات داد، خود را از حیوانیت جدا کرد و از خود انسان ساخت، تاریخ انسانی خود را با عملی از نافرمانی و علم توسعه بخشید و آغاز کرد که همان شورش و تفکر است.»^{۱۸} پگی کورنِگر برای آنارشسیسم سه باور بنیادین را شناسایی می‌کند: یک، اعتقاد به محو آتوریته، سلسله‌مراتب و دولت (و نه تصرف دولت)؛ دو، باور همزمان به فردانیت و اجتماع؛ و سه، باور به طبیعی، داوطلبانه و ارادی بودن (فعالیت‌های فردی) و ایجاد سازمان جمعی برای برقراری نظم از پایین با بالا به جای نظم سلسله‌مراتبی از بالا به پایین. آنارشسیسم اعتقاد به سیالیت و شناوری و مشارکت داوطلبانه در فضاهای دموکراتیک کوچک همراه با همکاری‌های جمعی در سطح بزرگ‌تر اجتماعی است.^{۱۹} شاید مهم‌ترین تحول در اندیشه‌ها و جنبش زنان، حرکت از ناآگاهی به خودآگاهی آنان از پیوند میان بالقوه‌گی‌ها و چارچوب‌های آنارشسیسم برای تجهیز جنبش زنان از نظر فکری و عملی باشد.^{۲۰} کورنِگر بدبینانه ادامه می‌دهد که مثلاً توسل به اصلاحیه حقوق برابر در قانون اساسی آمریکا جامعه را متحول نمی‌کند، بلکه به زنان حق اتصال به اقتصاد سلسله‌مراتبی را اعطا می‌کند.^{۲۱}

از قرن نوزدهم تا اواخر قرن بیستم جنبش‌های زنان شتاب زیادی گرفته است؛ حق عضویت در اجتماع سیاسی و شهروندی، حق آزادی بیان، حق مشارکت سیاسی، حق تشکیل اجتماعات و انجمن‌های زنان، حق پیوستن به سندیکاهای کارگری، حق انتخاب کردن و انتخاب شدن، حق کار در بیرون خانه، حق مسافرت و آموزش بدون موافقت پدران و همسران، حق برخورداری از حقوق و دستمزد برابر برای کار یکسان، حق طلاق، حق سقط جنین، حق بر بدن، حق بر پوشش، حق آواز خواندن، حق حضانت فرزندان، حق بر انتخاب جنسیت، حق بر قاضی و مدیر و وزیر و وکیل و نماینده شدن، هیچ‌یک بدون مبارزه و به راه‌انداختن جنبش‌های آزادی‌خواهانه به‌صورت فردی و جمعی به‌دست نیامده‌اند. برای برخورداری از برخی از این حق‌ها مانند حق رأی و حق

۱۸ همان، ص ۳۹

19 Peggy Kornegger, above, pp- 4-6.

20 Ibid, p. 10.

21 Ibid, p. 11.

شهروندی زنان دهه‌ها و بلکه قرن‌ها مبارزه و تلاش کرده‌اند؛ از مهم‌ترین موانع دستیابی به حق‌های فوق‌آتوریت‌های سلسله‌مراتبی سیاسی، حقوقی، مذهبی و سنتی بوده‌اند و زنان بدون به چالش کشیدن آن‌ها نمی‌توانسته‌اند از آن‌ها برخوردار شوند. از این رو، جنبش‌های زنان در درون خود نفی انواع آتوریت‌ها را همراه دارند و بدون عقب‌راندن آن‌ها دسترسی به حقوق‌شان امکان‌پذیر نبوده است.

جنبش «زن، زندگی، آزادی» که از سال ۱۴۰۱ در ایران شکل گرفته است نیز از تحلیل فوق‌مستثنا نیست. به نظر می‌رسد این جنبش درون خود دارای عناصری آنارشیک به مفهومی که در این یادداشت بیان کردم، می‌باشد. دلایل این برداشت چنین‌اند:

یک، در این که این جنبش متکی به حرکت آزادی‌خواهانه‌ی زنان برای رهایی از پوشش و حجاب اجباری و نقش برجسته‌ی زنان و دختران و جوانان ایرانی در آن است تردیدی وجود ندارد. الزام و اجبار به حجاب، به یک امر سیاسی و حقوقی حاکمیتی تبدیل شده است و نفی و انکار آن از سوی زنان ایرانی به منزله‌ی عصیان علیه سلطه و اقتدار سلسله‌مراتبی حاکمیت است. این نفی و انکار به معنای انکار آتوریت و سلطه‌ی نظم قانونی و سیاسی حاکم است که درصد تعریف نوع خاصی از زندگی ایدئولوژیک برای زنان است که آن‌را بر نمی‌تابند.

دو، این جنبش همچنین اعتراض و نفی روش حکمرانی در به‌کارگیری خشونت و زور برای یک امر مدنی است که هیچ‌گونه توجیه مشروعی برای آن وجود ندارد. به یاد آوریم که باکونین، اساس ادعای آنارشیزم را توجیه و مشروعیت وجود حاکمیت و اقتدار و مقبولیت کاربرد زور و خشونت حکومت می‌داند. اگر فرض بر این است که وجود دولت و حاکمیت و ضرورت وجودی آن دارای مشروعیت و مقبولیت است، باید آن‌را ثابت کند؛ حال آن‌که در دیدگاه مردم ضرورت ورود حاکمیت در این موضوع و به‌کارگیری خشونت و زور و آتوریت در این جنبش اثبات نشده و لاینحل باقی مانده است.

سه، اگرچه حق انتخاب و آزادی نوع پوشش از مطالبات برجسته‌ی زنان است، اما بعید است که این جنبش را بتوان صرفاً در چارچوب نوع پوشش محصور کرد. از سپیده

دم انقلاب سال ۵۷، با وجود مشارکت فعال و گسترده‌ی زنان در همه‌پرسی انتخاب حکومت و قانون اساسی، آن‌ها با سلب و محرومیت گسترده‌ی حقوق سیاسی، اجتماعی و قانونی روبرو بوده‌اند؛ از حق انتخاب شدن به‌عنوان رئیس‌جمهور، احراز سمت قضاوت، وزارت و مناصب مهم تا تبعیض‌های ناروای شغلی و مدیریتی تا تفکیک‌ها و تبعیض‌های جنسیتی و قانونی در ارث و قصاص و دیه و مجوزهای مسافرت و اخذ پاسپورت و آموزش و ازدواج و ... همه نشان از فروکاستن موقعیت زنان به جنس دوم و به تعبیر ژاک رانسیر در تحلیل مفهوم دِموس، تقلیل آنان به گروهی از مردم است که به حساب نیامده‌اند و شمارش نمی‌شوند و صلاحیتی برای اعمال آرخه ندارند؛ کسانی که در آن چیزی سهمی می‌شوند که سهمی در آن ندارند. جنبش زن، زندگی، آزادی در عین نفی و انکار سلطه و آتوریته فقهی-حقوقی-سیاسی مستقر، به‌دنبال باز یافتن جایگاه و منزلت خود به‌عنوان اعضا برابر حقوقی و سیاسی در اجتماع است.

چهار، روش‌های اعتراضی و نفی و انکار زنان و جوانان در این جنبش برخلاف جنبش‌ها و انقلاب‌های کلاسیک و سنتی متکی بر سلسله‌مراتب رهبری قدرتمند و کارزماتیک نیست، بلکه مبتنی بر نوعی هماهنگی و تعاون جمعی، شبکه‌ای، افقی و بدون رهبری و زعامت مشخص و معینی است. پگی کورنگر در مقاله‌ی خود تأکید می‌کند که جنبش آنارشیک زنان، داوطلبانه، ارادی، سیال و از نظر فردی و جمعی هماهنگ و از پایین به بالاست. جنبش اخیر زنان در درون خود به نفی و انکار سروری و سیادت نیروها و گروه‌های سیاسی داخل و خارج کشور نیز باور دارد و بر حرکت و خلاقیت و ابتکارات فردی و جمعی و خودجوش نیروهای جنبش تکیه کرده است که موج‌های آن را یکی پس از دیگری در درون جنبش از سوی فعالان سیاسی، دانشجویان، معلمان، کارگران، دانش‌آموزان، زندانیان سیاسی، خواهران و مادران و برادران آنان پی گرفته می‌شود.

پنج، به‌کارگیری وسیع شبکه‌های اجتماعی و پلت‌فرم‌های مجازی در این جنبش نقش مهمی در هماهنگی، برقراری ارتباطات و اطلاع‌رسانی به نیروهای جنبش زن، زندگی و آزادی ایفا کرده است. یکی از دلایلی که شبکه‌ای شدن جنبش را امکان‌پذیر کرده است، استفاده از توان شبکه‌های اجتماعی و مجازی نه فقط برای اطلاع‌رسانی که

برای خلق ابتکارات و خلاقیت در روش‌های اعتراضی و مخالفت و نفی و انکار اقدامات حکومت و بسیج افکار عمومی بوده است.

قطعاً هر گونه برچسب‌زدن به و قالب‌سازی‌های تئوریک و سیاسی از پیش آماده از جنبش زن، زندگی، آزادی می‌تواند به فهم نادرست و تحلیل اشتباه از این حرکت اجتماعی عمیق بینجامد و شناخت ما از آن را با دشواری مواجه کند. به همین ترتیب، تحلیل این جنبش بر اساس عناصر آنارشیک در این یادداشت، الزاماً به معنای طبقه‌بندی آن در الگوهای جنبش‌های تجربه‌شده‌ای مانند جنبش‌های آنارکو-فمینیستی نیست، همانگونه که الگوی همکاری مشترک و تعاون متقابل زنان و مردان با هم در این حرکت سیاسی-اجتماعی را نمی‌توان بر مبنای قالب‌های کلاسیک و شناخته شده‌ی جنبش‌های تجربه‌شده‌ی فمینیستی تحلیل و ارزیابی کرد.

«انقلاب» یا

گام‌های صبورانه در راه گذار به دموکراسی؟

علیرضا بهتویی



دوست و همکار ۶۵ ساله‌ام که بیش از ۴۰ سال از زندگی‌اش را در مهاجرت اجباری گذرانده، می‌گفت: «من هیچ وقت در زندگی به اندازه‌ی روزهای اوج جنبش مهسا اشک نریخته بودم. بر تو پنهان نیست که با گذر عمر، آدمی دل نازک‌تر می‌شود. اما در این روزها به‌راستی، صحنه‌های شگفت‌آوری را شاهد بودیم. من وقتی شجاعتِ دختر و پسرهای جوان را در مواجهه با سرکوب بی‌رحمانه می‌دیدم، وقتی ترانه‌ها و موسیقی متین و امیدوارانه‌ی این بچه‌ها را می‌شنیدم، وقتی چهره‌های نازنین و بی‌گناه‌شان را که فریاد می‌زدند یا گیسوان‌شان را می‌بریدند، می‌دیدم، اشک می‌ریختم. وقتی هم که صورت‌های بی‌گناه و تن‌های بی‌جان در کف خیابان‌ها، یا چشم‌های زیبایی که با ساچمه کور شده بود، یا چهره‌های معصوم آن‌هایی که به چوبه‌ی دار آویخته می‌شدند، را می‌دیدیم، وقتی که پیرامون شکنجه، آزار، توهین و تجاوز به دختران و پسران جوانی که فقط برای یک «زندگی معمولی» به خیابان آمده بودند، یا درباره‌ی وضعیت روانی بچه‌هایی که رنج و عذاب زندان را تحمل کرده بودند، می‌خواندم، باز هم گوشه‌ی تنهایی را می‌جستم و های‌های گریه می‌کردم».

می‌گوید: «در این روزها بسیاری از ما به روزهای آستانه‌ی انقلاب ۱۳۵۷ برمی‌گشتیم و فکر می‌کردیم. ارجاع ما به حوادث انقلاب بهمن و شبیه‌سازی با آن روزگار، به این دلیل بود که حوادث این روزها را در تکرار تجربه‌ی زیسته آن روزها می‌دیدیم. اعتراض‌کننده‌هایی که به خیابان آمده بودند و نیروهای انتظامی که با خشونت، سرکوب می‌کردند، مشت‌های گره شده در آسمان که با باطوم و گلوله مقابله می‌کرد. در این هم‌ذات‌پنداری و شبیه‌انگاری میان این روزها و حوادث ۴۵ سال پیش، هم راست، هم میانه و هم چپ‌ها اشتراک عمل داشتند. بحث‌های داغی در جریان بود که آیا لحظه‌ای فرارسیده که پایینی‌ها دیگر نمی‌خواهند و بالایی‌ها هم دیگر نمی‌توانند؟ آیا انقلاب دیگری در پیش است، که «کار را این بار یک سره می‌کند»؟

شک ندارم که طرفداران نظام هم بارها به این فکر کردند که اگر انقلابی دیگر رخ دهد، چه بر سر آن‌ها خواهد آمد. من که تلاش داشتم واقع‌بین باشم و از هیجان و خوش‌بینی کنترل نشده پرهیز کنم، وقتی که با این پرسش‌ها روبرو می‌شدم که «آیا گمان نمی‌کنی که این بار، با بارهای پیش فرق دارد» و یا «فکر می‌کنی که این‌ها کی

می‌روند؟»، پاسخ می‌دادم: «دچار هیجان عنان‌گسیخته نشوید، راه طولانی‌تر از آن است که فکر می‌کنید. به گمان من، ما در حال و هوای سال‌های ۱۳۵۶ هستیم». توجه می‌کنی که ارجاع من نیز به حوادث طلابه‌های انقلاب بهمن، بازهم نوعی شبیه‌سازی با آن دوره بود. به این دلیل ساده که ما در مسیر تجزیه و تحلیل یک امر نو و ناشناخته، ناخودآگاه و از روی عادت، به رخدادهایی رجوع می‌دهیم که پیش از این تجربه کرده‌ایم و برای‌مان آشناست».

ادامه می‌دهد: «اما دقت کن که با گذشتِ چهل و چند سال از حوادث سال‌های ۱۳۵۶-۱۳۵۷، در گذار از حکومت‌های خودکامه و استبدادی در دنیا، تجارب فراوان تازه‌ای به دست آمده است. فضای رادیکال و انقلابی دهه‌های شصت و هفتاد میلادی هم دیگر روح حاکم (zeitgeist) در زمانِ امروز جهان نیست. آنهایی که هنوز می‌گویند در یک ضرب و با یک انقلاب، با سرنگونی یک حکومت استبدادی، همه‌ی مشکلات اجتماعی و سیاسی را حل خواهیم کرد؛ یا پوپولیست‌هایی هستند که راه‌حل‌های ساده برای حل مشکلات پیچیده‌ی جامعه ارائه می‌کنند، یا که اندک سالخوردگان بازمانده از اصحاب کُهف‌اند که هنوز در حال و هوای دهه‌ی هفتاد میلادی تنفس می‌کنند. خودت به‌خوبی می‌دانی که مفهوم **گذار به دموکراسی** در علوم اجتماعی امروز، بسیار گسترده‌تر از مفهوم **انقلاب** در آن سال‌ها است و تفاوت‌های اساسی با آن دارد. اکنون که فرصت تأمل، درنگ و ژرفاندیشی وجود دارد، باید به این مفاهیم پرداخت و گوشه‌های مختلف آن را برای تحولات در پیش، روشن‌تر کرد».

آن چه در زیر می‌خوانید، در آستانه‌ی سالگرد جنبش مهسا، پاسخی است به فراخوان همکار بزرگوام در بررسی مطالعات تازه در علوم اجتماعی پیرامون «گذار از دیکتاتوری به دموکراسی» به‌مثابه مفهومی بسیار فراگیرتر و همه‌جانبه‌تر از «انقلاب» برای همان منظور، یعنی گذار از دیکتاتوری.

در بخش **اول** این مطلب نخست استدلال می‌شود که چرا باید این روندهای «گذار از دیکتاتوری به دموکراسی» را به‌جای انقلاب مطالعه کرد.

در بخش **دوم** یک تعریف کوتاه از مفهوم دموکراسی به‌مثابه موضوع مرکزی این مطلب ارائه می‌شود.

در بخش سوم، تئوری‌های مختلف «گذار از دیکتاتوری به دموکراسی» را بررسی می‌کنم.

در بخش چهارم، نگاهی کوتاه دارم به گذار کره‌ی جنوبی به دموکراسی، که یک مثال مشخص از چنین گذاری است.

در بخش پنجم، این نکته در مرکز توجه است که کاربرد این «گذار از دیکتاتوری به دموکراسی» در مورد ایران و جنبش اخیر چه نتایجی دارد.

اول - انقلاب یا...؟

جک گلدستون انقلاب کلاسیک نوع ژاکوبینی [۲] را به شرح زیر تعریف می‌کند: انقلاب بسیج توده‌های وسیع مردم است برای سرنگونی قهرآمیز یک حکومت و ایجاد تغییرات سریع و ناگهانی در نهادهای سیاسی کشور. ایدئولوژی محرک این انقلاب‌ها به‌طور معمول چشم‌اندازی از عدالت اجتماعی را ترسیم می‌کند: فقرا علیه ثروتمندان، یا مردم عادی علیه نخبگان صاحبان امتیاز.^۱

تفاوت‌های میان این مفهوم معین از انقلاب با گذار به دموکراسی را به ترتیب زیر می‌توان توضیح داد:

الف - مفهوم نخست بر یک لحظه‌ی معین تاریخی تأکید دارد و مفهوم دوم، یک فرایند، یک روندِ درازمدت (PROCESS) را بررسی می‌کند. اما اگر انقلاب را لحظه‌ی اوج و قله‌ی این تغییرات ببینیم، درمی‌یابیم که این لحظه هم، یک **طلیعه** و یک دنباله و عقبه دارد.

طلیعه‌ی انقلاب وقتی پدیدار می‌شود که تعادل پایدار در جامعه جایش را به عدم تعادل و ناپایداری می‌دهد. این تغییر موقعیت ممکن است که به دلیل بحران اقتصادی باشد، یا شکاف میان گروه‌های مختلف در حاکمیت. ممکن است که با خشم

1. Goldstone, J. A. (2014). *Revolutions: A very short introduction*: Oxford University Press.

مردم از فساد و رانت‌خواری حاکمان پدید آید یا پیدایی یک نیروی سیاسی رقیب، که در برابر نیروی حاکم وعده‌ی تغییرات اساسی در اداره و ساختار کارآمد جامعه را می‌دهد و گفتمان‌ش در بخش قابل‌ملاحظه‌ای از شهروندان، مقبولیت پیدا می‌کند. به‌هررو، نیروی حاکم در این موقعیت دیگر قادر به سرکوب نیروی رقیب نیست و در عین حال نمی‌تواند خواست‌های مطرح شده توسط آنها را هم پاسخ دهد. این روند، آرام‌آرام به سرنگونی نیروی حاکم در لحظه‌ای معین منتهی می‌شود (برای مثال مرور کنید سال‌های ۱۳۵۴ تا ۱۳۵۷ در ایران را).

انقلاب یک عقبه هم دارد. زیرا بنیاد جامعه و نظم اجتماعی را تنها قدرت سیاسی تشکیل نمی‌دهد و قدرت در جوامع مدرن، در بخش‌های مختلف جامعه پخش است. نیرویی که انقلاب کرده و قدرت را به دست آورده، به دنبال تغییرات اساسی در حوزه‌های دیگر (نظیر حوزه‌های اقتصادی، نظامی، امنیتی، فرهنگی، آموزشی، علمی و بوروکراتیک) هم هست. پس تغییرات چندجانبه، قدم‌به‌قدم و به مرور زمان در راستای اهداف نیروی تازه‌ی سیاسی در جامعه رقم زده می‌شود (برای مثال مرور کنید حوادث پس از سال ۱۳۵۷ در ایران را: از تحمیل حجاب اجباری به زنان تا تلاش برای اسلامی کردن سیستم آموزشی و دانشگاهی، از تغییرات با پاکسازی و مکتبی کردن نیروهای نظامی تا سیستم اداری). خلاصه آن که، اگر نیک بنگریم، باید یک روند درازمدت تغییرات را به جای یک لحظه‌ی وقوع انقلاب مطالعه کرد.

ب - مهم تر این که انقلاب‌ها الزاماً به دموکراسی، آزادی و حکومت مردم منتهی نمی‌شوند. بر عکس ممکن است که انقلاب، حاکمان دیگری را بر مسند قدرت بنشانند که بی‌رحمانه‌تر و وحشیانه‌تر از دیکتاتور سرنگون شده، به سرکوب آزادی‌ها و مخالفان خود می‌پردازند. رژیم‌های برآمده از انقلاب مسئول برخی از وحشتناک‌ترین خشونت‌ها و تراژدی‌های انسانی در تاریخ مدرن بوده‌اند. در دوران وحشت بزرگ استالین، «جهش بزرگ به جلو» در چین، و نسل‌کشی خمرهای سرخ در کامبوج، هزاران انسان بی‌گناه جان باختند. این رژیم‌ها یک دستگاه سرکوب (ارتش، سازمان‌های امنیتی و پلیسی) بسیار توسعه‌یافته و وفادار را در همان دوره‌ی ابتدایی حضورشان، شکل می‌دهند و در سرکوب مخالفان درنگ نمی‌کنند. دوم آن که، رژیم‌های برآمده از انقلاب، اکثراً درگیر

جنگ (داخلی مثل روسیه یا با همسایگان مثل ایران و عراق) می‌شوند. زیرا که انقلاب، منجر به بی‌ثباتی داخلی یا بی‌نظمی منطقه‌ای می‌شود و احتمال درگیری‌های داخلی یا بین دولت‌ها را افزایش می‌دهد. جنگ‌ها به رژیم‌های برآمده از انقلاب اجازه می‌دهند کارهایی را انجام دهند که دیکتاتوری‌های معمولی، اغلب نمی‌توانند انجام دهند. با پدید آمدن شرایط جنگی، امکان گسترده‌تری برای نابودی سازمان‌های سیاسی رقیب و مراکز رقیب برای حکومت در جامعه‌ی مدنی (سندیکاها، مراکز مستقل مذهبی، گروه‌های فرهنگی و هنری و...) فراهم می‌شود. حتی در پایان جنگ‌ها هم، نظامیان قدرت فراوانی در عرصه‌های مختلف زندگی جامعه پیدا می‌کنند و سهم بیشتری در عرصه‌های خارج از وظیفه‌شان طلب می‌کنند.^۲

دوم - «دموکراسی»، مفهومی در حال شدن

هنگامی که دموکراسی، با انقلاب آمریکا و سپس انقلاب فرانسه، شروع به ورود به سیاست و جامعه‌ی مدرن کرد، رهبران این رویدادها به آنچه به‌عنوان پیشینه‌ی یونانی دموکراسی تلقی می‌شد رجوع کردند، که در خاستگاه خود به معنای کنترل مستقیم مردمی بر حاکمان بود؛ دموکراسی = مردم‌سالاری یا حکومتِ (کراتوس) مردم (دموس). این میراث آتنی حکومتِ مردمی در یک دولت-شهر کوچک (اگرچه این شامل زنان، بردگان و خارجی‌ها نمی‌شد)، اما تأثیر مهمی در برداشت‌های رهبران این انقلاب‌ها از یک «جامعه‌ی خوب» و ایده‌آل داشت.

اما در قرن هجدهم، با تغییر «دولت-شهر» به «دولت-ملت»، دموکراسی مستقیم یونانی (به دلیل وسعت قلمرو دولت و تعداد شهروندان) دیگر امکان‌پذیر نبود. به این دلیل مفاهیم لیبرال «نمایندگی»، «برابری در برابر قانون» و «مسئولیت‌پذیری»، دموکراسی نمایندگی (indirect, representative democracy) در نهایت به دموکراسی پیوند خورد. از این پس دموکراسی مستقیم

2. Levitsky, S., & Way, L. (2022). *Revolution and Dictatorship: The Violent Origins of Durable Authoritarianism*: Princeton University Press

(direct democracy) جایش را به دموکراسی لیبرال می‌دهد که در آن دموکراسی به نمایندگی تحت اصول لیبرالیسم عمل می‌کند.^۳

کلود لفورت می‌نویسد:^۳ جوامع سنتی ماقبل مدرن حول یک منطق سیاسی-مذهبی سازمان می‌یافت که در رأس آن شاه یا رهبر می‌نشست که نماینده‌ی خداوند بود که در آن قوانین الهی منشاء و سرچشمه‌ی قدرت، دانش و قانون تلقی می‌شد. مردم هم جماعتی بودند که باید رهبری می‌شدند و بالغ نبودند [2].

بزرگ‌ترین تفاوت لیبرال-دموکراسی با نوع حکومت در جوامع سنتی، به نظر لفورت در آن است در یک جامعه‌ی دموکراتیک، اولاً قدرت برخاسته از مردمی است که با شعورند و قدرت انتخاب دارند. در ثانی هیچ منبع ثابت و دائمی قدرت مانند یک پادشاه، امام، پیشوا یا یک نخبگان حاکم وجود ندارد. مرکز قدرت، یک «صندلی همیشه خالی» است و دیگر رابطه‌ای میان حاکمان با قدرت الهی وجود ندارد. خالی نگه داشتن بالاترین مکان قدرت (جایی که به لحاظ تاریخی توسط پادشاه یا رهبر اشغال می‌شد)، در دموکراسی‌ها به این معنا است که قدرت در میان شهروندان پراکنده می‌شود. نشستن بر صندلی قدرت، موقتی است و قدرت دائماً در حال تغییر و جابه‌جایی است. فقدان یک مرکز ثابت و تقسیم مراکز مستقل و متفاوت قدرت هم به این معنی است که جوامع دموکراتیک مدام دستخوش تغییر و در حال شدن و پویایی هستند. جامعه‌ی دموکراتیک باید همواره با مسائل مربوط به اقتدار و مشروعیت دست‌وپنجه نرم کند.

این فقدان یک مرکز ثابت منجر به چیزی می‌شود که لفورت آن را «عدم تعیین اجتماعی» یا «عدم قطعیت اجتماعی» (indeterminacy of the social) می‌نامد، که به این ایده اشاره دارد که نظم و نسق جامعه دائماً در حال تکوین و تحول است، هیچ بنیان نهایی یا جوهره‌ی ثابتی وجود ندارد که ماهیت یک جامعه را تعیین کند. خالی بودن فضای خالی قدرت در دموکراسی مدرن و جدایی آن از قانون یگانه و مطلق آسمانی، بدان معناست که یک تعریف یگانه از یک جامعه‌ی خوب و ایده‌آل هم

³ Lefort, Claude. 1988. "Democracy and Political Theory. Minneapolis: U." MI: University of Minnesota Press.

از بین می‌رود، زیرا که پلورالیسم و کثرت‌گرایی، تعریف‌های متفاوت از جامعه‌ی خوب و ایده‌آل ارائه می‌دهد. بنابراین، در دموکراسی‌ها امکان شنیده شدن دیدگاه‌های متعدد، صداهای مخالف و همزیستی باورها و ارزش‌های گوناگون فراهم می‌شود. در دموکراسی اصل بر آن است که جامعه از افراد با علایق، عقاید و آرزوهای متفاوت تشکیل شده است. در نتیجه، روند دموکراتیک بدون پایان باقی می‌ماند، همیشه در معرض تغییر است، و تحت تأثیر تعاملات و درگیری‌های جاری در جامعه است. به این ترتیب، دموکراسی یک روند در حال شدن و تحول است. این که حق رأی زنان، طبقات و گروه‌های فرودست جامعه با مبارزه‌ی آنان در دموکراسی‌ها به تدریج به رسمیت شناخته می‌شود و مبارزه‌ی اقلیت‌های قومی، مذهبی یا دگرباشان جنسی در راه به دست آوردن حقوق مساوی با دیگران به نتایج مهمی دست می‌یابد، از نشانه‌های سیر این تحولات است. پس دموکراسی پدیده‌ای که یک‌بار برای همیشه ساخته شده نیست، بلکه یک روند و فرایند در حال تحول دائمی است، یک روند مداوم و پایان‌ناپذیر است. زیرا که با پیشرفت جامعه‌ی بشری، آزادی‌های گروه‌های مختلف و عرصه‌های گسترده‌تر زندگی اجتماعی، پهنه‌های تازه‌ای را شامل امر دموکراسی می‌کند.

اما به این امر نیز توجه کنید که ما شاهد عقب‌گرد در این روند دموکراتیزاسیون هم هستیم. ظهور فاشیسم و نازیسم در دهه‌ی سی میلادی قرن گذشته و در سال‌های اخیر، ظهور پوپولیست‌های راست با برنامه‌هایی نظیر محدود کردن حق زنان برای سقط جنین در ایالات متحده و لهستان، از این نمونه‌هاست.

صندلی خالی قدرت در جوامع مدرنی که به لیبرال-دموکراسی نزدیک نشده‌اند و یا در دوره‌های عقب‌گرد، ممکن است توسط قدرت بی‌کران، همیشگی و تعویض‌ناپذیر دبیر اول، رئیس‌جمهور مادام‌العمر یا رهبر اشغال شده باشد. برای مثال لفورت از توتالیتاریسم (به‌مثابه بدیل استبدادی در برابر لیبرال-دموکراسی در جوامع مدرن) تصویر زیر را ارائه می‌دهد: رژیم‌های توتالیتار تلاش می‌کنند تا با اجرای یک نظم ایدئولوژیک فراگیر، انعطاف‌ناپذیر و خشک، هر نوع تغییر و عدم‌قطعیتی را در جامعه ریشه‌کن، کثرت‌گرایی را حذف و مخالفان عقیدتی‌شان را سرکوب کنند. در این نظام‌ها فقط یک حقیقت مطلق و منحصربه‌فرد وجود دارد که نباید زیر سؤال برود. قدرت حاکم

ادعا می‌کند که درک تمام و کمالی از واقعیت دارد و تلاش دارد روایت خود از حقیقت را بر همه‌ی شهروندان تحمیل کند. به این دلیل، توتالیتریسم به دنبال کنترل تمامی جنبه‌های زندگی عمومی و خصوصی است. در رژیم‌های توتالیتر با تمرکز کامل قدرت، دولت تلاش در کنترل کامل اقتصاد، فرهنگ و هنر و علوم و دانشگاه‌ها دارد و استقلال آنها را تاب نمی‌آورد.

به سیر اندیشه‌های گوناگون پیرامون مفهوم دموکراسی هم که نگاه کنیم، این تحولات و در حال شدن را به خوبی می‌بینیم.

تعریف سنتی لیبرالسم (که توسط جان لاک صورت‌بندی شده) چنین بود: «آزادی این است که فرد از محدودیت و خشونت از جانب دیگران رهایی داشته باشیم» در این تعریف آزادی فرد در مرکز توجه است. جان استوارت میل، مفهوم «برابری» افراد را هم به ایده‌ی سنتی لیبرالیسم می‌افزاید و لیبرالیسم سیاسی را به لیبرالیسم اقتصادی گره می‌زند. او، نه تنها از برابری زنان در برابر مردان و اقلیت‌های «نژادی» و «قومی» در برابر سفیدها حمایت می‌کند، بلکه تأکید می‌کند که یکی از ضعف‌های نظری و اخلاقی لیبرالیسم سنتی آن است که به‌وضوح به مشکل نابرابری‌های اجتماعی در رابطه با آزادی‌های فردی نمی‌پردازد و اضافه می‌کند: آزادی فردی تا زمانی که همه‌ی آحاد جامعه نتوانند از آن بهره‌مند شوند، ارزش ندارد.^۴ آلفرد مارشال، اقتصاددان بزرگ انگلیسی که سخت تحت تأثیر جان استوارت میل بود، نسخه‌ای تازه‌ای از ایده‌های فردگرایانه‌ی لیبرالیسم انگلیسی را تئوریزه کرد. به اعتقاد او، یک تضاد بنیادین میان برابری سیاسی و حق رأی همگانی که در قوانین تصریح شده با نابرابری‌های اجتماعی -اقتصادی گسترده میان گروه‌های اجتماعی وجود دارد. راه‌حل این تضاد، به گمان وی، گسترش حقوق اجتماعی شهروندان است. این حقوق (که بعدتر مبانی دولت رفاه شد)، از جمله تأمین اجتماعی در دوره‌های بیکاری، بیماری و دوره‌های فقر و اضطراب مالی را شامل می‌شد. به این ترتیب سه عرصه‌ی اساسی امکانات اجتماعی شهروندان، شامل حقوق مدنی، سیاسی و اجتماعی آنهاست.

⁴ Ansson, S. O. (2022). John Stuart Mill and the Conflicts of Equality. *The Journal of Ethics*, 26(3), 433-453.

اندیشمندان لیبرال معاصر نظیر جان راولز (John Rawls) و مایکل والزر (Michael Walzer)، در کنار دفاع از آزادی‌های فردی، تعهدی جدی و استوار به برابری انسان‌ها و عدالت اجتماعی دارند. این اندیشه‌ها راهنمای سیاست‌های سوسیال دموکراسی بود و زیر بنای فلسفی دفاع از دولت رفاه را در سال‌های پس از جنگ دوم فراهم می‌کرد.

در سال‌های دهه‌ی هفتاد میلادی، با تئوری‌های لیبرالیسم اقتصادی ناب، با چهره‌هایی مثل هایک (Friedrich August von Hayek) و میلتون فریدمن (Milton Friedman) لیبرال-دموکراسی عقب‌گرد تازه‌ای کرد. ظهور نولیبرالیسم (Neoliberalism) رقم خورد. در دستگاه فکری این گروه، دفاع از «آزادی‌های اقتصادی» مفهوم مرکزی است و جایی برای دفاع از برابری و عدالت اجتماعی در سیستم لیبرال-دموکراتیک قایل نیست. از نظر فریدریش هایک، «دموکراسی تنها تا زمانی سودمند است که وسیله و ابزاری برای حفظ آزادی فردی و آرامش درونی افراد است». او قاطعانه معتقد بود که اگر بین دموکراسی و لیبرالیسم تعارضی ایجاد شود، اولویت باید به لیبرالیسم داده شود و دموکراسی باید قربانی شود. در سال‌های آخر عمر، هایک حتی تا آنجا پیش رفت که الغای دموکراسی را پیشنهاد کرد.^۵

هم‌زمان، پسا-مارکسیست‌ها، تحولی تازه را در تعریف دموکراسی، یعنی «دموکراسی رادیکال» ارائه کردند. چنان که شانتال مووف^۶ به‌درستی نوشته، تجربه‌ی غم‌انگیز سوسیالیسم نوع شوروی نشان داد که راه و روش مردود شمردن لیبرال - دموکراسی و تلاش برای جایگزینی آن با یک ساختار کاملاً تازه‌ی سیاسی، خطا است. در عوض، نیروی ترقی‌خواه باید به دنبال گسترش و تعمیق دستاوردهای انقلاب‌های

⁵ Hayek, F. (1944). *The Road to Serfdom*. London: Routledge & Hayek, F. (1960). *The Constitution of Liberty*. Chicago: Univ. In: Chicago Press.

⁶ Mouffe, C. (1996). *Dimensions of radical democracy: pluralism, citizenship, community* (Vol. Mouffe, Chantal (red.) (1992). *Dimensions of radical democracy: pluralism, citizenship, community*. London: Verso). London: Verso.

دموکراتیکی که دویست سال پیش آغاز شد، باشد. باید در راستای رادیکالیزه شدن سنت دموکراتیک مدرن تلاش کند. زیرا که زیربنای این دموکراسی مدرن همانا این ادعاست که همه‌ی انسان‌ها آزاد و برابرند. به جای به سخره گرفتن لیبرال-دموکراسی با اصطلاحاتی نظیر «دموکراسی صوری بورژوازی»، باید در جهت اجرای اصول اعلام شده‌ی همین لیبرال-دموکراسی (آزادی و برابری همه‌ی انسان‌ها) به معنای عمیق‌تر کلمه در جوامع لیبرال - دموکراتیک و تحقق یک دموکراسی کثرت‌گرا و رادیکال باشیم. چنان‌که نوربرتو بوبیو هم پیش‌تر نوشته بود:^۷ نهادهای لیبرال دموکراتیک باید بخش اساسی هر فرایند دموکراتیزه شدن باشند. اهداف سوسیالیستی هم تنها با به‌کار گرفتن راه و روش‌های قابل قبول در یک رژیم لیبرال - دموکراتیک قابل دستیابی هستند.^۸

وقتی که به تقسیم و پراکندگی قدرت در تعریف مفهوم دموکراسی اشاره می‌شود، در جوامع مختلفی که سنت دموکراتیک را تجربه کرده‌اند، تاکنون روش‌های زیر به کار گرفته شده است:

الف - تقسیم مراکز مختلف قدرت: (۱) قانون‌گذاری (پارلمان)، (۲) اجرای قانون (قوه‌ی مجریه) و (۳) قوه‌ی قضاییه که با استقلال تک‌تک آنها و جلوگیری دخالت قوه مجریه در روند فعالیت دو مرکز دیگر تأمین می‌شود.

ب - رقابت و انتخاب آزاد، سرنوشت رهبری سیاسی (و این که چه کسی و کسانی به‌طور موقت و تا انتخاب بعدی در آن صندلی‌های خالی بنشینند) را تعیین می‌کند.

ج - پذیرش عمومی و ضمانت قانونی برای رقابت و نه حذف رقیبان سیاسی (آگونیسم و نه آنتاگونیسم). این سنت که آن جریانی که باید فرمان رهبری جامعه را بدون اما و اگر) به‌طور موقت به دست گیرد، آن نیرو و حزب سیاسی‌ای است که در انتخابات آزاد و عادلانه برنده شده است.

⁷ Bobbio, N. (1987). The Future of Democracy (1984). In: Polity Press, Cambridge.

^۸ برای تعریف مبسوط‌تر از مفهوم دموکراسی رادیکال نگاه کنید به نوشته‌ی من در «نقد اقتصاد سیاسی» با عنوان: کدام چپ، کدام سوسیالیسم؟

د- احترام به تکثر جامعه و تضمین حقوق اقلیت‌های سیاسی، عقیدتی، مذهبی، جنسیتی و... در قوانین کشور. تضمین‌های قانونی برای آزادی بیان و عقیده و رد هر شکل از دیکتاتوری اکثریت که اجازه‌ی نفس کشیدن به اقلیت‌ها ندهد.

ح- خودمختاری و استقلال حوزه‌های گوناگون جامعه مثل دانشگاه، فرهنگ، هنر، موسیقی، آموزش و پرورش، ورزش، بهداشت و غیره از قدرت زمامداران سیاسی و سلطه‌ی سرمایه. متخصصان و صاحبان صلاحیت در هر حوزه، بدون دخالت سیاستمداران و صاحبان سرمایه در مورد قوانین بازی و چگونگی سلسله‌مراتب در آن حوزه‌ها تصمیم می‌گیرند. (توجه کنید که با یک عقب‌نشینی منفی، قدرت اقتصادی، در سال‌های اخیر، به دخالت بیشتر در این عرصه‌ها وارد شده است).

و - وجود جامعه‌ی مدنی آزاد و سرزنده در دموکراسی‌ها، که مراکزی برای گفت‌وگو، مجادله و بحث آزاد، میان شهروندان و سازمان‌های آنان (اتحادیه‌ها) از طریق مطبوعات آزاد و سایر ابزار ارتباطی را فراهم می‌آورد. وظیفه‌ی دیگر سازمان‌های جامعه‌ی مدنی آزاد، همانا نظارت و کنترل دائمی بر کار ارگان‌های متفاوت صاحب‌قدرت، نور انداختن بر نقطه‌های تاریک و مبارزه با فساد و سوءاستفاده از قدرت در جامعه است.

ز - عدم تمرکز و انتقال قدرت تصمیم‌گیری به واحدهای پایین‌تر جامعه، برای مثال، دموکراسی در محل کار (مشارکت کارکنان در اداره‌ی شرکت‌ها و مؤسسات دولتی و غیردولتی) و نیز در اداره‌ی امور شهرها و استان‌ها. این که برای نمونه، مسئولین شهرداری‌ها و استانداری‌ها از مردمان محلی هستند و نه اعزام‌شده‌های از مرکز، این که بودجه‌ی این شهرداری‌ها و استانداری‌ها در نقاط مختلف کشور با تقسیم عادلانه، میان همه‌ی بخش‌های کشور تقسیم می‌شود، این که این شوراهای شهر و استان، قدرت تصمیم‌گیری در مورد تخصیص بودجه به بخش‌های گوناگون (بهداشت، آموزش، راه و حمل‌ونقل، یا محیط زیست) دارند، از جلوه‌های این دموکراسی تمرکززدایی شده است.

سوم - تئوری‌های گذار به دموکراسی

ساموئل هانتینگتون موج‌های متفاوت گذار از استبداد به دموکراسی در جهان را به شرح زیر تصویر کرده است:^۹

موج طولانی **اول** در ابتدا در میانه‌ی قرن نوزدهم در بریتانیا آغاز شد. سپس به برخی از کشورهای اروپای غربی، ایالات متحده و مستعمرات بریتانیا، یعنی کانادا، استرالیا و نیوزیلند گسترش یافت و تا حدود سال‌های دهه‌ی ۱۹۳۰ ادامه یافت. در این سال‌ها، با ظهور نظام‌های توتالیتار و استبدادی، یک عقب‌گرد جدی صورت می‌گیرد.

موج **دوم** که کوتاه‌تر بود، با شکست فاشیست‌ها و دولت نازی آلمان در سال ۱۹۴۵ و روند دموکراتیزاسیون در آلمان، ژاپن، ایتالیا و اتریش آغاز می‌شود. دموکراسی نیز در همین زمان در بخش‌هایی از آمریکای لاتین پیش می‌رود. استعمارزادایی پس از جنگ جهانی دوم حرکت تازه‌ای را راه می‌اندازد. تحکیم دموکراسی، در مستعمرات سابق در سال‌های دهه ۱۹۶۰ ناهموار، ناپایدار و اکثراً فرمالیستی بود.

در دهه‌ی ۱۹۷۰ یک عقب‌گرد تازه شروع می‌شود. کودتاهای نظامی و استقرار دیکتاتوری برای مثال در شیلی، آرژانتین و گواتمالا با خشونت‌آمیزی و سرکوبگری رژیم‌های فاشیستی در اروپای دهه‌ی سی قابل‌مقایسه است.

با موج **سوم** روند دموکراسی‌سازی در پرتغال در سال ۱۹۷۴ آغاز می‌شود و پس از آن به سرعت به یونان و اسپانیا هم می‌رسد. در دهه‌ی ۱۹۸۰، با پایان یافتن حکومت نظامیان، روند دموکراتیک در تعدادی از کشورهای آمریکای لاتین شروع می‌شود. با فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی در سال‌های دهه‌ی ۱۹۹۰ روند دموکراتیک در اروپای شرقی و مرکزی، جمهوری‌های سابق شوروی و بخش‌هایی از آفریقا آغاز می‌شود. جنبش‌های دموکراتیک در همین دوره در آسیا نیز ظهور می‌کند و گذار از حکومت استبدادی ریشه‌دار در تایوان و کره‌ی جنوبی آغاز می‌شود.

نظریه‌های گوناگونی این روند به سوی دموکراتیزه شدن در کشورهای مختلف را توضیح داده اند که به طور خلاصه در پایین بررسی می‌شوند.

⁹ Huntington, S. P. (1991). Democracy's third wave. *J. Democracy*, 2, 12.

۱. مدرنیزاسیون (Modernization)

گسترش دموکراسی در این تئوری به پیشرفتِ مدرنیسم نسبت داده می‌شود که با شکل گرفتن هنجارها، ایده‌ها و عملکردهای اجتماعی-فرهنگی معینی که در پی رنسانس در قرن هفدهم و روشنگری در قرن هجدهم پدید آمد. در میان این اندیشه‌ها باید از تقدم عقل در برابر خرافات، عرفان و دین، هم چنین کار تجربی علمی به جای گمان‌پردازی، و گسترش ایده‌ی لیبرال در دوره‌ی روشنگری و اعتقاد به پیشرفت بشری یاد کرد. سیمور مارتین لیپست (Seymour Martin Lipset) که از چهره‌های معروف این تئوری است،^{۱۰} روند دموکراتیزاسیون با رشد مدرنیسم را با وام گرفتن از ایده‌های ماکس وبر، (نظیر تشکیل دولت «مدرن» و بوروکراسی بر مبنای کارکرد عقلانی، قانونمند و انتخاب شایسته‌سالارانه، گذار اجتماعی از فئودالیسم، از جامعه‌ی سنتی به مدرن)، به شکل زیر توضیح داده است. روند دموکراتیک شدن در یک جامعه‌ی مدرن اساساً محصول رشد سرمایه‌داری است که به گفته‌ی لیپست: ثروت تولید می‌کند و تضادهای طبقاتی را کاهش می‌دهد. زیرا که افزایش درآمدها و امکان تحصیلات برای افراد «اقشار پایین‌تر» جامعه و امنیت اقتصادی فراهم می‌آورد و به آنها اجازه می‌دهد تا «چشم‌انداز زمانی طولانی‌تر و پیچیده‌تری از آینده داشته باشند» و به این ترتیب امکان پذیرش دیدگاه‌های پیچیده‌تر و تدریجی از سیاست را داشته باشند. به این ترتیب آنها به دنبال ایدئولوژی‌های «افراطی» نخواهند رفت. رشد سرمایه‌داری در عین حال به رشد یک طبقه‌ی متوسط قوی، گسترده و تحصیل کرده منجر می‌شود که نقش تعدیل‌کننده در تنش‌های اجتماعی دارد، زیرا که پشتیبان احزاب میانه‌رو و دموکرات است و گروه‌های افراطی را منزوی می‌کند. نظریه‌پردازان این مکتب تأکید دارند که با رشد مدرنیسم، بافت سنتی و عقب‌مانده از بین می‌رود، با گسترش شهرنشینی و مدارس و دانشگاه‌ها، یک فرهنگ سیاسی تازه در جامعه شکل می‌گیرد که در آن شرکت مردم

¹⁰ Lipset, S. M. (1959). Some social requisites of democracy: Economic development and political legitimacy. *American political science review*, 53(1), 69-105.

در سیاست به شیوه‌ای منظم، غیرجنبشی و آرام صورت می‌گیرد و دولت سکولار تحت رهبری نخبگان کارآمد را طلب می‌کند.^{۱۱}

منتقدین می‌گویند، تئوری مدرنیزاسیون، خطی است، به شرایط مشخص کشورهای مختلف بی‌توجه است و یک نوع تعمیم دادن ساده‌ی تجربه‌ی اروپایی برای همه‌ی دنیا است. تجربه‌ی رشد سرمایه‌داری در چین و نبود هیچ نشانه‌ای از دموکراتیک شدن حیات سیاسی-اجتماعی در آن، نشان می‌دهد، که رشد سرمایه‌داری و مدرنیسم، الزاماً به دموکراسی نمی‌انجامد. سرنوشت مدرنیسم در ایران دوره‌ی پهلوی و انقلاب ۱۳۵۷ و تبعات آن هم نمونه‌ی بارز دیگری است. مدافعان نظریه‌ی مدرنیسم در مقابل می‌گویند، اشاره به این تجارب در کوتاه‌مدت درست است. اما با روند جهانی شدن و ارتباطات وسیع، این دیکتاتوری‌ها هم سرانجام به دموکراسی روی خواهند آورد.

مطالعات جدیدتر تجربی حاکی از آن است که: درست است که دموکراسی در کشورهای ثروتمند (در مقایسه با فقیرترها) بیشتر دوام می‌آورد، اما این حکم عمومی که دموکراسی نتیجه‌ی ساده و خودبه‌خودی رشد اقتصادی است، پشتوانه‌ی تجربی ندارد.^{۱۲}

منتقدین در عین حال، اعتقاد خدشه‌ناپذیر این نظریه‌ها درباره‌ی نقش طبقه‌ی متوسط در روند دموکراسی‌سازی را زیر سؤال می‌برند. تظاهرات زنان طبقه‌ی متوسط علیه دولت سالوادور آلنده در شیلی در سال ۱۹۷۳، و اعتراضات طبقات متوسط شهری در برزیل در سال‌های ۲۰۱۵-۲۰۱۶، که از ارتش طلب کودتا علیه دیلما روسف رئیس‌جمهور کشور را داشتند، نشان می‌دهد که طبقه‌ی متوسط هم می‌تواند در شرایط معینی علیه روند دموکراسی وارد عمل شود.

11 Blokker, P. (2009). *Multiple democracies in Europe: political culture in new member states*: Routledge.

12 Przeworski, A. (2004). Democracy and economic development. Mansfield & R. Sisson (Eds.), *The evolution of political knowledge. democracy, autonomy, and conflict in comparative and international politics*, 300-324.

۲. تئوری‌های گذار (The transition approach)

طرفداران این نظریه می‌گویند، دموکراسی حاصل تلاش افراد متعهد و آگاه در میان نخبگان سیاسی یک جامعه است که از قدری شانس و تمایل به سازش برخوردار باشند. این تحولات وقتی پیش می‌روند که کنشگران و فعالین متعهد، سیاستی درست را پیش ببرند. در این تئوری، صاحبان قدرت در حکومت‌های استبدادی و خودکامه همگن و یک‌پارچه نیستند. بلکه مجموعه‌ای از نیروهای گوناگون هستند که در شرایط خاصی می‌توانند به یک فراکسیون ارتدکس و یک فراکسیون اعتدال‌گرا تقسیم شوند. اپوزیسیون رقیب حاکمان هم البته اغلب یک اردوگاه اصلاح‌طلبانه‌ی میانه‌رو و یک بخشی انقلابی و رادیکال دارد.

اقتدارگرایان حاکم وقتی دچار انشعاب می‌شوند که یک بحران اقتصادی بزرگ، یک جنگ شکست خورده، یا سایر رویدادهای حیاتی مشروعیت رژیم را تضعیف کرده است. چنین اتفاقاتی می‌تواند منجر به یک شکل‌گیری یک فراکسیون معتدل‌تر (با هدف بازیابی مشروعیت) که آماده‌ی گفتگو با مخالفان است، بشود. اگر در چنین شرایطی، نیروی غالب در اپوزیسیون رقیب رژیم هم میانه‌روها باشند (که اهل مذاکره با فراکسیون معتدل در میان مدافع رژیم هستند)، آن‌گاه گذار به دموکراسی از طریق مذاکره ممکن می‌شود. اما اگر رادیکال‌ها (که با بسیج توده‌ای وارد میدان می‌شوند) نیروی برتر اپوزیسیون باشند، گذار دموکراتیک پایان می‌یابد. زیرا که آن وقت فراکسیون ارتدکس، با اقدامات سرکوبگرانه وارد میدان می‌شود. صحنه‌ی نبرد، دوقطبی و خشن و روند گذار دموکراتیک به کلی دچار شکست می‌شود.

این تئوری گذار که نخبه‌گراست، نخبگان جامعه را منبع فرایند دموکراسی‌سازی می‌شناسد و بر آن است که جنبش‌های اجتماعی، اعتراض یا اعتصابات باید کنترل شوند تا یک دموکراسی مقاوم و پایدار برقرار شود. دموکراسی‌سازی در این تئوری با شکاف میان نخبگان امکان‌پذیر می‌شود، وقتی که اقتدارگرایان و طرفداران آزادی‌های بیشتر، راه‌حل‌های متفاوتی را برای روند پیشبرد جامعه ارائه می‌دهند. در نهایت، مذاکره، سازش و سرانجام، گفت‌وگو و اجماع میان این گروه‌های متفاوت نخبگان است که امکان آغاز روند دموکراتیزاسیون را فراهم می‌کند و اجازه‌ی برگزاری انتخابات را

می‌دهد. ۱۳ طرفداران این نظریه برآن‌اند که در برخی موارد، تظاهرات و بسیج مردمی برای روند دموکراسی‌سازی مضر هم هست. زیرا که برخی از نخبگانی که تجربیات آزمایشی آزادسازی سیاسی را مجاز دانسته بودند از این بیرون آمدن مردم و حضور طبقات پایین در خیابان‌ها دچار ترس می‌شوند و منافع خود را در معرض تهدید می‌بینند. لذا، آن تلاش‌های اولیه را هم متوقف می‌کنند. ۱۴

این نظریه در ایران سال‌های اخیر طرفداران فراوانی، در میان برخی از متفکران و فعالان سیاسی «اصلاح‌طلب» داشته است. برای مثال، محمود سریع القلم که از شارحان این اندیشه است، می‌نویسد: «گر جایی به دنبال دموکراسی می‌گردیم، مکان آن در مدارهای نخبگان فکری و سیاسی یک کشور است که چه نوع تعاملی با یکدیگر دارند... آیا نخبگان درست تشخیص می‌دهند و تصمیم می‌گیرند؟... رجوع من به نخبگان به این معنا نیست که به جامعه اعتقاد ندارم اما چون جامعه‌ی ایرانی ضعیف است و تشکل ندارد و کار روی جامعه زمانبر و طولانی است، اگر رهبران یک کشور تصمیم بگیرند، شما سریع‌تر به جواب می‌رسید». ۱۵ در مورد علل مشکلات موجود در کشور هم می‌گوید: دلیل آن است که بخش‌های مختلف حاکمیت در ایران اجماع‌تئوریک ندارند. «برای بخش‌هایی از حاکمیت ما مبارزه با نظم جهانی اهمیت دارد و برای بخش‌های دیگری حضور گسترده‌ی منطقی‌های اهمیت دارد. برای گروه دیگری هم رشد و توسعه‌ی اقتصادی در جایگاه مهمی قرار دارد. به هر حال، حاکمیت باید به یک جمع‌بندی روشنی برسد و به آن پایبند باشد» [۴] منتقدان تئوری نخبه‌گرایی گذار به نتایج تحقیقات تجربی در دنیا اشاره می‌کنند که نشان داده که تأثیر متقابل تلاش نخبگان اصلاح‌طلب و نیروهای اجتماعی بسیج شده برای محبور کردن رهبران اقتدارگرا برای شروع اصلاحات و آغاز فرایند

13 Higley, J., & Gunther, R. (1992). *Elites and democratic consolidation in Latin America and Southern Europe*: Cambridge University Press. And, O'Donnell, G., Schmitter, P. C., & Whitehead, L. (2013). *Transitions from authoritarian rule: Tentative conclusions about uncertain democracies*: JHU Press.

14 Grugel, J., & Bishop, M. L. (2013). *Democratization: a critical introduction*: Bloomsbury Publishing.

15 <https://sariolghalam.com/>

دموکراسی‌سازی ضروری است و به این ترتیب منطق: «کافی است نخبگان در رهبری به توافق برسند» را زیر سؤال برده است.^{۱۶} در بالا گفتیم که اقتدارگرایان فقط وقتی به مذاکره تن می‌دهند و یک فرایند چانه‌زنی اتفاق می‌افتد که (به دنبال بروز بحران‌ها و اعتراضات مردمی) بخشی از آن‌ها متقاعد شوند که روش‌های گذشته حکومتی همه‌ی هستی و موجودیت نظام را به خطر می‌اندازد. برای مثال در سال ۱۹۸۸، با اوج گرفتن نارضایتی‌ها و اعتراضات وسیع مردم شیلی (که با هماهنگی اتحادیه‌ها، احزاب و فعالان مردمی سازمان داده شد) پینوشه، مجبور به برگزاری یک همه‌پرسی همگانی در شیلی شد. موضوع این همه‌پرسی این بود که آیا حکومت پینوشه می‌تواند تا سال ۱۹۹۷ تمدید شود. با جواب «نه» از سوی مردم در این همه‌پرسی، یک روند طولانی دموکراسی شدن در کشور آغاز شد، که تا به حال هم در جریان است. چنین روندی، در بسیاری از کشورهای دیگر منطقه‌ی آمریکای لاتین هم در جریان بوده است.

به این ترتیب، بسیج مردمی و حضور گروه‌های گوناگون برای تغییر است که بر قدرت چانه‌زنی اصلاح‌طلبان در حکومت و در حاشیه‌ی آن تأثیر می‌گذارد و توازن قدرت را به سود آنها تغییر می‌دهد و بخشی از اقتدارگرایان را هم به اردوی مخالفان استبداد می‌کشانند. از سوی دیگر هم، مذاکرات، سازش و باز شدن نسبی فضای سیاسی، فضای مناسب‌تری برای جنبش‌های اجتماعی، گسترش تشکل‌های مردمی، امکان فعالیت احزاب سیاسی تازه و تربیت دموکراتیک عمیق‌تر برای لایه‌های وسیع‌تری از مردم در جامعه را بیشتر فراهم می‌کند و روند دموکراسی را تعمیق می‌بخشد.

نکته‌ی مهم دیگر در این دیدگاه نخبه‌گرا، فرض بر نوعی «عقل‌گرایی» و عقلانیت در میان حاکمان مستبد است: که گروهی درمی‌یابند که باید انعطاف نشان داد (فراکسیون اعتدال‌گرا) و گروه دیگر هم سرانجام تن به سازش و تغییرات می‌دهند. اما تجربه‌ی تاریخی نشان می‌دهد که گاه رهبران گروه ارتدکس، به‌هیچ‌روی اهل عقلانیت و سازش نیستند و سرِ اعتدالیون را هم زیر آب می‌کنند. آدولف هیتلر، معمر قذافی یا صدام حسین، تا آخرین نفس هم تن به عقلانیت ندادند، و محمدرضا شاه پهلوی هم

¹⁶ Rossi, F. M., & Della Porta, D. (2019). Social movements and contention in democratization processes. *Democratization*, 186-197.

وقتی صدای انقلاب مردم را شنید که دیگر بسیار دیر بود، سونامی به راه افتاده، و بخش رادیکال در اپوزیسیون که اهل روندهای دموکراتیک نبود، هژمونی جنبش مخالفان را به دست گرفت.

۳. ساختارگرایان و جنبش‌های اجتماعی (Structuralism & Social movement)

نظریه‌پردازان این مکتب، رابطه‌ی ساده‌انگارانه میان مدرنیسم و دموکراسی را رد می‌کنند و می‌گویند: یک نظریه باید قادر به تبیین حوادث باشد و نه پیش‌بینی آینده و نتایج روندها. سیستم سیاسی (و در رأس آن دولت) در کنش متقابل با کنشگران جمعی (طبقات اجتماعی و سایر گروه‌ها) در مرکز مطالعات آنها قرار دارد. به گمان آنها، دموکراسی یک‌شبه و به این دلیل که این یا آن گروه خواهان آن است، به وجود نمی‌آید. تحول سیستم سیاسی، نتیجه‌ی تحولات درازمدت در ساختارهای اقتصادی و شکل‌گیری تضادهای گوناگون اجتماعی است، که در موارد معینی به دموکراسی منجر می‌شود. اختلافات فاحش طبقاتی، فساد گسترده، تزییقات و تبعیض‌های جنسی، مذهبی و قومی، بحران‌های اقتصادی و یا وجود تنش‌های جدی با همسایگان یا جامعه‌ی جهانی ممکن است که محرک اولیه‌ی این تغییرات باشد. وظیفه‌ی ما آن است که عوامل پیچیده و گوناگونی را که به تغییر و تحولی انجامیده شناسایی کنیم. برای مثال، جنبش‌های اجتماعی، به‌ویژه تشکل و سازمان یافتن طبقه‌ی کارگر و حضور مؤثر احزاب سوسیال دموکرات از عوامل مؤثر تحمیل اصلاحات وسیع و گسترده‌ی اجتماعی در کشورهای اسکانداوی‌نوی بوده است. لذا این اصلاحات تنها نتیجه‌ی خودکار رشد سرمایه‌داری در این کشورها نیست. ۱۷ علاوه بر این، ساختارگرایان به نقش عوامل بین‌المللی و منطقه‌ای در تحولات سیستم سیاسی (به‌ویژه در مورد کشورهای توسعه‌نیافته و پیرامونی) توجه جدی دارند.

17 Tilly, Charles & Wood, Lesley (2019). Democratization and Social Movements. In *Social Movements, 1768-2018* (pp. 128-148): Routledge.

در این تئوری‌ها، جنبش‌های اجتماعی و بسیج مردم نقش اساسی دارند. داده‌های اخیر در سی سال گذشته در این زمینه تأکید جدی بر نقش مبارزه‌ی توده‌ای غیرخسونت‌آمیز در ضربه زدن به رژیم‌های استبدادی و استقرار دموکراسی دارند. این مطالعات نشان می‌دهد که فرایندهای دموکراتیزاسیون دهه‌های اخیر در جایی که توده‌ها بسیج شده بودند گسترده‌ترین و موفق‌ترین تجارب بوده است. وقتی مردم با شرکت در اعتراضات علیه استبداد و برای خواسته‌هاشان، در تعداد زیاد و در مکان‌های مختلف با اقتدارگرایان درگیر می‌شوند، هزینه‌ی سرکوب خسونت‌آمیز برای مستبدین بسیار بالا می‌رود. در عین حال، حضور مردم در جنبش‌های اجتماعی نوعی تربیت دموکراتیک است، برای تحمل آرای دیگران و سازش، برای احترام به تکثر و آزادی انسان‌ها.

با بروز جنبش‌های اجتماعی است که گروه‌های متفاوت در حاکمیت و نیروهای نظامی حامی آنها دچار تردید می‌شوند زیرا که هزینه‌ی سرکوب، به‌ویژه به لحاظ اخلاقی بسیار بالا رفته است.^{۱۸} مطالعات در این زمینه نشان داده که استبدادی که با اعتراضات مردمی گسترده مواجه می‌شود، تنها با سرکوب، امکان ادامه‌ی حیات ندارد.^{۱۹} نکته‌ی مرکزی برای ماندگاریِ هرنظامِ حکومتی، قبول مشروعیت آن از سوی شهروندان کشور است.

این که کدام گفتمان، چهارچوب (frame) ایدئولوژیک و شعارهایی این جنبش‌ها را تعریف می‌کند نیز در توفیق آن‌ها بسیار مؤثر است. این گفتمان جنبش، باید قادر باشد تا با منافع، اعتقادات و احساسات مردم در آن لحظات، ارتباط مؤثر برقرار کند و با ارزش‌های آنان بخواند، تا بتواند حمایت آنان را جلب کند.

منتقدین این نظریه می‌گویند: ساختارگرایی (با تأکید بر روندهای تاریخی درازمدت) قادر نبود که تحولات دموکراتیک در اتحاد جماهیر شوروی و اروپای شرقی،

¹⁸ Chenoweth, E., & Cunningham, K. G. (2023). Guest Editors' introduction: Nonviolent resistance and its discontents. In (Vol. 60, pp. 3-8): SAGE Publications Sage UK: London, England.

^{۱۹} نگاه کنید به نوشته‌ی من در «نقد اقتصاد سیاسی» با عنوان [حکایت هم‌چنان باقی است](#).

که به طرز غیرمترقبه، غیرمنتظره، در غیاب تحرک طبقاتی و جنبش‌های اجتماعی گسترده و با شکاف در میان نخبگان حاکم رخ داد را توضیح دهد.

۴. تئوری فرهنگ سیاسی (Political Culture)

نقش باورهای توده‌های مردم و تحول ارزشی در این باورها در دموکراسی‌سازی، نکته‌ی مرکزی این نظریه است. زیرا که این باورها و ارزش‌ها است که تعیین می‌کنند آیا مردم یک رژیم سیاسی را مشروع تلقی می‌کنند یا نه. کریستیان ولزل (Christian Welzel) در این مورد می‌نویسد: در دوران معاصر، دراماتیک‌ترین تصویر این نظریه (که نظم سیاسی در یک جامعه باید جهت‌گیری‌های هماهنگ و موافق با باورهای مردمش باشد) را درشکست دموکراسی در جمهوری وایمار در آلمان دهه‌ی ۱۹۳۰ دیدیم. قانون اساسی آلمان پس از جنگ جهانی اول، اگرچه روی کاغذ، مجموعه‌ای ایده‌آل از نهادهای دموکراتیک به نظر می‌رسید، اما هرگز در میان مردمی که هنوز به آرمان‌های نظامی‌گرایانه‌ی امپراتوری سقوط کرده‌ی کشور باور داشتند، ریشه نگرفت. هنگامی که این دموکراسی جدید نتوانست نظم و رفاه را فراهم کند، هیتلر از طریق انتخابات دموکراتیک به قدرت رسید.^{۲۰}

به این دلیل، رژیم‌های استبدادی آن‌جایی پایدار هستند که مردم رهبران کاریزماتیک و خودکامه (که از قدرت بی‌حد و کنترل نشده بهره می‌برند) را ستایش می‌کنند. در مقابل، گذار به دموکراسی و ریشه‌دار شدن آن هم در کشورهایی پیش می‌رود که مردمان آن، به اصول دموکراتیک اعتقاد راسخ پیدا کرده باشند. با این حساب، جالب است از خودمان سؤال کنیم: وقتی در میان اکثر نخبگان سیاسی، رهبران و فعالان احزاب ایرانی (و به تبع آن، مردمانی که طرفداران آنها بودند) در آستانه‌ی انقلاب ۱۳۵۷، دفاع از ارزش‌های دموکراتیک محلی از اعراب نداشت، آیا شانس برای استقرار دموکراسی در این دوره وجود داشت؟

²⁰ Welzel, C. (2022). 29 A Cultural Theory of Autocracy-vs-Democracy. *The Cambridge Handbook of Political Psychology*.

انتقاد اساسی این نظریه به تئوری‌هایی که در بخش قبلی بررسی شد، آن است که: وجود جنبش اجتماعی به‌تنهایی کافی نیست. تنها آن زمانی این جنبش‌ها به‌گذار به دموکراسی می‌انجامد که مردمان معترض و رهبران این جنبش‌ها، اعتقادِ راسخ به آزادی و دموکراسی داشته باشند.

میل به آزادی‌های دموکراتیک و اعتقاد به نامشروع بودن حاکمان دیکتاتوری در این تئوری‌ها، عنصری ثابت نیستند و همواره در حال تغییرند. هنگامی که این تغییرات چنان پیش رود که میل به آزادی‌های دموکراتیک، در میان مردم قوی شود، و به نیروی انگیزشی قدرتمندی برای بسیج اپوزیسیون توده‌ای در مقابله با رژیم‌های استبدادی تبدیل شود. در چنین شرایطی، به محض این که فرصتی بیابد، روند گذار کلید می‌خورد. در عین حال باید توجه کرد که هیچ رژیمی در درازمدت، قدرت این را ندارد که در برابر این خواست‌ها بایستد. سرکوب، تنها در کوتاه‌مدت و فقط تا حد معینی می‌تواند حاکمان مستبد را در برابر تأثیر بی‌ثبات‌کننده‌ی مشروعیت در حال فرسایش‌شان و افزایش خواست توده‌ای برای دموکراسی حفظ کند.

در یک تفسیر از کتاب «انقلاب» نوشته‌ی هانا آرنت می‌خوانیم^{۲۱} که دو نوع تصور از آزادی و دموکراسی در میان رهبران اپوزیسیون که برعلیه حکومت‌های دیکتاتوری مبارزه می‌کنند، غالب است. در نوع نخست، مسئله‌ی عدالت اجتماعی و بازتقسیم منابع اقتصادی میان آنها که دارند و توده‌های تهیدست، دست‌بالا را دارد. رهبران می‌خواهند که این تقسیم مجدد ثروت را پیش ببرند (ژاکوبین‌ها در انقلاب فرانسه). دموکراسی، وسیله‌ای برای از میان بردن فقر و تفاوت‌های طبقاتی تعریف می‌شود، سلب مالکیت و مصادره‌ی اموال ثروتمندان، توسط رهبری انقلاب، نخستین اقدامات در این تحولات است و خشم طبقاتی موتور تغییرات. رهبران پیشاهنگ مردم، سامان‌دهنده‌ی این خشونت انقلابی توده‌ها هستند.

²¹ Beck, C. J., Bukovansky, M., Chenoweth, E., Lawson, G., Nepstad, S. E., & Ritter, D. P. (2022). *On revolutions: unruly politics in the contemporary world*: Oxford University Press.

در نوع دوم، توانمند سازی (empowerment) مردم از طریق سازمان‌های مستقل آنها، مثل شوراها و اتحادیه‌ها و سازمان‌های مختلف جامعه‌ی مدنی در دستور کار است (انقلاب آمریکا). مردم خود در مرکز تصمیم‌گیری‌ها هستند و رهبران تحول، به وجود آمدن و تقویت این نهادها را ممکن می‌سازند.

اگر در اولی، رهبران هستند که فرمان تغییرات را به دست دارند و حتی شوراها را به وجود آمده را تحت سلطه در می‌آورند. در دومی ابتکارات خود این مردم است که تغییرات و روند آنها را رقم می‌زند. اگر چهره‌ی نمادین رویکرد نخست، ولادیمیر ایلیچ لنین است، دومی را رُزا لوکزامبورگ و هانا آرنه نمایندگی می‌کنند. اگر در اولی تنها یک مدل «درست» برای دموکراسی و عدالت اجتماعی، از بالا تا پایین تحمیل می‌شود. در دومی ابتکارات مردم در سطوح مختلف، در محل‌های کار و زندگی، مدل‌های گوناگون را تجربه می‌کنند. در این ابتکارات است که مردم و رهبران از تجاربی که به دست می‌آید، تعامل و احترام به کثرت‌گرایی را می‌آموزند و تربیت دموکراتیک پیش می‌رود. مطالعه‌ی تجارب تحولات اخیر در جهان نشان می‌دهد که تلقی دوم از دموکراسی (توانمندسازی مردم از طریق سازمان‌های مستقل آنها) به دموکراسی پایدار می‌انجامد. ۲۲

۵. رویکرد تلفیقی و ترکیبی

به جای آن که تنها یکی از چهارچوب‌های نظری را که در بالا بررسی شد به‌مثابه تئوری راهنما در تحلیل روند دموکراسی‌سازی بپذیریم، صحیح‌تر آن است که رویکردی گسترده‌تر اتخاذ کنیم و از عناصر گوناگونی در هر کدام از آنها برای توضیح شرایط گوناگون توسعه‌ی این فرایند در شرایط مختلف استفاده کنیم. اما این یک اصل مشترک است که: دموکراسی در دولت‌های مدرنی پیش می‌رود که استحکام و ثبات دارند، در جامعه‌ای که «جامعه‌ی مدنی» به معنی اتحادیه‌ها و سازمان‌های مردمی زنده و پویایی

22 Alexander, A. C., & Welzel, C. (2011). Measuring effective democracy: The human empowerment approach. *Comparative Politics*, 43(3), 271-289.

دارد، در کشورهایی که «جامعه‌ی سیاسی» آن در شکل احزاب سیاسی پخته و با برنامه‌های دموکراتیک در صحنه است.

مدرنیزاسیون، با گسترش شهرنشینی، تمرکز بیشتر جمعیت، بالا بردن امکانات ارتباط و ارتقای سطح دانش عمومی و تحصیلات، امکانات دموکراتیزه شدن را بیشتر فراهم می‌کند. فاصله‌ی میان مردم و نخبگان با مدرن شدن جامعه، کم‌تر و اعتمادبه‌نفس مردم، بیشتر می‌شود. رابطه‌های گسترده‌تر و آسان‌تر با جهان پیرامون، مدل‌های رفتاری تازه‌ای را معرفی می‌کند و تمایل بیشتری برای مبارزه در راه آزادی‌های دموکراتیک را فراهم می‌کند. جامعه‌ی مدرن، دولت‌های باثبات‌تر، زندگی امن‌تر و استاندارد بالاتر برای شهروندان را فراهم می‌آورد.

دولت‌ها (برخلاف تصور ساده‌ای که آنها را صرفاً نماینده‌ی طبقات حاکم می‌شناسد) مرکز درگیری و کشمکش گروه‌های متفاوت **نخبگان** و ائتلاف بین دسته‌های متفاوت است. اندیشه‌ی راهبردی این حکومت‌ها (حتی در استبدادی‌ترین نوع) مطلق و یگانه نیست، تناقض دارد و فراکسیون‌های گوناگون را شامل می‌شود. این تناقض‌ها میان نخبگان می‌تواند منبعی برای تغییرات باشد و روزهایی برای نفس‌کشی مدافعان دموکراسی فراهم آورد. گاهی هم بخشی از حاکمان در دوره‌های بحران، با برهم خوردن تعادل نیروها، مبتکر تغییرات می‌شوند تا حیات و تمامیت نظام را حفظ کنند. با چنین رویکردهایی، فضای قابل‌توجهی برای عاملیت و کنش انسانی در ساخت دموکراسی ایجاد می‌شود.

ساختارها بی‌شک مهم هستند، و به همین ترتیب درک دقیق ما از ساختارها نیز مهم است. اما این مردم هستند، که در نهایت تحولات را به پیش می‌برند. غرض از مردم، هم آنهایی هستند که در جامعه‌ی مدنی، جنبش‌ها و جامعه‌ی سیاسی کار و فعالیت می‌کنند و هم کسانی که نهادهای دستگاه دولتی را در سطوح مختلف هدایت می‌کنند، از متخصصان و تکنوکرات‌ها تا رهبران امور اداری، بورکرات‌ها و تصمیم‌گیران سیاسی. واقعیت آن است که هم این مردمان کار و فعالیت‌های‌شان را در چهارچوب و زمینه‌ی یک ساختار معین پیش می‌برند، که همواره در حال تغییر و تحول است. این

تحولات هم به شکلی ساده و خطی پیش نمی‌رود و تابع متغیرهای گوناگون داخلی، منطقه‌ای و جهانی است.

اگر نخبگان در حکومت، خودشان مبتکر تغییرات نشوند و داوطلبانه تسلیم خواست‌های دموکراتیک مردم نشوند، فشار از پایین، توسط جنبش‌های مردمی افزایش می‌یابد و آنها را وادار به پذیرش دموکراسی خواهد کرد. اما این که آیا یک جنبش مردمی به یک نظام دموکراتیک منتهی می‌شود یا نه، تنها و فقط نتیجه‌ی شرایط مطلوب یا نامطلوب ساختار اجتماعی یک کشور برای ظهور دموکراسی و قدرت آن جنبش در مقابله با حکومت استبدادی نیست.

این امر هم‌چنین به فرهنگ سیاسی و اندیشه‌ی راهبردی در آن جنبش و برنامه‌های رهبران مخالف حکومت استبدادی از یک سو و باورها و ارزش‌های مورد قبول مردم آن جامعه هم بستگی دارد. نکته‌ی قابل تأمل در این زمینه، تجربه‌ی زیسته‌ی این مردم و نخبگان در مسیر مبارزه برای دموکراسی در تاریخ آن کشور است. برای نمونه، تجربه‌ی زیسته‌ی مردم در عربستان سعودی و ایران در تلاش برای تحقق دموکراسی در جامعه، اصلاً قابل مقایسه نیست.

به‌علاوه، این که کدام تعادل نیرو در مرحله‌ی دموکراسی‌سازی در منطقه‌ی پیرامون یک کشور و در جهان حاکم است نیز می‌تواند تأثیرات تعیین‌کننده در روند حوادث داشته باشد.

چهارم - روایت کوتاهی از گذار کره‌ی جنوبی به دموکراسی

به‌مثابه یک تجربه‌ی عملی

یکی از آشنایان من، که در سال‌های ۱۳۵۲ تا ۱۳۵۷ در شهر صنعتی البرز در قزوین مشغول به کار مهندسی بود، همیشه به یاد می‌آورد که در آن سال‌ها، به دلیل کمبود نیروی کار متخصص، دولت تعداد کثیری تکنیسین از کره‌ی جنوبی برای کار در این منطقه استخدام کرده بود، که با انقلاب بهمن، به کشورشان بازگشتند. این آشنای من، همواره با دریغ می‌گوید: آن موقع، کره‌ی جنوبی رشد اقتصادی در سطح ما (اگر نه پایین‌تر) داشت. امروز نگاه کن که فرسنگ‌ها با ما فاصله گرفته‌اند و جزء

کشورهای صنعتی جهان هستند. استانداردهای زندگی مردم کره‌ی جنوبی امروزه، مشابه پرتغال و اسپانیا است^{۲۳} و اضافه می‌کند: علاوه بر رشد اقتصادی چشمگیر، کره‌ی جنوبی از دیکتاتوری به دموکراسی هم گذار کرده است.

آنچه در روند گذار این کشور به سوی دموکراسی اتفاق افتاد، تجربه‌ی جالبی برای ملموس‌تر شدن نظریه‌هایی است که در بالا بررسی کردیم.

برای نزدیک به دو دهه از سال ۱۹۶۱، ژنرال پارک چونگ هی (Park Chung Hee) رئیس‌جمهور مستبد کره، از طریق دادن اعتبارات و یارانه‌ی دولتی فراوان، به آن مؤسسات صنعتی‌ای که موفق بودند و با حمایت‌های جدی دیگر از آنها، به موتور رشد اقتصادی کشور تبدیل‌شان کرد (chaebols).^{۲۴} سمت اصلی سیاست‌های پرزیدنت پارک، رشد و ترویج صنایع و صادرات بود.

کم‌تر از دو ماه پس از ترور پارک، در ۲۶ اکتبر ۱۹۷۹، ژنرال دیگری به نام چون دائو هوان (Chun Doo Hwan) از طریق کودتای دیگری قدرت را به دست گرفت و جنبش دموکراسی‌خواهی را که پس از مرگ پارک سر بلند کرده بود بی‌رحمانه سرکوب، مجلس را تعطیل و حکومت نظامی در سراسر کشور اعلام کرد. در این سرکوب‌ها، علاوه بر کشتار و زندانی کردن مخالفان، بسیاری از روزنامه‌نگاران از کار بیکار شدند، نشریات متعددی، ممنوع شد، و همه‌ی احزاب سیاسی منحل شدند. سه سال تمام این سرکوب‌های سفاکانه ادامه داشت. در اواخر سال ۱۹۸۳، فضای سیاسی اندکی بازتر شد. اساتید و دانشجویان مخالف دولت اجازه‌ی ادامه‌ی کار و تحصیل یافتند، نیروی انتظامی از صحن دانشگاه خارج شد و تعدادی از زندانیان سیاسی عفو شدند.

در سال ۱۹۸۴، گروهی از اتحادیه‌های کارگری، اتحادی برای دموکراسی ایجاد کردند. دانشجویان ۴۲ دانشگاه هم «ائتلاف ملی دانشجویی برای مبارزه‌ی دموکراتیک» را سازمان دادند. یک سال بعد، اتحادیه‌های کارگری و دانشجویی مبتکر ایجاد یک

²³ Acemoglu, D., & Robinson, J. A. (2013). *Why nations fail: The origins of power, prosperity, and poverty*: Currency.

²⁴ Shin, D. C., & Tusalem, R. F. (2018). East Asia. In Haerpfer et.a. (Eds.), *Democratization*: Oxford University Press, USA.

ائتلاف بزرگ به نام جنبش مین‌جونگ (Minjung) شدند. در این ائتلاف، دانشجویان رادیکال، گروه‌هایی از کارگران کارخانه‌ها و بخشی از کشیشان مترقی کلیسا علیه رژیم نظامی متحد شدند. شعارها و گفتمان این جریان، رادیکال بود و دموکراسی مین‌جونگ را در مقابل دموکراسی لیبرال (طبقه متوسط) قرار می‌دادند.

در همین دوره، یک حزب سیاسی میانه‌روی جدید (حزب دموکراتیک کره جدید، NKDP) برای رقابت در انتخابات کنترل‌شده‌ی پارلمان در دور بعدی تشکیل شد و در سال ۱۹۸۵ در مجلس نماینده داشت.

سال بعد، در ۱۹۸۶، فعالان کلیسایی از جمله کاردینال کاتولیک بیانیه‌هایی صادر کردند که خواستار بازنگری در قانون اساسی از سوی دولت شدند. همزمان صدها استاد دانشگاه اعلامیه‌ای را با محتوی عدم اعتماد به رژیم منتشر کردند. دانشجویان و کارگران طرفدار جنبش مین‌جونگ هم به برگزاری تظاهرات علیه رژیم نظامی ادامه می‌دادند و صدها تن از آنها دستگیر می‌شدند. در چنین فضایی، حزب میانه‌روی NKDP، یک کمپین برای جمع‌آوری ده میلیون امضا در سراسر کشور برای بازنگری قانون اساسی را آغاز کرد. پاسخ حکومت، یورش به مقر NKDP و بستن دفاتر گروه‌های دیگر جامعه‌ی مدنی و دستگیری بسیاری از مخالفان بود. اما جمع‌آوری امضاها ادامه یافت.

گروه‌های میانه‌رو در میان جریان‌های سیاسی کره جنوبی، در این دوره به‌جد تلاش داشتند تا به‌لحاظ گفتمانی از نیروهای مین‌جونگ فاصله بگیرند تا اثری از زبان «چپ» در تعریف جنبش خود یا طبقه‌ی متوسط باقی نگذارند. اما طبقه‌ی متوسط و به‌ویژه شهروندان تحصیل‌کرده، (که به‌طور فزاینده‌ای از حکومت استبدادی ژنرال هوان به تنگ آمده بودند و نسبت به آن بدبین بود) عمدتاً تماشاگر باقی ماند. سه دهه توسعه‌ی موفق اقتصادی منجر به افزایش سریع تعداد کارگران، مدیران و مهندسان یقه‌سفید شده بود. شرکت‌های بزرگ صنعتی-تجاری کره‌ی جنوبی (chaebols) که هم‌چنان توسط دولت حمایت می‌شدند، با ارائه‌ی درآمدهای بالا و مزایای مطمئن به کارکنان، به افزایش تعداد مشاغل فنی-تخصصی کمک می‌کردند. بیش از نیمی از جمعیت کشور در سال ۱۹۸۳ خود را عضو طبقه‌ی متوسط تلقی می‌کردند. طبقه‌ی متوسط شهری یک نیروی اجتماعی تحصیل‌کرده، لیبرال، علاقه‌مند به سیاست و مشکلات اجتماعی، با نرخ شرکت بالا در انتخابات بود. اما در عین حال، در فعالیت‌های احزاب سیاسی و سایر سازمان‌های

مدنی شرکت نمی‌کرد و اشکال مشارکت به اصطلاح بی‌خطر، مشروع و معتدل (مثل شرکت در انتخابات) را ترجیح می‌داد. فضای عمومی سیاسی در کره‌ی جنوبی طبقه‌ی متوسط را به‌عنوان یک جریان فعال و توانای سیاسی تصور نمی‌کرد. علی‌رغم تئوری‌هایی که مدعی بودند، طبقه‌ی متوسط به‌عنوان یک نیروی اجتماعی می‌تواند با میانجیگری بین سرمایه‌داران و فقرا، با ابتکار برای اصلاحات سیاسی تدریجی، لیبرال دموکراسی را در کشور مستقر کند، اما طبقه‌ی متوسط از نظر سیاسی غیرفعال و عملاً نامرئی باقی مانده بود.

اما در بهار ۱۹۸۷، اتفاقات تازه‌ای افتاد. هنگامی که مشخص شد پلیس در ماه ژانویه یک دانشجوی را در زیر شکنجه کشته است، تظاهرات شتاب تازه‌ای گرفت. در ۱۳ آوریل ۱۹۸۷، ژنرال چون دو هوان رئیس‌جمهور کشور اعلام کرد که بحث و گفتگوی عمومی در مورد بازنگری قانون اساسی باید پایان بپذیرد، زیرا تفرقه‌برانگیز است و ثبات کشور را تهدید می‌کند. در دور بعد هم، بدون انتخابات، قدرت به‌طور مستقیم به یک حاکم نظامی دیگر واگذار خواهد شد. این اطلاعیه، اعتراضات وسیع و بزرگی را برانگیخت: رهبران مذهبی و کشیشان اعتصاب غذا کردند، هنرمندان، روزنامه‌نگاران، نویسندگان و بازیگران به‌طور علنی به این اعلامیه حمله کردند، اساتید دانشگاه‌ها هم به میدان آمدند و بیانیه‌ای عمومی در انتقاد و مخالفت با تصمیم ژنرال منتشر کردند. ده‌ها هزار نفر در شهرهای بزرگ به خیابان‌ها ریختند.

متعاقب این اعلامیه‌ها، «ستاد جنبش ملی برای قانون اساسی دموکراتیک (NMHDC)» با شرکت نمایندگان همه‌ی گروه‌های مخالف ایجاد شد که اکنون مناطق جغرافیایی وسیعی را پوشش می‌داد. در ماه ژوئن، NMHDC یک سلسله تظاهرات گسترده‌ی طرفداری از دموکراسی ترتیب داد. همچنین، با سازماندهی و هماهنگ کردن شاخه‌های محلی در سراسر کشور، تظاهرات گسترده‌ی دموکراسی‌خواهانه علیه رژیم چون را در ژوئن ۱۹۸۷ بسیج کرد. رهبران این ستاد (NMHDC) معتقد بودند که باید زبان رادیکال را از شعارها و مطالبات خود پاکسازی کنند تا جمعیت بیشتری را جذب و مشارکت شهروندان فراوان‌تری را تشویق کنند. زبان و راهبردهای معتدل و بدون خشونت اتخاذ شد. گروه‌های جنبش از شعارهای

معتدل‌تری مانند «اصلاح قانون اساسی برای انتخابات مستقیم» و «پیروزی دموکراسی» استفاده کردند. آنها همچنین از استفاده از عباراتی مانند «مین‌جونگ»، «انقلاب»، «توده‌های انقلابی» و «منطقه‌ی تحت کنترل شورشیان» (hae banggu) که می‌توانستند با ایده‌های رادیکال مرتبط باشند، اجتناب کردند. در عوض، از واژگان خنثی‌تری استفاده می‌کردند و خود را «شهروندان» یا «اتباع» معرفی کردند، کلماتی که تمامی گروه‌های اجتماعی در کشور را در بر می‌گرفت.

در ۱۰ ژوئن NMHDC تظاهرات «قیام برای پس گرفتن تصمیم ۱۳ آوریل و پایان دادن به دیکتاتوری» را ترتیب داد. این سکوی پرشی برای برگزاری «رژه‌ی صلح ۲۶ ژوئن» با یک میلیون شرکت‌کننده بود. در روزهای بعد از ۱۰ ژوئن ۱۹۸۷، تظاهرات خیابانی، (که اغلب به‌عنوان «قیام مردمی ژوئن» نامیده می‌شود)، جمعیت بیشتری را به خود جلب کرد. نیروی انتظامی در سرکوب این تظاهرات عاجز بودند و در صفوف آنها تردید دیده می‌شد. در تظاهرات روزهای ۱۰ و ۲۶ ژوئن، NMHDC با موفقیت توانست اعتراضات و تجمعات گسترده و مسالمت‌آمیز شهروندان را سازمان دهد. علاوه بر دانشجویان، مزدبگیران کراواتی (nektai budae) نیز در تظاهرات خیابانی شرکت کردند. بسیاری از کارمندان جوان یقه‌سفید از بانک‌ها و شرکت‌های تجاری بزرگ در منطقه‌ی تجاری مرکزی سئول، هنگام ناهار از دفاتر خود بیرون آمدند تا به تظاهرات بپیوندند. تظاهرات اغلب با تعداد انگشت‌شماری از دانشجویان آغاز شد، اما همیشه با هزاران نفر از جمله کارکنان ادارات طبقه‌ی متوسط، کالسکه‌های فروش ناهار و خریدارانی که در یک جشنواره‌ی پرشور با سرودها و شعارهای ضددولتی خیابان را مسدود کرده بودند، خاتمه یافت. زمانی که مزدبگیران طبقه‌ی متوسط در صفوف اعتراضات عمومی ظاهر شدند، رسانه‌ها شروع به توصیف وقایع ژوئن به‌عنوان «اعتراضات تحت رهبری طبقه‌ی متوسط» کردند که در آن فعالین دیگر - برای مثال، دانشجویان و فعالان جنبش مین‌جونگ - نقش‌های کم‌تری بازی می‌کردند. در این نوشته‌ها، ظهور معترضان طبقه‌ی متوسط به معنای آگاهی فزاینده از اشکال «منضبط» و «مشروع» سیاست تعریف می‌شد. مفسران به درخواست‌های معترضان جدید برای حفظ «نظم» و تظاهرات «بدون خشونت» و تلاش آنها برای به حداقل رساندن احتمال درگیری با نیروی انتظامی اشاره می‌کردند. طبقه‌ی متوسط به‌عنوان یک «نیروی حائل و ضربه‌گیر»

بین دو سوی افراط یعنی پلیس و معترضان رادیکال، به مثابه یک گروه «میان‌رو» و به اصطلاح «وسط‌باز» تصویر می‌شد که جنبشی مسالمت آمیز را رهبری می‌کرد. دولت «چون دو هوان» با یک انتخاب دردناک روبرو شده بود. آیا باید ارتش را (در کنار نیروهای انتظامی) برای سرکوب این تظاهرات وسیع وارد کند یا خواسته‌های نیروهای اپوزیسیون (برای انتخاب آزاد و مستقیم رئیس‌جمهور توسط مردم) را بپذیرد؟ در صحنه‌ی بین‌المللی هم حاکمیت با مشکل مواجه بود. تابستان آن سال بر اساس یک برنامه‌ریزی از قبل، قرار بود که المپیک تابستانی برای نخستین بار در این کشور، از ۱۷ سپتامبر تا ۲ اکتبر ۱۹۸۸ در سئول، برگزار شود. ژنرال چون دو هوان سرانجام در ۲۹ ژوئن، با خواسته‌های مردمی برای اصلاحات دموکراتیک موافقت کرد، و از جمله پذیرفت که انتخابات ریاست‌جمهوری از طریق یک سیستم مستقیم انتخابی (که به راحتی توسط صاحبان قدرت قابل‌دست‌کاری نبود) برگزار شود. این توافق (که «اعلامیه‌ی اصلاحات دموکراتیک ۲۹ ژوئن» نام گرفت)، به‌عنوان پایه‌ای برای گذار صلح‌آمیز کره‌ی جنوبی به راه دموکراسی عمل کرد. از این نقطه به بعد، حاکمیت در کره‌ی جنوبی (و در رأس آن ارتشیان) در حالت تدافعی قرار گرفتند. مجبور شدند که یکی پس از دیگری در مقابل خواسته‌های سازمان‌های جامعه‌ی مدنی و احزاب مخالف عقب‌نشینی کنند. فضای سیاسی برای مبارزه‌ی بیشتر در راه دموکراسی، عدالت اقتصادی و محیط زیست بازتر شد. ارتش دیگر نمی‌توانست امیدي به مداخله (از طریق کودتای نظامی) علیه پیشرفت این مبارزات داشته باشد.^{۲۵}

در انتخاباتی که فوریه‌ی ۱۹۸۸ برگزار شد ژنرال دیگری، در یک انتخابات نسبتاً آزاد، برگزیده شد. جالب است که یاد آور شویم که این ژنرال (تائو-و رو - Roh Tae-woo)، در دولت‌های قبلی پست‌های کلیدی داشت و از فعالین سرکوب‌های دهه‌ی ۱۹۸۰ بود. او اما در بحبوحه‌ی تظاهرات ژوئن ۱۹۸۷ از ژنرال چون دو هوان (یار و

²⁵ Kim, S. (2007). Civil society and democratization in South Korea." Chapter 4 in Charles K. Armstrong, Korean Society: Civil Society, Democracy and the State. second edition, (London and New York: Routledge).

همدست سابق‌اش) فاصله گرفت و هم او بود که توافق با خواسته‌های مردمی برای اصلاحات دموکراتیک را از سوی دولت اعلام کرد.

ده سال دیگر طول کشید تا در سال، ۱۹۹۷ یک نامزد مخالف جریان حاکم و از حزب اپوزیسیون (کیم دانه جونگ که در سال ۲۰۰۰ جایزه‌ی صلح نوبل را دریافت کرد)، برای اولین بار در تاریخ کره رئیس‌جمهور شد. در تمامی این دوره، کره‌ی جنوبی برای تحکیم دستاوردهای دموکراتیک با مشکلات جدی و متفاوتی مقابله می‌کرد. تداوم نفوذ الیگارشی‌ها، فساد، عدم نظارت صحیح بر قوه‌ی مجریه و رسوایی‌های صاحبان قدرت، موانع این راه بود. ساده‌اندیشی است اگر تصور کنیم که این مسیر پایان یافته است. روند دموکراسی سازی در کره‌ی جنوبی، هم‌چنان در جریان است.

با این روایت کوتاه، می‌توان جای پای همه‌ی تئوری‌هایی را که برای گذار به دموکراسی برشمردیم، ببینیم. اول - مدرنیزاسیون که کشور را صنعتی کرد، یک طبقه‌ی متوسط بزرگ ایجاد کرد و سطح دانش و تحصیلات را در کشور به طرز جدی بالا برد. اما مدرنیزاسیون، به‌طور خودکار به دموکراسی نینجامید و طبقه‌ی متوسط به میدان نیامد. حکومت بعد از جنگ کره در دست نظامیانی بود که به‌جد، ایدئولوژیک (ضد چپ) بودند. در مقابل آنها، جنبش‌های مردمی (به‌ویژه دانشجویان و بخشی از کارگران و فعالین مذهبی) بودند، که آتش مبارزه برای دموکراسی را با بهایی سنگین، روشن نگاه داشتند. با بالا گرفتن مبارزات و سرانجام با ورود طبقه‌ی متوسط (به‌اصطلاح قشر خاکستری) در سال ۱۹۸۷، حاکمان نظامی تن به سازش و قبول خواست مخالفان دادند. جالب آن که بخشی از نخبگان سیاسی-نظامی، به نمایندگی ژنرال رو (Roh) که شریک سرکوب‌های خشن پیشین بود، «عقل و درایت» بروز داد، در ۲۹ ژوئن سخنرانی کرد و وعده‌ی برنامه‌ی گسترده‌ی اصلاحات را داد، «اعلامیه‌ی اصلاحات دموکراتیک ۲۹ ژوئن» را اعلام کرد و وجهه‌ی خود را به‌عنوان یک اصلاح‌طلب تقویت کرد. دقت کنید که این جنبش وسیع مردمی بود که عده‌ای از ژنرال‌ها را «سر عقل» آورده بود.

ژنرال رو با لباس شخصی، در انتخابات ریاست‌جمهور در برابر رقبای دیگر پیروز شد و از فوریه‌ی ۱۹۸۸ تا ۱۹۹۳ زمام امور را به دست داشت. او البته در دوران ریاست‌جمهوری‌اش، وفادار به قول خود، به اصلاحات دموکراتیک متعهد ماند و در تلاش

برای اصلاحات سیاسی و اجتماعی-اقتصادی در داخل کشور ثابت قدم بود. سه هدف سیاستی اعلام شده‌ی دولت او عبارت بودند از: «دموکراتیک کردن حیات سیاسی»، «رشد اقتصادی همراه با برابری اجتماعی» و «اتحاد مجدد ملی».

در دوره‌ی بعدی و با انتخاب رئیس جمهوری جدید، (که در کمپین‌های انتخاباتی‌اش مبارزه‌ی جدی با فساد را اعلام کرده بود)، رو (Roh) در اکتبر ۱۹۹۵ در یک سخنرانی تلویزیونی اشک‌بار، علناً به خاطر جمع‌آوری غیرقانونی صدها میلیون دلار کمک‌های مالی مخفیانه‌ی سیاسی در دوره‌ی ریاست جمهوری خود، عذرخواهی کرد. او در نوامبر ۱۹۹۵ به اتهام ارتشا دستگیر شد. دو رئیس جمهور سابق نیز بعدتر به دلیل نقش‌شان در کودتای ۱۹۷۹ و قتل عام‌های مخالفان، به شورش و خیانت متهم شدند. اما کمی بعد مورد عفو قرار گرفتند.

سرانجام می‌رسیم به نقش تعیین‌کننده‌ی سازمان‌های جامعه‌ی مدنی (دانشجویی، کارگری و کلیسایی)، تشکل‌های اتحادیه‌ای، احزاب میانه‌رو، جبهه‌ی رادیکال جنبش مین‌جونگ (Minjung) و بعدتر از آن، جبهه‌ی وسیع NMHDC (متشکل از اساتید دانشگاه، هنرمندان، روزنامه‌نگاران و نویسندگان) برای یک قانون اساسی دموکراتیک و انتخابات آزاد. فعالین این مبارزه راهی طولانی و پرپیچ‌وخم را با حوصله پیمودند. این مبارزات، فرهنگی دموکراتیک را در کشور اشاعه می‌داد که در مقاطع گوناگون، دستاوردهای بزرگی را در مسیر دموکراسی کردن کشور کسب کردند. مبارزه‌ای که هنوز هم ادامه دارد.

پنجم - ایران در مسیر طولانی مبارزه برای دموکراسی

اگر بخواهیم از نکات مورد بحث در بالا، برای تبیین وضع موجود در ایران استفاده کنیم، نخستین سؤالی که امروز طرح می‌شود این خواهد بود که آیا قبل از اندیشه پیرامون دموکراسی، نباید به توسعه‌ی اقتصادی کشور توجه کرد؟ آیا توسعه و رشد اقتصادی، برای رفع بیکاری، مهار تورم و رونق، و از میان برداشتن فقر، بر امر دموکراسی اولویت ندارد؟ آیا دموکراسی برای مردمی که از فقر به تنگ آمده‌اند، کالایی لوکس نیست؟ آیا دموکراسی فقط دغدغه‌ی روشنفکران طبقه‌ی متوسط نیست؟

نکته آن است که تمامی اقتصاددان‌های معاصر ایرانی که در مراکز مختلف مشغول به کار پژوهشی جدی هستند و دل در گرو آبادی کشور دارند، متفق‌القول‌اند که مشکل اصلی مسائل اقتصادی کشور، انسداد سیاسی است. همه‌ی مشکلاتی که به دلیل سیاست خارجی تقابلی‌جویانه، مکتبی-میدانی و تبلیغ برای «اقتصاد مقاومتی» از یک‌سو و فساد گسترده در سیستم قضایی و بوروکراتیک کشور، تقدم مکتبی‌بودن بر شایسته‌سالاری در انتخاب مدیران و مسئولین، نبود سیستم‌های کنترل و پاسخ‌گویی از سوی تصمیم‌گیران، چرخ اقتصاد کشور را به گل‌نشانده است. پس در شرایط امروز کشور، حتی برای رسیدن به رشد اقتصادی هم باید، ابتدا این انسداد سیاسی را حل کرد.

سؤال دوم که در ادامه‌ی نکته‌ی بالا می‌آید، آن است که بر فرض این که اراده‌ای سیاسی برای حل این مشکلات به وجود بیاید، آیا بهتر آن نیست که امر گذار به دموکراسی در ذیل توسعه‌ی اقتصادی بماند؟ یا اصلاً برای مدتی به تعویق بیفتد؟ آیا یک دیکتاتور دیگر نمی‌تواند این انسداد سیاسی را چاره کند؟ مگر نه آن که ساموئل هانتینگتون هم نوشته بود که: «نیاز اصلی‌ای که این کشورها [ی جهان سوم] باید برآورده کنند، انباشت قدرت و تمرکز قدرت است، نه پراکندگی آن. رهبران آسیا، آفریقا و آمریکای لاتین، درس‌های لازم برای پاسخ‌گویی درست به این نیازها را اکنون در مسکو و پکن می‌توانند بیاموزند و نه در واشنگتن». مگر نه آن که هانتینگتون

دیکتاتوری را برای رشد اقتصادی کشورهایی نظیر ما پیشنهاد داده بود؟^{۲۶} چنان‌که که در بالا آمد، مشکل اصلی ایران امروز فلات اقتصادی است تا رشد و توسعه‌ی اقتصادی. اما به راه مطلوب آینده هم که فکر کنیم، قدرت سیاسی و بوروکراسی متمرکز، سیستم آموزشی گسترده، نیروی انسانی تحصیل کرده و سایر زیرساختارهای یک جامعه‌ی مدرن در ایران وجود دارد. امر رشد اقتصادی منهای دموکراسی در سال‌های ۱۹۳۰ - ۱۹۷۰ در میان اقتصاددان‌های غربی به‌شدت مورد بحث بود. برخی اقتصاددان‌های بزرگ ایالات متحده مثل پل ساموئلسون (که جایزه‌ی نوبل هم گرفته بود و نوشته‌هایش، کتاب‌های درسی دانشگاه‌های امریکا بود)، در دهه‌ی

۲۶ نگاه کنید به مطلب من در «نقد اقتصاد سیاسی» با عنوان سمفونی ناتمام

۶۰ میلادی پیش‌بینی می‌کرد که اتحاد شوروی تا سال ۱۹۸۴ یا حداکثر ۱۹۹۷ به لحاظ اقتصادی، ایالات متحده را پشت سر خواهد گذاشت. اما نگاه طرفداران «رشد اقتصادی منهای دموکراسی» چه در آن روز در مورد اتحاد شوروی و چه امروز در مورد چین، دچار این خطای اساسی است که نادیده می‌گیرند که رشد پایدار اقتصادی، تنها در کنش متقابل نهادهای اقتصادی با نهادهای متناسب سیاسی (دموکراتیک) امکان‌پذیر است. ناظران شتاب‌زده فراموش می‌کنند که رشد در جوامعی نظیر اتحاد شوروی دهه‌ی ۱۹۳۰ و چین در دهه‌ی ۱۹۸۰، از نقطه‌ی بسیار پایینی شروع شده، لذا در ابتدا شتاب فراوان داشت، اما این شتاب به همان نسبت لحظه‌ی آغاز، پایدار نمی‌ماند و به تدریج کندتر می‌شود. رشد شتابان هند در سال‌های اخیر از این دست است.

دوم - عجم‌وغلو و رایبسون به‌درستی می‌نویسند^{۲۷} که: از الزامات رشد اقتصادی پایدار، «تخریب خلاق» است. به این معنی که بنگاه‌های تازه و در حال رشد باید بدون مانع بتوانند، بر کسب‌وکارهای ناکارآمد و کهنه‌ای که قدرت رقابت ندارند، فائق آیند. فناوری‌های نوتر، مهارت‌های تازه‌تر و ماشین‌آلات جدیدتر بتوانند، فناوری‌ها و بخش‌های مهجور و متروک را از میدان به در کنند. این جاست که اگر کهنه‌ها، پشتیبانانی در سیستم تصمیم‌گیری‌ها داشته باشند (که در نظام‌های غیر دموکراتیک معمولاً دارند)، جایگزینی صورت نمی‌گیرد. به‌طور معمول، بازنندگان اقتصادی، که پیش‌بینی می‌کنند بر اثر تحولات، امتیازات‌شان از بین برود، در اتحاد با رهبران سیاسی‌ای (که همواره در وحشت از دست دادن قدرت خود هستند)، راه رشد اقتصادی پایدار را مسدود می‌کنند، حلقه‌های قدرت سیاسی و اقتصادی، دست در دست هم به‌دلیل ترس‌های مشترک‌شان درمقابل پیشرفت اقتصادی مقاومت می‌کنند.

سوم آن‌که، فساد، از امراض جدی و علاج‌ناپذیر سیستم‌های غیردموکراتیک است، که کنترل جدی بر آن‌ها صورت نمی‌گیرد. مبارزه با فساد، دستگیری و مجازات و اعدام متخلفین و رشوه‌گیران دوره به دوره از حوادث تکرارشونده در چین معاصر بوده است.

²⁷ Acemoglu, D., & Robinson, J. A. (2013). *Why nations fail: The origins of power, prosperity, and poverty*: Currency.

فساد، مثل موربانه این سیستم‌ها را از درون تهی می‌کند. اعدام‌های پی‌درپی، زندان و حذف رهبران فاسد در چین، راه‌حل مشکل فساد نبوده است. هر جا که قدرت بی‌کنترل دموکراتیک در صحنه باشد، فساد لاجرم سر بر می‌کشد.

چهارم - چرخ اقتصاد را فقط ماشین‌ها نمی‌چرخانند. انسان‌ها، چه آنان که با خلاقیت، به رشد تکنیک و مدیریت کمک می‌کنند و چه آن‌ها که در کارگاه‌ها و مؤسسات، امور روزمره‌ی تولید را پیش می‌برند، در فضای آزادانه هم بیشتر خلاقیت دارند و هم فزون‌تر تولید می‌کنند. خلاقیت و ابتکار در شرایط استبداد، نازا و نابود می‌شود. تا جای معینی در حکومت‌های استبدادی می‌توانند از محصولات دیگر کپی بسازند، اما آن لحظه‌ای که دیگر باید محصول تازه ارائه دهی تا در رقابت‌ها شرکت جدی کنی، بدون آزادی، درمانده می‌شوی، زیرا که تلاش کرده‌ای خلاقیت‌ها را به بند بکشی. تولیدکنندگان و مزدبگیران هم تا جایی که می‌بینند جامعه از فقر هولناک بیرون می‌آید، راضی هستند. اما وقتی جامعه از این آستانه گذر می‌کند، آزادی و کرامت انسانی‌شان را در کنار رفاه اقتصادی طلب می‌کنند.

نکته‌ی مهم دیگر آن که، وقتی در مورد گذار به دموکراسی بحث می‌شود، قطعاً باید به امر وابستگی تصمیمات و فعالیت‌های امروز، به راه طی شده در گذشته‌ی تاریخی جامعه فکر کرد (Path dependency). به بیان دیگر، رویدادها یا تصمیمات گذشته، رویدادها یا تصمیمات امروزی را محدود می‌کند. نهادها، الگوهای توسعه‌ی اقتصادی یا اجتماعی، همچنین رفتارهای انسان‌ها در سازمان‌های اجتماعی، وابستگی جدی به مسیر طی شده در گذشته دارد. در یک مفهوم گسترده می‌توان گفت که تاریخ اهمیت دارد، یا راه‌های پیشنهادی که توجه کافی به عوامل تاریخی ندارند، پیش نخواهند رفت. توسعه‌ی آینده‌ی یک سیستم اجتماعی - اقتصادی تحت تأثیر مسیری است که در گذشته پیش رفته است. به این دلیل است که در بالا نوشتیم تجربه‌ی زیسته‌ی مردم ایران و عربستان سعودی در روند استقرار دموکراسی، پیش‌شرط‌ها و زیرساخت‌های (infrastructure) گوناگونی را ارائه می‌کند.

پس سؤال این است که کشور ما کدام سوابق و تجارب را در مسیر دموکراسی داشته است؟ و این تجارب، کدام تأثیرات را بر روندهای امروزی دارند؟

در سال ۱۲۸۵، مردم ایران با انقلاب مشروطه، در جستجوی ایجاد یک دموکراسی قانون‌مدار، حکومتی مبتنی بر قانون و در خدمت شهروندان، پیشگام همه‌ی کشورهای شرقی در مسیر گذار به دموکراسی شدند. از آن تاریخ به بعد و تاکنون، در طول این ۱۱۷ سال گذشته، فعالیت سیاسی در ایران به طور عمده، ادامه‌ی مبارزه برای تحقق آرمان‌های دموکراتیک سیاسی و مدنی انقلاب مشروطه بوده است. صادق زیباکلام به درستی می‌گوید که علی‌رغم آن که انقلاب مشروطه نتوانست «حاکمیت بر اساس قانون» را در ایران جامه‌ی عمل بپوشاند، اما افکار، آرا، انتظارات، جهان‌بینی‌های نو، آگاهی‌های جدید، افق‌های تازه و فلسفه‌ی سیاسی نوینی را پیرامون نگرش به حکومت و فلسفه‌ی سیاسی در ایران به وجود آورد. این دستاورد هیچ‌گاه نه از میان رفت، نه فراموش شد و نه نسل‌های بعدی ایرانیان از دنبال کردن آن اهداف و آرمان‌ها دست کشیدند.

آرمان‌های انقلاب مشروطه، اما از ابتدا مورد حمله‌ی دو گروه قدرت‌مدار در ایران بود. اول - شاهان مستبد قاجار و پهلوی و دوم مشروعه‌خواهانی که با چهره‌ی شاخص شیخ فضل‌الله نوری، مشروطه و قانون اساسی آن را توطئه‌ی کفار، بایبون و لامذهب‌ها می‌دانستند و از هواداران خود می‌خواستند که با آن مخالفت کنند. جبهه‌ی ضد مشروطیت، متشکل از سلطنت‌طلبان با رهبری محمدعلی شاه، مشروعه‌طلب‌ها با رهبری شیخ فضل‌الله و حمایت فعال سفارت روسیه به زعامت ژنرال لیاخوف، استبداد صغیر را علیه جنبش مشروطه سازمان دادند. روشنفکران مشروطه‌خواه مثل ملک المتکلمین خطیب و میرزا جهانگیرخان شیرازی (صور اسرافیل) روزنامه نگار را کشتند و مجتهدین طرفدار جنبش، سید محمد طباطبایی و سید عبدالله بهبهانی را به تبعید فرستادند.

چنان که فخرالدین عظیمی می‌نویسد: مقابله با آرمان‌های انقلاب مشروطه، به هر تقدیر، مَهر خود را بر سرنوشت هر چهار پادشاه دوران پس از ۱۹۰۶ زد. محمدعلی شاه قاجار در نتیجه‌ی تلاش‌هایش برای استقرار مجدد استبداد برکنار و مجبور به تبعید شد. پسر او احمدشاه آخرین سلطنت قاجار، و جانشین او، رضاشاه، نیز در نتیجه‌ی عوامل مرتبط با بحران‌های ناشی از تخطی از آرمان‌های مشروطیت، در تبعید مردند.

محمد رضا شاه، دومین و آخرین پادشاه پهلوی، نیز در نتیجه‌ی بی‌توجهی مداوم و آشکارا نسبت به آرمان‌های مشروطیت، سرنگون و تبعید شد.^{۲۸}

با تبعید رضاشاه و فضای باز سیاسی در سال‌های ۱۳۲۰-۱۳۳۲، جنبش دموکراتیک و آرمان‌های مشروطیت، جان تازه‌ای گرفت. احزاب سیاسی، اتحادیه‌های مزدبگیران، انجمن‌های اهل قلم و روشنفکران و روزنامه‌های آزاد، دوران شکوفایی از دموکراسی در تاریخ ایران را رقم زدند. با جنبش ملی‌شدن نفت، نیروهای معتدل سیاسی از ناسیونالیست‌ها (با چهره‌هایی مثل دکتر حسین فاطمی و دکتر محمد مصدق)، مذهبی‌ها (با چهره‌هایی مثل مهدی بازرگان، محمود طالقانی و آیت‌الله زنجانی) و چپ‌ها (با چهره‌هایی مثل خلیل ملکی) جبهه‌ی مشترکی را تشکیل دادند و برای استقرار دموکراسی، استقلال و رشد اقتصادی در ایران تلاش تازه‌ای را آغاز کردند. در برابر این نیروهای معتدل، نیروهای افراطی جامعه‌ی ایران هم به اشکال گوناگون، به حمله به این جنبش پرداختند. ناسیونالیست‌های افراطی (با مرکزیت دربار)، مذهب‌یون افراطی (با مرکزیت ابوالقاسم کاشانی و فداییان اسلام) و چپ‌های افراطی (با حزب توده ایران)، هر کدام به شیوه‌ی خود برای شکست این جنبش، کار کردند. جبهه‌ی ملی و آزادیخواه ایران، نتوانست در برابر این حملات، عکس‌العمل مناسب نشان دهد و زورش به افراطیون نرسید. سرانجام اتحاد میان دربار پهلوی و «مشروع‌خواهان» با زعامت آیت‌الله ابوالقاسم کاشانی و فداییان اسلام، با کودتای ۲۸ مرداد، که از پشتیبانی فعال ایالات متحده و بریتانیا برخوردار بود، جنبش دموکراسی طلب ملی‌شدن نفت را به شکست کشاندد.

با حوادثی که به انقلاب ۱۳۵۷ انجامید، آرمان‌های دموکراتیک جنبشی که به این انقلاب منتهی شد، از یک سو تقویت شد و از سوی دیگر با اندیشه‌ی محافظه‌کاران نزدیک به «مشروع‌خواهی»، سرکوب شد. جریان محافظه‌کار، با استناد به دستور الهی، از ادعاهای دنیوی سلطنت شاهان هم فراتر رفت و با تدوین قانون اساسی جدید چنان کردند که «ولی فقیه»، به مثابه جایگزین شاه، از قدرت بیشتری نسبت به سلف خود

28 Azimi, F. (2009). *Quest for Democracy In Iran: a century of struggle against authoritarian rule*: Harvard University Press.

برخوردار شد. لذا رهبری نظامی، سیاسی، قضایی و عقیدتی- معنوی جامعه یک‌باره و

با هم در کف یک نفر قرار گرفت.^{۲۹}

فضای رادیکال، به‌شدت ایدئولوژیک و بیگانه با اندیشه‌های دموکراتیک در سال‌های نخست بعد از انقلاب، فرصت‌های فراوانی برای بازگشت به آرمان‌های انقلاب مشروطه، حکومت قانون و آزادی فراهم نکرد.

اما با گذشت ده سال از انقلاب، با پایان جنگ، بخش‌هایی از حکومت، شروع به دور شدن از سیاست‌های ایدئولوژیک خود و گردن نهادن به سوی نوعی عمل‌گرایی کرد، امری که محافظه‌کاران حکومتی را به‌شدت تحریک می‌کرد. هم تجارب این ده سال و هم فروپاشی اتحاد شوروی، نقش مؤثری در تقویت اندیشه‌ی دموکراتیک در میان روشنفکران مذهبی و سکولار ایرانی در این سال‌ها داشت.

با دوم خرداد ۱۳۷۶، جنبش دموکراسی‌طلب ایران، جان تازه‌ای گرفت. رأی دادن دوسوم از رأی‌دهندگان به محمد خاتمی، نشانه‌ی اراده‌ی مردم برای یک تغییر جدی، رد اقتدارگرایی محافظه‌کاران و نمود آشکاری از توان آرزوهای دموکراتیک در کشور، برای حاکمیت قانون و احترام به حقوق و کرامت انسان‌ها بود.

محافظه‌کارها وقتی که شوک اولیه‌ی این شکست را پشت سر گذاشتند، شروع به جمع‌بندی و اقدام مجدد کردند. آنها که نهادهای کلیدی مثل قوه‌ی قضائیه، شورای نگهبان، سپاه، بسیج و ارگان‌های اطلاعاتی-امنیتی را کنترل می‌کردند، فعالیت‌شان را بر استراتژی زمین‌گیر کردن جنبش دوم خرداد، متمرکز کردند. مطبوعات طرفدار جنبش را بستند، روزنامه‌نگاران را به زندان انداختند، وزرای دولت و شهردار تهران را محاکمه و زندانی کردند، عضو شورای شهر را به گلوله بستند، تعدادی از نویسندگان و سیاستمداران ملی را در قتل‌های زنجیره‌ای کشتند، برخی چهره‌های آزادیخواه را در تلویزیون و در برنامه‌ی هویت به «اعترافات» اجباری کشاندند و به کوی دانشجویان و دانشگاه حمله کردند.

^{۲۹} فخرالدین عظیمی، همانجا.

تلاش محافظه‌کارها برای ناامید کردن مردم از اصلاحات، در آن دوره موفق شد و پس از گذشت هشت سال از جنبش خرداد ۱۳۷۶، احمدی‌نژاد با حمایت محافظه‌کارها و با شعار بازگشت به دوران نخست انقلاب، رئیس‌جمهور شد. هسته‌ی سخت قدرت که حالا به شکل جدی‌تری سازمان‌یافته بود، در پی یک‌دست کردن ارگان‌های قدرت و پاکسازی «غیر خودی‌ها» از مراکز کلیدی جامعه بود.

نیروی آزادی‌خواه اما چهار سال بعد، با کاندیداتوری میر حسین موسوی، بار دیگر جان تازه‌ای گرفت. به دلیل شبهه‌های جدی در مورد شمارش آرای این انتخابات، جنبش سبز آغاز شد و نماد زیبایی از اعتراض مسالمت‌آمیز برای احقاق حقوق شهروندی را با شعار «رأی من کو» به نمایش گذاشت. این تلاش برای امر دموکراسی و پاسداری از رأی مردم هم با دستگیری تعداد زیادی از فعالین این جنبش، کشتار بی‌رحمانه‌ی تظاهرات‌کنندگان و حبس خانگی رهبران آن عقیم ماند. اما در فاصله‌ی کوتاهی بعد از آن یعنی دو سال بعد، در طول مبارزات انتخاباتی ریاست جمهوری در سال ۱۳۹۲، جنبش دموکراسی‌خواه بار دیگر فعال شد و با حمایت از حسن روحانی، کاندیدای میانه‌رو (که بعد از حذف هاشمی رفسنجانی معترض به سرکوب‌ها از فیلتر شورای نگهبان عبور کرده بود) دوباره نیرو گرفت و به میدان آمد. امید آن بود که با انتخاب حسن روحانی، فضای دموکراتیک در جامعه‌ی سیاسی و مدنی قدری بازتر شود و روزنه‌ی تنفسی برای دموکراسی خواهان فراهم آید. اگر چه بر خلاف امید و انتظار مردم شرکت‌کننده در این انتخابات، یکی از بزرگ‌ترین کشتارهای سال‌های پس از انقلاب، در آبان ۹۸ و یکی دردناک‌ترین فجایع تاریخ ایران، یعنی حمله‌ی موشکی به هواپیمای مسافربری عازم اوکراین، درست در همین دوران رخ داد.

هسته‌ی اصلی قدرت (که قوه قضاییه، مجلس خبرگان، شورای نگهبان، رسانه «ملی»، نیروهای انتظامی-امنیتی و سایر قدرت‌های انحصاری سرکوب را در کنترل داشت)، بار دیگر، برای یک‌دست کردن کامل حکومت، و تسخیر باقی نهادها، به انتخابات مجلس در ۱۳۹۸ و ریاست جمهوری ۱۳۴۰، ورود کرد. هر کاندیدایی که «غیر خودی» بود، رد صلاحیت شد. این در شرایطی بود که اصلاح‌طلبان هم با حمایت از حسن روحانی، دیگر محبوبیت و مقبولیت گذشته را در میان مردم نداشتند. امکان استفاده از صندوق رأی برای «تغییر»، به کلی بی‌معنی شده بود. دو شورش بزرگ

اجتماعی در دی ماه ۱۳۹۶ و آبان ماه ۱۳۹۸ (که با خشونت بی‌مرز نیروهای انتظامی و امنیتی سرکوب شد) نشانه‌های این وضعیت بود. در عین حال انبوهی از اعتراضات مسالمت‌آمیز از سوی معلمان، کارگران و بازنشسته‌ها و زنان، مال‌باختگان و مردم به جان آمده از بی‌آبی و دیگر مشکلات، علامت زنده بودن تلاش برای احقاق حقوق شهروندی و عدالت اجتماعی در این دوره بود و به اشکال گوناگون جریان داشت.

جنبش مهسا در شهریور ماه ۱۴۰۱ (با بیش از صد روز تظاهرات خیابانی در شرایط سرکوب خشن)، فصل تازه‌ای را در تاریخ مبارزه برای دموکراسی در ایران باز کرد و تلاش برای دموکراسی را یک گام بزرگ به پیش برد. این جنبش، به شکلی دیگر در ماه‌های بعد و تاکنون، با ادامگی مقاومت گسترده‌ی مردم در برابر تحمیل حجاب اجباری، همچنان در جریان است.

چنان که در بالا اشاره کردم، انقلاب بهمن، یک روند متناقض را رقم زد. روند دموکراتیک در ایران از یک سو تقویت و از سوی دیگر سرکوب شد. از آغاز تثبیت حکومت جمهوری-اسلامی پس از انقلاب، دعوا میان آنها که «جمهوریت» را می‌خواستند و آنها که «اسلامیت» برای‌شان مسئله مرکزی بود، جریان داشت. جالب آن که بخش‌هایی از طرفداران «اسلامیت» هم که در روند حوادث، از دایره‌ی قدرت حذف می‌شدند، وقتی صابون دیکتاتوری و انحصارطلبی به جامه‌شان می‌خورد و طعم تلخ سرکوب را تجربه می‌کردند هم، به جبهه‌ی «جمهوریت» می‌پیوستند و هنوز هم می‌پیوندند. هسته‌ی سخت قدرت (علی‌رغم لاغر شدن پی‌درپی پایگاه اجتماعی‌اش) اما به‌هیچ‌روی نمی‌خواست و نمی‌خواهد که از تسلط تفسیر یگانه، انحصاری و خدشه‌ناپذیرش از جهان، اندیشه و حیات انسان، کنترل زندگی خصوصی و فضای عمومی کشور دست بردارد. به همین دلیل هم تاکنون با هر اندیشه‌ی سکولار و آزادی‌خواهانه که به دنبال تکثر اندیشه، یک سپهر عمومی تعامل‌مدار و یک جامعه‌ی مدنی و سیاسی آزاد است، با خشونت تمام برخورد کرده است. هدف نهایی آن، به خاک سپردن سویی «جمهوریت» در انقلاب بهمن بوده و هست.

در عین حال در روند این سال‌ها، تجربه‌ی زیسته‌ی مردم ایران، در نسل‌های گوناگون، آموزش‌های فراوان دموکراتیکی را هم به همراه داشته است. مردم از تجربه‌ی

سال‌های بعد از ۱۳۵۷ یاد گرفته‌اند که با یک حرکت یک‌باره، سریع، پرشتاب و انقلابی نمی‌توان بهشت روی زمین را در کشور ساخت. در تجربه‌ی کشورهای پیرامون، (چه در جمهوری‌های سابق شوروی، و چه در سال‌های پس از بهار عربی) هم این آزمون را بار دیگر به چشم دیدند و دریافته‌اند که ساختن یک جامعه‌ی مدرن، پیشرفته و دموکراتیک، یک روند درازمدت است، آجر روی آجر گذاشتن و صبر و حوصله می‌طلبد. در تمام این سال‌ها، مردم هنگامی که روش‌های مسالمت‌آمیز مبارزه برای‌شان ممکن بوده، از آن استفاده کرده‌اند تا امکانات زندگی‌شان را بهبود ببخشند. از جمله‌ی این روش‌های به‌کار گرفته شده، استفاده از صندوق رأی، تظاهرات صلح‌آمیز، اعتصاب، جمع‌آوری امضا و نافرمانی مدنی بوده است.

برای ساختن سازمان‌های جامعه مدنی، هر جا که ممکن بود، تلاش صورت گرفته: از جمعیت‌های خیریه برای مبارزه با فقر تا حلقه‌های کتاب‌خوانی، از تشکیل گروه‌های آموزشی، گروه‌های ورزشی، هنری و طبیعت‌گردی، تا گروه‌های زنان و انجمن‌های محلی و محیط زیستی و ایجاد گروه‌های کتاب‌خوانی برای کودکان کار و ساختن مدرسه در مناطق محروم.

در این مسیر، مردم آموخته‌اند، که جامعه یک مجموعه‌ی متکثر است، گروه‌های متفاوت، خواسته‌های مختلف و گرایش‌های گوناگون سیاسی و اجتماعی مختلف، جهت‌گیری‌های متمایز دارند. زنان و مردان، گروه‌های مختلف مذهبی و قومی، جوان‌ها و گروه‌های دیگر سنی، خواسته‌های متفاوتی دارند. دنبال یک نسخه‌ی واحد برای تمامی جامعه نباید بود. مهم آن است که این تکثر را بپذیریم، به این گوناگونی‌ها احترام بگذاریم و راه‌حل‌های گوناگون برای گروه‌های مختلف را تجربه کنیم.

در برهه‌های معینی در این ۴۴ سال، شهروندان ایران هم با اعتراض مدنی و مسالمت‌آمیز (و به‌طور معمول بدون خشونت) برای پیشبرد خواسته‌های‌شان (مثل دوران جنبش سبز یا جنبش مهسا) به خیابان آمده‌اند. در این آخرین جنبش هم، با طرح خواسته‌های‌شان برای ایرانی پیشرفته و مستقل، برای یک جامعه‌ی آزاد، متکثر و فارغ از سرکوب، و از جمله با طرح خواست «نه به حجاب اجباری» به میدان آمدند. این خواسته از یک سو مشخص (concrete) است و از سوی دیگر نمادین (symbolic). مشخص به این معنی که مبارزه و پیروزی در این میدان، در زندگی

روزمره قابل مشاهده و ملموس است، به خیابان رنگ‌بوی دیگری می‌دهد. نمادین است، زیرا که حجاب اجباری نشانه‌ی بارز شهروندِ درجه‌دو بودنِ زنان در جمهوری اسلامی است، که در تمامی قوانین حکومتی (از قانون ارث، تا طلاق، حضانت فرزند، اجازه‌ی سفر و در بازار کار)، مورد تبعیض و حق‌کشی است. نمادین است، زیرا که سایر مصادیق شهروند درجه‌دو بودن را هم نشانه گرفته است: از اقلیت‌های مذهبی تا قوم‌های ایرانی و تمام «غیر خودی»ها که در این نظام، دچار ظلم و اجحاف می‌شوند.

این جنبش که از پشتیبانی عظیم مردمی برخوردار است، هنوز هم در جریان است و به دستاوردهای معینی هم دست یافته، محافظه‌کاران را به ستوه آورده و ترس از سرکوب را کم‌رنگ کرده است. با این جنبش، جامعه‌ی ایران گام بزرگی در مسیر دموکراسی برداشته است و این جامعه دیگر به دوره‌ی قبل از جنبش مهسا باز نخواهد گشت. فرهنگ سیاسی ایران، یک تحول جدی را شاهد بود، که احترام به تکثر، خشونت‌پرهیزی و دفاع از حقوق فردی از مؤلفه‌های آن است.

تنها به همین خواست مشخص «نه به حجاب اجباری» که بنگریم، می‌بینیم که بخش بزرگی از مردان ایرانی و زنان باحجاب هم از آن حمایت می‌کنند، تمامی سازمان‌های گوناگون طرفدار دموکراسی و تکثر در کشور، اندیشمندان، گروهی از روحانیان و احزاب و گروه‌های سیاسی هم، پشت این خواست ایستاده‌اند و برای تحقق آن تلاش می‌کنند، می‌نویسند، سخنرانی می‌کنند و کار پژوهشی ارائه می‌دهند. این خواست و حرکت نمادین، مقابله با یکی از ستون‌های اساسی تفکر هسته‌ی اصلی قدرت است که کنترل بدن زن (این شهروندان به گمان آنها «درجه دو و دارای نقصان عقل») جزء مهم‌ترین اصول اخلاقی و اعتقادی آنهاست. تحمیل دوباره‌ی حجاب اجباری و برگرداندن عقربه ساعت به گذشته، هم و غم اصلی اکنون آنهاست.^{۳۰} اتفاقی نیست که محافظه‌کاران طرفدار حجاب اجباری («یا روسری یا توسری») در تظاهرات شبانه‌شان

^{۳۰} نگاه کنید به مقاله‌ی فاطمه صادقی در مجله «نگاه نو»، شماره ۱۳۷، بهار ۱۴۰۲ با نام منزلتِ زنان در قانون اساسی

با پلاکادهای تزئین شده با عکس شیخ فضل‌الله نوری (رهبر مشروعه‌خواهان) به میدان می‌آیند. این‌ها هنوز باور نکرده‌اند که جامعه‌ی امروز ایران، با اسفند ۱۳۵۷ فاصله فراوان دارد.

ناتوانی هسته‌ی سخت قدرت در این کارزار و شکست آن‌ها در «جمع کردن این ماجرا»، نشان می‌دهد که خواست‌های دموکراتیک، زمانی که پشتوانه‌ی کافی دارد و در هر خانه‌ای طرفدار دارد و برای آن مبارزه می‌شود، قابل دستیابی است. به یاد بیاوریم که همین خواست، در سال ۱۳۹۶ وقتی با حرکت اعتراضی گروهی از دختران شجاع ایرانی که در نقاطی از شهر تهران روی سکو رفته و روسری خود را به نشانه‌ی اعتراض بر سر چوب زدند، با سرکوب خشن و زندان و جریمه‌ی قوه قضاییه و نیروهای انتظامی دولت مواجه شد، در آن شکل متوقف ماند. اکنون اما، انبوه زنان و دختران ایرانی، «دختران خیابان انقلاب» شده‌اند و هسته‌ی اصلی قدرت دیگر نمی‌تواند حریف‌شان شوند.

همین پیروزی، در تجربه‌ی عملی نشان داده که سخت‌ترین هسته‌ی قدرت محافظه‌کار هم با وجود تسخیر همه‌ی نهادهای حکومتی، فعال مایه‌اش نیست که به مردم بگوید: «امر است، گردن بنه!» آن‌ها هم در برابر خواست مردم، مجبور به عقب‌نشینی هستند. اصرار این هسته‌ی سخت، بی‌شبهه شکاف در میان آن‌ها را بیشتر، پایه‌ی اجتماعی‌شان را باز هم باریک‌تر و ضعیف‌تر و مردم را امیدوارتر می‌کند.

جمع بزنم: آرمان‌های دموکراتیک انقلاب مشروطیت، این راه طولانی تاکنون طی شده در ایران، امروز بیش از هر زمان دیگری، تفکر غالب در فضای سیاسی و روشنفکری ایران است. این مسیر طی شده از انقلاب مشروطیت تاکنون، در توسعه‌ی آینده‌ی سیستم اجتماعی - اقتصادی ایران تأثیر جدی دارد. مردم ایران علی‌رغم فشارها و محدودیت‌های سیاسی سهمگین این سال‌های اخیر، به شکلی پیگیر در تلاش برای تحقق حقوق شهروندی‌شان و پیش راندن کشور در راه دموکراسی و پیشرفت تلاش می‌کنند. از منظر دموکراتیزه کردن حیات اجتماعی که به حوادث تاریخی بنگریم، هر حادثه‌ای نظیر جنبش مهسا، یک گام جدی به جلو است، یک مرحله از ساختن عمارت باشکوه دموکراسی در جامعه است. راهی طولانی که ۱۱۷ سال پیش آغاز شد.

برای پاسخ به سؤالی که در آغاز این مطلب آمد، از آخرین کتاب مایکل والتزر^{۳۱} کمک می‌گیرم که می‌نویسد: برای ساختن یک جامعه‌ی دمکراتیک، تنها قیام‌های ناگهانی و خودجوش کافی نیستند. تغییر بنیادین مستلزم آن است که بسیج‌های لحظه‌ای، به جنبش‌های منضبط تبدیل شوند تا بتواند در زندگی روزمره و به شکلی با ثبات، فعال باشد.

این مبارزات، ممکن است که به‌کندی پیش برود، بالا و پایین داشته باشد. اما مانند روندی که آنتونیو گرامشی تصویر کرده، تسخیرِ قدم‌به‌قدم مواضع است (war of position). هدف اش مبارزه‌ای با افق طولانی است برای تغییرات فرهنگی و سیاسی آهسته و پیوسته. یک سنگر که فتح می‌شود، یک گام به پیش است در راه ساختن جامعه‌ی دموکراتیک. این تغییرات گام‌به‌گام، جامعه را در نهایت دچار تحول کیفی می‌کند، سازمان‌های مدنی مردمی را به میدان می‌کشاند و تقویت می‌کند، احزاب سیاسی و رهبران را با تجربه‌تر می‌کند و آموزش سیاسی در تمامی ابعاد را گسترش می‌دهد.

با این ترتیب، این مسیر را در یک ضرب و با یک حرکت ناگهانی نمی‌توان پیمود. شاید به عوض آن که سؤال کنیم، به‌جای این‌ها چه کسی یا چه کسان دیگری باید بیایند، بهتر است سؤال کنیم: چگونه می‌شود، صندلی قدرت را در ایران هم خالی کرد، که یک نفر یا گروه روی آن جا خشک نکند.

پانوشت‌ها:

۲. تاکید این نوشته بر مفهوم کلاسیک انقلاب است. اگر چه چارلر تیلی انواع دیگری از انقلاب‌ها (به معنای تحولات بنیادی در ساختار و سمت‌گیری نهادهای مختلف یک جامعه) را هم تعریف کرده که به طور خلاصه به شرح زیر است: **اول** - «انقلاب از بالا» (مثل ژاپن، ترکیه یا چین در دوره‌ی تنگ‌شیا نو پینگ)، که زمانی به وقوع می‌پیوندد که اصلاح‌گران حکومتی، بخشی دیگر از قدرت‌مداران را کنار می‌گذارند و تغییرات مورد نظرشان را پیش می‌برند. **دوم** - «انقلاب غیر قهرآمیز»، که بدون کشتار و خشونت جدی پیش می‌رود و حاکمان قدیمی کنار گذاشته می‌شوند و گروه تازه‌ای به قدرت برسند

31 WALZER, Michael. *The Struggle for a Decent Politics: On "liberal" as an Adjective*. Yale University Press, 2023.

(تحولات در اروپای شرقی در سال‌های ۱۹۸۹-۱۹۹۰ و آفریقای جنوبی و تحویل قدرت به ANC در سال ۱۹۹۴). **سوم** - «انقلاب پاسیو» یا آرام که برای مثال در ایتالیا توسط فاشیست‌ها در سال‌های بین دو جنگ جهانی صورت گرفت. این تحولات در روندی آرام و درازمدت با تلاش برای ایجاد هژمونی فرهنگی پیش رفت. سیهان توگال، تحولات در ترکیه در سالهای ۲۰۰۳ تا ۲۰۱۱ به رهبری آک پارتی را هم به مثابه یک انقلاب پاسیو تشریح میکند.

Charles Tilly (1988), *From Mobilization to Revolution*

Tugal, C. (2016). *The fall of the Turkish model: How the Arab uprisings brought down Islamic liberalism*: Verso books.

۳. برای یک بحث مفصل‌تر و جامع پیرامون مفهوم دموکراسی و مسیر تکاملی اندیشه دموکراتیک، به [درس‌گفتارهای «تئوری دموکراسی» - محمدرضا نیکفر](#).

۴. البته ضروری است که اضافه کنم که در دیدگاه‌های محمود سریع‌القلم، تئوری مدرنیسم هم وارد می‌شود. زیرا که او معتقد است ابتدا باید رشد اقتصادی در کشور به وجود آید و دموکراسی به دنبال آن خواهد آمد.

رزا لوکزامبورگ و «مسئله ملی»

یوسف کهن



جامعه‌ی ایران هم‌چون سایر جوامع، از طبقات، اقشار، اقوام و گروه‌های متنوع مردمی که گرایش‌های عقیدتی، جنسی و فرهنگی متفاوتی دارند تشکیل شده است. اما آنچه که جامعه‌ی ایران را از اغلب جوامع دیگر مستثنی می‌کند، تلاش همه‌جانبه و حتی قهرآمیز حاکمیت (دولت) برای همانندسازی^۱ آحاد جامعه در الگویی است که توسط خدا (قرآن) و نمایندگان زمین‌اش وضع شده‌اند.^۲ این اصل در سال ۱۳۸۳ با تصویب «منشور حقوق شهروندی جمهوری اسلامی ایران» اعتبار حقوقی یافت^۳ و به این ترتیب نه تنها حقوق برابر شهروندی و برخورداری برابر از آزادی‌ها، امکانات، تسهیلات، ثروت و فرصت‌های اجتماعی برای همانندشدگان مورد انکار قرار گرفت، بلکه مجازات‌های مشهود و نامشهودی برای ناهمراهان با «امت واحد» تعیین شد.^۴ و چنین شد که آشکال مختلف ستم و تبعیض علیه گروه‌های مردمی در جامعه نهادینه

۱ Assimilation همگون و همانند سازی فرهنگی.

۲ در خیلی از جوامع مدرن دولت نه تنها اجازه ندارد که در باورها، اعتقادات و شیوه‌ی زندگی مردم دخالت کند، بلکه حق ندارد تا هیچ دین یا آیین و فرهنگی را بر دیگری برتری دهد؛ بلکه ملزم است تا آزادی همگان را برای داشتن عقاید و گرایش‌های فرهنگی، جنسی و غیره تضمین کند و هرگونه تبعیض علیه افراد یا گروه‌های مردمی را مورد تعقیب قرار دهد.

۳ [متن کامل منشور حقوق شهروندی جمهوری اسلامی مصوب ۱۳۸۳](https://shenasname.ir/constitution/3571).

۴ [متن کامل منشور حقوق شهروندی - 3571](https://shenasname.ir/constitution/3571)

به عنوان مثال در اصل ۱۳ قانون اساسی تصریح شده که فقط زرتشتیان، مسیحیان و کلیمیان به عنوان اقلیت دینی به رسمیت شناخته می‌شوند. معنای عملی این مصوبه، محروم ساختن خدانا باوران (کافر)، دین اسلام ناباوران (مرتد)، بهائیان، دراویش گنابادی، شیطان پرستان، مندائیان، رائلیان و یارسانی‌ها از داشتن باور مذهبی متفاوت است.

اصل ۱۳ قانون اساسی: «ایرانیان زرتشتی، کلیمی، و مسیحی تنها اقلیت‌های دینی شناخته می‌شوند که در حدود قانون در انجام مراسم دینی خود آزادند و در احوال شخصی و تعلیمات دینی بر طبق آیین خود عمل می‌کنند.»

شد و تا آنجا پیش رفت که ایران برای دهه‌ها در میان صدرنشینان فهرست ناقضان حقوق بشر قرار گرفت!^۵

راه مقابله با این تبعیضات، تزییقات، ستم‌ها و نابرابری‌ها چیست؟ آیا چاره‌ی کار در مبارزه‌ی مدنی و تلاش برای مقید کردن حاکمیت به رعایت موازین اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر است؟^۶ آن‌هم در زمانه‌ای که تعرض به «حقوق بشر» در ابعاد جهانی، به‌طور بی‌سابقه‌ای در حال گسترش است؟!^۷ و بی‌عدالتی، نابرابری و تبعیض به چنان درجه‌ای رسیده که فقط چند مرد سفید بیش از نیمی از ثروت جهان را در اختیار و انحصار خود دارند؟!^۸

اگر دایره‌ی بحث را به «ستم ملی» محدود کنیم، سوسیالیست‌ها چه راه‌حلی را برای خاتمه‌بخشیدن به آن - در ایران فردا - پیشنهاد می‌کنند؟ آیا چاره‌ی کار را در

^۵ جمهوری اسلامی ایران در طول سال‌های حاکمیت خود - به‌جز دو سال - به‌خاطر نقض حقوق بشر، از جانب مجمع عمومی سازمان ملل متحد محکوم شده‌است. (به نقل از بی. بی. سی ۱ آذر ۱۳۸۵) جدیدترین گزارش دبیرکل سازمان ملل ([۲۱ ژوئن ۲۰۲۳](#)) نیز بر ادامه‌ی این روند تأکید دارد. به‌علاوه [مطالعات آماري](#) درون کشوری حاکی از آن است که بخش اعظم ثروت، قدرت و تسهیلات جامعه در اختیار مرکز نشینان شیعی و فارسی‌زبان وابسته به حکومت قرار دارند و ساکنان مناطق مرزی، روستایی، حاشیه‌نشین و گروه‌های مردمی‌ای که پیوندهای تاریخی، مذهبی، فرهنگی و زبانی کمتری با مرکز و حکومت دارند، از حقوق و امکانات اجتماعی به‌مراتب پایین‌تری برخوردارند.

^۶ مطابق کنوانسیون جهانی‌شمول حقوق بشر، نه‌تنها شهروندان یک کشور بلکه کلیه‌ی آحاد انسانی، به‌دور از تعلقات عقیدتی، قومی، ملی، جنسیتی و غیره باید از حقوق و شرایط برابر برخوردار باشند. مراجعه شود به [اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر](#) (۱۸۴۸) و مصوبات سایر کنوانسیون‌های جهانی. [ترجمه فارسی](#) در نقد اقتصاد سیاسی.

Discrimination is Getting Worse Globally, World Justice Project, March 21, 2023

<https://worldjusticeproject.org/news/discrimination-getting-worse-globally>

^۸ به گزارش [آکسفام](#)، نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی در کلیه نقاط جهان به حد مرگ‌زایی رسیده است. تقریباً هر روز یک میلیارد به جمع میلیاردرهای دنیا افزوده می‌شود در حالی که هر ۴ ثانیه یک نفر از فقر و گرسنگی می‌میرد.

<https://www.oxfam.org/en/press-releases/richest-1-bag-nearly-twice-much-wealth-rest-world-put-together-over-past-two-years>

نسخه‌ی شکست‌خورده‌ی سوسیالیسم روسی و اروپای شرقی می‌بینند که سرانجام بالکانیزاسیون^۹ سوغات خونینش بود؟! آیا اساساً تمهیداتی برای مقابله با این معضل در ایران فردا اندیشیده‌اند؟ چگونه بر آتش مناقشات خونین قومی، ملی و مذهبی‌ای که هیزمش سالهاست توسط عناصر داخلی و خارجی انبار شده، آب سرد خواهند ریخت؟ با گروه‌هایی که هویت قومی، ملی، مذهبی را برجسته می‌کنند و قصد استقرار دولت-ملت یا جمهوری‌های فدرال دارند، چه برخوردی خواهند داشت؟ با طرفداران «حفظ تمامیت ارضی» که در شیپور جنگ داخلی می‌دمند و آماده‌اند تا خواست «استقلال» و «حق تعیین سرنوشت» را با گلوله‌های سربی پاسخ دهند، چه خواهند کرد؟... و خلاصه چه سیاست‌ها و تمهیداتی برای اجتناب از رودررویی خونین گروه‌های مختلف مردمی و تضمین حقوق برابر همگان اندیشیده‌اند؟

به‌منظور پاسخ‌گویی به این سؤالات، مسلماً بازخوانی تجارب تاریخی و بررسی نظریه‌های صاحب‌نظران سوسیالیست ارزشمند خواهد بود. نوشتار حاضر به تجربه‌ی استقلال لهستان و نظرگاه‌های رزا لوکزامبورگ می‌پردازد.

^۹ مراد از Balkanization جنگ‌های قومی-ملی خونینی است که به تقسیم منطقه‌ی بالکان به دولت-ملت‌های مختلف شد.

مقدمه

پادشاهی لهستان در اوایل قرن ۱۱ تأسیس و پس از اتحاد با لیتوانی در قرن ۱۶، به بزرگ‌ترین، مقتدرترین و ثروتمندترین قدرت شرق اروپا بدل شد. در اواخر قرن ۱۸، لهستان سه بار میان قدرت‌های برتر آن زمان (امپراتوری روسیه، اتریش-مجارستان^{۱۰} و پروس^{۱۱}) تقسیم شد (۱۷۷۲، ۱۷۹۲ و ۱۷۹۵) که پیامدش خیزش جنبش‌های استقلال طلبانه در سال‌های ۱۸۳۰، ۱۸۴۶ و ۱۸۶۳ بود که توسط سلطه‌گران خارجی به شدت سرکوب شدند.^{۱۲}

از سال مهاجرت خانوادگی رزا لوکزامبورگ به ورشو (۱۸۷۳) تا زمان فرار رزا به زوریخ (۱۸۸۹)، یعنی ظرف حدود ۱۶ سال، ورشو به مرکز بزرگ صنعتی بدل شد و به تنهایی قادر شد تا آهن و فولاد مورد نیاز بازار اروپا را تأمین کند. در سایه‌ی توسعه‌ی سریع صنعتی، جمعیت ورشو سه برابر و تعداد شهروندان یهودی آن چهار برابر شد. بخش اعظم مهاجران روس تبارهایی بودند که برای اشتغال به ورشو نقل مکان کرده بودند. در آن ایام، ورشو بزرگ‌ترین شهر یهودی‌نشین دنیا بود که در آن ۸۰٪ یهودی‌ها به زبان «یدیش» *Yiddish* - نوعی گویش عبری رایج در روسیه، لهستان و آلمان - سخن می‌گفتند. حدود چهارپنجم یهودیان ورشو به تجارت اشتغال داشتند و حدود ۳۰٪ آنان کارگران صنعتی بودند.^{۱۳}

^{۱۰} پادشاهی اتریش-مجارستان از سال ۱۸۶۷ تا ۱۹۱۸ در اروپای مرکزی وجود داشت. این کشور از اتحاد امپراتوری اتریش و پادشاهی مجارستان به وجود آمده بود.

^{۱۱} پروس در گذشته محل سکونت قوم بالتی بود. در قرن ۱۶ زیر حاکمیت خاندان هوهن تسولرن به یک دوک نشین بدل گردید. در ۱۷۰۱ پادشاهی شد و تا سال ۱۸۶۷ جزو کنفدراسیون آلمان شمالی بود. بعدها در جریان جنگ‌ها و جابجایی‌های فراوان، پس از جنگ دوم جهانی از نقشه‌ی جغرافیا محو شد.

^{۱۲} لینک دسترسی به [تاریخ لهستان](#)

^{۱۳} جمعیت یهودیان ورشو در سال ۱۸۱۶ به ۱۵۶۰۰ نفر (۱۹.۲٪ از کل)، ۷۲۸۰۰ (۳۲.۷٪) در سال ۱۸۶۴، ۱۳۰۰۰۰ (۳۳.۴٪) در سال ۱۸۸۲، ۳۰۶۰۰۰ (۳۹.۲٪) در سال ۱۹۱۰، و ۱۰۱۰۰ (۱۰٪) در سال

مهاجرت روبه‌رشد یهودیان به ورشو، موجب افزایش نفوذ آنان در تجارت و صنعت شد، و همزمان به رشد احساسات یهودی‌ستیزانه (آنتی‌سمیتیسم) انجامید. در سال ۱۸۸۱، یعنی زمانی که رزا ۱۰ سال داشت، یک پاگروم (Pogrom یا پاک‌سازی-نسل‌کشی یهودی‌ها) به‌دستور الکساندر سوم در ورشو به اجرا درآمد که تا ۱۸۸۴ تداوم داشت. در این سال‌ها، محلات یهودی‌نشین ورشو به‌تناوب مورد حمله‌ی وحشیانه‌ی نژادپرستان قرار گرفتند. این امر جنبش روبه‌رشد کارگری-سوسیالیستی را که بخش اعظم آن از کارگران یهودی تشکیل شده بودند، به سمت اتخاذ مواضع قاطع علیه مسئله‌ی ستم ملی و آنتی‌سمیتیسم سوق داد؛ تا آنجا که مارکس و انگلس شیوه‌ی برخورد با این مقولات - به‌ویژه در رابطه با لهستان را - معیار سنجش انقلابی‌گری دانستند.^{۱۴} در واقع آنان بر این باور بودند که لهستان بخشی از نظام کاپیتالیسم جهانی

۱۹۱۰، ۳۰۶۰۰۰ (۳۹.۲٪) در سال ۱۹۱۰، و ۱۰۰.۱۰٪ در سال ۱۹۱۰، ۷۲۸۰۰ نفر (۲۲.۷٪) بود. به نقل از [دایره‌المعارف آنلاین](#).

<https://www.encyclopedia.com/places/germany-scandinavia-and-central-europe/polish-political-geography/warsaw>

^{۱۴} «راستی برایت از مطالعات اخیرم راجع به تاریخ لهستان بگویم؛ آنچه که مرا مصمم کرد تا پس از تأمل و تفکر بسیار، لهستان را انتخاب کنم این حقیقت تاریخی بود که نیرومندی و قابلیت دوام همه‌ی انقلاب‌ها، از ۱۷۸۹ [انقلاب کبیر فرانسه] به این‌طرف را می‌توان به‌طور نسبتاً دقیق، بر مبنای نحوه‌ی برخوردشان به لهستان سنجید. لهستان، دماسنج "بیرونی" [این انقلاب‌ها] است.» به نقل از نامه‌ی مارکس به انگلس (۲ دسامبر ۱۸۵۶)، مجموعه آثار انگلیسی، جلد ۴۰، ص ۸۵. [لینک دسترسی](#)

بعلاوه، مارکس پیش از آن در سخنرانی خود در ۲۹ نوامبر ۱۸۴۷، به مناسبت گرامی‌داشت هفدهمین سالگرد قیام استقلال‌طلبانه‌ی لهستان (۱۸۳۰) گفت:

«اتحاد و برادری ملت‌ها، واژه‌هایی هستند که امروزه بر لبان همه‌ی احزاب - به‌ویژه آنهایی که به تاجرهای آزاد بورژوا وابسته‌اند - جاری است. مسلم است که نوعی برادری میان طبقات بورژوای کلیه‌ی ملت‌ها وجود دارد؛ و آن برادری ستمگران علیه ستم‌دیدگان است. دقیقاً همان‌طوری که طبقه‌ی بورژوای یک کشور علی‌رغم رقابت‌ها و نزاع‌ها میان اعضای بورژوا، برادرانه علیه پرولتاریای همان کشور متحد می‌شود، به‌همان‌گونه بورژوازی همه‌ی کشورها، علی‌رغم نزاع‌های درونی و رقابت‌هایشان در بازار جهانی، برادرانه علیه پرولتاریای کلیه‌ی کشورها متحد می‌شوند. برای آن‌که مردم بتوانند به‌طور حقیقی متحد شوند، باید منافع مشترکی داشته باشند. و برای آن‌که منافع‌شان مشترک شود، باید روابط ملکی جاری ملغا گردد چونکه همین روابط ملکی، استعمار بعضی ملل توسط سایرین را موجب می‌شود: الغای روابط ملکی

است که بارزترین نمود تضاد طبقاتی‌اش در انگلستان قابل رؤیت است. از این رو، پیروزی پرولتاریا در انگلستان برای پیروزی کلیه ملت‌ها نقش تعیین‌کننده داشته و آزادی لهستان به پیروزی انقلاب پرولتری در انگلستان گره خورده است.

گفتنی است که در آن دوره‌ی تاریخی، احساسات و تعلقات قومی، ملی و مذهبی در میان کارگران قوی بودند. از همین رو تشکل‌ها و احزاب کارگری و سوسیالیستی - که حزب سوسیالیست لهستان PPS نمونه‌اش بود - روی «استقلال» و الغای تبعیضات مذهبی، قومی و ملی تأکیدات ویژه داشتند. حتی بعضی از تشکل‌های کارگری، نه بر اساس هویت طبقاتی خود بلکه بر اساس هویت مذهبی و قومی فعالیت می‌کردند که نمونه‌اش «تشکل عمومی کارگران یهودی» (The General Jewish Labour Bund) یا به اختصار «بوند» (The Bund) بود. این سازمان که یک تشکل سکولار سوسیالیستی (۱۸۹۷) در ویلنای لیتوانی بود از منافع کارگران یهودی در امپراتوری روسیه دفاع می‌کرد.

در همان ایام، تمایلات نژادپرستانه و آنتی‌سمیتیستی نیز در درون جنبش کارگری و احزاب سوسیالیستی دیده می‌شد؛ مثلاً در کنگره‌ی حزب سوسیال‌دموکرات آلمان SPD (۱۹۰۱)، یکی از نمایندگان حزب به خود جرأت داد تا ضمن اعلام نارضایتی و

حاضر فقط به نفع طبقه‌ی کارگر است. فقط این طبقه است که ابزار چنین اقدامی را در دست دارد. پیروزی پرولتاریا بر بورژوازی، در عین حال، پیروزی بر نزاع‌های ملی و صنعتی نیز هست که امروزه مردمان کشورهای گوناگون را با خصومت و دشمنی، رودرروی هم قرار می‌دهند. و نتیجتاً پیروزی پرولتاریا بر بورژوازی، در عین حال نشانی از رهایی همه‌ی ملل تحت‌ستم است. در هر صورت لهستان قدیمی از بین رفته و ما آخرین فردی هستیم که آرزوی بازسازی آن را می‌کنیم، اما این فقط لهستان کهن نیست که از بین رفته است. آلمان کهن، فرانسه‌ی کهن، انگلستان کهن و همه‌ی جوامع کهن از بین رفته‌اند. اما زوال جوامع کهن، برای آنان که چیزی برای از دست‌دادن در آن جوامع نداشتند، ضایعه نیست؛ و این در مورد بخش اعظم جمعیت کلیه کشورهای عصر حاضر صادق است. در عوض آنها [آن اکثریت وسیع] در فروپاشی جامعه‌ی کهن - که شرط استقرار جامعه‌ی نوینی است که دیگر مبتنی بر تناقضات طبقاتی نباشد - همه چیز دارند تا به دست آورند.» [Marx's Speech On Poland, 1847](#) مجموعه آثار، جلد ۶، ص ۳۸۸.

انگلس و تعدادی از سوسیالیست‌های سرشناس دیگر نیز در همین جلسه صحبت‌هایی ایراد کردند که در گزارش رسالی انگلس به نشریه‌ی «فرم» انعکاس یافت. [لینک دسترسی](#).

ناخرسندی از حضور مهاجرین یهودی در اروپا، اظهار کند: «این‌ها شبیه میهمان‌هایی هستند که به خانه‌ی آدم وارد می‌شوند و در اتاق نشیمن، تَفشان را بر زمین می‌اندازند.»^{۱۵}

در چنین بستری، در درون جنبش سوسیالیستی، سه خط اصلی حول «مسئله‌ی ملی» وجود داشتند: ۱- باکونیست‌ها که مبارزه علیه ستم‌ملی و دستیابی به استقلال را مقدم بر مبارزه‌ی طبقاتی می‌دانستند و خواستار اتحاد اقوام اسلاو علیه پروسی‌های اشغالگر بودند.^{۱۶} ۲- آسترو مارکسیست‌ها (Austro-Marxists) یا مارکسیست‌های اتریشی - از جمله اوتو باوئر- که مسئله‌ی ملی را روبنا می‌پنداشتند و منکر وجود هرگونه ارتباطی بین آن و مبارزه‌ی طبقاتی بودند و از این‌رو، حل مسئله‌ی ملی را منوط به تغییر یا اصلاح قوانین، رفرم‌های سیاسی-حقوقی و اعطای امتیازات فرهنگی ویژه به ستم‌کشان قومی و ملی می‌کردند.^{۱۷} این نظریه «خودمختاری ملی-فرهنگی» National-Cultural Autonomy خوانده می‌شد. ۳- بلشویک‌ها که «حق تعیین سرنوشت ملیت‌ها» را جزو لاینفک «حقوق دموکراتیک» به‌شمار می‌آوردند و از شعار «خودمختاری تا سرحد جدایی» حمایت می‌کردند.

رزا لوکزامبورگ با هیچ‌یک از گرایش‌های فوق همدلی و هم‌نظری نداشت. به‌علاوه رزا در جایی به دفاع از فرهنگ و زبان لهستانی پرداخت،^{۱۸} لهستانی را «اروپایی‌تر» از

^{۱۵} به نقل از [Rory Castle, You Alone Make Our Family's Name Famous.](#)

[Praktyka, 6/12](#) ص ۱۲۰

^{۱۶} باکونین در کنگره‌ی اسلاویست‌ها (۱۸۴۸) شخصاً حضور داشت و بیانیه‌ی موسوم به «استیناف از اسلاوها» را منتشر کرد. [لینک دسترسی.](#) این حرکت قوم‌گرایانه با نقد تند فریدریش انگلس مواجه شد. [لینک دسترسی.](#)

^{۱۷} برای آشنایی بیشتر با این خط‌فکری می‌توانید به کتاب «مسئله‌ی ملی و سوسیال‌دموکراسی» مراجعه کنید.

OTTO BAUER, [The Question of Nationalities and Social Democracy](#),

¹⁸ see: pamphlet W obronie narodowości (In Defence of Nationality), 1900.

سایر اقوام و ملیت‌های امپراتوری روسیه قلمداد کرد،^{۱۹} «توحش تاتار-مغولی» بلشویک‌ها را مورد نقد قرار داد،^{۲۰} مواضع تند و تیزی علیه آنتی‌سمیتیسم گرفت و به دفاع از یهودیان پرداخت و جزو معدود نظریه‌پردازان مارکسیست بود که «تنها و فقط انترناسیونال سوسیالیستی را به‌عنوان سرزمین مادری» به رسمیت شناخت.^{۲۱} این مواضع به‌ظاهر متناقض سبب شد تا بعضی ادعا کنند که رزا به یهودی-لهستانی بودنش افتخار می‌کرده^{۲۲} و عاشق فرهنگ و زبان لهستانی بوده^{۲۳} یا به لهستانی‌ها و یهودی‌ها – حتی به خودش – نفرت می‌ورزیده^{۲۴} یا به ملت، ملیت و کشورش "خیانت" کرده^{۲۵} یا یک «نهیلیست ملی» "national nihilist" بوده و علیه مواضع «مانیفست

^{۱۹} مورخ آلمانی گئورگ استروبل Georg Strobel خاطرنشان می‌کند که باور رزا به ساختار اجتماعی نسبتاً پیشرفته‌ی لهستان، از او یک سوسیال‌شوونیست نابه‌هنگام ساخت که بارها در رابطه با روس‌ها خودنمایی کرد.

Eric Blanc, [The Rosa Luxemburg Myth: A Critique of Luxemburg's Politics in Poland \(1893–1919\)](#), Historical Materialism 25.4 (2017), p. 6

^{۲۰} همانجا. رزا ادعا کرد که لهستانی‌ها به‌لحاظ اجتماعی و فرهنگی به‌اندازه‌ی کافی رشد یافته بودند که خواستار خودمختاری ملی شوند. اما این امر در مورد اوکراینی‌های عقب‌مانده، بلاروس‌ها، یهودیان، گرجی‌ها، ارمنی‌ها و تاتارها (مسلمانان) صادق نبوده است.

²¹ Michael Löwy, [Why Socialism Must Be Internationalist?](#), 2019

^{۲۲} در سال ۱۹۹۶ آنلی لاشیتزا (Annelies Laschitzka) نوشت: «به رغم – یا به‌دلیل – جهان‌نگری انسان‌گرایانه و انترناسیونال پرولتری، رزا لوکزامبورگ در ذهنیت و فرهنگ، یک یهودی مغرور باقی ماند» به نقل از مقاله روری کاستل، ص ۱۱۴. [لینک دسترسی](#).

^{۲۳} به نقل از [Rory Castle, You Alone Make Our Family's Name Famous](#), [Praktyka, 6/12](#) ص ۱۱۱

^{۲۴} به نقل از Robert S. Wistrich, [Rosa Luxemburg: The Polish-German-Jewish](#) [Identities of a Revolutionary Internationalist](#), ص ۲۵۰

^{۲۵} برای کسب اطلاعات بیشتر به مقاله‌ی زیر مراجعه کنید:

Rosa Luxemburg and the Question of Nationalism in Polish Marxism, ۱۸۹۳-۱۹۱۴ in *The Slavonic and East European Review*, vol. 61, no. 4, October, ۱۹۸۳, p ۵۷۱.

کمونیست» موضع گرفته، از به رسمیت شناختن ستم ملی، مذهبی و جنسیتی امتناع کرده و علیه نفوذ این گونه «هویت‌های کاذب» به درون جنبش کارگری جنگیده است.^{۲۶} این ادعاها و اتهام‌ها هنوز که هنوز است به اشکال متنوع، از طرف محافل مختلف تکرار می‌شوند؛ «هرچند که نمی‌توان به رزا لوکزامبورگ و حزب او، سوسیال‌دموکراسی پادشاهی لهستان و لیتوانی (SDKPiL) برجسب نیهیلیست ملی زد. آنان صرفاً اظهار داشته بودند که آزادی ملی لهستانی‌ها در گرو اتحاد با کارگران سه کشور (روسیه، اتریش، و پروس-آلمان) است.»^{۲۷}

موضع رزا

اولین درگیری عملی رزا با «مسئله‌ی ملی» در سال ۱۸۹۳، یعنی در سن ۲۲ سالگی رخ داد. در این سال «حزب پرولتاریا»^{۲۸} - که رزا از ۱۶ سالگی عضوش بود -

^{۲۶} برای مثال ترور ارلاچر (Trevor Erlacher) نوشت: «در میان شخصیت‌های اصلی مارکسیسم اوایل سده‌ی بیستم اروپای شرقی، این تنها رزا لوکزامبورگ بود که موضع "نیهیلیسم ملی" داشت که مارکس و انگلس برای اولین بار در مانیفست کمونیست به آن اشاره کرده بودند. لوکزامبورگ با هرگونه نفوذ سیاست، احساسات و هویت ملی به جنبش بین‌المللی کارگری مخالف بود.» به نقل از:

Erlacher, Trevor 2014, 'The Birth of Ukrainian "Active Nationalism": Dmytro Dontsov and Heterodox Marxism before World War I, 1883–1914', *Modern Intellectual History*, 11, 3:528

^{۲۷} Eric Blanc, [The Rosa Luxemburg Myth: A Critique of Luxemburg's Politics in Poland \(1893–1919\)](#), 2018

^{۲۸} (۱۸۹۳-۱۸۷۶) "The International Social Revolutionary Party" یا «حزب انقلاب اجتماعی بین‌المللی» یا "پرولتاریا"، اولین حزب سوسیالیستی لهستان بود که در جریان تحت‌سلطگی لهستان تشکیل شد. این حزب سه دوره را پشت سر گذاشت که به پرولتاریای اول، دوم و سوم معروف شده‌اند. پرولتاریای اول در سال ۱۸۸۲ با همکاری محافل سوسیالیستی شهر ورشو، توسط لودویک وارینسکی (Ludwik Waryński) تأسیس شد؛ یعنی ۲۱ سال پیش از تأسیس حزب سوسیال-دموکرات روسیه. در سال ۱۸۸۴، این حزب با سازمان «خواست مردم» (People's Will) وحدت کرد ولی همچنان نام پرولتاریا را حفظ نمود. این حزب ضمن حمایت از مبارزه‌ی مسلحانه، به عملیات تروریستی هم دست می‌زد. در سال ۱۸۸۶، چهار تن از رهبران آن اعدام، ۲۳ تن محکوم به

در وحدت با سه حزب سیاسی دیگر، «حزب سوسیالیست لهستان» (PPS) را تشکیل داد و «استقلال ملی» لهستان را در صدر مطالباتش گنجانید و آن را بر مبارزه‌ی طبقاتی ارجحیت بخشید. استدلال حزب این بود که اولویت دادن به مبارزه‌ی طبقاتی - و نه استقلال ملی که یک خواست عمومی بود - به وحدت مبارزاتی مردم لهستان صدمه می‌زند.^{۲۹}

رزا در اعتراض به این موضع‌گیری - که به گمانش ناسیونالیستی بود - از حزب استعفا داد و به همراه تعدادی از رفقایش «حزب سوسیال دموکراسی پادشاهی لهستان» را تأسیس کرد (SDKP, ۱۸۹۳) که بعدتر به «سوسیال دموکراسی پادشاهی لهستان و لیتوانی» (SDKPiL, ۱۹۰۰) تغییر نام داد.^{۳۰} موضع این حزب، برخلاف «حزب سوسیالیست لهستان» اولویت دادن به هویت طبقاتی (به جای هویت ملی) و هرچه همبسته‌تر کردن صفوف پرولتاریای روسیه، لهستان و لیتوانی بود. به نظر رزا تنها در پرتو چنین اتحاد طبقاتی‌ای می‌شد به استقلال و آزادی دست یافت.

پس از تأسیس حزب SDKPiL، اولین اقدام جدی رزا و لئویوگیئش (رفیق و همزی رزا)، انتشار یک جزوه علیه یهودی‌ستیزی، قوم‌گرایی و تشکل کارگران یهودی بود. در این جزوه، بخش‌هایی از سخنرانی‌های پیشین کارگران یهودی ویلنا در گرامی‌داشت روز جهانی کارگر آورده‌شده و مورد انتقاد قرار گرفته بود:

زندان‌های طولانی و بیش از ۲۰۰ تن تبعید شدند. بعد از این ضربه، عملاً حزب زیرزمینی شد و تا سال‌ها به صورت محافل کوچک باقی ماند. در سال ۱۸۸۸ پرولتاریای دوم به همت مارسین کاسپارزاک (Marcin Kasprzak) بازسازی شد و فعالیتش را آغاز کرد. حزب پرولتاریای دوم و مارسین کاسپارزاک، در واقع نخستین حلقه‌های ارتباطی رزا لوکزامبورگ با جنبش سوسیالیستی کارگران بودند. نمایندگان این حزب در کنگره‌ی مؤسس انترناسیونال دوم (پاریس ۱۸۸۹) شرکت کردند.

²⁹ Eric Blanc, [The Rosa Luxemburg Myth: A Critique of Luxemburg's Politics in Poland \(1893–1919\)](#), *Historical Materialism* 25.4 (2017) 3–36, p. 9

^{۳۰} برای آگاهی بیشتر از این حزب (Social Democracy of the Kingdom of Poland and Lithuania, SDKPiL, 1899) می‌توان به مقالات زیر مراجعه کرد:

[In Memory of the Proletariat Party \(1903\)](#)
[Foreword to the The Polish Question and the Socialist Movement \(1905\)](#)
[The SDKPiL and the Polish Question](#)

«رفقای ما [در بوند] می‌فهمند که [ایده‌ی] بازتأسیس دولتِ خودی (یهودی)، به براندازی کاپیتالیسم نخواهد انجامید... [حتی در سایه‌ی چنین دولتی] آنها باز هم طبقه‌ی تحت استثمار و تحت‌ستم خواهند بود... [پس] هدف‌مان نباید آزادی ملی بلکه آزادی سیاسی باشد... که برای بهبود سطح زندگی کارگران و نیز ارتقای سطح مبارزات کارگران علیه کاپیتالیسم ضرورت دارد... رفقای یهودی به‌خوبی می‌فهمند که هدفشان آزادی سیاسی — و نه بازتأسیس یک دولت یهودی اتوپیایی — است.»^{۳۱}

در ژوئیه‌ی ۱۸۹۳، در نخستین شماره‌ی ارگان حزب (Sprawa Robotnicza؛ آرزوی کارگران) رزا تأکید کرد که «در لهستان، مانند هرجای دیگر، طبقه‌ی کارگر تنها مدافع واقعی همه‌گونه آزادی‌ها — اقتصادی، سیاسی و ملی — است.»^{۳۲}

این حرف‌ها با استقبال کارگران یهودی که تحت‌ستم مضاعف بودند روبرو نشد. دلیلش هم این بود که آنها خود را کاملاً هم‌منفعت با کارگر مسیحی و روسی نمی‌دیدند؛ آنها علاوه بر استثمار، از تبعیض و ستم‌ملی-مذهبی هم رنج می‌بردند و گمان می‌کردند که تشکیلات یهودی و ملی‌گرای «بوند» بهتر از SDKPiL از منافع‌شان دفاع می‌کند. ناکامی رزا در این اقدام عملی سبب شد تا او به مسئله‌ی ستم ملی و مذهبی عمیق‌تر بیندیشد و نقش آنها را در همبستگی و اتحاد طبقاتی پرولتاریا مورد بررسی جدی‌تر قرار دهد و راه‌کارهای عینی‌تری برگزیند.

^{۳۱} به نقل از [Rory Castle, You Alone Make Our Family's Name Famous](#).

[Praktyka](#), 6/12 ص ۱۱۶-۱۱۷

^{۳۲} 'O Wynaradaniu (z Powodu Dziesięciolecia Rządów Gen. Gub. Hurki)' [1893], in Buczek and Tych (eds.) 1957, p. 9., به نقل از Eric Blanc, [The Rosa Luxemburg Myth: A Critique of Luxemburg's Politics in Poland \(1893–1919\)](#), *Historical Materialism* 25.4 (2017) 3–36, p. 6

در سال ۱۸۹۳، رزا به نمایندگی از طرف SDKPiL در سومین کنگره‌ی «بین‌الملل سوسیالیست»^{۳۳} که در زوریخ برگزار شد شرکت کرد و به نقدِ مواضع ناسیونالیستی PPS پرداخت. نمایندگان PPS که خود را یگانه نماینده‌ی جنبش کارگری لهستان می‌دانستند، به حضور رزا اعتراض کردند و اعلام داشتند که SDKPiL فاقد اعتبار و نفوذ لازم برای داشتن نماینده در کنگره است. از این رو اعتبارنامه‌ی رزا مورد بررسی مجدد قرار گرفت و رد شد.

از این دوره تا سال ۱۹۱۸، رزا مقالات زیادی راجع به نقش و نقد ملی‌گرایی، ناسیونالیسم، جدایی‌طلبی، حق تعیین سرنوشت ملیت‌ها و خودمختاری نوشت؛ از جمله، چند هفته قبل از برگزاری کنگره‌ی «بین‌الملل سوسیالیست» در لندن (۱۷ ژوئیه ۱۸۹۶)، اظهار امیدواری کرد که کنگره بتواند ارزیابی بهتری از جایگاه کنونی خود و موقعیت جهانی طبقه‌ی کارگر داشته باشد و با برافراشتن پرچم انترناسیونالیسم و اتحاد جهانی-طبقه‌ی کارگران، به حمایت از جنبش استقلال‌طلبی لهستان خاتمه دهد:

«۳۲ سال قبل، آن چه بعدتر بین‌الملل [اول] گردید، در لندن نشستی اولیه برگزار کرد و کارش را با اعتراض به انقیاد لهستان آغاز نمود؛ لهستانی که برای سومین بار، درگیر مبارزه‌ی بی‌ثمر برای استقلال شده بود. تا چند هفته دیگر کنگره‌ی «بین‌الملل کارگران» دوباره در لندن جلسه خواهد داشت و قطعنامه‌ی در حمایت از استقلال لهستان خواهد داد. تشابه شرایط این دو رُخداد، به‌طور طبیعی ذهن را به مقایسه‌ی تأثیرات این دو رُخداد در زندگی پرولتاریای جهانی می‌کشاند. پرولتاریا در عرض این ۳۲ سال، راه درازی را در مسیر تکاملش پیموده است. این پیش‌روی در همه‌ی عرصه‌ها آشکار بوده و بسیاری از جنبه‌های مبارزاتی طبقه‌ی کارگر، کاملاً با اشکالی که ۳۲ سال پیش داشت تفاوت پیدا کرده است. عنصر اصلی این روند تکاملی از این قرار است: سوسیالیست‌ها از یک فرقه‌ی ایدئوژیک به حزب یکپارچه‌ی بزرگی بدل شده‌اند

^{۳۳} در این کنگره، انگلس به ریاست افتخاری انتخاب شد و دو سال بعد از آن درگذشت. [لینک دسترسی](#)
به گزارش این کنگره و آرشیو «بین‌الملل دوم».

که قابلیت اداری امور خود را دارند. در گذشته، آنها صرفاً به صورت گروه‌های کوچک منزوی، بیرون از متن اصلی حیات سیاسی کشورهای مختلف به زحمت فعالیت می‌کردند و امروز، نقش عامل غالب را در حیات جامعه ایفا می‌کنند. این امر به‌ویژه در مورد کشورهای بزرگ و متمدن صادق است؛ در ضمن در همه‌ی کشورها، اوسویالیست‌ها عناصری هستند که جدی گرفته می‌شوند و حکومت و طبقه‌ی حاکم - در هر قدمی که برمی‌دارد- از آنها حساب می‌برد. در گذشته مسئله صرفاً تبلیغ یک پیغام [فراخوان] جدید بود؛ حال آنکه امروز سؤال اساسی این است که چطور می‌شود مبارزات توده‌های عظیم مردم را که اینک با مرامنامه‌ی سوسیالیسم درهم‌تنیده شده، به بهترین شکل به سوی هدف (مقصد) آن هدایت کرد.

کنگره‌ی کارگران جهان هم تغییرات مشابهی را پشت‌سر گذاشته است. در آغاز، بین‌الملل، بیشتر نقش یک شورا را ایفا می‌کرد که برای صورت‌بندی کردن اصول اصلی جنبش نوین برگزار می‌شد. اما امروز، در درجه‌ی اول، و حتی منحصرأً، به ارگانی برای غور و مشورت پرولتاریای آگاه، حول مسایل فوری مبارزات روزمره بدل شده است. همه‌ی وظایف و اهداف با دقت در اینجا تعیین می‌شوند و تحقق‌شان نیز با همان دقت مورد ارزیابی قرار می‌گیرند. آنهایی که در توان پرولتاریا نیستند - صرف‌نظر از آنکه چقدر جذاب و جالب به نظر برسند - کنار گذاشته می‌شوند؛ این همان تفاوت ضروری میان کنفرانس امسال... و نشست ۳۲ سال پیش است. از همین منظر هم هست که قطعنامه‌های پیشنهادی به کنگره باید مورد بررسی قرار گیرند.»^{۳۴}

در کنگره‌ی انترناسیونال در لندن (۱۷ ژوئیه ۱۸۹۶)، جدل تندی بین رزا و جوزف پیلسودسکی (Józef Piłsudski) - از حزب سوسیالیست لهستان - در گرفت. جوزف شخص صاحب‌نام و بانفوذی بود که از حمایت ویکتور آدلر، ویلهلم لیبکنشت و سایر

^{۳۴} به نقل از مقاله‌ی (۱۸۹۶) [The Polish Question at the International Congress in London](#)

رهبران سرشناس احزاب سوسیال-دموکرات برخوردار بود؛ حال آنکه رزای جوان و ناشناس - به‌گمان خیلی‌ها - «فضل‌فروش»، «پرخاشجو»، «بی‌کله» و «ارتدوکس مکتبی»‌ای بود که «درک مکانیکی از مارکسیسم» داشت! نتیجتاً رزا مغلوب و جوزف پیروز شد و کنگره در تأیید سیاست‌های حزب سوسیالیست لهستان، قطعنامه‌ای را در حمایت از خواست استقلال لهستان صادر کرد.^{۳۵}

«نظر به اینکه انقیاد یک ملت توسط ملت دیگر تنها در خدمت منافع کاپیتالیست‌ها و حاکمان ستمگر است، و با توجه به اینکه اوضاع مردمان کارکن در هر دو کشور ستم‌کش و ستم‌گر به یک اندازه مهلک است، و نظر به این‌که، خصوصاً، روسیه‌ی تزاری قدرت داخلی و اهمیت خارجی‌اش را مدیون تحت‌سلطه گرفتن و تکه‌پاره کردن لهستان است، و [روسیه تزاری] یک تهدید دائمی علیه پیشرفت جنبش کارگری بین‌المللی است، از این‌رو کنگره مقرر می‌دارد: که استقلال لهستان، خواست سیاسی ضروری، هم برای پرولتاریای لهستان و هم برای جنبش بین‌المللی کارگری - به‌طور کلی - است.»^{۳۶}

این قطعنامه به همراه قطعنامه‌های پیشین انترناسیونال، سند تاریخی-ایدئولوژیک موجهی شد تا بسیاری از جریان‌ها و گرایش‌های سوسیالیستی، به آن استناد و از آن متابعت کنند. برای مثال، در سال ۱۸۹۹، در «کنفرانس برنو» Brno Conference، نمایندگان اتریش - که تحت تأثیر اُتو بائر و کارل برنر بودند- با اکثریت آرا طرح «خودمختاری منطقه‌ای (محلی)» Territorial Autonomy را به عنوان راه‌حل مسئله‌ی ملی پیشنهاد کردند. این طرح چنان با احساسات ملی‌گرایانه‌ی اکثر نمایندگان انترناسیونال دوم درهم تنیده شد که بعضی از نمایندگان احزاب اروپایی شروع به دفاع از گُئنیالیسم (استعمار) کردند و آن‌را گامی مثبت در متمدن‌سازی مردمان مستعمرات

^{۳۵} به نقل از مقاله‌ی (۱۸۹۶) The Polish Question at the International Congress in

London

۳۶ همان‌جا

دانستند! ۳۷ نمونه‌ی دیگرش، مباحثات نمایندگان هلند و کائوتسکی در کنگره‌ی ۱۹۰۷ در اشتوتگارد بود؛ و خلاصه، نقطه‌ی اوج احساسات ناسیونالیستی نمایندگان انترناسیونال دوم در تابستان ۱۹۱۴ به نمایش درآمد؛ آن‌هم در دفاع از جنگ‌های امپریالیستی! جالب این‌جاست که تنها نمایندگان روس و صرب بودند که به مناقشات ملی جنگ جهانی اول رأی مثبت ندادند.

دلایل اقتصادی مخالفت رزا با استقلال لهستان، پیش‌تر در تز دکترایش «توسعه‌ی صنعتی در لهستان» (۱۸۹۹) آورده شده بود. او در آنجا نشان داده بود که اقتصاد لهستان چنان در اقتصاد روسیه ادغام شده که حتی تصور جدایی و استقلال آن نوعی خیال‌پردازی محض است. به‌علاوه استدلال کرده بود که استقلال لهستان نه تنها امکان بهتری برای رشد اقتصادی لهستان فراهم نخواهد کرد بلکه آن‌را در موقعیت اقتصادی به‌مراتب بدتری قرار خواهد داد:

«از آنجایی که حکومت روسیه از نظر اقتصادی، لهستان را در امپراتوریش ادغام می‌کند و کاپیتالیسم را به‌مثابه "پادزهر"ی علیه اپوزیسیون ناسیونالیستی آن می‌پروراند، در همین فرایند، در لهستان طبقه‌ی اجتماعی جدیدی، یک پرولتاریای صنعتی قدرتمند تربیت خواهد شد که به‌واسطه‌ی ماهیت‌اش باید به‌ناچار با رژیم مطلق‌گرای [روسیه] شدیداً مخالف باشد. اگرچه موضع مخالف پرولتاریا نمی‌تواند خصلت ملی داشته باشد، اما همین عدم توانایی، صرفاً می‌تواند به مؤثرتر شدن موضع مخالفتش بینجامد؛ و از آن‌جا که بعدتر باید علیه همبستگی بورژوازی روسیه و لهستان اقدام نماید، یعنی چیزی که رژیم بی‌صبرانه خواهانش است، تنها یک جواب منطقی خواهد داشت: همبستگی سیاسی پرولتاریای روسیه و لهستان. پیامد ادغام لهستان و روسیه، آن شرایطی

۳۷ در کنگره‌ی ۱۹۰۴ (آمستردام)، «وان کول» نماینده هلند، با ادعای «تمدن سازی مستعمرات» خواهان تصویب قطعنامه‌ای در دفاع از استعمار دول اروپائی شد! در نهایت، در مصوبات نهایی، کنگره از استعمار هندوستان توسط انگلستان حمایت کرد! برای اطلاعات بیشتر به مقاله‌ی آلن وود و تدگرانت، زیر فصل انترناسیونال دوم مراجعه کنید. [لینک دسترسی](#)

بود که توسط حکومت روسیه، بورژوازی لهستان و ناسیونالیست‌های لهستان به یک اندازه نادیده گرفته شد: اتحاد پرولتاریای لهستان و روسیه و یکی شدنش در یک تن واحد، به‌منظور پیشبرد سرنگونی آتی تزاریسم روسیه در قدم نخست و براندازی حاکمیت شراکتی سرمایه‌ی روسی و لهستانی در قدم بعدی است.»^{۳۸}

رزا برای توضیح دلایل سیاسی و طبقاتی مخالفتش با استقلال لهستان، به طرح سؤالات زیر و پاسخ‌گویی به آنها پرداخت:

ملت و ملیت چیست؟ آیا در مقابل ملتِ ستم‌کش، ملتِ ستمگر داریم؟ آیا این ملتِ ستمگر است که ستم می‌کند یا حکومت (دولت)؟ آیا دولتِ ستمگر فقط به شهروندان کشور تحت‌سلطه ستم می‌کند؟ آیا آن ستم دولتی که به شهروندان روا داشته می‌شود، برای همه‌ی اقشار و طبقات یکسان است؟ رابطه‌ی ملت-دولت چگونه است؟ آیا یک دولت ستمگر می‌تواند بدون حمایت ملت، سیاست‌های ستم‌گرانه‌اش را به پیش ببرد؟ چه افراد، اقشار و طبقاتی از سیاست‌های ستمگرانه‌ی دولتی حمایت می‌کنند؟ چرا؟ چه کسانی مخالفین جدی ستم ملی هستند؟ آیا احزاب بورژوا، کاتولیک و خیرخواه که در باره‌ی مساوات و عدالت مسیحایی موعظه می‌کنند، عناصر قابل‌اعتمادی در مبارزه علیه ستم ملی هستند؟ آیا «حزب سوسیالیست لهستان» قابلیت آن‌را دارد که مبارزه علیه ستم‌ملی را به پیش ببرد؟ و ... خلاصه راه درست مبارزه با ستم‌ملی کدام است؟ دوستان و دشمنان این مبارزه کیان‌اند؟

رزا ضمن پاسخ‌گویی به سؤالات فوق نتیجه گرفت:

«رهایی لهستان همان‌قدر خیال‌پردازانه است که استقلال چکسلواکی، ایرلند و الساس-لوترینگن (Elsass-Lothringen) ... مبارزه‌ی سیاسی متحدانه‌ی پرولتاریا نباید با "یک سلسله نزاع‌های ملی عقیم" به ناکامی کشانده شود.»^{۳۹} (۱۸۹۶)

³⁸ Rosa Luxemburg, [The Polish Question and the Socialist Movement](#), 1905

³⁹ Rosa Luxemburg, "Sozialpatriotische Programakrobatik", Internationalismus und Klassenkampf

از مقاله‌ی میشل لووی با عنوان «مارکسیسم و مسئله ملی»، ترجمه‌ی سوندی.

یا در مقاله‌ای که به بهانه‌ی ممنوع‌سازیِ تدریسِ زبانِ مادری و اجباری شدنِ تحصیلِ زبانِ آلمانی - در مدارسِ لهستان که در مناطق تحت اشغالِ پروس بودند- رزا نوشت:

«حکومت پروس تجاوز تازه‌ای را علیه مردم لهستان به اجرا درآورده است... این اولین تهاجم مقامات پروسی به زبان و ملیت ما نیست. بیش از ۲۰ سال است که حکومت پروس ... با صرفِ صدها میلیون، مشغول "استعمار"، و از جمله آلمانی‌سازیِ مناطق کشور ماست... چگونه می‌توان مبارزه علیه آلمانی‌سازی را رهبری کرد، کدام مسیر برای دفاع از ملیت لهستانی مؤثرترین راه است - این‌ها سؤالاتی هستند که شایسته‌ی بررسی جدی هستند. حالا زمان آن فرارسیده که مردم لهستان... به پاخیزند و علیه آلمانی‌سازی بجنگند. اما این مبارزه از چه راهی باید پیش برده شود؟...

بیش از همه /باید پرسید/: مجرم حقیقیِ ستمی که در حق لهستانی‌ها، به‌دست آلمانی‌ها روا می‌شود کیست؟ چه کسی را باید مقصر آلمانی‌سازیِ جابرانه قلمداد کرد؟ پاسخ رایج این است: "تقصیر آلمانی‌هاست. آلمانی‌ها علیه ما هستند." این چیزی است که روزنامه‌های لهستانی در استان پُزنان دائماً نقل می‌کنند. اما آیا امکان‌پذیر است که کُلِ ۵۰ میلیون آلمانی را مقصر قلمداد کنیم؟ این کاملاً بی‌انصافی و به‌غایت نادرست خواهد بود... مثل روز روشن است که حکومت پروسی، تحمیل‌کننده‌ی اصلی آلمانی‌سازی است... اما حکومت امپراتوری آلمان، پشتِ سر حکومتِ پروس، همچون سدِ محکمی ایستاده است... از این رو، هماهنگی بسیار کارایی مابین حکومت‌های آلمانی و پروسی، به‌ویژه در خصوص آزارِ املی [لملی] لهستانی‌ها وجود دارد. اینها اگرچه اکثریتِ وسایلِ او [بزارهای اجتماعی] را تحت کنترل خویش دارند، اما اگر لایه‌های صاحبِ نفوذِ جامعه‌ی آلمان در برابر اقدامات‌شان می‌ایستادند، آنوقت آژانس‌های حکومتی کاملاً بی‌قدرت می‌شدند... هیچ حکومتی قادر به مقاومتِ طولانی نیست اگر کلیتِ جامعه، جداً و قویاً سیاست‌های آنرا محکوم کند. به این معنا، سیاستِ آلمانی‌سازیِ حکومت، باید توسط بخش‌های معینی از مردم حمایت شود؛ و

حقیقتاً هم اینطور است... اما وسیع‌ترین بخش‌های مردم چه واکنشی در برابر ... سیاست‌های آلمانی‌سازی حکومت نشان می‌دهند؟ آیا اعتراض می‌کنند؟ آیا به خشم می‌آیند؟ آیا می‌کوشند تا جلوی این سیاست‌ها را بگیرند؟ بهترین پاسخ را می‌توان در نشریات آلمانی و واکنش‌های احزاب مختلف، در پارلمان آلمان و مجلس قانون‌گذاری پروس جستجو کرد... ما هیچ‌گونه حمایتی از احزاب آلمانی نامبرده‌شده دریافت نمی‌کنیم. اگر حکومت آلمان و وزرای پروس به‌خودشان اجازه می‌دهند تا این‌چنین علنی به آزار و سرکوب لهستانی‌ها بپردازند... پس مسئولیتش به‌عهده‌ی آن طبقاتی از مردم آلمان است که آبروی حکومت [کف می‌زنند، یا سکوت پیشه می‌کنند و یا ریاکارانه از هویت لهستانی دفاع می‌کنند... در میان آلمانی‌ها، فقط یک حزب وجود دارد که صادقانه از ما حمایت می‌کند. این حزب نه تنها صدایش را علیه آلمانی‌سازی و هرگونه بی‌عدالتی بلند می‌کند، بلکه مشت‌گره شده‌اش را نیز بالا می‌برد... و آن حزب کارگران آلمان است؛ که از اذیت و آزار لهستانی‌ها سود نمی‌برد... اینان بر کسی ستم روا نمی‌دارند. در واقع خودشان تحت ستم هستند. به همین خاطر ستم بر ما را احساس می‌کنند و می‌فهمند. چون که توسط همان‌هایی مورد ستم قرار می‌گیرند که بر ما لهستانی‌ها ستم می‌کنند... از این‌رو مردمان کارگر آلمانی... متحدان طبیعی ما و رفقای ما هستند... این یگانه حزب آلمانی است که ما می‌توانیم به آن اعتماد کنیم و روی رفاقت و کمکش حساب کنیم... این حزب در عرض یک سال رشد بهمن‌آسا داشته داشت؛ همه‌ی استثمارشدگان، ستم‌دیدگان و محرومان به زیر پرچم این حزب هجوم آورده‌اند... همچنین این حزب جایی است که کارگران لهستانی باید به آن روکنند و پناه بجویند. آنان [کارگران لهستانی] تنها در این‌جاست که می‌توانند در برابر خشونت حکومت آلمان، حمایت صمیمانه و صادقانه‌ای را انتظار داشته باشند... اتحاد با مردمان کارگر آلمان، علیه استثمار طبقات حاکم لهستان و آلمان و علیه ستم حکومتی؛ خواست ماست!»^{۴۰} (رزا، ۱۹۰۰)

^{۴۰} این مقاله با عنوان «در دفاع از ملیت» (۱۹۰۰) منتشر شد. لینک دسترسی.

او ادامه داد:

«دشمنان ما اینانند: استثمارگران کاپیتالیست و آریستوکرات... بورژوازی و زمین‌داران لهستانی در تحمیل استثمار و اعمال این سیاست‌ها، همان قدر سهیم هستند که همپالکی‌های آلمانی‌شان. آیا یک کارخانه‌دار یا زمین‌دار لهستانی دستمزد بیشتری در مقایسه با نمونه‌ی آلمانی‌اش به کارگران لهستانی پرداخت می‌کند؟... در رابطه‌شان با طبقه کارگر، این‌ها ذره‌ای باهم اختلاف ندارند... بورژوازی و نجبای ما با هم مسابقه گذاشته‌اند تا متقاعدمان کنند که تنها ستمی که بر ما روا می‌شود همانا آلمانی‌سازی [ستم ملی] است... این سیاست، خاک پاشیدن به چشم طبقه‌ی کارگر است؛ تلاشی است برای برگرداندن توجه به‌سوی دشمنان خارجی (آلمانی) و منحرف کردن آن از دشمنان داخلی. خواست‌شان این است که مردم به زبان و مذهب‌شان فکر کنند نه به شکم خالی‌شان؛ علیه ممنوعیت تدریس زبان مادری برخیزند نه علیه استثمار توسط انگل‌های خودی، و نه علیه ستم در اشکال سیاسی، تعرفه‌های اقتصادی و ارتش و نظامی‌گری. بنابراین ما باید "وطن‌پرستی" طبقات دارا و بالای لهستان را یک کلاهبرداری زشت تلقی کنیم؛ ما نباید پشت‌سر اینان بایستیم و یا با زمین‌داران و بورژواها همراه شویم؛ بلکه باید علیه این‌ها باشیم. نباید به همراه اینان برای نجات ملیت‌مان برخیزیم. بلکه برای دفاع از رفاه و زبان مادری‌مان باید علیه اینها بجنگیم. توده‌های لهستانی صرفاً می‌توانند روی نیروی خودشان و طبقه‌ای که از بدبختی همسنگ با خودشان رنج می‌برد حساب باز کند؛ آن‌هم طبقه‌ی کارگر آلمان است.»^{۴۱}

پنج سال بعد (۱۹۰۵) رزا در مقاله‌ای تحت عنوان «مسئله‌ی لهستان و جنبش سوسیالیستی»^{۴۲} به نقد سیاست حمایت‌گرایانه‌ی انترناسیونال دوم، احزاب سوسیال-

^{۴۱} لینک دسترسی

^{۴۲} [The Polish Question and the Socialist Movement](#), (1905)

دموکرات اروپایی و حتی مارکس و انگلس از جنبش استقلال طلبی لهستان پرداخت. به علاوه رزا تمایز دقیقی بین حق مشروع هر ملت برای استقلال - «که مستقیماً از ابتدایی‌ترین اصول سوسیالیسم سرچشمه می‌گرفت» - و مطلوبیت آن برای مورد خاص (لهستان) قائل شد. او ضمن تأکید بر این که ستم ملی «غیر قابل تحمل‌ترین ظلم وحشیانه» است و صرفاً «شورش خشم‌آلود و متعصبانه» را برمی‌انگیزاند، متذکر شد:

«... در درون جامعه‌ی روسیه هیچ نشانی از انقلاب دیده نمی‌شود...

بنابراین کاملاً قابل فهم است که در چشمان غرب، نیروهای شورشی و مسلح لهستان به عنوان تنها نیروی انقلابی ظاهر شوند... [در چنین فضایی] دیدگاه سوسیال-دموکراسی آلمان - از جمله مارکس - نسبت به روسیه و لهستان به طور کاملاً طبیعی تکامل پیدا کرد... ایده‌ی اعلان جنگ به روسیه و توأمان فراخوان به شورش در لهستان، هسته‌ی مرکزی سیاست خارجی مارکس در انقلاب مارس بود... در شکل‌گیری نظرگاه‌های مارکس و بعدتر انگلس راجع به روسیه و لهستان آنچه که نقش بازی کرد، تئوری یا تاکتیک سوسیالیستی نبود بلکه دشواری‌های سیاسی جدی‌ای بودند که دموکراسی آلمان - یعنی منافع عملی انقلاب بورژوازی در اروپای غربی- در آن زمان درگیرش بود... برای دموکراسی غربی آن روز، لهستان کشور شورش و روسیه کشور ارتجاع بود؛ همین و بس. گویا برای سوسیالیست‌های آلمان یا دموکرات‌های بورژوا شرایط اجتماعی، مبانی اقتصادی، محتوای سیاسی شورش‌های لهستان اساساً وجود خارجی نداشتند و یا کم‌بها بودند.»^{۴۳} (رزا، ۱۹۰۵)

رزا در تحلیل طبقاتی خود نوشت:

«در یک جامعه‌ی طبقاتی، "ملت" به مثابه یک قوم اجتماعی-سیاسی همگن (هموزن) وجود ندارد؛ در عوض، در درون هر ملت، طبقات با منافع و "حقوق" متضاد (آنتاگونیستی) وجود دارند. حتی دقیقاً یک حوزه‌ی اجتماعی واحد - از روابط مادی خشن گرفته تا ظریف‌ترین روابط اخلاقی - وجود ندارد که در آن طبقات دارا و پرولتاریای آگاه نسبت به آنها نگرش و برخورد مشابهی

43 [The Polish Question and the Socialist Movement](#), (1905)

داشته باشند و در برخورد با آن به صورت یک وجود "ملی" همگن ظاهر شوند. در حوزه‌ی روابط اقتصادی، طبقات بورژوا، منافع استثمار را نمایندگی می‌کنند؛ حال آن‌که پرولتاریا منافع کار را. در حوزه‌ی روابط حقوقی، بنیان جامعه‌ی بورژوایی بر مایملک خصوصی استوار است، حال آن‌که منفعت پرولتاریا، در گرو رهایی پرولتاریای فاقد مایملک از استیلای ملک است. در حوزه‌ی قضایی، جامعه بورژوایی، "عدالت" طبقاتی را نمایندگی می‌کند، عدالتی که برای متمولان و حاکمان است؛ حال آن‌که پرولتاریا از این پرنسیپ انسانی دفاع می‌کند که تأثیرات جامعه بر فرد می‌باید که در نظر گرفته شود. در روابط بین‌المللی، بورژوازی، سیاست جنگ و تجزیه و جدایی را نمایندگی می‌کند، و در مرحله‌ی حاضر، سیستمی از جنگ تجاری؛ حال آنکه پرولتاریا، خواستار سیاست مبتنی بر صلح جهانی و تجارت بی‌قید و آزاد است. در حوزه‌ی علوم و فلسفه‌ی اجتماعی، مکاتب و مدارس بورژوایی، در نقطه‌ی مقابل مکاتب پرولتری قرار گرفته‌اند؛ طبقات دارا بینش جهانی خود را دارند که توسط ایده‌آلیسم، متافیزیک، عرفان و تفکر التقاطی *eclecticism* نمایندگی می‌شود حال آن‌که پرولتاریای مدرن، تئوری ماتریالیسم دیالکتیکش را دارد...»^{۴۴} (رزا، ۱۹۰۹)

مواضع انترناسیونالیستی رزا نیز منطق مشابهی دارد... انترناسیونالیسم برای رزا، هم‌مانند مارکس و انگلس، به این معنا بود: «پرولتاریای همه‌ی کشورها متحد شوید! علیه دشمن مشترک‌تان یعنی نظام کاپیتالیستی، امپریالیسم و جنگ‌های امپریالیستی.»^{۴۵}

بر اساس همین درک و برداشت هم بود که رزا در ژوئن ۱۹۱۱ ضمن محکوم کردن تجاوز نظامی آلمان به افریقای جنوب غربی و سرکوب وحشیانه‌ی قیام هررو،^{۴۶} از

44 [The National Question](#), 1909

45 Michael Löwy, [Why Socialism Must Be Internationalist?](#), 2019

سیاست‌های استعماری دول اروپایی انتقاد کرد و از مبارزه‌ی استقلال‌طلبانه‌ی مستعمرات دفاع کرد.

به این معنی می‌شود چنین استنتاج کرد که رزا لوکزامبورگ هرگز فرمول ساده، سراسر است و فراتاریخی‌ای درباره‌ی مسئله‌ی ملی ارائه نکرد و هرگز به راه‌حل‌های از پیش تعیین‌شده باور نداشت. او همه‌ی مسائل اجتماعی و سیاسی را از منظر کلیت، یعنی از منظر منافع جنبش بین‌المللی طبقه‌ی کارگر قضاوت، تحلیل و بحث می‌کرد. همین اصل را در خطابه‌ی رزا به کنگره‌ی انترناسیونال (لندن، ۱۷ ژوئیه ۱۸۹۶) نیز بالاتر دیدیم. موضع‌گیری رزا حول مسئله‌ی ملی، تابعی از شرایط اقتصادی، تاریخی-اجتماعی و توازن قوای طبقاتی بود.

ستم ملی، ناسیونالیسم و طبقه‌ی کارگر

رزا و مسئله‌ی ملی (۲)

یوسف کهن



در بخش نخست اشاره شد که ستم و تبعیض ملی از معضلات گریبانگیر جامعه‌ی ایران است که با رشد جهانی گرایش‌های ناسیونالیستی^۱ و تحریکات عوامل منطقه‌ای^۲ می‌رود تا آشکال مزمن و ابعاد نگران‌کننده‌ای به خود بگیرد.

در چنین شرایطی، منشورنویسی و تأکید بر تضمین حقوق برابر شهروندان کفایت نمی‌کند. ستم ملی، مقوله‌ی پیچیده‌ای است که رفع آن به بازخوانی تجارب تاکنونی، ارجاع به نظریه‌های معتبر سوسیالیستی، تدوین یک نظریه‌ی متناسب با ساختار اجتماعی ایران و خلاصه تمهیدات نظری و اقدامات عملی نیاز دارد. به‌علاوه ضروری است که به دلایل و ریشه‌های احیای هویت‌های قومی-ملی، احساسات ناسیونالیستی-شوونیستی و ظهور ملت-دولت‌های نوین، در دل جهانی که به سوی هم‌گرایی و

^۱ مطالعات جامعه‌شناسانه حاکی از آن است که رشد محبوبیت احزاب ناسیونالیستی و راسیستی در خیلی از نقاط جهان، به‌ویژه در آمریکا و اروپا ناشی از اوج‌گرفتن نابرابری اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و تحولاتی است که در پی‌آمد جهانی‌سازی، وحدت اروپا، بحران مهاجرت، بحران هویت، ظهور ملی‌گرایی نوین و پدیده‌ی ملت-دولت‌سازی به‌وقوع پیوستند. برگزیت ("British" and "exit" Brexit) یا خروج انگلستان از اروپای واحد، تنها یکی از پی‌آمدهای این تحولات بود.

^۲ سیاست دولت‌های امپریالیستی در تحریک احساسات قوم‌پرستانه و جدایی‌طلبانه‌ی گروه‌های مردمی تازه نیست. نقشه‌ی خارمیانه‌ی بزرگ که توسط «رالف پیترز» و «برنارد لوئیس» تدوین شد، برای خوانندگان این سطور آشناست. نمونه‌ی جدیدتر و زنده آن فعالیت‌های «برندا شیفر» Brenda Shaffer در رابطه با مسأله‌ی جدایی آذربایجان از ایران و الحاق آن به کشور آذربایجان است. گفتنی است که «برندا شیفر» دکترایش را در رشته تاریخ از دانشگاه اورشلیم گرفت. موضوع رساله‌ی او «شکل‌گیری هویت جمعی آذربایجانی» بود. او بین سال‌های ۲۰۰۴ تا ۲۰۰۷ مدیر پژوهش‌های مربوط به «مطالعات خزر» (Caspian Studies Program) در دانشگاه هاروارد آمریکا بود. به‌علاوه سمت‌های دانشگاهی و سیاسی زیادی داشته که از جمله‌ی آنها می‌توان به مشاور ارشد انرژی در «بنیاد دفاع از دموکراسی‌ها FDD»، عضو عالی‌اندیشکده‌ی این بنیاد و مشاور کمپانی نفتی کشور آذربایجان (سوکار) اشاره کرد. پروژه‌ی همکاری او در سوکار، در سال ۱۹۹۹ از سوی «اتاق بازرگانی آمریکا-آذربایجان»، با یک میلیون دلار بودجه آغاز شد که عموماً توسط کمپانی‌های نفتی (از جمله اکسان‌موبیل) و «شورون»، تأمین شد. برای کسب اطلاعات بیشتر به مقاله‌ی «پاگیری هویت جمعی آذربایجانی در ایران» و کتاب «مرزها و برادران: ایران و چالش هویت آذربایجانی» (به فارسی ترجمه شده) مراجعه کنید.

گلوبالیزاسیون در حرکت بود، توجه داشت. به این منظور به معرفی نظرات رُزا لوکزامبورگ پرداختیم که به واسطه‌ی دربرداشتن نکات قابل تأمل و آموزنده، چه بسا که یاری‌گر ما در ترسیم استراتژی آینده شود.

مقدمه

رزا لوکزامبورگ نه تنها با ستم ملی آشنا بود بلکه آن را - به همراه ستم مذهبی و ستم جنسیتی - شخصاً لمس و تجربه کرده بود. به علاوه به عنوان یک سوسیالیست باور داشت که مبارزه علیه ستم ملی و برخورداری از استقلال ملی، جزو مبانی پایه‌ای سوسیالیسم هستند:

«... مسلم است که هرگز روی همدردی و همدلی سوسیالیست‌ها با ملل تحت ستم تردیدی وجود نداشته است. در واقع چنین برخورد احساسی، به طور طبیعی، از نگرش جهانی سوسیالیستی متابعت می‌کند. برای سوسیالیست‌ها بدون کوچک‌ترین تردید، واضح و مسلج بود و هست که استقلال، حق هر ملت است؛ که خود مستقیماً از ابتدایی‌ترین اصول سوسیالیسم نشأت می‌گیرد.»^۳
(رزا، ۱۹۰۵)

به علاوه رزا واقف بود که ستم ملی قادر است بر شورش‌های تعصب‌آلود و جنون‌آسا دامن بزند و نیروهای کور و خشنی را به میدان بیاورد که پیش‌روی جنبش کارگری را سد کند؛ از این‌رو کوشید تا راه‌حلی برای این معضل بیابد. او این کار را جزو وظایف جنبش کارگری می‌دانست؛ چراکه معتقد بود بورژوازی قادر به حل این معضل نیست و نسخه‌ی تبلیغی آن - دولت-ملت‌سازی و تأسیس دولت خودی (ملی) - ارتجاعی و عوام‌فریبانه است:

«تاریخ اثبات کرده که حتی غیرانسانی‌ترین ستم مادی قادر نبوده چنان شورش‌های کینه‌توزانه، تعصب‌آلود و جنون‌آسایی را برانگیزاند که ستم بر حیات

³ Rosa Luxemburg, [The Polish Question and the Socialist Movement](#), 1905

فکری - فرهنگی به‌طور عام، و یا ستم ملی و مذهبی به‌طور خاص، برانگیخته‌اند»^۴ (رز، ۱۹۰۵)

«در هیچ کشوری یک چنین فرد ساده‌لوحی یافت نمی‌شود که از طبقه‌ی حاکم انتظارِ حفاظت از ضعف و ستم‌دیدگان، و از گرگ توقع حمایت از بره داشته باشد! ... حزب Zentrum (مرکز) که "کاتولیک" است و ۱۰۷ نماینده در پارلمان دارد... اهمیت نمی‌دهد که سه میلیون لهستانی چه ملیتی دارند؛ آنچه برایش اهمیت دارد کیف‌های پول آن چندصد نفر زمین‌دار ساکن آلمان است؛ همان‌هایی که از بالا رفتن قیمت محصولات کشاورزی - که از طریق تعرفه نصیب‌شان می‌شود - سودهای طلایی به جیب زده‌اند. «حزب مرکز» علاقه ندارد بداند که این افزایش قیمت، اشک بدبختی هزاران پدر و مادر فقیر را درآورده است... آریستوکرات‌ها، صاحبان صنایع و کاپیتالیست‌ها صرفاً یک هدف سیاسی را دنبال می‌کنند: "سود پولی" ... آمال آنها استثمار است. همه‌ی شعارها و عبارت‌پردازی‌های‌شان [در باره‌ی] ... "وطن پرستی"، "باور به مذهب کاتولیک"، "لیبرالیسم"، "ضدیت با یهودی‌ستیزی" و "پیشرفت" صرفاً ردهایی - در اندازه و اشکال متفاوت - هستند که همیشه یک هدف را پنهان می‌کنند: سودجویی و حرص ثروت.»^۵ (رز، ۱۹۰۰)

«ما باید "وطن پرستی" طبقات فرادست لهستان را نوعی کلاه‌برداری ردیالانه از مردم بدانیم! ما نباید پشت سر زمین‌داران و بورژواها بایستیم، یا با آنها همراه شویم؛ بلکه باید علیه آنها باشیم؛ ما نباید راه نجات ملیت‌مان را در اشتراک با آنها جستجو کنیم، بلکه باید برای دفاع از رفاه‌مان و زبان مادری خود علیه آنها برزمیم!... زمین‌دار، صاحب صنایع و کاپیتالیست - چه اروپایی و چه آلمانی‌اش

⁴ Rosa Luxemburg, [The Polish Question and the Socialist Movement](#), 1905

⁵ Rosa Luxemburg, In Defense of Nationality, 2. [Whose fault?](#) , 1900

- دشمنان ما هستند؛ حال آن که کارگر آلمانی متحد ماست و به اندازهی ما از استثمار کاپیتالیستی و ظلم طبقات حاکم زجر می‌کشد.»^۶ (رزا، ۱۹۰۰)

رزا راه کارهای احزاب سوسیالیستی پیرامون رفع ستم ملی را نیز نمی‌پسندید. به نظر او، آنها صرفاً مصوبات کنگره‌های انترناسیونال را طوطی‌وار تکرار می‌کردند و با استناد به جملات حمایتی مارکس و انگلس -از استقلال لهستان- موضع کلیشه‌ای و دنباله‌روانه اتخاذ می‌کردند.

رزا موافق نظریه‌ی «اتونومی فرهنگی» آسترو مارکسیست‌ها (مارکسیست‌های اتریشی) نیز نبود. به گمان او ضرورت همزیستی جهانی ایجاد می‌کرد تا به جای محدودسازی آحاد جامعه به یک فرهنگ ملی، قومی و زبانی خاص، شرایطی ایجاد کرد تا همگان بتوانند زبان‌های بین‌المللی فراگیرند و در رشد و تکامل تمدن بشری شریک شوند:

«وقتی جامعه‌ی سوسیالیستی برای توده‌ها امکان تحصیل فراهم می‌کند، این امکان را نیز برایشان فراهم می‌کند تا چندین زبان، آن‌هم زبان‌های بین‌المللی فراگیرند تا بتوانند با کل تمدن جهانی تشریک مساعی کنند؛ و فقط به یک فرهنگ جدا و زبان یک گروه قومی خاص محدود نمانند.»^۷ (رزا، ۱۹۰۹)

درواقع رزا در تحلیل ستم ملی، مثل تحلیل هر پدیده‌ی اجتماعی دیگر، می‌کوشید تا به متد مارکس وفادار بماند:

«جوهر "مارکسیسم" در این یا آن نظرگاه پیرامون مسایل جاری نهفته نیست، بلکه بر دو اصل اساسی استوار است: متد ماتریالیستی دیالکتیکی تحلیل تاریخ - به همراه تئوری مبارزه طبقاتی، به مثابه‌ی یکی از پیامدهای فوری آن- و تحلیل پایه‌ای مارکس از اصول تکامل کاپیتالیسم...»^۸ (رزا، ۱۹۰۵)

⁶ Rosa Luxemburg, In Defense of Nationality, [4. Nobility, bourgeoisie and people, in Poznan province](#), 1900

⁷ Rosa Luxemburg, [The Right of Nations to Self-Determination](#) 1909

⁸ [The Polish Question and the Socialist Movement](#), (1905)

بی‌گمان ایرادات و نقایصی هم در نظریات رزا وجود داشت که می‌توانست در ادامه‌ی حیات سیاسی‌اش رفع و تکمیل شوند؛ اما قتل وحشیانه‌ی او این فرصت را از او و آیندگان گرفت.

استقلال، حق تعیین سرنوشت

رزا لوکزامبورگ در انقلاب ۱۹۰۵ روسیه شرکت فعال داشت و در آنجا به تجربه دریافت که اقوام، ملیت‌ها و گروه‌های متنوعی که در امپراتوری عظیم روسیه می‌زیستند - فارغ از تعلقات و انگیزه‌های ملی-قومی، مذهبی و غیره - در یک صف متحد علیه تزاریسم جنگیدند. همین سبب شد تا رزا روی رابطه‌ی جنبش‌های ضداستبدادی، ضد استعماری، رهایی‌بخش و استقلال‌طلب با جنبش طبقاتی-کارگری بیشتر تأمل کند.

در فاصله‌ی سال‌های ۱۹۰۸-۱۹۰۹، رزا سلسله مقالاتی را زیر عنوان «مسئله‌ی ملی»^۹ منتشر کرد و در یکی از آنها بندهایی از برنامه‌ی حزب سوسیال-دموکرات کارگران روسیه را مورد نقد قرار داد. اما پیش از آن که به طرح مواضع انتقادی رزا پردازیم خاطرنشان می‌شود که در آن ایام، روسیه‌ی تزاری به «زندان ملل» شهرت داشت و از این رو مبارزه علیه ستم ملی برای سوسیالیست‌ها از اهمیت بسزایی برخوردار بود. بر همین اساس، کنگره‌ی حزب در حمایت از «حق تعیین سرنوشت ملل ساکن امپراتوری روسیه»، «حق استفاده از زبان مادری در مدارس و نهادهای اجتماعی» و «حق خودگردانی محلی» مصوباتی را در کنگره‌ی ۱۹۰۳ تصویب کرد. رزا در نقد این مصوبات نوشت:

«.../انقلاب ۱۹۰۵ روسیه، مسئله‌ی ملی را برجسته کرد... همه‌ی احزاب ... چه رادیکال، لیبرال یا مرتجع، مجبور شده‌اند تا در برنامه‌شان جایی هم به مسئله‌ی ملی اختصاص دهند... برای یک حزب کارگری، "ملیت"، هم یک

^۹ [لینک دسترسی](#) به ترجمه انگلیسی بعضی از مقالات مورد اشاره.

مقوله‌ی برنامه‌ای و هم یک مسئله در راستای سازماندهی طبقاتی است. موضعی که یک حزب کارگری در برابر مسئله‌ی "ملیت" می‌گیرد، همانند هر مسئله‌ی دیگر، باید هم در مُتد و هم در رویکرد، حتی از موضع رادیکال‌ترین احزاب بورژوا، احزاب شبه‌سوسیالیستی و احزاب خرده‌بورژوازی متفاوت باشد... در برنامه‌ی حزب کارگران سوسیال-دموکرات روسیه (RSDLP) فرمولی ارائه شده که دربردارنده‌ی یک راه‌حل عمومی برای مسئله‌ی ملی، آن‌هم علیه کلیه‌ی جلوه‌های ویژه‌ی آن است. در بند نهم گفته می‌شود که حزب خواهان یک جمهوری دموکراتیک است که قانون اساسی آن - از جمله - اطمینان می‌دهد که "همه‌ی ملیت‌های تشکیل‌دهنده‌ی دولت [کشور]، از حق تعیین سرنوشت برخوردار باشند". [به‌علاوه] همین برنامه، دربردارنده‌ی دو پیشنهاد بسیار مهم دیگر درباره‌ی همین موضوع است که در بندهای ۷ و ۸ آمده‌اند. بند ۷ خواهان لغو طبقات و برابری حقوقی کامل همه‌ی شهروندان - فارغ از جنسیت، مذهب، نژاد یا ملیت - است؛ حال آن‌که بند ۸ اعلام می‌دارد که چندین گروه اتنیکی کشور باید از حق داشتن مدارس به زبان ملی خودشان - آن‌هم به هزینه‌ی دولت - برخوردار شوند؛ و حق داشته باشند که در کلیه‌ی تجمعات و در جریان رفع و رجوع کلیه‌ی امور دولتی و عمومی از زبان ملی خود - هم‌ارز با زبان دولتی [رسمی] - بهره بگیرند.

بند سوم برنامه‌ی حزب که به مسئله‌ی ملیت نزدیک‌تر است، خواهان خودگردانی گسترده در سطح محلی و استانی در مناطقی است که وجه‌مشخصه‌شان شرایط ویژه‌ی زیست و ترکیب جمعیتی خاص است. به‌وضوح، احساس نویسندگان برنامه این بوده که [تأکید بر] برابری کلیه‌ی شهروندان در برابر قانون، داشتن حق تکلم، و خودگردانی محلی برای حل مشکل ملیت کفایت نمی‌کرده، از این‌رو لازم دیدند تا پاراگراف ویژه‌ای به‌منظور تضمین "حق تعیین سرنوشت" برای هر ملیت را بیافزایند... نکته‌ای که به‌طور ویژه در این‌جا جلب توجه می‌کند این واقعیت است که این فرمول‌بندی مشخصاً چیزی که در ارتباط با سوسیالیسم و یا سیاست طبقه‌ی کارگر باشد، بیان نمی‌دارد. "حق

تعیین سرنوشت برای ملیت‌ها"، در نگاه نخست، بازنویسی شده‌ی همان شعار قدیمی ناسیونالیسم بورژوازی است که در همه‌ی اعصار، در کلیه‌ی کشورها، این‌طور فرمول‌بندی شده بود: "حق ملیت‌ها برای آزادی و استقلال" ... امید به حل مسئله‌ی ملی در چهارچوب نظم کاپیتالیستی، آن‌هم از طریق اطمینان دادن به همه‌ی ملیت‌ها، نژادها و گروه‌های قومی به امکان‌پذیر بودن "حق تعیین سرنوشت"، یک اتوپیای تمام‌عیار است ... فرمول "حق ملل در تعیین سرنوشت خویش" ... هیچ دستورالعمل عملی در رابطه با سیاست‌های روزمره‌ی پرولتاریا و نیز هیچ راه‌حل عملی برای معضل ملیت به‌دست نمی‌دهد؛ مثلاً این فرمول به پرولتاریای روسیه نشان نمی‌دهد که به چه طریقی باید رفع مشکل ملی لهستان، مسئله‌ی فنلاند، مسئله‌ی قفقاز، مسئله‌ی یهود و غیره را مطالبه کند؛ در عوض [این فرمول] صرفاً یک مجوز نامحدود برای همه‌ی ملل علاقمند به [استقلال یا جدایی] صادر می‌کند تا معضل ملی خود را به هر طریق که خودشان می‌پسندند، حل کنند ... اگر حق تعیین سرنوشت هر ملتی را به رسمیت بشناسیم، بدیهی است که منطقاً باید هر گونه تلاش برای برتری دادن یک ملت بر دیگری، و یا تحمیل موجودیت [هویت] ملی یک ملت به دیگری را محکوم کنیم. به این معنی، وظیفه‌ی حزب طبقاتی پرولتاریا، در اعتراض و تقابل با ستم ملی، از چیز ویژه‌ای به نام "حق ملل" نشأت نمی‌گیرد؛ درست همانطوری که مثلاً مبارزه‌ی [پرولتاریا] در خصوص برابری اجتماعی و سیاسی جنسیت‌ها، ابداً از آن "حقوق زنان" خاصی که "جنبش بورژوازی رهایی زن" به آن ارجاع می‌دهد، ناشی نمی‌شود. این وظیفه‌ی [پرولتری] صرفاً از موضع مخالفت عمومی‌اش با رژیم طبقاتی و هر شکلی از نابرابری اجتماعی و سلطه‌ی اجتماعی - و در یک کلام - از موضع بنیادین سوسیالیسم نشأت می‌گیرد. اگر از این نکته چشم‌پوشیم، [باز می‌بینیم] که این یگانه دستورالعمل ارائه شده برای سیاست عملی [پرولتاریا]، یک ویژگی کاملاً منفی دربر دارد. [چرا که قبول وظیفه‌ی مقابله با کلیه‌ی اشکال ستم ملی، دربردارنده‌ی هیچ توضیحی برای پرولتاریای آگاه روسیه در شرایط حاضر نیست تا [بر آن اساس بدانند] که

چه شرایط و اشکال سیاسی‌ای را باید به‌عنوان راه‌حل برای معضل ملیت در لهستان، لتونی، یهودیان و غیره توصیه کند؛ یا چه برنامه‌ای را باید در برابر برنامه‌های احزاب متنوع بورژوازی، ناسیونالیست و شبه‌سوسیالیست ارائه دهد که با روند مبارزه‌ی طبقاتی جاری مطابقت داشته باشد. در یک کلام، فرمول "حق تعیین سرنوشت ملل" اساساً یک دستورالعمل سیاسی و راه‌گشا برای مسأله‌ی ملی نیست؛ بلکه صرفاً وسیله‌ای برای اجتناب از پرداختن بدان است... تلاش عمومی برای تقسیم کلیه‌ی دولت‌های [کشورهای] موجود به واحدهای ملی، و بازسازی آنها براساس مدل ملت-دولت و تأسیس دولت‌های کوچک‌تر [پس از تجزیه و تقسیم دول بزرگ‌تر]، کاملاً بی‌معنی و به‌لحاظ تاریخی، یک اقدام ارتجاعی است. فرمول "حق ملل" برای نشان دادن حقانیت موضع سوسیالیست‌ها حول مسئله‌ی ملی ناکافی است؛ نه فقط به این خاطر که دامنه‌ی بسیار وسیع شرایط تاریخی (زمان و مکان) موجود در هر مورد مشخص را به حساب نمی‌آورد و جریان کلی تکامل شرایط جهانی را نادیده می‌گذارد، بلکه به این دلیل که از تئوری بنیادین سوسیالیسم مدرن - یعنی تئوری طبقات اجتماعی - به کل چشم‌پوشی می‌کند...»¹⁰ (رزا، ۱۹۰۹)

در ادامه رزا با آوردن مثال‌های متعدد تاریخی نشان داد که مسئله‌ی ملی، در طول دوره‌های مختلف تاریخی، و در مناطق مختلف جغرافیایی، از خصوصیات ویژه‌ای برخوردار بوده و تابع یک فرمول کلیشه‌ای نبوده است. مثلاً رزا راجع به مبارزه‌ی سوئیسی‌ها علیه سلطه‌ی هابسبورگ‌ها و خواست آنان برای حق تعیین سرنوشت‌شان مدعی شد که این خواست "شایسته‌ی همدردی همه‌جانبه‌ی سوسیالیست‌هاست" چرا که "بیان اراده‌ی مردم" یا اکثریت عظیم آنهاست. مضاف بر این که این جنبش از یک "خصلت کاملاً تدافعی" برخوردار بوده و "تمایلی به سرکوب دیگر ملیت‌ها" از خود نشان نداده و هدفش را "صرفاً خلاصی از ستم یک مهاجم خارجی" تعریف کرده است. به این معنی خصلت دموکراتیک این جنبش و نیز ویژگی "انقلابی مردمی که با شعار

¹⁰ Rosa Luxemburg, *The National Question*, 1. [The Right of Nations to Self-Determination](#), 1909

جمهوری مردمی علیه حکومت مطلقه قیام کرده‌اند" این وظیفه را روی دوش سوسیالیست‌ها می‌گذارد تا از این جنبش ملی حمایت کنند. حال آن‌که در برابر خیزش ملی مجارستان علیه سلطه‌ی هابسبورگ‌ها (۱۸۴۸)، رزا موضع کاملاً متفاوتی گرفت؛ چرا که ارزیابی‌اش این بود که "شرایط اجتماعی و ملی آن کشور، سلطه‌ی مطلق اقلیت مجارستانی بر اکثریت ملیت‌های مختلط تحت سلطه را تضمین خواهد کرد".

علاوه بر این‌ها، رزا از زاویه‌ی دیگری نیز به نقدِ شعار "حق تعیین سرنوشت ملل" پرداخت و آن توخالی بودن نفسِ این "حق" بود:

«در واقع، حتی اگر به عنوان سوسیالیست، حق بلاواسطه‌ی ملل برای مستقل شدن را به رسمیت بشناسیم، این کار حتی ذره‌ای تغییر در سرنوشت ملت‌ها ایجاد نخواهد کرد. در شرایط اجتماعی حاضر، "حق" آزادی یک ملت و همچنین "حق" برخورداری یک کارگر از استقلال اقتصادی، همان‌طور که نیکلای چرنیشفسکی نوشت فقط به اندازه‌ی "حق" هر انسان برای غذا خوردن در بشقاب‌های طلا ارزش دارد. او هر لحظه حاضر است این "حق" را به یک روبل بفروشد. در دهه‌ی ۱۸۴۰ "حق کار" یکی از اصول مورد علاقه‌ی سوسیالیست‌های اتوپیستِ فرانسه بود و یک راه‌حل فوری و رادیکال برای حل معضل اجتماعی به‌نظر می‌رسید. با این حال، در جریان انقلاب ۱۸۴۸، این "حق" پس از یک تلاش بسیار کوتاه برای به اجرا درآورده شدن، با یک شکست مفتضحانه خاتمه پذیرفت. البته حتی اگر آن "کارگاه‌های ملی شده" می‌مشهور به گونه‌ای دیگر نیز سازماندهی شده بودند، باز نمی‌شد از شکست این طرح اجتناب کرد.»

به عبارت ساده‌تر رزا اظهار داشت که "حق تعیین سرنوشت ملل" برای رفع مسئله‌ی ملی، آن‌هم در درون نظام مبتنی بر وجه تولید کاپیتالیستی همان قدر توخالی است که "حق کار". به باور رزا تحقق چنین حقوقی در چارچوب این نظام صرفاً نوعی خیال‌پردازی آرمان‌گرایانه است.

به نظر رزا مسئله‌ی ملی با اسکان دادن یک قوم یا ملیت در یک چارچوب جغرافیایی خاص حل نخواهد شد؛ چرا که اختلاط اقوام، در درازای تاریخ، هویت‌های چندگانه‌ای را برای افراد رقم زده که تعلقات قومی و ملی‌شان را زیرسؤال برده است. به‌علاوه اسکان اقوام مختلف در مناطق جغرافیایی ویژه، نه تنها مشکلات موجود بر سر راه هم‌زیستی مسالمت‌آمیز اقوام و ملل متنوع را حل نمی‌کند؛ بلکه صرفاً آنها را به فراسوی مرزهای جغرافیایی هل می‌دهد:

«همه‌ی دولت‌های باستانی - بدون استثنا - در نتیجه‌ی تاریخ طولانی تحولات سیاسی و قومی، از نظرگاه تعلق ملی به‌شدت درهم‌آمیخته‌شده هستند. امروزه، یادگارهای به‌جامانده از این دولت‌ها، خود شاهدی بر تحولات و درهم‌آمیختگی‌هایی هستند که مشخصه‌ی تکامل تاریخی آنها در گذشته است. حتی مارکس در زمان حیاتش بر این باور بود که این بقایای ملی هیچ کارکردی ندارند جز آنکه به عنوان سنگرهای ضدانقلاب عمل کنند، او چنین خواهند کرد! تا زمانی که با توفان عظیم انقلاب یا جنگ جهانی کاملاً از روی زمین جارو شوند.»

به این معنی، رزا نه تنها ملیت را محصول یا یادگار گذشته می‌داند بلکه آن را - به قول مارکس - سنگر ضدانقلاب می‌خواند و از این رو نمی‌پذیرفت که مقولاتی چون قومیت و ملیت، به‌همراه تکریم و تبلیغ پروژه‌های «دولت-ملت» سازی، مبنایی برای راه‌کارهای آینده‌ی سوسیالیستی باشند؛ چرا که این روند را هم‌تراز با تأسیس حکومت‌های ملوک‌الطوایفی در قرون وسطی می‌دید که نه در راستای تکامل تاریخی بلکه به‌سوی واپس‌گرایی بود.

«امروزه دولت-ملت‌ها دقیقاً همان ابزار و اشکالی از حکومت‌های طبقاتی بورژوازی هستند که دولت‌های غیرملی پیشین بودند... دولت-ملت‌ها گرایش [مشابه] و یکسانی به تصرف، جنگ و سرکوب - و به عبارتی "غیر ملی شدن" - دارند؛ از این رو در میان دولت‌های "ملی"، نزاع و تضاد منافع دائمی بروز می‌کند؛ [به‌نحوی که] اگر امروز معجزه‌ای رخ دهد و همه‌ی دولت‌ها "ملی" شوند، همین فردا تصویر [مشابه] و مشترکی از جنگ، تصرف و ستم ارائه خواهند کرد.»

لنین در پاسخ به ایرادات رزا، مقاله‌ی «درباره حق ملل در تعیین سرنوشت خویش»^{۱۱} را نوشت و در آن ادعا کرد که رزا به ورطه‌ی «تجرید» و «متافیزیک» درغلطیده است.

مسئله‌ی ملی و امپریالیسم

در جریان جنگ جهانی اول، رزا نظراتش -حول مسئله‌ی ملی- را تکامل داد و ضمن نقد نظریه‌ی «حراست از سرزمین پدری» که توسط حزب سوسیال‌دموکرات آلمان ارائه شده بود، جزوه‌ی یونیوس^{۱۲} (۱۹۱۵) را منتشر کرد و در آن‌جا خواستار بازتعریف مفاهیمی مثل «ملت»، «استقلال»، «آزادی ملل» و «حق تعیین سرنوشت» -آن‌هم در فاز میلیتاریستی- امپریالیستی کاپیتالیسم شد:

«این نخستین بار است که کشف می‌کنیم [شعار] «استقلال و آزادی ملل»، فرمان قتل و نابودی کارگران را صادر می‌کند. تا به حال ما بر این باور محترم و مهم بودیم که منافع مردمان کلیه‌ی ملت‌ها با منافع طبقاتی پرولتاریا، یک واحد هماهنگ می‌سازند؛ که این‌ها [منافع] یکسان دارند و [این منافع] نمی‌توانند باهم در تضاد باشند. این [باور] شالوده‌ی تئوری و عمل ما و روح آژی‌تاسیون ما بود. آیا در فهم نقطه‌ی کلیدی کلیت فلسفه‌ی جهانی خود دچار

^{۱۱} [لینک دسترسی](#) به ترجمه فارسی.

^{۱۲} جونیوس (یونیوس Junius) نام مستعار رزا لوکزامبورگ بود. او اولین بار این اسم را در سال ۱۹۱۵، در دوره‌ای که به دلیل مخالفتش با جنگ در زندان بود، انتخاب کرد. دلیل انتخاب این نام مشخص نیست. بعضی گمان می‌کنند که رزا آن‌را به یاد لوسیوس جونیوس برتوس (Lucius Junius Brutus) رهبر شورشیان روم باستان انتخاب کرد و بعضی دیگر بر این گمانند که او این اسم مستعار را از نویسندگان مقالات سیاسی در مطبوعات آلمان در دهه‌ی ۱۷۶۰ به عاریت گرفته است. رزا این جزوه را در زندان نوشت و آن‌را مخفیانه به بیرون فرستاد که در سال ۱۹۱۶ در زوریخ (سوئیس) چاپ شد. این جزوه دربردارنده‌ی مسایل مختلف از جمله نقدی بر موضع سوسیال‌دموکرات‌های روسیه در باره‌ی حق تعیین سرنوشت بود. مقدمه و گزیده‌هایی از فصل‌های هفتم و هشتم این اثر در کتاب «[گزیده‌هایی از رزا لوکزامبورگ](#)، آمده است.

اشتباه شده‌ایم؟... برای نخستین بار حل این معضل وحشتناک به جنگ جهانی حاضر و گروه سوسیال دموکرات رایشتاگ سپرده شد: طرفداری از "آزادی ملی" یا "سوسیالیسم انترناسیونالیستی"؟... پس از آن که گروه سوسیال دموکرات [در رایشتاگ] جنگ را یک اقدام تدافعی برای نجات ملت آلمان و فرهنگ اروپایی قلمداد کرد، مطبوعات سوسیال دموکرات از آن به عنوان "ناجی ملل تحت ستم" نام بردند... بیانیه‌ی مهم و بسیار تأثیرگذار گروه سوسیال دموکرات [در رایشتاگ] با تأکید گذاشتن بر اصل سوسیالیستی قدیمی (یعنی حق تعیین سرنوشت ملل) رأی خود را به اعتبارات جنگی توضیح داد... در طول تاریخ بشر، هرگز حزبی تا به این اندازه خود را مسخره نکرده است... این حقیقت دارد که سوسیالیسم، حق استقلال و حق کنترل مستقل مردمان بر سرنوشت‌شان را به رسمیت می‌شناسد. اما این یک انحراف واقعی از سوسیالیسم است که جامعه‌ی کاپیتالیستی حاضر را به مثابه‌ی [شکلی از] ابراز و بیان همان حق تعیین سرنوشت ملل بدانیم... تا زمانی که دولت‌های کاپیتالیستی وجود دارند، یعنی تا زمانی که سیاست‌های جهانی امپریالیستی، حیات داخلی و خارجی یک ملت را تعیین و تنظیم می‌کنند، چه در زمان جنگ و چه صلح، "حق تعیین سرنوشت" نمی‌تواند وجود داشته باشد. در فضای امپریالیستی کنونی، هیچ جنگ خود-تدافعی ملی نمی‌تواند وجود داشته باشد. سیاست سوسیالیستی که به این مرحله‌ی تعیین‌کننده‌ی تاریخی وابسته است اگر بخواهد [موضعش] را از منظر یک ملت منفرد - آن هم در این گرداب جهانی - تنظیم کند، شالوده‌اش را بر شن [اسست] بنا می‌گذارد... امروز "ملت" صرفاً ردایی است که آمال امپریالیستی را می‌پوشاند، یک شعار رزمی برای رقبای امپریالیستی، برای متقاعد کردن توده‌ها به نقش‌آفرینی در جنگ‌های امپریالیستی، آن هم به عنوان گوشت دم توپ!...» (رزا، ۱۹۱۵)

به این معنی، جنگ جهانی و نتایج خونبارش، عامل تأثیرگذار دیگری را بر نظریه‌ی رزا لوکزامبورگ - حول مسئله‌ی ملی - افزود که همانا نقش «امپریالیسم» بود.

لنین ضمن ستایش از نظرات رزا، مطلبی با عنوان «درباره‌ی جزوه‌ی یونیوس»^{۱۳} (۱۹۱۶) انتشار داد و در پاسخ به رزا نوشت:

«جزوه‌ی یونیوس به طور فوق‌العاده زنده نگاشته شده... و ما از صمیم قلب به نویسنده‌ی آن درود می‌فرستیم... این جزوه در مجموع یک اثر مارکسیستی ممتاز است... زمانی که یونیوس بر تأثیر قطعی "فضای امپریالیستی" بر جنگ فعلی انگشت می‌گذارد، کاملاً حق دارد... اما اشتباه خواهد بود... اگر قضاوت در باره‌ی جنگ کنونی را به کلیه جنگ‌های ممکن در عصر امپریالیسم تعمیم دهیم و جنبش‌های ملی بر علیه امپریالیسم را به فراموشی بسپاریم. تنها استدلالی که در دفاع از تز "جنگ‌های ملی دیگر نمی‌توانند وجود داشته باشند" ارائه می‌شود این است که دنیا بین یک مشت قدرت‌های بزرگ امپریالیستی تقسیم شده و به همین سبب هر جنگ حتی اگر منشاء ملی داشته باشد، به یک جنگ امپریالیستی تبدیل می‌شود؛ چرا که با منافع یکی از قدرت‌های امپریالیستی و یا ائتلافات امپریالیستی تصادم می‌کند...»

در ادامه، لنین با نقل مثال‌هایی نتیجه گرفت که مبارزه‌ی ملت‌های تحت‌ستم علیه دولت‌های ستمگر خودی، دولت‌های بیگانه و حتی امپریالیست‌ها در عالم واقع جریان دارند و چه‌بسا که مقدمه‌ای برای مبارزه علیه سایر اشکال ستم - از جمله ستم طبقاتی - شوند؛ پس به این معنی می‌توانند از نوعی پتانسیل انقلابی برخوردار باشند.

حق جدایی

در ۳ مارس ۱۹۱۸ در شهر برست (واقع در بلاروس، نزدیک مرز لهستان) قرارداد «صلح برست-لیتووسک (Brest-Litovsk) مابین دولت شوراهای آلمان و اتریش به امضا رسید. به موجب این عهدنامه، بلشویک‌ها ادعای حاکمیت بر فنلاند، استونی،

^{۱۳} [لینک دسترسی](#) به ترجمه‌ی فارسی این اثر.

لیتوانی، لتونی، لهستان، بلاروس و اوکراین را پس گرفتند و به این ترتیب، حدود یک سوم از جمعیت، نیمی از صنایع و کارخانجات و نود درصد از معادن زغال سنگ خود را از دست دادند. آلمان از این اقدام بلشویک‌ها استقبال کرد و این مناطق را به اشغال خود درآورد و به قلع و قمع وحشیانه‌ی جنبش‌های اعتراضی پرداخت. ۱۴ ماه بعد، نیروهای متحدین (از جمله آلمان و عثمانی) تعهدات خود را زیرپا گذاشتند و به همراه عوامل ارتجاعی دولت‌های به استقلال رسیده، حمله به کشور شوراهای را آغاز کردند. ۱۵

رزا لوکزامبورگ در ارزیابی خود از قرارداد صلح یادشده، به نقد مواضع بلشویک‌ها - دال بر تشویق استقلال ملل و جدایی ملل - بدون در نظر گرفتن منافع طبقه‌ی کارگر کشورهای جداشده و معادلات امپریالیستی پرداخت و از جمله نوشت:

«برخلاف انتظار بلشویک‌ها... ملل رها شده، یکی پس از دیگری، از آزادی تصویب شده‌ی اخیر استفاده کردند تا چون یک دشمن خونی، علیه انقلاب روسیه با امپریالیسم آلمان متحد شوند و در پناه آن، پرچم ضدانقلاب را به داخل خود روسیه ببرند... مطمئناً در کلیه‌ی این موارد، این واقعاً "ملت" ها نبودند که این سیاست ارتجاعی را به اجرا گذاشتند بلکه فقط طبقات بورژوا و خرده‌بورژوا بودند که چنین کردند... و "حق ملل در تعیین سرنوشت خویش" را به ابزار سیاست طبقاتی و ضدانقلابی خود بدل ساختند... و اما همین جاست که ما به قلب مسئله می‌رسیم؛ در همین نقطه است که خصلت اتوپیایی و خرده‌بورژوایی این شعار ناسیونالیستی قرار دارد: و آن این است که در جریان واقعیت‌های خشن جامعه‌ی طبقاتی، هنگامی که تضادهای طبقاتی تا حد زیادی شدت می‌یابد، این شعار [منظور حق تعیین سرنوشت ملل تا سر حد جدایی] به‌سادگی به ابزار طبقه‌ی بورژوا تبدیل می‌شود. بلشویک‌ها می‌باید از صدمات شدیدی که به خود و به انقلاب زدند، این درس را می‌آموختند که در

۱۴ برای کسب اطلاعات بیشتر به مقاله «Germany 1918-19 (ii): From war to revolution»

«مراجعه کنید.

۱۵ جهت کسب اطلاعات بیشتر به لینک حاضر مراجعه کنید.

سایه‌ی حاکمیت کاپیتالیستی مردم هیچ‌گونه حقی در تعیین سرنوشت‌شان ندارند و در یک جامعه‌ی طبقاتی هر طبقه‌ای از ملت می‌کوشد به شیوه‌ای متفاوت "سرنوشت خویش را تعیین کند"؛ از منظر طبقات بورژوا، دیدگاه‌های مربوط به آزادی‌ها [آزهایی] ملی، کاملاً تابع دیدگاه‌های منبعث از حکومت طبقاتی است... بورژوازی فنلاند، همانند بورژوازی اوکراین، اتفاق نظر داشتند که حاکمیت خشن آلمان بر آزادی ملی‌ای که در پیوند با بلشویسم قابل حصول بود، ترجیح دارد... چطور شد که در کلیه‌ی این کشورها به ناگاه ضدانقلاب پیروز شد؟ جنبش ناسیونالیستی صرفاً با جدا کردن پروتاریای [ملل و اقوام مختلف] از [پروتاریای] روسیه بود که توانست آن‌ها را فلج سازد و به دست بورژوازی کشورهای مرزی بسپارد.

بلشویک‌ها بجای عمل کردن براساس همان روحیه‌ی اصیل سیاست طبقاتی انترناسیونالیستی که در سایر مسایل به‌کار بستند، و به‌جای تلاش برای ایجاد قوی‌ترین اتحاد در نیروهای انقلابی سرتاسر امپراتوری، و به‌جای دفاع -آن‌هم با چنگ و دندان- از یکپارچگی امپراتوری روسیه به‌مثابه‌ی یک سرزمین انقلابی، و به‌جای مخالفت کردن با همه‌ی اشکال جدایی‌طلبی و [دفاع از] همبستگی و جدایی‌ناپذیری پرولتراها همه سرزمین‌های تحت نفوذ انقلاب روسیه -آن‌هم به‌مثابه‌ی عالی‌ترین رهبری سیاسی- ترجیح دادند تا با واژه‌پردازی توخالی ناسیونالیستی "حق تعیین سرنوشت تا سرحد جدایی" کاملاً برعکس عمل کنند؛ آنها بهترین و مطلوب‌ترین بهانه را برای بورژوازی مستقر در مرزها فراهم کردند و بیرق تحرکات ضدانقلابی را به‌دست آنها دادند. [بلشویک‌ها] به‌جای آنکه به پرولتراها کشورهای همسایه هشدار دهند تا از همه‌گونه جدایی‌طلبی -به‌مثابه‌ی تله‌های صرف بورژوایی- بپرهیزند، نه‌تنها اقدامی [در این خصوص] نکردند بلکه توده‌های همه‌ی کشورهای همسایه را با شعارشان گیج کردند و آنها را تسلیم عوام‌فریبی‌های طبقات بورژوا کردند. با این چنین مطالبه‌ی ناسیونالیستی [منظور حق تعیین سرنوشت است]، [بلشویک‌ها]

روسیه را متلاشی کردند. آنها با این مطالبه‌ی ناسیونالیستی آن دشمنه‌ای را که

قرار بود به قلب انقلاب روسیه فرو شود، به دست دشمن دادند.»^{۱۶} (رزا، ۱۹۱۸)

در ادامه رزا با تحلیل مشخص از اوضاع فنلاند، لهستان و کشورهای بالتیک نشان داد که در کشورهای یادشده، تا پیش از قرارداد صلح، پرولتاریای سوسیالیست اولاً به‌عنوان بخشی از صفِ به‌هم‌فشرده‌ی روسیه‌ی انقلابی مبارزه می‌کرد، ثانیاً قدرت مسلط را در اختیار داشت و ثالثاً در پارلمان و ارتش صاحب اکثریت بود؛ حال آن‌که پس از جدایی و کسب استقلال ملی، تماماً به زیر سلطه‌ی بورژوازی رفت.^{۱۷}

درست یا غلط؟

تاکنون مقالات زیادی درباره‌ی اختلافات رزا و لنین بر سر مسئله‌ی ملی نوشته شده و صاحب‌نظران زیادی در این زمینه اظهارنظر کرده‌اند. به‌عنوان مثال ارنست مندل درباره‌ی مخالفت رزا با عهدنامه‌ی صلح برست لیتوفسک، از لنین و بلشویک‌ها دفاع کرد و نوشت:

¹⁶Rosa Luxemburg, *The Russian Revolution*, [The Nationalities Question](#), Chapter 3.

¹⁷ برای مثال رزا نوشت: «... یا اوکراین را در نظر بگیرید. در آغاز قرن... اوکراین دژ جنبش انقلابی روسیه بود. از آن‌جا، از روستوف، از ادوسا، از ناحیه‌ی دونتسک، نخستین جریان‌های اولیه‌ی انقلاب (اوایل ۱۹۰۲-۱۹۰۴) که تمام روسیه‌ی جنوبی را به دریایی از آتش تبدیل ساخت، زمینه برای قیام ۱۹۰۵ آماده شد. همین امر در انقلاب کنونی نیز تکرار شد. در آنجا نیز پرولتاریای روسیه‌ی جنوبی سپاهیان برگزیده‌ی صفِ به هم فشرده‌ی پرولتاریا بود. لهستان و کشورهای بالتیک از سال ۱۹۰۵ قدرتمندترین و قابل‌اعتمادترین قلب‌های انقلاب بودند و پرولتاریای سوسیالیست در آن‌ها نقش برجسته‌ای ایفا می‌کرد.»

«بسیاری از ملیت‌ها به‌زور در قلمرو امپراتوری روسیه جای گرفته بودند و آرزوی جدایی داشتند... اگر بلشویک‌ها در برابر این خواست‌ها می‌ایستادند، قدرت [سیاسی] را از دست می‌دادند.»^{۱۸}

پل ماتیک اختلاف رزا با لنین را ریشه‌ای‌تر، عمیق‌تر و فراتر از این‌ها دید و نوشت:

«برخلاف لنین که کاملاً در همخوانی با دیدگاه کلی‌اش، تشکیلات و تسخیر قدرت برای حزب، پیش‌شرط لازم برای پیروزی سوسیالیسم بود، نگاه رزا لوکزامبورگ معطوف به نیازهای طبقاتی پرولتاریا بود. افزون بر این، اگر تئوری [برای لنین] در پیوند با مناسبات عقب‌مانده‌ی روسیه بود، نقطه‌ی عزیمت رزا لوکزامبورگ همواره وضعیت کشورهای سرمایه‌داری توسعه‌یافته‌تر بود، و بنابراین نمی‌توانست رسالت تاریخی طبقه‌ی کارگر را مسأله‌ی حزب و رهبری ببیند. او اهمیت بیشتری برای جنبش‌های خودانگیخته‌ی توده‌ای و ابتکار خود کارگران در مبارزه‌شان قائل بود تا رشد تشکیلات و توانایی‌های رهبران. بدین ترتیب او با لنین از اساس، در مورد بها دادن به عامل خودانگیخته‌گی در تاریخ، و از آن‌رو، بها دادن به مسأله‌ی نقش تشکیلات در مبارزه‌ی طبقاتی اختلاف داشت.»^{۱۹}

بعضی‌ها نیز برعکس بر اشتراکاتِ عدیده‌ی رزا و لنین انگشت گذاشته و اختلافات آن‌ها را به مجادله بر سر مسئله‌ی ملی - آن‌هم در یک مورد خاص، آن‌هم در رابطه با مسائل تاکتیکی - تقلیل دادند و با ارجاع به مدارک و مستندات تاریخی مدعی شدند که این اختلافات بیش از آن‌که واقعی باشند، تبلیغاتی-سیاسی بوده‌اند. اینان برای اثبات ادعاهای خود اظهار داشتند:

^{۱۸} به نقل از [در دفاع از انقلاب اکتبر](#) ارنست مندل.

^{۱۹} پل ماتیک، [رزا لوکزامبورگ در برابر لنین](#)، ۱۹۳۵

- مقاله‌ی رزا با عنوان «مسائل سازمانی سوسیال دموکراسی روسیه»^{۲۰}، تحت تأثیر مقالات جناح منشویک حزب نوشته شد که به آلمانی در دسترس بودند.

- وقتی مقاله‌ی رزا در «عصر نو» به سردبیری کارل کائوتسکی چاپ شد (۱۹۰۴)، لنین جوابیه‌ای بر آن نوشت و آن را برای «عصر نو» فرستاد اما کائوتسکی از چاپ آن امتناع کرد.^{۲۱}

- رزا «انقلاب روسیه» را در ایامی نوشت که به دلیل مخالفت با جنگ جهانی اول در زندان بود. به این خاطر اخبار روسیه را عموماً از طریق مطبوعات آلمان دنبال می‌کرد که ناقص و یک‌طرفه بودند. به علاوه، رزا این یادداشت‌ها را که به دنبال رهایی وی از زندان (۱۹۱۸) ناتمام ماندند، نه برای انتشار بیرونی بلکه برای بحث در اتحادیه‌ی اسپارتاکوس نوشته بود و تا زمانی هم که زنده بود اقدامی برای تکمیل یا انتشار آن نکرد. این پُل لووی - جانشین رزا و رهبر حزب کمونیست آلمان - بود که به دنبال اختلافات سیاسی و اخراجش از حزب، آن را در سال ۱۹۲۲ منتشر کرد. در واقع او این کار را کرد تا برای مخالفت‌خوانی‌هایش پشت رزا پنهان شود!

- پس از مرگ رزا نوشته‌های رزا راجع به انقلاب روسیه با عناوین جعلی مثل "لنینیسم یا مارکسیسم؟" توسط مخالفان بلشویسم و مخصوصاً مخالفان لنین بازنشر شدند!

- پس از پیروزی انقلاب اکتبر، رزا قویاً از بلشویک‌ها و شخص لنین حمایت کرد. حتی در جریان انقلاب ۱۹۱۸ آلمان، از غیبت یک رهبری بلشویکی دخالت‌گر در درون کمیته‌های کارخانه و شوراهای کارگری اظهار تأسف کرد. اما از این مواضع رزا - به‌عمد - کم‌تر سخن گفته می‌شود!

^{۲۰} لینک دسترسی به ترجمه فارسی.

^{۲۱} این مقاله در مجموعه آثار لنین، جلد هفتم به زبان انگلیسی صفحه ۴۷۴ موجود است. [لینک دسترسی](#) که ظاهراً به فارسی ترجمه نشده است. گویا پس از این مقاله است که لنین «یک گام به پیش، دو گام به پس» را نوشت.

«در اینجا ما با تجربه‌ی نخستین دیکتاتوری پرولتاریا در تاریخ جهان روبرو هستیم. انقلابی که در سخت‌ترین شرایط قابل‌تصور ظهور کرده، در طی اغتشاش جهانی ناشی از قصابی‌های توده‌ای امپریالیسم رشد کرده، در چنگال ارتجاعی‌ترین نیروهای نظامی اروپا گرفتار آمده، و کم‌ترین حمایت را از جانب طبقه‌ی کارگر بین‌المللی دریافت داشته است. در چنین شرایطی، دیوانگی است اگر تصور کنیم که هر آن‌چه انقلابیون، در جریان نخستین تجربه‌ی دیکتاتوری پرولتاریا و در نابه‌هنجارترین شرایط انجام داده و یا انجام ندادند، می‌تواند اوج کمال محسوب شود... در مرحله‌ی آغازین انقلاب، حزب لنین تنها حزب روسیه بود که منافع واقعی انقلاب را درک کرد. این حزب نیرویی بود که انقلاب را به پیش راند و در نتیجه تنها حزبی محسوب می‌شد که سیاست‌های سوسیالیستی را به اجراء می‌آورد... در این وضعیت، حزب لنین تنها حزبی بود که برنامه و وظیفه‌ی یک حزب واقعی انقلابی را تشخیص داد و با اعلام شعار **همه‌بی‌قدرت در دست پرولتاریا و دهقانان** تداوم گسترش انقلاب را تضمین نمود... هر آن‌چه را یک حزب می‌تواند در زمینه‌ی شجاعت، دوراندیشی انقلابی، و ثبات قدم در لحظات تاریخی از خود نشان دهد، حزب لنین، تروتسکی و سایر رفقای آنان نیز به بهترین وجهی نشان داده است...»^{۲۲}

- رزا نظر انتقادی خود نسبت به عهدنامه‌ی برست لیتوفسک را بعدها پس گرفت و آن را انتخاب ناگزیر بلشویک‌ها بین بد و بدتر، در شرایط تاریخی معین نامید.^{۲۳} از این تغییر موضع رزا نیز معمولاً حرفی زده نمی‌شود!

^{۲۲} به نقل از «انقلاب روسیه»، ترجمه فارسی، صص ۷، ۱۲، ۱۵.

^{۲۳} این نکته در نامه‌ی رزا به لئوئیزه کائوتسکی آمده است: «آری، بلشویک‌ها! البته تعصب‌شان در مورد صلح [برست لیتوفسک] نیز خشنودم نمی‌کند. اما با این همه... آن‌ها مقصر نیستند. در تنگنا قرار داشتند و صرفاً حق انتخاب بین بد و بدتر را داشتند و از میان، بد را انتخاب کردند. مسئول وضعیتی که موجب شد تا شیطان از انقلاب روسیه سود ببرد، دیگران هستند.» به نقل از [letters of rosa luxemburg](#)

با این همه، علی‌رغم همه‌ی سایه‌روشن‌هایی که در رابطه با ماهیت، وسعت و عمق اختلافاتِ رزا با لنین گفته و نوشته شده، آنچه که نظریه‌ی رزا را جذاب می‌کند تأکید او به چند عامل مهم برای تحلیل مسئله‌ی ملی و رفع این معضل است که عبارتند از الف- تحلیل تاریخی-طبقاتی ب- منافع جهانی طبقه‌ی کارگر و ج- ارزیابی از توازن قوای طبقاتی در نزاع کار-سرمایه و د- درجه‌ی رشد نیروهای مولده، موقعیت کاپیتالیسم و معادلات سیاسی-امپریالیستی.

به این معنی رزا نقل طوطی‌وارِ فرمول‌های ثابت و کلیشه‌ای را نه تنها نمی‌پسندید بلکه آن‌را برخوردی غیرتاریخی، غیرطبقاتی و غیرسوسیالیستی می‌دانست. بر اساس همین نگرش نیز بود که رزا به توضیح مواضع درست و نادرستِ مارکس-انگلس پیرامون مسئله‌ی ملی پرداخت. اگر آنها از جنبش‌های ملی صرب‌ها، کراوت‌ها، چک‌ها و هندی‌ها حمایت نکردند ولی از جنبش ملی ایرلند^{۲۴} و خیزش استقلال‌طلبی لهستان دفاع کردند، محصول چنین ارزیابی‌های بود:

«... در حال حاضر تنها دغدغه‌ی ما این است که ثابت کنیم تحت آن شرایط [معین] -و تنها در چنان شرایطی- بود که بنیان‌های نگرش سنتی

^{۲۴} مارکس مدافع دفاع علنی از جنبش رهایی‌بخش ایرلند بود. اما راه‌حلی که برای حل ستم‌ملی در ایرلند پیشنهاد می‌کرد، در طول زمان تغییر کرد. آن موقع که در نیویورک تریبون می‌نوشت موضعش این بود که رهایی ایرلند در گرو پیروزی طبقه‌ی کارگر انگلستان است. «این موضع همیشگی من در [آن ایام] بود. اکنون با مطالعات عمیق‌تر قانع شده‌ام که عکس آن درست است. طبقه‌ی کارگر انگلستان هرگز پیش از آن‌که از ایرلند خلاص شود کاری نخواهد کرد» (کوین اندرسون، قومیت و جوامع غیرغربی، ترجمه حسن مرتضوی، ص ۲۵۰). به‌نظر مارکس، چنین نگرشی نه تنها به بیداری طبقه‌ی کارگر انگلیس یاری می‌رساند بلکه اتحاد طبقاتی کارگران انگلیسی و ایرلندی را تقویت می‌کرد. به گمان مارکس باور طبقه‌ی کارگر انگلیس به این‌که «رهایی ملی ایرلند نخستین شرط رهایی اجتماعی طبقه‌ی کارگر انگلیس است»، نه تنها موجب تقویت جهانی جنبش کارگری می‌شود بلکه طبقه‌ی کارگر انگلیس را از هم‌صف شدن با ناسیونالیسم بورژوازی و سیاست استعماری طبقات حاکم بازمی‌دارد. مراجعه شود به [نامه‌ی مارکس به دو زیگفرید مه‌یر و آگوست فوگ \(۱۸۷۰\)](#).

پیرامون مسئله‌ی لهستان بنا شدند؛ همانی که بعدتر به *انترناسیونال*

سوسیالیستی به ارث رسید...» ۲۵

رزا ضمن وفاداری به شیوه‌ی تحلیلی مارکس، خواهان تدقیق و تعمیق آن بود. مخالفت رزا با سیاست استعماری آلمان در جنوب غربی افریقا - نامیبیا کنونی - که به عنوان نخستین نسل‌کشی قرن بیستم (۱۹۰۴) در تاریخ ثبت شد و بیش از صد هزار کشته به جا گذاشت، و دفاع جسورانه‌ی او از جنبش ملی، ضداستعماری و رهایی‌بخش افریقا نیز در همین راستا بود: ۲۶

«هرروها مردمانی سیاه‌پوست هستند که قرن‌ها در سرزمین خود زیسته‌اند...
"جرم" آنها این بود که تسلیم برده‌فروشان سفید نشدند ... و از سرزمین خود
در برابر مهاجمان خارجی دفاع کردند. ... و در این جنگ نیز بر سلاح‌های آلمانی
- با افتخار فراوان - پوشش نهاده شد... مردان‌شان تیرباران و زنان و کودکان ...
به صحرای سوزان رانده شدند.» ۲۷

رزا حتی در کتاب «انباشت سرمایه» خاطرنشان کرد که انباشت سرمایه توسط کاپیتالیسم جهانی، در یک فرایند دائمی سلب مالکیتِ خشونت‌آمیز صورت گرفته و از طریق سرکوب مبارزات ملی-بومی، توسط ارتش استعمارگران به پیش برده شده است.

۲۵ «اتحاد مقدس» نام تشکلی بود که پس از سقوط ناپلئون توسط سلاطین اروپا، با هدف سرکوب جنبش‌های انقلابی ایجاد شد. در این سازمان، تزار روسیه، امپراتور اتریش و پادشاه پروس شرکت داشتند. بعدتر سایر سلاطین و زمامداران اروپا به آن پیوستند. حتی انگلستان هم اگر چه رسماً به این سازمان نپیوست ولی از سیاست آن طرفداری کرد. گفته می‌شود که نخستین جمله‌ی «مانیفست حزب کمونیست»، اشاره به همین «اتحاد مقدس» دارد. [لینک دسترسی](#) به اطلاعات بیشتر.

۲۶ آلمان به نقش خود در نسل‌کشی نامیبیا در آغاز قرن بیستم اذعان کرد، به نقل از بی بی سی.

[Namibia: A Week of Justice](#)

۲۷ به نقل از سخنرانی رزا لوکزامبورگ در برلین (۱۹۱۱).

Rosa Luxemburg, "Unser Kampf um die Macht", Gesammelte Werke, Berlin: Dietz Verlag, [1911] 1972, p. 537.

استدلال رزا را می‌توان تعمیم داد و ادعا کرد که بدون استعمار و اعمال سیاست‌های امپریالیستی، نه تنها انباشت بدوی بلکه رشد و توسعه‌ی جهانی کاپیتالیسم ناممکن بود. به عبارت ساده‌تر، اگر استعمار، نظامی‌گری، غارت سرزمین‌ها و سرکوب مردمان مستعمرات نبود، کاپیتالیسم نمی‌توانست به وجه تولیدی غالب بدل شود.

نکته‌ی ارزشمند دیگری که در مباحثات رزا وجود داشت - که می‌تواند برای ما آموزنده باشد - وجه انترناسیونالیسم کارگری است. بنا به جدیدترین گزارش آکسفام، نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی در کلیه‌ی نقاط جهان به حد مرگ‌زا رسیده؛ به نحوی که در هر ۴ ثانیه یک نفر از فقر و گرسنگی جان می‌سپارد، در حالی که هر روز بر ثروت اقلیت میلیاردرهای دنیا تقریباً ۲,۷ میلیارد دلار افزوده می‌شود! ۲۸ با وجود این، سرمایه از طریق نهادهای متنوعش - مثل صندوق بین‌المللی پول (IMF)، بانک جهانی، سازمان تجارت جهانی (WTO)، گروه هفت G7 و غیره - تنها یک هدف معین را تعقیب می‌کند: لغو کلیه‌ی دستاوردهای تاکنونی جنبش کارگری، حذف خدمات عمومی، خصوصی‌سازی سود و عمومی‌سازی ضرر و خلاصه تشدید استثمار.

در چنین دنیایی، مقاومت محلی و مبارزه‌ی ملی کارساز نیست. تا زمانی که منافع اردوی کار جهانی، قطب‌نمای اهداف و سیاست‌های جنبش سوسیالیستی و کارگری قرار نگیرد و تا زمانی که جنبش‌های اعتراضی در چارچوب‌های ملی، محلی و بومی محدود بمانند، روند استثمار و محرومیت با شدت و حدت بیشتری به پیش برده خواهند شد. این میراث نظری مارکس و رزا است. برخلاف آنانی که «جهانی‌سازی» را مسئول بدبختی‌های کنونی اعلام می‌کنند و در عمل پشت‌ایده‌ی دولت-ملت‌سازی می‌ایستند، می‌توان با تکیه به اندیشه‌ی رزا صراحتاً اعلام داشت که سرمایه از همان آغاز انکشافش جهانی و گلوبالیزه بود! بنابراین اگر مشکلی هست در خود نظام کاپیتالیستی است نه چیز دیگر؛ و بدیلش نیز جهانی‌شدن مقاومت اردوی کار - و نه ملی‌گرایی - است!

امروزه باید هشدارِ رزا درباره‌ی خطرِ ناسیونالیسم را نیز به‌مراتب جدی‌تر گرفت؛ زیرا بر بستر همین ایدئولوژی و احساسات ملی و وطن‌پرستانه است که بیگانه‌هراسی، نژادپرستی، شووینیسیم و فاشیسم در حال نضج است؛^{۲۹} و می‌رود تا نطفه‌ی در حال رشدِ انترناسیونالیسمِ سوسیالیستی نوین را سقط کند.^{۳۰} به این معنی مبارزه علیه دولت-ملت سازی بخشی از مبارزه‌ی طبقاتی، تاریخی و جهانی اردوی کار است.

گفتنی است که علی‌رغم وجود نقاط آموزنده در اندیشه‌ی رزا حول مسئله ملی، ایرادهایی هم بر آن وارد است که در مقاله‌ای از میشل لووی به بعضی از آنها اشارتی شده است.^{۳۱}

جمع‌بندی

- رزا «حق استقلال» را حق هر ملت یا خلقِ تحتِ ستم می‌داند، اما مطلوبیت آن را به یک ارزیابی تاریخی، طبقاتی، اقتصادی و اجتماعی-سیاسی منوط می‌کرد که شالوده‌اش بر تحکیم منافع جهانی طبقه‌ی کارگر باشد.

- به نظر رزا فقط در جایی که ستم ملی به تنازعات واقعی بدل شده و راه را بر اتحاد طبقاتی کارگران و همبستگی جهانی سد کرده، می‌توان به راه‌حل دیگری متوسل شد تا فشار مضاعف - مثل ستم ملی - را از دوش اردوی کارِ تحت‌ستم برداشت. اما در جایی که اردوی کارِ گروه‌های متنوع مردمی با هم و در کنار هم همزیستی مسالمت‌آمیز دارند، سخن گفتن از

^{۲۹} مقاله‌ی میشل لووی با عنوان «راست افراطی، یک پدیده‌ی جهانی» تصویر بهتری از این پدیده به‌دست می‌دهد.

^{۳۰} به مقاله‌ی «سرزمین پدری یا سیاره مادری؟» نوشته میشل لووی، ترجمه امید پایدار مراجعه کنید.

³¹ MICHAEL LOWY, MARXISTS AND THE NATIONAL QUESTION, 1980. [ترجمه‌ی فارسی](#).

«حق تعیین سرنوشت» و «حق جدایی ملل» صرفاً آبریختن به آسیاب گرایش‌های بورژوازی، ناسیونالیستی، شووینیستی، مذهبی و امپریالیستی است.

- رزا میان "حق تعیین سرنوشت توده‌ها" و "حق تعیین سرنوشت ملل" تفکیک قایل بود. او از حق تعیین سرنوشت مردم و مشارکت آنها در حیات اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی جامعه دفاع می‌کرد اما مخالف حق تعیین سرنوشت ملل بود چرا که باور داشت در یک جامعه‌ی طبقاتی، "ملت" - به مثابه یک قوم اجتماعی-سیاسی همگن و متجانس - وجود ندارد. در درون به اصطلاح ملت‌ها، طبقات با "منافع" و "حقوق" متناقض حضور دارند و این تناقضات را در حوزه‌های اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، حقوقی، قضایی و حتی علم و فلسفه بروز می‌دهند.^{۳۲} به این معنی هم‌منفعت جلوه‌دادن اردوی سرمایه و اردوی کار - زیر چتری به نام "ملت" عوام‌فریبی است. مضافاً که دولت چه ملی و چه غیرملی، ابزار اعمال حاکمیت بورژوازی است:

«امروزه دولت‌ملت‌ها دقیقاً همان ابزار و اشکالی از حکومت‌های طبقاتی بورژوازی هستند که دولت‌های غیرملی پیشین بودند... دولت-ملت‌ها گرایش [مشابه] و یکسانی به تصرف، جنگ و سرکوب - و به عبارتی "غیر ملی شدن" - دارند؛ از این رو در میان دولت‌های "ملی"، نزاع و تضاد منافع دائمی بروز می‌کند؛ [به نحوی که] اگر معجزه‌های امروز رخ دهد و همه‌ی دولت‌ها "ملی" شوند، همین فردا تصویر [مشابه] و مشترکی از جنگ، تصرف و ستم ارائه خواهند کرد.»^{۳۳}

^{۳۲} [The National Question](#), 1909 در همین جا، در توضیح این بند رزا به تفصیل نوشته که بخش‌هایی از آن در [نوشتار قبلی](#) ص ۲۰-۲۱ آورده شده است.

^{۳۳} Rosa Luxemburg, [The Right of Nations to Self-Determination](#) 1909

- به علاوه حل مسئله‌ی ملی، آن‌هم در چهارچوب نظم کاپیتالیستی، آن‌هم از طریق تضمین "حق تعیین سرنوشت" برای ملیت‌ها، نژادها و گروه‌های قومی، مذهبی و غیره، یک اتوپیای تمام‌عیار است.

«بنابراین فراخوان سوسیال-دموکراسی، متحقق کردن حق تعیین سرنوشت ملل نیست بلکه حق تعیین سرنوشت برای طبقه‌ی کارگر است؛ طبقه‌ای تحت ستم و استثمار: پرولتاریا.»^{۳۴} (رزا، ۱۹۰۹)

- رزا تبعیض و ستم فراطبقاتی - مثل ستم ملی، ستم مذهبی و ستم جنسیتی - را به رسمیت می‌شناخت اما به اتحاد فراطبقاتی به منظور رفع این ستم‌ها باور نداشت. او همه‌جا بر تضاد آنتاگونیستی طبقات و مبارزه‌ی آشتی‌ناپذیر طبقاتی تأکید می‌گذاشت چرا که باور داشت: الف- سازمان جامعه‌ی بورژوازی بر اقتصاد کاپیتالیستی استوار است که بر استثمار طبقات زمین‌دار و کاپیتالیست از اردوی کار بنا شده‌است. پس مبارزه علیه ستم طبقاتی، در مقایسه با سایر اشکال ستم، اولویت و ارجحیت دارد ب - منافع زمین‌داران، کاپیتالیست‌ها، امپریالیست‌ها، شوونیست‌ها، ناسیونالیست‌ها و گرایش‌های متنوع مذهبی در اتحاد طبقاتی کارگران نیست. برعکس منافع آنها در تقویت هویت‌های قومی-ملی و مذهبی و دامن‌زدن به انشقاق، پراکندگی، تفرقه و تشتت در صفوف کارگران است. ج - ادعاهای زمین‌داران و کاپیتالیست‌ها برای رفع ستم و تبعیض، ریاکارانه و دروغ‌پردازانه است چرا که در پس این عبارت‌پردازی‌های عوام‌فریبانه، مطامع و منافع اقتصادی‌شان پنهان است د- احزاب و تشکل‌های کارگری که در عمل گرایش ضد کاپیتالیستی، ضد امپریالیستی، ضد ناسیونالیستی، ضد شوونیستی، ضد مذهبی و ضد مردسالاری را نمایندگی می‌کنند، تنها جریان‌ات صادق و شایسته‌ای هستند که می‌توانند و باید مبارزه علیه کلیه اشکال ستم و تبعیض را - در سایه‌ی مبارزه‌ی طبقاتی - به پیش ببرند. این وظیفه‌ی اخلاقی

آنان نیست، بلکه برابری طلبی و مبارزه برای رهایی و آزادی، پشتیبانی کلیه‌ی ستم‌دیدگان را ایجاب می‌کند.

- رزا ایدئولوژی ناسیونالیسم را دشمن انترناسیونالیسم کارگری می‌دانست و آنرا بستر رشد و پرورش جنگ، میلیتاریسم و معاملات امپریالیستی می‌خواند. از همین‌رو بود که در سال ۱۹۱۶ نوشت:

«وظیفه‌ی فوری سوسیالیسم، رهاسازی فکری [انظری] پرولتاریا از سلطه‌ی بورژوازی است که تحت تأثیر ایدئولوژی ناسیونالیستی قرار دارد.»^{۳۵}

سخن پایانی

خیلی از سوسیالیست‌ها و مارکسیست‌های عصر حاضر معتقدند که ستم ملی، پس از مالکیت خصوصی، دومین مانع تکامل جامعه‌ی انسانی است و یگانه راه‌حل آن به رسمیت‌شناختن «حق تعیین سرنوشت ملل، تا سر حد جدایی» است. اینان بر اهمیت این فرمول به‌قدری اغراق می‌کنند که پیروزی انقلاب اکتبر را بدون به‌رسمیت‌شناختن این «حق» توسط بلشویک‌ها، امکان‌ناپذیر می‌دانند.^{۳۶}

تلاش دو نوشتار حاضر بر این بود تا نشان دهد با تکیه‌ی صرف بر شعار «کارگران وطن ندارند و جنبش سوسیالیستی-کارگری، انترناسیونالیست است» و نیز با اتکا به یک فرمول ثابت «حق تعیین سرنوشت ملل، تا سر حد جدایی» نمی‌توان مسئله‌ی ملی را به‌ویژه در شرایط فعلی ایران حل کرد.

اگر از مباحثات نظری بگذریم و از منظر تجارب تاریخی به مسئله بنگریم باز می‌بینیم که جنبش‌های رهایی‌بخش، استقلال‌طلبانه، ضداستعماری و ملی‌گرایانه‌ای که بر دولت-ملت‌سازی مبتنی بوده‌اند، تنها به سلطه‌ی بورژوازی خودی (بومی، محلی)

³⁵ Rosa Luxemburg, [Either Or](#), (April 1916)

³⁶ برای نمونه به نظریات آلن وود و تد گرانت مراجعه کنید:

Alan Woods and Ted Gran, [Marxism and the National Question](#), part 1, 2000

انجامیده‌اند که پیامدش اقتدار دولت مرکزی، غارت منابع ملی و بهره‌کشی از اردوی کار - به‌ویژه خلق‌های تحت ستم - و تشدید تنازعات ملی-قومی، آن‌هم با انگیزه‌های ارتجاعی و ناسیونالیستی بوده است!

این جنگ‌ها و مناقشات قومی-ملی نه تنها در سایه‌ی رشد نیروهای مولده و گلوبالیزاسیون برطرف نشدند،^{۳۷} بلکه بر نابرابری‌های اقتصادی و شکاف‌های اجتماعی - از جمله تبعیضات ملی، قومی، مذهبی و جنسیتی - افزودند که پیامدش قطبی‌تر شدن جوامع و فراهم‌تر شدن بستر بهتر برای رشد فاشیسم، شووینیسیم و افراط‌گرایی‌های متنوع بود.

نظرگاه‌های انتقادی رزا لوکزامبورگ و تجارب هشداردهنده‌ی دهه‌های گذشته، ما را برآن می‌دارد که از برخورد کلیشه‌ای و دنباله‌روانه اجتناب کنیم و با اتکا به خرد جمعی، به‌فکر یک راه‌حل مناسب و مقتضی برای رفع ستم ملی در فردای پیش‌روی باشیم.

^{۳۷} خیلی از مارکسیست‌های انترناسیونال دوم مبلغ این اندیشه بودند.

(نا)ممکن بودن «کنترل کارگری» واقعی در نظام سرمایه‌داری

سعید رهنما



ترجمه‌ی عطا رشیدیانی



اشاره

مادام که «طبقه‌ی تصاحب‌کننده» فرایندهای تولید را در کنترل دارد رهایی «طبقه‌ی مولد» امکان‌پذیر نیست و از این‌رو پیش شرط رهایی تولیدکنندگان ثروت، در دست گرفتن کنترل فرایندهای تولید است. مقاله‌ی حاضر بر مبنای این گزاره بحث می‌کند که سؤال کلیدی این است که تحت کدام شرایط خاص اجتماعی-اقتصادی و سیاسی می‌توان این آرمان انقلابی، یعنی کنترل فرایندهای تولید توسط طبقه‌ی مولد را تحقق بخشید.

در همین چارچوب، با مرور تجارب کنترل کارگری در بیش از یک قرن گذشته و نقد نظریه‌های نظریه‌پردازان گذشته‌ی کنترل کارگری، از جمله آنتون پانه‌کوک، هرمان گورتر، کارل کُرش، آنتونیو گرامشی، کرنلیوس کاستوریادیس، هانا آرنت و ارنست مندل و نظریه‌پردازان متأخر مانند جان هالووی، امانوئل نس، داریو آزلینی، جیمز مَلدون، نیکلاس وروسالیس و دیگران، بحث می‌کند که کنترل پایدار کارگری به معنای واقعی خود-مدیریتی تنها در اوج‌گذار دموکراتیک و انقلابی از سرمایه‌داری و در یک جامعه‌ی پس‌سرمایه‌دارانه و به‌پشتوانه‌ی یک نظام سیاسی دموکراتیک مرفقی قابل دستیابی است.

گفتنی است نسخه‌ی انگلیسی مقاله بهار سال جاری در نشریه‌ی *تاریخ بین‌المللی کار و طبقه‌ی کارگر* (انتشارات دانشگاه کمبریج، ۲۰۲۳) منتشر شده است. با توجه به اهمیت بحث حاضر برای گفت‌وگو بر سر استراتژی و نحوه‌ی سازمان‌یابی طبقه‌ی کارگر، از استمرار بحث و طرح سایر دیدگاه‌ها در این زمینه استقبال می‌کنیم. (نقد اقتصاد سیاسی)

مقدمه

سوسیالیست‌های رادیکال در سراسر جهان مدت‌هاست که شوراهای کارگری با هدف «کنترل کارگری» و «خودمدیریتی» را به‌عنوان شکل ایده‌آل سازماندهی کار در نظر داشته‌اند. در سوی دیگر طیف حامی کارگران، سوسیال‌دموکرات‌های رفرمیست بر یک نظم سه‌سویه‌ی کورپوراتیستی پافشاری کرده که به واسطه‌ی آن کارگران با نقش

محدودی که در مشارکت و مدیریت کسب می‌کنند به شرکای اجتماعی سرمایه‌داران تبدیل می‌شوند. هر دوی این گرایش‌ها به درجات مختلف در دستیابی به اهداف مربوطه شکست خورده‌اند. مطالعات مرتبط با جنبش‌های شورایی، کنترل کارگران را در دو سطح مورد مطالعه قرار می‌دهند: در محل کار برای کنترل تولید، و در نظام سیاسی برای کنترل دولت. تمرکز من در این مقاله متمرکز بر محل کار است. شوراهای محل کار نیز از لحاظ تاریخی دو گونه هستند: شوراهایی که مستقل از دولت حاکم و در تقابل با آن یا در زمان سقوط آن پدید آمدند؛ و شوراهایی که با حمایت دولت یا حزب در قدرت به وجود آمدند. در این جا تمرکز من بر گروه اول شوراها است.

حامیان دموکراسی شورایی با تکیه بر تجربیات گذشته، به مبارزه برای مدیریت کارگری ادامه می‌دهند. اما ظهور این شوراها، محصول بحران‌های بزرگ سیاسی بودند و با پایان یافتن بحران‌ها، شوراها نیز از بین رفتند. در مواردی به دلیل حمایت و وابستگی به دولت تعداد محدودی از این شوراها دوام بیشتری یافتند، هر چند همگام با تغییرات در نظام سیاسی، آنها نیز شاهد زوال خود شدند. «شوراهای کار» که در اروپای پس از جنگ جهانی دوم پدیدار شدند رویکرد کاملاً متفاوتی داشتند و مکانیسمی برای مشارکت جزئی و رو به افول کارگران بوده و به‌طور قطع کنترل کارگری به حساب نمی‌آیند.

تردیدی نیست که رهایی «طبقه‌ی مولد» مادام که «طبقه‌ی تصاحب‌کننده» فرایندهای تولید را کنترل می‌کند امکان‌پذیر نیست، از این رو پیش شرط رهایی تولیدکنندگان ثروت، در دست گرفتن کنترل فرایندهای تولید است. با این حال، سؤال کلیدی این است که تحت کدام شرایط خاص اجتماعی-اقتصادی و سیاسی می‌توان این آرمان انقلابی را تحقق بخشید. این مقاله استدلال می‌کند که در نظام سرمایه‌داری و جهان شدن نولیبرال و دگرگونی‌های سازمانی و فناوری عمده در صنایع و شرکت‌ها، همزمان با تضعیف طبقه‌ی کارگر، وجود شوراهای مدیریتی واقعی کارگران، به استثنای برخی تعاونی‌های کوچک تولیدی، در صنایع بزرگ غیر قابل تصور است. کنترل پایدار کارگری به معنای واقعی خود-مدیریتی تنها در اوج گذار دموکراتیک و انقلابی از سرمایه‌داری و در یک جامعه‌ی پس‌سرمایه‌دارانه با پشتوانه‌ی یک نظام سیاسی

دموکراتیکِ مترقی قابل دستیابی است. مقاله همچنین بر این تأکید دارد که مدل‌های کورپوراتیستی مبتنی بر مشارکت طبقاتی، به‌رغم برخی دستاوردها برای کارگران، هرگز نتوانسته و یا حتی قصدی نداشته‌اند که سرمایه‌داری را تضعیف کنند و یا به چالش کشند. این مقاله با تمرکز بر شوراها و شوراگرایی،^۱ مدافع شکل‌های مشارکت کارگران و کارمندان در فرایندهای تصمیم‌گیری مبتنی بر مبارزه‌ی طبقاتی رادیکال، اما عملی و پیش‌رونده در فرایند طولانی‌گذار از سرمایه‌داری است. همچنین بر ضرورت مبارزه‌ی یکپارچه و مشترک طبقه‌ی کارگر هم در جهت کنترل تولید و هم برای یک نظام سیاسی واقعاً دموکراتیک تأکید می‌کند.

شوراهای کارگری ناپایدار از منظر تاریخی

مفهوم «کنترل کارگری» که در زبان‌های مختلف معانی متفاوتی دارد، در اغلب موارد به صورت مفهومی غیر دقیق از تصرف کامل و کنترل محیط‌های کارگرفته تا حرکت‌های کارگری زود گذر مورد استفاده قرار گرفته است. اما به معنای دقیق -- که تمرکز این مقاله است -- این مفهوم از کمون پاریس و تفسیرهای قبلی مارکس از آن سرچشمه می‌گیرد. مارکس علی‌رغم مخالفت پیشین خود،^۲ کمون پاریس را «حکومت طبقه‌ی کارگر» و «شکل سیاسی سرانجام کشف شده» اعلام کرد.^۳ با این حال، یک دهه‌ی بعد مارکس به نتیجه‌گیری بسیار متفاوتی درباره‌ی کمون رسید و آن را «...شورش یک شهر در شرایط استثنایی و [این که] اکثریت کمون به‌هیچ‌وجه سوسیالیست نبود و نمی‌توانست باشد» نامید.^۴ با این اوصاف، برای سوسیالیست‌های رادیکال کمون پاریس همچنان عنوان تنها الگوی ایده‌آل برای سازمان‌دهی طبقه‌ی کارگر مبتنی بر وجود نمایندگان ملزم و قابل فراخوانی باقی ماند. کمون به‌رغم این

1 Councilism

2 Karl Marx, "Address to the General Council of the International," i 491-98

3 Karl Marx, "The Civil war in France, the Third Address," 1871.

4 Karl Marx, "Marx to Domela Nieuwenhuis In the Hague," 1m

واقعیت که برای سازمان‌های سیاسی نوع سوویت و نه سازمان‌های محل کار برای کنترل تولید مناسب بود، مرجع اصلی همه‌ی حامیان کنترل کارگری قرار گرفت. دهه‌ها پس از کمون پاریس، این مدل در قالب «سوویت‌ها» و «شوراها» در نقاط مختلف جهان پدیدار شد و مبنای استراتژی‌های ناهمگن گذار به سوسیالیسم از طریق شوراگرایی انقلابی در مقابل اصلاحات پارلمانی قرار گرفت. سوویت‌های زودگذر انقلاب روسیه‌ی ۱۹۰۵ در سن پترزبورگ از اولین مواردی بودند که نقشی تعیین‌کننده و زمینه‌ساز در انقلاب‌های فوری و اکتبر ۱۹۱۷ داشتند. لنین سوویت‌ها را «شکل سازمان‌یافته‌ی دیکتاتوری پرولتاریا» و مراکز قدرت سیاسی نامید.^۵ اما شوراها به‌زودی به آلت دست حزب کمونیست تبدیل شدند و دیکتاتوری پرولتاریا به دیکتاتوری حزب و در زمان استالین به دیکتاتوری رهبر تبدیل شد.

تشکل‌های کنترل کارگری واقعی در کارخانه‌های روسیه «کمیته‌های کارخانه» بودند. این کمیته‌ها که یکی از مهم‌ترین ارگان‌های انقلاب بودند به‌مرور رنگ باختند. در سال ۱۹۱۷ این کمیته‌ها ارگان کنترل کارگری و اداره‌ی کارخانجات بودند، اما در سال ۱۹۱۸ آن‌ها به اتحادیه‌های کارگری تحت کنترل دولت تبدیل شدند. پس از چندی بخشی از ترویکا (سه‌گانه‌ی) کارخانه شدند؛ شامل مدیر کارخانه، نماینده‌ی حزب کمونیست در کارخانه، و مسئول واحد اتحادیه‌ی کارگری کارخانه. در زمان استالین، زمانی که سیستم ترویکای کارخانه برچیده شد و کنترل کارخانه‌ها به مدیران کارخانه واگذار شد، کمیته‌های کارخانه به‌کلی حذف شدند.^۶ پس از استالین، اتحادیه‌های دولتی احیا شدند و نقش فعالی در اجرای سیاست‌های صنعتی دولتی ایفا کردند.^۷

تقریباً هم‌زمان با انقلاب اکتبر، و پس از پایان جنگ جهانی اول، در آلمان، شوراها (راته) پدیدار شدند و در انقلاب‌های ۱۹۱۸ و ۱۹۱۹ نقش مهمی در سیاست آلمان ایفا

⁵ Vladimir I. Lenin, "Left-Wing" Communism: an Infantile Disorder, Vladimir I. Lenin, "Can the Bolsheviks Retain State Power?"

⁶ Adolf Sturmthal, *Workers' Councils*) 22.

⁷ David K. Willis, *Klass: How Russians Really Live*.

کردند.^۸ مشابه تجربه شوروی در نوامبر ۱۹۱۸، طبقه‌ی کارگر آلمان به همراه سربازان و ملوانان، شوراهای کارگران و سربازان را ایجاد کردند و یک دولت ملی به رهبری حزب سوسیال‌دموکرات (SPD) تأسیس شد. مبحث اصلی که سوسیالیست‌های چپ و راست -- جناح راست SPD، جناح چپ مستقل USPD و اسپار تاکیست‌ها / بعداً کمونیست KPD -- را از هم جدا می‌کرد، نوع نظام سیاسی بود. اکثریت قریب به اتفاق نمایندگان کنگره‌ی شوراها از نظام پارلمانی در مقابل سیستم سراسر شورایی دفاع می‌کردند.^۹ مواجهه‌ی بیش از پیش بین سوسیالیست‌های چپ و راست و سرکوب وحشیانه‌ی فعالان چپ که حامیان حکومت شورایی بودند، جنبش شورایی را به شدت تضعیف کرد.

جدا از این شوراهای نوع سوویت، «شوراهای کارخانه» [در آلمان] نقش بسیار مهمی در مدیریت صنایع داشتند و به مسائل اجتماعی‌شدن صنایع و کنترل کارگری می‌پرداختند. مهم‌ترین آنها نمایندگان انقلابی اتحادیه‌ها و حامیان ریچارد مولر بودند. اما، بین کارگران ماهر که از کنترل تولید حمایت می‌کردند، از آن رو که همراه با تکنیسین‌ها و مهندسان «دانش و استقلال» لازم برای اصلاح فرایندهای تولید را داشتند، و کارگران غیر ماهر که توجه‌شان بیشتر به معاش اولیه بود، تفاوت‌هایی وجود داشت.^{۱۰} علی‌رغم قدرت نسبی جنبش شورایی، این جنبش به‌خاطر عدم حمایت دولت به رهبری حزب سوسیال‌دموکرات آلمان و اختلافات فرقه‌ای میان جناح‌های مختلف سوسیالیست شکست خورد. مجلس ملی لایحه‌ی شوراهای کارگری را مورد بحث قرار داد که «نسخه ضعیفی از 'هم-تصمیمی' کارمند-کارفرما بود و نقشی جزئی و ناچیز به شوراهای کارگری اختصاص می‌داد.»^{۱۱} با وجود اعتصاب موفقیت‌آمیز در

⁸ James Muldoon, "The Birth of Council Communism,". Nicholas Vrousalis, "Public Ownership and the Socialization of Production in German Revolution of 1018-19," Vrousalis, "Workplace Democracy Implies Economic Democracy,").

⁹ Brian Peterson, "Workers Councils in Germany, 115.

¹⁰ Peterson, "Workers Councils", 122

¹¹ Vrousalis, "Public Ownership and Socialization".

واکنش به کودتای دست‌راستی کاپ در سال ۱۹۲۰، شوراهای در همان سال مورد حملات بیشتری قرار گرفتند، ارتشیان به مناطق صنعتی یکی پس از دیگری حمله کردند، کارگران را شکست دادند و بسیاری از رهبران را اعدام و زندانی کردند. در سال ۱۹۲۱ جنبش شورایی کارخانه [در آلمان] به پایان خود رسیده بود.

در ایتالیا در طول جنگ جهانی اول «کمیسیون‌های داخلی» در صنایع بزرگ ایجاد شدند. پس از جنگ به‌ویژه در طول «دو سال سرخ» ۱۹۱۹-۱۹۲۰ «شوراهای کارخانه» به‌ویژه در تورین و میلان ظهور کردند. گرامشی که تحت تأثیر شوراهای قرار گرفته بود، به زودی به «معمار ذهنی» آنها تبدیل شد و اعلام کرد که تولد شوراهای کارگری در سراسر اروپا «یک رویداد تاریخی بزرگ -- و آغاز دوره‌ی جدیدی در تاریخ نسل بشر» است. گرامشی به‌عنوان نویسنده‌ی اصلی «برنامه‌ی کارگاه آموزشی نمایندگان»، شوراهای تورین را «گامی اولیه... در جهت ایجاد شوراهای شهری که به نوبه‌ی خود هسته‌ی یک دولت پرولتری دموکراتیک را تشکیل خواهد داد» خواند.^{۱۲}

در واقع، اعتصاب عمومی بزرگ پنج‌ماهه که منجر به اشغال دلاورانه اما بسیار کوتاه‌مدت و اداره‌ی کارخانه‌ها از سوی کارگران شده بود، به پایانی بی‌رحمانه رسید. سرمایه‌داران وحشت‌زده‌ی ایتالیایی در انتخاب بین سوسیالیسم و فاشیسم، از پذیرش دومی دریغ نکردند و اراذل فاشیست با بهره بردن از این لحظه، شوراهای کارگری را که پیش از این تضعیف شده بودند نابود ساختند.

چندین دهه‌ی پس از شوراهای کارگری دوران بعد از جنگ جهانی اول، چندین جنبش شورایی دیگر در سایر نقاط اروپا ظهور کردند. از جمله اولین آن‌ها، شوراهای اسپانیا بودند که در طول جنگ داخلی ۱۹۳۶-۱۹۳۹ ایجاد شدند. همان‌طور که مُدستو اسکوبار اشاره می‌کند از اوایل دهه‌ی ۱۹۲۰ بحث‌هایی برای ایجاد شوراهای در اسپانیا وجود داشت، [و آن‌ها] تلاش‌های ناموفقی بود که در طول جمهوری دوم در سال ۱۹۳۱ تکرار شد. با این اوصاف، در طی جنگ داخلی و در مناطق تحت کنترل جمهوری خواهان، بسیاری از زمین‌های کشاورزی و شرکت‌های صنعتی مصادره شدند

¹² Carl Boggs, *The Two Revolutions*: 85.

و شوراهای انقلابی عمدتاً از جانب آنارشیست‌های کنفدراسیون ملی کار CNT و در برخی موارد از سوی سوسیالیست‌های اتحادیه‌ی عمومی کارگران UGT نظام‌های تولید جمعی را برقرار کردند.^{۱۳} این شوراها نیز عمر کوتاهی داشتند و با شکست بی‌رحمانه‌ی جمهوری خواهان به پایان خود رسیدند.

در لهستان جدا از نمونه‌های قبلی شوراهای کارگری در طی جنگ جهانی اول، اعتصابات توده‌ای در اواسط دهه‌ی ۱۹۵۰ منجر به ظهور یک جنبش شورایی و تأسیس شوراهای کارگری شد. در بحبوحه‌ی سرکوب‌های رژیم، جنبش‌های کارگری و دانشجویی مجلس را وادار به تصویب قانونی کردند که به شوراهای کارگری اجازه می‌داد «بنگاه را به نام نیروی کار اداره کنند». در عمل اما، رژیم موانع بسیاری را برای ممانعت از مدیریت بنگاه‌های کارگران ایجاد کرد و قانون جدید در سال ۱۹۵۸ آنها را به «ارگان‌های مشارکت-مشترک نیروی کار در مدیریت بنگاه‌ها» تبدیل کرد، که «نابودی آهسته»ی شوراها را رقم زد.^{۱۴} بعدها در طول اعتصابات و درگیری‌های توده‌ای دهه‌ی ۱۹۸۰ که منجر به فروپاشی رژیم کمونیستی شد، کمیته‌های اعتصاب کارخانه‌ها پدید آمدند و در بسیاری از بنگاه‌ها تلاش‌هایی برای خودمدیریتی صورت گرفت.

در مجارستان جدا از موارد قبلی در سال‌های ۱۹۱۸-۱۹۱۹، شوراهای کارگری دیگری نیز در طول بحران سیاسی و جنبش ضد شوروی در سال ۱۹۵۶ ظهور کردند. گرچه این شوراها عمر کوتاهی داشتند (اکتبر ۱۹۵۶- ژانویه ۱۹۵۷) اما انبوهی از مطالب مرتبط با جنبش کارگری و تلاش آنها برای خودمدیریتی و «معرفی یک سیستم سوسیالیستی-اشتراکی خودمدیریتی» فراهم کردند. این شوراها در دوران بحران، با مطالبات رادیکال، بنگاه‌ها را مدیریت کردند و برای مدتی نیز سیستم دوگانه‌ی قدرت وجود داشت. این جنبش اما در نهایت و در نتیجه‌ی اختلافات داخلی و دسیسه‌های رژیم پس از تهاجم شوروی شکست خورد.^{۱۵}

¹³ M. Escobar, "Spain: Work Councils or Unions?" i153.

¹⁴ Zbigniew M. Kowalewski, 196.

¹⁵ Tamas Krausz, "The Hungarian Worker's Councils of 1956,

آخرین جنبش خودجوش و مستقل شوراهای کارگری در جهان و کم‌تر شناخته شده یا مورد مطالعه قرار گرفته از سوی حامیانِ شوراگرایی در غرب، در جریان انقلاب ایران در سال ۱۹۷۹ (۱۳۵۷) رخ داد. کمیته‌های اعتصاب، شوراها را در شرکت ملی نفت ایران، شرکت ملی فولاد ایران و سایر صنایع استراتژیک از جمله ایدرو (سازمان گسترش و نوسازی صنایع، بزرگ‌ترین مجتمع صنعتی دولتی ایران با بیش از ۱۱۰ صنعت سنگین و سبک پراکنده در سراسر کشور) ایجاد کردند و از جمله دیگر شوراهایی بودند که رژیم [شاه] را فلج کردند. در ماه‌های منتهی به فروپاشی رژیم شاه در بهمن ۱۳۵۷ و مدتی پس از قبضه‌ی قدرت از سوی رژیم جدید، و در غیاب مدیران ارشد که یا فرار کرده و یا برکنار شده بودند، شوراها این صنایع را کنترل و اداره می‌کردند. هم‌زمان سایر نهادها از جمله وزارتخانه‌ها و سازمان‌های دولتی، بانک‌ها و دانشگاه‌ها نیز تحت کنترل یا نفوذ عملی شوراهای کارگری و کارمندی خود فعالیت می‌کردند. بیشتر این شوراها از جانب فعالان چپ و لیبرال (نه اسلام‌گراها) سازماندهی شد و متشکل از کارگران و کارمندان، مهندسان و سایر متخصصان بودند. دولت جدید در ابتدا تلاش کرد کنترل شوراها را به زور تصاحب کند که موفق به انجام این کار نشد و در ادامه با کمک انجمن‌های اسلامی نوع فاشیستی که در همه‌ی نهادها رشد کرده بود به ایجاد «شوراهای اسلامی» متوسل شد. با بحرانِ گروگان‌گیری در سفارت آمریکا در تهران در آبان‌ماه ۱۳۵۸ و به دنبال آن جنگ ایران و عراق، دولت [اسلامی] برآمده از انقلاب موفق شد قدرت خود را تثبیت کند؛ شوراهای واقعی منحل شدند، اعضای اصلی اخراج و عده‌ای زندانی و اعدام شدند، و شوراهای جعلی (اسلامی) جایگزین آنها شدند.

علاوه بر این موارد و بسیاری موارد دیگر که شوراها در جریان بحران‌های بزرگ در کشورهای مختلف پدیدار شدند و عمری کوتاه داشتند، مواردی دیگر از ایجاد شوراها وجود دارد که به دلیل حمایت و نفوذ رژیم سیاسی حاکم و هم‌جهتی با ایدئولوژی رسمی، از دوام بیشتری برخوردار شدند. نمونه‌ی برجسته این نوع شورا را می‌توان در یوگسلاوی در دوران مارشال تیتو یافت، جایی که پس از جدایی از استالینسم در اوایل دهه‌ی ۱۹۵۰، «خودمدیریتی کارگری» و «شوراهای کارگری» در صنایع عمده به وجود آمد. این شوراها دگرگونی‌های زیادی را پشت سر گذاشتند اما چهار دهه‌ی دوام آوردند؛

در ابتدا جزئی جدایی‌ناپذیر از «اقتصاد برنامه‌ریزی‌شده» بودند و متعاقب آن از «سوسیالیسم بازار» در دهه‌ی ۱۹۶۰ تأثیر گرفتند و با بحران اقتصادی دهه‌ی ۱۹۷۰ تغییرات و «اصلاحات» بیشتری را پشت سر گذاشتند تا این‌که قانون جدیدی در سال ۱۹۸۹ به کل تجربه‌ی شورایی را [در این کشور] خاتمه داد.^{۱۶}

نمونه‌ی دیگری از این نوع شوراها تجربه‌ی «خودمدیریتی» کارگران در الجزایر پس از استقلال در سال ۱۹۶۲ است که در زمان حکومت احمد بن بلا و جبهه‌ی رهایی بخش ملی FLN تحقق یافت، زمانی که کارگران روستایی به صورت خودجوش کنترل املاک متروکه را در اختیار گرفتند و متعاقب آن مناطق شهری را تصرف کردند.^{۱۷} این تلاش‌ها در ابتدای امر از سوی رژیم‌ی که پس از استقلال بر روی کار آمده بود مورد تأیید قرار گرفت و در ادامه و به تدریج تحت کنترل دولت درآمد و پس از کودتا علیه دولت بن بلا در سال ۱۹۶۵ عملاً پایان یافت.

آخرین نمونه از این مدل شوراها «شوراها کمیونیتی» و «شوراهای کارگری» در ونزوئلا بود. در سال ۲۰۰۵ در جریان انقلاب بولیواری به رهبری هوگو چاوز، تعداد فزاینده‌ای از صنایع دولتی، ملی شده و کارخانه‌های خصوصی که از سوی مالکان بسته شده بودند، تحت شکل‌های مختلف مدیریت جمعی قرار گرفتند. «کارخانه‌های سوسیالیستی» کوچک و متوسط و شرکت‌هایی با مالکیت مشترک با کمک کمیونیتی‌های مختلف ایجاد شدند.^{۱۸} قابل توجه است که دولت ملی ضمن آن که اجازه‌ی سلب مالکیت کارخانه‌های کوچک و متوسطی را که از سوی صاحبانشان در

^{۱۶} برای شناخت بیشتر تحولات شورایی در یوگسلاوی سابق بنگرید به

M. Warner, "Yugoslav 'self-management' and industrial relations in transition", ?

^{۱۷} Ian Clegg, *Workers' Self-Management in Algeria*. See also S. J. Southgate, "From Workers' Self-Management to state Bureaucratic Control," in Ness and Azzellini, 7

^{۱۸} Dario Azzellini, "385-6"

سال ۲۰۰۵ بسته شده بودند صادر کرد، اما صنایع استراتژیک را از هر شکلی از مدیریت جمعی استثنا کرد.^{۱۹}

شوراهای تحت حمایت دولت، علی‌رغم دستاوردهای فراوان و درس‌های ارزشمندشان، تشکل‌های مستقل کارگری نبودند. ضمن آن که این شوراهای به‌وضوح اهمیت حمایت نظام سیاسی برای بقای شوراهای کارگری را نشان می‌دهند، به این واقعیت نیز اشاره دارند که عدم استقلال، شوراهای کارگری را به زائده‌ی دولت تبدیل می‌کند، و از این‌رو، نیاز به مبارزه‌ی بنیادی طبقه‌ی تولیدکنندگان هم برای کنترل تولید و هم برای تأسیس یک نظام سیاسی واقعاً دموکراتیک را نشان می‌دهند.

نظریه‌های متحول در باب شورایی‌گرایی و دموکراسی شورایی

شوراهای کارگری تقریباً در تمام موارد ذکر شده در بالا به صورت خودجوش و با نظریه‌پردازی محدود براساس نمونه‌های تاریخی گذشته در دیگر نقاط پدید آمدند. نظریه‌پردازی اولیه درباره‌ی شوراهای و شورآگرایی زمانی پدیدار شد که «کمونیسست‌های چپ» در آلمان دیدگاه‌های بلشویک‌ها در مورد شوراهای را به چالش کشیدند. در ابتدا به‌جز تلاش‌های برخی از رهبران کارگری که روزنامه‌ای به نام *شورای کارگران* تأسیس کردند و نظریه‌ای در باب کمونیسسم شورایی و دموکراسی شورایی در سطوح کارخانه، شوراهای منطقه‌ای صنایع، و شورای ملی اقتصاد ترسیم می‌کرد، هیچ درک نظری روشنی در مورد شوراهای وجود نداشت.^{۲۰} با این حال، آثار نظری عمده در مورد شوراهای و شورآگرایی از جانب کسانی چون آنتون پانه‌کوک، مارکسیست هلندی و بنیان‌گذار کمونیسسم چپ، هرمان گورتر شاعر و کمونیسست هلندی، و کارل کُرش نظریه‌پرداز مارکسیست آلمانی بسط یافت. گرچه بسیاری از این تئوری‌ها با شوراهای سیاسی نوع

^{۱۹} برای درک بهتری از کنترل کارگری در انقلاب بولیواری ونزوئلا بنگرید به مصاحبه ایو سایاگو. E.

سوویت و نه شوراهای محل کار سروکار دارند، با این حال آنها با برخی از نتیجه‌گیری‌های این مقاله مرتبط هستند.

پانه‌کوک که در ابتدای امر تحت تأثیر موفقیت شوروی و شوراهای آلمان در به ارمغان آوردن «پیروزی سریع اولیه» و دادن «قدرت مستقیم» به انقلاب بود، شوراهای را «ابزار نوین قدرت توده‌ها» نامید. بعدها پانه‌کوک با انتقاد از نحوه‌ی تقابل بلشویک‌ها و سوسیال‌دموکرات‌های آلمان با سوویت‌ها و شوراهای، از شوراهای کارگری به‌عنوان یگانه تشکل طبقه‌ی کارگر، به جای حزب پیشتاز لنینی مبتنی بر سانترالیسم دموکراتیک دفاع کرد. از نظر او «شوراهای کارگری شکلی از سازماندهی دوران گذار است که در آن طبقه‌ی کارگر برای چیرگی خود مبارزه می‌کند، سرمایه‌داری را از اساس ویران و تولید اجتماعی را سازماندهی می‌کند.»^{۲۱} تصور او بر این بود که به جای دولت و نهادهای مرکزی با «قدرت فرماندهی»، «وظیفه‌ی قوه مجریه به خود توده‌ها واگذار می‌شود.»^{۲۲} به باور او بعد از سرمایه‌داری نیازی به کنترل کارگری نخواهد بود. پانه‌کوک معتقد بود که شوراهای کارگری مشابه کمون پاریس شکل سازمانی برتری هستند، زیرا می‌توانند جنبه‌های سیاسی و اقتصادی را با هم ترکیب کنند و به‌جای تکیه بر یک حزب پیشتاز یا دولت، به صورت مستقیم امور جامعه را اداره کنند. پانه‌کوک با تأکید بر «فعالیت خودمختار توده‌ها» باور داشت که پارلمان، احزاب سیاسی و اتحادیه‌های کارگری به دلیل نقش پر رنگ رهبران به جای توده‌ها، مانع از چنین خودمختاری می‌شوند. لنین دیدگاه‌های کمونیست‌های چپ از جمله پانه‌کوک را مورد انتقاد قرار داد و آنها را «بیماری کودکانه» نامید.^{۲۳} هرمان گورتر که به حزب کمونیست کارگری آلمان KAPD پیوسته بود در «نامه‌ی سرگشاده» طولانی به لنین پاسخ داد و با تأکید بر تفاوت‌های بین روسیه و اروپای غربی صنعتی، به اتحادیه‌های کارگری و پارلمانتاریسم حمله کرد و تأکید کرد که «پرولتاریا باید به‌تنهایی انقلاب کند.»^{۲۴}

21 Anton Pannekoek, *Workers Councils*, 65

22 Pannekoek, *Workers Control*, 72.

23 Lenin, "Left-Wing Communism"

24 Herman Gorter, "Open Letter to Comrade Lenin,"

پانه‌کوک و دیگران زمانی بر شوراگرایی اصرار می‌ورزیدند که اکثریت قریب به اتفاق طبقه‌ی کارگر آلمان طرفدار جناح راست حزب سوسیال‌دموکرات SPD بودند و به جای شورا‌های سبک‌سوویت که سیاست جناح چپ حزب سوسیال‌دموکرات مستقل آلمان USPD و اسپارتاکیست‌ها/ کمونیست‌های بعدی بود، از سیاست پارلمانی حمایت می‌کردند. بعدها او مجدداً هر گونه ایده‌ی حزب طبقه‌ی کارگر را به‌شدت رد و اعلام کرد که ... «هر پیشاهنگ خودخوانده‌ای که خواهان هدایت و تسلط بر تودها از طریق 'حزب انقلابی' است، به دلیل همین تصور به‌عنوان عاملی ارتجاعی شناخته خواهد شد.»^{۲۵}

مهم‌ترین سهم نظری در مورد خودمدیریتی کارگری از سوی کارل کُرش ارائه گردید. وی ضمن اشتراک عقاید و دیدگاه‌های مشابه در مورد شوراهای، به‌درستی معتقد بود که شکست انقلاب آلمان نتیجه‌ی فقدان آمادگی ایدئولوژیک طبقه‌ی کارگر بود و بر لزوم آموزش، آگاهی و بسیج آن تأکید می‌کرد. مهم‌تر از این، او معتقد بود هر مرحله از رشد طبقه‌ی کارگر، شکل منحصر به‌فرد خود از سازماندهی را خلق می‌کند.

کُرش همچنین به‌درستی کنترل کارگری را به مسئله‌ی اجتماعی شدن^{۲۶} پیوند داد. او در مقاله‌ی کوتاهی درباره این موضوع، اجتماعی شدن سوسیالیستی را «کنترل دموکراتیک وسایل تولید از سوی کارگرانی که خودشان مورد استفاده‌ی اجتماعی آن‌ها را تعیین می‌کنند» تعریف کرد.^{۲۷} او این اجتماعی شدن را یا از طریق «سلب مالکیت، ملی‌سازی، اشتراکی کردن» که به‌یک‌باره انجام می‌شود، و یا به‌تدریج (به سبک برنشتاین) از طریق افزایش کنترل عمومی بر زندگی اقتصادی و محدود کردن امتیازات مالکان خصوصی از طریق مشارکت کارگری یا پارلمان کارگری، می‌دید. او با انتقاد از رویکرد دوم و رد «اقدامات نصف و نیمه» مانند «تسهیم سود» یا «مشارکت کارگران»،

25 Anton Pannekoek, "Party and Working Class,"

26 socialization

27 . Karl Korsch, "What is Socialization?"

تأکید کرد که در هر دو حالت، اجتماعی شدن واقعی به معنای «حذف کامل صاحب مالکیت خصوصی از فرایند اجتماعی تولید است.»^{۲۸}

در مورد مسئله‌ی اجتماعی شدن، کائوتسکی، مسئول کمیته‌ی اجتماعی‌سازی حزب سوسیال‌دموکرات آلمان SPD، پیش از این با دو مشکل عمده‌ی استبداد بوروکراتیک و اشرافیت کارگری مواجه شده بود؛ اولی زمانی به وجود می‌آید که بوروکراسی غیر دموکراتیک جایگزین مالکین خصوصی می‌شود، و دومی هنگامی که تمام اختیارات اداره‌ی امور شرکت‌های مختلف به گروهی از کارگران ممتاز منتقل می‌شود.^{۲۹} کائوتسکی به‌عنوان بخشی از طرح خود، قدرت دوگانه‌ای را در نظر داشت که طی آن پارلمان دولت را کنترل کند، و شوراهای کارخانه‌ها را در امور مربوط به سرمایه‌گذاری‌ها و اجتماعی شدن‌ها هدایت کنند. گرش نیز دیدگاه‌های مشابهی داشت و معتقد بود که سوسیالیست‌ها باید مراقب این دو منبع ظلم باشند. با این اوصاف، در مورد نحوه‌ی اجرای اجتماعی شدن اختلاف نظر وجود داشت. طرح کائوتسکی تدریجی و بخش‌به‌بخش بود در حالی که گرش و سایر منتقدان چپ حامی اجتماعی شدن رادیکال و سراسری بودند.

گرش همچنین تضادهایی را بین منافع تولیدکنندگان و مصرف‌کنندگان تشخیص داد، و آن را با تمایز بین دو شکل اجتماعی شدن روشن تر ساخت: «مستقیم» که در آن مالکیت کارخانه به کارگران منتقل می‌شود، و «غیر مستقیم» از طریق ملی‌سازی، اشتراکی کردن و تعاونی‌های مصرف‌کنندگان.^{۳۰}

با تمام این تفصیلات و سایر توضیحات مهم، بسیاری از مسائل نظری در باب کنترل کارگری مبهم ماندند. حذف کامل مالکیت خصوصی به‌عنوان پیش شرط اجتماعی شدن و کنترل کارگری به پیش شرط عمده‌ی دیگری، یعنی دگرگونی روابط اجتماعی و قدرت دولتی بستگی دارد؛ این که آیا چنین تحولی از طریق انقلاب سیاسی (از جمله، مورد علاقه‌ی کمونیست‌های چپ) رخ می‌دهد و یا از طرق پیشروی‌های فزاینده و صلح‌آمیز

28 Korsch, "What is Socialization", 66.

29 Vrousalis, "Workplace Democracy".

30 Korsch, "What is Socialization", 67-70, 74-5

(مورد نظرِ رفرمیست‌های سوسیالیست) دست‌یافتنی است. این بدین معناست که هرگونه بحث در مورد کنترل (مدیریت) کارگری بدون بحث در مورد موضوع استراتژیک تحولات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی جامعه‌ی مربوطه بدون شک بی‌حاصل است. گُرش خود را با پیچیدگیِ فرایندی که از طریق آن می‌توان به اجتماعی‌شدن دست یافت به زحمت نینداخت. به یک معنا، «برنامه‌ی سوسیالیسمِ عملی» گُرش در واقع چندان هم «عملی» نبود. حذف کامل و فوری مالکیت خصوصی سیاستی بود که بلشویک‌ها و سایر انقلابیون سوسیالیست در جاهای دیگر شتابان و نابه‌نگام آن را اجرایی کردند و در نهایت [مجبور شدند] اندکی بعد آن را تغییر دهند. گُرش در «برنامه‌ی عملی» خود چنان خوشبین بود که تصور می‌کرد که «مرحله‌ی اول» اجتماعی‌شدن -- یعنی وسایل تولید مادی -- به احتمال بسیار زیاد در آینده‌ی نزدیک به یک واقعیت پایه‌ای گسترده تبدیل خواهد شد...»^{۳۱} اما انتظارات او و سایر اعضای شورا به دلیل شکست ناگوار انقلاب دوم آلمان در سال ۱۹۱۹ محقق نشد. مهم‌ترین جنبه‌ی کنترل کارگری، مهیا شدن کارگران برای مطرح کردن این بالاترین خواسته‌هاشان است. در آلمان تنها بخش رادیکال کارگران یعنی نمایندگان رادیکال اتحادیه‌های کارگری برلین به کمونیست‌ها نزدیک بودند و کارل لیبکنشت را به‌عنوان رهبر خود انتخاب کرده بودند. هر چند آنها نیز از پیوستن به حزب خودداری کرده بودند. از ۴۹۰ نماینده‌ی کنگره‌ی شوراهای کارگران و سربازان که به جمهوری پارلمانی و نه جمهوری شورایی رای دادند، تنها ده نفر اسپارتاکیست بودند.^{۳۲} این مسئله به‌وضوح نشان داد که حتی در دومین جامعه‌ی سرمایه‌داری پیشرفته آن زمان، کارگران هنوز از حرکت ناگهانی به سوی سوسیالیسم حمایت نمی‌کردند.

بیش از یک دهه بعد تروتسکی در زمان تبعید در ترکیه، در پاسخ به سؤال «پوزسیون چپ» آلمان ایده‌ی کنترل کارگری در نظام سرمایه‌داری را به‌عنوان بخشی از «قدرت دوگانه... نوعی وضعیتِ موقت اقتصادی» زمانی که «کنترل در ید کارگران

31 Korsch, "What is Socialization", 79

32 A. J. Ryder, The German Revolution, of 1918;, 196

است» اما «مالکیت و حق تصرف در ید سرمایه‌داران باقی می‌ماند» تعریف کرد.^{۳۳} وی [تحقق این روند] را منوط به دوره‌ای می‌دانست که طبقه‌ی کارگر در راه قبضه‌ی قدرت است، دورانی که آن را «رژیم موقت انتقالی» تعریف می‌کرد. تروتسکی کنترل کارگری را تنها مناسب دوره‌ی گذار می‌دانست و نه متناسب برای جامعه پسا سرمایه‌داری. بدیهی است این رویکرد دولت‌گرایانه‌ی سفت و سخت، که مورد تأیید بلشویک‌ها نیز بود و به کار هم گرفته شد، می‌تواند به این معنا تعبیر شود که تولیدکنندگان مستقیم نیازی به مشارکت مستقیم در مدیریت دوران پسا سرمایه‌داری مورد نظر ندارند.

تروتسکی امکان کنترل کارگری را به تغییرات کلی انقلاب مرتبط می‌دانست اما آنچه او در دوران سرمایه‌داری «کنترل کارگری تولید» می‌نامید، در واقع «مشارکت کارگران» بود و نه کنترل. شگفت این‌که خود تروتسکی در ادامه به «مشارکت کارگران در مدیریت تولید» اشاره می‌کند و مواردی را ذکر می‌کند که در دوران سرمایه‌داری رخ داده و به قول او «متکی بر همکاری طبقاتی و نه مبارزه‌ی طبقاتی» بوده است. تروتسکی در حقیقت دو مفهوم بسیار متفاوت «کنترل کارگران» و «مشارکت کارگران» را به جای یکدیگر استفاده کرد. به نظر او «کنترل کارگری تولید می‌تواند به‌طور قابل توجهی مقدم بر قدرت دوگانه سیاسی پیشرفته در یک کشور باشد» و چنین امکانی را برای آلمان متصور بود. او همچنان به شورا‌های کارخانه‌ها خوشبین بود و تصور می‌کرد که شورا‌های کارگری در آلمان می‌توانند نظیر سوویت‌ها، به‌مثابه آرگان قدرت دوگانه عمل کنند.^{۳۴}

در ایتالیا «دموکراسی پرولتری» گرامشی شباهت‌های با کمونیسم شورایی داشت. رهبران حزب سوسیالیست ایتالیا به‌ویژه آمادئو بوردیگا و آنجلو تاسکا برخلاف گرامشی و دیگر فعالان نظم‌نویین^{۳۵} و آنارشیست‌ها و سندیکالیست‌ها، منتقد شوراگرایی بودند. جدا از دیدگاه‌های اولترا-لنینیستی بوردیگا، انتقاد او از شوراگرایی به یک واقعیت مهم اشاره دارد: او معتقد بود تا زمانی که سرمایه‌داران قدرت دولتی را کنترل می‌کنند،

33 Leon Trotsky, "Workers' Control of Production," m

34 Trotsky, "Workers Control of Production"

35 L'Ordine Nuovo

شوراها ناگزیر به فعالیتهای محدود اتحادیه‌ای هستند. در سال ۱۹۲۰ بوردیگا در مقاله‌ای با عنوان طعنه‌آمیز «تسخیر قدرت یا تسخیر کارخانه؟» نوشت: «کنترل امور داخلی کارخانه تنها زمانی حائز اهمیت انقلابی و تصاحبی است که قدرت سیاسی مرکزی به دست پرولتاریا افتاده باشد.» وی افزود: «کارخانه از جانب طبقه‌ی کارگر -- و نه تنها از سوی نیروی کاری که در آن کارخانه کار می‌کند -- و آن هم زمانی که طبقه‌ی کارگر در کلیت خود قدرت سیاسی را کسب کرده، تسخیر خواهد شد...»^{۳۶} از سوی دیگر، آنجلو تاسکا بر اتحادیه‌ها، حزب و دولت تأکید داشت و به ادغام شوراها و اتحادیه‌ها نیز تأکید می‌کرد. بوردیگا و گرامشی با وجود اختلافات فکری متعدد، بعدها از حزب رفرمیست محافظه‌کار PSI (حزب سوسیالیست) جدا شدند و حزب کمونیست ایتالیا را تأسیس کردند.

هنگامی که شوراها در مواجهه با تهدیدهای خارجی و ضعف‌های داخلی، افول خود را آغاز کردند و قبل از رسیدن به پایان غم‌انگیز خود، خوش‌بینی گرامشی نیز رو به افول گذاشت. گرامشی در آغاز اشغال کارخانه‌ها، در مقاله‌ای تحت عنوان «حزب کمونیست»، ضعف‌های داخلی طبقه‌ی کارگر ایتالیا را مورد بحث قرار داد. او به تلخی نوشت: «دشمنی که باید با آن نبرد کرد و بر آن چیره شد دیگر بیرون از پرولتاریا نیست. دشمن در درون خود پرولتاریا خواهد بود... زمانی که دیالکتیک مبارزه‌ی طبقاتی در آگاهی فردی نهادینه شده است. انسان جدید در هر عمل خود باید با "بورژوایی" که در کمین نشسته است بجنگد.»^{۳۷} همان‌طور که کارل باگز^{۳۸} اشاره می‌کند گرامشی در این‌جا به موضوع «آگاهی توده‌ها» در شرایطی اشاره دارد که «نگرش‌ها، ارزش‌ها و روابط اجتماعی بورژوایی در زندگی روزمره‌ی کارگران نفوذ کرده بود» و این امر پیش‌زمینه‌ی رویکرد گرامشی در مورد هژمونی ایدئولوژیک شد.

36 Amadeo Bordiga, "Towards the Establishment of Workers' Councils in Italy" and "Seize power or Seize factory?"

37 Antonio Gramsci, "The Communist Party,".

38 Boggs, The Two Revolutions, 103.

تغییر قابل توجه دیگر در موضع گرامشی به اهمیت حزب سیاسی مربوط می‌شود. او در همان مقاله [حزب کمونیست] تلویحاً خواستار جدایی از حزب سوسیالیست ایتالیا و ایجاد یک حزب کمونیستی جدید شبیه روسیه شد. دانته جرمنو معتقد است که فراخوان به یک حزب پیشگام، تغییر دیدگاه گرامشی در مورد شوراهای نبود و او حزب را جایگزین شوراهای نمی‌دانست، بلکه حزب را به‌مثابه پیشاهنگ سیاسی شوراهای می‌دید.^{۳۹} درست است که گرامشی هرگز در اهمیت شوراهای تردید نکرد و حتی بعداً در سال ۱۹۲۱ اعتصاب آوریل و سازمان دموکراتیک داخلی شوراهای را با شور و شوق ستود و از «بوروکرات‌های اتحادیه و رهبری حزب سوسیالیست» انتقاد کرد.^{۴۰} اما در مقایسه با دیدگاه‌های قبلی خود در مورد شوراهای، تغییر نگرش او مشهود بود. باگز در کار قبلی خود درباره‌ی گرامشی اشاره می‌کند که تغییر تأکید گرامشی بر شوراهای کارگری و حزب انقلابی در سال‌های ۱۹۲۰-۱۹۲۱ پس از بازگشت او از روسیه، زمانی که او بر نقش اصلی حزب انقلابی به‌عنوان «بازیگر اصلی تاریخ» تأکید کرد، قابل مشاهده بود. باگز همچنین اشاره می‌کند که گرامشی هرگز به دنبال پنهان کردن انتقاد خود از شوراهای کارخانه نبود. «احساس [گرامشی] این بود که شکست‌ها [ای شوراهای] به‌طور منطقی با رویکردی گره خورده بود که کنترل واحدهای تولیدی را بدون آن که همزمان بر مسئله قدرت دولتی تأکید کند، تشویق می‌نمود.»^{۴۱}

علی‌رغم تمام این پیشرفت‌های نظری متناقض، ابهامات زیادی پیرامون پرسش‌های کلیدی مرتبط با ماهیت، عملکرد و زمان شوراهای وجود دارد. آیا شوراهای کارگری کنترل تولید در دوران سرمایه‌داری قابل‌تصور است یا تنها در دوره گذار به سوسیالیسم امکان‌پذیر است؟ پیش شرط‌های خودمدیریتی تولیدکنندگان در محیط کار و سطوح سیاسی از منظر آمادگی طبقه‌ی کارگر و نوع رژیم سیاسی موجود چیست؟ روابط کنترل کارگری و کنترل مرکزی، و با پارلمان چگونه است؟ روابط شوراهای - اگر اصلاً چنین رابطه‌ای مطرح باشد - با اتحادیه‌های کارگری چگونه است؟ آیا می‌توان یک

39 Dante Germino, Antonio Gramsci, 108.

40 Antonio Gramsci, "The Turin factory council movement,".

41 Boggs, Gramsci's Marxism, 97

نظام سیاسی مبتنی بر کنترل کامل کارگری را تنها در یک کشور ایجاد کرد؟ و آیا شوراها در نظم سوسیالیستی ضرورت دارند؟

تداوم ابهامات نظری

در پیش از یک قرن پس از ظهور و سقوط شوراهای اولیه‌ی کارگری، ایده و تلاش برای کنترل کارگری در نقاط مختلف جهان ادامه یافته و این مفهوم همچنان الهام‌بخش بحث‌های زیادی در کشورهای مختلف بوده است. در اواخر دهه‌ی ۱۹۵۰ یک سال پس از فروپاشی شوراهای مجارستان، کرنلیوس کاستوریادیس نسخه‌ی فرانسوی اصلی جزوه‌ی خود تحت عنوان «شوراهای کارگری و اقتصاد جامعه‌ی خودگردان» را منتشر کرد که بعدها در سال ۱۹۷۲ به زبان انگلیسی نیز منتشر شد. کاستوریادیس با تأکید بر نیاز به دموکراسی مستقیم، برخی از جزئیات سازماندهی کار براساس شوراها را مطرح کرد. او معتقد بود که «سوسیالیسم تنها با کنش خودجوش اکثریت جمعیت شکل می‌گیرد» و برای او این خودجوشی متضمن مدیریت تولید کارگری است. با آن که کاستوریادیس در این کار و آثار بعدی‌اش برخی از کارکردهای شوراها را تشریح کرده، اما روشن‌ساخت که چگونه و تحت کدام نظام سیاسی می‌توان ایده‌آل خودمختاری کامل تولیدکنندگان را تحقق بخشید. او حتی آنقدر خوشبین بود که اعلام کرد شوراها «دیگر یک دغدغه‌ی نظری» متعلق به آینده‌ای دوردست و پُرمانع نیستند.^{۴۲}

تقریباً در همان دوره «اتونومیست‌ها»، «پسامارکسیست‌ها»، «کارگرگراها»، به‌ویژه آنتونیو نگری و همکارانش در ایتالیا نیز از دخالت مستقیم مردم در تصمیم‌گیری و خود-سازماندهی مستقل از نهادهای دولتی، اتحادیه‌های کارگری و احزاب سیاسی حمایت کردند؛ روندی که در آثار بعدی نگری و دیگران از جمله جان‌هالووی^{۴۳} تداوم یافت.

42 Cornelius Castoriadis, *Workers' Councils and the Economics of Self-managed Society*.

43 John Holloway

هانا آرنت با انتقاد از سنت‌های لیبرال دموکراتیک و مارکسیستی و همچنین دموکراسی نمایندگی مدرن، در ۱۹۶۳ در کتاب خود درباره‌ی *انقلاب*، بر سیستمی سیاسی تأکید کرد که مشارکت مستقیم شهروندان در دولت را تشویق می‌کند.^{۴۴} او بر ماهیت رادیکال دموکراتیک شوراهای کارگری تأکید و در عین حال ماهیت سوسیالیستی آنها را کم‌اهمیت می‌دید.

در بریتانیا جدا از تلاش‌های قبلی در طول جنگ جهانی اول از سوی سوسیالیست‌های اصناف و نمایندگان چپ‌گرای اتحادیه‌های کارخانه‌ها که خواستار کنترل کارگری بودند،^{۴۵} ایده‌ی کنترل کارگری مجدداً در سال ۱۹۶۸ عمدتاً متأثر از جنبش ۱۹۶۸ فرانسه احیا شد. برخی از فعالان از جمله عمده‌ترین آنها کین کوتس،^{۴۶} تونی تاپهام^{۴۷} و مایکل بارت براون،^{۴۸} «مؤسسه‌ی کنترل کارگری» را تأسیس کردند و کنفرانس‌هایی را سازماندهی و تألیفاتی را در این زمینه منتشر کردند.^{۴۹} باور عمومی آنها بر امکان [تحقق] کنترل کارگری در نظام سرمایه‌داری به‌مثابه ابزاری برای «قدرت دوگانه» در دوران گذار بود. از جمله مسائل نظری عمده، رابطه بین کنترل کارگری و کنترل مرکزی بود. بعدها، بارت براون خوش‌بینانه نوشت «اگر امتیازاتی که کار از سرمایه به دست می‌آورد و دانش و قدرت کارگران را افزایش و قدرت خودسرانه‌ی سرمایه را کاهش می‌دهد، آنگاه سرمایه‌داری به‌طور فزاینده‌ای در قالب شرایط مورد نظر کارگران کار می‌کند».^{۵۰}

ایده‌ی کنترل کارگری و بحث‌های مربوط به آن دوباره در اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰ در بریتانیا ظاهر شد. همچنین اقدام‌های کارگری چون اشغال محل کار در واکنش به

44 Hannah Arendt, *On Revolution*

45 Keith Laybourn, *The Rise of Socialism in Britain* . 80–1.

46 Ken Coates

47 Tony Topham

48 Michael Barratt Brown

49 Lin Chun, *The British New Left*, 84–5.

50 Chun, *The British New Left*, 122.

برنامه‌های نوسازی صنعتی حزب کارگر وقت نیز در کار بود. بحث مهم دیگری با انتشار کتاب تأثیرگذار ارنی رابرتز^{۵۱} تحت عنوان «کنترل کارگری» در سال ۱۹۷۳ آغاز شد. رابرتز در برابر کسانی که امکان کنترل کارگری در نظام سرمایه‌داری را زیر سؤال می‌بردند، کنترل کارگری را جایگزینی فوری برای سرمایه‌داری و گامی ضروری به سوی گذار به سوسیالیسم می‌دانست. برت راملسون از حزب کمونیست [بریتانیا] در پاسخ به رابرتز نوشت «وجود اصطلاحات مختلف [برای بیان کنترل کارگری] معیار نسبتاً خوبی برای سنجش سردرگمی‌ها و توهمات حول این موضوع بوده؛ از ایده‌های اتوپیک گرفته تا سازش طبقاتی و [دیگر] بحث‌های انحرافی را دربر گرفته است. رابرتز، ضمن قبول برخی از نکات مطرح شده از سوی راملسون، معتقد بود که «این امکان وجود دارد که ما در مسیر کنترل کارگری از آرمان دموکراسی صنعتی راملسون عبور کنیم».^{۵۲}

تقریباً در همان زمان در فرانسه، تشکل قدرتمند کنفدراسیون دموکراتیک کار CFTD در کنگره سال ۱۹۷۰ خود خواستار کنترل کارگری،/توژستیون شد، ایده‌ای که پیش از این در جمهوری چهارم (۱۹۴۶-۱۹۵۸) زمانی که برخی از سوسیالیست‌ها از بخش فرانسوی کارگران بین‌المللی SFIO جدا شده و حزب سوسیالیست متحد PSU را ایجاد کردند، مطرح شده بود. اما، همه‌ی این خواسته‌ها و مطالبات مشابه نتوانست به‌طور جدی در عمل پیاده شود، و هیچ نظریه‌ی عمده‌ای ارائه نشد.

در همین دوره، ارنست مندل نیز شروع به نگارش سلسله‌ی نوشته‌های تأثیرگذار خود در زمینه‌ی کنترل و مدیریت کارگری کرد. او با ابراز تأسف از این که ایده‌ی کنترل کارگری برای دهه‌ها در جنبش کارگری «بی‌مصرف شده بود» سعی کرد این ایده را دوباره احیا کند. او باور داشت که کنترل کارگری «یک مطالبه‌ی گذاری» است و صریحاً تأکید می‌کرد که «کارگران باید به‌طور سیستماتیک از پذیرفتن کوچک‌ترین مسئولیتی برای مدیریت بنگاه‌ها و اقتصاد سرمایه‌داری اجتناب کنند».^{۵۳} او به‌درستی بین

51 Ernie Roberts

52 Ernie Roberts, *Workers' Control* (Crows Nest, Australia, 1973).

53 Ernest Mandel, "The Debates on Workers' Control,".

«کنترل» و «مشارکت» تفاوت قائل شد، اما ضمن توجه به تغییرات عمده‌ی تکنولوژیک در حال وقوع در صنایع، روشن ساخت که کارگران چگونه می‌توانند این شرکت‌های بزرگ سرمایه‌داری را در نظام سرمایه‌داری «کنترل» کنند. در مقاله‌ی دیگری در مورد این موضوع که در اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰ ضمن اشاره به این که نباید غرق در این توهم شد که شوراهای کارگری لزوماً می‌توانند به انقلاب منجر شوند، مندل نوشت «آنچه که پیشاهنگ انقلابی می‌تواند و باید انجام دهند ایجاد شرایط مساعدی برای کارگران است که بتوانند با ایجاد ارگان‌های قدرت دوگانه در اوج دوران پیش از انقلاب و حصول اطمینان از این مسئله که دوره‌ی انقلابی با تسخیر قدرت به اوج خود می‌رسد، زمینه‌ی پیشروی به سوی سوسیالیسم فراهم شود.»^{۵۴}

در سال ۱۹۷۹ ظهور و سقوط شوراهای ایران، جدای از سرکوب دولتی و مشکلات سازمانی داخلی، تا حدی به دلیل سردرگمی‌های نظری پیرامون ماهیت و کارکرد شوراهای کارگری بود. از آن جایی که این شوراها عمدتاً از سوی فعالان چپ شکل یافته بودند آنها را مکانیسم کنترل کارگری می‌دانستند. شوراها تنها سازمان کارگران نبودند و شامل کارمندان حقوق بگیر طبقه‌ی متوسط جدید نیز می‌شدند که در بیشتر موارد در ابتدای امر مؤسس شوراها بودند. ضمن آن که این عضویت چندطبقه‌ای با تنش‌های آشکاری همراه بود، حضور مهندسان، تکنسین‌ها، پرسنل اداری و مدیران پایینی و میانی به این معنی بود که شوراها می‌توانستند برای مدتی به‌طور مؤثر صنایع را اداره کنند. این شوراها هیچ ارتباطی با سطح شهرها یا سازمان‌های اجتماعی نداشتند. آنها همچنین در صناعی بدون اتحادیه فعالیت می‌کردند و بر آن بودند که هم نقش شورا به‌عنوان تشکیلی مدیریتی و مشارکتی، و هم نقش اتحادیه برای دفاع از حقوق و مطالبات اعضای خود ایفا را کنند.

جالب این‌جاست که همه‌ی بحث‌ها برای احیای ایده‌ی کنترل کارگری در دهه‌ی‌های ۱۹۷۰-۱۹۸۰ در زمانی انجام می‌شد که شکل تهاجمی‌تر سرمایه‌داری -- یعنی نولیبرالیسم -- در حال ظهور بود. سرمایه‌داری علی‌رغم بحران‌های ذاتی خود به پیشروی اش ادامه داده بود و از دگرگونی‌های عمده‌ی فوردیسم و پسافوردیسم عبور

⁵⁴ Ernest Mandel, "Workers' Control and Workers' Councils", 1973.

کرده و از تولید انبوه استاندارد شده در کارخانه‌های بزرگ متمرکز به سمت تخصصی‌شدن انعطاف‌پذیر و تجزیه‌ی فرایندهای تولید به خوشه‌ای از صنایع کوچک‌تر و پراکنده در سراسر جهان، گرایش یافته بود. این تحولات هم‌زمان همراه بود با کوچک شدن و چندپاره شدن طبقه‌ی کارگر صنعتی و گسترش طبقه‌ی متوسط جدید. همه‌ی این دگرگونی‌ها و دگرگونی‌های دیگر، ایده‌ی کنترل کارگری تحت نظام سرمایه‌داری و ایجاد یک «قدرت دوگانه» را به خیالی دوردست تبدیل کرد. بی‌تردید شورش‌ها و کنش‌های مستقیم کارگری همراه با جنبش‌های ضدسرمایه‌داری و اجتماعی ادامه یافت، اما هیچ یک از این موارد را نمی‌توان کنترل کارگری به معنای واقعی خودمدیریتی آن دانست.

با ظهور «جنبش‌های میدانی»^{۵۵} در دهه دوم قرن بیست‌ویکم، علاقه به کنترل کارگری و شورآفرینی دوباره احیا شد و چندین کتاب مهم و مقالات متعدد منتشر شد. یکی از کتاب‌های منتشر شده در این دوره، کتابی با ویرایش امانوئل نس و داریو آزلینی تحت عنوان *از آن ماست که بر آن تسلط یابیم و مالک‌اش شویم: کنترل کارگری از کمون تا امروز*^{۵۶} بود. این کتاب بسیار روشنگر مجموعه‌ای از موارد شوراهای کارگری و اقدام‌های مستقیم کارگری را در نقاط مختلف جهان ارائه داد. اما علاوه بر بررسی جنبش‌های عمده شورایی، به‌طور صریح یا ضمنی تمام موارد اقدام‌های مستقیم کارگری را به‌عنوان موارد کنترل کارگری معرفی می‌کند. ویراستاران در مقدمه‌ی خود می‌نویسند «در تمام شکل‌های دولت و حکومت سیاسی، کارگران برای مشارکت در فرایندهای تصمیم‌گیری شرکت‌هایی که برای آنها کار می‌کنند مبارزه کرده‌اند، و در تلاش بوده‌اند که شکل‌هایی از مدیریت مشترک و خودمدیریتی یا کنترل کارگری را خلق کنند.»^{۵۷} بدیهی است که تمامی این موارد شکل‌های کنترل کارگری نبوده است

55 “Square Movements

56 Immanuel Ness and Dario Azzellini, *Ours to Master and to Own: Workers' Control from the Commune to the Present*,

57 Ness and Azzellini, 1.

چرا که «مدیریت مشترک»^{۵۸} تنها به معنای مشارکت کارگران است و نه کنترل. آنها تأکید می‌کنند که «کنترل کارگری و دموکراسی سوسیالیستی نه تنها امکان‌پذیر است... بلکه به‌مثابه درمانی برای بدبختی انسان عمل می‌کنند...» گزاره‌ای درست، بی‌آن‌که این مجموعه توضیح دهد که این ایده‌آل چه زمانی و چگونه محقق می‌شود. ویراستاران از یک سو این سؤال مهم را مطرح کردند که «پویندگی کنترل کارگری در دوران نولیبرال چیست و تا چه حد با دوران فوردیستی متفاوت است؟ و با اشاره به تحولات تولید و کار در دوران پسافوردیستی، آنها اذعان داشتند که این تغییرات «نمونه‌های کلاسیک شوراهای کارخانه را در بسیاری از سناریوهای کارگری غیر قابل تصور کرده است.»^{۵۹} با وجود این، آنها تأکید کردند که «میراث کنترل کارگری در دوره‌ی بحران اقتصادی جهانی امروزه، اهمیت بیشتری دارد.»^{۶۰} یکی از نویسندگان با شدت بیشتری تأکید می‌کند که «رابط مدل شوراهای کارگری با اوضاع سیاسی و اقتصادی امروزی غیر قابل انکار است.»^{۶۱} یکی دیگر از نویسندگان اما محتاط است و اشاره می‌کند که «اعتقاد راسخ شوراباوران مبنی بر اینکه شوراها نقش اساسی برای رهایی کارگران داشته‌اند درست است. اما این که آیا شوراهای کارگری شکل سازمانی ایده‌آل برای رویارویی با چالش‌های امروزی باقی می‌مانند، حتمیت کم‌تری دارد.»^{۶۲}

متعاقباً چندین کتاب و مقاله‌ی مهم دیگر نیز در این زمینه منتشر شد و پیچیدگی‌ها جنبش شورای را بیشتر نمایان کرد. از آن جمله کتاب دموکراسی شورایی به ویراستاری جیمز مَلدون است که ایده‌ی دموکراسی شورایی را به‌عنوان مؤلفه‌ی اصلی نظریه‌ی دموکراتیک مورد بحث قرار می‌دهد. او استدلال کرد که «دموکراسی شورایی

58 Co-management

59 Ness and Azzellini, 7.

60 Ness and Azzellini, 4.

61 Sheila Cohen, "The Red Mole; Workers' Councils as a means of Revolutionary Transformation", 49.

62 Aberto R. Bonnet, "The political Form at last Discovered: Workers' Councils against the Capitalist State.", 79.

پروژه‌ای برای تعمیق دموکراسی است که شامل تمرکززدایی از دولت، دموکراتیزه کردن اقتصاد، و همبستگی با دیگر مبارزات بین‌المللی برای خودگردانی است.^{۶۳} مَلدون در فصل مقدماتی خود، با اشاره به شوراهای اولیه، مروری موجز از سؤالات کلیدی و تفاوت‌های نظری در میان نظریه‌پردازان شورا را ارائه می‌دهد، به‌ویژه مواردی چون: غلبه بر تمایز بین امر سیاسی و امر اقتصادی؛ رابطه‌ی نهادهای شورا با دستگاه‌های دولتی موجود؛ نقش شوراها به‌عنوان ارگان‌های انقلابی موقت یا نهادهایی که در جامعه پاسارمایه‌داری نیز عمل خواهند کرد؛ نمایندگی و قابلیت عزل نمایندگان؛ و چگونه می‌توان بین دو اصل کنترل کارگری بر تولید و یک مفهوم همگانی دموکراسی سازش برقرار کرد. کتاب عمدتاً به مفهوم دموکراسی و نظام سیاسی مطلوب می‌پردازد و نه به دموکراسی در محل کار که مبنای پژوهش ما در این جاست. تنها در فصل یازدهم کتاب دیوید ال‌رمن با اشاره به تجارب جنبش‌های لغو بردگی، دموکراتیک و فمینیستی، در قالب پاره‌ای اصطلاحات کلی، نوعی از دموکراسی محل کار را مورد بحث قرار می‌دهد که «متضاد ... و مستقل و خارج از تئوری مارکسیستی و کمونیستی است» و گویا می‌تواند جایگزین دیدگاه‌های مارکسیستی درباره‌ی دموکراسی در محل کار شود.^{۶۴}

مَلدون با مقایسه دموکراسی شورایی با انواع دیگر نظریه‌های دموکراتیک (حداقلی، مشارکتی، رادیکال، مجادله‌ای و مشورتی) به جایگاه و خصلت تحول‌آفرین نظام شورایی اشاره می‌کند، اما چیزی که در این میان مورد غفلت واقع شده این است که چگونه و تحت چه شرایطی چنین نظامی می‌تواند تأسیس شود.

از دیگر پژوهش‌های نظری مهم در مورد دموکراسی در محل کار که در این دوره پدیدار شد می‌توان به‌ویژه به آثار نیکلاس وروسالیس اشاره کرد. تمرکز اصلی وی بر روی مسئله اجتماعی شدن و چگونگی حل معضل «بوروکراسی دولتی» (کنترل از جانب دولت) در مقابل «اشرافیت کارگری» (کنترل تولیدکنندگان) است.^{۶۵} او به‌درستی

63 James Muldoon, ed., *Council Democracy*: 2.

64 David Ellerman, "The Case for Workplace Democracy,"

65 Vrousalis, "Public Ownership and the Socialization"

تأکید می‌کند که «سوسیالیست‌ها باید دائماً در دو جبهه‌ی کاملاً مستقل از سرمایه‌برد کنند: از یک سو علیه بوروکراسی دولتی و از سوی دیگر علیه تکنوکراسی». از نظر او ابزار نهادی این امر به تفکیک قوا بین دولت‌ها، مدیران، و کارگران مربوط می‌شود، او تأکید دارد که دموکرات‌های محل کار باید با مالکیت خصوصی مخالف و به دموکراسی اقتصادی -- یعنی سوسیالیسم، متعهد باشند.^{۶۶} او به‌درستی اشاره می‌کند که «تحقق کامل اصول دموکراسی محل کار با وجود مالکیت خصوصی تضعیف می‌شود». وروسالیس در تحلیل تأثیرگذارش از تجربه‌ی شوراهای آلمان، از آنچه «ارفوت‌گرایی شورایی» می‌نامد، نتیجه می‌گیرد که «تنها بدیل ممکن و مطلوب برای دموکراسی بورژوازی در آلمان ۱۹۱۸، دموکراسی پارلمانی با حمایت از جانب شوراهای کارگری» بود.^{۶۷}

این پژوهش‌های نظری اخیر، که عمدتاً، اگر نه به‌تمامی، مشتقات نظریه‌های قبلی هستند، همراه با نظرات پاپ مدسن^{۶۸} که در خط نظری آرنت و کاستورباتیس قرار دارد، و کار روبرتو فرگا و همکاران در مرور مباحث متأخر در مورد شوراهای^{۶۹} ضمن آن که درک ما را از دموکراسی شورایی ارتقا می‌دهند، اما در مورد چگونگی و این که تحت چه شرایطی این نظام دموکراتیک برتر را می‌توان اجرایی کرد، حرفی نمی‌زنند. در این کتاب‌ها و مقالات، یا در وب سایت‌های کنترل کارگری و نوشته‌های پراکنده یا تجدید چاپ‌های حامیان شورایی‌گرایی، سؤالات بسیاری بی‌پاسخ مانده‌اند. به‌رغم انتقادات مهمی که طرفداران شورایی‌گرایی علیه احزاب نوع لنینیستی، سانتالیسم دموکراتیک، بوروکراتیزه شدن و غیر رادیکال شدن احزاب، اتحادیه‌ها و دولت‌های سوسیال‌دموکرات، مطرح شده، نظر غالب شورای‌گرایی یا کمونیسم شورایی تا حد زیادی به این افراط

66 Nicholas Vrousalis, "Erfurt Plus Councils: The Distinctive Relevance of the German Revolution of 1918-19,"

67 Nicholas Vrousalis, "Erfurt Plus Councils:."

68 Popp-Madsen

69 Roberto Frega, Lisa Herzog, and Christian Neuhauser, "Workplace Democracy – the Recent Debate,"

رسیده است که کارگران تنها از طریق شوراهای غیرمتمرکز خودمدیریتی قادر خواهند بود که امور جامعه و اقتصاد خواهند را مدیریت کنند.

اگر کنترل واقعی کارگران در دوران پیشافوردیستی و دوران فوردیستی قابل تحقق نبود چگونه می‌توان در دوران پسافوردیستی فعلی به واقعیت تبدیل شود، آن‌هم زمانی که صنایع در مجموعه‌ای از زنجیره‌های شرکت‌های چند لایه‌ی بالادستی و پایین‌دستی پراکنده در سطح ملی و در سراسر جهان فعالیت می‌کنند؟ کنترل تنها یک حلقه از این زنجیره (یک کارخانه) کافی نخواهد بود، و کنترل کل زنجیره عملی نیست، چرا که سایر صنایع نیز در زنجیره‌ی عرضه و ارزش، مشترک هستند. این‌جا تنها به ذکر چند سؤال اکتفا می‌کنم: چگونه کنترل کارگری بدون مالکیت ممکن است؟ چگونه کنترل مالکیت بدون اجتماعی‌شدن ممکن است؟ چگونه اجتماعی‌شدن بدون تغییر نظام سیاسی امکان‌پذیر است؟ و در آخر اینکه، این تحولات انقلابی چگونه و از سوی چه نیروهایی ممکن است ایجاد شود؟

دوراهی‌گریزناپذیر کنترل در مقابل مشارکت

تجارب گذشته‌ی تأسیس شوراهای مدیریتی کارگری به‌وضوح نشان می‌دهد که تحت حاکمیت سرمایه‌داری کنترل واقعی و مستمر تولید توسط طبقه‌ی تولیدکننده جز در صنایع بسیار کوچک یا تعاونی‌ها متصور نیست و حتی این صنایع نیز نمی‌توانند از الزمات سرمایه‌داری اجتناب کنند. شرکت‌هایی هستند که تحت مالکیت کارگران‌اند یا اداره‌ی امور آن‌ها بر عهده دارند، و یا تعاونی‌های کارگری وجود دارند که از بسیاری جهات با شوراهای کارگری متفاوت هستند. در مورد مالکیت کارگر/کارمند، به‌استثنای کارگاه‌های بسیار کوچکی که می‌توانند به‌طور کامل در اختیار کارگزارانشان باشند، مالکیت کارگران در شرکت‌های بزرگ عمدتاً از طریق در اختیار داشتن سهام اقلیت است، رویه‌ای که در بسیاری از کشورها از سوی دولت‌های سرمایه‌داری و برخی شرکت‌ها تشویق می‌شود. ضمن آن که کارگران و کارکنان چنین شرکت‌هایی از حق رأی مشابه با سایر سهام‌داران برخوردارند، به‌هیچ‌وجه نمی‌توان این رویه را به‌عنوان «کنترل کارگری» در نظر گرفت. تعاونی‌های کارگری نیز عمدتاً کوچک هستند و

تعاونی‌های متوسط و بزرگ که کم‌تر بر حداکثری کردن سود و بیشتر بر مزایای اعضا تأکید می‌کنند، چاره‌ای جز این ندارند که به درجات مختلف نظیر شرکت‌های سرمایه‌داری فعالیت کنند. حتی معروف‌ترین و مشهورترین نمونه‌ی تعاونی‌های کارگری، شرکت موندراگون در منطقه‌ی باسک اسپانیا، هلدینگی است که در سطح بین‌المللی فعالیت می‌کند و از نیروی کار ارزان‌تر در کشورهای کم‌تر توسعه‌یافته در آمریکای مرکزی و جنوبی بهره می‌برد. در حالی که سیستم مدیریت آن بدون شک در مقایسه با یک شرکت سرمایه‌داری معمولی بسیار دموکراتیک‌تر و انسانی‌تر است، تفاوت‌های دستمزدی بین اعضا وجود دارد و بیشتر شرکت‌های هلدینگ از جانب مدیران حرفه‌ای اداره می‌شوند.^{۷۰}

کنترل کارگری به معنای واقعی و پایدار آن تنها زمانی ممکن است که ابزار تولید به‌طور «مستقیم» یا «غیر مستقیم» تحت یک نظام سیاسی جدید که با حمایت دموکراتیک «اکثریت عظیم» به وجود آمده، اجتماعی شده باشد و خودمدیریتی و مدیریت مشترک نهادهای اقتصادی و اجتماعی را تشویق و تأیید کند. حتی با وجود چنین پیش‌شرط‌هایی، هر نوع مدیریتی نمی‌تواند در معنای واقعی «خودمدیریتی» کارگری تعبیر شود، چراکه بیشتر صنایع بزرگ «ذی‌نفع‌های»^{۷۱} متفاوتی دارند؛ از مصرف‌کنندگان گرفته تا تولیدکنندگان سایر صنایع مرتبط و نمایندگان نهاد هماهنگ‌کننده‌ی مرکزی (دولت) که از جمله وظیفه‌ی تخصیص منابع کمیاب را برعهده دارد. در نتیجه، پیش‌شرط آشکار برای به دست گرفتن کنترل تولید، تصرف قدرت دولتی از طریق ابزارهای دموکراتیک است. کریستوفر گان با اشاره به تغییرات ایجاد شده در سازماندهی و مدیریت تولید، به‌درستی استدلال می‌کند که کارگران در فعالیت‌های مدیریتی گسترده‌تر مشارکت می‌کنند اما نه در کنترل تولید. کنترل تولید

⁷⁰ mondragon-corporation.com

⁷¹ stakeholders

از جانب کارگران، مستلزم تغییرات شگرفی در «رابطه‌ی بین سرمایه و نیروی کار، و ظهور شکل‌های جایگزین تولید و توزیع» است.^{۷۲}

ما همچنین می‌دانیم که گذار از سرمایه‌داری فرایندی بسیار طولانی‌تر و پیچیده‌تری است از آنچه انتظارش می‌رفت. چنین دگرگونی‌هایی نمی‌تواند تنها از سوی شوراهای کارگری و بدون حمایت اتحادیه‌ها، احزاب و یک دولت متری رادیکال بنا نهاده شود. همچنین، کسب قدرت سیاسی، نه تنها به شوراهای کارگری بلکه به شوراهای محلات، شهرها، شوراهای سیاسی و سایر نهادها در سطح ملی، با پیوندهای بین‌المللی قوی، نیاز دارد. روایت‌های شورائگرایان از شوراهای کارگری در قرن گذشته، مملو از گلایه از این است که سرمایه‌داران و دولت‌هایشان تلاش‌های کارگران برای کنترل تولید را سرکوب کردند. در زمانی که طبقه‌ی مسلط با تمامی دستگاه‌های سرکوب، ایدئولوژیک و اقتصادی‌اش، قدرت را در ید خود دارد و حتی بیشتر کارگران به ایدئولوژی فرهنگ حاکم آغشته شده و لزوماً از خواسته‌های رادیکال حمایت نمی‌کنند، چه انتظار دیگری می‌توان داشت؟

اکنون پرسش اصلی این است که در فرایند طولانی گذار از سرمایه‌داری چه کاری می‌توان انجام داد تا کارگران بتوانند در فرایندهای تصمیم‌گیری مداخله کنند. اگر «کنترل» کامل کارگران بر تولید در این دوران امکان‌پذیر نباشد، تنها گزینه‌ی موجود «مشارکت» فزاینده‌ی کارگران در این فرایند است. اما، همچنین می‌دانیم که «مشارکت» کارگران در مدیریت، تناقضات جدی خود را دارد و کورپوراتیسم مشکلات مرتبط با خود را داشته است. بسیاری از جمله جراسیموس موشوناس به درستی اشاره کرده‌اند که کورپوراتیسم سوسیال‌دموکراتیک برپایه‌ی همکاری طبقاتی استوار بوده و نتوانسته است سرمایه‌داری را به چالش بکشد. به‌علاوه به‌جای اینکه سوسیال‌دموکراسی سرمایه‌داری را تغییر دهد، این سرمایه‌داری بوده که سوسیال‌دموکراسی را تغییر داده

72 C. Gunn, "Workers' Participation in Management, Workers' Control of Production: 317-27

است. ۷۳ تردیدی وجود ندارد که مشارکت کارگران با درجاتی از همکاری و همسازی همراه است و تناقضی را در ایفای نقش نمایندگان کارگری داراست که از یک سو از حقوق کارگران دفاع می‌کند، و از سوی دیگر اداره‌ی امور و منافع شرکتی را بر عهده دارد که به‌طور کامل یا تا اندازه‌ای در اختیار سرمایه‌داران است. همچنین مشارکت به‌طور بالقوه، مبارزه‌ی طبقاتی را رقیق و سردرگم می‌کند و تأثیرات رادیکال‌زدایی دارد.

ما با وضعیتِ دوراهیِ گریزناپذیری^{۷۴} مواجه هستیم: در شرایط کنونی، کنترلِ کارگری امکان‌پذیر نیست و مشارکت، مبارزه‌ی طبقاتی را تضعیف می‌کند. آیا این مسئله بدین معناست که به دلیل تأثیراتِ رادیکال‌زداییِ مشارکت و تناقضاتِ آن، کارگران نباید به دنبال دخالت در تصمیم‌گیری باشند؟ اگر این‌طور باشد، مبارزه برای دستمزدهای بیشتر، ساعات کوتاه‌تر هفتگی و شرایط بهتر کار و زندگی نیز تأثیراتِ رادیکال‌زدایی دارد و نباید پیگیر آن بود! به‌رغمِ تناقض‌ها، انتخاب آشکار بین مشارکتِ کارگری و کنترلِ کارگری در سرمایه‌داری و در دوره‌ی گذار از سرمایه‌داری، استقرارِ دموکراسیِ صنعتی مبتنی بر مبارزه‌ی طبقاتی و گسترش‌یابنده است.

دموکراسی صنعتی، بسته به تغییر موزانه قدرت بین سرمایه و کار، و همچنین مبارزه‌جویی حامیان آن، در حقیقت می‌تواند طبقه‌ی کارگر را برای اداره‌ی امور خود در زمانی که تغییر نظام سیاسی اجازه کنترل کامل آن را بدهد، آماده کند. مایکل پول در کتاب مهم خود تحت عنوان به سوی یک دموکراسی صنعتی جدید^{۷۵} که در ابتدا در سال ۱۹۸۶ منتشر شد و نیز در آثار بعدی اش، به این نکته اشاره می‌کند که موفقیتِ مشارکتِ کارگران تابع قدرت نهفته و ارزش‌های طرف‌های اصلی است. نیز همان‌طور که کارول پیتمن به درستی چندین دهه پیش اذعان کرد، کارکرد اصلی مشارکت

⁷³ Gerassimos Moschonas, *In the Name of Social Democracy: The Great Transformation, 1945 to the Present*.

⁷⁴ Catch-22

⁷⁵ Michael Poole, *Towards a New Industrial Democracy* (London, 2019)

«آموزشی» است. ۷۶ یک پیش‌شرط مهم برای کنترل کارگری، آمادگی طبقه‌ی کارگر برای مطالبه و اداره‌ی امور خود است. در نتیجه، ما باید به آموزه‌های گرامشی در مورد مبارزه برای هژمونی ایدئولوژیک و آگاهی توده‌ای طبقه‌ی کارگر و عموم مردم بازگردیم. دموکراسی صنعتی و مشارکت کارگری رادیکال، و اقدام‌های غیر مستقیم و مستقیم گوناگون کارگران، گام‌های اصلی در روند طولانی مبارزه‌ی طبقاتی است که در اوج تغییرات انقلابی در سوسیالیسم به کنترل کارگری و قدرت دوگانه ختم می‌شود. هر چه کارگران قوی‌تر و تشکل یافته‌تر باشند، درجه‌ی مشارکت بالاتری، از «دسترسی به اطلاعات»، «مشاوره»، تا «مدیریت مشترک» و فراتر از آن افزایش می‌یابد. در این فرایند، شوراهای مشارکتی در هر نهاد به‌عنوان بازوهای مشارکت اتحادیه‌های دموکراتیک عمل می‌کنند و در صنایعی که بخشی از یک زنجیره‌ی ارزش هستند یک نماینده‌ی شورا از هر واحد زنجیره‌ی کلی در «شورای ذی‌نفع‌ها»ی کل خوشه‌ی صنعتی شرکت می‌کند. البته نباید دچار این توهم شد که دموکراسی صنعتی رادیکال و تمرکز بر مشارکت به جای کنترل، لزوماً موفقیت‌آمیز خواهد بود. موفقیت [شوراهای مشارکتی] بستگی به این دارد که چگونه عاملین و جنبش‌های ضد سرمایه‌داری می‌توانند با قدرت بیش از پیش سرمایه‌داری جهانی مقابله و آن را تضعیف کنند. آنچه مسلم است، تأکید مستمر بر «کنترل» بدون در نظر گرفتن پیش‌شرط‌های لازم، راه به جایی نخواهد برد. بدون شک، همانطور که بسیاری از جمله اریک آلین رایت و دانیل بن سعید خاطر نشان کرده‌اند، در روند طولانی گذار به جامعه‌ی پسا سرمایه‌داری، زنده نگه داشتن ایده‌های سوسیالیستی چه از نظر فکری و چه در عمل، ضروری است. با این اوصاف، اصرار بر شعارهای به‌ظاهر رادیکال اما زودرس و غیر قابل اجرا همچون «تغییر جهان بدون در دست گرفتن قدرت» (جان هالووی) یا فراخوان به گسست انقلابی فوری از سرمایه‌داری در زمانه‌ای که شرایط آن مهیا نیست، نه تنها به سوسیالیسم و رهایی طبقه‌ی کارگر کمک نمی‌کند، بلکه در حقیقت می‌تواند مبارزه‌ی ضد سرمایه‌داری را

76 Carole Pateman, *Participation and Democratic Theory* (Cambridge, 1970).

مخدوش کند. در واقع، هر خواسته‌ی رادیکالی لزوماً مترقی نیست و با توجه به شرایط لحظه‌ی خاص می‌تواند واپس‌گرایانه باشد.

منبع اصلی

Rahnema S (2023). The (In)conceivability of Real “Workers’ Control” Under Capitalism. *International Labor and Working-Class History* 1–17. <https://doi.org/10.1017/S014754792200030>

منابع

Arendt, H. (1963), *On Revolution*, Faber and Faber.

Azzellini, D. (2011), “Workers’ Control under Venezuela’s Bolivarian Revolution”, in Ness, I, and Dario Azzellini, (2011).

Boggs, C. (1978), *Gramsci’s Marxism*, pp.102-4, Pluto Press.

Boggs, C. (1984), *The Two Revolutions: Gramsci and the Dilemmas of Western Marxism*, South End Press.

Bonnet, A. R. (2011), The political Form at last Discovered: Workers’ Councils against the Capitalist State, in Ness, I, and Dario Azzellini, (2011).

Bordiga, A (1920), “Towards the Establishment of Workers’ Councils in Italy”, and “Seize power or Seize factory?”, // *Soviets*, in Carl Boggs, (1984).///

<https://www.marxists.org/archive/bordiga/works/1920/workers-councils.htm/>

<https://www.marxists.org/archive/bordiga/works/1920/seize-power.htm>

Castoriadis, C. (1972), *Workers’ Councils and the Economics of Self-managed Society*,

<https://www.marxists.org/archive/castoriadis/1972/workers-councils.htm>

Chun, L. (1993), *The British New Left*, Edinburgh University Press.

Clegg, I. (1971), *Workers' Self-Management in Algeria*, Allen lane. See also Southgate, S. J. (2011), "From Workers' Self-Management to state Bureaucratic Control", Ness, I, and Dario Azzellini, (2011).

Cohen, S. (2011), "The Red Mole; Workers' Councils as a means of Revolutionary Transformation" in Ness, I, and Dario Azzellini, (2011).

Ellerman, D. (2019), "The Case for Workplace Democracy", in James Muldoon, (2019).

Escobar, M. (1995), "Spain: Work Councils or Unions?", in Joel Rogers and Wolfgang Streeck, *Work Councils: Consultation, Representation, and Cooperation in Industrial Relations*, University of Chicago Press.

Frega R, Lisa Herzog, Christian Neuhauser, (2019), "Workplace Democracy – the Recent Debate, *Philosophy Campus*, April.

Germino, D. (1990), *Antonio Gramsci: An Architect of a New Politics*, LSU Press.

Gorter, H. (1921), "Open Letter to Comrade Lenin", in Wildcat pamphlet, London , 1989.

<https://www.marxists.org/archive/gorter/1920/open-letter.htm#ch01>

Gramsci, A, (1920), "The Communist Party", *Political Writings*, pp.331-32, in Carl Boggs, (1984).

Gramsci, A. (1921), “The Turin factory council movement”, *L’Ordine Nuovo*, March 14,
https://www.marxists.org/archive/gramsci/1921/03/turin_councils.htm

Gunn, C. (2011), “Workers’ Participation in Management, Workers’ Control of Production: Worlds Apart”, in *Review of radical Political Economy*, 43 (3) pp. 317-327, August 2011.

Hoffrage, R. (2011), “From Unionism to Workers’ Councils: The Revolutionary Shop Stewards In Germany, 1914-1918”, in Ness, I, and Dario Azzellini, (2011).

Korsch, K. (1975), “What is Socialization? A Program of Practical Socialism”, *New German Critique*, No. 6.
<https://ia802802.us.archive.org/29/items/WhatIsSocializationKarlKorsch/What%20is%20%20Socialization%20-%20Karl%20Korsch.pdf>

Kowalewski, Z. M. (2011), “Give Us Back our Factories”, in Ness, I. and Dario Azzellini, (2011).

Krausz, T. (2006), “The Hungarian Worker’s Councils of 1956”, *Workers’ Liberty*,
<https://www.workersliberty.org/story/2006-10-31/hungarian-workers-councils-1956>

Laybourn, K. (1997), *The Rise of Socialism in Britain*, Allan Sutton,

Lenin, V. I. (1964), “Can the Bolsheviks Retain State Power?”, in *Collected Works*, Vol. 26, Moscow: Progress Publishers

Lenin, V.I. (1964), “Left-Wing” Communism: an Infantile Disorder, *Collected Works*, Progress Publishers
<https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1920/lwc/ch05.htm>

Mandel, E. (1968-9), “The Debates on Workers’ Control”, in *International Socialist Review*, Vol. 30, No. 3, May-June 1969. <https://www.marxists.org/archive/mandel/1968/wcontrol/workontrol.htm>

Mandel, E. (1973), “Workers’ Control and Workers’ Councils”, <https://www.marxists.org/archive/mandel/1973/xx/wcwc.html>

Marx, K. (1958), “Address to the General Council of the International”, *Marx Engels Selected Works, Vol. 1*, International Publishers.

Marx, K. (1871), The Civil war in France, the Third Address, <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1871/civil-war-france/ch05.htm>

Marx, K. (1977), *Marx Engels Selected Works, vol.2*, Progress Publishers.

Marx, K. (1881), “Marx to Domela Nieuwenhuis In the Hague”, https://www.marxists.org/archive/marx/works/1881/letters/81_02_22.htm

Moschonas, G. (2002), *In the Name of Social Democracy: The Great Transformation, 1945 to the Present*, Verso Books.

Muldoon, J. (ed.) (2018), *Council Democracy: Towards a Democratic Socialist Politics*, Routledge, New York.

Muldoon, J. (2019), The Birth of Council Communism, in Gaard Kets and James Muldoon, *The German Revolution and Political Theory*, Palgrave, London.

Ness, I, and Dario Azzellini, (2011), *Ours to Master and to Own: Workers Control from the Commune to the Present*, p. 96, Haymarket Books, Chicago, Illinois.

Pannekoek, A. (2010), *Workers Councils*, Prism key Press.

Pannekoek, A. (1936), “Party and Working Class”,
<https://libcom.org/library/party-and-working-class-pannekoek>

Pateman, C. (1970), *Participation and Democratic Theory*,
 Cambridge University press.

Peterson, B. (1975), ‘Workers Councils in Germany, 1918-19:
 Recent Literature on the Ratebewegung’, in *New German
 Critique*, No. 4, Winter.

Poole, M. (2019), *Towards a New Industrial Democracy*,
 Routledge.

Popp-Madsen, A.B. (2021), *Visions of Council Democracy:
 Castoriadis, Arendt, Lefort*, Edinburgh University Press.

Roberts, E. (1973), *Workers’ Control*, Allen & Unwin.
[https://www.amazon.ca/Workers-Control-Ernie-
 Roberts/dp/113830980X](https://www.amazon.ca/Workers-Control-Ernie-Roberts/dp/113830980X)

Ryder, A. J. (1967) *The German Revolution, of 1918; A Study
 of German Socialism in War and Revolt*, Cambridge University
 Press.

Sayago, E. (2010) Interview,
[https://www.marxist.com/venezuela-workers-control-interview-
 elios-sayago.htm](https://www.marxist.com/venezuela-workers-control-interview-elios-sayago.htm)

Sturmthal, A. (1964), *Workers’ Councils*, p. 22, Harvard
 University Press,.

Trotsky, L. (1931), “Workers’ Control of Production”, *Bulletin
 of the Opposition*,
[https://www.marxists.org/archive/trotsky/germany/1931/31082
 0.htm](https://www.marxists.org/archive/trotsky/germany/1931/310820.htm)

Vrousalis, N. (2019a), “Public Ownership and the Socialization of Production in German Revolution of 1018-19”, in *Renewal: A Journal of Labour politics*, 27 (4).

Vrousalis, N. (2019b), “Workplace Democracy Implies Economic Democracy”, in *Journal of Social Philosophy*, 50 (3).

Vrousalis, N. (2019c), “Erfurt Plus Councils: The Distinctive Relevance of the German Revolution of 1918-19”, in *Socialist History*, 55.

Warner, M. (1990), “Yugoslav ‘self-management’ and industrial relations in transition”, in *Industrial Relations Journal*, Vol. 21, (3).

Willis, D. (1985), *Klass: How Russians Really Live*, Martin’s Press, London.

بریکس بزرگ‌تر می‌شود، اما آیا قوی‌تر است؟

مایکل رابرتز

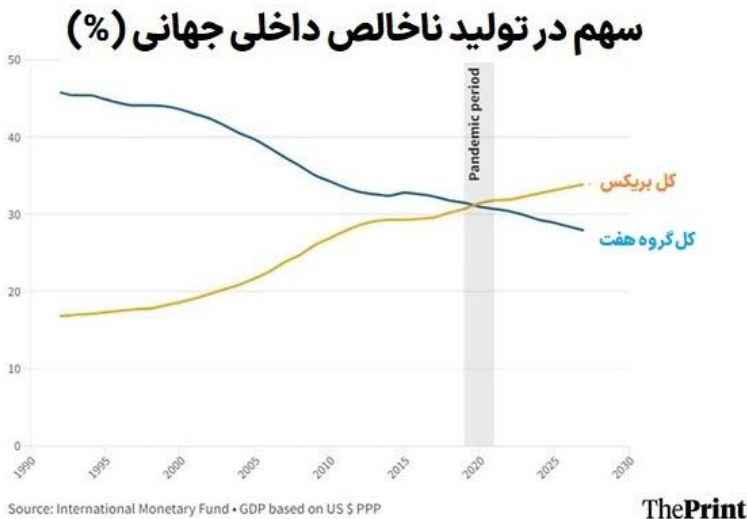


ترجمه‌ی احمد سیف



نشست سه‌روزه‌ی رهبران بریکس به پایان رسید. برزیل، روسیه، هندوستان، چین و افریقای جنوبی کشورهای بریکس هستند. پوتین رهبر روسیه به‌خاطر گرفتاری‌هایی که دارد در این نشست حضور نداشت.

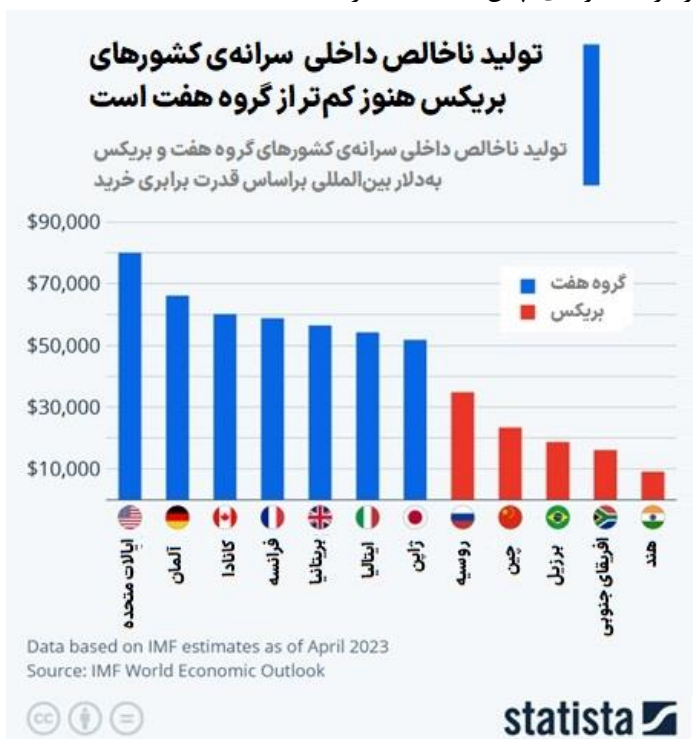
تولید ناخالص داخلی پنج کشور عضو بریکس براساس قدرت خرید پول - یعنی با درآمد موجود چه کالاهایی را می‌توان در بازارهای داخلی خرید - از تولید ناخالص داخلی کشورهای گروه هفت بیشتر است.



به نظر می‌رسد که این وضع نقطه‌عطفی در نظم اقتصادی جهان باشد ولی چنین برداشتی یک توهم است.

نخست آن که در میان کشورهای بریکس، چین که تولید ناخالص داخلی‌اش معادل ۱۷.۶ درصد از تولید ناخالص جهان است مسلط دارد. در مرحله‌ی دوم هم هندوستان قرار دارد که تولید ناخالص داخلی‌اش ۷ درصد تولید ناخالص جهان است، روسیه ۳.۱ درصد، برزیل ۲.۴ درصد افریقای جنوبی هم ۰.۶ درصد - یعنی این ۳ کشور در کل ۶.۱ درصد از تولید ناخالص داخلی جهان را دارند. به سخن دیگر، بریکس یک قدرت اقتصادی که همه‌ی اعضا در قدرت‌اش شریک باشند، نیست.

به‌علاوه، اگر محاسبه‌ی تولید ناخالص داخلی بر اساس قدرت خرید را کنار بگذاریم و به ارزش اسمی دلاری تولید ناخالص داخلی توجه کنیم که به گمان من معیار بهتری است، هنوز خیلی جا دارد که کشورهای بریکس به کشورهای گروه ۷ برسند. کل تولید ناخالص داخلی بلوک بریکس در ۲۰۲۲ معادل ۲۶ تریلیون دلار بود که حدوداً به اندازه‌ی تولید ناخالص داخلی امریکاست. وقتی که درآمد سرانه را اندازه می‌گیریم، کشورهای عضو بریکس قابل‌مقایسه نیستند. حتی اگر از آمار تولید ناخالص داخلی بر اساس قدرت خرید استفاده کنیم درآمد سرانه‌ی امریکا ۸۰۰۳۵ دلار است که بیش از سه برابر درآمد سرانه‌ی چین، ۲۳۳۸۲ دلار، است.



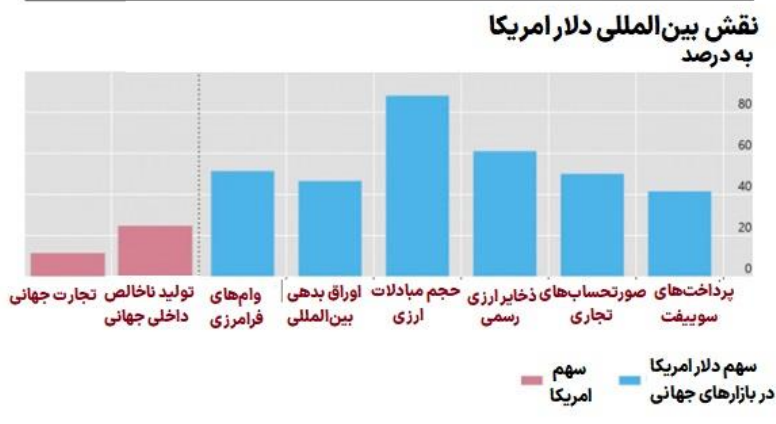
در این نشست از کشورهای دیگری، آرژانتین، مصر، اتیوپی، ایران، عربستان سعودی، و امارات متحده عربی، هم دعوت شد تا به عضویت کامل بریکس دربیایند. حتی وقتی این فرایند تکمیل شود، گروه بریکس هم‌چنان یک نیروی اقتصادی به‌مراتب

کوچک‌تر و ضعیف‌تر از بلوک امپریالیستی گروه هفت خواهد بود. به‌علاوه گروه بریکس از نظر جمعیت، درآمد سرانه، و از نظر جغرافیایی و حتی ترکیب کالاهایی که تجارت می‌کنند بسیار با یک‌دیگر متفاوت‌اند. سرآمدان حکومت‌گر در این کشورها اغلب با یک‌دیگر اختلاف دارند (چین و هندوستان، برزیل و روسیه).

به این ترتیب، برخلاف گروه هفت که به‌طور روزافزونی اهداف اقتصادی مشترک دارند و در چیرگی هژمونیک امریکا قرار دارند، گروه بریکس از نظر ثروت و درآمد بسیار پراکنده‌اند و اهداف اقتصادی مشترک هم ندارند، احتمالاً به‌غیر از این که سعی کنند از زیر سلطه‌ی اقتصادی امریکا درآمده و به‌خصوص خود را از سلطه‌ی دلار خلاص کنند.

حتی رسیدن به این هدف هم بسیار دشوار است. همان‌طور که در یادداشت‌های دیگرم نوشته‌ام اگرچه سلطه‌ی اقتصادی امریکا بر جهان روند کاهنده دارد و به‌خصوص وضعیت دلار اندکی تضعیف شده ولی برای تجارت بین‌المللی، سرمایه‌گذاری و حفظ ذخایر ملی، دلار هم‌چنان عمده‌ترین واحد پولی جهانی است.

حدود نیمی از تجارت جهان به دلار انجام می‌گیرد و این نسبت در سال‌های اخیر تغییر نکرده است. مشارکت دلار در مبادلات پولی در بازارهای پولی حدوداً ۹۰ درصد است یعنی در بازارهای ارزی، دلار عمده‌ترین واحد پولی مورد استفاده است. حدود نیمی از وام‌های فرامرزی، اوراق بهادار بین‌المللی، و صورت‌حساب‌های تجارت بین‌المللی به دلار انجام می‌گیرد. حدود ۴۰ درصد پیام‌هایی که در نظام سویفت ردوبدل می‌شود و ۶۰ درصد ذخایر ارزی جهان به صورت دلار نگاه‌داری می‌شود. حضور یوان چین در این بازارها به‌آهستگی در حال افزایش است و سهم واحد پول چین از مبادلات پولی در بازارهای خرید و فروش پول از کم‌تر از ۱ درصد در ۲۰ سال پیش به ۷٪ در حال حاضر افزایش یافت. سهم واحد پول چین در ذخایر کشورها هم که در ۲۰۱۷ تنها ۱٪ بود در حال حاضر به ۳٪ افزایش یافته است.

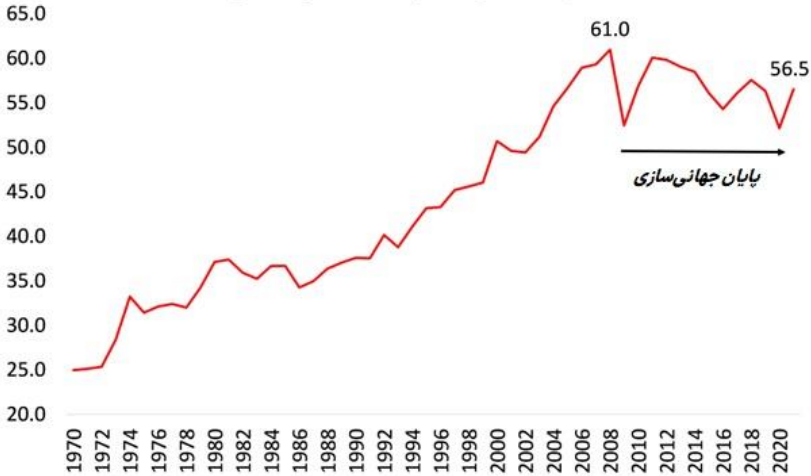


اما حتی چین که مخالف آمریکاست، به شدت خود را موظف می‌داند که بخش قابل توجهی از ذخایر ارزی‌اش را به دلار حفظ کند. چین رسماً اعلام کرد که سهم دلار را در ذخایر خود از ۷۹ درصد در ۲۰۰۵ به ۵۸٪ در ۲۰۱۴ کاهش داده است ولی به نظر نمی‌رسد که در ده سال گذشته چین میزان دلار را در ذخایر خود کم‌تر کرده باشد. به‌علاوه نهادهای بین‌المللی که ممکن است بدیلی در مقابل صندوق بین‌المللی پول و یا بانک جهانی - که از سوی اقتصادی امپریالیستی کنترل می‌شوند - باشند هنوز بسیار کوچک و ضعیف‌اند. به‌عنوان مثال، بانک جدید توسعه که در سال ۲۰۱۵ تشکیل شد و خبر داریم که اخیراً رییس‌جمهور پیشین برزیل، دیلما روسف را هم به‌عنوان رییس خود منصوب کرد.

سروصدای زیادی شده است که بانک جدید توسعه می‌تواند در برابر نهادهای امپریالیستی صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی، وام و اعتبار اهدا کند. ولی تا به آن‌جا برسیم هنوز راه درازی مانده است. یکی از کارمندان بانک ذخایر آفریقای جنوبی گفته است «این ایده که این پروژه‌های بریکس - که از بقیه مهم‌تر بانک جدید توسعه است - می‌تواند نهادهای مالی تحت سلطه‌ی کشورهای غربی را کنار بزند غیر واقعی و غیر ممکن است.»

در این دهه، رقابت بین‌المللی در حوزه‌های اقتصادی، سیاسی و نظامی رو به افزایش است. آن زمانی که همه چیز تحت سلطه و کنترل بلوک غرب تحت رهبری امریکا بود تمام شده است - چون جهانی کردن غیر قابل کنترل یعنی جریان توقف‌ناپذیر تجارت و جریان مالی دیگر به آخر رسیده است.

تجارت جهانی به تولید ناخالص داخلی (%)



چون در دو دهه‌ی گذشته سودآوری سرمایه در کشورهای عمده‌ی سرمایه‌داری کاهش یافته است مبارزه برای به‌دست آوردن ارزش اضافی از سوی این کشورها تشدید شده است. و یکی از پی‌آمدهای این تشدید مبارزه هم این است که قدرت اقتصادی پخش می‌شود. بلوک امپریالیستی به رهبری امریکا همچنان مسلط است ولی این سلطه صریح‌تر و روشن‌تر از همیشه به چالش گرفته شده است.

پیوند با منبع اصلی:

[https://thenextrecession.wordpress.com/2023/08/24/brics-getting-bigger-but-is-it-any-stronger /](https://thenextrecession.wordpress.com/2023/08/24/brics-getting-bigger-but-is-it-any-stronger/)

آیا بزرگ‌تر شدن بریکس معنای خاصی دارد؟

جیم اونیل



ترجمه‌ی احمد سیف



حالا که بریکس (برزیل، روسیه، هندوستان، چین و افریقای جنوبی) اعضای جدید قبول می‌کند این سؤال پیش می‌آید که آیا این گروه می‌تواند حکمرانی نهادهای جهانی را به‌طور جدی به چالش بگیرد؟ همانند گذشته نفوذ این گروه به مؤثر بودنش مربوط است نه به اندازه و یا ترکیب اعضایش.

وقتی در سال ۲۰۰۱ من این عبارت «بریک» را ساختم نکته‌ی اصلی من این بود که حکمرانی جهانی باید برای دربرگرفتن اقتصادهای نوظهور جهانی خود را اصلاح کند. نه فقط برزیل، روسیه، هندوستان و چین در صدر این گروه قرار داشتند بلکه در مجموع حدود نصف جمعیت دنیا را هم داشتند. منطق حکم می‌کرد که آنها باید در حکمرانی مشارکت داشتند. در طول دو دهه‌ی گذشته بعضی آن مقاله‌ی اولیه‌ی مرا غلط فهمیده بودند و فکر کردند من درباره‌ی سرمایه‌گذاری تز داده‌ام در حالی که برخی دیگر آن را در دفاع از «بریکس» به‌عنوان یک پروژه‌ی سیاسی تعبیر کرده بودند؛ گفتنی است که در سال ۲۰۱۰ افریقای جنوبی هم به آن اضافه شده بود. ولی هدف اولیه‌ی من هیچ کدام از این‌ها نبود. برعکس از زمانی که وزرای امور خارجه برزیل و روسیه ایده‌ی تشکیل گروه سیاسی بریک را در ۲۰۰۹ مطرح کردند من اهداف این سازمان را ورای یک مقوله‌ی نمادین به پرسش گرفتم.

حالا که بریکس اعلام کرده که ۶ عضو تازه می‌پذیرد- آرژانتین، مصر، اتیوپی، ایران، عربستان سعودی، و امارات متحده‌ی عربی من آن پرسش را دوباره مطرح می‌کنم. به نظر نمی‌رسد که هیچ اهداف مشخص و تعریف شده‌ای، به‌ویژه اصول و مبادی اقتصادی پشت این تصمیم‌گیری بوده باشد. سؤال این است که چرا از اندونزی دعوت نشده است که به بریکس بپیوندد؟ یا چرا آرژانتین آری ولی مکزیک نه، و یا چرا از اتیوپی دعوت شده ولی از نیجریه نشد.

آشکارا قدرت نمادین بریکس با این دعوت‌ها بیشتر می‌شود گروه توانسته از این سوءظن کشورهای جنوب استفاده کند که همه‌ی سازمان‌های بین‌المللی از جنگ دوم جهانی به این سو غربی هستند. گاه بریکس توانست خود را به‌عنوان سخنگوی جهان نوظهور و کشورهای در حال توسعه ارایه کند یعنی گروه بندی‌ای که شامل امریکا و دیگر اقتصادهای پیشرفته نمی‌شود. تا جایی که بتواند همگان را متقاعد کند که

نهادهای بین‌المللی تغییرات اقتصادی پیش‌آمده در ۳۰ سال گذشته را نمایندگی نمی‌کنند گروه بسیار موفق عمل کرده است.

این واقعیت دارد که با استفاده از درآمد ملی براساس قدرت خرید، بریکس اندکی از اقتصادهای گروه هفت بزرگ‌تر است ولی نظر به این‌که واحد پولی‌شان به ارزشی به‌مراتب کم‌تر از قدرت خریدشان معامله می‌شوند، وقتی اندازه‌ی این اقتصادها را به دلار اندازه می‌گیریم، اقتصاد این گروه به‌مراتب کوچک‌تر از اقتصاد کشورهای پیشرفته‌ی سرمایه‌داری می‌شود.

واقعیت دارد که چین خود را به‌عنوان دومین اقتصاد بزرگ دنیا تثبیت کرده است. تولید ناخالص داخلی چین به بهای اسمی، از اقتصاد ژاپن و آلمان سه بار بزرگ‌تر است و حدود ۷۵٪ اقتصاد امریکاست. از سوی دیگر اقتصاد هندوستان رشد سریعی داشته و اکنون تا پایان دهه‌ی کنونی به‌سرعت دارد به صورت سومین اقتصاد بزرگ جهان درمی‌آید. ولی غیر از این دو هیچ یک از اعضای دیگر بریکس عملکرد اقتصادی خوبی نداشته‌اند. سهم برزیل و روسیه از اقتصاد جهان در حال حاضر همان میزان است که در سال ۲۰۰۱ بود و افریقای جنوبی در حال حاضر حتی بزرگ‌ترین اقتصاد افریقای هم نیست (اقتصاد نیجریه بزرگ‌تر از آن است).

البته بعضی از اعضای گروه هفت هم وضع مشابهی دارند. اقتصاد ایتالیا و ژاپن تقریباً هیچ رشدی نداشته‌اند و وضع اقتصادی بریتانیا هم رضایت‌بخش نیست. همان‌گونه که اقتصاد چین در میان کشورهای بریکس حالت مسلط دارد و از دو برابر مجموعه‌ی اقتصاد دیگر اعضا هم بزرگ‌تر است، در میان کشورهای گروه هفت هم اقتصاد امریکا از جمع اقتصاد دیگر اعضا بزرگ‌تر است. امریکا و چین حتی بیشتر از گذشته در گروه‌های خود حالت مسلط دارند. آن‌چه از این بررسی تطبیقی نتیجه می‌شود این است که بریکس - حتی به شکل بزرگ‌تر شده‌اش و یا گروه هفت نمی‌توانند برای حل مشکلات اقتصاد جهانی نقش تعیین‌کننده‌ای داشته باشند. در واقع هیچ کدام از این دو گروه بدون مداخله‌ی مستقیم و هم‌تراز آن گروه دیگر، نمی‌توانند نقش مؤثری داشته باشند.

آن‌چه در جهان امروزمین مورد نیاز است بازسازی گروه ۲۰ است که اغلب این کشورها را دربر می‌گرفت و باید دیگرانی هم به آن اضافه شوند. هم‌چنان گروه ۲۰

بهترین و مؤثرترین شیوهی برخورد با مسائل جهانی، یعنی رشد اقتصادی، تجارت بین‌الملل، تغییرات محیط‌زیستی، مقابله با بیماری‌های جهان‌گیر و غیره است. اگرچه در حال حاضر با چالش‌های زیادی روبروست ولی می‌تواند به روحیه‌ی سال‌های ۲۰۰۸-۲۰۱۰ برگردد که این گروه توانست عکس‌العمل به بحران مالی جهانی را سازمان‌دهی کند. سرانجام امریکا و چین باید اختلافات موجود را حل کنند و اجازه بدهند گروه ۲۰ تازه‌ای شکل بگیرد.

ولی تا جایی که به بریکس مربوط می‌شود این گروه می‌تواند در حاشیه‌ها اندکی مؤثرتر باشد مشروط به آن‌که اعضای کلیدی آن در تعقیب اهداف مشابه توافق داشته باشند. ولی چین و هندوستان تقریباً روی هیچ هدفی اشتراک نظر ندارند و با توجه به مناسبات فی‌مابین آنها روشن است که هیچ کدام نخواهند گذاشت دیگری در یک سازمان بین‌المللی نفوذ بیشتری به دست بیاورد مگر این که بین نفوذ این دو توازن وجود داشته باشد.

اگر چین و هندوستان بتوانند اختلافات مرزی‌شان را حل کنند و یک روابط سازنده با یک‌دیگر برقرار کنند این بهبود رابطه به نفع هر دو کشور و به نفع تجارت و رشد اقتصاد جهانی خواهد بود و مؤثر بودن بریکس را بهبود خواهد بخشید. در حوزه‌های زیادی که روی دیگر اعضای بریکس و دیگر کشورهای جنوب هم اثر خواهد داشت چین و هندوستان می‌توانند با یک‌دیگر همکاری کنند.

یک مسئله‌ی اساسی سلطه‌ی دلار است. برای سلامت اقتصاد جهانی مناسب نیست که تا به این حد به یک واحد پولی، دلار، و به عبارت دیگر به سیاست‌های پولی فدرال رزرو امریکا وابسته باشد. ظهور یورو می‌توانست از سلطه‌ی دلار بکاهد اگر کشورهای عضو یورو موافقت می‌کردند که واحد پولی‌شان به اندازه‌ی کافی سیال بوده و به اندازه‌ی رشد کند که مورد توجه دیگر کشورهای جهان قرار بگیرد. در عین حال اگر اعضای بریکس، به‌ویژه هندوستان و چین اصلاحات اساسی پولی را برای رسیدن به این اهداف در پیش بگیرند، به‌یقین استفاده از واحدهای پولی‌شان در مبادلات جهانی بیشتر خواهد شد. اگر به‌عوض آن‌ها به تداوم محدودیت‌های کنونی ادامه داده و فقط به نق زدن درباره‌ی سلطه‌ی دلار ادامه بدهند و تنها به شکل انتزاعی مدافع یک واحد پولی مشترک در میان کشورهای بریکس باشند بعید است که بتوانند چیزی را تغییر بدهند.

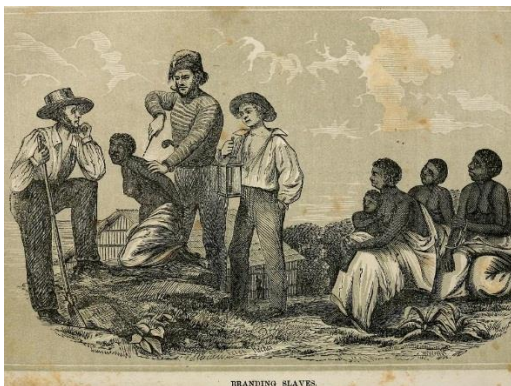
پیوند با منبع اصلی

<https://www.project-syndicate.org/commentary/brics-expansion-potential-and-limitations-by-jim-o-neill-2023-08?>

نه قربانی، نه شورشی

زندگی بردگان سیاه‌پوست امریکا؛ از تنگ‌کلاغ‌پر تا تیغ آفتاب^۱

خسرو صادقی بروجنی



^۱ این اصطلاح را از ترجمه‌ی ع. پاشایی در کتاب «کارگر سیاه در جنوب آفریقا» گرفته‌ام. «کار روزانه از تیغ آفتاب بود تا تنگ‌کلاغ‌پر» (کارگر سیاه در جنوب آفریقا، هوزیا هادسن، ترجمه‌ی ع پاشایی، نشر دیپایه، ۱۳۹۷، ص ۳۰)

«اغلب بردگان نه مطیع ماندند و نه طغیان کردند. آن‌ها به کار خود ادامه دادند و منتظر ماندند تا ببینند چه خبر خواهد شد» (هوارد زین)

مقدمه

کتاب «برده‌ی آمریکایی: خودزندگی‌نامه‌ی ترکیبی» با عنوان فرعی «شام تا بام، تکوین اجتماع سیاهان» یکی از بهترین کشف‌هایم در کتابخانه‌ی بند هشت زندان اوین در «ایام محبس^۲»ام بود. اثری که خیلی زود وسوسه‌ی خواندن و ترجمه‌ی بخش‌هایی از آن به جان‌ام افتاد و شد آن‌چه الان می‌خوانید. این وسوسه در سوم خرداد سال ۱۴۰۱ به سراغم آمد و دلیل آن هم متن روان کتاب بود که بر اساس مستندات دست‌اول حاصل از یادداشت‌های به‌جا مانده از بردگان و مصاحبه با بردگان سابق^۳ نوشته شده بود. همین امر موجب شد مطالعه‌ی هر روزی آن را در دست‌ورکار قرار دهم که تا هفته‌ها ادامه داشت. روزها گذشت و من در ساعت‌های مشخصی در کتابخانه‌ی زندان آن را می‌خواندم و از بخش‌هایی که فکر می‌کردم برایم جالب و جدید است یادداشت‌برداری می‌کردم. متن پیش‌رو حاصل مطالعه‌ی این کتاب در چنین فضایی است.

یکی از همان روزها برای دقایقی با محمد در هواخوری زندان هم‌قدم شدم و گپ و گفتی دوستانه بین‌مان شکل گرفت، پرسش‌های از سر کنجکاو^۱ی من و پاسخ‌های او. «محمد فریچ» زندانی سیاه‌پوست اهل تانزانیا بود که به جرم حمل یک کیلو و نیم هروئین ابتدا به حبس ابد و بعد به ۲۵ سال زندان محکوم شده بود. ۲۱ ساله وارد اوین شده بود و در زمان دیدار ما ۳۵ سال داشت. در این مدت توانسته بود زبان فارسی را یاد بگیرد و آن را با لهجه‌ای شیرین و دوست‌داشتنی صحبت می‌کرد. علاوه بر لهجه‌اش، ظاهر بانمک و حسن رفتارش با دیگران از او زندانی محبوبی ساخته بود که وقتی بعد

^۲ نام کتابی از علی دشتی

^۳ Ex-slave عنوان تکرارشونده‌ای در متن کتاب است و اشاره به کسانی دارد که قبلاً برده بوده‌اند اما آزاد شده و دیگر برده نیستند.

از ۱۵ سال از زندان آزاد شد تمام بند هشت زندان اوین را هلهله‌ای از شادی و سرور فرا گرفت. محمد از نسل سیاهان برده بود و سواد چندانی نداشت اما خیلی زود به مناسبات کار و سرمایه پی برده بود و به همین دلیل در همان دیدارمان در هواخوری با همان فارسی دست‌وپا شکسته‌اش در بیان سرگذشت خود گفت: «اون که صد کیلو داشتی الان آزادی. من زندانم چون پول نداشتی».

محمد را همان روزهای اول شناختم. زمانی که در جستجوی بالشت، دوشک و ملحفه‌ی مناسبی بودم، یکی از هم‌بندی‌ها «بازارسیاه» محمد سیه‌چرده را معرفی کرد. محمد ساکن «اتاق اتباع» بود. در این اتاق زندانی‌های خارجی از کشورهای آفریقایی، بنگلادش، هند و سوئد زندگی می‌کردند. محمد در بازارچه‌ی خود انواع البسه و دیگر وسایل مورد نیاز را نگهداری می‌کرد و آن‌ها را به زندانیان تازه‌وارد می‌فروخت. او به‌عنوان یک زندانی خارجی در کشوری «بیگانه» هر کاری که فکرش را بکنید انجام می‌داد تا اموراتش بگذرد؛ از شستن لباس زندانیان گرفته تا حمل دیگ غذا و فروختن اقلام مورد نیاز زندانیان در بازارچه‌ی محلی و زیرزمینی‌اش. سواد چندانی نداشت اما به‌مانند اجداد برده‌اش یاد گرفته بود تا از هر سازوکاری برای بقا استفاده کند. این مطلب را به او تقدیم می‌کنم که از تبار بی‌صدایان است. او که شاید هیچ‌گاه نفهمد مطلبی به او تقدیم شده است.

چرا شام تا بام؟

پیش از بحث در مورد محتوا و روش کتاب لازم است ابتدا توضیحی در مورد دلیل نام‌گذاری کتاب بدهم. در اکثر آثار مربوط به زندگی بردگان سیاه‌پوست به دوره‌ی زندگی آن‌ها از طلوع تا غروب آفتاب یعنی زمانی که آن‌ها برای دیگران کار می‌کنند پرداخته شده اما روایتی عنوان «شام تا بام» را برای کتاب خود برگزیده چون قصد دارد در مورد زندگی بردگان خارج از زمان کار بردگی و چگونگی تکوین حیات جمعی آن‌ها صحبت کند. شام تا بام یا از غروب تا طلوع آفتاب زمانی است که بردگان سیاه‌پوست پایه‌های رفتاری و سازمانی خود را می‌سازند تا باعث شود آن‌ها فقط قربانی محسوب نشده بلکه از عاملیت برخوردار شوند.

جورج فیلیپ راویک^۴ (۱۹۹۰-۱۹۲۰) تاریخ‌دان سوسیالیست و استاد جامعه‌شناسی دانشگاه واشنگتن بود. ماندگارترین دستاورد او، مدیریت مجموعه‌ی ۴۱ جلدی تاریخ شفاهی بردگان است که انتشار آن در سال ۱۹۷۲ شروع شد. جلد اول این مجموعه با نام «شام تا بام» یکی از اولین کتاب‌هایی است که بردگان آمریکایی را به‌عنوان بازیگران اصلی تاریخ خود جدی می‌گیرد و تاکنون به ۱۲ زبان ترجمه شده است. این مجموعه بر اساس طرح تحقیقاتی نویسندگان فدرال برای کنگره‌ی آمریکا در دوران نیویدیل در سال ۱۹۳۰ نوشته شده است. در جریان آن طرح با تعداد بی‌شماری از بردگان سابق مصاحبه کردند و یادداشت‌ها و دست‌نوشته‌های برجای مانده از دوره‌ی برده‌داری جمع‌آوری شد.

کتاب «شام تا بام، تکوین اجتماع سیاهان» بر اساس ترکیب روش تاریخی، جامعه‌شناسانه و انسان‌شناسانه در دو بخش اصلی نوشته است. بخش اول کتاب با عنوان «جامعه‌شناسی برده‌داری در ایالات متحده» به شش موضوع «برده و ارباب، نقش آفریقا در تکوین سیاه‌پوستان آمریکا، مذهب بردگان، ارباب و برده: رفتار، خانواده‌ی سیاهان در برده‌داری، ارباب و برده: مقاومت» و بخش دوم با نام «جامعه‌شناسی نژادپرستی آمریکایی و اروپایی» به دو موضوع «نژادپرستی و برده‌داری» و «نژادپرستی و تکوین جامعه‌ی آمریکایی» می‌پردازد.

پیوست کتاب شامل مجموعه‌ای از دست‌نوشته‌های به‌جامانده از بردگان و خاطرات بردگان سابق است که در مورد جزئیات زندگی خود و خانواده‌شان و آنچه بر آن‌ها رفته نوشته‌اند. نکته‌ی جالب این متون بکر بودن آن‌هاست. همان‌طور که بردگان نوشته‌اند، با تمام اغلاط املائی و نگارشی و بدون هیچ ویرایشی عیناً در کتاب تایپ شده‌است تا از دل این نوشته‌ها بتوان به میزان سواد بردگان هم پی برد.

نویسنده تلاش دارد از دل هزاران مصاحبه و دست‌نوشته‌ی به‌جامانده از بردگان سیاه‌پوست و کسانی که قبلاً برده بوده‌اند (بردگان سابق) روند تکوین فرهنگ، جامعه و اجتماع بردگان سیاه‌پوست آمریکا را نشان دهد. این اظهارات بستگی به وضعیت و موقعیت کنونی بردگان در شرایط کنونی‌شان دارد. مثلاً کسانی که از بحران اقتصادی

⁴ George Philip Rawick

سال ۱۹۳۰ متضرر شده بودند به سال‌های بردگی‌شان با نگاه مثبتی نگاه می‌کنند چون در آن زمان لاقلاً غذایی برای خوردن داشتند. به این تعبیر و به گفته‌ی راویک وضعیت زندگی بسیاری از بردگان در سیستم کشاورزی قبل و بعد از لغو برده‌داری چندان تفاوتی نکرد. آن‌ها پیش از لغو برده‌داری روی زمین‌های کشاورزی بردگی می‌کردند و بعد از الغای آن به روی زمینی کار می‌کردند که به خودشان تعلق داشت.

راویک با درک دیالکتیکی از فرهنگ معتقد است فرهنگ نه تکرارِ عقیم و نازایِ رفتارهای گذشته بلکه روندی از دگرگونیِ خلاقانه‌ی آن‌هاست. فرهنگ، ایستا، صلب و ساکن نیست بلکه در زمان، جغرافیا و تاریخ متفاوت بنابر ضرورت تغییر می‌کند. به این تعبیر هیچ فرهنگی ثابت و تغییرناپذیر نیست و نمی‌توان به مانند فرهنگ‌گرایان اصلتی برای فرهنگ قائل شد چون همواره تحت تأثیر عوامل محیطی و درونی تغییر می‌کند. به باور او بدون فهم توسعه‌ی تاریخی جامعه‌ی سیاه‌پوستان و فرهنگ و اجتماع آن‌ها درک کلیت توسعه‌ی آمریکا غیرممکن است اما در اکثر بحث‌های جریان اصلی این بخش از توسعه‌ی آمریکا یعنی برده‌داری و زندگی سیاه‌پوستان یا به کل نادیده گرفته می‌شود یا اهمیت کمی به آن داده می‌شود. در تاریخ آمریکا به سیاه‌پوستان اکثراً به‌عنوان کسانی نگریسته می‌شود که همواره قربانیِ خشونت و سلطه‌ی سفیدپوستان بوده‌اند. آن‌ها به شکل ابژه‌های فاقد اختیار و کنترل بر زندگی خود در نظر گرفته می‌شوند و نه سوژه‌هایی که قادرند تاریخ، فرهنگ، سبک زندگی، ایده‌ها، ارزش‌ها، مذهب و خانواده‌ی خودشان را بسازند.

آنچه در ادامه می‌آید خلاصه‌ای از مهم‌ترین موضوعات مطرح شده در جلد اول مجموعه‌ی ۴۱ جلدی تاریخ شفاهی بردگان سیاه‌پوست آمریکا با نام «شام تا بام، تکوین اجتماع سیاهان» است. به باور من بسیاری از مباحث این کتاب برای خواننده‌ی فارسی‌زبان بدیع است چون همچنان که توضیح داده شد بردگان سیاه‌پوست در این مجموعه نه فقط قربانیانی مقهور شرایط بلکه سوژه‌های دارای عاملیت هستند که تلاش دارند تاریخ، فرهنگ و اجتماع خود را بسازند. به گفته‌ی راویک نوع نگاه به بردگان به‌عنوان موجودات انسان‌زدایی‌شده‌ای که فاقد تاریخ، فرهنگ و ... هستند به این نتیجه

منتهی می‌شود که معتقد است آن‌ها به دلایل مذکور قادر به خودرهایی نیستند و نمی‌توانند زندگی اسارت‌بارشان را تغییر دهند. در طول تهیه‌ی این مطلب از منابع دیگری هم استفاده کردم. «هوارد زین» در فصلی از کتاب برجسته‌ی «تاریخ مردمی آمریکا»^۵ با عنوان «بردگی بدون فرمانبرداری، رهایی بدون آزادی» به برده‌داری در آمریکا پرداخته است. از این رو بی‌مناسبت ندیدم که در بخش‌هایی و به قصد راستی‌آزمایی استدلال‌های راویک به مطالعات زین در این زمینه ارجاع دهم. «کارگر سیاه در جنوب آفریقا»^۶ منبع دیگری است که به فراخور متن از آن استفاده کردم.

ارباب و برده

کتاب در ابتدا نقبی به فلسفه می‌زند و تلاش دارد با ارجاع به هگل، تناقضات درونی بردگان را صورت‌بندی کند. هگل در کتاب پدیدارشناسی روح (جان) می‌نویسد تمایلات و خواسته‌های اربابان و بردگان (خدایگان و بنده) به شکل تناقضاتی در درون شخصیت برده‌ها ظاهر می‌شود و آن‌ها با این تضادهای درونی‌شان درگیر هستند. یادداشت‌های به‌جا مانده از بردگان هم نشان می‌دهد آن‌ها با ترس‌ها، گناه‌ها و شک و تردیدهای خود درگیر بوده‌اند. برای مثال زمانی که از بردگان در مورد ارباب‌شان سؤال می‌شد در کمال شگفتی از برخورد ارباب‌شان اظهار رضایت می‌کردند و می‌گفتند از آن‌ها راضی‌اند و اربابان مهربانی هستند. بردگان یک احساس دوگانه داشتند. حتی برده‌های ارباب‌های مختلف در دفاع از ارباب‌های خود با یکدیگر درگیر می‌شدند، بالاخواه ارباب خود درمی‌آمدند و با برده‌های ارباب‌های دیگر بحث و مشاجره و دعوا می‌کردند چون این تصور را داشتند که بزرگی ارباب آن‌ها به خودشان هم منتقل می‌شود.

به دلیل همین تناقضات درونی و احساس دوگانه‌ای که بردگان داشتند موانع فرار برای آن‌ها هم عینی بود و هم ذهنی. بردگان عموماً نمی‌توانستند خودشان را برای فرار

^۵ این کتاب با نام «تاریخ آمریکا» به فارسی ترجمه شده است. «تاریخ آمریکا، هوارد زین، ترجمه‌ی مانی صالحی علامه، نشر اختران، ۱۳۹۰».

^۶ کارگر سیاه در جنوب آفریقا، هوزیا هادسن، ترجمه‌ی ع‌پاشایی، نشر دیبایه، ۱۳۹۷.

و آزادی متقاعد کنند و برای همین از تبعاتِ گریختن از دست اربابان خود می‌ترسیدند. حتی زمانی که شرایط زندگی‌شان را تغییر می‌دادند باز هم نمی‌توانستند تأثیرات گذشته بر روی شخصیت خودشان را کاملاً از بین ببرند چرا که به باور راویک «فرهنگ و شخصیت همانند لباس‌های قدیمی و کهنه نیستند که بتوانیم آن‌ها را یکباره از تن درآورده و از دست‌شان خلاص شویم».

چرا بردگان آفریقایی «بهتر» بودند؟

در مورد تاریخ برده‌داری پرسش‌ها و ابهامات زیادی وجود دارد. از جمله سؤالات کلیدی این است که چرا بردگان آفریقایی غربی به نسبت بردگان بومی در آمریکا بیشتر و بهتر کار می‌کردند؟.

راویک در کتاب خود با توضیحِ بافت اجتماعی و سیاسی موجود در گذشته‌ی آفریقا تلاش دارد پاسخ مناسبی را برای این پرسش بیابد. برخلاف قاره‌ی اروپا در دوره‌ی پس از فنوئالیسم که در آن سطحی از وحدت و یکپارچگی ملی به وجود آمد، در قاره‌ی آفریقا قدرت مقتدر و متمرکزی موجود نبود و قدرت‌های محلی متعدد بر پایه‌ی نیروی سیاسی و نظامی خود و با اهداف شخصی حکمرانی می‌کردند. در این مناطق دولت-شهرها بر حومه و روستاها مسلط نبودند و وفاداری محلی در شهر و روستاها بیش از ملاحظات کلی و ایدئولوژیک اهمیت داشت.

بنابراین ویژگی متمایز مناطق قاره‌ی آفریقا عبارت بود از بی‌دولتی، واحدهای خانوادگی، تولید همبسته و سازمان‌های پیچیده‌ی کار. در این سازمان‌ها شخصیت افراد رشد و توسعه می‌یافت؛ همان افرادی که بعدها به طور غیرارادی مجبور شدند به صورت برده درآیند.

دولت‌های آفریقایی در قرن شانزدهم ظهور کردند و نقش عمده‌ای در تجارت برده و تهیه‌ی برده برای «جهان جدید» داشتند. تجارت برده سهم ویژه‌ای در انباشت بدوی سرمایه و ایجاد نظام سرمایه‌داری در اروپای غربی داشت. همچنان که جنبش حصارکشی در انگلستان موجب شد هزاران نفر فقیر، دهقانان بی‌زمین و مجرمان را با کشتی به مناطق تحت نفوذ استعمار مانند آمریکا و استرالیا منتقل کنند. در جنبش

حصارکشی زمین‌های کشاورزی به مرتع برای گوسفندان تبدیل شد. گوسفندانی که قرار بود پشم آن‌ها در صنعت نساجی انگلستان به کار گرفته شود و دهقانان بی‌زمینی که باید نیروی کار خودشان را در کارخانه‌های نساجی بریتانیا و از ترس گرسنگی و مرگ به کم‌ترین قیمت بفروشنند. نوعی انباشت سرمایه از راه سلب مالکیت.

بردگان در آفریقای غربی بخشی از یک تمامیت بافت اجتماعی بودند و مانند سرفها در اروپا دارای حقوقی و مالک قطعه زمین کوچکی بودند. آن‌ها فروخته نمی‌شدند و قادر بودند جایگاه اجتماعی خود را ارتقا دهند. بردگان داخلی در آفریقا جزو برده‌های خانگی و محترمی بودند که در قبال کالاهای وارداتی از غرب فروخته نمی‌شدند بلکه دارای جایگاه بالایی و حتی جزو فرماندهان نظامی بودند. آن‌ها جزوی از خانواده محسوب می‌شدند و دلیلی نداشت در ابتدای امر در عوض کالاهای وارداتی از غرب فروخته شوند.

برای فروش برده به اروپایی‌ها لزوماً به وجود یک طبقه‌ی برده‌دار در آفریقا نیازی نبود بلکه تناقضات بنیادی بین حاکمان و مردم عادی موجب شد حاکمان در پیوند با اروپاییان یک سیستم بسیار پیچیده را توسعه دهند تا با غارت، مجازات و فروش رقبای سیاسی خود، برده‌های مورد نیاز کشورهای غربی را تأمین کنند.

برده‌های آفریقایی از یک اقتصاد معیشتی خودبسنده برخوردار بودند و بدون توسعه‌ی ساختار اجتماعی و شکل دولت برایشان بسیار سخت بود تا خودشان را با سیستم برده‌داری در «دنیای جدید» سازگار کنند. بنابراین آن‌ها گرایش پیدا کردند که یا تحت نظام برده‌داری از بین بروند و منقرض شوند یا خودشان را با این نظام سازگار کنند. به همین دلیل بیشتر از بردگان بومی در آمریکا کار می‌کردند چون برای بقا و دوری از انقراض کامل چاره‌ای جز کار شدید تحت نظام برده‌داری نداشتند.

مبارزه و مقاومت بردگان دارای یک راه واحد نبود و مسیرهای مختلفی را پیمود. از این رو بزرگ‌ترین انقلابیون در عین حال بزرگ‌ترین سازشکاران هم هستند. سازش و انطباق آن‌ها به معنای مبارزه با روش‌ها و ابزارهای دیگر است: اعتصاب، خرابکاری، تمارض، دزدی، تظاهر به بی‌گناهی. آن‌ها از هر راهی زندگی می‌کردند تا بتوانند یک روز دیگر به مبارزه‌ی خود ادامه دهند.

دین بردگان

مردمی پویا که قادرند از گذشته عبور کنند، با زمان حال روبرو شوند و خودشان را برای آینده آماده کنند، چنین مردمی بار گذشته بر دوش آن‌ها سنگینی نمی‌کند. یک جامعه‌ی پویا جامعه‌ای است که اشکال سخت و صلب را حفظ نمی‌کند بلکه از مفاهیم گذشته برای ساختن الگوهای رفتاری لازم برای شرایط جدید استفاده می‌کند. از این رو است که فرهنگ آفریقایی غربی در دنیای جدید و آمریکای شمالی به‌طور کامل از بین رفت بلکه برای ادامه‌ی حیات خود در تعامل با فرهنگ غرب تغییرات و تعدیل‌هایی را پذیرا شد و از آن تأثیر گرفت و بر آن تأثیر گذاشت.

بردگان با ترس، شلاق و تهدید روی زمین‌های کشاورزی و در معادن، راه‌ها و جنگل‌ها به‌سختی کار می‌کردند اما در خارج از زمان کار فرصت داشتند تا شخصیت و اجتماع خود را تولید و بازتولید کنند. با درک این بعد از زندگی بردگان است که ما متوجه می‌شویم چطور شخصیت آن‌ها از ویرانی کامل در امان ماند و توانستند اجتماعات خود را بسازند و رشد و توسعه دهند.

آن‌ها از بام تا شام برای دیگران کار می‌کردند اما از شام تا بام، روزهای تعطیل، عصرهای شنبه و یکشنبه و در تمام زمان‌های دیگری که از کار فارغ بودند خودشان را تولید و بازتولید می‌کردند. بردگان سیاه از جهانی آمده بودند که در آن تمایز زیادی میان امور دینی و غیردینی و سکولار وجود نداشت و این دو امور به‌هم آمیخته بود. در آن جهان، جدایی جسم و روح، زندگی جسمانی و روحانی پس از مرگ به‌طور جداگانه تصور نشده بود. بردگان در جهان جدید از مذهب به‌عنوان یک امر کلیدی برای تولید و بازتولید اجتماع‌شان استفاده کردند. اما واکنش اربابان در برابر مذهب بردگان پیچیده بود.

در سده‌ی اول برده‌داری هیچ تلاشی برای مسیحی‌کردن بردگان وجود نداشت و آن‌ها زمان و فرصت کافی داشتند تا اشکال مذهبی خودشان در آفریقایی غربی را در آمریکای شمالی نیز ایجاد کنند. اربابان سفیدپوست پیش از نیمه‌ی دوم قرن هجدهم تلاش می‌کردند بردگان را وادار کنند تا به مسیحیت ایمان بیاورند اما سپس به آن‌ها اجازه دادند تا مفاهیم و اعمال مذهب مسیحیت را به راه و روش خودشان درک و به‌جا

بیاورند. سفیدپوستان در قرن نوزدهم اهتمام جدی ورزیدند تا از مذهب همچون ابزاری برای کنترل اجتماعی بردگان سیاه پوست استفاده و یک مذهب رسمی را به آن‌ها تحمیل کنند.

به‌رغم این تلاش‌ها این نوع مذهب هرگز مورد استقبال، وفاداری و حمایت بردگان قرار نگرفت و آن‌ها شبانه اعمال مذهبی خودشان را انجام می‌دادند. بنابراین فرهنگ آفریقایی نه تنها از بین نرفت بلکه با خلاقیت و قدرت بیشتری منشأ مذهب بردگان در آمریکا شد.

جلسات شبانه و نیایش بردگان

درست است که کنترل اجتماعی همواره یکی از کارکردهای مذهب بوده است اما دین سرکوب‌شدگان در عین حال به آن‌ها امکان ادامه‌ی زندگی و تقویت مقاومت علیه سرکوب را می‌دهد و میل به آزادی را در آن‌ها تقویت کرده و زندگی‌شان را قابل تحمل می‌سازد.

بردگان سیاه‌پوست اگرچه هنوز به قدر کافی نیرومند نبودند تا بر فلاکت خود فایق بیایند اما با بهره‌گیری از مذهب لااقل می‌توانستند آن را تحمل کنند. تعبیر مارکس از مذهب به عنوان «افیون توده‌ها» مگر چیزی جز این است؟ آن‌ها شبانه در کلبه‌ها یا در کلیساهای آلاچیقی در میان درختان دور هم جمع می‌شدند و به‌طور دسته‌جمعی نیایش می‌کردند و آوازهای مذهبی می‌خواندند. بردگان از زمین‌های کشاورزی مختلف هفته‌ای یک‌بار گردهم می‌آمدند، دایره‌وار شانه‌به‌شانه هم می‌رقصیدند و به واسطه‌ی این مناسک پیوندهای‌شان قوی‌تر می‌شد.

بنابراین دین بردگان شامل یک سیستم دوبخشی بود: ۱- کلیسای سفیدپوستان در روزهای یکشنبه که نماینده‌ی مذهب رسمی بود و ۲- گردهمایی بردگان در مزارع و جایگاه‌های مخصوصی که سرود و نیایش‌های خودشان را از ته قلب سر می‌دادند.

مذهب نوع اول ابزاری برای کنترل اجتماعی بردگان بود و تبلیغ می‌کرد که بردگان برای بردگی به دنیا آمده‌اند و باید مدیون و سپاسگزار اربابان خود باشند و از آن‌ها اطاعت کنند، دزدی نکنند و «مرغ‌ها و تخم‌مرغ‌های اربابان خود را نزدند تا شلاق

نخورند». به مباشران و ناظران این طور آموزش می‌دادند که «اختصاص دادن یک ساعت در هر روز تعطیل به تعالیم دینی و اخلاقی برای آن‌ها، کمک بزرگی به بهتر کردن اوضاع مطلوب در میان این سیاهان خواهد بود»^۷

مذهب نوع دوم ممنوع بود و بردگان اعمال‌شان را مخفیانه انجام می‌دادند. مراسم مذهبی بردگان بر پیوندهای اجتماعی میان آن‌ها تأکید داشت و آن را تقویت می‌کرد. این نهادهای مذهبی، بردگان سیاه‌پوست را برای سازگاری و مبارزه تقویت می‌کرد. آن‌ها «با تشویق به صبر و شکیبایی و پذیرش آنچه چاره‌ای برایش متصور نیست آرام می‌شدند و این اقدامی بود برای زنده و سالم نگه‌داشتن جامعه‌ی سیاه‌پوستان - طرحی برای بقا که مانند الگوی نمونه‌ی آفریقایی‌اش بیش از هر چیز به زندگی در این دنیا آری می‌گفت»^۸.

آن‌چه بردگان به‌عنوان مفاهیم مذهبی با آن باور داشتند و آن مناسکی که آن‌ها در آمریکای شمالی انجام می‌دادند نه کاملاً آفریقایی و نه کاملاً آمریکایی - اروپایی بلکه ترکیبی از این دو بود و مفاهیم آفریقایی را با محیط آمریکا سازگار کردند. معانی و مفاهیم آفریقایی دوباره در آمریکای شمالی ظهور کرد اما در متنی کاملاً متفاوت و با برخی رفتارهای اصلی از بین رفته و رفتارهای جدید اضافه شده به آن.

ظروف سفالی (pot) در مناسک مذهبی

بردگان سیاه‌پوست در جغرافیای جدید رفتارهای گذشته خود را تعدیل و چیزهایی از آن کم و به آن اضافه کردند. از جمله مثال‌های عینی در این مورد استفاده از ظرف‌های سفالی (pot)^۹ به شکل گلدان برای کم کردن صدای ناشی از نیایش‌های شبانه بود.

^۷ زین، ۱۳۹۰، ص ۲۳۶

^۸ همان، ص ۲۳۷

^۹ Pot یک نوع ظرف سفالی مانند گلدان است که در مناطق آفریقایی برای نگهداری و حمل غذا یا مایعات استفاده می‌شود. بسیاری از آنها دارای اهمیت اجتماعی و مذهبی هستند. این نوع ظروف آفریقایی

بردگان سیاه‌پوست در مخفی‌گاه‌های زیرزمینی و یا در کلبه‌های خود از این سفال‌ها برای کم کردن طنین صدا استفاده می‌کردند. آن‌ها در کلبه‌های خود سفال‌ها را به طور وارونه با میله‌های چوبی بالای سر خود نگه می‌داشتند تا صدا درون ظروف برود. این کار باعث می‌شد انعکاس صدا کم شود و اربابان سفیدپوست صدای مراسم مذهبی آن‌ها را نشنوند. سفیدپوستان به‌خوبی می‌دانستند هرگونه گردهمایی سیاهان از جمله مراسم مذهبی آن‌ها موجب همبستگی و شورش بردگان می‌شود.



استفاده از این نوع ظروف سفالی در مناسک مذهبی بردگان سیاه‌پوست در آمریکای شمالی ریشه در کاربرد آن در گذشته دارد. در آفریقای غربی ظروف سفالی یکی از اسباب و وسایل همیشگی در مراسم‌های مذهبی بود. آب رودخانه‌های مقدس را به وسیله‌ی آن به خانه می‌آوردند و روی زمین پخش می‌کردند تا از خانه و اهالی آن محافظت شود. ظروف سفالی در آفریقا نشانه‌های مخصوص خدایانی بودند که از زنان و مردان محافظت می‌کردند. بردگان سیاه‌پوست نه‌تنها کاربرد این ظروف را در دنیای

مورد توجه کلکسیونرهای عتیقه در سراسر جهان است. در [اینجا](#) شکل انواع این ظروف را می‌توان مشاهده کرد.

جدید حفظ کردند بلکه آن‌ها نقش مهمی در حفظ و نگهداری از بردگان سیاه ایفا کردند.

تحقیقات انسان‌شناسانه نشان می‌دهد ارتباط معناداری میان ظروف سفالی آفریقاییان و ساز درامز در قاره‌ی آمریکا وجود دارد. اهالی هاییتی در مناسک قبایل خود با چوب‌هایی به این ظروف ضربه می‌زدند و صدا تولید می‌کردند. آن‌ها با پوست بز روی این ظروف سفالی را پوشانده و از آن‌ها نوعی طبل ساختند. در شورش‌های کم‌وبیش انقلابی سال ۱۹۳۸ در ترینیداد چوب‌های گیاه بامبو برای نواختن سازهای کوبه‌ای به‌عنوان چماق علیه پلیس به کار گرفته شد و پس از این اتفاق بود که دولت استعماری جا استفاده از این چوب‌ها را ممنوع کرد.

مردم احتمالاً تعجب خواهند کرد از این که تشت رختی که به جای تولید صدا، آن را کم می‌کند چگونه می‌تواند نمادی از گروه‌های مذهبی باشد اما یکی از انسان‌شناسان در مطالعه‌ای در مورد آلات موسیقی آفریقایی - کوبایی نشان می‌دهد که درامزهای تک پوسته‌ای آفریقایی‌ها شبیه تشت رخت و لگن برعکس شده بود. زمانی که بردگان از نواختن درامز ممنوع می‌شدند کدوبی را به طور وارونه درون یک تشت لباس حاوی آب تا نیمه فرو می‌کردند و با ضربه زدن به کدو نوعی درامز می‌ساختند. تکامل و تحول ابزارهای موسیقی و حفظ و نگهداری جنبه‌های ابزاری و نمادین آن‌ها نشان می‌دهد سازگاری بردگان آفریقایی غربی با محیط زندگی جدیدشان بسیار پرشور، زنده و قابل توجه بوده است.

تغییر دین

روایت‌های بردگان در مورد تغییر دین و اعتقاد آن‌ها به مسیحیت کم‌وبیش با جزئیاتی شبیه به هم است. ممکن است ادعا شود هرکس می‌تواند این امور را تجربه کند و نیازی نیست حتماً برده‌ای از آفریقا باشد اما کاملاً واضح است که در باور آفریقایی‌ها چیزی وجود دارد که آن‌ها را به مراسم تغییر مذهب تشویق می‌کند.

یکی از مفاهیم مشترک در روایت سیاهان برای تغییر دین اصطلاح Little Man است. یعنی کسی که ادعا می‌کند فرستاده‌ی خداست، می‌گوید «دنبال من بیا» و آن‌ها

را برای تغییر دین مشایعت می‌کند. چنین موجودی در الهیات آفریقایی غربی هم وجود داشت و عامل رنج کسانی بود که به خدایان بی‌توجهی می‌کردند. او رابط میان خدا و انسان است. اعلام مرگ می‌کند، پیام‌آور خدایان است و قربانی برای خدای آسمان را می‌پذیرد. بنابراین این ارتباط شخصی با الوهیت در میان بردگان آفریقایی در دنیای جدید طبیعی است و Little Man نقش مهمی در روایت‌های تغییر مذهب سیاهان دارد چون به واسطه‌ی آن مقام الوهیت و خدایی می‌تواند در دسترس باشد و رسیدن به آن سریع صورت گیرد.

کلیسای بردگان

کلیسا برای سیاه‌پوستان یک نهاد برجسته‌ی جامعه بود برای این‌که نیازهای آن‌ها را اداره می‌کرد و کارکرد متنوعی برای‌شان داشت. احساس مذهبی مردم نیازمند مجاری خاصی برای بیان رسمی خود بود و کلیسا یک از مهم‌ترین سازوکارها برای این امر به‌شمار می‌رفت. علاوه بر این کارکرد، کلیسا به عنوان یک نهاد اجتماعی مهم‌ترین مرکز برای روابط چهره‌به‌چهره‌ی سیاه‌پوستان بود. کلیسا به میزان بسیار زیادی فشار فیزیکی زندگی را ترمیم می‌بخشید و آن را به تسکین و آرامش می‌رساند.

زمانی که بداقبالی بر انسان مستولی می‌شد این کلیسا بود که به کمک او می‌شتابید. کلیسا واسطه و میانجی بیان احساس اجتماع سیاهان بود. آن‌ها در این محل در کنار یکدیگر آواز می‌خواندند، غذا می‌خوردند، دعا می‌کردند و این شکل از بیان رسمی همدلی آن‌ها را راضی می‌کرد. کلیسا گریز از تجربه‌های مشترک و سخت زندگی را عرضه می‌کرد. راهی برای فرار از این تجربه‌های ناخوشایند بود و باعث می‌شد تمام خانواده‌ها و اجتماعات کوچک به طور فیزیکی در یک گستره‌ی وسیع دور هم جمع شوند.

تا پایان قرن هجدهم فقط تعداد کمی از بردگان مسیحی شده بودند. تحقیقی در مورد کلیسای سیاهان در سال ۱۹۶۰ از وجود دو تجربه‌ی درهم‌تنیده از کلیسای بردگان سیاه‌پوست حکایت دارد. اولی اشاعه دهنده‌ی یک نوع مذهب توانمندساز (Enabling religion) که از آن خود بردگان بود و جنبه‌ی اعتراضی

داشت. این نوع کلیسا با فراهم کردن پایه‌های مبارزه‌ی مستقل علیه بردگی و نژادپرستی، توانایی برده‌داران برای ایجاد اجتماع خودشان را تضعیف می‌کند. شورش‌های کم اما پراهمیت بردگان در ایالات جنوبی آمریکا هژمونی خود را بر زندگی بردگان جنوب حفظ کرد که منشأ آن‌ها به مذهب سیاهان برمی‌گردد.

نوع دوم کلیسا تحت تأثیر کلیسای اربابان سفیدپوست بود و یک مذهب انفعالی را برای مقابله با آلام زندگی برای ادامه‌ی حیات ترویج می‌داد (Copping religion).

آن چه ارباب با برده می‌کرد

فصل چهارم بخش اول کتاب به موضوع نوع برخورد و رفتار اربابان سفیدپوست با بردگان سیاه‌پوست می‌پردازد. در مورد زندگی بردگان نظریات ایدئولوژیکی وجود دارد که زندگی آن‌ها را خیلی ساده و معمولی و به دور از سختی‌ها و مجازات‌های شدید نشان می‌دهد. اگر این نوع روایت درست باشد زندگی بردگان از زندگی سفیدپوستان فقیر و کارگر در آن زمان بهتر است چون لاقل غذایی گیرشان می‌آمد تا بخورند. اما واقعیت چیزی فراتر از این داستان‌سرایی‌های ایدئولوژیک و فانتزی است. وقتی همین الان میلیون‌ها نفر در جهان گرسنه به بستر می‌روند چرا باید فرض کنیم که به بردگان خانگی «غذای خوبی» داده می‌شده است؟

یکی از نظریات موجود در مورد زندگی بردگان این است که سازمان برده‌داری در آمریکای شمالی همانند کمپ کار اجباری در آلمان هیتلری یک نهاد تام بود که بر زندگی بردگان سلطه‌ی کامل داشت. به این دلیل، و چون بردگان فاقد خودمختاری ذهنی بودند تا بتوانند مبارزه‌ی معناداری را تصور کنند هیچ مقاومت جدی و پایداری از سوی بردگان صورت نگرفت. بلکه آن چه انجام شد فقط اعمال بچه‌گانه‌ای بود که وضعیت‌شان را تغییر نمی‌داد. بنابراین برده‌داری بسیار شدید در آمریکای شمالی برده‌ها را به قربانی بدل کرده بود. طبق این نظر، «بدترین چیز در مورد برده‌داری این است که شخصیت برده‌وار تولید می‌کند».

نظریه‌ی دیگری معتقد است شرایط ناگوار زندگی بردگان در آمریکای شمالی موجب شد آن‌ها شورش کنند و همیشه در سنگر مبارزه باقی بمانند. هر کدام از این

نظریات سویه‌های ایدئولوژیک دارند. اولی می‌گوید بردگان از نظر روان‌شناسانه قربانی هستند (شخصیت برده‌وار) و از لحاظ درونی و شخصیتی قادر نیستند به خودشان کمک کنند تا از وضعیت برده‌وار و فقر خود آزاد شده و به انسان‌های بالغی تبدیل شوند. نظریه‌ی دوم سپاهان را ذاتاً سرکش و معرفی می‌کند که به جای انقلاب، خون خود و دشمنان‌شان را می‌ریزند و بنابراین وضع را بدتر می‌کنند.

پس **نظریه‌ی اول** آن‌ها را منفعل و ناتوان از انقلاب و تغییر نگاه می‌کند و **نظریه‌ی دوم** عمل برده‌ها را نوعی خون‌ریزی بدون انقلاب می‌داند.

مشاهدات و مصاحبه با بردگان یا کسانی که قبلاً برده بوده‌اند نشان می‌دهد آن‌ها در حوزه‌های مشخصی از فعالیت روزانه نه «قربانی مطلق» هستند و نه یک «انقلابی هیجانی کامل»، بلکه می‌توانند در برابر شرایط زندگی مقاومت کنند. آن‌ها فرهنگ، نهاد و تشکیلات خودشان را داشتند و در ارتباط و تعامل با یکدیگر و با سفیدپوستان، مفاهیم و معانی خود را در اجتماع‌شان می‌ساختند.

بردگان در اجتماعات خود وظیفه و کارکرد یکسان و شبیه به هم نداشتند بلکه ساختار اجتماعی جماعت بردگان به بخش‌های متنوعی تقسیم می‌شد که هر یک وظیفه‌ی خاصی را انجام می‌دادند: بردگان خانگی، بردگان زمین، بردگان اجاره‌ای که زمان خودشان را اجاره می‌دادند و بردگان آزادشده‌ای که وظیفه‌ی تأمین اخبار و اطلاعات مورد نیاز اجتماع بردگان را بر عهده داشتند.

در روایت‌های به‌جا مانده از بردگان و یادداشت‌های بردگان سابق مدارک زیادی وجود دارد که نشان می‌دهد آن‌ها اجتماعات نیمه‌مستقل خود را داشته و در زندگی روزمره‌ی خود علیه برده‌داری مقاومت می‌کردند.

شکنجه؛ ابزار کنترل اجتماعی

رفتار برده‌داران سفیدپوست با برده‌های سیاه‌پوست طیف متنوعی از تنبیهات شامل شکنجه، شلاق، غل و زنجیر، محروم‌سازی و ... را شامل می‌شد. شلاق زدن بردگان فقط شکنجه محسوب نمی‌شد بلکه بخشی از تمامیت ساختار اجتماعی برده‌داری و یک ابزار کنترل اجتماعی برای اعمال فشار به آن‌ها بود تا قبول کنند برده هستند. بنابراین

بردگان در هر صورت شلاق می‌خوردند. چه دستورات ارباب خود را موبه‌مو انجام می‌دادند و چه از این دستورات سرپیچی می‌کردند.

«سیاه‌های آن قسمت از کشور روزگار فلاکت‌باری داشتند. شبی نبود که شلاق نخورند. شب‌ها فریادشان را تو تاریکی می‌شنیدیم که می‌گفتند: "ارباب، رحم کن!".

اگر سیاه بودی، هر وقت روز که بود، هر وقت که پا می‌داد شلاق می‌خوردی.»^{۱۰}
 «رابرت فوگل» و «اسنتلی انگرمن» در کتاب «زمان مصلوب شدن» در این مورد می‌نویسند:

«اسناد و آمار نشان می‌دهد که در طی یک دوره‌ی دو ساله در مجموع ۱۶۰ مورد مجازات با تازیانه اجرا شده یعنی به‌طور متوسط ۶۷ نفر در سال شلاق خورده‌اند. حدود نیمی از بردگان در طی این دوره اصلاً شلاق نخورده‌اند. البته می‌توان گفت: "نیمی از بردگان شلاق خورده‌اند". و این معنای متفاوتی را به ذهن خواننده القا می‌کند. این رقم ۰/۷ نفر در سال، نشان می‌دهد که شلاق خوردن برای هر فرد دائمی و حتمی نبود. اما اگر از جنبه‌ی دیگری نگریسته شود نشان می‌دهد که در هر چهار یا پنج روز، برده‌ای شلاق می‌خورد»^{۱۱}

سیستم گشت‌زنی یکی از مهم‌ترین بخش‌های سیستم کنترل اجتماعی در برده‌داری بود که در آن سفیدپوستان فقیر برای گشت‌زنی، پیدا کردن، مجازات، ترساندن و مرعوب ساختن برده‌های فراری به کار گرفته می‌شدند. در این ساختار اجتماعی، برده‌داری مختص به سفیدپوستان نبود بلکه سیاه‌پوستانی نیز وجود داشتند که توسط اربابان و مباشران سفیدپوست برای کنترل و مجازات بردگان به کار گرفته می‌شدند. گشت‌زن‌ها در سیاهی شب به راحتی وارد منطقه‌ی زندگی برده‌ها می‌شدند تا ببینند آن‌ها خواب هستند یا بیرون رفته‌اند. برده‌ها روی زمین یا تخت‌های کثیف می‌خوابیدند و گشت‌زن‌ها اطراف آن‌ها پرسه می‌زدند، روی برده‌های خواب راه می‌رفتند

^{۱۰} هادسن، ۱۳۹۷، ص ۱۴

^{۱۱} زین، ۱۳۹۰، ص ۲۳۱

و اگر برده‌ای خروپف می‌کرد با کمترین تحریکی از سوی او به جانش می‌افتادند و شلاقش می‌زدند.

شکنجه و مجازات بردگان دارای ابزار و ادوات متنوعی بود. نوعی شلاق سوراخ‌دار برای ایجاد تاول در پوست، شلاقی برای ترکاندن تاول، تازیانه‌ی نه‌رشته‌ی ۱۲ (Cat with nine tail) و موادی مانند [تربانتین](#) و فلفل برای پاشاندن روی زخم.



تازیانه‌ی نه‌رشته

آزادی برای بردگان به معنای مصونیت از مجازات فیزیکی بود و بسیاری از آنها که توسط اربابان خود تنبیه بدنی نمی‌شدند خودشان را «برده‌ی آزاد» می‌دانستند. با این حال، هنجارهای رفتاری اربابان در نظام برده‌داری داوطلبانه نبود. بنابراین برای یک ارباب خیلی مشکل بود که با برده‌ی خود رفتار مناسبی داشته باشد.

۱۲ تازیانه‌ی نه‌رشته نوعی شلاق با نه رشته شلاق است که منشأ آن به مصر باستان برمی‌گردد. گربه‌ی خانگی در مصر باستان مقدس بود و این باور را داشتند که گربه نه جان دارد و اگر قربانی با پوست گربه شلاق بخورد فضیلتی نصیبش می‌شود. از سوی دیگر درد و جراحی که ایجاد می‌کند مانند جراحی ناشی از پنجه‌ی گربه پوست را پاره و درد شدیدی ایجاد می‌کند (م).

گشتِ بازرسی که توسط سفیدپوستان فقیر انجام می‌شد گویای این است که به‌رغم محافظت برخی برده‌داران از برده‌های خود، باز هم این امتیاز ویژه‌ای برای برده‌ها محسوب نمی‌شد چون اگر فرار می‌کردند توسط گروه‌های گشت‌زنی به دام می‌افتادند. یکی از بردگان این‌گونه روایت می‌کند: «شنیدن سر و صدای سیاه‌هایی که تازی‌ها دنبال‌شون بودند عادی بود. می‌شنیدیم بزرگ‌ترها می‌گفتند: "امشب خوبه حواس‌تون جمع باشه، یکی تو جنگل فلنگو می‌بنده". فراری شاید مردی بود که سعی می‌کرد از یک مزرعه‌ی بیگاری یا از یک اردوگاه کار اجباری زندان یا از بین یک دسته کارگر زنجیر به‌پا فرار کند، اما منظور بزرگ‌ترها از این هشدار این بود که سفیدهای تفنگ به دست و تازی به دنبال، تو شکار آدم از هیچ سیاهی که به دام‌شان بیافتند نمی‌گذرند».^{۱۳} سگ‌ها «شکارشان را گاز می‌گرفتند، تکه‌پاره و مثله می‌کردند و اگر به‌موقع آن‌ها را کنار نمی‌کشیدند، او را می‌کشتند»^{۱۴}

بی‌شک بسیاری از برده‌داران رفتار مناسبی با برده‌های خود داشتند و حتی طرفدار لغو برده‌داری بودند اما عقاید و احساسات فردی سهم‌ناچیزی در تغییر رفتار اجتماعی دارند چون فشار سیستم اجتماعی بر افراد، حتی بر اعضای طبقه‌ی مسلط، همچنان زیاد بود. پس غیرممکن بود که برده‌داران طرفدار لغو برده‌داری بتوانند برده‌داری را لغو کنند و به‌رغم ایدئولوژی‌شان تنها کاری که از دست‌شان برمی‌آمد این بود که اربابان و پشتیبانان مهربان، خوب و با رفتار پدرمآبانه‌ای با برده‌ها باشند. حتی آن‌ها که رفتار مناسبی با برده‌ها دارند روابط اجتماعی برده‌داری را استمرار می‌بخشند. برخی برده‌ها توسط ارباب‌هایی که اعتقادی به برده‌داری نداشتند آزاد می‌شدند اما چون جایی نداشتند که بروند به خدمت‌رسانی روی زمین ارباب ادامه می‌دادند و همان‌جا می‌ماندند.

۱۳ هادسن، ۱۳۹۷، ص ۱۴

۱۴ زین، ۱۳۹۰، ص ۲۳۴

بردگان چه می‌خوردند؟

بلغور ذرت، ۴ پوند ۱۵ آرد گندم، ۴ پوند گوشت خوک، یک پوند شکر، یک پوند قهوه، شیرهای چغندر و مقادیری توتون تنباکو سهمیه‌ی مصرفی هر برده در طول هفته بود که هر شبه توسط اربابان‌شان به آن‌ها داده می‌شد. سیب‌زمینی و سبزیجات را از باغچه‌های خانوادگی تهیه می‌کردند و هر خانواده سبزی و صیفی مورد نیاز خود را در باغچه‌ی جداگانه‌ای می‌کاشت.

البته این گزارش‌ها توسط یک برده‌ی صاحب‌امتیاز گزارش شده و ممکن است بزرگ‌نمایی کرده باشد و دیگران مقادیر کم‌تری را گزارش دهند. به جز جیره‌ی غذایی که ارباب به آن‌ها می‌داد، برده‌ها غذای خود را عمدتاً از طریق شکار و ماهیگیری تأمین می‌کردند. آشپزی و پخت‌وپز توسط زنان یا مردان و زنان مسنی که از کار بردگی آزاد بودند انجام می‌شد.

یکی از بردگان روش تأمین غذا برای برده‌ها را این‌گونه توصیف می‌کند:

«خیلی وقت‌ها پیش می‌آمد که ما قبل از برداشتن محصول چیزی برای خوردن نداشتیم جز همان سبزی‌هایی که تو جالیز خودمان می‌کاشتیم. مثل کلم، و چند جور سبزی، گاهی هم خیار و گوجه‌فرنگی، و تقریباً همیشه هم کمی بامیه و شلغم. اما نه روغنی داشتیم و نه گوشتی که با سبزی همراه شود. غالباً نان هم نداشتیم. مادر بزرگم می‌رفت خوشه‌های ذرتی را که سفت بود، نه آن قدر خشک که برای آسیاب کردن می‌برند، می‌چید که بتواند آن را ببزد یا کباب کند. بعد یک قوطی حلبی را صاف می‌کرد و تبدیلیش می‌کرد به یک حلب دراز، میخ و چکش را برمی‌داشت و حلبی را مثل رنده می‌کرد. آن وقت ذرت را رنده می‌کرد، تبدیلیش می‌کرد به چیزی مثل بلغور؛ آب و کمی هم نمک توش می‌ریخت، و ما هم به‌جای نان می‌خوردیمش».^{۱۶}

^{۱۵} پوند واحد اندازه‌گیری و معادل تقریباً ۴۰۰ گرم است.

^{۱۶} هادسن، ۱۳۹۷، ص ۲۲.

خانه و خانواده‌ی بردگان

کلبه‌ی بردگان محلی برای یک زندگی خانوادگی فعال نبود بلکه فقط برای خوابیدن در شب و یا سرپناهی در برابر آب و هوای نامناسب طراحی شده بود. مردان و زنان در طول روز به کار سخت و مشقت‌بار می‌پرداختند و مادر بزرگ‌ها و پدر بزرگ‌ها از فرزندان آن‌ها مراقبت می‌کردند. فضای بیرونی هر کلبه مکان اصلی فعالیت بردگان بود. در این جا بود که بچه‌ها با هم بازی می‌کردند. زنان و مردان بعد از کار می‌نشستند، سیگار می‌کشیدند و با هم گپ می‌زدند، دختران و پسران جوان با هم آشنا می‌شدند و در خلوتی که پیدا می‌کردند معاشرت می‌کردند.

اجتماع بردگان همانند یک سیستم خویشاندی گسترده بود و در آن همه‌ی بزرگسالان از همه‌ی کودکان نگهداری می‌کردند. چون پدر و مادر هر دو روی زمین‌های کشاورزی کار می‌کردند بنابراین میان «فرزندان من که من سرپرست آن‌ها هستم» و «فرزندان تو که تو سرپرست آن‌ها هستی» تمایز کمی وجود داشت. این سیستم خویشاوندی در مقایسه با حالتی که در خانواده‌ی هسته‌ای، والدین بیولوژیک دارای حقوق و وظایف انحصاری در قبال فرزندان خود هستند بسیار مفیدتر و کارآمدتر بود. در خانواده‌ی بردگان سیاه‌پوست همواره بزرگ‌ترهایی مانند پدر بزرگ و مادر بزرگ وجود داشتند که در نبود پدر و مادر کودکان وظیفه‌ی سرپرستی و مراقبت از آن‌ها را انجام می‌دادند. این نوع روابط خانوادگی که در آن فرزندان بزرگ‌تر از کوچک‌ترها مراقبت می‌کردند در مقایسه با الگوی رقابت میان فرزندان که از خانواده‌ی هسته‌ای طبقه‌ی متوسط معاصر نشأت گرفته و فردگرایی را تحمیل می‌کند بسیار کامل‌تر و مفیدتر بود.

ترفندهایی برای سوادآموزی

بردگان از خواندن، نوشتن و سوادآموزی منع شده بودند و حتی کتاب و دفتر و قلم را از آن‌ها می‌گرفتند و مجازات‌شان می‌کردند. به همین دلیل تعجب‌آور نیست که اکثر آن‌ها بی‌سواد بودند چرا که در آن دوره اکثر اربابان و ناظران هم بی‌سواد یا کم‌سواد

بودند. اما آنچه از اهمیت برخوردار است تلاش‌های صورت گرفته برای منع بردگان از سوادآموزی است.

طبقه‌ی اربابان از یک پارانوئیای شدید رنج می‌بردند و دلیل منطقی‌شان این بود که بردگان باسواد موجب اغتشاش و یاغی‌گری می‌شوند. اما این همه‌ی واقعیت نیست و این‌گونه نبود که بردگان در رویارویی با محدودیت‌ها و مجازات‌های مذکور واکنشی کاملاً منفعلانه داشته باشند و از سوادآموزی سرباز زنند. آن‌ها با بهره‌گیری از حقه‌ها و روش‌هایی که آموخته بودند تلاش می‌کردند در دل همین اجبارها خواندن و نوشتن یاد بگیرند.

یکی از این راه‌ها یادگیری از بچه‌های خیابانی بود. برده‌ها کارهای محوله‌شان در شهر را سریع انجام می‌دادند و پس از آن به بچه‌های فقیر سفیدپوست که در شهر پرسه می‌زدند تکه نانی می‌دادند تا در عوض از آن‌ها سواد یاد بگیرند.

راه دیگر سوادآموزی از سوی برده‌ها حقه‌ای بود که آن‌ها سر بچه‌های سفیدپوست پیاده می‌کردند. آن‌ها در یک بازی از پیش طراحی شده نامه‌ای را که از یک برده‌ی آزاد شده دریافت کرده بودند به بچه‌های سفیدپوست نشان می‌دادند و مثلاً می‌گفتند: «من می‌دانم این A است» و آن‌ها پاسخ می‌دادند: «نه، این B است». و این طوری الفبا را یاد می‌گرفتند!

اولین بخش کتاب با توضیح مقاومتِ بردگان به پایان می‌رسد. همچنان که پیش‌تر گفته شد استدلال اصلی کتاب بر پایه‌ی مقاومتِ بردگان در زندگی روزمره و ساختِ زندگی روزمره از دلِ شقاوت‌هایِ تحمیلی بر آنان است. نگاهی به برده که آن‌ها را نه قربانیانی مطلق و نه انقلابیونی سازش‌ناپذیر، بلکه انسان‌هایی در کارِ خلقِ زندگی می‌پندارد.

در بسیاری از جوامع به‌ویژه آن‌هایی که مردم تحت سلطه‌ی سلسله‌مراتب و استثمار زندگی می‌کنند، انسان‌ها در هر سطح اجتماعی که هستند از یک ناهماهنگی و عدم تعادل شخصیتی رنج می‌برند. گفته می‌شود آن‌ها برای مقابله با این عارضه دو راه پیش‌رو دارند: ۱- خودویران‌سازی از طریق خشم و افسردگی ۲- خودآزادسازی به وسیله‌ی انقلاب. آن‌ها تلاش دارند تا از طریق یکی از این دو راه بر تعارضات درونی‌شان غلبه کنند. اما در اکثر مواقع مردم همراه با تعارضات‌شان زندگی می‌کنند، ترجیحات

خود را در زندگی تغییر می‌دهند و تلاش دارند راه‌هایی را بیابند تا با آسایش فیزیکی و روانی زندگی کنند. این همان چیزی است که به آن «مقاومت برای ساختن زندگی» می‌گویند؛ چیزی فراتر از دوگانه‌ی مذکور.

نژادپرستی و برده‌داری

تاریخ طولانی استعمار، برده‌داری، اشغال، سلب مالکیت، نژادپرستی، جنگ و امپریالیسم صفحاتی از سرمایه‌داری هستند که در روایت رسمی کم‌تر به آن‌ها اشاره می‌شود. یا خیلی گذرا و در حد اشاره‌هایی کوتاه چیزی می‌گویند و رد می‌شوند. به بیان دیگر به‌خلاف آن‌چه که طرفداران این نظام مدعی‌اند رونق سرمایه‌داری در نیمه‌ی غربی قاره‌ی اروپا فقط مدیون «اخلاق پروتستانی کار و کوشش» و ریاضت و سخت‌کوشی نبوده بلکه از امکان‌های دیگری نیز استفاده کرده که به آن‌ها اشاره شد. برده‌داری و نژادپرستی از جمله‌ی این امکان‌ها هستند. رادیک در بخش دوم کتاب با توضیح مفصل روابط اجتماعی نوینی که در «جهان جدید» پس از تکوین نظام سرمایه‌داری شکل گرفت نژادپرستی و برده‌داری را ردیابی کرده و ردپای آن‌ها را در دل روابط کار در حال تغییر از قرون شانزدهم میلادی جستجو می‌کند.

در دنیای جدید یعنی در بدو ظهور جامعه‌ی سرمایه‌داری اروپای مدرن، برده‌داری و نژادپرستی در ارتباط تنگاتنگ با هم بودند. سرمایه‌داری نیازمند نظم اخلاقی جدیدی بود تا بتواند شکل‌های رفتاری جدید را توجیه و دیگر اشکال رفتاری را سرکوب کند. بخشی از این نظم اخلاقی جدید به رشد روندهای دموکراتیک در مقایسه با دوران پیشاسرمایه‌داری بود در حالی که اجزای اصلی دیگر آن به جدایی کار از فعالیت ارگانیک انسان مربوط می‌شد. در این روند بود که کار از بخش ارگانیک زندگی انسان جدا و به‌مثابه یک کالای مجرد و انتزاعی در مقایسه با دیگر فرایندهای اجتماعی فرودست انگاشته شد و به نام فردگرایی شخصیت افراد مادون نیروی بازار و ماشین‌آلات قرار گرفت.

کار در جامعه‌ی کشاورزی مسلط تا قرن شانزدهم ضربه‌انگ خاص خود را داشت. بر اساس فصول تنظیم می‌شد و چیزی به نام کار هفتگی وجود نداشت. در زندگی افراد،

ساعات، روزها و هفته‌های اضافی و پیش‌بینی و برنامه‌ریزی نشده‌ای وجود داشت و مردم می‌توانستند در یک دوره‌ی مشخص اوقاتی را کار کنند، لذت ببرند و به فعالیت‌های گوناگون بپردازند. «تعطیلات» روی هم جمع نمی‌شد تا همه در یک زمان مصرف شوند. تعطیلات و جشن‌ها در طول سال پراکنده شده بود و در زمان آن‌ها به‌جز مراقبت از حیوانات مزرعه، تمامی کارهای منظم روزانه متوقف می‌شد.

در قرن شانزدهم و با ظهور شیوه‌ی جدیدی از کار و سبک زندگی، مردم روزهای پیاپی بدون هیچ استراحت طولانی‌مدت به‌شدت کار می‌کردند. این نوع کار همچنین نیازمند شخصیت جدیدی هم بود. زنان و مردانی که بتوانند دوره‌های استراحت و آرامش کوتاهی را تحمل کنند، خود را با کار شدید و سریع بدون استراحت هماهنگ کنند، میل‌شان به توقف کار و آسایش را سرکوب کنند، امیال ناعقلانی‌شان را سرکوب کرده و آن‌ها را در ذیل کار عقلانی و انباشت بیشتر و بیشتر قرار دهند.

توسعه‌ی سرمایه‌داری در طی قرون ۱۶، ۱۷ و ۱۸ نیازمند تغییرات وسیع در روان‌شناسی انسان بود. میشل فوکو دیوانگی و جنون را با ناعقلانیت و عقل سلیم را با عقلانیت و خودکنترلی شدید مرتبط می‌کند. فرد دارای عقل سلیم، اعمال ناعقلانی و ناآگاهانه را به نام عقلانیت یا مذهب سرکوب می‌کند. البته هیچ کس قادر به مدیریت این کار نیست اما انسان دارای عقل سلیم کسی است که هر چه بتواند از ظهور ناعقلانیت در اعمال خود جلوگیری کرده و امیال جنسی خود را محدود و سرکوب کند و برای والايش آن‌ها آموزش یابد.

همچنین در فرایند اجتماعی‌شدن، «کودکی» باید از دوره‌های دیگر زندگی جدا شده و کودکان برای معصوم ماندن آموزش ببینند. مفهوم «کودکی» در قرن ۱۷ کشف شد و پیش از آن کودکان همانند بزرگسالان لباس می‌پوشیدند، بازی می‌کردند، آواز می‌خواندند و به مکان‌های یکسانی با آن‌ها می‌رفتند. گرایش جنسی کودکان پذیرفته شده بود و سرکوب نمی‌شد.

این در حالی است که کلیسای قرون وسطی هرگز فعالیت جنسی را به خودی خود و بیرون از مناسبات ازدواج رسمی تشویق نمی‌کرد و ویژگی‌های عشق مهذب به یک ایده‌آل سرکوب‌گرایانه از موضوعات جنسی اشاره دارد. در این وضعیت بود که یک گرایش غیرسرکوب‌گرایانه به ویژه در میان دهقانان وجود داشت و قدرت کلیسا و

ایدئولوژی عشق مهذب بر دهقانان بسیار محدود بود. دهقانان بدون دخالت کلیسا و شاهان و اربابان به زندگی روزانه‌شان می‌پرداختند و رفتار جنسی‌شان را سرکوب نمی‌کردند.

در مقایسه با دهقانان، کارگران کشاورزی و طبقه‌ی کارگر جدید قرار داشت. شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری برای عقلانی‌سازی و کنترل بر زندگی کارگران به سرکوب جنسی آن‌ها نیاز داشت. کارگران باید ذهن‌شان را بر کار متمرکز می‌کردند. متودیسیم و پیوریتانیسم و گرایش‌های کلیسای قرون وسطی به سرکوب جنسی اشاره داشتند. ایدئولوژی‌ها معنا و قدرت‌شان را از شرایط مشخص زندگی کسب می‌کنند و در حالی که کلیسای قرون وسطی گرایش‌های جنسی را در نظریه‌ی خود تشویق نمی‌کرد، روابط اجتماعی ظهور سرمایه‌داری به طور وسیع و واقعی آن را سرکوب کرد.

فریود کشف کرد دوران کودکی زمانی از زندگی است که انسان در آن یاد می‌گیرد چگونه گرایش‌های جنسی و دیگر امیال طبیعی‌اش را سرکوب کند و انسان‌ها زمانی سرکار می‌روند که بتوانند خودشان را با سرکوب و عقیم‌شدگی تعدیل و هماهنگ کرده و سرخوردگی را تحمل کنند.

بازار به رفتارهای ناعقلانی مثل بازی و سکسوالیته‌ی افراد انتظام می‌بخشد و آن‌ها را تحت کنترل خود قرار می‌دهد و بنابراین سازمان جدید کار و شخصیت متناسب با ترتیبات آن در سایه‌ی دولت و فعالیت اقتصادی زندگی اجتماعی عمومی ایجاد شد.

در جامعه‌ی فئودالی روابط مردم بر اساس وابستگی مشترک میان آن‌ها بود. مردم طبقات پایین به مردم طبقه‌ی بالا تمکین می‌کردند و مردم در تمامی سطوح نسبت به دیگران در جامعه دارای وظایف و حقوقی بودند. در حالی که سرف روی زمین ارباب کار می‌کرد نمی‌توانست برای کار به‌سادگی به جای دیگری برود و یا طبق اراده‌ی ارباب و فرد دیگری فروخته شود. ارباب دارای حقوقی بر زمین بود اما نمی‌توانست آن را بفروشد. کلیسا و ارباب بر بخشی از تولید زمین‌دارای حق بودند و در عوض باید از مردم‌شان محافظت می‌کردند. تمامی روابط مذهبی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی در پیوند تنگاتنگ با هم بودند و به‌راحتی از هم جدا نمی‌شدند. در جامعه رده‌بندی‌های

ظریف و بی‌شماری وجود داشت بدون آن که میان آن‌ها تمایز و اختلاف مشهودی وجود داشته باشد.

در قرن ۱۶ و ۱۷ به‌ویژه در انگلستان همه‌ی این روابط تغییر کرد. هابز و لاک متناسب با فعالیت سرمایه‌دارانه، الهیات سکولاری به نام «فردگرایی مالکانه» وضع کردند که به ظهور نوع جدیدی از انسان، جامعه و طبیعت انجامید. روابط قراردادی جایگزین روابط ارگانیک شد. روابط اجتماعی مبتنی بر حقوق و وظایف مرسوم و عرفی با رقابت اقتصادی خودمحورانه نسبتاً نامحدود و تنظیمات دولت جایگزین شد. دولت در قرن ۱۷ در انگلستان نسبت به الان ضعیف‌تر اما نسبت به دوران پیش از آن قوی‌تر بود.

در پی این تحولات، کار دیگر نه یک وظیفه‌ی عرفی بلکه کالایی برای خرید و فروش بود. دولت و بازار جایگزین عرف، مناسبات اجتماعی، خویشاوندی و روابط عاطفی و طبیعی میان انسان‌ها شد که جامعه را به هم پیوند می‌دادند. این امر که الگوهای رفتاری پیشین کاملاً از بین بروند غیرممکن بود بنابراین در دوره‌ی جدید کاری که انجام شد جهت‌دهی دوباره به شخصیت انسان بود و ابتدا در انگلستان بیشتر از هر جای دیگری اجرا شد. هر چه این روند شدیدتر شد مقاومت مردمی شدیدتری هم علیه آن هم شکل گرفت. نظام اجتماعی با انبوهی از ولگردان و گدایانی روبرو شد که پیش‌تر جایگاه اجتماعی مناسبی داشتند و الان برای گدایی و دربوزگی در هر گوشه پرسه می‌زدند. این گونه بود که اجتماعی از مردان و زنان به مثابه «مسئله‌ی اجتماعی» ظهور کرد.

در قرن هجدهم قانونی وضع شد تا آن‌ها را جمع‌آوری کرده و به‌عنوان کارگر غیرماهر مزدبگیر به کار گیرد اما به قول «ادوارد تامپسون» آن‌ها مقاومت کردند و نظم جدید مخالفان خودش را ایجاد کرد. بنابراین برای کنترل اجتماعی آن‌ها سازش‌های نوینی نیازمند بود و قوانین جدیدی ظهور کرد.

تامپسون در این باره می‌نویسد:

«در نظم اجتماعی دوره‌ی سرمایه‌داری صنعتی قواعد جدید و محدودیت‌های ناپسند و غیرطبیعی ایجاد شد. اقشاری مانند دهقانان، صنعتگران، پیشه‌وران و کارگران روستایی در روستاهای غیرمحصور که فقط برای پول کار نمی‌کردند علیه نظم کار

هفتگی شوریدند. آن‌ها فقط به قدر نیازشان پول می‌خواستند و برای همین اگر انگیزه‌ی درونی برای کار کردن نداشتند انگیزه‌ی مادی تأثیرگذاری‌اش را از دست می‌داد. دهقان وقتی دستش به پول می‌رسید به روستای خودش برمی‌گشت و صنعتگر هم با پول خود به عرق خوری و خوش‌باشی می‌پرداخت.»

به عبارت دیگر آن‌ها انگیزه‌ای برای کار زیاد و طاقت‌فرسا نداشتند، روح سرمایه‌داری در شخصیت‌شان برای فروش نیروی کار وجود نداشت و فقط در حدی کار می‌کردند تا اموراتشان بگذرد. آرزوی پول بیشتر نداشتند تا برای آن بیشتر کار کنند. «ماکس وبر» به طرز ناخوشودانه‌ای این راه و رسم زندگی را «سنت‌گرایی» نام نهاد. بنابراین نژادپرستی از متن این تغییر جهت انقلابی شخصیت انسان ظهور کرد که مورد نیاز نظم جدید اجتماعی، سیاسی و اقتصادی سرمایه‌داری مدرن بود.

اقتصاد آفریقایی‌ها در بسیاری جهات شبیه به گذشته‌ی اروپایی‌ها و بر اساس یک اقتصاد معیشتی بود و واکنش شدید انگلیسی‌ها در قرون ۱۶ و ۱۷ با آن‌ها به همین دلیل بود. اقتصاد آن‌ها به طور گسترده‌ای بر پایه‌ی کشاورزی معیشتی و روابط کاری عرفی و نه قراردادی بود. کار در امور مذهبی و مناسکی حک شده بود و جماعت‌های به‌هم پیوسته دارای گرایش‌های جنسی و غیرعقلانی ناسرکوبگر بودند. به همین دلیل هرچند آفریقایی‌ها دارای تفاوت‌های فردی با دیگران بودند اما بسیار شبیه به دیگر جماعت‌های غیرشهری بودند که زندگی‌شان بر اساس شکار، کشاورزی و مذهب تنظیم می‌شد.

روبارویی انگلیسی‌ها با آفریقایی‌ها همانند مواجهه‌ی یک گناهکار اصلاح‌شده با رفیقی متعلق به گذشته‌ی پر از فسق و فجورش بود. گناهکار اصلاح‌شده اغلب از زندگی گذشته‌ی خود پورنوگرافی می‌سازد. او باید معرفتی را که بر پایه‌ی آن عمل می‌کرد و هر چیزی را که دوست دارد انجام دهد سرکوب کند. او قادر نیست به راحتی کسانی را نادیده بگیرد که مثل او در گذشته زندگی می‌کنند یا او در ناخودآگاه‌اش هنوز میل دارد مثل آنان زندگی کند. بنابراین او باید خودش را با تغییر راه و روش زندگی‌اش و یا سرکوب امیالش مشغول بدارد.

گناهکار اصلاح‌شده برای این که مطمئن شود به سبک زندگی قدیمی خود فارغ از فانتزی‌های نیمه‌سرکوب‌گرایانه‌ی کنونی‌اش باز نخواهد گشت باید بین خود اصلاح‌شده‌اش و آن‌هایی که او قبلاً مثل آن‌ها رفتار می‌کرد تمایز چشمگیری قائل شود. به این دلیل که او هنوز فانتزی‌های غیر قابل‌پذیرشی دارد پس باید این فانتزی‌ها را به دیگران نسبت دهد.

بنابراین انگلیسی‌ها که آفریقایی‌ها را به‌عنوان مردمی فوق‌العاده شهوت‌ران می‌دانستند خیال می‌کردند زنان آفریقایی را دیده‌اند که با میمون به طور علنی مقاربت و نزدیکی کرده‌اند و این را به صورت یک واقعیت پذیرفتند. آن‌ها اعمالی را به آفریقایی‌ها نسبت می‌دادند که اگر هیچ کنترل سفت‌وسختی روی خودشان نبود باز از انجام آن اعمال هراس داشتند.

به همین دلیل اروپایی‌ها خودشان را با آفریقایی‌ها مقایسه کرده و به خاطر تفاوت‌ها و برتری‌شان نسبت به آن‌ها، به خود می‌بالیدند. آن‌ها چون قادر بودند مقابل تحریکات جنسی مقاومت کنند خودشان را بر آفریقایی‌ها برتر می‌دانستند که ظاهراً ناتوان از چنین خودکنترلی بودند.

از سوی دیگر، اروپایی‌ها متوجه شدند که آن‌ها چندان متفاوت از آفریقایی‌ها نیستند. درست است که آفریقایی‌ها پیشرفت‌های فنی مشابه با انگلیسی‌ها نداشتند اما به وضوح مردمی کارآمد، خلاق و حتی‌راضی‌تر و شادتری بودند و این مسئله برای انگلیسی‌ها و کشورهای اروپای شمالی تهدیدآمیز به شمار می‌رفت. بنابراین آن‌ها باید تفاوت‌های رفتاری خودشان با آفریقایی‌ها را بزرگ‌نمایی می‌کردند و آن‌ها را یک‌گونه‌ی یک‌دست و مانند هم جلوه می‌دادند تا بتوانند سلطه‌ی بیشتر بر آن‌ها اعمال کنند.

در سایه‌ی چنین احساسی در میان افکار عمومی بریتانیا، به دنبال آن ساکنان سرزمین‌های تحت سلطه‌ی انگلستان مانند اهالی جنوب آمریکا نیز هراس‌های مشابهی نسبت به آفریقایی‌ها از خود بروز دادند. به دلیل حضور دائمی بردگان سیاه، این هراس‌ها به سبک زندگی سفیدپوستان گسترش یافت.

سکسوالیته‌ی بردگان

تمایلات جنسی که برای آفریقایی‌ها تصور شده بود در همه جا حاضر و انگیزه‌ای برای گناه به شمار می‌رفت اما سفیدپوستان مجبور بودند به دلیل سود سرشاری که برده‌داری نصیب‌شان می‌کرد با این طور تمایلات کنار بیایند.

زن سفیدپوست در ایالات جنوبی آمریکا موقعیت ویژه‌ای داشت و با ظهور اخلاقیات ویکتوریایی در نیمه‌ی قرن نوزدهم این جایگاه به‌وضوح خاص‌تر شد. آن‌ها توسط مردان‌شان در جایگاهی قرار گرفتند که البته بالاتر از موقعیت زنان از دوره‌ی عشق‌های منزه در قرون وسطی تاکنون بود. به همین دلیل زنان جنوبی فقط «انسان» (فارغ از جنسیت) بودند و سکسوالیته به عنوان یک احساس باارزش در آن‌ها زشت پنداشته می‌شد و حتی از قبول و تأیید آن طفره می‌رفتند.

با این همه، سکسوالیته یکی از واقعیت‌های زندگی کشاورزی بود و اگر چه مردان منزه جنوبی در یک جامعه‌ی پرهیزگار و بافرهنگ هرگز اشاره‌ای به آن نمی‌کردند و همسران‌شان را در این زمینه نادیده می‌گرفتند اما هر طور که دوست داشتند خودشان را با بردگان‌شان ارضا می‌کردند.

زنان سفیدپوست جنوبی میل جنسی‌شان را سرکوب می‌کردند و هر جا امکان داشت از این واقعیت دوری می‌گزیدند اما تحت شرایط ابتدایی زندگی کشاورزی این امر مشکل بود. آن‌ها رفتار نامناسب و بی‌رحمانه‌ای با فرزندان شوهران‌شان و بردگان زن سیاه داشتند چون هم به روابط جنسی همسران‌شان با بردگان زن حسادت می‌کردند و هم می‌خواستند انتقام سرکوب جنسی خودشان را از آن بچه‌ها بگیرند.

از سوی دیگر رفتارهای جنسی مردان سفیدپوست جنوبی محدود نبود و هم‌آغوشی‌های آشکار آن‌ها به گونه‌ای مناسب توسط جامعه تحمل می‌شد، همچنان که جامعه بخش حیوانی شخصیت مرد را به رسمیت می‌شناخت. بردگان سیاه در چشم اربابان‌شان حیواناتی تمام وقت بودند و به همین دلیل آن‌ها معاشرین مناسبی برای شادخواری و ارضای جنسی به شمار می‌رفتند. اگر برده‌ها نمی‌خواستند در خوش‌گذرانی‌های اربابان خود شرکت کنند، هیچ حقی برای اعتراض و نافرمانی

نداشتند. بنابراین افسانه‌ی برده‌ی سرخوش و بی‌خیالی که فقط می‌خواهد و می‌رقصد جاودانه شد.

یکی از بردگان سابق از منظر دیگری به این تصور ارائه شده از بردگان اشاره می‌کند: «می‌گویند برده‌ها خوشبخت‌اند چون می‌خندند و شادی می‌کنند. خود من و سه چهار نفر دیگر روزی دویست ضربه‌ی تازیانه خورده‌ایم و پاهایمان را با زنجیر بسته بودند؛ با این حال، شب‌ها آواز می‌خواندیم و می‌رقصیدیم و با صدای جلنگ‌جلنگ زنجیرهایمان دیگران را به خنده می‌انداختیم. حتماً آدم‌های خوشبختی بوده‌ایم! اما این کار را می‌کردیم تا درد و زجرمان را کاهش دهیم و نگذاریم قلبمان به کلی نابود شود؛ این حرف‌ها به اندازه‌ی آیات کتاب مقدس حقیقت دارد! فقط به آن نگاهی بیندازید. آیا ما نباید خیلی خوشبخت بوده باشیم؟ با این حال خود این کار را کرده‌ام؛ من در قید و زنجیر رقصیده‌ام و شادی کرده‌ام.»^{۱۷}

با وجود این، برخی از برده‌داران مردان خوبی بودند و به برده‌هایشان اجازه می‌دادند ازدواج کنند. نوع نگاه به بردگان از این که آن‌ها «صرفاً حیوانی برابر هستند» تا «پذیرش با اکراه آن‌ها به مثابه انسان» متغیر بود. تصویری که «مارک تواین» در رمان «هاکلبری فین» نشان می‌دهد عبارت است از مبارزه میان میل درونی هاکلبری فین برای فراری دادن جیم «کاکاسیاه» و متهم شدنش از سوی جامعه برای فراری دادن یک برده. بنابر بینش مارک تواین، سفیدپوستان در رابطه با سیاهان سردرگم بودند.

برده‌داری در جنوب آمریکا

تمامی جنوبی‌ها حتی رهبرانی مانند «توماس جفرسون» و «آبراهام لینکلن» معتقد بودند غیرممکن است سیاه‌پوستان و سفیدپوستان به‌طور برابر با یکدیگر زندگی کنند. آن‌ها نگران بودند این مسئله موجب اختلاط نژادی شود که به باورشان برای همه مردم امری ناپسند شمرده می‌شد. برای سفیدپوستان در هند غربی قابل تصور نبود که نظام برده‌داری لغو شود چون علاوه بر این که کسب‌وکار سودآوری بود، پایه‌ی انتظام جامعه‌ی هند غربی و ابزاری ضروری برای حفظ ساختار اجتماعی قانون و نظم به شماره

می‌رفت. با این حال سفیدپوستان هندغربی در نهایت لغو برده‌داری را به طور مسالمت‌آمیز پذیرفتند چون با لغو برده‌داری مجبور نبودند در میان خیل جمعیتی از بردگان آزاد شده زندگی کنند.

اکثر زمین‌های کشاورزی در هندغربی متعلق به اربابانی بود که در آن‌جا ساکن نبودند و تعداد کمی از سفیدپوستان فکر می‌کردند هندغربی جایی است که تمام عمرشان را در آن زندگی خواهند کرد. کشاورزان زیادی در هندغربی حتی قبل از لغو برده‌داری، در دهه‌ی ۱۸۳۰ به انگلستان بازگشتند و آن‌ها که باقی ماندند به‌خوبی می‌دانستند که همیشه آزادند آن‌جا را ترک کرده و سرمایه‌شان را از کشاورزی به صنعت منتقل کنند.

در آمریکا به‌رغم این واقعیت که سرمایه‌گذاری صنعتی رضایت‌بخش و سودآورتری صرف توسعه‌ی اجتماعی و اقتصادی جنوب شد اما تعداد کمی می‌توانستند این مسئله را درک کنند. بنابراین لغو برده‌داری که نیازمند پذیرش برابری میان سیاهان و سفیدان در یک منطقه بود برای سفیدپوستان غیرممکن به نظر می‌رسید چرا که برخلاف هندغربی، برای ساکنان سفید و سیاه ایالات جنوب آمریکا جایی دیگری وجود نداشت تا به آن‌جا مهاجرت کنند.

برای همین برده‌داری در جنوب آمریکا به‌رغم این‌که سودآورترین روش اقتصادی برای بهره‌برداری از منابع در بلندمدت نبود اما همچنان پابرجا ماند. کشاورزان منفرد در جنوب قطعاً از برده‌داری سود می‌بردند اما برده‌داری در آمریکا در نهایت بسیار ناکارآمد شد و کشاورزان دائماً به بازرگانان انگلیسی مقروض بودند.

تفاوت برده‌داری در شمال و جنوب آمریکا

برده‌داری در جنوب آمریکا هم‌زمان پدرمنشانه و مردسالارانه بود و یک سیستم قرن نوزدهمی مبتنی بر کار شدید بردگان را نمایندگی می‌کرد. در این روش پدرمنشانه-مردسالارانه که در اساس مبتنی بر نژادپرستی بود اربابان در اغلب اوقات نظارت مستقیم بر کار بردگان را «مهربانانه» به دست مباحثران و ناظران می‌سپردند. بنابراین آن‌طور که خیلی از بردگان می‌گویند ارباب‌شان وقتی آن‌ها را در شهر می‌دید

آن‌ها را نمی‌شناخت. این سیستم، دفاع اخلاقی از برده‌داری عنوان ابزاری برای نجات جان بردگان را تضعیف می‌کرد و اجازه می‌داد آن‌ها به شدیدترین شکل استثمار شوند و در اساس یک سیستم ناکارآمد بود.

سیستم برده‌داری در جنوب باعث شد زنان و مردان جنوبی از خساست، تنگ‌نظری، قرض‌دادن پول و دلالی به دور بوده و مجبور نباشند زمین‌های نیمه بایر را ترک کنند تا به پرولتاریای صنعتی تبدیل شوند بلکه تظاهر می‌کردند برده‌داران بزرگ و شریفی هستند. این اتفاقی بود که در اروپا نیفتاد. در آن‌جا به دلیل نبود سیستم برده‌داری به سبک آمریکا کشاورزان فقیر زمین‌های نیمه‌بایر را ترک کردند و به پرولتاریای صنعتی فقیر در شهرها تبدیل شدند.

از آن‌جایی که سیستم کشاورزی ایالات جنوبی به روابط اجتماعی مبتنی بر برده‌داری وابسته بود، لغو برده‌داری سبک زندگی آن‌ها را تغییر می‌داد. به همین دلیل صنعتی‌شدن را تهدیدی برای سبک زندگی‌شان پنداشته و با آن مخالفت می‌کردند. علاوه بر این، جنوبی‌ها نپذیرفتند که با مهارت‌های لازم برای صنعت و تجارت آشنا شوند.

در ایالات شمالی، سیاهان درصد نسبتاً کمی از جمعیت را تشکیل می‌دادند. شیوه‌ی سکونت و طبیعت زمین در این مناطق موجب شده بود تا سیستم کشاورزی مسلط نشود و بنابراین با روش‌های کنترل اجتماعی دیگری به جای برده‌داری سیاه پوستان کم‌شمار این سرزمین‌ها را منقاد خود می‌کردند.

بنابراین سیستم پیچیده‌ای برای جدایی میان سیاهان و سفیدان ایجاد شد که شامل جدایی کلیسا، مدارس و اقامت برای سیاه پوستان بود. علاوه بر این، سفیدپوستان برجسته و مهم در آمریکای شمالی و غرب میانه برای کنترل سیاه‌پوستان از طریق شورش و اقدامات مشابه دست به ایجاد رعب و وحشت در میان آن‌ها می‌زدند. در این ایالت‌ها سیاه‌پوستان فقط مشاغل محدودی را انجام می‌دادند و تا سال‌های دهه‌ی ۱۸۵۰ سیاهان در شامل آمریکا از مشاغل صنعتی، ماهر و نیمه‌ماهر طرد شده بودند.

توضیحات فوق به این معنا نیست که ایالات شمالی و غربی آمریکا کم‌تر نژادپرست بودند بلکه آن‌ها نژادپرستان «موفق‌تری» بودند. چون مناطق شمالی با جمعیت زیادی از بردگان «ناخالص» نشد بنابراین اخلاق کاری که در جنوب وسیعاً در حال رشد بود

در شمال آمریکا شکل نگرفت. خودانتظامی و خواسته‌های بازرگانان شمالی، به خلاف آنچه در جنوب رخ داد، می‌توانست به طور مستقیم به ایجاد سازمان کاملاً غیرپدرمنشانه‌ای منتهی شود که حمله به جمعیت اندک سیاهان مقیم شمال را نمایندگی می‌کرد. بنابراین از آنجایی که برده‌ها بخش قابل‌توجهی از جمعیت ایالت‌های جنوبی را تشکیل می‌دادند در نتیجه سفیدپوستان در جنوب نسبت به شمال تماس اجتماعی و روزانه‌ی بیشتری با سیاهپوستان داشتند و همین مسئله موجب شده بود بردگان سیاه‌پوست بخشی از بافت جامعه شده و نژادپرستی ملایم‌تر و نرم‌تری را تحمل کنند.

برده‌داری رفت، نژادپرستی ماند

برده‌داری در سیزدهمین اصلاحیه‌ی قانون اساسی آمریکا لغو شد اما نژادپرستی به‌عنوان ابزاری برای کنترل اجتماعی سیاهان همچنان بر جای خود باقی ماند. در روایت بردگان سیاه‌پوست نیز می‌توانیم بخوانیم که چگونه برده‌داری توسط مزارعه‌کاران تغییر کرد و چگونه کوکلاکس‌کلن‌ها برای ایجاد رعب و وحشت در جامعه‌ی سیاهان به خدمت درآمدند. جامعه‌ی بردگان سیاه‌پوستی که دیگر توسط برده‌داری کنترل نمی‌شدند. وقتی کسی روایت بردگان را می‌خواند چیزی که دائماً او را تحت‌تأثیر قرار می‌دهد این نکته است که بسیاری از بردگان سابق هیچ تفاوت عمده‌ای بین زندگی‌شان تحت نظام برده‌داری و پس از لغو آن نمی‌بینند. هنوز در کلبه‌ای مشابه دوران برده‌داری روی زمین‌های کشاورزی همراه با وارثان ارباب قدیمی‌شان زندگی کرده و روی تکه‌زمین کوچکی کار می‌کنند. مأموران گشت آن‌ها را به صف می‌کنند و همچون گذشته روابط پدرمآبانه بین ارباب و برده وجود دارد.

برده‌ی سابق «تامس هال» در مصاحبه با «طرح تحقیقاتی نویسندگان فدرال» به این موضوع اشاره دارد:

«لینکلن به خاطر آزاد کردن ما مورد ستایش قرار گرفت اما آیا او این کار را کرد؟ او به ما آزادی داد بدون آن که فرصتی به ما بدهد که بتوانیم خودمان زندگی کنیم و باز هم مجبور بودیم به سفیدپوستان جنوبی وابسته باشیم تا بتوانیم کار، خوراک و

لباس داشته باشیم و آن‌ها هم به‌خاطر اضطرار و نیاز ما، در شرایطی کمی بهتر از بردگی از ما کار کشیدند.»^{۱۸}

بعد از جنگ، روابط اجتماعی قدیمی دوباره ایجاد نشد و بردگان به همراه ارتش شمالی‌ها زمین‌های کشاورزی را ترک کردند اما برای بسیاری از آن‌ها مشکل بود که جایی را برای زندگی پیدا کنند. بسیاری از آن‌ها با یانکی‌ها (سربازان شمالی) رفتند و بسیاری دیگر برای این که گرسنه نمانند با اربابان خودشان زندگی کردند.

ارباب‌ها برای نگه‌داشتن بردگان بعد از لغو برده‌داری تدابیری مانند پرداخت مزد برای کار بردگان را اندیشیدند اما اکثر آن‌ها کارگران مزارعه‌کار بودند. در برخی موارد هم بردگان سابق به طور گروهی زمین‌های کشاورزی را خریدند و به‌عنوان صاحبان مشترک روی آن کار کردند. گاهی نیز ارباب سابق زمین‌ها را به قطعات ۵۰ آکری^{۱۹} تقسیم می‌کرد و آن‌ها را بر اساس اعتبار خانواده‌ها به برده‌ها می‌فروخت.

بردگان سابق به دلیل نداشتن سواد کافی نمی‌توانستند تا از حق مالکیت خود بر این زمین‌ها دفاع کنند و سفیدپوستان به‌راحتی آن‌ها را از چنگ‌شان در می‌آوردند. برای همین بردگان سابق نه فقط دوباره وسیعاً به کار بردگی روی زمین وابسته شدند بلکه شکل جدیدی از کنترل اجتماعی بر فعالیت آن‌ها شکل گرفت که عبارت بود از کوکلاکس‌کلن‌های که به‌طور سیستماتیک در میان همه‌ی بردگان سابق ایجاد رعب و وحشت می‌کردند. آن‌ها ضمن الزام سیاهان به اطاعت بی‌چون‌وچرا، باعث می‌شدند سفیدپوستان امتیازات و حقوق زیادی به سیاهان ندهند و از اقدام مردان سفیدپوست برای ارتباط‌گیری با زنان سیاه‌پوست جلوگیری می‌کردند. کار اصلی کوکلاکس‌کلن‌ها این بود که از درست‌کاری و پرهیزکاری جنسی سیاه‌پوستان مطمئن شوند.

در دوره‌ی برده‌داری و روی زمین‌های کشاورزی تماس میان بردگان و اربابان‌شان زیاد بود و این تماس شامل رابطه‌ی جنسی میان آن‌ها هم می‌شد. به همین دلیل یکی از اهداف کوکلاکس‌کلن‌ها این بود که الگوی رابطه‌ی جنسی مردان سفیدپوست با زنان برده‌ی سیاه‌پوست را از حالت عادی و نیمه‌مجاز به وضعیت غیرعادی تبدیل کرده و

^{۱۸} همان، ص ۲۶۳

^{۱۹} هر آکر معادل ۴۰۴۶ مترمربع است

علیه آن موانع سرسختانه اعمال کنند. بنابراین رابطه و تماس اجتماعی سیاهان و سفیدان توسط موانع غیررسمی و قانونی و به طور روبه‌رشدی ممنوع شد. بعد از لغو برده‌داری، راه‌ورسم کشاورزی مؤثرترین راه برای محترم داشتن نظم و پلیسی کردن روابط میان سفیدان و سیاهان بود و این راه‌ورسم کم‌وبیش ادامه یافت. بعد از شکست مبارزه‌ی سیاهان برای آزادی واقعی در جنگ داخلی آمریکا، ایالات جنوبی به مدت نیم قرن نژادپرستی را شدت بخشیدند. در زمانی که برده‌داری دیگر نشانه‌ای برای تمایز میان نژادها نبود برای اولین بار دستورالعمل‌های نژادی برای جدایی میان سفیدپوستان و سیاه‌پوستان ساخته شد.

میراث دوره‌ی کشاورزی برجای مانده از پیش از جنگ داخلی به‌طور بنیادی تغییر نکرد و به‌طور آشکار در سبک زندگی جنوبی‌ها حداقل تا شروع جنگ جهانی دوم و در واقع تا دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ وجود داشت تا این که جنبشی جدایی از روابط کشاورزی به ثمر نشست.

می‌توان گفت شروع انقلاب سیاهان در ۱۹۶۰ بیشتر از هر عامل دیگری به پایان سلطه‌ی سیستم کشاورزی وابسته بود. روابط اجتماعی برده‌داری روی زمین‌های کشاورزی در جنوب آمریکا به طور گسترده‌ای تا زمان مکانیزه‌شدن کشاورزی در طول دهه‌های ۳۰ و ۴۰ قرن بیستم و تبدیل میلیون‌ها سیاه‌پوست به طبقه‌ی کارگر صنعتی از بین نرفت.

دیگر بس است تازیانه^{۲۰}

لغو برده‌داری بیش از این که یک آموزه‌ی اخلاقی در راستای حقوق بشر و برابری انسان‌ها تلقی شود یکی از ضرورت‌های سیاسی و اقتصادی جامعه‌ی آمریکا شمرده می‌شد. این مسئله‌ای است که هاوارد زین نیز در «تاریخ آمریکا» به آن اشاره می‌کند. «پایان دادن به چنان نظام سلطه‌ی عمیق و ریشه‌داری یا نیازمند شورش تمام‌عیار بردگان بود یا جنگی تمام‌عیار. اگر شورش به‌پا می‌شد ممکن بود سررشته‌اش از دست

^{۲۰} یکی از سروده‌های مذهبی بردگان

سرمایه‌داری خارج شود و خشونت و سببیت آن علاوه بر نظام برده‌داری، به موفق‌ترین نظام توسعه‌ی سرمایه‌داری در جهان هم کشانده شود. اما اگر جنگ می‌شد، کسانی که جنگ را به راه می‌انداختند می‌توانستند پیامدها و نتایج آن را سازماندهی و منظم سازند. بدین ترتیب آبراهام لینکلن آن کسی بود که برده‌ها را آزاد کرد و نه جان براون. لینکلن با مهارت توانست منافع ثروتمندان بزرگ را با منافع سیاه‌پوستان در لحظه‌ی خاصی از تاریخ که این دو با هم برخورد کردند درهم آمیزد. در سال ۱۸۵۶ با حمایت دولت فدرال جان براون برای اقدام به عملی که با کمی خشونت آمیخته بود به دار آویخته شد، در حالی که آبراهام لینکلن چند سال بعد با همان هدف، یعنی پایان دادن به برده‌داری، خشونتی در حد وسیع به راه انداخت. بنابراین اگرچه پایان دادن به برده‌داری به دگرگونی و بازسازی ساختار سیاسی و اقتصادی کشور منجر شد اما این بازسازی بنیادین نبود بلکه یک بازسازی امن و درواقع پرمفعت بود.^{۲۱}

آبراهام لینکلن بیانیه‌ی مقدماتی آزادسازی بردگان را در ۲۲ سپتامبر ۱۸۶۲ صادر کرد. اما این در واقع یک اولتیماتوم به جنوبی‌ها بود که اگر به جنگ با ایالات شمالی ادامه دهند و تسلیم نشوند برده‌های آن جا را آزاد می‌کند در صورتی که در ایالاتی که به شمالی‌ها بپیوندند کاری به کار برده‌داری نخواهد داشت. در واقع فقط کسانی حق برده‌داری داشتند که وفاداری خود به ایالات متحده را ثابت کنند.

تاریخ برده‌داری و لغو آن در آمریکا فراز و نشیب‌های زیادی دارد. و البته زوایای ناگفته و کم‌تر گفته شده‌ای. این که تحت چه الزامات سیاسی و اقتصادی شمال صنعتی نیازمند کارگر ارزان بود و بردگان نظام کشاورزی در جنوب باید از بند زمین آزاد می‌شدند تا این بار در مقام کارگر صنعتی در بازار شمالی‌ها نقش ایفا کنند. چرا برده‌داری لغو شد اما نژادپرستی پابرجا ماند و بردگان سیاه‌پوست چه نقشی در تولید ثروت و رونق سرمایه‌داری ایالات متحده داشتند موضوعات مهمی است که هر یک می‌تواند در یک پژوهش جداگانه بررسی شود.

به هر بهانه و با هر انگیزه‌ای برده‌های آفریقایی‌تبار مقیم آمریکا آزاد شدند اما زندگی سراسر رنج و تلاش آن‌ها فصلی فراموش‌ناشدنی از تاریخ بشری است. زندگی‌ای

سرشار از فرهنگی غنی و ترکیب پیچیده‌ای از پذیرش و انطباق همراه با سرکشی و شورشگری. از این رو است که مقاومت بردگان از راه‌های مختلف در زندگی و فرهنگ روزانه بیان می‌شد: موسیقی، مذهب، سحر و جادو، هنر و ...

«ما گندم را می‌کاریم

آن‌ها غله را به ما می‌دهند؛

ما نان را می‌پزیم

آن‌ها تکه‌ای نان به ما می‌دهند؛

ما غذا را می‌پزیم

آن‌ها ته‌مانده‌اش را به ما می‌دهند؛

ما گوشت را از پوست و چربی جدا می‌کنیم

آن‌ها پوستش را به ما می‌دهند؛

و این طوری است

که آن‌ها ما را فریب داده‌اند؛

ما عرق را تقطیر می‌کنیم

آن‌ها عرق را به ما می‌دهند،

و می‌گویند این برای کاکاسیاه کافی است»^{۲۲}

The American slave:
a composite
autobiography
From sundown to
sunup
The making of the
black community
Geotge P. Rawick
1972

برده‌ی آمریکایی:

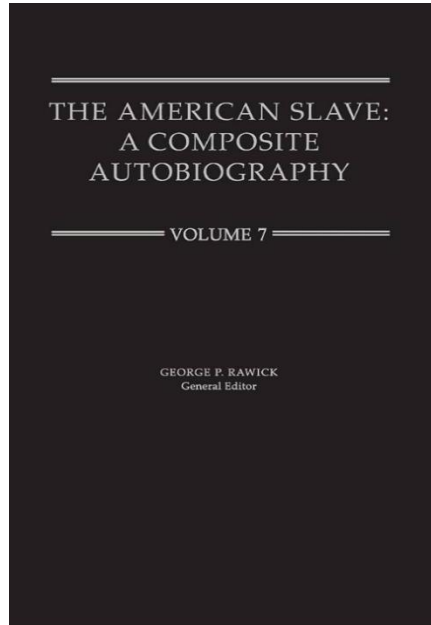
خودزندگی‌نامه‌ی ترکیبی

از شام تا بام، تکوین اجتماع

سیاهان

ویراستار: جورج راویک

۱۹۷۲.



نظریه‌ی ارزش کار مارکس و استثمار غیر انسان‌ها: مورد صنعت گوشت

کامران نیری



در نظریه‌ی استثمار مارکس توجه به ارزش اضافی معطوف است که منشاء سود است و در فرایند تولید ایجاد می‌شود. ارزش محصول نهایی در یک گردش امر تولید توسط یک شرکت سرمایه‌داری با λ (لامبدا یا لاندای) مشخص و به این صورت تعریف می‌شود

$$M = C + V + S = \lambda = M^*$$

سرمایه‌گذاری برای یک چرخه‌ی فرایند تولید $M =$

ارزش سرمایه‌ی ثابت $C =$

ارزش نیروی کار که به صورت دستمزد پرداخت می‌شود $V =$

ارزش اضافی $S =$

ارزش محصول نهایی $\lambda =$

ارزش سرمایه‌ی پولی که با فروش کالا به دست می‌آید $M^* =$

یک شرکت سرمایه‌داری با سرمایه‌ی پولی M برای خرید وسایل تولید شروع به کار می‌کند. سرمایه‌ی ثابت بخشی از وسایل تولید است که ارزش کمی آن در فرایند تولید تغییر نمی‌کند، مانند مواد خام، مواد جنبی، و ابزار کار (مارکس ۱۸۶۷ فصل ۸). C ارزش اجزای گوناگون سرمایه‌ی ثابت است که در یک چرخه‌ی تولید ارزش میزان مصرف شده آن به محصول نهایی منتقل می‌شود. سرمایه‌ی متغیر V ارزش نیروی کار مصرف شده در یک چرخه‌ی تولید است یعنی «مجموع قابلیت‌های فکری و بدنی یک انسان که برای تولید ارزش مصرفی گوناگون به کار گرفته می‌شوند» (مارکس ۱۸۶۷، فصل ۶). بنا براین منشاء سود سرمایه‌دار ارزش اضافی تولید شده توسط کارگران در فرایند تولید است (برای بحث مفصل نک به شیخ ۱۹۹۰). دستمزد کارگران ترجمان پولی ارزش نیروی کار است، اما نه ارزش اضافه‌ای که کارگران افزون بر آن در فرایند تولید ایجاد می‌کنند. بنگاه سرمایه‌داری این ارزش اضافی را به هنگام فروش محصول نهایی اخذ می‌کند. به عبارت دیگر، کارگران بخشی از ساعات کار را برای تولید ارزش نیروی کار خود کار می‌کنند و مابقی ساعات کار را برای تولید ارزشی نو که در کالای تولید شده مستتر است و در زمان فروش توسط سرمایه‌داران به عنوان سود سرمایه‌دار اخذ می‌شود. در نتیجه، سود $p = M^* - M$ است.

ارزش نیروی کار ارزش وسایل گذران زندگی کارگران است و تأمین بازتولید طبقه‌ی کارگر. یک بخش عمده‌ی سبد مصرف کارگران غذاست. اگر سایر عوامل موثر را ثابت فرض کنیم، مکانیزه کردن تولید غذا منجر به کاهش ارزش نیروی کار می‌شود. صنعت مرغداری نمونه‌ای از مکانیزه و صنعتی کردن تولید غذاست. بنا به گزارش شورای ملی مرغ ایالات متحده که منافع سرمایه‌داران این رشته را حفظ می‌کند، مرغ آماده‌ی پخت که در سال ۱۹۳۰ پوندی ۶.۴۸ دلار بود امروزه هر پوند ۱.۵۷ دلار است [هر پوند معادل ۰.۴۵ کیلوگرم است]: «این امر تاحدی به‌خاطر روش علمی مرغداری است که زمان رشد مرغ تا سلاخی را نسبت به سال ۱۹۲۵ نصف و وزن آن را دو برابر کرده است» (کریستف ۱۲ مارس ۲۰۱۴). ژورنال علم ماکیان^۵ محاسبه کرده است که اگر انسان با همین نرخ رشد می‌کرد یک کودک دوماهه ۶۶۰ پوند وزن می‌داشت. از جمله شگردهای علمی برای سودآوری بیشتر استفاده از هرمون برای رشد سریع‌تر مرغ و آنتی‌بیوتیک برای جلوگیری از بیماری‌های مسری در بین آنان (برای شرح این وضع دهشتنک نک به گزارش فارم سنکتواری، مارس ۲۰۱۴A؛ در مورد گاو همان منبع ۲۰۱۴B؛ در مورد خوک ۲۰۱۴C؛ در مورد گوسفند و بز D ۲۰۱۴). برای درک بهتر ابعاد این جنایت علیه موجودی هوشیار یادآور شویم که فقط در یک سال ۲۰۱۱ بیش از ۵۸ میلیارد و ۱۱۰ میلیون مرغ توسط صنعت مرغداری در جهان سلاخی شدند (Heinrich Böll Foundation ۲۰۱۴).

ارزش سایر مواد غذایی در سبد مصرفی کارگران در ایالات متحده مانند ارزش مرغ کاهش یافته‌اند (Bureau of Labor Statistics ۱۹۷۰).

بنابراین می‌توان از نظریه‌ی ارزش کار کارل مارکس استفاده کرد و نشان داد که سودجویی سرمایه‌داری همچنین در گرو ستم و استثمار مرغان و سایر حیوانات است که به‌عنوان غذا به‌کار می‌روند. چرا که این امر به‌طور غیرمستقیم به ایجاد ارزش اضافی می‌انجامد و در نتیجه بر سود می‌افزاید.

این امر مسایل مهم زیر را مطرح می‌کند:

نخست، مارکس می‌دانست که منشاء ثروت از طبیعت است و کاملاً انتظار داشت که در فرایند توسعه‌ی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری باروری کار افزایش یابد و این امر

زمینه‌ساز کاهش ارزش کالاها شود. او حتی در نقد نظریه‌ی مالتوس به گرایش تقلیل ارزش مواد خوارکی در سبد مصرف کارگران اشاره می‌کند. اما مارکس پی‌آمد این تحولات را برای نظریه‌ی استثمار خود دنبال نکرد. علت این امر، نحوه‌ی ساختمان نظریه‌ی تاریخ مارکس، ماتریالیسم تاریخی، و کاربرد آن در تحلیل شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، نظریه‌ی ارزش کار است. همان‌طور که ارنست مندل (۱۹۹۰ ص ۱۱) یادآور می‌شود «نزد مارکس، کار [انسان] ارزش است. ارزش چیزی نیست جز بخشی از کل ظرفیت کار موجود در یک جامعه در زمانی معین (مثلاً یک سال یا یک ماه) برای تولید یک کالای معین با متوسط بارآوری کار اجتماعی موجود، تقسیم شده بر تعداد کالاهای تولیدشده که با میزان ساعات، روزها، هفته‌ها، یا ماه‌ها بیان می‌شود.» «بنابراین، ارزش اساساً یک مقوله‌ی نسبی اجتماعی، عینی و تاریخی است.» (همان‌جا ص ۱۲). در نتیجه طبیعت در این نظریه آگاهانه کنار گذاشته می‌شود تا توجه به روابط طبقات به‌ویژه رابطه‌ی کار و سرمایه معطوف شود. نظریه‌ی مارکس اساساً یک نظریه‌ی اجتماعی است (نیری ۲۰۲۱).

البته مارکس و انگلس در ایدئولوژی آلمانی تأکید می‌کنند که نگارش تاریخ جامعه‌ی انسانی را باید از زمینه‌ی طبیعی آن شروع کرد. اما آنان هرگز ماتریالیسم تاریخی را بر این اساس تدوین نکردند. به نظر من دلیل این امر این است که مارکس و انگلس از دانش لازم برای تدوین چنین نظریه‌ای برخوردار نبودند چراکه عمده‌ی این دانش در زمینه‌های باستان‌شناسی، انسان‌شناسی و زیست‌شناسی از نیمه‌ی دوم قرن بیستم به بعد فراهم شده است (۱۳۹۹، ۲۰۲۱، ۲۰۱۶، ۲۰۱۵). عمده‌ی کار من از سال ۲۰۰۹، که اکنون به‌صورت یک کتاب در دسترس است (نیری ۲۰۲۳)، ارایه‌ی طرحی اولیه برای فایق آمدن بر این کمبود با تدوین نظریه‌ی سوسیالیسم زیست‌بوم محور است.

دوم، اگرغیرانسان‌ها در ایجاد ارزش اضافی سهمیم هستند، دیگر ممکن نیست تعیین کرد که چه مقدار آن ناشی از استثمار کارگران است و چه مقدار از استثمار غیرانسان‌ها. در پیروی از مارکس، سوسیالیست‌ها و سوسیالیست‌های زیست‌بوم‌گرا که دلیل بحران‌های موجود را «سرمایه‌داری» می‌دانند همه‌ی ارزش اضافی را همیشه ناشی

از صرفاً استثمار کارگران به‌شمار آورده‌اند و بر ستم و استثمار موجودات غیرانسان چشم بسته‌اند. آن‌ها به‌عمد یا به‌سهو انسان‌محوراند.

سوم، در نظریه‌های اقتصاد سیاسی از جمله نظریه‌ی ارزش کار مارکس ارزش ذاتی موجودات کنار گذارده شده‌اند چرا که حوزه‌ی مورد نظر آنان اقتصاد است نه فلسفه و اخلاق. ارزش ذاتی برعکس مقوله‌ای فلسفی و اخلاقی است.

چهارم، نظریه‌ی ارزش مارکس مقوله‌ای تاریخی است، هم آن‌طور که مارکس و هم برخی از نظریه‌پردازان پیرو او چون رزا لوکزامبورگ و ارنستو چه‌گوارا تأکید کرده‌اند سوسیالیسم بدون محو تدریجی قانون ارزش (بازار سرمایه‌داری) و جایگزینی آن با آگاهی سوسیالیستی و برنامه‌ریزی دموکراتیک اقتصاد ممکن نیست.

سوسیالیسم زیست‌بوم محور در این افق نظری شریک است با این تفاوت که بر ارزش ذاتی همه‌ی موجودات پا می‌فشارد و مخالف پولی‌کردن و کالایی‌کردن طبیعت به‌ویژه موجودات زنده‌ی آن است.

منابع

- Bureau of Labor Statistics. Historical Statistics of the United States, Colonial Times to 1970. Bicentennial Edition, Part 2. 2011; 2015 .
- Heinrich Böll Foundation. Meat Atlas: Facts and Figures About Animals We Eat. 2014.
- Kristof, Nicholas. "Industrial Farming and Your Diet." The New York Times, March 12, 2014 .
- Mandel, Ernest. "Karl Marx." In The New Palgrave Marxian Economics. Eds. John Eatwell, Murray Milgate, Peter Newman. 1990 .
- Marx, Karl. Capital: A Critique of Political Economy, Volume 1, translated by Ben Fowkes, Vintage, 1867/1977.
- Nayeri, Kamran. "[On Michael Löwy Ecosocialism.](#)" Our Place in the World: A Journal of Ecosocialism. June 6, 2015.
- . "[On Jason W. Moore's 'Capitalism in the Web of Life'.](#)" Our Place in the World: A Journal of Ecosocialism. July 18, 2016.
- . *Whose Planet: Essays on Ecocentric Socialism.* 2023.
- Shaikh, Anwar. "Surplus Value." John Eatwell, Murry Milgate, and Peter Newman (Ed's.), The New Palgrave Marxian Economics. 1990.

نیری، کامران، «همه گیری ویروس کرونا به مثابه بحران تمدن» نقد، خرداد ۱۳۹۹
 _____، «چرا سوسیالیسم زیست بوم محور» نقد اقتصاد سیاسی، ۱۲۱ اکتبر ۲۰۲۱

⁵ Journal of Poultry Science

مارکسیسم، وگنیسم و آزادی حیوانات

جان هوچستارتنر



ترجمه‌ی کانال تلگرامی «ما حیوانات»



۱

مصاحبه با بریت شولت، از سازمان بین‌المللی سوسیالیست، و خیزش فمینیستی برای مقاومت در برابر نابرابری و استثمار، سردبیر مجله‌ی Red Wedge

جان هوچسارتنر: سیاست اقتصادی خود را چگونه توصیف می‌کنید؟ آیا شما سوسیالیست هستید؟ آیا خود را مارکسیست، آنارشیست، سوسیال‌دموکرات یا چیز دیگری می‌دانید؟

بریت شولت: من خودم را خیلی چیزها می‌دانم، اما اغلب به‌عنوان یک فمینیست مارکسیست و سوسیالیست انقلابی معرفی می‌شوم. من معتقدم جهانی بدون استثمار و ستم امکان‌پذیر است، جایی که منابع پایدار نیازهای انسان و حیوانات غیرانسانی را برآورده می‌کند و مردم خود را با مشارکت آزاد سازمان‌دهی می‌کنند.

ج - آیا می‌توانید توضیح دهید که در صورت وجود، چه ایفای نقشی با چپ سازمان‌یافته‌ی سوسیالیست یا آنارشیست داشته‌اید؟ با دیدگاه شما در مورد حیوانات در چپ سوسیالیست یا آنارشیست چگونه برخورد شده است؟

ب - ش: من در حال حاضر عضو سازمان بین‌المللی سوسیالیست و FURIE (خیزش فمینیستی برای مقاومت در برابر نابرابری و استثمار) هستم. باید بگویم کاملاً بستگی به این دارد که با چه کسی صحبت می‌کنم. من با چپ‌هایی از همه‌ی گرایش‌ها برخورد کرده‌ام که پاسخ‌های به همان اندازه متفاوتی به مبارزه برای رهایی حیوانات یا «مسئله‌ی وگن» دارند. باین حال، من افراد بیشتری را در جامعه‌ی آنارشیستی همدل با این آرمان می‌شناسم. به نظر می‌رسد یک ارتباط قابل درک، که از طریق بیان فرهنگی صحنه‌ی آنارشیستی، بین مبارزات ضدنژادپرستی، ضدجنسیت‌گرایی، و ضدگونه‌پرستی برقرار است، وجود دارد. این بدان معنا نیست که رفقای سوسیالیست و کمونیست من این ارتباطات را ایجاد نمی‌کنند، اما از نظر فرهنگی و برنامه‌ای من نمی‌بینم که این ارتباطات

به‌صراحت ایجاد شود. از سوی دیگر، من با خصومت و طنز مبتذلی عیناً از جانب رفقا و متحدان به‌طور خاص در مورد مسائلی که آن‌ها صرفاً به‌عنوان انتخاب سبک زندگی تلقی می‌کنند مواجه شده‌ام: گیاه‌خواری، وگنیسم و غیره.

ج- هن: آیا سازمان شما موضع رسمی در مورد بهره‌کشی از حیوانات از هر نوعی دارد؟ اگر نه، آیا این چیزی است که خواهان تغییرش هستید؟ اگر چنین است، چگونه می‌توانید این کار را انجام دهید؟

ب-ش: هیچ موضع رسمی در مورد بهره‌کشی از حیوانات وجود ندارد، اما تحلیل و تعهد به اکوسوسیالیسم شامل محکومیت «کشاورزی مقیاس بزرگ-Big Agra» و موضعی قاطع در برابر تخریب محیط‌زیست در سراسر جهان که این سیستم سرمایه‌داری ایجاد کرده است وجود دارد - که مصرف‌گسترده و بهره‌کشی از حیوانات برای سود به شکلی انکارناپذیر به آن پیوند خورده است. ترجیح می‌دهم موضع شفاف‌تری اتخاذ و ضدگونه‌پرستی به روش‌های مستقیم‌تری لحاظ شود. این تنها با جذب افراد به این موضع در سازمان اتفاق می‌افتد. نیاز به بحث و مناظره‌ی آزاد و علنی در مورد چگونگی گنجاندن این مبارزه در کنار سایر مبارزات برای جهانی بهتر داریم. این به تحلیل بهتر و اکتشاف نظری بیشتر و کاربرد عملی نیاز دارد. بسیاری از ما در درون سازمان هستیم که به این کار اعتقاد داریم و آماده هستیم تا این وظیفه‌ی صبورانه (حتی به‌طرز ناامیدکننده‌ای صبورانه) را انجام دهیم تا پرونده‌ی رهایی حیوانات در دستور کار قرار گیرد.

ج- هن: آیا راهی وجود دارد که از طریق آن گونه‌پرستی برای پیشبرد استثمار طبقاتی انسان مورد استفاده قرار گیرد؟ اگر چنین است، چگونه؟

ب-ش: دلم می‌خواهد «جنگل» اثر آپتون سینکلر را اینجا پیشنهاد کنم... بهره‌کشی از حیوانات کاملاً با استثمار کارگران مرتبط است. شرایطی که کارگران تحت آن مجبور به فعالیت در دامداری‌های صنعتی هستند، نامناسب و ناپایدار است. خطرات و مشکلات جدی سلامتی که این کارگران با آن روبرو هستند تنها به برخورد با حیوانات شکنجه شده و به ستوه آمده محدود نمی‌شود. ما باید حوادث صنعتی را در نظر بگیریم - تجهیزاتی که از بین می‌روند، آفت‌کش‌ها، مواد دفعی و فضولاتی که

کارگران وارد آن می‌شوند، و ... فهرست ادامه دارد و می‌تواند وحشتناک‌تر باشد. باید به این نکته نیز اشاره کنیم که این مشاغل به‌طور عمده توسط افراد رنگین‌پوست انجام می‌شود. این کارگران اغلب کارگران مهاجر هستند و به دلیل وضعیت شهروندی خود، خشونت بی‌پایان را تحمل می‌کنند.

اتحادیه‌های کارگران دامداری به‌طور سیستماتیک فاقد کارایی هستند درحالی‌که به‌طور نامتناسبی از بیماری‌های مرتبط با قرار گرفتن در معرض مواد شیمیایی و PTSD (اختلال اضطراب پس از سانحه) ناشی از کار در این شرایطِ نفرت‌انگیز و خشونت‌آمیز رنج می‌برند. مورد دیگر غذاهای اصلاح شده‌ی ژنتیکی و هورمونی است که این کارگران مجبورند خانواده‌ی خود را به‌دلیل هزینه‌ی پایین با آن تغذیه کنند. فقرا همیشه بدترین غذاها را خورده‌اند و کارگران کم‌دستمزدِ امروزی نیز از این قاعده مستثنی نیستند. غذاها به‌طور مرتب با مواد شیمیایی سفید می‌شوند (bleached) یا با محصولات پرکننده برش می‌خورند. ارزان‌ترین غذا برای ما بدترین غذاست، بیشترِ گوشت‌های کم‌هزینه دارای هورمون رشد هستند تا رشد را تسریع کنند، بنابراین گاو/خوک/مرغ و ماهی جوان‌تر و لاغرتر می‌توانند سریع‌تر تولید، قصابی و فروخته شوند. بنابراین اگر خودِ کار شما را نکشد، غذایی که از آن حاصل می‌شود این کار را خواهد کرد.

«کشاورزیِ مقیاس بزرگ» به رفاه کارگر یا پایداری محیط‌زیست اهمیت نمی‌دهد. آن‌ها صرفاً به رشد و توسعه‌ی سود می‌پردازند. این حرکتِ مداوم برای کسب سود منجر به شرایط غیرانسانی و فلاکت‌باری می‌شود که حیوانات و کارگران با آن مواجه هستند. کارگران برای استفاده از روش‌های [انسانی] برای قصابی آموزش ندیده‌اند؛ آن‌ها آموزش می‌بینند تا با سرعتی سرسام‌آور گوشت و (لاشه) تولید کنند. اکثر محصولات جانبی به شکل زباله تخلیه می‌شوند (که منجر به برخی از بزرگ‌ترین حاشیه‌های آلودگی جهان ما می‌شود)، یا می‌توان آن‌ها را در سایر «محصولات گوشتی مخلوط» مشکوک در بازارهای خواربارفروشی ارزان‌قیمت یافت. خیلی وقت پیش نبود که مردم در مورد مخلوط کردن گوشت اسب با محصولات گوشت گاو از سوی آلدی (نام تجاری سوپرمارکت زنجیره‌ای چندملیتی آلمانی-مترجم) برآشفته بودند. این یک روش معمولی برای صرفه‌جویی و کاهش هزینه‌ها است.

شکی نیست که این مشاغل، که به‌طور خاص بر شکنجه و قصابی سایر موجودات

حسمند متمرکز می‌شوند، بر روان کارگر تأثیر می‌گذارند. این اضطراب و کار وحشیانه هم از نظر روانی و هم از نظر جسمی به‌طور جدی آسیب‌زننده است. هیچ حیوان و انسانی نباید در آن شرایط زندگی کند، کار کند و بمیرد.

ج - هـ به این نظر که وگنیسم فردی یک راه‌حل فردگرایانه برای یک مشکل سیستمی است، چگونه پاسخ می‌دهید؟ یا اینکه اصرار بر وگنیسم فردی به‌عنوان مبنایی برای کنشگری در زمینه‌ی حیوانی معادل این است که بگوییم هر کسی که ماشین می‌راند نمی‌تواند با اقتصاد مبتنی بر سوخت فسیلی مخالف باشد، یا هر کسی که نایک می‌پوشد نمی‌تواند با بیگارخانه‌ها مخالف باشد؟

ب - ش: من فکر می‌کنم که هر کسی که درگیر و فعال در مبارزه برای جهانی بهتر است باید یک تحلیل سیستمی انتقادی داشته باشد. تصمیم یک فرد برای وگن یا گیاه‌خوار شدن، سرمایه‌داری قاتل محیط‌زیست را سرنگون نمی‌کند. با این حال، تلاش‌های هماهنگ، کارزارهای تحریم، و سایر ابتکارات جمعی، اقدامات راهبردی هستند که می‌توانند تأثیرگذار باشند. در حالی که یک انتخاب فردی دقیقاً امری فردی است، یک پاسخ جمعی خلاق می‌تواند به فعال شدن کسانی کمک کند که ممکن است به‌تنهایی همان انتخاب را انجام ندهند. زمان می‌برد تا مردم هنجارهای اجتماعی مانند خوردن گوشت را از یاد ببرند. این قابل‌درک است. کسی که گوشت می‌خورد همچنان می‌تواند برای مقاومت در برابر سرمایه‌داری سازمان‌دهی کند، با این حال فکر می‌کنم زمان آن فرارسیده است که بحث پیرامون رهایی حیوانات را به سمت استراتژی و تاکتیک‌های بیشتری سوق دهیم تا مردم را در مورد حذف گوشت از رژیم غذایی خود و پذیرش آن در ادامه برانگیزیم.

بدیهی است که در سرمایه‌داری «خارج شدن از شبکه» [خارج از سازوکار مناسبات غالب-مترجم] وجود ندارد. بنابراین ما به هر شیوه‌ای که بتوانیم می‌پوشیم، می‌خوریم، و جابه‌جا می‌شویم و هیچ‌کس که علیه هر بی‌عدالتی صحبت می‌کند، نباید به‌خاطر چیزی که می‌خورد، می‌پوشد، یا روش عبور و مرور خود، از انجام این کار شرم‌منده باشد. در حالی که این اقدامات ممکن است ریاکارانه به نظر برسند، ما نمی‌دانیم همه از کجا می‌آیند، بنابراین هنگام صحبت از دیدگاه‌های سیاسی، ورود به یک گفت‌وگو به‌جای

رویاری همیشه بهترین راه است. ممکن است فردی که به‌تازگی در حال رادیکال شدن است از آخرین تخریفی که یک فروشنده‌ی لباس و غیره مرتکب شده است بی‌اطلاع باشد. مردم باید در پروژه‌های فعال پیش‌رو مورد استقبال قرار گیرند و در صورت بروز مسائل باید گفت‌وگو و بحثِ صبورانه انجام شود.

(البته مگر اینکه BDS (تحریم، سلب، طرد) را نقض کند، که باید آن لعنتی را متوقف کنیم.)

ج- هن آیا سرمایه‌داری وگن ممکن است؟ چرا بله و چرا نه؟

ب-ش: پاسخ کوتاه من منفی است.

با در نظر گرفتن لابی‌گران Big Agra، صنعت گوشت وابسته به دامداری صنعتی، صید میگو/ صید نهنگ/ ماهیگیری (بخوانید اقیانوس‌های با آینده‌ی فاجعه‌بار) - این شرکت‌های بزرگ مؤسسات آمریکایی هستند. آن‌ها خود را به‌عنوان مشاغل خانوادگی معرفی می‌کنند که متعهد به ارائه‌ی «محصولات با کیفیت» با قیمت‌های مقرون‌به‌صرفه هستند. بسیاری از آن‌ها حتی به کارزارهای سبزشویی [نمایان‌دن محصولات و فرایندها به‌عنوان دوست‌دار محیط‌زیست در ظاهر - مترجم] مرتبط هستند! در تمام این مدت آن‌ها به هویت گوشت‌خواری افتخارآمیز که بسیاری از آمریکایی‌ها اتخاذ کرده‌اند کمک می‌کنند.

(فقط به همه‌ی محصولات بیکن لعنتی نگاه کنید. یا بهتر از آن، در هر جایی در جمع بگویید که وگن یا گیاه‌خوار هستید و از هر کس خواهید شنید که چرا نمی‌توانند بدون پنیر یا بیکن زندگی کنند. یا برگ‌های پنیری بیکن. این اتفاق اخیراً در محل کارم برای من رخ داده است - دوباره.)

راهبردهای بازاریابی و فروش آن‌ها به شرایط اجتماعی کمک می‌کند که منجر به مصرف گوشت می‌شود، درحالی‌که شرکت‌های لابی‌کننده‌ی آن‌ها با اعطای پول‌های غیرقانونی به «نمایندگان» دولتی اطمینان حاصل می‌کنند که دستور کار Big Agra و گوشت به‌طور مثبت پیش‌برده و محافظت می‌شود. این همبرگر ممکن است ارزان باشد، اما ریشه‌های ناپایدار و فریب‌کارانه‌ی آن را فقرا، کارگران و حیوانات با زندگی خود پرداخت می‌کنند.

سرمایه‌داری نیاز به سرکوب و انقیاد جهان طبیعی برای گسترش خود دارد. به همین سادگی.

ج- هن: جیسون هریبال معتقد است که حیوانات باید بخشی از پرولتاریا در نظر گرفته شوند. باب تورس گفته است که چنین تعریفی تفاوت پتانسیل انقلابی میان کارگران حیوانی و انسانی را مبهم و غیرقابل درک می‌کند و حیوانات در واقع کالاهای زنده‌ی فوق‌استثمارشده هستند. موضع شما در این بحث چیست؟

ب-ش: من در این مورد با تورس هم‌نظر هستم، اگرچه به نظرم فقدان دانش و پژوهش زیادی در این بحث وجود دارد. حیوانات بخشی از پرولتاریا نیستند. آن‌ها قادر به خودکنشگری برای اهداف انقلابی نیستند - متوجه خواهید شد که من از عبارت رهایی حیوانات در جای دیگری در این مصاحبه استفاده می‌کنم. آن‌ها در اسارت هستند و زیستگاه‌های طبیعی‌شان در حال نابودی است. ما باید فرایندی را برای رهایی حیوانات از شرایط ناپایدار و سودمحور که در آن زندگی می‌کنند و می‌میرند، آغاز کنیم.

ج- هن: ریچارد سیمور سوسیالیست بریتانیایی گفته است که رابطه‌ی میان حیوانات و انسان‌ها در مارکسیسم کم‌تر مورد بررسی قرار گرفته است. موافقید؟ اگر چنین است، کمبود چه حوزه‌هایی به‌ویژه وجود دارد؟

ب-ش: قطعاً. من فکر می‌کنم که باید بهتر به مسئله‌ی «کالاهای زنده» بپردازیم. یک فوریت واقعی در پیوند دادن نظریه‌ی انقلابی به کاربرد عملی در سراسر طیف مبارزات وجود دارد.

ج- هن: آیا دیدگاه یا نظر دیگری وجود دارد که بخواهید بیان کنید؟

ب-ش: برای کسانی که در صف چپ هستند (که بدون شک) در مورد مصرف گوشت خود به دفاع خواهند پرداخت: این مربوط به عادات غذایی شخصی شما نیست. با این همه، این در مورد چارچوب‌بندی مجدد بحث است. به‌عنوان یک جنبش گسترده‌ی ضدسرمایه‌داری، ما باید خواهان حق داشتن غذاهای پایدار و مغذی باشیم. ما باید خواستار پایان دادن به غذاهای اصلاح شده‌ی ژنتیکی یا با تزریق هورمون باشیم. تمام مواد غذایی باید برای مصرف بی‌خطر باشند و بر محیط‌زیست تأثیر منفی نگذارند. همه باید به بهترین چیزهایی که دنیای طبیعی ما ارائه می‌دهد دسترسی داشته باشند،

مشروط بر این که اکوسیستم‌ها را به خطر نیندازد. ما باید از جهانی دفاع کنیم که در آن تمام موجودات حسمند امکان زندگی سالم و شکوفایی داشته باشند. فعالیت ذهنی و جسمی، هر کاری که ما به‌عنوان حیوان انسانی قادر به انجام آن هستیم، بستگی به نوع تغذیه‌ای دارد که دریافت می‌کنیم. زمان آن رسیده است که به این تلاش‌ها بپردازیم.

چرا این لعنتی اینقدر بحث برانگیز است که بگوییم عادات غذایی ما نباید ظالمانه باشد؟

۲

مصاحبه با انجمن سپیده‌دم

جان هوچشارتنر: آیا می‌توانید توضیح دهید که در صورت وجود، چه مشارکتی با چپ سوسیالیست یا آنارشیست در مفهوم گسترده‌تر داشته‌اید؟

انجمن سپیده‌دم: انجمن سپیده‌دم (اشاره به گفتاری به نام سپیده‌دم دارد که توسط نظریه‌پرداز انتقادی ماکس هورکه‌ایمر نوشته شده است، عنوان انگلیسی آن "Dawn" است) محصول یک تغییر دگرگون‌کننده‌ی اخیر در اولین و قدیمی‌ترین جریان چپ حقوق حیوانات و بعدها گروه آزادی حیوانات در آلمان به نام Tierrechts-Aktion Nord (TAN) است. TAN در اواخر دهه‌ی ۱۹۸۰ در شهر هامبورگ در شمال آلمان تأسیس شد و در سطح سیاسی و همچنین نظری تغییراتی را تجربه کرد. چند سال پیش ما این گروه را از یک گروه تک‌موضوعی آزادی حیوانات به یک گروه اکوسوسیالیستی یا اکومارکسیستی تبدیل کردیم که کار سیاسی خود را بر بینش نظری مارکس، انگلس و دیگر کمونیست‌های به‌اصطلاح سنتی مانند رزا لوکزامبورگ و نیز نظریه‌ی انتقادی مکتب فرانکفورت که شناخته‌شده‌ترین اعضای آن آدورنو، هورکه‌ایمر و مارکوزه بودند استوار می‌کند.

ما هنوز روی یک سری موضوعات مربوط به آزادی حیوانات کار می‌کنیم. سال گذشته (این مصاحبه در سال ۲۰۱۴ انجام شده است) به‌عنوان مثال نشست ملی برای

جنبش چپ‌گرای حقوق حیوانات و آزادی حیوانات در آلمان ترتیب دادیم تا درباره‌ی نقد از جنبش خود، موضوعاتی را چون سیاست تک‌موضوعی، سیاست سبک زندگی، مصرف‌گرایی و غیره، و بحث در مورد رویکرد مارکسیستی به رهایی حیوانات بررسی کنیم. هدف ما تحلیل سرمایه‌ی صنعتی سازمان‌دهنده‌ی صنعت گوشت آلمان (که به‌رحال، قدرتمندترین صنعت مربوط در اتحادیه‌ی اروپا است) یا اندیشیدن به وظیفه‌ی تدوین یک رویکرد نظری اخلاقی نفی‌انقلابی در جهت رهایی حیوانات بود. در این نشست همچنین از رفقای دعوت کردیم که بخشی از جنبش حقوق حیوانات یا آزادی حیوانات نیستند: از جمله سخنگوی حقوق حیوانات بزرگترین حزب چپ آلمان DIE LINKE و دستیار رئیس حزب کمونیست آلمان (DKP). و ما خوشحال شدیم که آن‌ها آمدند و در مورد تجربیات خود با جنبش گفتگو کردند.

یکی از بخش‌های فرایند تحول ما، گسترش موضوعاتی است که با آن‌ها مواجه هستیم. بنابراین ما درگیر بحث‌ها و جنبش‌های مختلف چپ شدیم. برای مثال، از حزب کمونیست بریتانیا (CPGB) دعوت کردیم تا در مورد مبارزه‌ی سوسیالیستی در بریتانیا برای ترویج انترناسیونالیسم پرولتری گفت‌وگو داشته باشیم. ما با پروفیسور موشه زاگرمین از تل‌آویو نشستی در مورد درگیری در خاورمیانه و خودویرانگری صهیونیسم توسط سیاست‌های دولت اسرائیل داشتیم. ما بخشی از ائتلافی هستیم که می‌کوشد بحث‌های جناح چپ را در مورد موضوعات مختلف به‌عنوان مثال درگیری در اوکراین، بحران اقتصادی کنونی سرمایه‌داری یا توسعه‌ی اقتدارگرایانه‌ی در حال وقوع در آلمان و سایر کشورهای غربی ترویج کند.

ما همچنین درگیر سازمان‌دهی حمایت از بزرگ‌ترین اعتصاب تاریخ اخیر در هامبورگ بودیم که رسماً چندین ماه در یک شرکت کوچک به نام Neupack (یک تولیدکننده‌ی پلاستیک) به طول انجامید. متأسفانه به‌دلیل استراتژی تهاجمی مالک شرکت و استراتژی مماشات سوسیال‌دمکراتیک اتحادیه که تحت سلطه‌ی سوسیال‌دمکرات‌های راست است، این نبرد به شکست انجامید. بعلاوه برخی از ما در جنبش ضدجنگ آلمان کار می‌کنیم.

بنابراین، بدیهی است که ما به طرق مختلف با جنبش‌های مترقی آلمان

درهم آمیخته‌ایم. همه‌ی مردم آنجا سوسیالیست یا آنارشیست نیستند. و صادقانه بگویم، آنارشیسم - اما نه تنها آنارشیسم - در المان به یک پدیده‌ی بسیار شیک و رادیکال تبدیل شده است که دانشجویان به گفتمان‌های خرده‌فرهنگی می‌پردازند یا حتی نومحافظه‌کاران پرچم قرمز و سیاه را همراه با پرچم اسرائیل تکان می‌دهند، زمانی که ارتش اسرائیل در غزه بمب می‌اندازد. بنابراین آنارشیسم در اینجا در واقع تا حد زیادی به بخشی از مشکل به جای راه‌حل تبدیل شده است. هیچ سنت پرشور واقعی، به‌عنوان مثال همچون دوروتی (آنارشیست اسپانیایی-مترجم) یا گلدمن (نویسنده‌ی آنارشیست-مترجم) دیگر وجود ندارد.

خط کلی ما این است که به بهترین معنا براساس آنچه رزا لوکزامبورگ سیاست واقعی انقلابی با تمام نیروهای مرفقی از تمام شاخه‌های سیاسی (ضدامپریالیستی، ضدجنگ، مبارزات در شرکت‌ها، جنبش ضدمرفه‌نشینی) برای تشکیل یک جبهه از تمام نیروها (غیر پارلمانی و پارلمانی، اتحادیه‌ها و همچنین ابتکارات مردمی) علیه سرمایه‌داری گفت کار کنیم. به این معنا ما در سطح ایدئولوژیک-فرهنگی و همچنین در سطح سیاسی-اقتصادی کار می‌کنیم. ما همچنین بر ادغام سیاست‌های اکوسوسیالیستی و آزادی حیوانات در دستور کار جنبش مرفقی تأکید و اصرار داریم. اگر آزادیخواهان حیوانات و کنشگران حقوق حیوانات واقعاً می‌خواهند بخشی از یک جنبش ضدسرمایه‌داری باشند که وضعیت فعلی امور را لغو می‌کند، باید مانند یک جنبش ضدسرمایه‌داری عمل کنند. بدون پراکسیس ضدسرمایه‌داری، این فقط لفاظی محض خواهد بود.

ج- هنر آیا راهی وجود دارد که از طریق آن گونه‌پرستی برای پیشبرد استثمار طبقاتی انسان مورد استفاده قرار گیرد؟ اگر چنین است، چگونه؟

ا-س: بله، راه‌هایی وجود دارد. گونه‌پرستی، به‌عنوان یک ایدئولوژی بورژوازی به معنای مارکسیستی کلاسیک به‌عنوان آگاهی کاذب تاریخاً ضروری، وجود سرمایه‌داری را طولانی‌تر می‌کند، زیرا مانع از درک این موضوع می‌شود که ریشه‌های استثمار در کشتارگاه‌ها برای کارگران و همچنین حیوانات یکسان است. این را می‌توان به‌طور مستقیم-نه تنها در کشتارگاه‌ها-مشاهده کرد. هنگامی که همکاران در اعتصاب هستند

و شرایط کاری خود را با اشاره به حیوانات محکوم می‌کنند («ما باید مانند حیوانات کار کنیم») از یک طرف خشم قابل درک خود را بیان می‌کنند. اما از سوی دیگر، از حیوانات فاصله می‌گیرند و آن‌ها را در شرایط زندگی و کار وحشیانه‌ی خود رها می‌کنند. بنابراین آن‌ها درک نمی‌کنند که شرایط کاری‌شان، آنچه مربوط به حیوانات است و رنج‌های اجتماعی آن‌ها، ریشه‌های مشترک دارد.

گونه‌پرستی همچنین خود بیگانگی انسان را تداوم می‌بخشد زیرا باعث می‌شود انسان‌ها تظاهر کنند که چیزی کاملاً متفاوت از حیوانات هستند. بدین ترتیب نیازهای حیوانی و طبیعی انسان را که آشکارا در تاریخ تمدن غرب مورد سرکوب قرار گرفته است، نفی می‌کند. رفیق ما مارکو مائوریتزی، فیلسوف ایتالیایی، زمانی گفت که اولین قربانی گونه‌پرستی، حیوان انسانی است. این امر امروزه نیز صادق است، اما در مقیاسی بسیار بالاتر از آغاز عمر انسان.

ج- هـ: به این نظر که وگنیسم فردی یک راه‌حل فردگرایانه برای یک مشکل سیستمی است، چگونه پاسخ می‌دهید؟ یا اینکه اصرار بر وگنیسم فردی به‌عنوان مبنایی برای کنشگری در زمینه‌ی حیوانی معادل این است که بگوییم هر کسی که ماشین می‌راند نمی‌تواند با اقتصاد مبتنی بر سوخت فسیلی مخالف باشد، یا هر کسی که نایک می‌پوشد نمی‌تواند با بیگارخانه‌ها مخالف باشد؟

ا- س: یکی از ناکامی‌های بزرگ جنبش‌های حقوق حیوانات و آزادی حیوانات تا به امروز، تمرکز یک‌جانبه بر یک انقلاب فرهنگی، یعنی تغییر سبک زندگی فردی به‌عنوان ابزار اصلی دستیابی به جامعه‌ای عاری از استثمار حیوانات بوده است. ما فکر می‌کنیم که این راهبرد آشکارا شکست خورده و مسیر اشتباهی بوده است، به‌ویژه پس از آن که نظام جهانی سرمایه‌داری جنبش‌های خرده‌فرهنگی را که پس از شورش دانشجویان در سال ۱۹۶۸ ظاهر شد، در هم آمیخت. تصور این که سرمایه‌داران از کشتن حیوانات صرفاً به این دلیل که ما خرید محصولات حیوانی را تحریم می‌کنیم دست بردارند، یک ایدئولوژی مبتنی بر مصرف‌کننده است که براساس تفسیر نادرست از سرمایه‌داری بنا شده است. این تقاضا نیست که تعیین می‌کند چه چیزی فروخته شود، بلکه شرکت‌های سرمایه‌داری هستند که آنچه را که می‌خواهند و تولید می‌کنند ارائه می‌کنند. ما باید

بر تولید و نیروهای مولد کنترل داشته باشیم تا در یک فرایند دموکراتیک تصمیم بگیریم که چه چیزی باید تولید شود و چه چیزی تولید نشود. رفیقی یک بار در یک بحث گفت: «ما باید صاحب کشتارگاه‌ها شویم تا آن‌ها را تعطیل کنیم.» و ما فقط با مبارزه‌ی طبقاتی می‌توانیم به آن دست یابیم، نه با رویکرد مصرف‌گرایانه‌ی فردگرا. با تحلیل سایر جنبش‌های سبز می‌توانیم چیزهای زیادی یاد بگیریم. اکثریت سیاست طبقاتی را کنار گذاشته‌اند و در نتیجه به نوسازی سرمایه‌داری و گسترش پایه‌های فرهنگی هژمونی و رضایت بورژوازی کمک کرده‌اند.

از سوی دیگر، تحریم به‌طور کامل می‌تواند به‌عنوان یک عنصر جدایی‌ناپذیر از یک رویارویی مستقیم، به‌عنوان مثال یک آزمایشگاه تست حیوانی معنا داشته باشد. بنابراین ما مخالف استفاده از تحریم برای دستیابی به برخی اهداف واقع‌بینانه در مبارزه نیستیم، اما این ایده را رد می‌کنیم که با وگن شدن یکی بعد از دیگری دوستان می‌توان جامعه‌ی سرمایه‌داری را تغییر داد. بدیهی است که ما همچنان بر رژیم غذایی وگن اصرار داریم و وگنیسم را بدین لحاظ به‌عنوان یک سبک زندگی جایگزین کنار نگذاشته‌ایم. برای سیاسی کردن قتل میلیون‌ها حیوان، هنوز بهترین راه نه گفتن به خوردن اجساد مرده‌ی سایر موجودات حسمند است. جدای از آن، اشاره به این نکته نیز منطقی است که سرمایه‌داری نیازهای کاذب تولید می‌کند و مصرف گوشت امروزه، حداقل در مراکز سرمایه‌داری، یکی از این نیازهای کاذب است. و البته، اگر واقعاً متقاعد شده‌اید که سایر موجودات حسمند نباید به‌خاطر سود کشته شوند و حیوانات حق زندگی دارند، اجساد یا بخش‌هایی از آن‌ها را مصرف نکنید. زیرا تا زمانی که در ماشین مرگ شرکت کنید، بخشی از آن هستید. بنابراین، نه گفتن، زمانی که دیگران به استثمار و کشتار ادامه می‌دهند، مسئله‌ی همبستگی و نشان‌دهنده‌ی دیدگاه شماست.

ج- هـ آیا سرمایه‌داری وگن ممکن است؟ چرا بله و چرا نه؟

ا-س: یک «سرمایه‌داری وگن» و همچنین «سبز شدن سرمایه‌داری» امکان‌پذیر است. می‌توان موج عظیم مصرف‌گرایی سبز را در آلمان مشاهده کرد. وگنیسم و گیاه‌خواری به‌عنوان سبک‌های زندگی معمولاً پذیرفته نشده‌اند، اما درجه‌ی پذیرش

در حال حاضر در جامعه‌ی آلمان بالاتر از هر زمان قبلی است. کافه‌های وگن، رستوران‌ها و کتاب‌های آشپزی مانند قارچ در همه‌جا به وجود می‌آیند. ما حتی یک سوپرمارکت زنجیره‌ای وگن داریم (که اتفاقاً بسیار گران است). از یک طرف، این یک پیشرفت لذت‌بخش است، زیرا دور شدن از گوشت، شیر و سایر محصولات حیوانی و متقاعد کردن مردم برای تلاش برای زندگی وگن آسان‌تر می‌شود. اما از سوی دیگر، مشکلی را که قبلاً در مورد وگنیسم وجود داشت، تقویت می‌کند. «صنعت وگن» در حال رشد از وگنیسم به عنوان گزینه‌ی دیگری برای سبک زندگی در موزاییکِ نولیبرالی هویت‌های احتمالی (سوء) استفاده، و آن را کاملاً غیرسیاسی می‌کند تا با غذا، لباس، و سایر مواردِ «سالم‌تر»، «از نظر اجتماعی و زیست‌محیطی عادلانه‌تر» و غیره درآمد کسب کند - اخلاق به عنوان یک استراتژیِ بازاریابیِ سرمایه‌ی سبز. از این نظر، وگنیسم - البته در مقیاس نسبتاً کوچک - به یکی دیگر از ایده‌های کسب‌وکارِ نوپا تبدیل شده است که بار دیگر توانایی شگفت‌انگیز سرمایه‌داری را در جذب خرده‌فرهنگ‌های مقاوم با ایجاد تجارت از آن‌ها اثبات کرده است. برای مثال: یکی از موفق‌ترین سودجویان از گرایش سبک زندگی وگن در بخش‌های آلمانی‌زبان اروپای غربی، آتیلا هیلدمن است که آشپز است و کتاب‌های آشپزی مختلفی منتشر کرده است که در آن‌ها نشان می‌دهد که از طریق وگنیسم توانسته است وزن زیادی را از دست بدهد. او در نهایت از این راه ثروتمند شد (او یک پورشه سوار می‌شود و دوست دارد در مصاحبه‌ها با آن بچرخد). همین مرد از تأکید بر این که وگنیسم امری سیاسی نیست و خواهان فاصله گرفتن از کنشگران «پلید» و «بد» است، خسته نمی‌شود. و البته او یک کلمه در مورد این واقعیت نمی‌گوید که تجارت او فقط به این دلیل رونق می‌گیرد که این کنشگران در دهه‌های گذشته برای وگنیسم مبارزه کرده‌اند.

با این حال، یک صورت‌بندیِ سرمایه‌دارانه که در آن جامعه‌ی انسانی با حیوانات و طبیعت آشتی داشته باشد، غیرممکن است. رهایی انسان‌ها و حیوانات در نهایت تنها با لغو سرمایه‌داری امکان‌پذیر است. هرگز سرمایه‌داری سبز، یا سرمایه‌داری که در آن تمام حیوانات آزاد باشند، به معنای دقیق و واقعی وجود نخواهد داشت. سرمایه‌داری سبز یک نقض غرض است، همان‌طور که «سرمایه‌داری وگن». تا زمانی که بتوان با

تولید گوشت سود به دست آورد، سرمایه‌داران آن را تولید خواهند کرد. آن‌ها همچنین ابزارهای بسیار مؤثرتری برای ایجاد نیاز کاذب به مصرف حیوانات، به‌منظور فروش محصولاتشان، نسبت به گسترش مصرف‌گرایی و گن دارند. و حتی می‌توانیم جلوتر برویم. همان‌طور که می‌توانیم از سنت اکوسوسیالیسم بیاموزیم، سرمایه‌داری بر ضرورت افزایش سود استوار است و افزایش سود معادل افزایش تخریب طبیعت به‌عنوان یک کل است. رشد اقتصادی سرمایه‌داری و تخریب طبیعت از جمله حیوانات به‌هم جوش خورده است.

متأسفانه، بسیاری از کنشگران حقوق حیوانات و حامیان رفاه حیوانات برای سرمایه‌داری و گن تبلیغ می‌کنند، اگرچه، از نظر ذهنی، آن‌ها فقط «می‌خواهند کاری برای حیوانات انجام دهند». با این شکل از سیاست خرده‌بورژوازی، آن‌ها بازاریابی رایگان برای صاحب‌کاران جدید انجام می‌دهند. در آلمان، ما تجربه‌ای با این نوع توسعه داریم، زیرا حزب سبز نشان داده است که وقتی از یک - حداقل تا حدی - نمایندگی جنبش‌های اجتماعی به انجمن سخنرانان یک جناح سبز جدید سرمایه‌تنزل می‌یابد، چه اتفاقی برای یک حزب می‌افتد.

ج- ه: جیسون هریبال معتقد است که حیوانات باید بخشی از پرولتاریا در نظر گرفته شوند. باب تورس گفته است که چنین تعریفی تفاوت پتانسیل انقلابی میان کارگران حیوانی و انسانی را مبهم و غیرقابل درک می‌کند و حیوانات در واقع کالاهای زنده‌ی فوق‌استثمار شده هستند. موضع شما در این بحث چیست؟

ا- س: حیوانات بخشی از پرولتاریا نیستند. این در اختیار نظریه‌پردازان، متفکران یا کنشگران نیست که چیزی را تعریف کنند که حیوانات بخشی از آن باشند. ما به‌عنوان ماتریالیست‌های تاریخی باید پراکسیس اجتماعی عینی تاریخی را تحلیل کنیم و نشان دهیم که عوامل و ابژه‌های مختلف چه جایگاهی را دارا هستند. علاوه بر این، ما باید تفاوت‌های طبیعی و تدریجی مختلف بین انسان و حیوان و همچنین بین حیوانات را بپذیریم.

اول، برای تعریف اینکه چه کسی به پرولتاریا تعلق دارد و چه کسی به آن تعلق ندارد، باید بفهمیم سرمایه‌داری چگونه کار می‌کند. شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری اساساً مبتنی

بر روابط بینانسانی است که با یکدیگر واسطه می‌شوند. از یک طرف ما رابطه‌ی بازار را داریم. همه‌ی انسان‌ها کالاها را در بازار خرید و فروش می‌کنند و با این کار ناخواسته کار اجتماعی را سازمان‌دهی می‌کنند. از سوی دیگر ما در فرایند تولید رابطه‌ی طبقاتی را داریم که روابط ظاهراً برابر بازار را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. سرمایه‌داران نیروی کار کارگران را می‌خرند تا به آن‌ها اجازه دهند کالا تولید کنند و با این کار امکان تولید ارزش اضافی را فراهم می‌کنند. رابطه‌ی طبقاتی فقط به این دلیل وجود دارد که نیروی کار نیز کالایی است که در بازار فروخته و خریده می‌شود.

اگر اکنون به حیوانات نگاه کنید، مهم نیست از کدام نوع، به راحتی می‌توانید ببینید که حیوانات نیروی کار خود را نمی‌فروشند، چیزی که مشخصاً اکثر آن‌ها واجدش هستند. آن‌ها همچنین وسایل معیشت خود را در بازار نمی‌فروشند و نمی‌خرند. بنابراین، با عوامل تعیین‌کننده‌ی اجتماعی عینی ارائه‌شده توسط شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، حیوانات به‌عنوان بخشی از پرولتاریا دیده نمی‌شوند. بنابراین، اگرچه حیوانات و کارگران هر دو مورد ستم و استثمار سرمایه‌داران هستند، اما به اشکال مختلف مورد بهره‌کشی قرار می‌گیرند. فقط همین واقعیت ساده که آن‌ها مورد بهره‌کشی قرار می‌گیرند برای در نظر گرفتن حیوانات به‌عنوان بخشی از طبقه‌ی کارگر کافی نیست.

دوم، ما سطوح مختلفی از ظرفیت‌های طبیعی داریم. طبقه‌ی کارگر - حداقل به‌طور بالقوه - می‌تواند جامعه‌ی ما را کنترل و سازمان‌دهی کند. می‌تواند و باید رابطه‌ی ما با طبیعت و حیوانات را به شیوه‌ای کاملاً متفاوت سازمان‌دهی کند. حیوانات نمی‌توانند این کار را انجام دهند. و قادر نیستند خود را از ستم و استثمار سرمایه‌دارانی که ابژه‌ی آن‌ها هستند رهایی بخشند. آن‌ها نمی‌توانند سازمانی برای نبرد طبقاتی بنا کنند، حتی اگر از خود در برابر درد و خشونت دفاع کنند. بنابراین، حیوانات موضوع رهایی هستند و نه عامل آن، درحالی‌که پرولتاریا و طبقات به حاشیه رانده شده - حداقل به‌طور بالقوه - عامل انقلاب هستند.

ما میل با انگیزه‌ی سیاسی در نظر گرفتن حیوانات به‌عنوان افرادی فعال و با استقامت را درک می‌کنیم. اما بین جنگِ گاوی در کشتارگاه که در تقلا در برابر قتل قریب‌الوقوع خود به دلیل این احساس که واقعاً اتفاق وحشتناکی قرار است رخ دهد و

مبارزه‌ی طبقاتی سازمان‌یافته تفاوت وجود دارد.

ج- ه: ریچارد سیمور سوسیالیست بریتانیایی گفته است که رابطه‌ی میان حیوانات و انسان‌ها در مارکسیسم کم‌تر مورد بررسی قرار گرفته است. موافقید؟ اگر چنین است، کمبود چه حوزه‌هایی به‌ویژه وجود دارد؟

ا-س: بله و خیر. از یک سو مارکس، انگلس و دیگر مارکسیست‌های سنتی و نیز مارکسیست‌های اصیل غربی به‌طور خاص به رابطه‌ی بین حیوانات و انسان‌ها نپرداخته‌اند. از سوی دیگر، آن‌ها نکات زیادی را ارائه کردند و روی موضوعات زیادی کار کردند که به ما کمک می‌کند تا رابطه‌ی بین حیوانات و انسان‌ها را بسیار بهتر از پساساختارگرایان و جریان‌های مختلف آن‌ها که بر مطالعات انتقادی انسان-حیوان یا حیوانی در دانشگاه‌های غربی سلطه دارند درک و مفهوم‌سازی کنیم.

از کار مارکس و انگلس می‌توانیم این برداشت را داشته باشیم که هیچ رابطه‌ای بین «انسان‌ها» و «حیوانات» وجود ندارد. از آنجایی که سازمان‌دهی تاریخی مشخص کار اجتماعی نقطه‌ی محوری هر صورت‌بندی تاریخی است، جایگاه خود را در آن به همه‌چیز تخصیص می‌دهد. در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، حیوانات به‌عنوان مواد خام قابل استثمار، به‌عنوان ابزار تولید، مانند کل طبیعت تلقی می‌شوند که کیفیت‌های ویژه‌ی آن‌ها فقط تا آنجایی که به فرایند تولید و سودآوری مربوط می‌شود، معنا دارند. و در سرمایه‌داری، سرمایه‌داران، نه «انسان‌ها»، حیوانات را برای کسب سود استثمار می‌کنند و می‌کشند.

البته کارگران در کشتارگاه‌ها، آزمایشگاه‌ها و غیره با سرمایه‌داران همکاری می‌کنند. اما آن‌ها این کار را بیش از هر چیز به‌این دلیل انجام می‌دهند که برای زنده ماندن باید نیروی کار خود را بفروشند. و همچنین توسط سرمایه‌داران-البته به روشی دیگر- استثمار می‌شوند. اما ما حداقل متوجه می‌شویم که در جوامع سرمایه‌داری، سرمایه‌داران در یک‌سو و کارگران و حیوانات در سوی دیگر هستند. به‌ویژه «سرمایه‌ی مارکس به ما کمک می‌کند تا بفهمیم تمام منابع ثروت توسط سرمایه‌داران استثمار می‌شوند. مارکس و انگلس با دادن جهت‌گیری اولیه برای یافتن این بینش‌ها، نکات بیشتری را نسبت به بسیاری از آثاری که مستقیماً بر رابطه‌ی آن‌ها متمرکز شده‌اند، برای

نظریه پردازی مناسبات بین حیوانات و انسان‌ها ارائه کرده‌اند.

اما این درست است که ما باید با ابزارهایی که همه‌ی آن اندیشمندان بزرگ مترقی برای ما به ارث گذاشته‌اند، دوباره ببیندیشیم و درک خود را از رابطه‌ی انسان- حیوان گسترش دهیم. به‌عنوان مثال، آدورنو و هورکهایمر روند دیالکتیکی تمدن را توصیف و نقد کردند. تحلیل اشکال مختلف تاریخی استثمار و سرکوب حیوانات در صورت‌بندی‌های اجتماعی مختلف بسیار مفید خواهد بود تا بفهمیم شکل سرمایه‌داری کنونی چگونه تکامل یافته است و چگونه ایدئولوژی‌های تاریخی از ایدئولوژی‌های کنونی متمایز می‌شوند. کار درخور توجه و مهم دیگری که باید انجام دهیم این است که پراکسیس واقعی بهره‌کشی از حیوانات را تحلیل کنیم. باید بینش مارکس و انگلس را در صنعت گوشت به کار ببریم. باید به «سرمایه‌ی گوشتی» و نقش آن در شکل‌گیری روابط امپریالیستی بین کلان‌شهر و نواحی اقماری بپردازیم. همچنین نیاز به بررسی اشکال ایدئولوژیک تفکر کارگران در صنعت گوشت داریم. پروژه‌ی مهم دیگری که می‌توانیم از کلاسیک‌ها برای آن استفاده کنیم می‌تواند ترسیم یک فلسفه‌ی اخلاق منفی انقلابی باشد. آدورنو، مارکوزه و لوکزامبورگ بینش‌های پرباری را ارائه می‌دهند. نیاز به کاوش و جست‌وجوی توضیحاتی وجود دارد که چگونه اشکال ایدئولوژیک گونه‌پرستی دقیقاً از پایگاه اقتصادی سیاسی استثمار حیوانات در سرمایه‌داری سرچشمه می‌گیرد. همچنین می‌توانیم از کار گرامشی برای درک نقش سرمایه‌ی گوشتی و متحدان سیاسی آن در ساختن سیاسی هژمونی بورژوازی استفاده کنیم. همان‌طور که می‌بینید، پروژه‌های زیادی وجود دارد که باید دنبال کنیم که کلاسیک‌ها با آن‌ها سروکار نداشته‌اند و - **حتی تأسف‌آورتر - حتی اکوسوسیالیست‌های امروزی هنوز با آن‌ها برخورد نکرده‌اند.**

ج - هـ: برداشت ماتریالیستی از تاریخ چگونه بر دیدگاه شما در مورد این که چگونه می‌توان به آزادی حیوانات دست یافت، تأثیر می‌گذارد؟

ا-س: براساس ماتریالیسم تاریخی آزادی حیوانات با مبارزه‌ی جمعی طبقه‌ی کارگر حاصل می‌شود. در غیر این صورت رابطه‌ی آشتی‌یافته بین جامعه از یک سو و طبیعت و حیوانات از سوی دیگر وجود نخواهد داشت. این حقیقتی ساده است. همان‌طور که

در بالا اشاره کردیم، هیچ راهی برای رهایی حیوانات با مصرف‌گرایی، تاکتیک‌های فردگرایانه و سیاست تک‌موضوعی وجود ندارد، زیرا مشکل اساسی در جامعه‌ی ما که سرمایه‌داران را به کشتن حیوانات وامی‌دارد، سرمایه‌داری است. و شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری نظامی است که قرار است به معنای واقعی کلمه همه‌چیز را در فرایند کسب سود برای طبقه‌ی حاکم مستقر و ادغام کند. بنابراین پاسخ را تنها می‌توان به‌عنوان یک تلاش جمعی در همه‌ی اقشار جامعه در برابر دشمن مشترک داد.

بینش دیگری که می‌توانید از ماتریالیسم تاریخی بیاموزید این است که استثمار ابتدا یک مسئله‌ی پراکسیس اجتماعی و سپس امری مربوط به ایدئولوژی‌ها و فرهنگ است. حیوانات به‌دلیل گونه‌پرستی یا دوگانگی عقل و طبیعت مورد استثمار قرار نمی‌گیرند. ایدئولوژی‌های بورژوازی مانند آن فقط به‌دلیل استثمار حیوانات وجود دارد. به همین دلیل است که ساختارزدایی و سایر رویکردهای ایده‌آلیستی مانند سینگر، ریگان و غیره شکست می‌خورند. نمایندگان سیاسی و نظری آن جریانات تمایل دارند در سطح ظاهر بمانند. بنابراین آن‌ها از این نکته غافل هستند که برای رهایی حیوانات چه باید کرد.

این بدان معنا نیست که اندیشمندان باید از انتقاد از ایدئولوژی‌ها دست بردارند. نقد ایدئولوژی ضرورتی است که نمی‌توانیم آن را کنار بگذاریم، زیرا اشکال مختلف آگاهی کاذب، ستم و بهره‌کشی سیاسی-اقتصادی را پوشیده و مشروع می‌سازد. از این رو مردم را از آگاهی نسبت به وضعیت خود، وضعیت حیوانات و نابودی طبیعت دور می‌کنند.

۳

مصاحبه با فردیا اوبراین عضو جنبش همبستگی کارگران، یک سازمان آنارشیست مستقر در ایرلند

جان هوچسارتنر: سیاست اقتصادی خود را چگونه توصیف می‌کنید؟ آیا شما سوسیالیست هستید؟ آیا خود را مارکسیست، آنارشیست، سوسیال‌دموکرات یا چیز دیگری می‌دانید؟

فردیا اوبراین: من یک آنارشیست یا سوسیالیست لیبرترین هستم. من پذیرای بسیاری از اشکال آنارشیسم از جمله کمونیسم و متقابل‌گرایی (mutualism) هستم. من در ۱۷ سالگی به یک حزب تروتسکیست پیوستم، اما یک سال بعد آن را ترک کردم، زیرا آن را بیش از حد اقتدارگرا، اصلاح‌طلب و ناآگاه می‌دیدم. سپس آنارشیست شدم و در ۲۱ سالگی به جنبش همبستگی کارگران پیوستم. من یک عضو جدید هستم و تنها درگیری اندکی در چپ آنارشیست داشته‌ام.

ج- هن: دیدگاه شما در مورد حیوانات در چپ سوسیالیست یا آنارشیست چگونه دریافت شده است؟

ف-ا: دیدگاه‌های من در مورد حیوانات غیرانسان در چپ تقریباً به همان شکل خارج از آن دریافت شده است: برخی همدل هستند، برخی بی‌تفاوت، برخی تمسخرآمیز. اگرچه وگنیسم در محیط آنارشیستی بیشتر از معمول نشان داده شده است و شرایطش به‌خوبی تسهیل می‌شود (غذاهای وگن در بسیاری از رویدادها و غیره).
ج- هن: آیا سازمان شما موضع رسمی در مورد بهره‌کشی از حیوانات از هر نوعی دارد؟ اگر نه، آیا این چیزی است که خواهان تغییرش هستید؟ اگر چنین است، چگونه می‌توانید این کار را انجام دهید؟

ف-ا: فکر نمی‌کنم جنبش همبستگی کارگران (WSM) موضع رسمی در مورد بهره‌کشی غیرانسانی داشته باشد. من فکر می‌کنم خوب است که WSM حداقل رسماً آن را محکوم کند، زیرا رنج غیرانسانی تحمیل شده توسط انسان‌ها بزرگ‌ترین منبع رنج در سیاره است و ارتباط آشکاری با دولت و سرمایه‌داری دارد. با این حال، با توجه به اینکه گوشت‌خواران در اکثریت هستند، بعید است که این اتفاق بیفتد.

من فکر می‌کنم که جنبش آزادی‌خواه حیوانات و جنبش سوسیالیستی آزادی‌خواه لزوماً به هم مرتبط هستند و باید با هم کار کنند. با این حال، آن‌ها به همان دلایلی که جنبش حقوق دگرباشان جنسی و جنبش سوسیالیستی برای مدت طولانی ادغام نشدند (تعصب خود مبارزان سوسیالیست) تقسیم‌شده باقی می‌مانند.

ج- هن: آیا راهی وجود دارد که از طریق آن گونه‌پرستی برای پیشبرد استثمار طبقاتی انسان مورد استفاده قرار گیرد؟ اگر چنین است، چگونه؟

ف-۱: این ایده که ظلم نسبت به غیر انسان‌ها ظلم نسبت به انسان‌ها را تقویت می‌کند، یک ایده‌ی قدیمی است. بنتام و کانت از جمله کسانی هستند که این را گفتند. همچنین، مفهوم غیرانسانی‌سازی برای گونه‌پرستی امری حیاتی است. تا زمانی که حوزه‌ای خارج از «انسانیت» وجود دارد که ما آن را برای خشونت، قتل، و استثمار مناسب می‌دانیم، انسان‌ها بر اساس همان روانشناسی معیوب رنج خواهند برد. گونه‌پرستی در مورد مرزبندی دلخواهانه‌ی قربانیان است، بنابراین به‌طور طبیعی نژادپرستی، زن‌ستیزی و غیره را تغذیه می‌کند. باین‌حال، فکر می‌کنم این انتقاد تنها بخش کوچکی از ادعای‌نامه علیه گونه‌پرستی است.

ج- ه: به این نظر که وگنیسم فردی یک راه‌حل فردگرایانه برای یک مشکل سیستمی است، چگونه پاسخ می‌دهید؟ یا اینکه اصرار بر وگنیسم فردی به‌عنوان مبنایی برای کنشگری در زمینه‌ی حیوانی معادل این است که بگوییم هر کسی که ماشین می‌راند نمی‌تواند با اقتصاد مبتنی بر سوخت فسیلی مخالف باشد، یا هر کسی که نایک می‌پوشد نمی‌تواند با بیگارخانه‌ها مخالف باشد؟

ف-۱: «وگنیسم فردی» در عمل به معنای پرداخت نکردن به انسان‌های دیگر برای کشتن یا شکنجه‌ی موجودات حسمند است. فقط به این دلیل که مشکل سیستمی است، به این معنا نیست که فرد مسئول مشارکت در آن نیست، به‌خصوص که قتل و اعمال ستم بر سایر حیوانات برای بقای انسان غیر ضروری است. واقعیت این است که ما مسئول آسیب‌هایی هستیم که در آن سهمیم هستیم، اما در جامعه‌ی مدرن تحریم همه‌چیز بسیار سخت است. این جاست که اقدام جمعی مطرح می‌شود. باین‌حال، درک من از وگنیسم، زندگی کردن آن نوع زندگی است که تاحدامکان از رنج و عذاب جلوگیری می‌کند، و این به‌طور طبیعی شامل مبارزه با دیگران برای تغییر سیستماتیک است.

اما ارائه‌ی چنین استدلالی علیه «وگنیسم فردی»، تلاش برای رسیدن به کمالی است که می‌تواند شما را از دستیابی به چیزی که هنوز کاملاً خوب است باز دارد. واقعیت این است که «وگن فردی» بودن در مقایسه با، برای مثال، بایکوت شرکت‌هایی که از بیگارخانه‌ها استفاده می‌کنند، از رنج بسیار زیادی جلوگیری می‌کند. بایکوت کردن نایک لزوماً به کودک شاغل در بیگارخانه کمک نمی‌کند، اما نخریدن آن مرغ به

این معناست که یک مرغ کم‌تر به‌خاطر شما مرده است. در نهایت، اگر ما در مورد انسان‌هایی صحبت کنیم که ده‌ها میلیارد از آن‌ها کشته می‌شوند، زنده‌زنده پوست‌شان کنده، در قفس‌های کوچک حبس و در بدو تولد از مادرشان جدا می‌شوند، فقط برای این‌که بتوانند خورده شوند و غیره، آیا این انسان‌ها همان استدلال را مطرح می‌کنند؟ بدیهی است که نه. این نقش گونه‌پرستی است.

ج- هن: آیا سرمایه‌داری وگن ممکن است؟ چرا بله و چرا نه؟

ف-ا: من مطمئن هستم که سرمایه‌داری وگن به‌طور منطقی امکان‌پذیر است، اما قطعاً در عمل نه. وگن‌های غیرادیکال باید بدانند که دولت و سرمایه‌داری دو مورد از خصمانه‌ترین نهادها برای حیوانات غیرانسانی هستند. یارانه‌های دولتی به‌طور ساختگی از تولیدکنندگان گوشت، لبنیات و چرم حمایت می‌کند، کنشگران حقوق حیوانات را از مستندسازی تخلفات منع، و از پلیس برای جلوگیری از توقف مستقیم آن‌ها استفاده می‌کند (بسیار شبیه به پلیس نازی در مواجهه با مقاومت). انگیزه‌ی سود، بزرگ‌ترین دشمن زندگی جسمند روی زمین است. دامداری‌های صنعتی بزرگ‌تر و جهنمی‌تر می‌شوند زیرا سرمایه‌داران خواهان کسب سود بیشتر و بیشتری هستند. همان منطق غیرانسانی سرمایه که کودکان انسانی را در بیگارخانه‌ها به کار وامی‌دارد، خوک‌ها را در کشتارگاه حبس می‌کند. به همین دلیل است که من آنارشسیسم و وگنیسم را یکسان می‌بینم، مبارزه‌ای واحد علیه ظلم.

ج- هن: جیسون هریبال معتقد است که حیوانات باید بخشی از پرولتاریا در نظر گرفته شوند. باب تورس گفته است که چنین تعریفی تفاوت پتانسیل انقلابی میان کارگران حیوانی و انسانی را مبهم و غیرقابل درک می‌کند و حیوانات در واقع کالاهای زنده‌ی فوق‌استثمارشده هستند. موضع شما در این بحث چیست؟

ف-ا: من فکر نمی‌کنم که در نظر گرفتن غیر انسان‌ها به‌عنوان بخشی از پرولتاریا مفید باشد. فکر می‌کنم مناسب‌تر است که سایر حیوانات را برده در نظر بگیریم. یک الاغ با انسان قرارداد نمی‌بندد و مزدی دریافت نمی‌کند. آن‌ها از خود هیچ حق مالکیتی ندارند. من موافقم که توجه به این نکته مهم است که غیرانسان‌ها واجد ظرفیتی برای

رهایی خود نیستند، و باید به گونه‌ای متفاوت در مورد آن‌ها فکر کنیم (همان‌طور که انتظار نداریم کودکان انسانی خودشان را آزاد کنند). در واقع، من قبلاً عبارت «کالاهای زنده‌ی فوق‌استثمارشده» را نشنیده بودم، اما فکر می‌کنم بسیار مناسب است. بسیاری از غیرانسان‌ها در مقوله‌ای خاص خود قرار می‌گیرند. کار آن‌ها کالا نیست، گوشت، پوست و سایر اجزای آن‌ها کالاست، و حسمندی آن‌ها اغلب حتی مورد تأیید قرار نمی‌گیرد (چه رسد به اینکه به آن‌ها توجه شود).

۴

مصاحبه با جودی هیثماری، عضو سازمان بین‌المللی سوسیالیست، مستقر در ایالات متحده

جان هوچشارتنر: سیاست اقتصادی خود را چگونه توصیف می‌کنید؟ آیا شما سوسیالیست هستید؟ آیا خود را مارکسیست، آنارشویست، سوسیال‌دموکرات یا چیز دیگری می‌دانید؟

جودی هیثماری: من یک مارکسیست انقلابی هستم، به این معنا که از طریق سازمان‌دهی مردمی از پایین‌به‌بالا، برای جهانی‌سازی از استثمار مبارزه می‌کنم، جایی که منابع جهان نیازهای انسان را برآورده می‌کند و افرادِ درگیرِ کار جامعه را به‌صورت دموکراتیک اداره می‌کنند.

ج- ه: آیا می‌توانید توضیح دهید که در صورت وجود، چه مشارکتی با چپ سوسیالیست یا آنارشویست در مفهوم گسترده‌تر داشته‌اید؟

هیثماری: من حدود هفت سال است که یک سوسیالیست سازمان‌یافته و سه سال است که عضو سازمان بین‌المللی سوسیالیست (ISO) هستم. من بر سر موضوعات مجازات اعدام و مسائل کوئیرها رادیکال شدم. در سال ۲۰۰۷ در کارزار پایان دادن به مجازات اعدام شرکت کردم و در سال ۲۰۰۸ با توسعه‌ی سازمان‌یابی خود وارد مبارزات دگرباشان شدم و به آرامی به‌عنوان یک سوسیالیست شناخته شدم. دیدگاه من به‌عنوان یک مارکسیست بین سال‌های ۲۰۰۸-۲۰۰۹ تثبیت شد و در سال ۲۰۱۱ به ISO

پیوستم.

هوچشارتنر: با دیدگاه شما در مورد حیوانات در چپ سوسیالیست یا آنارشیست چگونه برخورد شده است؟ آیا سازمان شما موضع رسمی در مورد بهره‌کشی از حیوانات از هر نوعی دارد؟ اگر نه، آیا این چیزی است که خواهان تغییرش هستید؟ اگر چنین است، چگونه می‌توانید این کار را انجام دهید؟

هیثممار: بسیاری از اعضای سازمان من بر این باورند که چون حیوانات غیرانسانی قادر به رهایی خود نیستند، این نبردی نیست که در آن شرکت کنیم. گروه کوچکی از ما هستند که اعتقاد دیگری دارند، اما با مخالفت نسبتاً شدیدی مواجه شده‌ایم. سازمان موضع رسمی در مورد بهره‌کشی از حیوانات ندارد و قطعاً این چیزی است که من دوست دارم تغییر دهم. من معتقدم که لازم است ابتدا از منظر ماتریالیستی تاریخی به این موضوع پرداخت. بسیاری از اعضای سازمان به‌سادگی از بستر تاریخی بین استثمار حیوانات و انسان‌ها آگاهی ندارند. برای شروع به جذب ذهن رفقا، نقطه‌ی آغازین اینجاست، از طریق آموزش، گروه‌های مطالعاتی و غیره.

هوچشارتنر: آیا راهی وجود دارد که از طریق آن گونه‌پرستی برای پیشبرد استثمار طبقاتی انسان مورد استفاده قرار گیرد؟ اگر چنین است، چگونه؟

هیثممار: بله، قطعاً. بهره‌کشی از حیوانات غیرانسانی، از ابتدای کشاورزی تا دامداری‌های صنعتی امروز، قطعاً استثمار طبقاتی انسانی را افزایش داده است. برای مثال، اکثریت زیادی از کارگران دامداری‌های صنعتی رنگین‌پوست هستند، از جمله کارگران مهاجر از مکزیک و آمریکای لاتین، که برخی از آن‌ها فاقد مدرک هستند. آن‌ها دستمزد بسیار کمی دریافت می‌کنند و همچنین از طریق قرار گرفتن مکرر در مقابل گازهای سمی و آسیب‌های ناشی از استرس در معرض خطر بیشتری برای مشکلات متعدد مرتبط با سلامت هستند.

هوچشارتنر: به این نظر که وگنیسم فردی یک راه‌حل فردگرایانه برای یک مشکل سیستمی است، چگونه پاسخ می‌دهید؟ یا اینکه اصرار بر وگنیسم فردی به‌عنوان مبنایی برای کنشگری در زمینه‌ی حیوانی معادل این است که بگوییم هر کسی که ماشین می‌راند نمی‌تواند با اقتصاد مبتنی بر سوخت فسیلی مخالف باشد، یا هر کسی که نایک

می‌پوشد نمی‌تواند با بیگارخانه‌ها مخالف باشد؟

هیثماری: من معتقدم که وگنیسم نمونه‌ای از پاسخ به یک رویه‌ی ستمگرانه‌ی غالب در جامعه است. آیا فکر می‌کنم که وگنیسم به‌ناچار منجر به رهایی حیوانات می‌شود؟ خیر. رهایی هر گروه تحت ستم تنها با الغای سرمایه‌داری به دست می‌آید. با این حال، معتقدم که اصرار بر اینکه وگن‌ها نیز نمی‌توانند با سرمایه‌داری مخالفت کنند، بی‌معناست. من شخصاً به دلایل مرتبط با سلامتی وگن هستم، نه به این دلیل که معتقدم این راهی برای رهایی حیوانات است. با این حال، وگن بودن به من این امکان را داد که با دیگر کنشگران آزادی حیوانات تعامل داشته باشم و یک تحلیل مارکسیستی را در سازمان دهی آن‌ها دخالت دهم. مطمئناً راهی برای بحث‌های سیاسی بزرگ پیرامون این موضوع فراهم می‌کند.

هوچشارتنر: آیا سرمایه‌داری وگن ممکن است؟ چرا بله و چرا نه؟

هیثماری: بله. همان‌طور که با افزایش اخیر در سبزشویی دیده‌ایم، وگنیسم بسیار بازارپسند است. تا زمانی که رؤسا بتوانند سودی از آن کسب کنند، برای آن تلاش خواهند کرد. سبک زندگی وگن طی سال‌ها محبوبیت بیشتری پیدا کرده است، زیرا کسب‌وکارها آموخته‌اند که می‌توانند با فروش محصولات که وگن و ارگانیک هستند، مقدار زیادی ثروت تولید کنند.

هوچشارتنر: جیسون هریبال معتقد است که حیوانات باید بخشی از پرولتاریا در نظر گرفته شوند. باب تورس گفته است که چنین تعریفی تفاوت پتانسیل انقلابی میان کارگران حیوانی و انسانی را مبهم و غیرقابل درک می‌کند و حیوانات در واقع کالاهای زنده‌ی فوق‌استثمار شده هستند. موضع شما در این بحث چیست؟

هیثماری: متأسفانه، من استدلال هریبال را نخوانده‌ام، اما احتمالاً موافقم که حیوانات غیرانسانی باید بخشی از پرولتاریا در نظر گرفته شوند. به این معنا که در واقع اشتراکات بسیار بیشتری بین انسان‌ها و کارگران غیرانسانی وجود دارد، نه تنها از نظر استثمار، بلکه همچنین مقاومت. با توجه به پتانسیل انقلابی، نمونه‌های مستندی از حیوانات غیرانسانی وجود دارد که از طریق یورش بردن و سایر اشکالِ جلوگیری از کار در برابر ظلم مقاومت می‌کنند، که قطعاً بخشی از فرایند انقلابی است. با این حال، مایلم که

استدلال هریبال را بخوانم و در آینده نظری علمی تر ارائه دهم.

هوچشارتنر: ریچارد سیمور سوسیالیست بریتانیایی گفته است که رابطه‌ی میان حیوانات و انسان‌ها در مارکسیسم کم‌تر مورد بررسی قرار گرفته است. موافقت می‌کنید؟ اگر چنین است، کمبود چه حوزه‌هایی به‌ویژه وجود دارد؟

هیثماری: بله، قطعاً. من فکر نمی‌کنم که موضوع ستم بر حیوانات یا آزادی حیوانات به‌طور کامل توسط مارکسیسم مطرح شده باشد. من مایلیم این ایده را که حیوانات در پرولتاریا گنجانده شوند را بیشتر باز کنیم. معتقدم که توسعه‌ی یک تحلیل تاریخی قوی‌تر از رابطه‌ی انسان و غیرانسان و ماهیت استثمار طبقاتی نیز مفید خواهد بود.

۵

مصاحبه با دانیل رید از سازمان سوسیالیستی «کمیته‌های اخبار و نامه‌ها» در امریکا

جان هوچشارتنر: سیاست اقتصادی خود را چگونه توصیف می‌کنید؟ آیا شما سوسیالیست هستید؟ آیا خود را مارکسیست، آنارشویست، سوسیال‌دموکرات یا چیز دیگری می‌دانید؟

دانیل رید: مطمئناً من یک مارکسیست هستم، با آنکه ممکن است خودنمایانه به نظر بیاید، آن را در مشخص کردن وفاداری به جنبه‌ی انسانی‌تر مارکس، توصیف می‌کنم. بنابراین مارکسیست - اومانویست احتمالاً اصطلاح درستی است.

هوچشارتنر: آیا می‌توانید توضیح دهید که در صورت وجود، چه مشارکتی با چپ سوسیالیست یا آنارشویست در مفهوم گسترده‌تر داشته‌اید؟

دانیل رید: خب من در حال حاضر ۳۱ ساله هستم و از حدود هجده سالگی تا حدودی درگیر سیاست چپ بوده‌ام. در ابتدا من یکی از اعضای حزب سوسیالیست با گرایش‌های آرمان‌گرایانه‌ی بریتانیا بودم، اگرچه در نگاهی به گذشته، این یک واکنش

دوران جوانی به مشاهده‌ی رفتار پوچ و توخالی «فعالیت به‌خاطر فعالیت» گروه‌های بزرگ‌تر مانند حزب کارگران سوسیالیست بود، که در آن زمان اولین مقصد برای کسانی بود که به‌دنبال چشیدن طعم مخالفت سیاسی بودند، علی‌رغم اینکه آن سازمان چقدر ناسالم و مشکل‌ساز بود. متعاقباً در چندین گروه دیگر مانند حزب کمونیست بریتانیا و گرایش بین‌المللی مارکسیستی خانه‌ای یافتیم، اگرچه در مورد دومی به دلیل نگرش نسبتاً افراطی آن گروه نسبت به جناح‌گرایی و دموکراسی داخلی مجبور به ترک آن شدم. به این ترتیب، جای تعجب نیست که من وابسته به گروهی به نام کمیته‌های اخبار و نامه‌ها هستم که اساساً در ایالات متحده مستقر هستند و خود را منتسب به اومانیسم مارکسیستی که توسط یکی از بنیان‌گذاران آن، رایا دونایفسکایا، به شدت مورد حمایت قرار می‌گیرد، می‌دانم.

هوچشارتنر: با دیدگاه شما در مورد حیوانات در چپ سوسیالیست یا آنارشیست چگونه برخورد شده است؟

دانیل رید: معمولاً با بی‌تفاوتی مواجه می‌شود، اگرچه استقبال خصمانه امری ناشناخته نیست. من با این ایده برخورد کردم که مفهوم حقوق حیوانات «خرده‌بورژوازی» است، اگرچه این اصطلاح به قدری شدید و انتزاعی به‌عنوان روشی برای توهین در چپ به کار می‌رود که غالباً اساساً معنایی ندارد. به‌طور کلی موضع سیاسی من نسبت به حیوانات و دامداری، و همچنین دیدگاه اخلاقی من در مورد مصرف گوشت/ لبنیات، تنها به‌عنوان یک انتخاب سبک زندگی شخصی - مانند تمایل من به پوشیدن ژاکت‌های یقه‌بلند - در نظر گرفته می‌شود که در واقع نسبتاً ناامیدکننده است.

هوچشارتنر: آیا سازمان شما موضع رسمی در مورد بهره‌کشی از حیوانات از هر نوعی دارد؟ اگر نه، آیا این چیزی است که خواهان تغییرش هستید؟ اگر چنین است، چگونه می‌توانید این کار را انجام دهید؟

دانیل رید: فکر می‌کنم پتانسیل‌هایی در اینجا وجود دارد، اگرچه به نظر می‌رسد کمیته‌های اخبار و نامه‌ها (N&LC) هیچ موضع رسمی در مورد حیوانات، دامداری و غیره ندارد. با توجه به اینکه ما عموماً یک عملکرد سازمانی بسیار باز داریم بسیار مایلیم

که نوعی جهت‌گیری نسبت به چنین موضوعاتی ایجاد کنیم. به‌طور کلی وقتی کسی وارد یک سازمان سیاسی می‌شود، متوجه می‌شوید که در مورد ایده‌ها و تعصب‌هایی که لزوماً در یک جمعیت ایجاد می‌شود که غالباً از نوعی منفعت خالص از عملیات امپریالیسم حاصل می‌شوند، هیچ لوح‌نوشته‌ای وجود ندارد. من نمی‌گویم این همان چیزی است که در گروه من اتفاق می‌افتد، در واقع آنچه من در ذهن داشتم وقایع شدیدتری است که در تروتسکیسم بریتانیا می‌شناسم - رسوایی‌های اخیر در مورد اتهامات تجاوز جنسی و تبعیض جنسیتی رایج در حزب کارگران سوسیالیست (SWP) - اما چیزی که من با آن برخورد کردم این است که فقط به‌این دلیل که کسی به‌طور انتزاعی به اهداف انقلابی اعتقاد دارد، لزوماً به این معنا نیست که آن‌ها مایلند چنین چیزی را مشخصاً انجام دهند.

من دوباره به تجربه‌ی خود در سازمان‌های دیگر فکر می‌کنم، جایی که آنچه می‌بینید یک رابطه‌ی بسیار «از بالا به پایین» بین اعضای عادی و رهبری است که اغلب دوست داشتند خود را نوعی خبگان فکری بدانند (و بحث‌ها را بر این اساس تنظیم می‌کردند) اما روش‌های کاملاً ارتجاعی را در مسیر روزانه‌ی اداره‌ی یک سازمان اعمال می‌کردند. نکته‌ای که می‌خواهم به آن اشاره کنم این است که گفتن این‌که می‌خواهید دنیا را تغییر دهید بسیار آسان است، درحالی‌که تا تغییر هنوز فاصله زیادی مانده است، و تعهد شما به آن تغییر صرفاً در قلمرو لفاظی باقی می‌ماند. انتساب به این مفهوم اخلاقی که زندگی حیوانی ارزش ذاتی دارد، مستلزم نوعی تعهد فوری از نظر انتخاب‌هایی است که هر روز انجام می‌دهید، و اغلب متوجه می‌شوید که این چیزی است که مردم آن را مشکل‌ساز می‌دانند، حتی زمانی که خود را «انقلابی» می‌دانند.

هوچسار تنر: آیا راهی وجود دارد که از طریق آن گونه‌پرستی برای پیشبرد استثمار طبقاتی انسان مورد استفاده قرار گیرد؟ اگر چنین است، چگونه؟
دانیل رید: آنچه که می‌بینم اتفاق می‌افتد این است که خشونتِ اعمال‌شده بر حیوانات در یک مفهوم کاملاً اخلاقی و سیاسی به ما منعکس می‌شود؛ مردم به اعمال خشونت بر دیگران به نفع خود عادت می‌کنند و از نظر روان‌شناختی آن رنج را از طریق

عمل عینیت بخشیدن به سوژه‌ی رنج‌دیده به‌عنوان خارج از سپهر نگرانی اخلاقی، یعنی «آن‌ها سزاوار آن هستند»، «این فقط یک حیوان است»، «آن‌ها تروریست هستند» یا مثال افراطی‌تر از نظر حماقت «آن‌ها نباید برج‌های دوقلو را منفجر می‌کردند» و غیره، بیرونی می‌کنند.

و این موضوع به حیوانات ختم نمی‌شود؛ مطمئناً این‌طور نیست که کسانی که در یک کشور امپریالیستی مانند بریتانیا زندگی می‌کنند، ناگهان از رفتار مداوم این کشور و رنج ناشی از سیاست خارجی ما با برآشفستگی اخلاقی محض شوکه شوند. ما آن را نادیده می‌گیریم و آن را بی‌اهمیت جلوه می‌دهیم، به همان شکلی که تکه‌های بدن حیوانات سلاخی شده را که در سبد خرید ما قرار گرفته‌اند نادیده می‌گیریم و بی‌اهمیت جلوه می‌دهیم. اگر جمعیتی از یک عمل استثمار منفعت مادی معینی به دست آورد، وقتی در چنین جبهه‌ای مورد پرسش قرار می‌گیرد اغلب درجه‌ی قابل توجهی از ریاکاری اخلاقی را نشان می‌دهد؛ پاسخ متداول «من خوردن گوشت را دوست دارم، طعم خوبی دارد، چه کسی به حیوانات اهمیت می‌دهد» اغلب با نظری به همان اندازه بی‌رحمانه در مورد وضعیت اسفناک مثلاً کارگران پوشاک بنگلادشی همراه است که احتمالاً برای آراستن فاخر چنین نظراتی زحمت کشیده‌اند. علاوه بر این، مقدار نامعقول گوشت مورد تقاضای جمعیت در مراکز امپریالیستی به‌طور مستقیم بر زندگی افرادی که در حاشیه‌ی اقتصاد جهانی هستند تأثیر می‌گذارد. تصرف زمین، پاکسازی زمین، تخریب محیط‌های طبیعی برای ایجاد چرای دام و غیره، نقش جدی در نابودی اقتصادهای بومی و تغییر شکل بازارهای داخلی، یا نابودی کامل آن‌ها، همان‌طور که اغلب اتفاق می‌افتد، ایفا می‌کند. در اینجا می‌توان مقایسه‌ی جالبی بین بیماری آفت سیب‌زمینی که در اواسط قرن نوزدهم بر بسیاری از اروپا تأثیر گذاشت، انجام داد - ایرلندی‌های بومی به‌طور کلی با رژیم غذایی عمدتاً گیاهی، البته سیب‌زمینی، زندگی می‌کردند و همچنان به صادرات محصولات، از جمله محصولات حیوانی، به مرکز امپریالیستی، بریتانیا، ادامه می‌دادند. با این حال، با توجه به این که اقتصاد کشاورزی ایرلند تا حد زیادی دقیقاً برای برآوردن تقاضاهای وارداتی طبقه‌ی حاکم بریتانیا (البته با مالکان ایرلندی در کنار هم) دوباره‌سازی شده بود، این رابطه‌ی

اقتصادی توجه چندانی به رفاه مادی جمعیت بومی نداشت. این چیزی نیست که به تازگی از میان رفته باشد، و اصلاً تعجب آور نیست که کشوری با میزان قابل توجهی از «ناامنی غذایی» به صادرات محصولات کشاورزی و دامداری، از جمله حیوانات مرده، به عنوان بخشی از یک رابطه‌ی فرمان‌بردارانه به شمال جهانی ادامه می‌دهد که به طرز شگفت‌انگیزی شبیه سازوکار ایرلندی-انگلیسی قرن نوزدهم است.

هوچشارتنر: به این نظر که وگنیسم فردی یک راه‌حل فردگرایانه برای یک مشکل سیستمی است، چگونه پاسخ می‌دهید؟ یا اینکه اصرار بر وگنیسم فردی به عنوان مبنایی برای کنشگری در زمینه‌ی حیوانی معادل این است که بگوییم هر کسی که ماشین می‌راند نمی‌تواند با اقتصاد مبتنی بر سوخت فسیلی مخالف باشد، یا هر کسی که نایک می‌پوشد نمی‌تواند با بیگارخانه‌ها مخالف باشد؟

دانیل رید: به‌طور بالقوه، بله این‌طور است، اگرچه می‌توانم بگویم که «وگنیسم فردی» اغلب آغاز تلاشی ارزشمند برای دست‌وپنجه نرم کردن با پرسش‌های اساسی در مورد سرکوب، مقاومت و رهایی است. همیشه این‌طور پیش نمی‌رود، در واقع من با برخی از وگن‌ها برخورد کرده‌ام که صادقانه اظهار می‌کنند که هیچ اهمیتی برای انسان‌ها قائل نیستند، حتی زمانی که شاهد رنج وحشتناکی از جانب موجودات ذی‌شعوری هستند که اتفاقاً هومو ساپینس هستند. بدیهی است که این موضع بیشتر مورد توجه افراد از نظر روان‌شناختی آشفته است، اگرچه باید گفت که گاهی اوقات این محصول تلاشی عمومی برای کناره‌گیری از واقعیتی است که به‌طور غیرقابل انکاری مظهر فعالیت‌های انسانی دارد - فعالیت‌هایی که البته اغلب به‌شدت هراس‌آور است - و پناه بردن به نوعی الوهیت‌بخشی به جهان طبیعی است که در تعارض آشکار با واقعیت قرار دارد.

باین‌حال، خودِ وگنیسم چیزی است که من به‌دلایلی که قبلاً از نظر اقتصاد و امپریالیسم گفته شد، از نظر سیاسی و اخلاقی بالقوه انقلابی اما همچنین در معنای ظرفیت ساده همدلانه می‌دانم. سرمایه‌داری یک سیستم همدلانه نیست؛ مستقیماً انسان‌ها را به طرق مختلف محدود و ضعیف و همه چیز را به سمت رابطه‌ی کالایی و یک تعامل ساده بین خریدار و فروشنده می‌کشاند، صرف‌نظر از اینکه چه وحشت‌هایی

در این فرایند ایجاد می‌شود. وگنیسم می‌تواند این را کاهش دهد و به افراد اجازه دهد تا اخلاق شخصی را در زندگی روزمره‌ی خود رعایت کنند و از مشارکت در سازوکاری که ستمگری و مرگ را امری عادی می‌داند، یا در صورت کسب درآمد از آن، در واقع مطلوب قلمداد می‌کند، خودداری کنند. از این نظر وگنیسم می‌تواند عمیقاً قدرت‌بخش باشد، اما به‌طور بالقوه، تنها زمانی می‌تواند «انقلابی» بودن خود را ثابت کند که «اخلاق مراقبت» را - اگر اصطلاح مناسبی باشد - در سپهر سیاسی گسترش دهد. در مورد اینکه آیا این شبیه ادعای این است که شما فقط با امتناع از رانندگی می‌توانید نگران سوخت‌های فسیلی باشید، می‌توانم بگویم واضح است که ارتباطی وجود دارد، اما از نظر مقیاس رنج ناشی از رژیم غذایی گوشت‌خواری هر روزه، می‌توانم بگویم که در اینجا یک تفاوت کمی وجود دارد.

هوچشارتنر: آیا سرمایه‌داری وگن ممکن است؟ چرا بله و چرا نه؟

دانیل رید: به‌طور بالقوه بله، اگرچه من بعید می‌دانم که چنین چیزی هرگز وجود داشته باشد. فروشگاه‌هایی که وگنیسم را به‌عنوان «انتخاب سبک زندگی» می‌فروشند، اغلب از نظر مالی بسیار خوب عمل می‌کنند، برای مثال Whole Foods، با این حال حتی این مؤسسات نیز با خوشحالی حیوانات قصابی‌شده را در کنار محصولات «اخلاقی» خود می‌فروشند. این درست است که وگنیسم می‌تواند به‌خوبی در سیستم جای گیرد، با این فرض که فرد وگن طرز فکر عجیب‌وغریب «من از انسان‌ها متنفرم» را که قبلاً ذکر شد اتخاذ کند و کاملاً خوشحال باشد که به حیوانات احترام می‌گذارد و در عین حال در سیستمی مشارکت می‌کند که به مردم آسیب می‌رساند. این قطعاً امکان‌پذیر است، اما تنها در صورتی که کسی پتانسیل انقلابی را در همدلی با کسانی که درمانده‌ترین، آسیب‌پذیرترین و در واقع اغلب استثمارشده‌ترین و رنج‌دیده‌ترین در برابر عملکرد نظام سرمایه‌داری هستند، حیوانات، حذف کند. برای مثال تصور این که ایالات متحده یک جمعیت کاملاً وگن داشته باشد، اما از نظر نگرش نسبت به اقلیت‌های نژادی، زنان، محیط‌زیست و البته نقش آن در اقتصاد جهان، به شکلی بسیار واقعی و بنیادی تغییری نکرده باشد، برایم سخت است. **به نظر من تصمیمی اخلاقی برای صدها میلیون نفر برای ارزش گذاشتن به زندگی خوک‌ها و گاوها و در عین**

حال حفظ همان گسستِ روان‌پریشانه در مورد مردم خاورمیانه، آسیا، آفریقا و نفرت‌انگیز بودن سلاح‌های هسته‌ای، تقریباً بعید است.

هوچشارتنر: جیسون هریبال معتقد است که حیوانات باید بخشی از پرولتاریا در نظر گرفته شوند. باب تورس گفته است که چنین تعریفی تفاوت پتانسیل انقلابی میان کارگران حیوانی و انسانی را مبهم و غیرقابل درک می‌کند و حیوانات در واقع کالاهای زنده‌ی فوق‌استثمارشده هستند. موضع شما در این بحث چیست؟

دانیل رید: کالاهای زنده‌ی فوق‌استثمار شده، در ذهن من، اصطلاحی است که ترجیح می‌دهم از آن استفاده کنم، زیرا از منظر یک مارکسیست، پرولتاریا لزوماً نیروی کار خود را به‌منظور انباشت ارزش اضافی به سرمایه‌دار می‌فروشد. بدیهی است که این چیزی است که فقط انسان‌ها قادر به انجام آن هستند، و بنابراین برای وضوح، ترجیح می‌دهم از توصیف حیوانات به‌عنوان بخشی از پرولتاریا اجتناب کنم، اگرچه بدون شک هریبال این بحث را با پیچیدگی‌هایی طرح می‌کند.

به‌این ترتیب من با تورس موافق هستم، زیرا حیوانات موقعیت دهشتناکی را اشغال می‌کنند که نه‌تنها به‌عنوان کالا در هنگام زنده بودن دیده می‌شوند، چنانچه نیروی کار انسان نیز هست، بلکه بدن فیزیکی آن‌ها عمیقاً به ارزش مصرفی ذاتی در وضعیت آن‌ها به‌عنوان یک کالا گره خورده است. می‌توانید استدلال کنید که ممکن است انسان‌ها نیز دچار تنزل ارزش مشابهی هستند، به‌ویژه زنان در فحشا به معنای واقعی کلمه بدن خود را به چپاولگری دیگران می‌فروشند، با این حال در مورد حیوانات این چیزی است که تجلی آن‌ها به‌عنوان یک کالا شامل نابودی جسمانی آن‌ها می‌شود. با این حال، با گسترش نگران‌کننده‌ی قاچاق انسان و قتل به معنای واقعی و مثله کردن قربانیان انسانی توسط تاجران اعضای بدن، این خطوط ناگزیر مبهم می‌شوند، اما از نظر مقیاس و فراوانی، حیوانات به شیوه‌ای بسیار فراتر از تجربه‌ی اکثر انسان‌ها، «کالاهای زنده» را تشکیل می‌دهند.

هوچشارتنر: ریچارد سیمور سوسیالیست بریتانیایی گفته است که رابطه‌ی میان حیوانات و انسان‌ها در مارکسیسم کم‌تر مورد بررسی قرار گرفته است. موافقید؟ اگر چنین است، کمبود چه حوزه‌هایی به‌ویژه وجود دارد؟

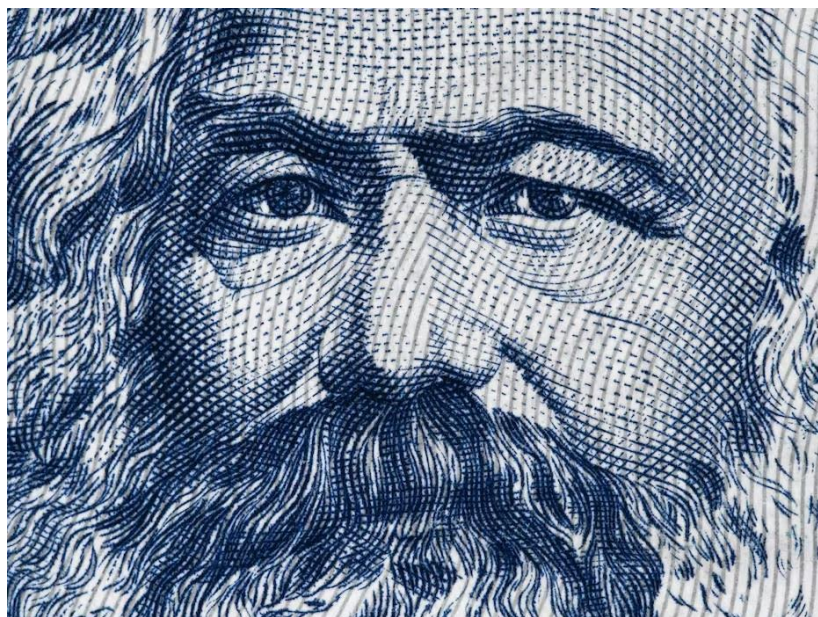
دانیل رید: من واقعاً متعجبم که سیمور با توجه به تمایل اعتراف شده‌ی او به لوئی آلتوسر این را گفته است. من باید در مورد زمینه‌ای که سیمور استدلال کرده است بیشتر بدانم، اگرچه در یک نگاه مطمئناً موافقم. در مورد این که چگونه و چرا چنین رابطه‌ای «نظریه‌پردازی نشده» است، باید بگویم که عوامل متعددی وجود دارد، اگرچه گسست اخلاقی که جمعیت «جهان اول» در مورد پیامدهای سبک زندگی و سیاست‌شان دارند قطعاً نقشی ایفا می‌کند. تنزل دادن تمام موجودات به وضعیت یک کالا بدون شک یک علت اصلی است. حتی مارکسیست‌ها هم که با خوشحالی در مقابل یک بچه‌گره‌ی بامزه که مانند هر کالای قابل فروش دیگری به دست می‌آید غش‌ضعف می‌کنند، ده دقیقه‌ی بعد، گوشت گاو را می‌خرند و مصرف می‌کنند. حیوانات به‌عنوان «کالاهای زنده» از نظر ماهیت کاربردشان مانند هر کالای دیگری - ماشین، صندلی، کلاه و غیره - متفاوت هستند، اما در جایی که یک صندلی، تمام وجود غیرحسمند خود را مدیون فعالیت‌های انسانی است، یک حیوان «غذایی» فقط ارزش مصرف خود را از طریق تخریب عاملیت خود - به معنای واقعی کلمه در بیشتر موارد - نشان می‌دهد و به این ترتیب، کل فرایند به‌طور مستقیم خصلت ستمگرانه و جنایت‌بار به خود می‌گیرد. چرا این موضوع واضح‌تر نیست، من نمی‌دانم، اما یک علت بالقوه در میان چپ‌ها به‌ویژه تمرکز انسان‌محوری است که مارکس و انگلس بسیاری از نوشته‌های خود را بر آن بنا کردند. همان‌طور که هر دوی ما می‌دانیم انگلس به‌ویژه نگرش فوق‌العاده نگران‌کننده‌ای نسبت به حیوانات داشت، و من به‌سختی تصور می‌کنم که فاصله گرفتن از آن «تجدیدنظر طلبانه» یا «خرده‌بورژوازی» باشد. باین حال جالب است که مارکس در مورد انگلستان و مسئله‌ی حصارکشی‌های زمین، مانند کاهش جمعیت انسانی در مناطق روستایی - عمدتاً برای تأمین نیروی کار ارزان در شهرها و همچنین برای تسهیل مزارع گوسفند، به بهبودی نحوه‌ی رفتار سرمایه‌داری با انسان‌ها و حیوانات نزدیک شد. مارکس در اینجا خشم خود را نسبت به بورژوازی نشان می‌دهد، اما بدیهی است که از نظر تحلیل گسترش‌نهایی و سنجیده‌ی زندگی حیوانات به‌عنوان «کالاهای زنده» آن جهش کیفی انجام نمی‌شود.

دولت سرمایه‌داری و قدرت دولتی از منظر مارکس

باب جسوپ



ترجمه‌ی حامد سعیدی



چکیده و مفاهیم

مارکس طرحی برای نوشتن کتابی درباره‌ی دولت ترسیم کرده بود که بخشی از پروژه‌ی گسترده‌تر او در راستای نقد اقتصاد سیاسی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری را تشکیل می‌داد.^۱ با وجود این، مارکس در طول چهل سال رویارویی انتقادی با جامعه‌ی بورژوازی، مقوله‌ی دولت را تبیین و دست‌کم هفت نوع تحلیل از دولت و قدرت دولتی ارائه کرد. به‌طور کلی، او اهمیت تفکیک نهادی اقتصادی و سیاسی را در صورت‌بندی اجتماعی سرمایه‌داری برجسته کرد؛ شکل عام نوع سرمایه‌داری دولت و برخی از شکل‌های استثنایی آن را بررسی کرد (به‌ویژه بناپار티سم)؛ و قدرت دولتی را به شکل‌های خاص دولتی و تغییر موازنه‌ی نیروها پیوند داد. مقاله‌ی حاضر چند مسئله را واکاوی می‌کند: بسط کار مارکس در خصوص دولت سرمایه‌داری؛ مجموعه رویکردهایی که او در زمینه‌های خاص اتخاذ کرد؛ نوع تحلیل‌هایش از دولت؛ تحلیل‌های اقتراشی (شرایط پیچیده‌ی سیاسی)،^۲ کشف نهایی‌اش از شکل مناسب یک دولت سوسیالیستی دموکراتیک در کمون پاریس. این تبیین بر پایه‌ی این تحلیل از کار مارکس صورت می‌گیرد، و در پایان به تحلیل‌های مارکسیستی پسینی از دولت و قدرت دولتی، مانند کار تئوریک سرمایه، طبقه و دولت می‌پردازد و بر اهمیت رویکرد رابطه‌ای به دولت سرمایه‌داری تأکید می‌ورزد.

مفاهیم کلیدی: ماشین دولتی، بناپار티سم، دموکراسی، تحلیل شکل، هژمونی، تحلیل رابطه‌ای، قدرت دولتی، جهان دولت‌ها، بازار جهانی.

^۱ همه‌ی عبارت‌های داخل [] از نویسنده و عبارت‌های داخل {} از مترجم است.

^۲ **اقتران** (conjuncture) در این‌جا به معنای ترکیبی از عامل‌ها، نیروها و فرایندهای تاریخی است که هم‌زمان در یک شرایط مشخص تاریخی اتفاق می‌افتند. این واژه بعضاً به «شرایط» نیز ترجمه شده است. مترجم (من بعد با (م) مشخص می‌شود).

«جامعه‌ی کنونی» جامعه‌ای سرمایه‌داری است که در همه‌ی کشورهای متمدن وجود دارد؛ جامعه‌ای که به درجات مختلف از آمیختگی قرون وسطایی رها شده، از طریق تکامل تاریخی خاص هر کشور به درجات مختلف تعدیل شده و توسعه یافته است. در تقابل با این، «دولت موجود»^۳ با مرزهای هر کشور تغییر می‌کند. دولت در امپراتوری پروس-آلمان متفاوت از سوئیس و در انگلستان متفاوت از ایالات متحده است. بنابراین «دولت موجود» {به‌طور عام} افسانه است.

با این حال، دولت‌های ناهم‌گون کشورهای متمدن مختلف، علی‌رغم تنوع شکلی متمایزی که دارند، همگی از این وجه مشترک برخوردارند که مبتنی بر جامعه‌ی مدرن بورژوازی‌اند و کم‌وبیش توسعه‌ی سرمایه‌دارانه یافته‌اند. از این رو، آن‌ها هم‌چنین دارای خصلت‌ویژه‌های جوهری مشترک‌اند. به این معنا می‌توان از «دولت این عصر»^۴ صحبت کرد، برخلاف آینده‌ای که در آن ریشه‌ی کنونی‌اش، یعنی جامعه‌ی بورژوازی، از بین خواهد رفت (مارکس ۱۹۸۹: ۹۵-۹۴).

بازار جهانی ... که در آن، تولید به‌عنوان یک کلیت با تمام دقایق آن جای می‌گیرد، اما در عین حال، در آن همه‌ی تضادها به‌جریان می‌افتد. سپس بازار جهانی، دوباره، پیش‌انگاره‌ی کلیت و بنیان‌اش را تشکیل می‌دهد (مورب توسط نویسنده اضافه شده، مارکس ۱۹۷۳: b)

(۲۷۷)

ناکامی در نوشتن نقدی جامع از دولت به‌عنوان دستگاه یا ارگان سلطه‌ی طبقاتی و، ملازم با آن، اعمال قدرت دولتی به‌عنوان یک فرایند سیاسی که نه‌تنها «دولت‌های داخلی» (که دربرگیرنده‌ی «دولت‌های موجود» نیز هستند)، بلکه جهان دولت‌ها را نیز شامل شود، فقدان‌ی آشکار در تحلیل مارکس از صورت‌بندی‌های اجتماعی سرمایه‌داری است. با این حال، کتاب مورد نظر درخصوص دولت، بخشی از طرح شش جلدی مارکس بود که کارش را در مورد سرمایه بین سال‌های ۱۸۵۷ و ۱۸۶۳ هدایت کرد. این کتاب دنباله‌ی سه کتاب دیگر درخصوص سرمایه، کار مزدی، و مالکیت زمین بود و دو کتاب

³ Present state

⁴ Present-day State

دیگر درباره‌ی تجارت خارجی و بازار جهانی و بحران‌هایش در پی آن می‌آمد. این کتاب، در صورت تکمیل، به‌طور یقین واکاوی‌های منتشر شده‌ی مارکس درباره‌ی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری را که عمدتاً منتزع شده از شکل دولت سرمایه‌داری و از وجود کثرت دولت‌ها، شیوه‌های مداخله و مبارزه‌ی طبقاتی سیاسی بود، تغییر می‌داد. این فقدان کمبودی در تحلیل نظام‌مندش از شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری ایجاد می‌کند. اگرچه دیگر حدس‌وگمان بی‌هوده است که چرا مارکس کتاب‌اش در مورد دولت (یا در واقع کتاب‌های پنجم و ششم) را نوشته است، منتها پرتو انداختن بر ناهمگونی «دولت موجود» که در نقل قول آغازین بازنمایی شد می‌تواند مسئله‌ای مرتبط باشد. افزون بر این، نظر به این‌که مارکس و انگلس یک پروژه‌ی سیاسی انقلابی نیز داشتند، فقدان دیگر این است که نه مارکس و نه انگلس تحلیل‌های منسجمی از احزاب سیاسی و رابطه‌شان با اتحادیه‌های کارگری، رابطه‌ی بین مبارزات ملی و بین‌المللی، چگونگی تبیین اقتران‌ها {شرایط پیچیده‌ی سیاسی} به‌عنوان مبنای راهبردهای سیاسی و البته شکل نهایی یک دولت سوسیالیستی ارائه نکردند. این موارد نیز فقدان قابل‌توجه‌ای است.

این مقاله نمی‌تواند جایگزینی برای کتاب نانوشته‌ی مارکس در مورد دولت باشد. در عوض، ممکن است با ترسیم برخی مضامین کلیدی در تحلیل مارکس از نوع دولت سرمایه‌داری و دولت در صورت‌بندی‌های اجتماعی سرمایه‌داری، دربرگیرنده‌ی برخی موضوعات آن باشد. این نوشتار به‌واسطه‌ی هفت نوع تحلیل سیاسی‌ای که مارکس انجام داد هدایت می‌شود و مطمئناً می‌تواند کتاب‌اش در مورد دولت را معرفی کند. اگرچه هر هفت مورد در این‌جا ذکر شده‌اند اما فقط به موارد مرتبط با این مبحث خواهیم پرداخت. این نوع تحلیل‌های سیاسی عبارت بودند از: (۱) اظهارنظرهای انتقادی بر نظریه‌ی سیاسی مشابه نقد‌های او از مقولات و روابط اقتصادی در اقتصاد سیاسی کلاسیک و مبتدل؛ (۲) تجزیه‌وتحلیل‌های تاریخی ظهور، دگرسانی‌ها و ماهیت طبقاتی دولت‌های خاص، از جمله، به‌ویژه شکل‌های متغیر دولت فرانسه و مبارزات طبقاتی سیاسی؛ (۳) پژوهیدن دوره‌ها و اقتران‌های خاص در انواع کشورها، مناطق و قاره‌ها؛ (۴) واکاوی‌های تاریخی دولت (یا شکل‌های هم‌ارز آن از اقتدار سیاسی) در دوران پیش‌سرمایه‌داری و/یا خارج از اروپا و ایالات متحده؛ (۵) روابط بینادولتی، همانند

استعمار، موازنه‌ی قدرت بین‌المللی، دیپلماسی، و سیاست جنگ و صلح؛ (۶) تحلیل‌های کلی نوع سرمایه‌داری دولت - البته عمدتاً از حیث انطباق صوری و ماهوی آن با منطق انباشت سرمایه؛ و (۷) شرح‌های راهبردی‌تر و با انگیزه‌ی سیاسی که هدف از آن شکل‌دادن به بحث‌های سیاسی در جنبش کارگری بود.

کم‌تر مفسری کوشیده‌همه‌ی این جنبه‌های کار مارکس در مورد دولت و قدرت دولتی را واکاوی کند و این کار معمولاً منجر به تفسیرهای بیش‌ازحد ساده‌انگارانه می‌شود. حتی آثار چند جلدی معتبر هال در پیر از تحلیل شکل توسط مارکس غفلت می‌کند، امری که همان‌گونه که این مقاله نشان خواهد داد، ویژگی دائمی و مهم تحلیل‌های مارکس بود (در پیر ۱۹۷۷، ۱۹۷۸، ۱۹۸۶، ۱۹۹۰؛ در پیر و هابرکرن ۲۰۰۵). بسیاری از مفسران دو نظریه‌ی اساسی را در آثار او شناسایی کرده‌اند. یکی دولت را به‌عنوان *ابزار حاکمیت طبقاتی* در نظر می‌گیرد که کم‌وبیش پیروزمندانه طبقه (جناح) یا طبقات مسلط اقتصادی برای حفظ استثمار اقتصادی و کنترل سیاسی‌اش اعمال می‌شود. دیگری نقش دولت را هم‌چون اقتداری نسبتاً مستقل/خودمختار یا *باقوه تماماً* مستقل برجسته می‌کند که قادر است مبارزه‌ی طبقاتی را در جهت منافع عمومی سمت‌وسو بخشد یا حتی آن را به نفع خصوصی قشر سیاسی دست‌کاری کند. دیدگاه ابزارگرایانه اغلب به *مانیفست حزب کمونیست* (مارکس و انگلس ۱۹۷۶) نسبت داده می‌شود که معتقد است «قوه‌ی مجریه کمیته‌ای برای اداره‌ی امور جمعی کل بورژوازی است». رویکرد ابزارگرایانه را می‌توان در پیش‌نویس‌های مارکس برای تحلیل‌اش از **جنگ داخلی فرانسه در ۱۸۷۱** نیز تشخیص داد (برای نمونه، b، ۱۹۸۹، c، ۱۹۸۹).
سوای ارزش تبلیغاتی فوری این تحلیل در آنچه مارکس و انگلس در سال ۱۸۴۸ نوشتند، به‌عبارتی آن را به‌سان یک اقتران انقلابی تلقی می‌کردند، این ادعا (در مورد دولت) با توجه به حق رأی محدود در اروپا و آمریکای شمالی در آن زمان، از نظر تاریخی نیز معنا داشت. گسترش حق رأی در دهه‌ی ۱۸۷۰ مسائل را پیچیده می‌کند و گذار به سوسیالیسم از مسیر پارلمان را در دستور کار قرار می‌دهد (مارکس و انگلس ۱۹۸۸؛ و نیز گرامشی ۱۹۷۱: ۱۷۹-۱۸۰). با این حال، مارکس پس از سرکوب

وحشیانه‌ی کمون پاریس در سال ۱۸۷۱، نسبت به این موضوع بدبین‌تر و بار دیگر به زبان ابزارگرا متوسل شد.

به‌طور تناقض‌آمیزی، تأکید بر استقلال دولت را می‌توان با خوانش متفاوتی از گفته‌ی نامبرده‌ی قبلی در **مانیفست کمونیست** تصدیق کرد: زیرا، اگر قوه‌ی مجریه، در واقع، «کمیته‌ای برای اداره‌ی امور جمعی کل بورژوازی» باشد (مورب اضافه شده)، این مسئله ممکن است مستلزم درجه‌ای از استقلال از منافع خاص سرمایه‌های خاص باشد. استقلال دولتی در تحلیل‌های مارکس از مبارزات طبقاتی در فرانسه در دهه‌ی ۱۸۵۰ به وضوح - و البته الهام‌بخش - برجسته شده است (D۱۹۷۸). و مهم‌تر از آن، در واقع، او یک‌بار این را طرح کرد که بناپارت یک «دولت نظامی»^۵ ایجاد کرده است، که در آن ارتش به رهبری بناپارت سوم به‌جای این که از طرف بخشی از جامعه علیه سایر بخش‌ها عمل کند، خود را در تقابل با جامعه قرار داد (مارکس ۱۹۸۶).^۶ باین‌حال، همان‌گونه که مارکس متذکر می‌شود، این لحظه عمر کوتاهی داشت. ما در بخش پنجم به مسئله‌ی استقلال (نسبی) باز می‌گردیم.

با تکیه بر این دوگانه‌ی ابزارگرا - استقلال‌گرا، که در مارکس یافت نمی‌شود اما به‌طور ناواقعی برساخته‌ی تلاش‌های بعدی برای ساختن نظریه‌ی مارکسیستی دولت است، سایر مفسران به دنبال وفق دادن این تفسیرهای متضاد با این نظر هستند که دیدگاه اول برای دوره‌های عادی مبارزه‌ی طبقاتی صادق است، دومی برای دوره‌های «استثنایی» که مبارزه‌ی طبقاتی به بن‌بست می‌رسد و/یا تهدیدی بر بروز یک فاجعه‌ی اجتماعی است (این خوانش در تحلیل مارکس از بناپارسیسم یافت می‌شود (مارکس ۱۹۸۹؛ C۱۹۸۹: ۳۲۹-۳۳۰) و اظهارات انگلس درباره‌ی موارد دیگری از بن‌بست فاجعه‌بار در توازن نیروهای طبقاتی (انگلس ۱۹۷۸: ۱۵۲، ۱۹۸۸: ۳۶۳ - ۳۶۴، D۱۹۹۰: ۴۶۰، ۱۷۶ - ۴۷۹، ۲۰۱ - ۵۰۳). علاوه بر این، اولین مورد از دو نقل قول

⁵ Praetorian state

^۶ مارکس نوشت که «حکومت شمشیر عریان با بیش‌ترین عبارات غیر قابل‌انکار اعلام می‌شود، و بناپارت می‌خواهد فرانسه به‌وضوح بفهمد که حکومت امپراتوری نه بر اراده‌ی او، که بر شصت‌هزار سرنیزه استوار است در امپراتوری دوم، منافع خود ارتش دست‌بالا دارد ارتش باید حاکمیت خود را، که توسط دودمان خود قوام یافته، بر مردم فرانسه به‌طور کلی حفظ کند این است که دولت را در تضاد با جامعه نمایندگی می‌کند (مارکس ۱۹۸۶: ۴۶۵).

آغازین این مدخل^۷ چنین طرح می‌کند که دولت‌ها دارای طیف متنوعی‌اند و می‌توان آن را با روش‌های مختلف اعمال قدرت دولتی سازگار خواند.

هم‌چنین دیدگاه سومی درباره‌ی دولت وجود دارد که یک ریسمان راهنمای معتبرتر برای تحلیل مارکس از دولت و قدرت دولتی در طول چهل سال، از ۱۸۴۳ تا مرگش در ۱۸۸۳، ارائه می‌کند؛ رویکردی که هم‌چنان حفظ شده و به‌طور مداوم مورد بازنگری قرار گرفته بود. این تداوم به‌ویژه در یادداشت‌های مارکس درباره‌ی کمون پاریس ۱۸۷۱ آشکار است (در این خصوص به بخش نخست بنگرید). در سال ۱۸۴۳، او تاریخ دولت‌ها و رابطه‌شان با توسعه‌ی اجتماعی را در فرانسه، ایتالیا، لهستان، انگلستان، آلمان، سوئد و ایالات متحده؛ انقلاب انگلستان و فرانسه؛ و متون مرتبط در نظریه‌ی سیاسی و قانون اساسی را بررسی کرد. گزیده‌ها و یادداشت‌های او در مورد این موضوعات در *Kreuznacher Hefte 1-5* (۱۹۸۱) گردآوری شده‌اند. این مطالعات فشرده نقد او از دکتربین هگل درباره‌ی دولت و کار بیش‌تر او در مورد شکل‌گیری (دگرگونی) دولت و قدرت دولتی را معرفی می‌کند. به‌ویژه، مارکس با ادعای هگل مبنی بر این‌که دولت مدرن می‌تواند و خواهد توانست منافع مشترک و اندام‌وار تمامی اعضای جامعه را نمایندگی کند، با این استدلال که دولت تنها می‌تواند نماینده‌ی یک اجتماع «خیالی» (موهومی) از منافع باشد، مقابله کرد. در زیر این تصور جمعی خیالی، تضادهای مداوم، ماتریالیسم خشن و ستیزهای خودخواهانه‌ی جامعه‌ای که مبتنی بر مالکیت خصوصی و کار مزدی است، نهفته است.

برای مارکس، رهایی واقعی و هم‌سازی واقعی منافع^۸ مستلزم الغای مالکیت خصوصی بود. با این حال، روابط مالکیت خصوصی منجر به دوقطبی شدن مناسبات اجتماعی شد: جامعه‌ی مدنی^۹ سپهر بورژوازی و چیرگی منفعت خصوصی است، سپهر سیاسی جهان شهروند^۷ و منافع ملی است. به‌رغم این‌ها، در این زمینه، وی افزود که دولت نمایندگی^۸ مبتنی بر بوروکراسی عقلانی و حق رأی همگانی، به‌طور رسمی با روابط اجتماعی سرمایه‌داری متناسب است. این شکل از دولت با شکل سلول اقتصادی

⁷ Citoyen

⁸ Representative state

شیوهی تولید سرمایه‌داری (شکل ارزشی کالا) هم‌ارز است و حمایت فرااقتصادی درخوری برای آن فراهم می‌کند. آزادی عامل‌های اقتصادی برای مشارکت در مبادله (که «استبداد کارخانه» در فرایند کار منکر آن است) با آزادی تک‌تک شهروندان (که تبعیت دولت از منطلق سرمایه منکر آن است) هم‌خوانی دارد (مارکس ۱۹۷۵a، ۱۹۷۵b، ۱۹۹۶). در هر دو مورد، سرشت حقیقی سلطه‌ی طبقاتی در پس ظاهر روابط برابری صوری مبهم جلوه داده می‌شود.

مارکس پس از نوشتن نقد خود بر **فلسفه‌ی حق هگل**، در نوامبر ۱۸۴۴ «پیش‌نویس طرحی را برای اثری درباره‌ی دولت مدرن» ترسیم کرد. با توجه به علایق‌اش در آن زمان، مضمون این اثر می‌توانست این باشد: اول، تاریخ تبارهای دولت مدرن یا انقلاب فرانسه؛ دوم، اعلامیه‌ی حقوق بشر و قانون اساسی دولت که شامل آزادی، برابری، اتحاد و حاکمیت مردمی باشد؛ سوم، دولت و جامعه‌ی مدنی (در این جا به معنای جامعه‌ی بورژوازی مبتنی بر مالکیت خصوصی و مناسبات بازار است)؛ چهارم، دولت نمایندگی مبتنی بر قانون اساسی و دولت نمایندگی دموکراتیک؛ پنجم، تقسیم قوای مقننه و مجریه؛ ششم، قوه‌ی مقننه، نهادهای قانونگذاری و انجمن‌های سیاسی؛ هفتم، متمرکزسازی و سلسله‌مراتب قوه‌ی مجریه از جمله بوروکراسی و حکومت محلی؛ هشتم، قوه‌ی قضائیه و قانون؛ نهم، ملیت و مردم؛ دهم، احزاب سیاسی؛ و یازدهم، مبارزه برای سرنوینی دولت و جامعه‌ی بورژوازی.

اگرچه این طرح هیچ‌گاه به سرانجام نرسید، اما این یازده مقوله موضوعات تکراری در نوشته‌های مارکس درباره‌ی دولت هستند. این امر دولت را به‌سان شکل بیگانه‌شده از سازمان سیاسی جلوه می‌دهد، زیرا بر اساس جدایی حاکمان و بندگان ایجاد شده است (توماس ۱۹۹۴). این جدایی در شیوه‌های مختلف تولید طبقاتی محور، دوره‌های مختلف توسعه‌ی سرمایه‌داری، انواع متمایز صورت‌بندی‌های سرمایه‌داری و ادغام متفاوت در بازار جهانی، شکل‌های متفاوتی به خود می‌گیرد. با این حال، همان‌طور که در پیش‌نویس دوم **جنگ داخلی در فرانسه** نوشت، قدرت دولتی «همیشه قدرت حفظ نظم، یعنی نظم مستقر جامعه، و در نتیجه، انقیاد و استثمار طبقه‌ی تولیدکننده توسط طبقه‌ی صاحب مالکیت بوده است» (مارکس ۱۹۸۹b: ۵۳۴).

با این همه، مارکس به‌عنوان نظریه‌پردازی که به ویژگی‌های تاریخی شکل‌ها و مناسبات اجتماعی می‌پردازد، استدلال می‌کند که دولت و اعمال قدرت دولتی شکل خاصی در سرمایه‌داری به‌خود می‌گیرد. این امر مبتنی بر سلطه‌ی غیرشخصی یک دولت حاکم بر مردم بود و نه بر اساس حکومت مستقیم طبقات مسلط. اینک به بررسی کفایت صوری^۹ این نوع دولت و دلایلی می‌پردازیم که چرا، هنگامی که این نوع دولت در صورت‌بندی‌های اجتماعی تکین شکل گرفت، ممکن است اساساً بی‌کفایت باشد یا به نفع شکل‌های مستقیم‌تر سلطه‌سرنگون شود.

۱. دولت به‌عنوان رابطه‌ی اجتماعی

مارکس در جلد اول سرمایه عنوان کرد که سرمایه یک چیز نیست، بلکه رابطه‌ای اجتماعی است - «رابطه‌ای اجتماعی که به میانجی چیزها بین افراد برقرار می‌شود» (۱۹۹۶: ۷۶۳). با اتخاذ همین رویکرد، او همچنین ممکن است استدلال کند که دولت یک چیز نیست، بلکه رابطه‌ای اجتماعی است - رابطه‌ای اجتماعی بین نیروهای طبقاتی که به میانجی ابزارگونه‌ی نهادها و قدرت‌های حقوقی‌سیاسی برقرار می‌شود. این قیاس را نیکوس پولاتزاس به زیبایی بیان کرد: دولت «رابطه‌ای از نیروها است، یا به‌طور دقیق‌تر، تراکم مادی چنین رابطه‌ای میان طبقات و اجزای طبقاتی، مانند آنچه در درون دولت به شکلی ضرورتاً مشخص بیان می‌شود» (۱۹۷۸: ۱۲۸-۲۹، مورب در متن اصلی آمده).

این موضوع در جلد سوم سرمایه در بیانی کلی‌تر بازنمایی شده است: شکل اقتصادی خاص که در آن کار اضافی بدون مزد (پرداخت‌نشده) از تولیدکنندگان مستقیم مکیده می‌شود، رابطه‌ی سلطه و بندگی را تعیین می‌کند، همان‌گونه که خود این رابطه به‌طور مستقیم از خود تولید سرچشمه می‌گیرد و، به نوبه‌ی خود، به‌عنوان عنصر تعیین‌کننده بر آن اثرگذار است. اما، این‌جا کل پیکره‌ی اجتماع اقتصادی، که از درون خود رابطه‌ی تولید رشد کرده و بنابراین، هم‌زمان هیأت سیاسی خاص خویش را دارد، شکل می‌گیرد. همواره رابطه‌ی مستقیم مالکان لوازم تولید با تولیدکنندگان

⁹ Formal adequacy

مستقیم، ... رابطه‌ای است که در آن درونی‌ترین راز، یعنی پایه‌ی پنهان کل ساختار اجتماعی، و همراه با آن، شکل سیاسی رابطه‌ی حاکمیت و وابستگی، به‌طور خلاصه، شکل خاص دولت را می‌یابیم (۱۹۹۸: ۷۷۷-۷۷۸).

به نظر می‌رسد این نقل قول دلالت بر این دارد که روابط تولیدی شامل پایه‌ی اقتصادی است و نظم حقوقی سیاسی روبنای پدیداری^{۱۰} آن است. به‌طور معقول‌تری، ویژگی‌های شکل‌های دولت و پیامدهای‌شان برای قدرت دولتی در صورت‌بندی‌های اجتماعی سرمایه‌داری را برجسته می‌کند. این برداشت در پرسش معروفی که یوگنی پاشوکانیس مطرح کرد، منعکس شده است؛ پرسشی که با الهام از تحلیل مارکس در سرمایه، شکل بورژوایی قانون و دولت را متجلی می‌سازد:

چرا تسلط یک طبقه به‌شکل سلطه‌ی رسمی دولتی در می‌آید؟ یا، به همین ترتیب، چرا سازوکار پُر‌قیدوبند دولتی به‌عنوان سازوکار خصوصی طبقه‌ی مسلط شکل نمی‌گیرد؟ چرا {سازوکار دولتی} از طبقه‌ی مسلط تفکیک شده است - به شکل سازوکاری غیرشخصی از اقتدار عمومی منفک از جامعه در آمده است؟ (۱۹۷۸: ۱۳۹)

اگر شکل حاکمیت تمایل به بازتابی از شکل اقتصادی خاصی داشته باشد که در آن نیروی کار اضافی تخصیص می‌یابد، باید در نظر داشت که دولت‌های سرمایه‌داری چگونه با انواع دولت‌های مرتبط با سایر شیوه‌های تولید تفاوت دارند. این امر پاسخ پاشوکانیس به سؤال خویش را می‌رساند. زیرا، همان‌طور که مارکس، به‌طور کامل‌تری در جلد اول سرمایه، عنوان کرد، بارزترین خصلت‌ویژه‌ی سرمایه‌داری این است که نیروی کار شکل یک کالا را به خود می‌گیرد و رابطه‌ی دستمزد بر اساس مبادله‌ی رسمی آزاد و برابر بین سرمایه و کار ساماندهی می‌شود. این امر اجبار را از سازماندهی بی‌واسطه‌ی تولید به نفع روابط قراردادی صوری برابر و رقابت آزاد بین سرمایه‌ها منع می‌کند. سپس، کار اضافی را می‌توان به‌عنوان ارزش اضافی تصاحب کرد و استثمار اقتصادی شکل مبادله به‌خود خواهد گرفت. بنابراین، در دولت‌های سرمایه‌داری معمولی، سلطه‌ی طبقاتی نیازی ندارد به‌سان چیرگی طبقاتی ظاهر شود. این مهم در

¹⁰ *epiphenomenal superstructure*

پندنامه‌ی استنلی مور که به طرز درخشانی عصاره‌ی تئوری مارکسیستی نوع دولت سرمایه‌داری را بیرون می‌کشد منعکس شده است: وقتی که استثمار به شکل مبادله در می‌آید، دیکتاتوری ممکن است شکل دموکراسی به خود بگیرد (۱۹۵۷: ۸۵، مورب در متن اصلی آمده). این احتمال مبتنی بر جدایی خاصی از دقایق اقتصادی و سیاسی استثمار و سلطه است.

این تحلیل «صوری» از رابطه‌ی حاکمیت و وابستگی در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری حاکی از آن است که شکل روابط اجتماعی تولید (نه نیروهای تولید که می‌توانند با روابط اجتماعی مختلف تولید ترکیب شوند) مناسبات اجتماعی سلطه و بندگی را (که به نوبه‌ی خود، مبتنی بر فناوری‌های مختلف قدرت هستند)، شکل می‌دهد. این بدان معنا نیست که سیاست‌های خاص دولتی را می‌توان مستقیماً از شرایط اقتصادی موجود بازخوانی کرد. در عوض، برای مارکس، این «شکل سازمان سیاسی» است که با «شکل سازمان اقتصادی» هم‌خوانی دارد. بنابراین، نظم سیاسی مبتنی بر حاکمیت قانون، برابری در برابر قانون و یک دولت حاکم یکپارچه، طبعاً با نظم اقتصادی مبتنی بر مالکیت خصوصی، رابطه‌ی مزدی و مبادلات سودمحور و واسطه‌گرایانه‌ی بازار «تناسب» یا «هم‌خوانی» دارد. به‌طور خلاصه، یک رابطه‌ی «کفایت صوری» بین آن‌ها وجود دارد. در جایی که این مناسبات برقرار است، مبارزه‌ی اقتصادی معمولاً درون منطق بازار (مثلاً، دستمزد، ساعت کار، شرایط کار، قیمت‌ها) و مبارزه‌ی سیاسی معمولاً درون منطق دولت نمایندگی مبتنی بر حاکمیت قانون (مثلاً، تعریف منافع ملی، تطبیق منافع خاص شهروندان و مالکان اموال در چارچوب یک منفعت عام «خیالی») رخ می‌دهد. این چنین است که هیچ انحصار قانونی، هیچ انحصار قدرت سیاسی برای طبقه‌ی مسلط وجود ندارد، طبقه‌ی مسلطی که باید بر اساس شرایط صوری برابر با اعضای طبقات فرودست برای کسب قدرت رقابت کند. البته در عمل، نابرابری‌های اساسی زیادی در این رابطه وجود دارد که توانایی طبقات مسلط را برای سازماندهی حاکمیت خویش افزایش می‌دهد و به سازمان‌زدایی از طبقات فرودست کمک می‌کند (در ارتباط با بحث اخیر، به ویژه بنگرید به گرامشی ۱۹۷۱، پولاتزاس ۱۹۷۳، و اوف ۱۹۸۳).

دو نکته‌ی کلیدی از تحلیل مارکس پدیدار شدند. نخست، در حالت ایده‌آل-نوعی، سرمایه‌های فردی از به‌کارگیری اعمال زور مستقیم در فرایند کار و در جریان رقابت بین خود جلوگیری می‌کنند. با این حال، متقابلاً، دولت ممکن است از اعمال زور برای محافظت از مالکیت خصوصی و حرمت قراردادها در بازار کار و شکل‌های مبادله‌ی سرمایه‌داری استفاده کند. این امر سرمایه را قادر می‌سازد تا به پافشاری بر حق خود برای مدیریت فرایند کار، نیروی کار اضافی مناسب و اجرای قراردادها با سرمایه‌های دیگر روی آورد. در این‌جا رابطه‌ای دوگانه در کار وجود دارد. در بازار کار، ما «همان بهشت حقوق طبیعی بشر - آزادی، برابری، مالکیت و بن‌تام» را می‌یابیم (۱۹۹۶: ۱۸۶)؛ در فرایند کار، بهره‌کشی اقتصادی و استبداد [امتیاز ویژه‌ی مدیریتی] سرمایه وجود دارد.

دوم، دوگانگی مشابهی^۵ قدرت دولتی را مشخص می‌کند. از سویی، دولت مشروطه به‌عنوان ضامن حقوق طبیعی بشر، فارغ از موقعیت طبقاتی، قرار دارد که بر پایان‌دادن به امتیازات فئودالی و صنفی استوار است. از سوی دیگر، دولت از منافع سرمایه به‌طور عام، هرگاه این منافع در معرض تهدید قرار می‌گیرد، دفاع می‌کند، حتی در حالی که مدعی است برای حفظ نظم در راستای منافع ملی عمل می‌کند. به این معنا، تضادهای طبقاتی از سپهر اقتصادی به سپهر سیاسی منتقل می‌شوند، اما معمولاً در شکل‌های خاصی که جدایی نهادی سپهر اقتصادی و سیاسی را بازتاب می‌دهند. مارکس متذکر می‌شود که یک تناقض اساسی در قانون اساسی دموکراتیک وجود دارد: این‌که به طبقات تحت سلطه (که اکثریت رأی‌دهندگان را تشکیل می‌دادند) قدرت سیاسی می‌داد به شرط این‌که از قدرت سیاسی خود برای خواستار رهایی اقتصادی و اجتماعی استفاده نکنند؛ و برای طبقات مسلط حقوق قانونی خود را در مورد مالکیت خصوصی و استثمار سرمایه‌دارانه تضمین می‌کند، مشروط بر این‌که آن‌ها خواستار بازگرداندن قدرت سیاسی خود نباشند (به‌ویژه بنگرید به مارکس ۱۹۷۸: b: ۷۹). مدیریت این تضاد به چگونگی پیش‌برد پیکار برای هژمونی ملی مردمی بستگی دارد. در تحلیل نهایی، برای مارکس، این بدان معنا بود که در جایی که نظم سیاسی به‌عنوان «ضرورتی انکارناپذیر و بلامنازع ظاهر می‌شود، قدرت دولتی می‌تواند جنبه‌ای از بی‌طرفی را به خود بگیرد ... بدون رزم‌جویی از سوی توده‌ها» (۱۹۸۹: b: ۵۳۴) با این حال، بدون این

طبیعی‌سازی قدرت دولتی، تلاش‌هایی برای معلق کردن یا سرنگونی حکومت دموکراتیک صورت خواهد گرفت.

تنها زمانی که این جدایی از رهگذر خودسازماندهی جامعه از میان برود، بیگانگی سیاسی نیز از بین خواهد رفت و دولت به‌عنوان ارگان سلطه شروع به زوال خواهد کرد. برای مارکس تا سال ۱۸۷۱، سال تأسیس کمون پاریس، مشخص نبود که چگونه این اتفاق می‌افتد، امری که او را بر آن داشت تا اعلام کند که این «شکل سیاسی سرانجام کشف‌شده بود که تحت آن رهایی اقتصادی کارگری کار می‌کرد» (C۱۹۸۹: ۳۳۴). مارکس دریافته بود که نمی‌توان از شکل‌های موجود دولت (به‌ویژه دولتی به اندازه‌ی دولت بنیادینستی متمرکز و اقتدارگرا) که ارگان‌های سلطه بودند، برای دستیابی به رهایی استفاده کرد. ملخص کلام، «طبقه‌ی کارگر نمی‌تواند به سادگی دستگاه دولتی حاضر و آماده را در دست بگیرد و آن را برای اهداف خود به کار بگیرد» (C۱۹۸۹: ۳۲۸). به طور واضح‌تر، «ابزار سیاسی بندگی کارگران نمی‌تواند به‌عنوان ابزار سیاسی رهایی‌شان عمل کند» (D۱۹۸۹: ۵۳۳). از این‌رو، شکل کاملاً نوینی از دولت لازم است: یک جمهوری اجتماعی. هرچند نمی‌توان قضاوت کرد که آیا کمون پاریس {در صورت تداوم حیات خود} واقعاً این شکل را ارائه می‌کرد، زیرا مقامات {دولتی فرانسه و سایر دولت‌های هم‌پیمانانش در اروپا در آن زمان} قبل از این که این آزمون زنده مسیر خود را ببیماید، آن را به وحشیانه‌ترین شکل سرکوب کردند. آن جایی که این آزمون به‌عنوان «دیکتاتوری پرولتاریا» توصیف می‌شود، اصطلاحی که مارکس به‌ندرت از آن استفاده می‌کرد، به معنای حقوقی متعارف یک رژیم سیاسی «استثنایی» بود که برای مقابله با شرایط اضطراری ایجاد شد، نه نوعی دولت پایدار. وظیفه‌ی چنین دولتی هدایت‌گذار به‌سوی جامعه‌ای بی‌طبقه و دولت نگهبان^{۱۱} بود که از منافع کل جامعه دفاع می‌کرد. وقتی این شرایط برقرار شد، جنبه‌های سرکوب‌گرانه‌ی آن پژمرده و خشک می‌شود.

دولت حداقل/کم‌پهنه Nightwatchman¹¹

۲. نوع سرمایه‌داری دولت یا استقلال دولتی؟

مبنای دو دیدگاه متأخر نسبت به دولت - به‌مثابه‌ی یک ابزار یا نیروی مستقل - را می‌توان از علاقه‌ی طولانی‌مدت مارکس به دولت و سیاست فرانسه نشان داد. مارکس همان‌طور که انگلستان را نمونه‌ی نسبتاً ناب مراحل اولیه‌ی توسعه‌ی صنعتی سرمایه‌داری می‌دانست، فرانسه را نیز نمونه‌ی نسبتاً نابی از توسعه‌ی رژیم دموکراتیک بورژوازی و بحران‌هایش برمی‌شمارد. او مورد فرانسه را برای درس‌هایی درباره‌ی سهم رژیم دموکراتیک بورژوازی در توسعه‌ی اقتصادی و سیاسی سرمایه‌داری و تغییر سرشت قدرت دولتی به‌مثابه‌ی قدرت طبقاتی ریشه‌یابی کرد. از میان نوشته‌های مختلف‌اش در این زمینه، هجدهم برومر لویی بناپارت (۱۸۵۲) به‌طور موجه مشهورترین آنهاست. این اثر «ویژگی مبارزات سیاسی» را در قلمرو دولت مدرن واکاوی می‌کند. مارکس در برابر آن چه که امروزه به‌عنوان دیدگاه‌های ابزارگرایانه توصیف می‌شود، استدلال کرد که هیچ طبقه‌ای به‌طور مستقیم و به‌روشنی در صحنه‌ی سیاسی این‌چنین نمایندگی نمی‌شود. از این‌رو، وی تلاش زیادی به خرج داد تا «پایگاه‌های طبقاتی» و/یا «وابستگی طبقاتی» نیروهای سیاسی مختلف، برای نمونه، جناح‌های سیاسی، احزاب سیاسی، ارتش، نیروهای شبه‌نظامی، اوباش سیاسی، روشنفکران، روزنامه‌نگاران و غیره، را افشا کند. او این پیوندها را شفاف یا سراسرست قلمداد نمی‌کرد، بلکه آن را عمیقاً مسئله‌دار و به‌شدت واسطه‌ای می‌دانست. رژیم‌های مختلف تأثیرات متفاوتی بر مبارزه‌ی طبقاتی دارند، و به‌ترتیب با تأثیر نامتوازی که بر ثبات اقتصادی، نظم سیاسی و انسجام اجتماعی دارند، منافع متفاوتی را امتیازدهی می‌کنند (این موضوع اصلی در کار نیکوس پولانزاس است).

مورد محدود استقلال دستگاه دولتی و قدرت سیاسی، کودتای لوئی بناپارت در دوم دسامبر ۱۸۵۱ بود. این زمانی حادث می‌شود که تضاد اساسی در قانون اساسی سرمایه‌داری - بین اعطای حق رأی به طبقات فرودست و نقش دولت در حفظ حاکمیت سرمایه - دیگر نمی‌توانست مهار شود و نتیجه‌اش این بود که برای جلوگیری از شکل‌گیری ائتلاف اکثریتی بالقوه متشکل از پرولتاریا، دهقانان و خرده‌بورژوازی، به اقدامی قاطع نیاز بود. لویی بناپارت با تعلیق قانون اساسی و حق رأی همگانی پاسخ‌اش

را داد و حکومت شخصی خود را تحمیل کرد. کودتای او تنها به این دلیل پذیرفته شد که یک بحران فزاینده‌ی «سیاسی» (که صرفاً ریشه در بحران اقتصادی دارد) و بیم و هراس‌های گسترده در مورد فروپاشی نظم اجتماعی در برهه‌ای که طبقات مسلط از نظر سیاسی فلج شده بودند و/یا تمایل به حمایت از یک رهبر قدرتمند داشتند در جریان بود. سپس لویی بناپارت حق رأی همگانی را مجدداً اعلام کرد و در همه‌پرسی در سال ۱۸۵۲ برنده شد تا امپراتور شود. با این حال، استقلال زیاد دیکتاتوری بناپارتيستی به‌عنوان «دیکتاتوری تثبیت‌شده‌ی کل بورژوازی» منافع اقتصادی طبقات مسلط را نیز تهدید می‌کرد. بنابراین، در مدت کوتاهی، قدرت دولتی بار دیگر از طریق رشد بدهی‌های دولتی و نقش دولت بناپارتيستی در ترویج رشد و توسعه‌ی اقتصادی، سلب مالکیت دهقانان، پیوند با منابع مالی و ماجراجویی‌های اقتصادی برون‌مرزی به منافع سرمایه‌داری گره خورد.

معمای مارکس از نظر رویکرد ماتریالیستی به تاریخ این بود که دریابد آیا بناپارتيسم دیکتاتوری‌ای شخصی، دیکتاتوری‌ای بوروکراتیک یا نظامی، یا دیکتاتوری‌ای طبقاتی بود. به‌طور کلی، پاسخ مارکس این بود که لویی بناپارت در لفاظی‌هایش، اگر نگوئیم در عمل، بزرگ‌ترین طبقه‌ی اجتماعی فرانسه در آن زمان را نمایندگی می‌کرد: دهقانان محافظه‌کار خرده‌پا. او آن‌ها را در قالب شعر عوام‌فریبانه‌ی گذشته - ایده‌های ناپلئونی،^{۱۲} توهمات، احیای شکوه‌های ناپلئون - و امتیازات مادی ناچیز مانند ایجاد شغل برای فرزندان‌شان در دستگاه‌های دولتی، به‌ویژه ارتش، نمایندگی می‌کرد. اما او دهقانان را در برابر قطعه‌قطعه‌سازی بیشتر زمین‌هایشان، بدهی‌های رهنی، بار سنگین مالیاتی، یا تاراج سوداگرانه‌ی اشرافیت مالی مدرن حمایت نکرد (b۱۹۷۸، ۱۹۷۹، ۱۹۸۶، b۱۹۸۹، c۱۹۸۹). بنابراین، با این‌که دیکتاتوری لویی بناپارت در هوا معلق نبود، اما دیکتاتوری‌اش نیز از سوی دهقانان محافظه‌کار خرده‌پا، به دلیل انزوای روستایی، روابط خانوادگی تولیدی، و وابستگی به سرمایه‌ی رباخوار، نسبتاً با هیچ چالش و محدودیتی مواجه نبود. و نیز شخصیت‌های سیاسی محلی طبقه‌ای «بیش‌تر شبیه این‌که سبب‌زمینی در گونی^{۱۳} کیسه‌ای سبب‌زمینی را تشکیل می‌دهد»، را برمی‌سازد

¹² idées napoléoniennes

(۱۹۷۹: ۱۸۹) و از این رو باید توسط دیگران نمایندگی شود نه این که خودشان این کار را بکنند. طبقه‌ی حامی دیگر لومپن پرولتاریا، عناصری پرت‌شده از طبقه‌بندی اجتماعی، بود که فی‌نفسه سازماندهی نشده‌اند، به‌طور فرصت‌طلبانه با این یا آن اردوگاه هم‌سو می‌شوند و از این رو متحدان غیرقابل اعتمادی‌اند. عموماً، مارکس واژه‌های غنی برای واکاوی روابط طبقاتی سیاسی، به‌عنوان مثال، طبقه‌ی منصوب در رأس دولت، طبقات حامی، نمایندگان ادبی، احزاب سیاسی، وابستگی‌های طبقاتیِ گفتمان‌های سیاسی و غیره بسط و گسترش داد. این واژه‌ها از نظر سیاسی خاص، بازتابی از مختصات قلمرو سیاسی هستند و قابل‌تقلیل به روابط طبقاتی اقتصادی نیست.

۳. بازار جهانی و جهان دولتها

دومین نقل‌قول آغازین، منطق درونی ادغام فزاینده‌ی بازار جهانی و بقای کثرت دولتهای ملی را هم‌راستا می‌کند. پیش‌تر در سال ۱۸۴۵، مارکس و انگلس در **ایدئولوژی آلمانی** نوشتند که:

تحرک سرمایه، اگرچه به‌طور چشم‌گیری تسریع شد، اما همچنان نسبتاً کند باقی ماند. تقسیم بازار جهانی به بخش‌های جداگانه، که هر کدام توسط کشور خاصی مورد بهره‌برداری قرار می‌گرفت، جلوگیری از رقابت بین کشورهای مختلف، ناهنجاری تولید و این واقعیت که سرمایه‌ی مالی در مراحل ابتدایی خود در حال تکامل بود، گردش را به‌شدت مختل کرد (۱۹۷۵: ۷۲).

آنها ادامه دادند، در حالی که تجارت خارجی رانه‌ی بازار جهانی در دوران ابتدایی‌اش است، توسعه‌ی بیش‌تر آن اساساً با رشد صنعت بزرگ‌مقیاس مبتنی بر ماشین‌آلات تقویت می‌شود. این «رقابت جهان‌شمول ... وسایل رایج ارتباطاتی و بازار جهانی مدرن را ایجاد کرد، تجارت را تابع خود ساخت، کل سرمایه را به سرمایه‌ی صنعتی تبدیل نمود، و بدین ترتیب گردش سریع (توسعه‌ی نظام مالی) و تمرکز سرمایه را خلق کرد (مارکس و انگلس ۱۹۷۵: ۷۳؛ و نیز بنگرید به ۱۹۹۸: ۳۳۱). صنعت بزرگ‌مقیاس به‌طور مداوم به سمت تسخیر بازارهای جدید که هنوز به‌طور رسمی یا بالفعل تحت منطق انباشت سرمایه قرار نگرفته‌اند سوق داده می‌شود. بنابراین، تجارت خارجی که در ابتدای

امر نیروی محرک انباشت در مقیاس جهانی شد، در مراحل بعدی محصول آن شد (۱۹۹۸: ۲۳۶-۲۳۵؛ ر.ک. a: ۱۹۸۹: ۵۸). مارکس استدلال کرد که بازار جهانی پیش‌فرض و شرط اساسی انباشت سرمایه است. انباشت بدوی مبتنی بر استثمار اروپا از آن‌چه امروزه جنوب جهانی (که مشتمل بر اروپای مرکزی و شرقی نیز است) نامیده می‌شود برای ظهور مرکانتیلیسم و صنعتی‌شدن حیاتی بود. بازار جهانی هم‌چنین افق راهبردیِ نهایی برای سرمایه‌های منفرد و گروه‌ها است زیرا آن‌ها بر سر انباشت مختلف و نیز نقطه‌ی تلاقی واقعی موجود این سرمایه‌ها با هم رقابت می‌کنند.

مارکس نشان داد که چگونه «انباشت بدوی» با تبدیل بردگان، سرف‌ها و تولیدکنندگان مستقل به کارگران مزدبگیر، نیروی کار رسمی آزاد خلق کرد؛ و نیز محصور کردن زمین‌های اشتراکی و خلع ید از دهقانان؛ انباشت ثروت برای سرمایه‌گذاری از طریق سلب مالکیت، غارت، بردگی، تسخیر و کشتار در داخل و خارج از کشور (۱۹۹۶: ۷۴۱). این فرایند خونین در امواج همپوشانی‌شده آشکار شد و شامل یک ماشین‌ساز پالایش‌شده‌ی فزاینده‌ای از سلب مالکیت و استثمار می‌شد. دموکراسی لیبرال‌بورژوا در این شرایط ناممکن بود. مارکس در ادامه اشاره کرد که:

دقایق متفاوت انباشت بدوی اکنون خود را در یک توالی کم‌وبیش زمانی، به‌ویژه در اسپانیا، پرتغال، هلند، فرانسه و انگلیس نمایان می‌سازند. در انگلستان این دقایق در پایان قرن هفدهم در مستعمره‌ها، ترکیبی نظام‌مند از بدهی‌های ملی، نظام مدرن مالیاتی و نظام حمایتی گمرکی را در بر می‌گیرد. این روش‌ها تا حدی به نیروی بی‌رحمانه‌ی اعمال قهر، مثلاً نظام استعماری، متکی‌اند. اما همه‌ی آن‌ها از قدرت دولتی، این نیروی قهری متمرکز و سازمان‌یافته‌ی جامعه استفاده می‌کنند تا هم‌چون گل‌خانه‌ای، فرایند تبدیل شیوه‌ی تولید فئودالی به شیوه‌ی سرمایه‌داری را تسریع، و دوره‌ی گذار را کوتاه کنند (۱۹۹۶: ۷۳۹).

این فرایند برخال (فراکتال)^{۱۳} بود که در مقیاس‌های ناهم‌سان و به روش‌های گوناگون رخ می‌داد، که طی آن مستعمرات رسمی و غیررسمی «اهرم‌های قدرتمندی برای تمرکز سرمایه» بودند (۱۹۹۶: ۷۴۱). مارکس این فرایند را در این نمونه‌ها برملا ساخت: بهره‌کشی انگلستان از ایرلند (در پیوند با جریان مهاجرت فقرای روستایی ایرلندی به کارخانه‌ها و شهرهای انگلیسی)، استعمار هند (که منجر به اولین جنگ استقلال هند شد)؛ غارت مکزیک، شکست کشورهای اروپایی در مطیع ساختن کامل چین به دلیل پیوند تنگاتنگ بین کشاورزی و تولید کارخانه‌ای (که منجر به شورش تایپینگ توسط مردمان مستعمره و جنگ‌های تریاک شد)؛ استعمار بی‌رحمانه در مستعمرات مزارع که محصولات زراعی را منحصراً برای تجارت صادراتی تولید می‌کنند (مانند هند غربی)؛ گسترش مستعمرات در زمین‌های بکر اشتراکی و اسکان مهاجران آزاد (مانند ایالات متحده و استرالیا) (۱۹۹۶: ۷۴۱، ۷۵۵، ۸۷۵). چنین تحلیل‌هایی بینش‌های مهمی در مورد شکل‌گیری و یکپارچگی بازار جهانی ارائه می‌دهند، امری که نمی‌توان آن را فقط به‌عنوان نتیجه‌ی خودانگیخته‌ی نیروهای بازار و تجارت آزاد تلقی کرد.^{۱۴}

به‌رغم این‌ها، در حالی که بازار جهانی به‌طور گرایش‌مند همواره درهم‌تنیده‌تر و یکپارچه‌تر می‌شود، این امر در چارچوب کثرت دولت‌های پیشاسرمایه‌داری و سرمایه‌داری با ظرفیت‌های نامتوازن برای خلق بازار جهانی در مراحل مختلف توسعه‌اش رخ می‌دهد. بنابراین، شکل‌گیری بازار جهانی نوپدید مرتبط است با «ویژگی‌های خاص سرزمینی از پیش موجود نظام بازتولید پیشاسرمایه‌داری و ساختار دستگاه اداری حاکمیت‌اش» (فون براونومول ۱۹۷۸: ۱۶۷؛ نیز بنگرید به گریستن برگر ۲۰۰۷). در آغاز این فرایند، سرشت دولت‌های پیشاسرمایه‌داری از اهمیت حیاتی برای انباشت بدوی سرمایه (از طریق فتح سرزمین‌های خارجی، غارت و مستعمرات و نیز خلع ید از طبقات اجتماعی پیشاسرمایه‌داری در داخل)، خلق بازار داخلی، توسعه‌ی تجارت خارجی، پیوند

^{۱۳} برخال (fractal) ساختاری هندسی متشکل از اجزایی که با بزرگ کردن هر جزء به نسبت معین، همان ساختار اولیه به دست آید. (م)

^{۱۴} مثال‌های موجود در این پاراگراف برگرفته از پرادلا ۲۰۱۷: ۱۵۳ است. به‌طور کلی‌تر، درخصوص اهمیت دفترهای مارکس برای تحلیل بازار جهانی، رجوع کنید به رساله‌ی دکترای ویرایش‌شده‌ی لوسیا پرادلا (۲۰۱۵).

میان پول‌های ملی، ارزهای بین‌المللی و پول جهانی نوظهور و در نهایت، تقسیم کار جهانی، برخوردار بود. شیوه‌های متفاوت ورود به بازار جهانی در مراحل مختلف توسعه‌اش، با شکل‌های کاملاً متمایزی از سرمایه‌داری و رژیم سیاسی مرتبط است. این امر دلالت بر این است که نظریه‌ی سیستم‌های جهانی (مثلاً، والرشتاین ۱۹۷۵، ۲۰۰۰) توسط مارکس رد می‌شد. مارکس منطقی را فرض نمی‌گرفت که در سطح یک سیستم جهانی عمل می‌کند و در طول قرن‌ها آشکار می‌شود، بلکه سرشت بازار جهانی را به‌عنوان اثری مشروط/احتمالی از تغییر و تحول تقسیم کار جهانی، استراتژی‌های اقتصادی پیاپی و رقابتی، کثرت دولت‌ها و سایر فرایندها و رویدادهای نوظهور لحاظ می‌کرد.

در حالی که بازار جهانی به‌طور گرایش‌مند به‌واسطه‌ی منطبق رقابت سودمحور و واسطه‌گرانه‌ی بازار درهم‌تنیده و یکپارچه شده است، هیچ دولت جهانی‌ای برای اداره‌ی بازار جهانی وجود ندارد. در عوض، همان‌گونه که مارکس در نقل قول آغازین این مدخل پیش نهاد، نظام سیاسی جهان با «طیف متنوع»ی از دولت‌ها مشخص شده است. این دولت‌ها تمایل دارند به‌عنوان رقبای متخاصم، اگر نه به‌سان دشمنان خونین، هم‌زیستی کنند. علاوه بر این، جهان دولت‌ها متشکل از مجموعه‌ی ساده‌ای از دولت‌های مستقل نیست - برخی از آن‌ها برابرتر از دیگران‌اند و با رابطه‌ی مرکز - پیرامون و سایر روابط سلسله‌مراتبی سروکار دارند. جهان دولت‌ها^{۱۵} متشکل است از کثرت فراوانی از دولت‌های ناهم‌سنگ با اندازه‌ها، ظرفیت‌ها و توانایی‌های متمایز برای دفاع از منافع سرمایه‌های مربوطه‌اش و/یا سرمایه‌هایی که در فضا(ها)ی اقتصادی‌ای که آن‌ها در پی اداره‌ی آن هستند. بازار جهانی و جهان دولت‌ها منطبق‌های متفاوتی دارند که، با وجود این، برای شکل‌دادن به پویایی نوظهور انباشت سرمایه در مقیاس جهانی با هم تعامل دارند. این جنبه‌ها ارتباط تنگاتنگی با یکدیگر دارند، اما یکی تقلیل‌پذیر به دیگری نیست، و قلمرو واقعی برای تفکیک‌شان وجود دارد. مارکس و انگلس در تحلیل‌های تاریخی‌شان، پژوهش‌های غنی و مفصلی از چگونگی آشکارشدن این برهم‌کنش‌ها در موارد خاص و تأثیر آن بر توسعه‌ی کلی بازار جهانی ارائه کردند.

با این حال، همان طور که نقل قول آغازین نشان می‌دهد، به‌رغم تنوع گوناگونی که دارند، دولت‌های موجود تا آن جایی که سرزمین‌ها و فرماسیون‌های ملی مربوطه‌شان تحت سلطه‌ی روابط سرمایه‌دارانه در آمده و به بازار جهانی گره خورده باشند، ویژگی‌های مشترک مهمی دارند. زیرا با تشدید ادغام بازارهای جهانی، فشارهایی را بر دولت‌های مختلف برای سازگاری با الزامات انباشت سرمایه ایجاد می‌کند. همان طور که مارکس خاطر نشان کرد، «بازار جهانی، که صرفاً شامل بازار داخلی در پیوند با تمامی بازارهای خارجی موجود در خارج از آن نمی‌شود، بلکه هم‌هنگام بازار داخلی تمامی بازارهای خارجی، به‌نوبه‌ی خود، به‌مثابه‌ی اجزای بازار داخلی نیز هست.» (مارکس ۱۹۷۳: ۲۸۰). افزون بر این، هر چه بازار جهانی یکپارچه‌تر باشد، شتاب فزاینده‌تر شکل‌های مختلف رقابت و فشارهای‌شان بر انباشت متمایز سرمایه‌های خاص که در سود شرکت، بهره، رانت یا سایر درآمدها بیان می‌شود، بیش‌تر می‌شود. به‌طور کلی‌تر، ادغام روزافزون بازار جهانی، شرایط را برای بحران‌های جهانی و به‌طور بالقوه، انقلاب جهانی با آشکار شدن تضادهای سرمایه در سطح جهانی، مهیا می‌کند. این که آیا این اتفاق می‌افتد نمی‌تواند توسط برخی بحران‌های جهانی نهایی (به‌ویژه با توجه به تحلیل‌های مارکس از ظرفیت بحران محیط‌زیستی) تضمین شود، بلکه این امر بسته به مبارزات سیاسی است.

۴. سایر جنبه‌های نوع سرمایه‌داری دولت

۴/۱. دولت مدرن مبتنی بر مالیات

مارکس سرمایه‌داری را پدیده‌ای هم سیاسی و هم اقتصادی تلقی می‌کرد. از این نتیجه می‌گیریم که «مالیات عبارت از موجودیت دولت است که به صورت اقتصادی بیان می‌شود» (مارکس ۱۹۷۶: C). برای نوع دولت سرمایه‌داری، این هستی‌شکل خاص تاریخی دولت مالیاتی را به خود می‌گیرد. این نوع دولت درآمدش را از قدرت عمومی خود برای وضع مالیات بر فعالیت‌ها و نهادهای یک نظم اقتصادی اساساً خصوصی کسب می‌کند. این هم به‌نوبه‌ی خود به انحصار خشونت دولت و توانایی‌اش در تعیین پول رایج

برای پرداخت مالیات متکی است. برای دولت مدرن، «که به تدریج توسط مالکان دارایی‌ها از طریق مالیات خریداری شده و از طریق بدهی ملی تماماً در چنگ آنان قبضه شده است، موجودیت‌اش کاملاً وابسته به اعتبار تجاری‌ای است که صاحبان دارایی، بورژواها، در اختیارش می‌گذارند، همان‌گونه که این امر در صعود و سقوط اوراق بهادار دولتی در بورس هویدا است» (مارکس و انگلس ۱۹۷۵: ۹۰). بنابراین، اگرچه مالیات اختراع دست دولت‌های سرمایه‌داری نبوده، اما دولت‌های سرمایه‌داری آن را به‌عنوان ابزاری ویژه برای سامان‌دهی و اداره‌ی دولتی تعدیل کرده‌اند. به‌ویژه، دولت مشروطه (ی مبتنی بر قانون)، که با توسعه‌ی سرمایه‌داری هم‌گام بوده، تغییراتی جدی در مالیات‌ها ایجاد کرد: (۱) از پرداخت‌های مرتبط با وظایف دقیقاً مشخص شده به اعانه‌های عمومی به درآمدهای دولت که می‌توان آزادانه برای هر وظیفه‌ی قانونی اعمال کرد؛ (۲) از باج‌های غیرعادی، نامنظم و به‌شدت کوتاه‌مدت به وضع مالیات‌های منظم و دائمی؛ (۳) از پرداخت‌هایی که پادشاه باید از طریق مذاکره تضمین می‌کرد به پرداخت‌هایی که عملاً اجباری شده‌اند^{۱۶} (بنگرید به گرلوف ۱۹۴۸: ۱۵۲-۱۵۴). از این‌رو، کراتکه خاطر نشان می‌کند که «ایده‌ی وظیفه‌ی عمومی هر شهروند برای پرداخت مالیات به دولت، امری که نمی‌توان از آن سرپیچی کرد، صرف‌نظر از قضاوت فردی در مورد فعالیت‌های دولتی یا وظایف خاصی که بر آن اعمال می‌شود، بسیار مدرن است» (۱۹۸۷: ۵۸-۵۷).

این ویژگی‌ها نوع دولت سرمایه‌داری را از عامل‌های اقتصادی خصوصی، فردی یا شرکتی که باید از طریق فعالیت‌های اقتصادی خود کسب درآمد کنند یا قبل از این‌که بتوانند کالاها و خدمات را از بازار کسب کنند دارایی خود را ارزش‌گذاری کنند، متمایز می‌کند. این ویژگی‌ها هم‌چنین دولت سرمایه‌داری را از کشورهایی که از دارایی تولیدی خود برای تولید منابع به‌منظور استفاده یا فروش به‌کار می‌گیرند نیز متمایز می‌سازد (چه از طریق منابع راهبردی، مانند نفت یا گاز، از طریق اموال مولد دولتی، یا

^{۱۶} جالب این‌جاست که این ویژگی سوم اکنون در حال کاهش است زیرا شرکت‌ها و بانک‌های فراملیتی و نیز بسیاری از خانواده‌های ثروتمند می‌توانند نحوه‌ی ارائه‌ی حساب‌های‌شان را برای مقاصد مالیاتی و «برون‌سپاری» ثروت و درآمد فراتر از دسترس رسمی دولت‌های محلی، ملی یا حتی فراملیتی انتخاب کنند.

صندوق‌های ثروت ملی). این مسئله اظهارات شومپیتر را تصدیق می‌کند، مبنی بر این که «بودجه استخوان‌بندی دولت را تشکیل می‌دهد که از همه‌ی ایدئولوژی‌های گمراه‌کننده پالایش شده است» (۱۹۵۴: ۶). در واقع، نظر به سرشت سیاسی اقتصادی نظام «مالیاتی-مالی»، بودجه‌ها چیزهای زیادی درباره‌ی اقتصاد، اولویت‌های فراکسیون‌ها و طبقات مسلط و تأثیر سایر نیروهای اجتماعی، به ما می‌گویند.

وابستگی متقابل اقتصاد سرمایه‌داری و دولت مالیاتی سرمایه‌داری الهام‌بخش تحلیل‌هایی است که بر قدرت ساختاری سرمایه بر مدیران دولتی تمرکز دارد. به‌طور خلاصه، به دلیل قدرت ضربتی اقتصادی سرمایه و/یا وابستگی دولت به درآمدهای حاصل از سرمایه، محدودیت‌های شدیدی برای استقلال دولت وجود دارد. مثالی معروف از این رویکرد، شرح کلاوس اوف از قدرت ساختاری سرمایه است (اوف ۱۹۸۳). پس جای تعجب نیست که مالیات، پول بدون پشتوانه، اعتبار دولتی، و بدهی عمومی موضوعات کلیدی کتاب مارکس در مورد دولت بوده‌اند - همراه با طبقات «نامولد» که توسط دولت به کار گرفته یا از طریق مالیات و بدهی تأمین مالی می‌شوند (مارکس ۱۹۷۳: ۴۵).

۴/۲. ملت و دولت‌ملتها

زمانی که مارکس و انگلس در این رابطه می‌نوشتند، مبارزات برای تعیین سرنوشت ملی هنوز به هیچ‌گونه پیوند گسترده‌ای بین دولت‌های سرزمینی خاص و ملیتها (یعنی دولت‌ملتها) منجر نشده بود. دولت بیش‌تر نگران سازماندهی بازار ملی بزرگ (یعنی نگران تشکیل دولت‌های سرزمینی ملی به‌عنوان پایه‌ای برای توسعه‌ی اقتصادی و سیاسی ملی) بود. گفته می‌شود که شهروندی فردی و دموکراسی می‌تواند بهتر حول دولت‌های ملی و/یا دولت‌ملتها سامان‌دهی شود، امری که می‌تواند پایه‌ای برای یک اجتماع خیالی از منافع فراهم نماید. بر این اساس، مارکس و انگلس اغلب از جنبش‌های ملی به‌عنوان گامی در توسعه‌ی کارکرد دولت‌های دموکراتیک حمایت می‌کردند؛ در آغاز برای کمک به بورژوازی ملی در برابر رژیم باستانی، سپس برای یاری‌رساندن به

سازمان‌یابی دموکراتیکِ آزاد جنبش طبقه‌ی کارگر. به‌رغم این‌ها، آن‌ها گاهی اوقات به دلایل بیگانه‌هراسی و نژادپرستانه معتقد بودند که همه‌ی ملت‌ها نمی‌توانند دولت بسازند و سرنوشت خود را تعیین کنند. آن‌ها هم‌چنین متذکر شدند که ناسیونالیسم طبقه‌ی کارگر {در کشورهای مختلف} را از هم جدا می‌کند (به یاد داشته باشید که **مانیفست کمونیست** با فریاد «کارگران همه‌ی کشورها متحد شوید!» به پایان می‌رسد).

در این زمینه، روسدولسکی (۱۹۶۵) اشاره می‌کند که برای مارکس و انگلس: (۱) طبقه‌ی کارگر باید ابتدا مبارزه‌ای ملی انجام دهد تا خود را به نیروی پیشرو در دولت‌های ملی بدل کند؛ (۲) سپس باید در راستای محو تمایزها، خصومت‌ها و تضادهای بین ملت‌ها کار کند - از این‌رو مبارزه‌اش «به معنای بورژوایی کلمه» ملی نخواهد بود؛ و (۳) در نتیجه به زوال دولت (از جمله شکل ملی آن) کمک خواهد کرد. بنابراین دیدگاه‌شان مبنی بر این‌که «کارگران کشوری ندارند» بدین معناست که کارگران باید دولت ملی بورژوایی را ماشینی برای سرکوب خود قلمداد کنند و پس از دستیابی به قدرت سیاسی، آن‌ها نیز «هیچ کشوری» به معنای سیاسی نخواهند داشت، تاحدی که دولت‌های ملی سوسیالیستی مجزا تنها *مرحله‌ای انتقالی* در مسیر *جامعه‌ی بی‌طبقه* و *بی‌دولت آینده* خواهند بود، زیرا ساختن چنین جامعه‌ای تنها در *مقیاس بین‌المللی امکان‌پذیر است* (۱۹۶۵: ۳۳۷، مورب در متن اصلی آمده).

۴/۳. سرمایه‌داری جمعی ایده‌آل

مارکس هم‌چنین بسیاری از جنبه‌های سیاست اقتصادی و اجتماعی را واکاوی یا در موردشان اظهار نظر کرد. مثالی مشهور، که بر نظریه‌ی مارکسیستی پسین‌تر دولت تأثیر گذاشته، مربوط به قانون‌گذاری در مورد طول روزکاری و اشتغال زنان و کودکان است. این قوانین کارخانه‌نیاز به مداخله‌ی دولت در بازارهای کار و شرایط کار را به نفع خود سرمایه و نیز خانواده‌های طبقه‌ی کارگر نمایان می‌سازد. رقابت بین سرمایه‌ها (در دوره‌ای که ارزش اضافی مطلق و نه نسبی، اهرم غالب رقابت بود) مانع از آن شد که هر

سرمایه‌دار منفردی اولین کسی باشد که ساعات کاری را کوتاه می‌کند، کار زنان و کودکان را کاهش می‌دهد و شرایط کار را بهبود می‌بخشد. با این حال، رقابت خشن (میان سرمایه‌دارها) باعث افزایش مرگ‌ومیر نوزادان و بزرگسالان، کاهش جمعیتی و افت بهره‌وری شد - همه‌ی این‌ها توسط بازرسان کارخانه و سایر مقامات دولتی گزارش شده است. این پدیده را می‌توان در قرن بیست‌ویکم در رقابت در بازار جهانی و در رابطه با دشواری‌های اولین محرک در ارتباط با تغییرات اقلیمی مشاهده کرد. با بازگشت به مارکس، اتحادیه‌های کارگری، «سوسیالیست‌های بورژوا» (بنگرید به **مانیفست کمونیست**)، خیرخواهان و سرمایه‌داران مترقی (که می‌توانستند از طریق ارزش اضافی نسبی سود ببرند) متحد شدند تا دولت را تحت فشار قرار دهند بلکه قوانینی را برخلاف میل بسیاری از سرمایه‌داران منفرد تصویب کند. این اظهارنظر بعدی انگلس را نشان می‌دهد که «دولت مدرن، صرف نظر از شکل آن، اساساً یک ماشین سرمایه‌داری است، دولت سرمایه‌دارها، تجسم ناب/ایده‌آل کل سرمایه‌ی ملی» (انگلس: ۱۹۸۹: ۳۱۹). این نیز به‌مثابه‌ی نقش دولت به‌عنوان «سرمایه‌دار جمعی ایده‌آل» شناخته می‌شود.

این‌جا مسئله بر سر این است که چه‌گونه توازن متغیر نیروها از طریق شکل‌های نهادی خاص در دوره‌های خاص، مراحل و اقتران‌ها، صرف‌نظر از این‌که آیا این نهادها با نوع رسمی مکفی دولت سرمایه‌داری مطابقت دارند یا خیر، میانجی و چگالیده می‌شوند. این بدان معنا نیست که شکل دولتی بی‌ربط است، بلکه به این معناست که هیچ تضمین ساختاری وجود ندارد که دولت در همه‌ی حالت‌ها منافع سرمایه را به‌طور کلی پیش ببرد. بنابراین، تحلیل‌های دولت باید توجه بیشتری به کشاکش میان نیروهای سیاسی برای شکل‌دهی به فرایند سیاسی داشته باشد، به گونه‌ای که مزیت بیشتری به انباشت در نسبت با سایر شیوه‌های جامعگی‌سازی^{۱۷} اعطا می‌کند. این رویکرد هم خوانش ابزارگرا و هم اتونومیست (استقلال‌گرا) از دیدگاه مارکس (و انگلس) در مورد دولت را رد می‌کند. تفکیک نهادی سپهرهای اقتصادی و سیاسی، که هر کدام موقعیت‌های مکانی، نقش و منطق مبارزه‌ی طبقاتی خاص خود را دارند، هرگونه فرض ابزارگرایانه‌ی ساده را که طبقه‌ای متحد می‌تواند قدرت سیاسی را برای تحمیل اراده‌اش

17 socialization

بر جامعه به کار گیرد، کنار می‌گذارد. برعکس، وابستگی متقابل سپهرهای اقتصادی و سیاسی و وابستگی دولت مالیاتی سرمایه‌داری به درآمدهای حاصل از اقتصاد سرمایه‌داری ترکیب می‌شوند تا استقلال دولت را به‌عنوان نیرویی که قادر است در خارج و بالاتر از اقتصاد قرار بگیرد، محدود کند. بین این دو حد نظری، آوردگاه مبارزه‌ی اقتصادی و سیاسی قرار دارد.

۴/۴. دولت و سلطه‌ی ایدئولوژیک

در ایدئولوژی آلمانی، مارکس و انگلس نقش اساسی دولت‌ها را در سلطه‌ی ایدئولوژیک از طریق دستگاه‌های خود و با حفظ تقسیم کار یدی-فکری و دفاع از مالکیت خصوصی لوازم تولید فکری تحلیل کردند (مارکس و انگلس ۱۹۷۵). گرامشی احتمالاً از این استدلال‌ها بی‌اطلاع بوده، اما تحلیل‌اش از هژمونی (به بخش پنجم مراجعه کنید) با تحلیل آنان همخوان است. لویی آلتوسر البته از متن آگاه بود و تحلیل‌اش از دستگاه‌های سرکوب‌گر و ایدئولوژیک دولت با این ادعا که «افکار طبقه‌ی حاکم در هر دوره‌ی افکار مسلط است»، قرابت‌هایی دارد: یعنی طبقه‌ای که نیروی مادی حاکم بر جامعه است، هم‌هنگام نیروی فکری حاکم بر آن جامعه نیز است» (مارکس و انگلس ۱۹۷۵: ۵۹). با وجود این، مارکس دیدگاه‌های متعددی را درباره‌ی سلطه‌ی طبقاتی ایدئولوژیک شرح و بسط داد - به‌طور زنجیروار، از تأثیر بت‌وارگی کالایی تا فردگرایی خلق‌شده توسط شکل‌های سیاسی مانند شهروندی تا مبارزه برای سلطه بر قلب و ذهن‌ها در جامعه‌ی مدنی. به‌طور کلی، شکل‌های ناهم‌ارز دولت به‌وضوح همراه بود با ادعاهای مختلف برای مشروعیت سیاسی، با شکل‌های متمایز نمایندگی سیاسی و با سیاست‌های متفاوت. و به‌طور یکسان نشان داده شد که این‌ها تأثیر متفاوتی بر شکل‌هایی دارند که در آن نیروهای طبقاتی در صحنه‌ی سیاسی و ظرفیت‌شان برای تحقق منافع خود پدیدار می‌شوند. به‌رغم این‌ها، همان‌طور که مقاومت طبقه‌ی کارگر

در بازارهای کار و فرایند کار و نیز در ساحت سیاسی نشان می‌دهد، اعمال موفقیت‌آمیز قدرت نیز پدیده‌ای اقرانی^{۱۸} است.

۵. نظریه‌های مارکسیستی دولت و قدرت دولتی پس از مارکس

حال به هر دلایلی که بوده، مارکس کتاب‌اش در مورد دولت که وعده داده بود را نوشت، چه آن‌طور که در پیش‌نویس‌اش در سال ۱۸۴۳، چه در طرح‌های سرمایه از ۱۸۵۷ تا ۱۸۶۳ پیش‌بینی شده بود، و چه آن‌گونه که در پیش‌نویس‌هایش برای کتاب **جنگ داخلی در فرانسه** آمده بود. این امر فضا را برای تفسیرها و بحث‌های متنوعی در مورد نظریه‌ی مارکسیستی دولت، نوع دولت سرمایه‌داری، دولت در جوامع سرمایه‌داری و آینده‌ی دولت ایجاد کرد. بسیاری از این برداشتها و مناقشات مبتنی بر تحلیل‌های یک‌جانبه‌ی آثار غنی، متنوع و پیچیده‌ی خود مارکس است. این نیز به‌نوبه‌ی خود باعث برانگیختن بسیاری از بحث‌های نادرست مبتنی بر خوانش‌های بیش‌ازحد ساده‌انگارانه شده که مجموعه‌ای آثار پیچیده را به شرح‌های کلیشه‌ای تنزل می‌دهد؛ سپس همه‌ی این خوانش‌ها بدون توجه به تفاوت‌های دقیق و ظریف در کار خود مارکس، در کنار هم قرار داده می‌شوند. این امر شواهدی است بر شکل‌گیری بحث‌هایی مانند ابزارگرایی در مقابل ساختارگرایی، بسندگی استعاره‌ی زیربناروینا، نسبی بودن استقلال نسبی دولت (نسبی بودن تا چه حد نسبی است؟)، سرمایه در مقابل رویکردهای نظری طبقاتی و غیره (برای بررسی‌های مستدل از نظریه‌ی مارکسیستی دولت، نگاه کنید به هالووی و پیکیوتو ۱۹۷۸؛ لنین ۱۹۶۴؛ چسوپ ۱۹۸۲، ۲۰۰۷b).

آنتونینو گرامشی، رهبر کمونیست ایتالیایی که توسط رژیم فاشیستی موسولینی زندانی شده بود، یکی از چهره‌های اصلی در بسط و تکامل نظریه‌ی مارکسیستی دولت است. گرامشی در **دفت‌های زندان** و جاهای دیگر از مارکس، انگلس و لنین بهره برد؛ تاریخ انقلاب فرانسه و انقلاب بلشویکی؛ و تجربه‌اش از فاشیسم در ایتالیا و بحران‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی گسترده‌تر که اروپا و ایالات متحده را در دوره‌ی زمانی

¹⁸ conjunctural phenomenon

میان دو جنگ جهانی اول و دوم تحت تأثیر قرار داده بود. گرامشی در یادداشتی که می‌تواند خلاصه‌ی خوبی از تحلیل‌های مارکس از دولت مدرن باشد، عنوان کرد که دولت «کل مجموعه‌ای پیچیده از فعالیت‌های عملی و نظری است که طبقه‌ی حاکم نه تنها سلطه‌اش را توجیه و حفظ می‌کند، بلکه موفق می‌شود رضایت فعال کسانی را که بر آن‌ها حکومت می‌کند، جلب کند» (۱۹۷۱: ۲۴۴). او همچنین قدرت دولتی را در قالب «جامعه‌ی سیاسی + جامعه مدنی، به عبارت دیگر، هژمونی‌ای که با زرهی زور محافظت شده، موشکافی کرد» (۱۹۷۱: ۲۶۳). توجه کنید که چه‌گونه این رویکرد گرامشی اهمیت تفکیک نهادی بین سپهرهای مختلف را به نفع تمرکز بر مبارزه‌ی طبقاتی کم‌رنگ می‌کند. بیش از همه، گرامشی تأکید کرد که با روی‌آوری توده‌های مردمی به سیاست در طول دهه‌ی ۱۸۷۰، سپهر سیاست‌ورزی به عرصه‌ی تمرکز بر مبارزه برای هژمونی ملی مردمی بدل شد تا منافع طبقه‌ی حاکم را به منافع عمومی خیالی جامعه تبدیل کند.^{۱۹} در جایی که پیکارهای هژمونیک قادر نیست سازش طبقاتی نهادینه‌شده‌ی لازم برای آشتی‌دادن «تضاد اساسی» در قانون اساسی دموکراتیک را تضمین کند، طبقات مسلط به دنبال تثبیت قدرت خود از طریق زور، تقلب و فساد، اقدامات پلیسی‌نظامی یا جنگ عیان مبارزه‌ی طبقاتی علیه طبقات فرودست هستند (۱۹۷۱: ۸۲-۸۰، ۹۵، ۱۲۰-۱۰۵، ۲۰۲-۲۰۳). گرامشی این اظهارنظرها، بینش‌ها و تحلیل‌های مارکس را، به‌ویژه در خصوص بناپارتیسم، برای اوایل قرن بیستم به‌روز و تدقیق می‌کند. این نظرها باید با توجه به تحولات پس از مرگ گرامشی در سال ۱۹۳۷، به‌ویژه ادغام روبه‌رشد بازار جهانی، اشکال جدید ارتباطات، و دامنه‌ی گسترده‌ی نظارت بر زندگی روزمره، بازنگری بیش‌تری شوند.

در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ احیای بزرگی در نظریه‌ی مارکسی دولت صورت گرفت. در آلمان، این موضوع *جدل استنتاج دولتی*^{۲۰} را برانگیخت، که در پی یافتن نقطه‌شروع درست در اقتصاد سیاسی مارکسیستی برای استخراج شکل و کارکردهای

۱۹ فصل فوئرباخ در *ایدئولوژی آلمانی* که مرتبط با تحلیل هژمونی است، در سال ۱۹۲۴ به زبان روسی و در سال ۱۹۲۶ به زبان آلمانی منتشر شد. گرامشی به احتمال قوی از آن بی‌اطلاع بود. او اما درباره‌ی کتاب *هجدهم برومر* بحث کرد (مانند ۱۹۷۱: ۱۶۶، ۱۹۰، ۲۰۱۱، ۲۰۱۹، ۲۰۲۴، ۲۶۴، ۴۰۷).

20 Staatsableitungdebatte

ضروری نوع سرمایه‌داری دولت بود (برای متون مرجع، نگاه کنید به هالووی و پیکیتو ۱۹۷۸). یواخیم هیرش، یکی از مشارکت‌کنندگان اولیه‌ی این بحث، از مدخل محدودش در مورد انباشت سرمایه عزیمت کرد تا بررسی کند که چه‌گونه نیروهای اجتماعی که از طریق نوع سرمایه‌داری دولت که به‌عنوان رابطه‌ای اجتماعی تلقی می‌شود، کار می‌کنند، در پی سازماندهی و بازتولید فرایند ذاتاً متناقض و بحران‌خیز جامعه‌ی بورژوازی بودند؛ یعنی تضمین تسلط در صورت‌بندی اجتماعی منطق‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی‌فرهنگی انباشت سرمایه (برای نمونه هیرش ۲۰۰۵؛ هالووی و پیکیتو ۱۹۷۸؛ جسوپ ۱۹۸۲).

در فرانسه، احیای علاقه‌مندی به مبحث دولت در آثار لوئی آلتوسر، فیلسوف مارکسیستِ شدیداً متأثر از ساختارگرایی، و نیکوس پولانزاس، نظریه‌پرداز حقوقی یونانی و جامعه‌شناس سیاسی، که از اوایل دهه‌ی ۱۹۶۰ تا زمان مرگش در سال ۱۹۷۹ مقیم فرانسه بود، مشهود بود. لوئی آلتوسر بنا داشت نظریه‌ی مارکسیستی دولت را با تفکیک دو وجه از دستگاه دولتی تکمیل کند: یک دستگاه دولتی سرکوبگر متمرکز و مجموعه‌ای پراکنده و متکثر از دستگاه‌های دولتی ایدئولوژیک. او هم‌چنین استدلال کرد که تمایز بین حوزه‌ی خصوصی و عمومی یک ساختار حقوقی سیاسی است که یک پارچگی مؤثر هر دو حوزه را به‌عنوان موقعیت‌های سلطه‌ی طبقاتی پنهان می‌کند، و تفکیک نهادی آن‌ها در خدمت رازآلودکردن واقعیت‌های قدرت طبقاتی عمل می‌کند. تحلیل او بیش‌تر مدیون لنین (۱۹۶۴) بود تا مارکس و در ابتدا به کار گرامشی با تکیه بر این دلایل ساختگی نقد می‌کرد که گویا دیدگاه گرامشی دامنه‌ی بیش‌ازحدی برای احتمال تاریخی لحاظ می‌کند. آلتوسر بعداً پذیرفت که بین تحلیل گرامشی از «هژمونی حفاظت‌شده توسط زره‌ی زور» و کار خودش در مورد دستگاه‌های ایدئولوژیک و سرکوب‌گر هم‌پوشانی‌های قابل‌توجه‌ای وجود دارد (کامل‌ترین ارائه‌ی آلتوسر از دیدگاه‌هایش، اثر پس‌ازمرگش **بازتولید سرمایه‌داری** ۲۰۱۴ است).

نیکوس پولانزاس با الهام از مارکس، لنین و گرامشی، «نظریه‌ی رابطه‌ای» بدیعی از دولت را توسعه داد (به نقل قول در ابتدای بخش نخست مراجعه کنید). پولانزاس در ابتدا به موضع آلتوسری که در فرازهای فوق ذکر شد نزدیک بود. بعدها استدلال کرد که قدرت دولتی باید به‌عنوان رابطه‌ای اجتماعی تلقی شود. تحلیل او از شکل عام نوع

دولت سرمایه‌داری مبتنی است بر تحلیل مارکس از رابطه‌ی کفایت صوری بین دموکراسی سرمایه‌داری پیشرفته و لیبرال. به‌طور مشخص، او استدلال می‌کند که تفکیک بین سپهرهای اقتصادی و سیاسی فضایی را برای طبقات مسلط می‌گشاید تا با فراروی از منافع محدود اقتصادی، دادن امتیازات اقتصادی کوتاه‌مدت در صورت لزوم، تعریف اهداف قدرت دولتی، و ارائه‌ی چشم‌انداز ملی‌مردمی گسترده‌تر، هژمونی را کسب کنند. جهت‌گیری مشترک برای تأمین و حفظ هژمونی بورژوازی، هم‌زمان که طبقات تحت سلطه را از طریق به‌رقابت‌کشاندن اعضای آن به‌عنوان مزدبگیران، شهروندان، متقاضیان رفاه، و غیره سازمان‌زدایی و تجزیه می‌کند، سازماندهی سیاسی و ایدئولوژیک طبقات مسلط را راهبری می‌کند (پولانزاس ۱۹۷۳، ۱۹۷۸). با این حال، در جایی که یک جناح طبقاتی مسلط نتواند هژمونی خود را بر سایر طبقات (یا جناح‌های) مسلط تضمین کند و/یا جایی که یک «بلوک قدرت» متحد یا منقسم نتواند هژمونی بر «مردم» را حاصل کند، لیبرال دموکراسی دچار بحران می‌شود. واکنش نوعی به این وضعیت، تلاش برای تعلیق حکومت دموکراتیک و تحمیل شکلی از رژیم استثنایی بود: بناپارتیسم، دیکتاتوری نظامی، فاشیسم، و غیره. پولانزاس در تحلیل‌هایش که اندکی قبل از مرگش در سال ۱۹۷۹ انجام داد، روند فزاینده‌ای را به سمت دولت‌گرایی استبدادی شناسایی کرد: یعنی شکلی معمولی از دولت با ظاهری دموکراتیک اما با ویژگی‌های استثنایی بسیار مشخص که ظرفیت طبقات فرودست را برای تأثیرگذاری بر سپهر سیاست و سیاست‌های دولت محدود می‌کند و اختیارات بیش‌تری به طبقات مسلط می‌داد تا با تشدید بحران‌های گرایش‌مند مواجه شوند (برای مطالعه‌ی گام‌های مختلف در توسعه‌ی کار او، نگاه کنید به پولانزاس ۱۹۷۳، ۱۹۷۴، و ۱۹۷۸؛ و برای مروری جامع از کار او، بنگرید به جسونپ ۱۹۸۵).

اگرچه این بحث چهل تا پنجاه سال پیش صورت گرفت، اما هنوز هم ارزش این را دارد به مجادله‌ی بین نیکوس پولانزاس و رالف میلی‌بند اشاره کنیم، زیرا هم‌چنان نقطه‌مرجعی در بحث‌های نظریه‌ی مارکسیستی دولت است. این مناقشه به‌اشتباه به‌عنوان بحثی بین یک ساختارگرا و یک ابزارگرا جا زده می‌شود. در حقیقت، پولانزاس از ویژگی‌های ساختاری نوع دولت سرمایه‌داری در رابطه‌اش با سپهر اقتصادی آغاز کرد

و سپس پیامدهای آن‌ها را برای مبارزه‌ی طبقاتی و استقلال نسبی دولت دنبال کرد؛ و میلی‌بند از پیشینه‌ی طبقاتی مدیران دولتی شروع کرد و با گذر از محدودیت‌های ساختاری بر قدرت دولتی، سرانجام بحث‌اش را با تحلیلی از پیکار برای هژمونی به پایان رساند. این بحث چیزهای کم‌تری در مورد نظریه‌پردازی مارکس از دولت به ما می‌گوید بلکه بیش‌تر به مسائل ناشی از دوگانگی‌های ساده‌انگارانه می‌پردازد (برای تحلیل‌های کلاسیک و کاتارتیک^{۲۱} میلی‌بند، رجوع کنید به ۱۹۶۹؛ برای پولانزاس، بنگرید به ۱۹۷۳؛ برای خلاصه و نقد این مباحثه، نگاه کنید به جسونپ ۲۰۰۷).

۶. نتیجه‌گیری

نظریه‌پردازی دولت و قدرت دولتی در زمان مارکس، در مارکس کلاسیک، مارکسیسم غربی و تحلیل‌های معاصر، حوزه‌ی بحث مناقشه‌آمیز غنی و داغی است. این امر بازتابی است از ناهمگونی تحلیل‌های خود مارکس، فقدان کتابی در مورد دولت که چند بار وعده داده شد - کتابی که ممکن بود برخی رهنمودهای کلی و نیز تحلیل‌های اساسی ارائه کند - و خطاهای سیاسی ایدئولوژیکی و نیز خطاهای نظری مربوط به هر نظریه‌پردازی.

آن‌چه به خود مارکس مربوط می‌شود، منطقی است حدس بزنیم که چهار موضوع کلیدی برای کتاب ناموجود عبارتند از: (۱) شکل‌های حقوقی و دولتی سرمایه‌داری، تضادهای‌شان، و گرایش‌های بحران‌آفرین؛ (۲) پول بدون پشتوانه، اعتبار دولتی و بدهی عمومی؛ (۳) نقش مالیات‌ها و بحران‌های مالی؛ و (۴) سیاست اقتصادی و اجتماعی و پیوندشان با مبارزات طبقاتی در مقیاس‌های مختلف از محلی تا جهانی. موضوع چهارم به‌طور کامل در تحلیل‌های مارکس از دولت و سیاست فرانسه بررسی شده است. مانند دیگر تحلیل‌هایش از دوره‌ها، مرحله‌ها یا اقتران‌ها (شرایط پیچیده‌ی سیاسی)، این سه دقیقه به هم مرتبطاند: (۱) ساخت تاریخی و/یا صوری دولت به‌عنوان یک مجموعه‌ی نهادی پیچیده که دارای سوگیری‌های ذاتی‌ای است که برخی از منافع را بر برخی دیگر ارجحیت می‌دهد، اما می‌تواند از طریق شکل‌های مناسب مبارزه‌ی طبقاتی تضعیف یا

²¹ cathartic

سرنگون شود؛ (۲) سامان‌دهی و پیکربندی تاریخی و ماهوی نیروهای سیاسی در اقتران‌های خاص و راهبردهایشان، از جمله ظرفیت‌شان برای واکنش و پاسخ‌گویی به سوگیری‌های راهبردی که در مجموعه‌ای از دستگاه‌های دولتی به‌سان یک کلیت حک شده است؛ و (۳) برهم‌کنش این نیروها در این قلمرو از نظر استراتژیکی انتخابی و/یا با فاصله‌ای دور از دولت که آن‌ها تعقیب می‌کنند. این رویکرد امروز نیز هم‌چنان معتبر است. این امر هم‌چنین اهمیت پژوهیدن شکل‌گیری دولت، سیاست‌ورزی کلان و سیاست‌های روز دولت‌ها را از حیث ترکیب متغیر محدودیت‌های ساختاری، فرصت‌های راهبردی و مبارزات مشخص برجسته می‌کند.

سرانجام، باید در نگر آوریم که بحث بر سر دولت و قدرت دولتی، موضوعاتی صرفاً آکادمیک نیستند - و در واقع، این مهم هرگز دغدغه‌ی واقعی مارکس نبوده است. اشتباه در تحلیل نظری پیامدهای عملی نیز به‌همراه دارد. زیرا همان‌طور که خود مارکس در سال ۱۸۷۵ در **نقد برنامه‌ی گوتا** استدلال کرد، خطاهای تحلیلی مربوط به «دولت موجود» با اشتباهات در پراتیک سیاسی مرتبط است (مارکس ۱۹۸۹: ۹۴-۹۶). چنین مشکلاتی حتی در برداشت نادرست از شرایط سیاسی در ظهور فاشیسم ایتالیایی و نازیسم آلمان فاجعه‌بارتر بود (برای مثال به پولانزاس ۱۹۷۴ مراجعه کنید). از این‌رو هیچ منتقد جدی «دولت موجود» نمی‌تواند ویژگی دستگاه دولتی و قدرت دولتی را در تعقیب اهدافی که از لحاظ سیاسی میانجی و/یا مشروط شده‌اند نادیده بگیرد. این‌جاست که کار برای تکیه بر نقدهای مارکس از سرمایه و دولت به‌عنوان روابط اجتماعی و اهمیت‌شان در شرایط خاص سیاسی کار جدی بیش‌تری می‌طلبد.

مشخصات منبع اصلی:

مقاله‌ی بالا ترجمه‌ای است از «کتاب راهنمای اکسفود کارل مارکس»:

Jessop, Bob. "The Capitalist State and State Power." *The Oxford Handbook of Karl Marx* (2018): 299–320

<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190695545.013.28>

باب جسوپ استاد برجسته‌ی جامعه‌شناسی و مدیر مشترک مرکز تحقیقات اقتصاد سیاسی فرهنگی است. آثار منتشرشده‌ی وی به‌طور گسترده‌ای در حوزه‌ی اقتصاد سیاسی انتقادی، نظریه‌ی دولت، و نظریه‌ی اجتماعی بوده‌اند. پروژه‌ی تحقیقاتی قبلی‌اش به بررسی بحران‌های مدیریت بحران پرداخته و اکنون [۲۰۱۷] در حال مطالعه‌ی جامعه‌ی مدنی به‌عنوان یک شیوه‌ی حکومت‌داری است. آثار او در این پیوندها قابل دسترس‌اند:

www.bobjessop.org; [ResearchGate.net](https://www.researchgate.net); [Academia.edu](https://www.academia.edu)

منابع

Note: *MECW* refers to *Marx-Engels Collected Works*, in fifty volumes (1975 to 2004), published simultaneously in London by Lawrence & Wishart; in New York by International Publishers; and in Moscow by Progress Publishers.

Althusser, Louis (2014) *On the Reproduction of Capitalism: Ideology and Ideological State Apparatuses*. London: Verso.

von Braunmühl, Claudia (1978) "On the Analysis of the Bourgeois Nation State Within the World Market Context." Pp. 160–177 in *State and Capital*, edited by John Holloway and Sol Picciotto. London: Edward Arnold.

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.

Draper, Hal (1977) *Karl Marx's Theory of Revolution: State and Bureaucracy, Part I, in 2 vols*. New York: Monthly Review Press.

Draper, Hal (1978) *Karl Marx's Theory of Revolution, vol 2: The Politics of Social Classes*. New York: Monthly Review Press.

Draper, Hal (1986) *Karl Marx's Theory of Revolution, vol 3: The Dictatorship of the Proletariat*. New York: Monthly Review Press.

Draper, Hal (1990) *Karl Marx's Theory of Revolution, vol 4: Critique of Other Socialisms*. New York: Monthly Review Press.

Draper, Hal and Ernest Haberkern (2005) *Karl Marx's Theory of Revolution, Vol. V: War and Revolution*. New York: Monthly Review Press.

Engels, Friedrich (1988) "The Housing Question," *MECW* 23, 317–391.

Engels, Friedrich (1989) "Socialism: Utopian and Scientific." *MECW* 24, 281–325.

Engels, Friedrich (1878). "Anti-Dühring: Herr Eugen Dühring's Revolution in Science." *MECW* 25, 1–309.

Engels, Friedrich (1990a). "On the Origins of the Family, Private Property, and the State." *MECW* 26, 129–276.

- Engels, Friedrich (1990b). "On the Role of Force in History." *MECW* 26, 453–510.
- Gerloff, Wilhelm (1948). *Die Öffentliche Finanzwissenschaft, Vol. 1—Allgemeiner Teil*, Frankfurt: V. Klostermann.
- Gerstenberger, Heidi (2007) *Impersonal Power: History and Theory of Bourgeois State*. Leiden, The Netherlands: Brill.
- Gramsci, Antonio (1971) *Selections from the Prison Notebooks*. London. Lawrence & Wishart.
- Hirsch, Joachim (2005). *Materialistische Staatstheorie: Transformationsprozesse des kapitalistischen Staates*. Hamburg, Germany: VSA.
- Holloway, John and Sol Picciotto, eds. (1978). *State and Capital: A Marxist Debate*. London: Edward Arnold.
- Jessop, Bob (1982). *The Capitalist State: Marxist Theories and Methods*. Oxford: Martin Robinson.
- Jessop, Bob (1985). *Nicos Poulantzas: Marxist Theory and Political Strategy*. London: Macmillan.
- Jessop, Bob (2007a). "Dialogue of the Deaf: Some Reflections on the Poulantzas- Miliband Debate." Pp. 132–157 in *Class, Power and the State in Capitalist Society*, edited by Paul Wetherly, Clyde W. Barrow, and Peter Burnham. Basingstoke, UK: Palgrave.
- Jessop, Bob (2007b). *State Power: A Strategic-Relational Approach*. Cambridge, UK: Polity.
- Krätke, Michael R. (1987) *Die Kritik der Staatsfinanzen: Zur politischen Ökonomie des Steuerstaats*. Hamburg, Germany: VSA Verlag.
- Lenin, Vladimir I. (1964). *The State and Revolution*. Pp. 381–492 in *Lenin: Collected Works*, vol. 25, Moscow: Progress Publishers.
- Marx, Karl (1973a). "Introduction." *Grundrisse*. Harmondsworth, UK: Penguin.
- Marx, Karl (1973b). *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft)*. Harmondsworth, UK. Penguin.
- Marx, Karl (1975a) "Contribution to the Critique of Hegel's *Philosophy of Law*." *MECW* 3, 1–3.

- Marx, Karl (1975b) "Contribution to the Critique of Hegel's *Philosophy of Law*, Introduction." *MECW* 3: 175–187.
- Marx, Karl (1976b). "Draft Plan for a Work on the Modern State." *MECW* 4, 666.
- Marx, Karl (1976c). "Moralising Criticism and Critical Morality. A Contribution to German Cultural History. Contra Karl Heinzen." *MECW* 6, 312–340.
- Marx, Karl. (1978b). "The Class Struggles in France, 1848–1850," *MECW* 10, 47–145. Marx, Karl (1979). "The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte," *MECW* 11, 99–197.
- Marx, Karl (1981). "Kreuznacher Hefte 1-5," *MEGA*(2), vol. 4, no. 2, 9–278.
- Marx, Karl (1986). "The Rule of the Pretorians." *MECW* 15, 464–467.
- Marx, Karl (1989a). "Critique of the Gotha Programme." *MECW* 24, 75–99.
- Marx, Karl (1989b). "Second Draft of the Civil War in France." *MECW* 22, 519–551.
- Marx, Karl (1989c). "The Civil War in France. Address of the General Council of the International Working Men's Association." *MECW* 22, 307–359.
- Marx, Karl (1996) *Capital, Volume I, MECW* 35.
- Marx, Karl (1998) *Capital, Volume III, MECW* 37.
- Marx, Karl and Friedrich Engels (1975) "The German Ideology. Critique of Modern German Philosophy According to Its Representatives Feuerbach, B. Bauer and Stirner, and of German Socialism According to Its Various Prophets," in *MECW* 5, 21–93.
- Marx, Karl and Friedrich Engels (1976) "Manifesto of the Communist Party," in *MECW* 6, 477–519.
- Marx, Karl and Friederich Engels (1988) "Preface to the 1872 German Edition of the *Manifesto of the Communist Party*." *MECW* 23, 174–175.
- Miliband, Ralph (1969) *The State in Capitalist Society*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Moore, Stanley W. (1957). *The Critique of Capitalist Democracy. An Introduction to the Theory of the State in Marx, Engels and Lenin*. New York: Paine Whitman.

- Offe, Claus (1983). *Contradictions of the Welfare State*. London: Hutchinson.
- Pashukanis, Evgeny V. (1978). *Law and Marxism: A General Theory*. London. Ink Links. 1978.
- Poulantzas, Nicos (1973). *Political Power and Social Classes*. London: Sheed & Ward.
- Poulantzas, Nicos (1974). *Fascism and Dictatorship*. London: New Left Books.
- Poulantzas, Nicos (1978). *State, Power, Socialism*. London: Verso.
- Pradella, Lucia (2015). *Globalization and the Critique of Political Economy: New Insights from Marx's Writings*. London: Routledge.
- Pradella, Lucia (2017). "Marx and the Global South: Connecting History and Value Theory." *Sociology* 51(1): 146–161.
- Rosdolsky, Roman (1965). "Worker and Fatherland: A Note on a Passage in the *Communist Manifesto*." *Science & Society* 29: 333–337.
- Schumpeter, Joseph A. (1954). "Crisis of the Tax State." *International Economic Papers* 4.
- Thomas, Paul (1994). *Alien Politics: Marxist State Theory Retrieved*. London: Routledge.
- Wallerstein, Immanuel (1975). *The Modern World-System*. London: Academic Press.
- Wallerstein, Immanuel (2000). *The Essential Wallerstein*. New York: New Press

مقاومت مردمی و ایده‌ی حق

گای آچیسین



ترجمه‌ی مهسا اسداله‌نژاد



معمولاً گفته شده است که بسیاری از حقوق رسمی و پذیرفته شده‌ای که امروزه بازشناسی می‌شوند دستاورد نبردهای سیاسی گذشته‌اند. تاریخ پر است از دقایق معینی که این ادعا را نشان می‌دهد؛ از قیام‌های مدرن متقدم علیه حکومت «مطلقه» و سلسله‌مراتب فئودالی تا اعتراضات متأخر علیه نابرابری نژادی و آپارتاید، و نبرد بر سر حقوق زنان، هم‌جنس‌گرایان، معلولان، پناه‌جویان، مردمان بومی و دیگر گروه‌های تحت ستم. درحالی‌که به این نبردها به‌مثابه‌ی نوعی منبع الهام نگریسته می‌شود، من در این متن بحث می‌کنم که آن‌ها کلیدی برای فهم طبیعت و معنای حق به‌مثابه‌ی مفهومی سیاسی نیز هستند. بحث از طریق درگیری انتقادی با نوشته‌های جمهوری‌خواهان یا جمهوری‌خواهان جدید درباره‌ی حق پیش خواهد رفت با تمرکز مشخص بر شاخه‌ی نئورومی سنت جمهوری‌خواهی که به‌گونه‌ای سیستماتیک در نوشته‌های اثرگذار فیلیپ پتیت بسط یافته است.^۱ اگرچه جمهوری‌خواهان ایده‌ی حق را رد نمی‌کنند، نوعاً به آن قسمی نقش بنیادی اخلاقی، آن‌چنان‌که برای لیبرال‌ها و لیبرتارین‌ها دارد، نمی‌دهند و گاهی رتوریک حق در مغایرت با عناصر اصلی جمهوری‌خواهی قرار می‌گیرد.^۲ به‌طور مشخص، جمهوری‌خواهان منتقد رویکردی درون سنت حق طبیعی بوده‌اند که حقوق را به‌مثابه‌ی «دارایی» طبیعی هستی انسانی می‌بیند که افراد مقدم بر ورود به جامعه‌ی سیاسی آن‌ها را در اختیار دارند و شرط اساسی برای پیوندی سیاسی‌اند. چنین رویکردی گاهی به شکلی از فردگرایی صرفاً معطوف به خود^۳ متصل

^۱ بنگرید به

Philip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government* (Oxford: Oxford University Press, 1997); *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

^۲ Duncan Ivison, 'Republican Human Rights?', *European Journal of Political Theory* 9, no. 1 (2010), p. 32.

^۳ Self-regarding form of individualism

می‌شود که از دیدن وابستگی میان حق فردی و خیر عمومی یک اجتماع، به‌مثابه‌ی یک کل، شکست می‌خورد.^۴

از دید جمهوری‌خواهان جدید سنت حق طبیعی با فراخوان شکلی اولیه از آزادی، در پیوند با مفهوم لیبرالی (یا لیبرتارینی) از آزادی به‌مثابه‌ی غیاب مداخله قرار می‌گیرد؛ موقعیتی که انسان‌ها تنها، خارج از جامعه‌ی مدنی، از آن بهره می‌برند. درعوض، بینش جمهوری‌خواهانه درباره‌ی آزادی به‌مثابه‌ی عدم سلطه بر موقعیت ما و آسیب‌پذیری ما در رابطه با دیگران تمرکز می‌کند. آزادی به‌مثابه‌ی عدم سلطه بیش از اینکه چیزی باشد که بتوان در انزوا از آن بهره‌مند شد، خیریست که باید به‌گونه‌ای جمعی و در هماهنگی با شهروندان دیگر از طریق نهادهای سیاسی تولید شود.^۵ برای جمهوری‌خواهان، حقوق آن ابزارهای نهادی‌اند که از آزادی حفاظت می‌کنند. آن‌ها به‌گونه‌ای طبیعی داده نشده‌اند اما به‌گونه‌ای سیاسی از طریق فرایند تلاش‌های تاریخی شهروندانی تعریف می‌شوند که با مناسبات سلطه مقابله می‌کنند؛ چه این مناسبات از جانب دولت باشد و چه از جانب منابع خصوصی قدرت. جمهوری‌خواهان برای این که از جایگاه مدنی عدم سلطه به‌طور مؤثر دفاع کنند، تأکید پرنیروی بر اعمال نهادی حق و قدرت‌بخشی به شهروندان به‌واسطه‌ی دسترسی به کانال‌های سیاسی و حق بیان و انتشار دعاوی‌شان گذاشته‌اند. آن‌گاه، از نظر پتیت، آنچه که درباره‌ی حقوق مهم است این است که این حقوق «نهادی اجرا می‌شوند و نهادی مورد دفاع قرار می‌گیرند».^۶ از این منظر، رویکرد جمهوری‌خواهانه بر خصلت نهادی و اجرایی حق متمرکز است به‌طوری که حقوق منوط به بازتوزیع قدرت درون زمینه‌ی یک نظم سیاسی مشترک‌اند. اما این تمرکز بر حق به‌مثابه‌ی مطالبه‌ای نهادی، به بهای از دست رفتن نقش سیاسی‌ای بوده است که حقوق به‌مثابه‌ی ابزار نقد و کنشگری نیز ایفا کرده‌اند و موجب

4 Quentin Skinner, 'The Paradoxes of Political Liberty', in The Tanner Lectures on Human Values, ed. Sterling M. McMurrin, vol. 7 (Salt Lake City, UT: University of Utah Press, 1986), p. 243.

5 Pettit, Republicanism, p. 99.

6 Ibid., p. 304.

جنبش بیرون و علیه نهادها شده‌اند. در تحلیل جمهوری خواهان جدید، این تمایل وجود دارد که خود حقوق به‌عنوان محصول قوانین و رویه‌ها دیده شوند، و افراد تنها می‌توانند بگویند حقوقی را دارا هستند که توسط دولت بازشناسی و اعمال شده باشد. همان‌گونه که کاس سانستین اشاره می‌کند، «البته که جمهوری خواهان به حق باور دارند و آن را به‌مثابه‌ی برآیند قسمی فرایند خوش‌کارکرد مذاکره می‌فهمند» (تأکید از نویسنده است)، اما «به رویکردهایی به سیاست و تأسیس‌گرایی مشکوک‌اند که به حقوقی متکی‌اند که گفته می‌شود بر مذاکره‌ی سیاسی مقدم‌اند».^۷ تحلیل جمهوری خواهان راه را برای توضیح حقی که به مردم در برابر و علیه نهادها قدرت می‌بخشد، دشوار می‌کند؛ دقیقاً در مواردی که این حق نه بازشناسی شده و نه اعمال گشته است. در این خوانش خطر از دست دادن نقش حق به‌مثابه‌ی زبان نقد اجتماعی و دگرگونی و اسلحه‌ای بالقوه در «زرادخانه‌ی اخلاق انتقادی»^۸ وجود دارد. نقطه‌ی عزیمت قابل توجه در جریان تاریخی جمهوری خواهی انقلابی، جایی است که ایده‌ی حق به کار بسته می‌شود تا با دولت جدال کند، شورش‌ها علیه قدرت پادشاهی و نظم مالکیت را در انگلیس، آمریکا و فرانسه توجیه کند و سپس به‌مثابه‌ی گفتاری که در اواخر قرن ۱۸ مختص و رادیکال می‌شود، در برابر شریایی چون برده‌داری و سلطه‌ی استعماری مقاومت کند.

در این متن من از پیوستار ایده‌ی حق به‌مثابه‌ی دعوی اخلاقی‌ای دفاع می‌کنم که افراد مستقل از بازشناسی دولت دارای آن هستند و نیازی نیز به وابستگی به دعوی متافیزیکی مناقشه‌انگیز درباره‌ی اینکه چه چیز «طبیعتاً» به انسان‌ها اعطا شده است، ندارد. درحالی‌که جمهوری خواهان جدید به‌درستی فکر می‌کنند که ایده‌ی حق با امکان‌پذیری اعمال سیاسی آن در پیوند است، من بحث می‌کنم که نیازی نیست این اعمال از طریق مجاری رسمی دادخواهی با ارجاع به حقوق قانونی پابرجا صورت بگیرد. زیرا امکان اعمال، در ذات کردار دعوی کردن حق است و حتی زمانی که سرکوب و

⁷ Cass R. Sunstein, 'Beyond the Republican Revival', Yale Law Journal 97, no. 8 (1988), p. 1579

⁸ Tom Campbell, *The Left and Rights: A Conceptual Analysis of the Idea of Socialist Rights* (London: Routledge and Kegan Paul, 1983), p. 21.

محرورسازی وجود دارد، این امکان از طریق حق بنیادی اخلاقی مقاومت کردن به جریان می‌افتد. در بخش اول، من شاخه‌ی متقدم رادیکالی از اندیشه‌ی حق طبیعی را برجسته می‌کنم که در قرن ۱۷ توسط جنبش مساوات‌طلبان،^۹ صورت‌بندی شده بود؛ کسانی که برنامه‌ای بلندپروازانه برای حق سیاسی و اقتصادی در بستر جنگ داخلی انگلستان داشتند. به باور من، توجه به این اندیشه این بالقوگی را دارد که سوگیری دولت‌گرایانه‌ی روایت‌های جمهوری‌خواهی معاصر را تصحیح کند و ایده‌ی حق به‌مثابه‌ی زبان نقد اجتماعی را برجسته سازد که به کلیت مردم به‌عنوان منبع دعاوی اخلاقی و مقاومت جمعی گره خورده است. برای مساوات‌طلبان بخشی از دلیل اندیشیدن به یک حق معین چون یک حق طبیعی، نمایش این بود که امکان بهره‌بردن از حق بستگی به حکومت ندارد و درعین حال مبنایی اخلاقی برای مقاومت علیه سرکوب پیش می‌کشید. در بخش دوم از این بحث می‌کنم که بدون متوسل شدن به پیش‌فرض‌های متافیزیکی مناقشه‌انگیزی که به سنت حق طبیعی مرتبط است، می‌توان مبنایی اخلاقی برای حق قائل شد و هم‌چنین با رویه‌ی استدلالی‌ای وارد جدال می‌شوم که می‌گوید حق برای آن‌که وجود داشته باشد به قوانین و یا به عرف مناسب نیاز دارد. در بخش سوم به نسخه‌ی بازبینی‌شده‌ی این موضع نقد وارد می‌کنم که می‌گوید ادعای قسمی حق غیرنهادی می‌تواند شیوه‌ای رتوریک برای طلب حق قانونی باشد و این کار را با برجسته‌کردن ویژگی غیررتوریک حق اخلاقی انجام می‌دهم. در بخش چهارم، نشان می‌دهم که امکان اعمال حقوق به حق بنیادی مقاومت کردن گره خورده است.

۱- جمهوری‌خواهی‌های رادیکال و حق

اولین گفتار مدرن قابل تشخیص درباره‌ی حق افراد در جنبش‌های مردمی قرن ۱۷ صورت‌بندی شد؛ جنبش‌هایی که با حکومت جبار و سلب مالکیت‌شدگی اقتصادی و استثمار از جانب فرادستان مالک مخالف بودند. در طول جنگ داخلی انگلستان،

⁹ Levellers

جنبشی رادیکال در انگلستان که از سال ۱۶۴۹ و پس از پایان نخستین جنگ داخلی در آن کشور فعال بود. م

مساوات‌طلبان هنگام مباحثه‌شان با پارلمان گفتاری از حق طبیعی را به جریان انداختند؛ پارلمانی که متهم بود بعد از شکست نیروهای اشراف، در پی بازتولید رفتار مستبدانه‌ی چارلز اول است. مساوات‌طلبان کم‌تر در تبار سنت جمهوری‌خواهی می‌گنجند، اما داستان‌شان پرتوی بر سنتی رادیکال از حق سیاسی می‌افکند که در نبرد جنبش‌های مردمی شکل یافته است. این گروه رادیکال از متفکران و شورش‌گرایان، به پارلمان به سبب تحمیل مالیات بدون رضایت مردمی، حبس و شکنجه‌ی مخالفان سیاسی و سرکوب آزادی جراید حمله کردند. آن‌ها با بهره‌گیری از تئوریک سنتی آزادی جمهوری‌خواهانه هشدار می‌دادند که چنین تحمیل‌گری‌هایی موجب اعمال فزاینده‌ی قدرت خودسر خواهد شد که مردم انگلستان را تا «آستانه‌ی بردگی» پیش خواهد برد.^{۱۰} مساوات‌طلبان به آزادی جمهوری‌خواهانه جهتی مردمی و رادیکال می‌دادند. خو استه‌ی اصلی ایشان مشارکت قاعده‌مند و منظم سیاسی مردم به منظور دفاع از آزادی بود. مشارکتی که دامنه‌ی آن بیرون از نهادهای دولتی نیز، در صورت ضرورت، معنا داشت.^{۱۱}

مساوات‌طلبان به‌اتکای همان دلایلی بحث می‌کردند که پارلمان از آن‌ها برای حمله به پادشاه سود برده بود؛ یعنی نیاز به رضایت مردمی برای حکمرانی بر مبنای حقوق عرفی،^{۱۲} سنت تاریخی و آزادی‌های «قدیمی‌ای» که نورمن‌ها هنگام تسخیر انگلستان (در سال ۱۰۶۶ م) پیش کشیدند. آن‌ها هم‌چنین خواهان برداشتی تساوی‌گرایانه از حق طبیعی بودند که مطابق با آن هر فردی دارای حق بنیادی «مالکیت-بر-خود»^{۱۳} برای آزاد بودن از قدرت خودسرانه است. این ایده برای مساوات‌طلبان برای دفاع از حق مقاومت کردن بود که توسط خود مردم، بیرون از ساختارهای قانونی، اعمال می‌شد. به

10 John Lilburne, 'England's New Chains Discovered', in *The English Levellers*, ed. Andrew Sharp (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 140.

11 Samuel Dennis Glover, 'The Putney Debates: Popular versus Élitist Republicanism', *Past and Present* 164 (1999), pp. 47–80.

12 Common law

13 Self-propriety

باور آن‌ها، اگر پارلمان به اعتماد مردم به واسطه‌ی تجاوز به حق‌شان خیانت می‌کرد، مردم محق بودند که قدرت‌شان را بازپس گیرند و نظم سیاسی عادلانه‌تری را محقق کنند.^{۱۴}

ایده‌ی مساوات‌طلبان درباره‌ی «مالکیت-بر-خود» به‌طور مؤثری توسط نظریه‌پرداز مارکسیستی سی.بی. مک‌پیرسون به‌مثابه‌ی حقی شبه‌لیبرتارین برای خوداتکایی اقتصادی متناسب با جامعه‌ی نوظهور بازرگانی آن زمان تفسیر گردید. تحت این خوانش، فهم مساوات‌طلبان از حق طبیعی پیشگام ایدئولوژی «فردگرایی مالکانه»^{۱۵} قلمداد شد که مطابق با آن افراد حق مطلق مالکیت بر خودشان و کارشان دارند و آزادند که هر زمان که بخواهند در بازار خریدوفروش کنند.^{۱۶} این خوانش اما نادیده گرفت که مساوات‌طلبان متکی بر قسمی سنت فکری متقدم‌تر قرون وسطایی بودند که تنشی بنیادین میان حق فردی، مسئولیت‌های اجتماعی و خیر مشترک نمی‌دید. ایده‌ی «مالکیت-بر-خود» مالکیت را به شخص اعطا می‌کرد اما نه به‌معنای فردگرایانه‌ای که مطابق با آن افراد مالکیت مطلق بر توان^{۱۷}‌های خودشان را دارند و آزادند که بدون محدودیت الزامات اجتماعی از زیر بارشان شانه خالی کنند.^{۱۸}

مطابق با بینشی سنتی به مالکیت، که در سنت بومی حقوق عرفی انگلستان دیده می‌شود، دارایی می‌تواند جمعی و توسط یک اجتماع نگه‌داری شود و دردسترس گروه‌های مختلف با توجه به اهداف مختلف‌شان باشد تا زمانی که این بهره‌بری دسترسی

14 Iain Hampsher-Monk, 'The Political Theory of the Levellers: Putney, Property and Professor Macpherson', *Political Studies* 24, no. 4 (1976), pp. 397–422.

15 Possessive Individualism

16 C. B. McPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism* (Oxford: Oxford University Press, 1962), part 3

17 Capacity

18 Brian Tierney, 'Historical Roots of Modern Rights: Before Locke and After', *Ave Maria Law Review* 3 (2005), p. 23.

و بهره‌مندی دیگران را به خطر نمی‌اندازد.^{۱۹} جان لیبورن این ایده را بیان کرد وقتی گفت که «حق مالکیت که یک انسان معین نسبت به کالاها و زمین‌هایش دارد» ممکن است که «بنابر صلاحدید شخص برای نفع خودش» از پیش پا برداشته شود. بنابراین این حق متغایر با خیر عمومی نیست.^{۲۰} ایده‌ی چنین حقی از حیث اخلاقی در پیوند با دغدغه برای دیگران بود و بیش از آن که معنایی اقتصادی داشته باشد، قسمی عقلانیتی سیاسی به شمار می‌رفت. ایده‌ی «مالکیت-بر-خود» شخص در منشأ خود، نه با انباشت دارایی‌های مادی، بلکه با حق یکپارچگی بدنی، دفاع از خود و مقاومت علیه سرکوب در پیوند بود. به‌علاوه‌ی حفاظت از آزادی فردی اندیشه و آگاهی، ایده‌ی مالکیت-بر-خود در جدال با این بینش سنتی بود که برخی انسان‌ها طبیعتاً منقاد دیگران در بستری اجتماعی هستند؛ بستری که در آن بدن‌های بی‌چیزان می‌تواند توسط مقتدران زندانی و شکنجه شود، به بردگی گرفته یا به اجبار به سربازی برده شود.

مهم این است که این حق نمی‌تواند تسلیم جامعه‌ی سیاسی و از فرد بیگانه گردد. از نظر مساوات‌طلبان هنگام استقرار حکومت، افراد حق دفاع از خودشان را حفظ خواهند کرد برای زمانی که حکومت از قدرت مشروع‌اش پای‌اش را فراتر گذاشت و به زندگی، آزادی و اجتماعات مردم دست‌اندازی کرد. به این ترتیب زمینه‌ی مقاومت فراهم است. چنین بینشی متکی به نظریه‌ی عاملیت اخلاقی برابری‌طلبانه‌ی مدنظر مساوات‌طلبان است. این نظریه توان سوپژکتیو هر فرد را برای ادراک بی‌عدالتی و اقدام برای جبران صرف‌نظر از پایگاه اجتماعی به رسمیت می‌شناسد. از نظر مساوات‌طلبان، حتی «پست‌ترین‌ها» این توان را داشتند که وظایف‌شان را مطابق با خرد شناسایی کنند و هر تلاشی برای نادیده‌گیری این توان، غضب خودسرانه‌ی اقتدار افراد بود.^{۲۱}

19 Hampsher-Monk, 'The Political Theory of the Levellers', pp. 402–6.

20 *ibid.*, p. 408.

21 'Extract from the Putney Debates', in *The English Levellers*, p. 104.

حق به محافظت کردن از خود^{۲۲} مساوات طلبان هم‌چنین همراه بود با قسمی اتخاذ همبستگی برای یاری به دیگران به منظور حفاظت از آزادی‌شان اگر مورد حمله قرار گیرد. همان‌گونه که لیبورن می‌گوید «آنچه در حق یک نفر انجام می‌شود، می‌تواند در حق هر نفری انجام شود» و بنابراین او که به دیگران یاری نمی‌رساند، «به حق خود خیانت می‌کند»^{۲۳}.

در بحث‌های مشهور پاتنی،^{۲۴} در ۱۶۴۷، مساوات طلبان، خواهان حق رأی جهان‌شمول مردان بالغ مبتنی بر حق مبنایی خودتعیین‌بخشی^{۲۵} بودند. برای بزرگان جناح پارلمان، این امر تهدیدی حیاتی برای نظم مالکانه بود. آنها بیان کردند که حقوق تنها آن‌هایی هستند که در قانون بازشناسی شده‌اند و همه‌ی آنچه از حق طبیعی گفته می‌شود چیزی بیش از بیان ترجیحات شخصی نیست. آن‌ها، تقریباً با توجه به ترجیحات الیگارشیک فرصت طلبانه‌ی خود، دلیل می‌آوردند که رأی‌های برابر به نفع سلطه‌ی نامحدود ثروتمندان خواهد بود چرا که ثروت آن‌ها را در موقعیتی قرار داده که رأی فقرا را بخرند. حق رأی مخاطراتی نیز برای مساوات طلبان به همراه داشت. به همین خاطر گاهی زبان‌شان در این باره که آیا حق رأی به کسانی که از حیث اقتصادی وابسته هستند، اعطا می‌شود یا خیر مبهم می‌گردد.

جان لاک، بعدتر، بینش مساوات طلبان درباره‌ی قسمی حق طبیعی «مالکیت-بر-خود» را به کار گرفت تا حق مالکیت خصوصی را از طریق کار شخص بر مواد خام توجیه کند. در هر روی حتی نزد جان لاک هم ما با انسان‌هایی که توسط طبیعت کاملاً

22 Self-preservation

23 Michael Kent Curtis, 'In Pursuit of Liberty: The Levellers and the American Bill of Rights', *Constitutional Commentary* 8 (1991), p. 388.

24 Putney

25 Self-determination

خودآیین و مالک هستند، روبه‌رو نیستیم.^{۲۶} در مفهوم وضع طبیعی لاک، هدف افراد حفاظت از خودشان، یاری‌رساندن به حفاظت از دیگران و حراست از قوانین طبیعت به‌واسطه‌ی قدرت اجرایی داوری و مجازات‌کسانی است که این قوانین را نقض می‌کنند. گفتنی است که ایده‌ی حفظ حق فردی که به دولت واگذار نمی‌شود، از مساوات‌طلبان به جان لاک رسیده بود.^{۲۷} از دید لاک اگرچه حق طبیعی انسان برای اعمال کنترل بر «شخص‌اش، کنش‌هایش، اموالش و کل دارایی‌اش» به‌محض اینکه وارد جامعه‌ی مدنی می‌شود برای حمایت بهتر از آن‌ها و حل تضادها تفویض می‌شود، محافظت از خود نمی‌تواند تفویض گردد. از نظر لاک، در موارد حاد دخالت در آزادی، «کل بدن» جامعه به‌صورت جمعی به‌پا می‌خیزد تا قدرت جبار سرکوب‌گران‌اش را به میانجی «خو است بهشت» سرنگون کند.^{۲۸}

فهم مدرن متقدم از حق طبیعی، به‌سادگی با ویژگی‌هایی که این گفتار بعدتر به‌مثابه‌ی گفتاری سیاست‌زده و مالکانه یافت، سازگار نمی‌شود. فهم مدرن متقدم این ایده را پیش‌فرض ضروری نمی‌گیرد که انسان‌ها به‌طور بنیادی توسط طبیعت به‌خودمتکی و مالک هستند. درواقع ایده‌ی قسمی حق مبنایی خود-دارایی یا مالکیت-بر-خود، در ابتدا توسط جنبش‌های مردم عادی بسط یافت که از حیث سیاسی طردشده و سلب‌دارایی‌شده بودند؛ حقی که قسمی حق مقاومت علیه تجاوزهای خودسرانه‌ی قدرت بود. برای جمهوری‌خواهان رادیکال دوره‌ی مدرن متقدم، حق هم طبیعی و هم سیاسی بود. حق مقاومت قسمی حق محفوظ بود که بهره‌بری از دیگر حقوق را به‌واسطه‌ی عضویت در اجتماع مدنی تضمین می‌کرد؛ حقی که تحت شرایط خاصی از

^{۲۶} لاک ادعا می‌کند که «خدا... انسان را موجودی اجتماعی خلق کرده است» و از «عشق و خواست جامعه» در انسان می‌نویسد.

Tierney, 'Historical Roots of Modern Rights', p. 28.

^{۲۷} Richard Ashcraft, *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986).

^{۲۸} John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1988 [1690]), pp. 104, 380.

طریق کنشی سیاسی در همبستگی با دیگران فعال می‌شود. در بخش دوم، من به معنای در نظرگیری حق به‌مثابه‌ی امری طبیعی، خواهم پرداخت و بحث خواهم کرد که آیا جمهوری خواهان معاصر در موقفی صحیح‌اند که این شیوه از اندیشیدن به حق را رد می‌کنند یا خیر.

۲- حق اخلاقی غیرنهادی

از حیث تاریخی ایده‌ی حق طبیعی با ایده‌ی قانون طبیعی مسیحی در پیوند بوده است؛ مجموعه‌ای از آموزه‌های الهی که مستقل از جهان ارزش‌های انسانی و تجربه‌اند و خرد انسانی می‌تواند آن‌ها را اعمال کند. با گذشت زمان، مفهوم حق طبیعی از زمینه‌ی الهیات مسیحی جدا شد و این ایده شکل گرفت که حقوق طبیعی بدون شک بنیادی مهمی وجود دارند که مشروعیت‌شان را از دلایل یا اصول اخلاقی می‌گیرند. این حقوق، حقوقی جهان‌شمول‌اند که انسان‌ها آن‌ها را از آن حیث که انسان‌اند، در اختیار دارند؛ فارغ از این‌که در یک جامعه‌ی مشخص چه قوانین و چه رسومی وجود دارد. توصیف چنین حقوقی به‌مثابه‌ی حقوق طبیعی به این معنا بود که این حقوق مانند حقوق قانونی و مرسوم ساختگی نیستند. بنابراین می‌توانند مبنایی مستقل فراهم آورند که از نظرگاه آن می‌توان به نقد و اصلاح نظم سیاسی موجود پرداخت.

امروزه اصطلاح «حق اخلاقی» عملکرد مشابهی را در شناسایی مجموعه‌ی دعاوی ای ایفا می‌کند که اقتدارشان را از قوانینی مشخص نمی‌گیرند.^{۲۹} حقوق اخلاقی‌اند به این معنا که بنیادشان در اخلاق است. اصطلاح حق اخلاقی این مزیت را دارد که برخلاف روایت‌هایی که از قانون طبیعی برمی‌آیند، نیازی به تمهیدات متافیزیکی یا هستی‌شناختی مناقشه‌انگیز نداشته باشد. این حق به همان معنایی وجود ندارد که ایزه‌های طبیعی، مثل دندان‌ها و یا استخوان‌ها، وجود دارند. و همین‌طور نمی‌توان گفت که به‌نحوی در تاروپود جهان بافته شده است. اصطلاح حق اخلاقی هم‌چنین از بحث‌های بالقوه‌گمراه‌کننده و البته انتزاعی درباره‌ی این موضوع می‌پرهیزد

29 Rex Martin and James W. Nickel, 'Recent Work on the Concept of Rights', *American Philosophical Quarterly* 17, no. 3 (1980), p. 175

که افراد به‌طور فرضی بیرون از اجتماع سیاسی در یک «وضع طبیعی» متقدم چه حقوقی دارند. بنابراین نیاز نیست که فرض بگیرد که وظایفی که مطابق با حقوق فردی‌اند، همان‌هایی‌اند که می‌توانند به‌دست انسان‌ها در وضعی اولیه که نهادهای سیاسی برای هدایت منابع و تعریف مسئولیت‌ها غایب‌اند، ادا شوند. نوع دلایل اخلاقی که در حمایت از یک حق عرضه می‌شوند، از درون یک اجتماع سیاسی سامان‌یافته برخاسته و حساس‌اند به نقشی که حقوق درون چنین زمینه‌ای ایفا می‌کنند. برای مثال، سخت است که حق برپایی یک دادگاه عادلانه را به‌مثابه‌ی حق افراد پیشااجتماعی که از هرگونه مشروعیت‌بخشی مشترک خالی‌اند، معنا کنیم. در هر روی حق اخلاقی درون زمینه‌ی نهادهای دولتی قابل فهم می‌شود؛ نهادهایی که هم این توان را دارند که افراد را از آزادی‌شان محروم کنند و هم شرایط احقاق حق را فراهم می‌آورند.

همان‌گونه که گفته‌شد، نظریه‌پردازان جمهوری‌خواه معاصر نسبت به این ایده تردید دارند که حقوقی مستقل از بازشناسی و اعمال نهادی‌شان وجود دارند. دغدغه‌شان این است که در غیاب بازشناسی قانونی و مکانیسم قضایی و سیاسی‌ای که شهروندان را قادر سازد تا دعوای‌شان را برپا کنند، چیزی به نام حقوق تنها اندکی بیش از چند لغت خالی‌ست. برای جمهوری‌خواهان مهم آن است که حق آزادی به‌مثابه‌ی عدم سلطه را ضمانت بخشند؛ هم‌چون پایگاه مستحکمی که شهروندان در اختیار دارند زمانی که از حمایتی نیرومند درقبال قدرت خودسرانه بهره می‌برند. به‌طور مثال مائوری‌تسیو ویرولی می‌نویسد که ایده‌ی حق طبیعی «از ضعف نظری روشنی رنج می‌برد، زیرا حق، کم‌تر یا بیش‌تر، زمانی ارج گذاشته می‌شود که پشتوانه‌ی قانونی یا عرفی داشته باشد». از نظر ویرولی همین ضعف نشان می‌دهد که حق «تاریخی است و نه طبیعی، و زمانی که قوانین و عرف از آن پشتیبانی نکنند حق نیست بلکه دعوی‌ای است اخلاقی».^{۳۰}

30 Maurizio Viroli, *Republicanism* (New York: Hill and Wang, 2001), p. 7.

ایزولت هانوهان (Iselt Honohan) نیز می‌نویسد که از نظر جمهوری‌خواهان، حقوق «در عمل ساخته و محافظت می‌شوند بیشتر از آنکه ویژگی طبیعی افراد باشند».

Civic Republicanism (New York: Routledge, 2002), p. 208.

بنابراین برای ویرولی، بازشناسی عرفی^{۳۱} (چه در هیئت قوانین و چه در هیئت عرف) صرفاً چیزی نیست که داشتن‌اش خوشایند است تا از یک حق بتوان به‌طور معناداری بهره برد، بلکه چیزی بنیادی‌تر است؛ یک ادعای مفهومی‌ست درباره‌ی شرط ضروری وجود/داشتن یک حق. ویرولی در این‌جا دارد از حق طبیعی حرف می‌زند، اما اگر بازشناسی عرفی شرطی ضروری برای وجود یک حق باشد، آن‌گاه می‌توان آن را به‌طور گسترده‌تری هم به کار برد؛ به‌نحوی که شامل حقوق اخلاقی‌ای بشود که جایگاه مشخصی، در قیاس با حقوق طبیعی، ندارند.

این دیدگاه که صحبت درباره‌ی حق باید به آن اشکالی از استحقاق داشتن آن محدود شود که مورد حمایت و بازشناسی اجتماعی قرار گرفته‌اند، شجره‌ای طولانی دارد.^{۳۲} این دیدگاه ارتباطی شهودی برقرار می‌کند میان داشتن قسمی حق نسبت به مواهب و داشتن انتظاری معقول برای بهره‌بردن از آن‌ها با امکان درنظرگیری خسارت، اگر از آن‌ها بی‌بهره شدیم. این ارتباطی‌ست که دیگر مفاهیم هنجاری، نظیر عدالت، نمی‌توانند داشته باشند. اگر ما نظمی اجتماعی را «عادلانه» خطاب کنیم، در نظر نمی‌گیریم که عادلانه بودنش در زندگی روزمره به‌طور واقعی بازشناسی و اجرا می‌شود (حتی اگر این مطلوب باشد). ارتباط نمایان میان حق و امکان اجرا از ویژگی عاملیت‌محور مفهوم و ربطش به مفهوم وظیفه برمی‌آید؛ این واقعیت که حق یک عامل، کنش یا ناکنش مشخصی را برای عامل دیگر که متصدی وظیفه‌ای متناظر است، مشخص می‌کند.

31 Conventional recognition

^{۳۲} این موضع به‌طور مشهوری توسط جرمی بنتام بازگو شده است. بنگرید به

Jeremy Waldron, ed., 'Nonsense upon Stilts': Bentham, Burke, and Marx on the Rights of Man (London: Methuen, 1987), chap. 3. For more recent versions, see Onora O'Neill, 'Women's Rights: Whose Obligations?', in *Bounds of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), pp. 97–111, and Susan James, 'Rights as Enforceable Claims', *Proceedings of the Aristotelian Society* 103, no. 1 (2003), 133–47.

مطابق با موضع ویرولی، برای گفتن اینکه من نسبت به X حق دارم، باید چشم‌اندازی واقع‌گرایانه برای بهره‌مند شدن از X وجود داشته باشد؛ حق باید «ارج گذاشته شود». این موضع محکم‌تر از بینش جافتاده‌ی فلسفی‌ست که «بایستن دلالت بر توانستن» دارد و می‌گوید ادعاهای هنجاری درباره‌ی اینکه جهان چگونه باید باشد، باید به‌واسطه‌ی ملاحظات تجربی این که چه چیز عملاً ممکن است، محدود شود. به‌طور مثال، پذیرفتنی به نظر می‌رسد که حقی برای تکنولوژی پزشکی ذخیره‌کردن حیات نمی‌تواند وجود داشته باشد وقتی چنین تکنولوژی‌ای اختراع نشده است و بنابراین هیچ متصدی وظیفه‌ای هم ندارد که بتواند آن را ارائه دهد. مطابق با بینش عرفی‌گرایانه، که حمایت ویرولی را دارد، مسئله صرفاً این نیست که وظیفه‌ای که با حق هم‌بسته است باید عملاً ممکن باشد، بلکه مسئله این نیز است که متصدیان وظیفه باید به‌واسطه‌ی یکدیگر و دیگرانی که مقید به این وظیفه‌اند بازشناسی شوند و هم‌چنین باید خسارت‌های تضمین‌شده‌ی اجتماعی در دسترس باشد زمانی که از این وظیفه تخطی‌ای رخ می‌دهد. آنچه گفته شد نه به‌واسطه‌ی ارجاع به دعوی بحث‌برانگیز اخلاقی بلکه به‌واسطه‌ی آزمون قوانین و قراردادهای اجتماعی که در یک جامعه‌ی مشخص فعلیت یافته‌اند، تحقق می‌یابد.

در تضاد با این بینش، طرفدار حق اخلاقی غیرنهادی فکر می‌کند که حقوق مشخصی وجود دارند که وجودشان بستگی به بازشناسی و اعمال‌شان به‌دست نهادهای سیاسی ندارد. کسانی که این‌طور فکر می‌کنند ممکن است با این گزاره موافق باشند که از حق تنها زمانی می‌توان به‌طور معناداری بهره برد که چنین نهادهایی در کار باشند و بنابراین ممکن است با این فرض نیز همراه گردند که حق «تنها زمانی ارج گذاشته می‌شوند که پشتوانه‌ی قانونی و عرفی داشته باشد». با این حال آن‌ها بر این موضع خواهند ماند که چنین حقی تنها بر مبنای استدلال اخلاقی و مستقل از قوانین مشخص و قراردادهای اجتماعی شناسایی می‌شود. در نظریه‌های گوناگون شیوه‌های گوناگون استدلال درر استای حق غیرعرفی اخلاقی وجود دارد که انواع مختلفی از ملاحظه‌ی هنجاری را حیاتی در نظر گرفته‌اند. اما هر روایت توجیهی مطلوبی، به‌گونه‌ای گریزناپذیر، با توجه به هزینه‌های بالقوه‌ای که هنگام ادای وظیفه‌ی مطابق با حق پیش می‌کشد، مؤلفه‌ای سیاسی به چنین حقی می‌دهد. باید هم به اهمیت اخلاقی موهبتی،

یعنی A، برای دارنده‌ی حق فرضی آن، یعنی X، اشاره کرد و هم به اهمیت اخلاقی تحمیل مناسب و مجاز یک وظیفه به عامل دیگر، یعنی Y، که A را برای X فراهم آورد. به‌طور مثال، حق من برای آزاد بودن از تهاجم، دقیقاً نوعی وزن اخلاقی دارد که وظیفه‌ی عدم حمله به من را بر دیگران تحمیل می‌کند. هم‌چنین وظیفه‌ای برای دولت تعیین می‌کند تا پلیس و امنیت در ر استای حفاظت از حق پدید آورد. بنابراین ملاحظات سیاسی زمانی که تأمل بر نقش و هویت متصدی وظیفه به میان می‌آید، مطرح است: توجیه حق صرفاً نباید روایتی به دست دهد که متصدیان حق چه مواهی را می‌توانند ارزش‌گذاری معقول کنند، بلکه باید در نظر بگیرد چه هزینه‌هایی معقول است که به دیگر عاملان در جهت حمایت از این مواهب تحمیل شود و آیا آن عاملان توانایی این را دارند که متصدی چنین هزینه‌هایی شوند؟

با وجود این، برای طرفدار حق اخلاقی غیر نهادی، ضروری نیست که مکانیسم‌های اجتماعی، چه در قالب قانون و چه نظر اجتماعی، وجود داشته باشند تا اعمال وظیفه را تحمیل کنند. مطابق با این بینش، حقوق می‌توانند به کار روند تا بر استحقاق محکم اخلاقی آن تأکید کنند قبل از آنکه این استحقاق توسط دیگران تصدیق شود. یک متصدی وظیفه در بستر عدم توافق با اعتبار حق می‌تواند جداگانه به خاطر کنش ناعادلانه‌اش محکوم شود. فایده‌ی مهم حفظ تصور وجود مستقلانه‌ی حق اخلاقی این است که ما را از این دلالت مسئله‌دار که حق موهبت دولت‌هاست، دور نگه می‌دارد. یک فرد می‌تواند حق به چیزی داشته باشد که دولت از تأمین آن سر باز زند. در این حالت زبان حق برای شیوه‌های مختلف مطالبه‌گری به جریان می‌افتد. این رویکرد به ما اجازه می‌دهد که بگوییم در موقعیتی که یک دولت سرکوب‌گر آزادی بیان را، بدون آنکه هیچ قانونی یا عرفی اجتماعی نقض شود، محدود می‌کند، این حق آزاد سخن‌گفتن است که نقض شده و اشتباه است که بگوییم چنین حقی وجود نداشته است. بینشی که بازشناسی قانونی یا عرفی حق را به‌مثابه‌ی قسمی شرط وجودی‌اش می‌گرداند، ما را از این شکل ارزیابی تمایزبخش محروم می‌کند. در بخش سوم، من روایتی پالوده‌تر

از نقش حق اخلاقی غیرعرفی^{۳۳} ارائه می‌دهم که جمهوری‌خواهان جدید پیشنهاد کرده‌اند.

۳- حق اخلاقی به‌مثابه‌ی رتوریک؟

درست است که پتیت در ابتدا نظریه‌ی اخلاقی نتیجه‌گرایانه‌ای را بسط داده بود که باید «حق را جدی می‌گرفت»، اما نوشته‌های متأخر او درباره‌ی دولت جمهوری خواه جای اندکی برای این ایده باقی گذاشته که حقوق استقلال‌ی الزامی از اعمال قانونی‌شان دارند.^{۳۴} او در جمهوری‌خواهی نقش تاریخی ایده‌ی حق را، از این جهت که ابزاری برای نقد اجتماعی بوده، مدنظر قرار می‌دهد. او می‌گوید که صحبت به زبان حق طبیعی معمولاً می‌تواند به‌مثابه‌ی قسمی شیوه‌ی رتوریک بیان مطالبه‌ی حق قانونی اعمال‌شدنی فهمیده شود. باز باید گفت، اگرچه پتیت این را درباره‌ی حق طبیعی می‌گوید، بحث او می‌تواند دلالت‌های وسیع‌تری برای حق اخلاقی غیرعرفی داشته باشد. او می‌نویسد:

زمانی که جمهوری‌خواهان از حق طبیعی می‌گویند، منظور آن‌ها به‌طور کلی این است که حقوق قانونی مشخصی، اساساً ابزار به‌دست‌آوردن آزادی به‌مثابه‌ی عدم سلطه بوده‌اند و توصیف چنین حقوقی به‌مثابه‌ی حقوقی طبیعی چیزی بیش از دلالتی رتوریک در بر ندارد. به‌طور مشخص، حق طبیعی در زبان آن‌ها به این معنا نیست که حقوق هنجارهایی بنیادی هستند که به‌طریقی وظیفه‌گرایانه باید ارج گذاشته شوند^{۳۵}.

مطابق با این بینش، ادعای این‌که حق به X طبیعی‌ست، هیچ جوهر اخلاقی‌ای ندارد، بلکه بیشتر یک زبان رمزگذاری‌شده‌ی رتوریک است؛ در اختیار قراردادن {تأثیر

33 Non-conventional

34 Philip Pettit, 'The Consequentialist Can Recognise Rights', *Philosophical Quarterly* 38, no. 150 (1988), pp. 42–55. For helpful exposition and critique, see Christopher Hamel, 'Are Rights Less Important for Republicans than for Liberals? Pettit versus Pettit', *Contemporary Political Theory* 16, no. 4 (2017), pp. 478–500

35 Pettit, *Republicanism*, p. 101.

ارتباطی {نیروی غیربیانی^{۳۶} } بیان { به تلاش‌های عملی شخص جهت کسب حق قانونی به X. عبارت «من حقی طبیعی به X دارم»، می‌تواند به این عبارت ترجمه گردد که «من باید حق قانونی به X داشته باشم»، بدون آن‌که هیچ تفاوت هنجاری‌ای در ارزیابی به‌وجود آید. تنها از خلال فرایند اعمال قانونی‌ست که X حقیقتاً یک حق می‌شود.

خوانش رتوریک از دعوی یک حق، می‌کوشد تا با برخی از اشکال پارادایمی صحبت از حق به‌مثابه‌ی ایجاد قسمی جدال دربرابر وضع موجود همراهی کند. اما این کار را با ازدست‌دادن درجه‌ای از وضوح مفهومی صورت می‌دهد و نمی‌تواند روایتی متقاعدکننده برای موقعیت متمایز هنجاری دارندگان حق فراهم آورد. موقعیتی را به یاد بیاورید که یک دولت اقتدارگرا هر نقدی به رژیم‌اش را منع می‌کند. دولت برپادارنده‌ی وسواسی حاکمیت قانون است و بنابراین سرکوب‌گری‌اش را مطابق با ابزارهای قانونی سخت‌گیرانه‌اش، بدون آن‌که هیچ حق قانونی‌ای را نقض کند، به اجرا می‌گذارد. در این سناریو دقیقاً چه چیز اعتراض را برمی‌انگیزاند؟ واکنش معترضان به قانون سرکوب‌گر دولت، که حی‌وحاضر خودش را پیش می‌کشد، چنین است: «این اشتباه است؛ ما حق به آزادی بیان داریم». مجدداً، همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، معترضان در این‌جا به قسمی حق (اخلاقی) بالفعل آزادی بیان اشاره می‌کنند که دارد نقض می‌شود و نه به حق (قانونی) بالقوه‌ی آزادی بیان نقض‌شده.^{۳۷} این ادعای معترضان که حق به آزادی بیان دارند، صرفاً به این معنا نیست که آن‌ها در آینده باید حق به آزادی بیان داشته

36 Illocutionary force

این اصطلاح از فلسفه‌ی زبان جان استین است. برای استین نیروی غیربیانی ناظر به تأثیر ارتباطی (communicative effect) یک سخن است. درواقع موضوع این است که یک سخن به زبان رانده می‌شود تا چه تأثیر ارتباطی‌ای با جهان بیرون از خود برقرار کند: مطالبه، تشویق، تحسین، توبیخ، پیشنهاد، پرسش، تهدید، وعده و یا هر قصد ارتباطی دیگری. م

37 Peter Jones, 'Moral Rights, Human Rights and Social Recognition', *Political Studies* 61, no. 2 (2013), p. 269. See also John Tasioulas, 'The Moral Reality of Human Rights', in *Freedom from Poverty as a Human Right: Who Owes What to the Very Poor*, ed. Thomas Pogge (Oxford: Oxford University Press, 2007), p. 75.

باشند که توسط قانون بازشناسی و اجرا شود. این ادعا به این معناست که آن‌ها هم‌اکنون چنین حقی دارند و دولت عمل ناعادلانه‌ی غیرقابل چشم‌پوشی‌ای مرتکب شده و اکنون حق آن‌ها را زایل کرده است. آزار و شکنجه‌ی دولت غلط است زیرا به حقی که معترضین تحت وضع موجود معیوب دارند، تجاوز کرده است و نه به حقی که باید در آینده ذیل یک سیستم قانونی اصلاح‌شده و ارتقایافته داشته باشند.

این نوع ارزیابی، هم‌بی‌واسطگی موقعیت اخلاقی و هم جدیت آن را هنگام تعدی به قسمی استحقاق موجود لحاظ می‌کند. البته که رویکرد پتیت به ما اجازه می‌دهد که سرکوب دولتی را پیش از وضع قسمی حق قانونی به آزادی بیان محکوم کنیم. سرکوب دولت غلط است زیرا شکلی از سلطه و عدم آزادی‌ست. باین‌همه این شکل از محکومیت، به‌طور بحث‌برانگیزی، دارای نقصان تکیه‌گاه اخلاقی است. به‌عبارت دیگر این ایده را لحاظ نمی‌کند که کسی از استحقاق داشتن حقی، که به‌درستی از آن اوست، توسط متجاوزانی مشخص محروم مانده است. پیتر جونز به دلالت متمایز آنچه که قسمی تخطی از حق اخلاقی‌ست اشاره می‌کند. او می‌گوید که آنچه در تخطی از حق اشتباه است، بی‌عدالتی انتزاعی نیست؛ به این معنا که وضع امور تأسف‌برانگیز و نامطلوب است. درواقع خطای شخصی درقبال عامل مشخصی به‌مثابه‌ی شخصی که دارای حقی‌ست، صورت گرفته است. به‌طور مشخص آن‌ها کسانی‌اند که مورد ستم واقع شده‌اند چون وظیفه‌ی معینی باید درقبال‌شان انجام می‌شده و نشده است. از دید جونز این شکل از ارزیابی خصلت‌عاملیت‌محور متمایز حق، و به همین ترتیب، جایگاه هنجاری دارای حق را بازتاب می‌دهد. همان‌گونه که جونز اشاره می‌کند «ما جایگاه هنجاری را تنها به موجوداتی نسبت می‌دهیم که فکر می‌کنیم باید اشکال مشخصی از رفتار در قبالشان داشته باشیم و باور داریم که برخطا خواهیم بود اگر نتوانیم به همان شیوه با ایشان رفتار کنیم».^{۳۸}

اما هنوز پرسش از اعمال حق بی‌پاسخ مانده است. وجه ادعای حق داشتن چیست بدون آنکه مکانیسم‌های نهادهای و اجتماعی مستقری در دسترس باشند تا از حق

38 Jones, 'Moral Rights, Human Rights and Social Recognition', p. 277.

محافظت کنند؟ روشن است که در غیاب اعمال نهادی حق توسط دولت از طریق دادگاه‌ها و دیگر مسیرهای قانونی، دارندگان حق از قابل‌اعتمادترین و پیش‌بینی‌پذیرترین ابزار جبران خسارت هنگام محروم‌شدن رنج‌آور بی‌بهره‌اند. اما اعمال نهادی تنها چاره‌ی دردسترس نیست. جایی که مسیرهای قانونی شکست می‌خورند، کسانی که حق‌شان انکار شده است می‌توانند اختیار کار را در دست بگیرند و به بی‌عدالتی‌ای که در حق آن‌ها رفته است، مستقیماً اعتراض کنند. همان‌گونه که جوئل فاینبرگ اشاره می‌کند، دارایی یک حق با جایگاه هنجاری دارندگان حق در پیوند است و ایشان را در ابراز، نشر و پافشاری بر دعوی‌های‌شان علیه متصدیان وظایف مربوطه توانا می‌کند. این جایگاه با قسمی احترام به خود و بیان‌گری در پیوند است که عاملان اخلاقی می‌توانند به‌مثابه‌ی «برسازندگان دعوی» از آن بهره ببرند؛ به‌مثابه‌ی منبعی از مطالبات هنجاری الزام‌آور بر دیگران.^{۳۹} دارنده‌ی حق، مخصوصاً در جایگاهی قرار گرفته است که می‌تواند متجاوزان به حق را بابت رفتارشان پاسخ‌گو سازد و از ایشان آنچه را که عادلانه بوده طلب کند چراکه آن‌ها بوده‌اند که بر عهده‌شان وظیفه‌ای متناسب بوده است. حدودود برخورد می‌تواند شامل کنش‌های گفتاری‌ای باشد که کار متصدی وظیفه را به‌مثابه‌ی کاری ناعادلانه محکوم و آنچه را که شایسته‌ی دارندگان حق است طلب می‌کند.^{۴۰} جایی که دولت و (برخی دیگر از متصدیان وظیفه) از کنش سر باز می‌زنند، دارندگان حق ممکن است به طرف‌های ثالث روی آورند که به‌سبب همبستگی مداخله کنند و به دولت برای اعمال حق فشار آورند؛ طرف‌هایی چون خود شهروندان، دغدغه‌مند، اتحادیه‌ها، احزاب سیاسی و حتی دولت‌های خارجی. اگر ضروری باشد،

39 Feinberg's seminal essay, 'The Nature and Value of Rights', *Journal of Value Inquiry* 4, no. 4 (1970), pp. 243–60; see also Stephen L. Darwall, *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006).

40 Guy Aitchison, 'Three Models of Republican Rights: Juridical, Parliamentary and Populist', *Political Studies* 65, no. 2 (2017), pp. 339–55.

موجه است که دارندگان حق در مقیاسی مواجهه‌جویانه و پرفشار برای اعمال حق شان پیش بروند؛ یعنی حق بنیادی مقاومت کردن را برانگیزند.

۴- حق مقاومت کردن

همان‌طور که دیدیم، متفکران مدرن متقدم که ایده‌ی آزادی جمهوری خواهانه را بازآرایی کردند، در دفاع از استقلال مردم از قدرت خودسرانه نقشی مرکزی برای شورش قائل بودند. آن‌ها از حق مقاومت کردن دفاع می‌کردند و آن را پشتیبان نهایی مردم در برابر مستبد خودکامه می‌دانستند. حق مقاومت کردن به‌مثابه‌ی قسمی حق محفوظ^{۴۱} عمل می‌کرد که می‌تواند در مواقعی استثنایی به جریان بیفتد؛ جایی که به دیگر حقوق تجاوز صورت می‌گیرد. مستمسک عقلانی این بود که دارندگان حق، خودشان، در آخرین تلاش برای دستیابی به حق، بهترین داوران منافع‌شان همراه با توان دفاع از خودشان در صورت تجاوز هستند. همان‌گونه که ریچارد اورتون، از مساوات‌طلبان، می‌گوید: «هر انسانی واجد اصل خدشه‌ناپذیر خرد است با همه‌ی امکانات عقلانی و شیوه‌ها و ابزارهایی که پیش می‌کشد تا او از خودش در برابر هرگونه سرکوب، خشونت و ظلم، هرچه که می‌خواهد باشد، دفاع، محافظت و دربرابرش قدهلم کند».^{۴۲}

در احیای متأخر اندیشه‌ی جمهوری خواهی، توجه کم‌تری به توجیه و کردار مقاومت و حق مخالفت کردن با قدرت سرکوب‌گر از طریق غیرنهادی شده است. جمهوری خواهان جدید تأکید موسعی بر پرسش‌هایی در خصوص طراحی قانون اساسی و موازنه‌ی مناسب قدرت میان قوای مختلف حکومت داشته‌اند. این امر انتقادهایی برانگیخته است و به‌طور مشخص پتیت به‌سب «نخبه‌گرایی» موجود در اندیشه‌اش نقد شده که قدرت را به دادگاه‌ها، تریبونال‌ها و دیگر بدن‌های ناظر غیرسیاسی که تحت

41 Fall-back right

42 Richard Overton, 'An Appeal from the Degenerate Representative Body', in *Leveller Manifestoes of the Puritan Revolution*, ed. Don Marion Wolfe (New York: Thomas Nelson & Sons, 1944), p. 160. 30

نظارت قاضی‌ها و کارشناسان تکنوکرات هستند، واگذار می‌کند.^{۴۳} پتیت در بازساخت‌بندی متأخرتر نظریه‌اش، توجه قابل‌ملاحظه‌ای به شهروندی «پرسشگر» و «سرکش»^{۴۴} کرده و از وجوه مختلف به نقش مقاومت مردمی پرداخته است؛ مقاومتی که آن را ضمانت‌نهایی اولویت «مردم مؤسس» بر دولت می‌بیند.^{۴۵} اما روشن نیست که پتیت چگونه می‌تواند ایده‌ی مقاومت مردمی را در غیاب تصویری از حق اخلاقی غیرعرفی بنیادی مقاومت‌کردن معنا کند؛ حقی که مردم مستقل از دولت از آن بهره‌مندند.

در بسیاری از فرازها، پتیت به استدلال لاک مبنی بر «حق مردم برای قیام علیه دولت» ارجاع می‌دهد.^{۴۶} از نظر لاک، همانگونه که دیدیم، حق مقاومت‌کردن مبتنی‌ست بر حق طبیعی بنیادی و بیگانه‌ناشدنی افراد که برای دفاع از خود در اختیار دارند. دشوار است که دریابیم پتیت چگونه این درک‌ودریافت را با این نظرش هم‌سو می‌کند که دعوای مبتنی بر طبیعی بودن حقوق به‌طور کلی شیوه‌ای برای بحث درباره‌ی حقوق قانونی‌اند که آزادی به‌مثابه‌ی عدم سلطه را تأمین می‌کنند. ناهم‌خوان به‌نظر می‌رسد که به حق طبیعی مقاومت‌کردن به‌مثابه‌ی شیوه‌ای «رتوریک» جهت مطالبه‌ی «حق قانونی» مقاومت‌کردن فکر کنیم. شرایطی که در آن قسمی حق مقاومت‌کردن بیان می‌شود، همان شرایطی‌ست که در آن دولت خودش غیرقابل اعتماد و ستمگر است. یک دولت سرکوب‌گر به‌ندرت مبنایی قانونی را برای مردم جهت جدال با قدرتش به رسمیت می‌شناسد.

از طرف دیگر، اگر حتی حق مقاومت‌کردن در قانون اساسی یک دولت نوشته شده باشد، سخت است تصور این‌که این حق به‌شیوه‌ای عادلانه و بی‌طرف بتواند اعمال شود. شرایطی که مقاومت را ضروری می‌کند، از آنجایی برآمده که نهادهای دولتی طردکننده،

43 John P. McCormick, *Machiavellian Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011).

44 restive

45 Pettit, *On the People's Terms*, pp. 222–7, 292.

46 *Ibid.*, p. 173.

فاسد و بنابراین غیرقابل اعتمادند. در چنین شرایطی، حق مقاومتی که از حیث قانونی اعمال شود، چشم‌انداز موفقیت‌آمیزی ترسیم نمی‌کند. در واقع، ایده‌ی قسمی حق قانونی مقاومت کردن خودنقض‌کننده به نظر می‌رسد اگر ما آن را به مثابه‌ی حقی که مشروعیتش را از نظم قانونی مستقر می‌گیرد، بفهمیم. به واسطه‌ی همین بازشناسی قانونی که مردم می‌توانند محقانه مقابل دولت مقاومت کنند، ادعای دولت مبنی بر اینکه مردم دچار فقدان اقتدار مشروع‌اند و نمی‌توانند به گونه‌ای مجاز از خودشان دفاع کنند، تصدیق می‌شود. اگر این‌طور بود، آن‌گاه حق مقاومت کردن مبنایی نداشت زیرا از پیش تحت کنترل اقتدار نظم قانونی دولت بود. جایی که حق مقاومت کردن در قانون اساسی یک دولت دموکراتیک پدیدار می‌شود، مطلوب‌تر است که به آن به مثابه‌ی شیوه‌ای جهت تصدیق حق اخلاقی مستقلی فکر کنیم که برای جدال با قدرت دولت وجود دارد، به جای آنکه فکر کنیم شیوه‌ایست جهت فراهم آوردن قسمی حق عرفی و قراردادی مقاومت کردن که به عرصه‌ی وجود پا گذاشته است.

ایده‌ی مقاومت یادآور قیام‌های دراماتیک تاریخی و نیز حاکی از اعمال مداوم و غالباً مخفیانه‌ی حقوق مورد دعوی در سرپیچی از اقتدار دولت است. ویژگی سرشت‌نمای بسیاری از حقوق است که اعمال غیرقانونی‌شان، خودش، شکلی از مقاومت را می‌سازد. در این حالت، عاملان سیاسی مستقیماً بر مبنای استحقاق‌شان بدون مشروعیت‌یابی دولتی عمل می‌کنند. مجدداً حق به آزادی بیان تحت یک حکومت سانسورگر را در نظر بگیرید. مخالفان با کنش نقد سیاسی می‌توانند بگویند که در حال تمرین قسمی حق به آزادی بیان‌اند که قانوناً از سوی دولت منع شده است. این مسئله به حق خصلتی اجرایی می‌بخشد؛ اعمال مستقیم حقی اخلاقی در غیاب اعمال نهادی همچون شیوه‌ای برای فراهم آوردن آن حق عمل می‌کند. از نظر تاریخی، حقی که در حوزه‌ای به کار بسته می‌شود می‌تواند در حوزه‌ای دیگر اعمال شود و یا حقی که برای گروهی از مردم تضمین شده است توسط عده‌ای دیگر در فرایندی پویا و شکوفا اعمال می‌گردد. در انگلستان مدرن متقدم، جماعت‌های زیرزمینی کاتولیک و مخالفان پروتستان حق اخلاقی‌شان مبنی بر عمل به مذهب‌شان را اعمال می‌کردند پیش از آن که آزادی مذهبی از حیث قانونی تضمین شود. حقی که گروه‌های مذهبی بالاخره توانستند از دولت به دست آورند، اندکی بعدتر توسط گروه‌های سیاسی در قرون ۱۸ و

۱۹ اعمال شد تا جلسه‌ها و تظاهرات را پیش از آنکه حق اجتماع سیاسی رسماً قانونی شود، حفظ کنند^{۴۷}. تاریخ مطبوعات آزاد نیز تاریخ افرادی‌ست که حق اخلاقی غیرعرفی و غیرقراردادی مورد دعوی‌شان را چشم‌درچشم به‌زندان‌افکندن و ستم‌گری دولت اجرا می‌کردند. بازنشاسی نهایی این حق در قانون اغلب تصدیق قانونی^{۴۸} حق فعلیت‌یافته^{۴۹} ای بود که در نتیجه‌ی مقاومت مردمی به وجود آمده بود.

پتیت جابه‌جا از مقاومت نه به‌مثابه‌ی یک حق بلکه به‌مثابه‌ی قسمی «قدرت» صحبت می‌کند و از نظراتی که این‌سو و آن‌سو ارائه داده است به نظر می‌رسد که او قدرت را چارچوبی از حیث نظری جذاب در نظر می‌گیرد. پتیت می‌نویسد که مفهوم «قدرت» نکته‌ی کلیدی تفاوت میان جمهوری‌خواهی و لیبرالیسمی‌ست که بر اهمیت حق تأکید می‌ورزد. او می‌گوید در مغایرت با لیبرال‌ها، جمهوری‌خواهان فکر نمی‌کنند که حقوق به‌تنهایی برای تضمین آزادی کافی‌اند و در عوض در پی اطمینان از این مسئله‌اند که «مردم قدرت کافی در اختیار دارند که به‌مثابه‌ی نیروی متقابل علیه کسانی که در پی تسلط بر ایشان‌اند عمل کنند».^{۵۰} او از کارگران صنعتی مثال می‌زند که علیه سلطه‌ی سرمایه‌داران از خلال تشکیل اتحادیه‌ها مبارزه می‌کنند به‌جای آنکه در پی بازنشاسی رسمی حقوق کارگران باشند.

معنای اندیشیدن به مقاومت به‌مثابه‌ی قسمی قدرت چیست؟ مفهوم قدرت توجه را به این واقعیت جلب می‌کند که مقاومت برای داشتن بُرندگی باید چیزی بیش از ایده‌ی صرف باشد: هم‌چنین باید قسمی امکان قابل اعتماد باشد که می‌تواند هر جا که

^{۴۷} چارلز تیلی و لسی جی. وود می‌نویسند که حقوق از رهگذر تاریخ و با چانه‌زنی به دست آمده‌اند: «محدودیت‌های انتساب حقوق به جمعیت‌ها، فعالیت‌ها، سازمان‌ها یا مکان‌های مشخص با زور جابه‌جا شده‌اند». به‌طور مثال کسانی که از حق اجتماع کردن به‌مثابه‌ی مالیات‌دهنده یا یک دین‌دار برخوردار بودند، «جسارت کردند تا این حق را برای صورت‌بندی و بیان مطالبات مشترک نیز به کار بگیرند».

Charles Tilly and Lesley J. Wood, *Social Movements, 1768–2012*, 3rd ed. (Boulder, CO: Paradigm Publishers, 2012), p. 54.

⁴⁸ De jure

⁴⁹ De facto

⁵⁰ Pettit, *Republicanism*, pp. 303–4.

ضروریست به جریان بیفتد. به این معنا به درجه‌ای از توان جمعی برای اعتراض و غلیان میان مردم نیاز دارد و این توان نوعاً با قسمی فرهنگ فعال مدنی، حضور جنبش‌های اجتماعی‌حی‌وحاضر، اعتراضات منظم و سازمان‌یابی‌های اپوزیسیون نشان داده می‌شود. با همه‌ی اینها، درنهایت، سخت است که مفهوم «قدرت» را به‌مثابه‌ی بدیلی واقعی برای «حق» در نظر بگیریم و در عوض باید حواس‌مان به قدرت‌یابی باشد اگر می‌خواهیم مطمئن باشیم که حقوق به آماج خود می‌رسند و اگر می‌خواهیم حق مقاومت‌کردن را قابل اتکا ببابیم.^{۵۱}

زبان حق این مزیت را دارد که ما را آشکارا به حوزه‌ی داوری هنجاری بکشاند که می‌تواند راهنمای رفتار سیاسی‌عاملان سیاسی گردد. کاری که زبان تجربی قدرت نمی‌تواند انجامش دهد. این واقعیت که عامل قدرت مقاومت‌کردن دارد به این معنا نیست که از حیث اخلاقی نیز مجاز است که چنین کند. به‌طور مثال شرکت‌های قدرتمند، قدرت قابل‌ملاحظه‌ای دارند که علیه تحمیل مالیات توسط دولت‌های دموکراتیک مقاومت کنند. اما ایشان حق ندارند چنین کنند و می‌توان کاملاً مشروع با آنها به‌سبب ایستادن ناروا مقابل فرایند دموکراتیک برخورد کرد. در این موقعیت خاص، جایی که حق مقاومت‌کردن اخلاقاً موجه بیان شده است، اخلاقی‌ست که طرف‌های ثالث برای کمک ملحق شوند.

با مفهوم‌پردازی مقاومت به زبان حق اخلاقی، هم‌چنین وارد حوزه‌ی تأمل هنجاری در این خصوص می‌شویم که چه محدوده‌های مشروعی برای اعمال حق وجود دارد. هم‌چون دیگر حقوق، حق مقاومت‌کردن نیز بدون محدوده نیست، بلکه از حیث اخلاقی به‌واسطه‌ی الزاماتی که حقوق و منافع دیگران ایجاد می‌کند محدود شده است. حق مقاومت‌کردن ممکن است به‌کارگیری بسیاری از ابزارها و روش‌ها را بسته به شرایط تحریم کند- حتی استفاده از خشونت نظامی در موارد حاد-، اما هر شکلی از مقاومت را بدون توجه به بهزیستی دیگران تحریم نخواهد کرد. به‌این‌ترتیب حق اخلاقی به مقاومت‌کردن مبنایی برای تمجیدکردن و نقدکردن رفتار سیاسی به دست می‌دهد که

^{۵۱} این نکته‌ای‌ست که هامل (Hamel) علیه پتیت طرح کرده است: «آیا حقوق برای جمهوری خواهان کم‌تر از لیبرال‌ها اهمیت دارند؟».

زبان از حیث هنجاری خنثای قدرت چنین مبنایی را فراهم نمی‌آورد. حق اخلاقی به مقاومت کردن به ما اجازه می‌دهد بین اشکالی از مقاومت که موجه‌اند و آن‌هایی که ناموجه‌اند تمایزی بگذاریم، و همین‌طور معیار تصمیم‌گیری فراهم می‌آورد که چه روش‌ها و ابزارهایی مجازند در جهت دفاع از حقوق به کار گرفته شوند.

۵- نتیجه‌گیری

نوشته‌های جمهوری خواهان جدید درباره‌ی حق بر اعمال نهادی آن‌ها و بر خاص بودن رویه‌های مشروعیت نهادی تأکید می‌کنند که از خلال آن درباره‌ی حق بحث و تصمیم‌گیری می‌شود. این رویکرد فهمی غیرسیاسی از حق را خطاب قرار می‌دهد که به حق به‌مثابه‌ی «حقیقت» اخلاقی خود-گواه که توسط طبیعت اعطا شده می‌نگرد و بر نیاز به قسمی تبادل مدنی مدام درباره‌ی تحقق حق در پاسخ به شرایط تاریخی درحال تغییر دست می‌گذارد. اما محدود کردن حق به حق قانونی، از منظر جمهوری خواهان جدید، موجب از دست رفتن زبان انتقادی حق می‌شود. زبانی که حق از آن در گفتار سیاسی و اخلاقی بهره می‌برد. قوت روایت مدرن متقدم از حق طبیعی این بود که ایده‌ی قسمی دعوی محکم آزاد بودن در برابر دولت را ارج می‌گذاشت و مبنایی برای مقاومت مردمی فراهم می‌کرد. این روایت می‌پذیرفت که افراد واجد حق اخلاقی محکمی‌اند در مواقعی که دولت ناسازگار با وظایف‌اش عمل می‌کند و یا نهادها فاسد، ضعیف و عقب‌افتاده‌اند. اگر حقوق آفریده‌ی دولت باشند، دیگر نمی‌توانند این نقش نقادانه را ایفا کنند. من گفتم که ارتباطی ضروری میان ایده‌ی حق طبیعی و فردگرایی خودمحمور در نظریه‌ی لیبرتارینیستی با اندیشه‌ی جمهوری خواهان در ابتدای دوران مدرن نیست که از ایده‌ی حق طبیعی برای نقد مناسبات سیاسی و اجتماعی سلطه استفاده می‌کردند. برای مساوات‌طلبان، ایده‌ی «مالکیت-بر-خود» مبنایی اخلاقی برای انباشت ن بود، بلکه مبنایی برای دفاع از خود و مقاومت جمعی بود و به‌مثابه‌ی پشتیبان نهایی علیه سرکوب فهمیده می‌شد. من روایتی از حق اخلاقی را ترسیم کردم که از حیث وجودی مستقل است و وفادار به سنت طغیان‌گری‌ست؛ سنتی که حق را به‌مثابه‌ی دعوی‌ای می‌فهمد که به افراد با در نظرگیری جایگاهی اخلاقی به‌منظور

پاسخ‌گو نگه‌داشتن عاملان، قدرت می‌بخشد. در غیابِ اعمالِ نهادی، دعویِ قسمی حق اخلاقی نقد، اعتراض و جنبش علیه و بیرون دولت را تضمین می‌کند. من پیشنهاد کردم که چاره‌ی نهایی در برابرِ نقض حق، تکیه بر مقاومتی‌ست که به‌مثابه‌ی قسمی حق اخلاقی بنیادی برای ایستادگی در برابر قدرت سرکوب‌گر فهمیده می‌شود.

این متن ترجمه‌ای است از:

Aitchison, G. (2020), "Popular Resistance and the Idea of Rights" in *Radical Republicanism (Recovering the Tradition's Popular Heritage)*, Ed. By Bruno Leipold, Karma Nabulsi and Stuart White, Oxford University press.

ریشه‌یابی گسست «مارکسیست»ها با مارکسیسم مارکس در حواشی «نقد برنامه‌ی گوتا»

علی رها



Oben: Marx.
Unten: Engels.
Mitte: Mitglieder des kommunistischen Vereins.
Gründer und Mitglieder des kommunistischen Vereins.

۱ - پیشگفتار: اتحاد، اتحاد، اتحاد!

«به‌خاطر مسخره کردن نقشه‌ها و دست انداختن او به‌عنوان یک 'بناپارتیست روشنفکر' و غیره، لاسال از دست من و همسرم کاملاً خشمگین بود. او فریاد برآورد، غوغا کرد، خود را به در و دیوار زد و سرانجام در ذهن خود فروکرد که من بیش از حد 'انتزاعی' ام تا سیاست را درک کنم.»
از نامه‌ی مارکس به انگلس، ۳۰ ژوئیه ۱۸۶۲ (مجموعه آثار، ۴۱:۳۹۰)

متن پیش رو بازنگری اجمالی فرایند شکل‌گیری گرایش یا گرایش‌هایی ظاهراً مارکسیستی است که دست‌کم یک دهه پیش از مرگ مارکس، خود را از مبانی نظری او جدا کردند؛ فرایندی که نهایتاً در نقطه‌ی اوج خود در ۱۹۱۴ با سقوط کامل مارکسیسم رسمی توأم شد. مخالفت با «نقد برنامه‌ی گوتا» (۱۸۷۵)، نقطه‌ی عطف آن چرخش مرگبار است، اما نطفه‌های آن در اوت ۱۸۶۹، زمان تأسیس «حزب سوسیال‌دموکراتیک کارگران» آلمان یا «آیزناخی‌ها» بسته شده بود. ویلهلم لیبکنشت (۱۸۲۶-۱۹۰۰) و آگوست ببل (۱۸۴۰-۱۹۱۳) جزو بنیان‌گذاران اصلی آن حزب بودند. برحسب ظاهر، علت وجودی این حزب، اختلاف‌نظر با و انشعاب از «سازمان عمومی کارگران آلمان» بود که به رهبری فردیناند لاسال در ماه مه ۱۸۶۳ تأسیس شده بود. گذشته از جنبه‌های بنیادین که در ادامه به آن خواهیم پرداخت، یکی از پیش‌پافتاده‌ترین توجیهات سوسیال‌دموکرات‌ها در مخالفت با مارکس این بود که او به‌خاطر دوری از آلمان، از رخدادها و شرایط بالفعل آنجا درک روشنی ندارد.^۱ به‌دیده‌ی

^۱ لیبکنشت در «خاطرات خود» (۱۸۹۶) درباره‌ی مخالفت مارکس با «برنامه‌ی گوتا» می‌نویسد: «مارکس که به‌خوبی ما قادر به بررسی شرایط اینجا نبود، امتیاز دادن [به لاسالی‌ها] را نمی‌پذیرفت.»
Karl Marx: Interviews and recollection, David McLellan, The McMillan Press LTD, London, 1981, p.42.
ببل نیز در «زندگی‌نامه‌ی من» (۱۹۱۱) می‌نویسد: «مارکس و انگلس، آن دو پیرمرد در لندن، بسیار دورتر از آن بودند که دید درستی نسبت به افراد و اوضاع داشته باشند.»

August Bebel, *My life*, The University of Chicago Press, New York, 1913, p. 309.

آنها، رویکرد او بیشتر **نظری** است که لزوماً کاربرد **عملی** ندارد. از این رو، مارکس و انگلس ضرورت اتحاد کلیه نیروهای سوسیالیست را نمی‌فهمند. سرکوب وحشیانه‌ی کمون پاریس، پیروزی پروس در جنگ با فرانسه (۱۸۷۰)، الحاق الزاس-لورین، اخذ خسارات جنگی، و سپس اتحاد آلمان، بین سال‌های ۷۳-۱۸۷۱ منجر به رشد اقتصادی شده بود. اما در سال ۱۸۷۳ آلمان با بحران سقوط بورس و نیز بحران تولید روبرو شد که به رکودی همه‌جانبه تبدیل شد. رشد سریع اعتراضات عمومی و اعتصابات کارگری زمینه‌ی مناسبی برای دگرگونی سوسیال‌دموکراسی از این یا آن فرقه، به یک گرایش اجتماعی با پایه‌ای توده‌ای فراهم آورد.

پس از آزادی لیبنکنشت و بیل از زندان به خاطر مخالفت با جنگ، هردو حزب به‌طور مشترک در انتخابات رایشتاگ (۱۸۷۴) شرکت کردند و از موفقیتی نسبی برخوردار شدند. پیروزی انتخاباتی، شرکت در رایشتاگ را رفته‌رفته از یک سکوی اعتراضی و تبلیغاتی علیه نظم حاکم، به رکن اصلی مبارزات سیاسی سوسیال‌دموکرات‌ها تبدیل کرد. سه سال پیش از کنگره‌ی گوتا، آگوست بیل در نامه‌ای به مارکس جویای نظر او نسبت به اتحاد با لاسالی‌ها شده بود. به‌جای مارکس، انگلس در پاسخ به بیل، پس از اشاره به این‌که مارکس شدیداً گرفتار ویراست فرانسوی **کاپیتال** است و هیچ فرصتی برای پاسخ ندارد، در ۲۰ ژوئن ۱۸۷۳ نامه‌ی مفصلی می‌نویسد که به‌لحاظ اهمیت، بازنشر فرازهایی از آن راهگشای مناسبی برای گفتاورد کنونی است: (**مجموعه آثار**، ۵۱۰:۴۳)

«البته تو در اتخاذ تاکتیک در ارتباط با برخورد حزب به لاسالیسم بهتر از ما می‌توانی قضاوت کنی، به‌ویژه در خصوص موارد جداگانه. اما این را هم باید در نظر داشت. هنگامی که شخصی، مانند مورد تو، تاحدی در موضع رقیب «سازمان عمومی کارگران آلمان» قرار گرفته باشد، به‌راحتی می‌تواند به رقیب خود زیاده از حد بها داده و عادت کند که قبل از هرچیز به رقیب خود فکر کند. اما هم «سازمان عمومی کارگران آلمان» و هم «حزب سوسیال‌دموکراتیک کارگران»، اقلیت بسیار کوچکی از طبقه‌ی کارگر آلمان را تشکیل می‌دهند. نظر ما، که طی سال‌های طولانی عمل تصدیق شده، این است که تاکتیک درست در تبلیغات نباید برای جلب چند نفر از اعضای مخالف خود

انجام شود بلکه باید متوجه توده‌های وسیعی باشد که هنوز درگیر نشده‌اند. قدرت یک فرد واحد که توسط خود شخص پرورش یافته باشد از ده لاسالی جدا شده که همواره عفونت گرایش‌های کاذب خود را وارد حزب می‌کند، ارزش بیشتری دارد. و اگر بتوان توده‌ها را بدون رهبران محلی جذب کرد که چه بهتر. اما همواره تعداد زیادی از آن رهبران هم قاطی دیگران می‌شوند؛ اشخاصی که به سخنان علنی و یا نظرات پیشین خود متعهد هستند و اکنون بیش از هر چیز باید ثابت کنند که اصول خود را طرد نکرده‌اند بلکه، برعکس، این «حزب سوسیال‌دموکراتیک کارگران» است که لاسالیسم حقیقی را موعظه می‌کند. این خطایی بود که در آیزناخ^۲ اتفاق افتاد...

نباید اجازه داد که فریادهای 'وحدت' ما را گمراه کنند. آنهایی که اغلب واژه‌ی وحدت بر لبان‌شان جاری است، همان‌هایی هستند که بیشترین اخلال را ایجاد می‌کنند، درست مانند باکونیست‌ها در سوئیس که محرک تمام انشعابات [در بین‌الملل] بوده‌اند اما بیش از هر چیز دیگری فریاد اتحاد سر می‌دهند. این وحدت‌طلبان متعصب یا افرادی با معلومات محدود هستند که می‌خواهند همه‌چیز را درون دیگ آشی یکنواخت مخلوط کنند که به محض ته‌نشین شدن، از نو اختلاف‌ها را، آن‌هم در تقابلی حادث‌تر، برقرار می‌کند... و یا اشخاصی که ناآگاهانه یا آگاهانه می‌خواهند جنبش را به انحطاط بکشانند. به همین دلیل در مواقع معینی، فرقه‌گراترین افراد و دغل‌ترین آدم‌های جنجالی از همه بلندتر فریاد وحدت سر می‌دهند. در دوران ما هیچ‌کس بیشتر از وحدت‌طلبان دردسر ایجاد نکرده و نابه‌کارتر نبوده است.

طبعاً رهبری هر حزبی خواهان موفقیت است. این کاملاً خوب است. اما موقیعت‌هایی وجود دارد که باید شجاعت داشت و موفقیت **لحظه‌ای** را قربانی امور مهم‌تر نکرد... اتفاقاً هگل پیر مدت‌ها پیش گفته بود که: یک حزب با انشعاب و تحمل انشعاب پیروزی خود را ثابت می‌کند. جنبش پرولتاریا از مراحل مختلف رشد عبور می‌کند. بخشی از افراد در هر مرحله درمی‌مانند و در پیشرفت‌های بعدی مشارکت ندارند. این به‌خودی‌خود به حد کافی توضیح می‌دهد که در واقع 'همبستگی پرولتاریا'

^۲ اشاره به کنگره‌ی افتتاحیه‌ی حزب در آیزناخ که ۲۶۳ نماینده از طرف ۱۵۰ هزار کارگر در آن شرکت کرده بودند.

در هرجا به صورت گروه‌های متفاوت حزبی شکل می‌گیرد که با یکدیگر وارد مبارزه‌ی مرگ و زندگی می‌شوند...» (مجموعه آثار، ۱۰:۵۳:۴)

۲ - کنگره‌ی وحدت در گوتا

«همان‌گونه که مارکس معمولاً درباره‌ی "مارکسیست‌های" فرانسوی اواخر دهه‌ی هفتاد بیان می‌کرد: "تنها چیزی که می‌دانم این است که من مارکسیست نیستم!"»

انگلس، نامه به کنرات اشمیت، ۵ اوت ۱۸۹۰ (مجموعه آثار، ۷:۴۹)

سرانجام برخلاف توصیه‌های مارکس و انگلس، آیزناخی‌ها در ۲۲ ماه مه ۱۸۷۵ در کنگره‌ی شهر گوتا با لاسالی‌ها وحدت کردند. آیزناخی‌ها نه فقط برای چنین وحدتی با مارکس مشورت نکردند، بلکه قصد انجام آن را از او پنهان کردند. درواقع مارکس و انگلس از طریق روزنامه‌ها از مفاد «برنامه‌ی گوتا» و برگزاری کنگره‌ی وحدت باخبر شدند. شاید امروزه کم‌تر کسی به یاد بیاورد که نویسنده‌ی اصلی «برنامه‌ی گوتا» ویلهلم لیبکنشت بود! بنابراین، برخلاف این برداشت عمومی که «نقد برنامه‌ی گوتا» صرفاً علیه لاسالی‌هاست، درواقع روی سخن مارکس با «خودی‌ها»، با «حزب سوسیال‌دموکراتیک کارگران» آلمان به رهبری لیبکنشت و بیل بود. نامه‌هایی که مارکس و انگلس در حول‌وحوش آن برنامه به ویلهلم براکه (۱۸۸۲-۱۸۴۲)، لیبکنشت، و بیل نوشتند، به‌وضوح نشان می‌دهد که مخاطب اصلی آنها «مارکسیست‌ها» هستند.

مارکس در نامه‌ی بسیار معروفی که در ۵ ماه مه ۱۸۷۵ به‌همراه «نقد برنامه‌ی گوتا» به براکه می‌نویسد، از او می‌خواهد که آن را برای آگوست گایب (۱۸۷-۱۸۴۲)، ایگناز آوئر (۱۹۰۷-۱۸۴۶)، لیبکنشت و بیل نیز ارسال کند. نظر به اهمیت تاریخی این نامه که دو هفته پیش از برگزاری کنگره‌ی وحدت نوشته شده بود، بازگوکردن گزیده‌هایی از آن ضروری است. لازم به یادآوری است که مارکس در این نامه تأکید می‌کند که درحال حاضر شدیداً گرفتار است و «در آینده‌ی نزدیک آخرین بخش‌های ویراست فرانسوی *کاپیتال* را برای او ارسال خواهد کرد» که ظرف یکی‌دو هفته‌ی آینده

منتشر خواهد شد. با این حال، نگارش این «یادداشت‌های انتقادی حاشیه‌ای» ضروری بود چراکه «گام‌هایی که بعد از این نوشته، که برای دوستان حزبی ما تدوین شده است برمی‌دارم، موجب سوءتعبیر آنها نشود.»

پس از کنگره‌ی وحدت، انگلس و من بیانیه‌ی کوتاهی منتشر خواهیم کرد با این هدف که موضع ما با برنامه‌ی اصول نام‌برده کاملاً فاصله دارد و اینکه هیچ ارتباطی با ما ندارد.

چنین کاری اجتناب‌ناپذیر است، چراکه در خارج [از آلمان] این نگرش - نگرشی کاملاً نادرست - که توسط دشمنان حزب پی‌گیرانه تقویت می‌شود، شکل گرفته است که ما از اینجا مخفیانه حرکت‌های حزب موسوم به آیزناخ را هدایت می‌کنیم... به جز این، من وظیفه دارم حتی با سکوتی دیپلماتیک برنامه‌ای را که از نظر من به کلی قابل اعتراض است و روحیه‌ی حزب را تضعیف می‌کند، به رسمیت نشناسم.

هرگام جنبش واقعی از ده‌ها برنامه مهم‌تر است. بنابراین، چنانچه امکان **فراروی** از «برنامه‌ی آیزناخ»^۳ وجود نداشت - و اوضاع در چنان زمانی به آن اجازه نمی‌داد - جایز بود صرفاً تفاهم‌نامه‌ای برای عمل علیه دشمن مشترک منعقد کرد. اما با طراحی یک برنامه‌ی اصول (به جای تعویق آن به زمانی که توسط یک دوره فعالیت مشترک قابل ملاحظه آماده شده باشد) در برابر تمام جهان شاخصی را برقرار می‌کند که توسط آن سطح حرکت حزب سنجیده می‌شود. رهبران لاسالی به این دلیل روی آوردند که شرایط آن‌ها را مجبور کرد. اما چنانچه از آغاز به آن‌ها گفته می‌شد که برسر اصول نمی‌توان چانه زد، **مجبور می‌شدند** به یک برنامه‌ی عمل یا برنامه‌ای برای سازمان‌دهی عمل رضایت دهند. در عوض، به آن‌ها اجازه داده شده است که با اختیاراتی که توسط ما تأیید شده است وارد شوند، و بدین سان تسلیم شدن بی قید و شرط به کسانی که خودشان محتاج کمک هستند. آن‌ها برای به کمال رساندن کل قضیه، کنگره‌ی خود را **پیش از کنگره‌ی سازش** برگزار می‌کنند، درحالی که حزب ما کنگره‌ی خود را **پس از واقعه** برگزار می‌کند. بدیهی است تمایلی برای خفه کردن هرگونه انتقاد وجود دارد، و نیز برای جلوگیری از حزب خود ما برای بررسی کردن موضوع. قابل فهم است که

^۳ برنامه‌ی کنگره‌ی موسس «حزب سوسیال‌دموکراتیک کارگران» آلمان، در آیزناخ، ۱۸۶۹.

صرف امر اتحاد برای کارگران رضایت‌بخش است، اما اعتقاد به موفقیت بلافاصله اشتباهی است که بابت آن بهای سنگینی پرداخت خواهد شد.

به‌طور کلی، حتی صرف‌نظر از آیه‌های کیش لاسالی، این برنامه ادا خوب نیست.^۴

ظاهراً اشاره‌ی مارکس در این نامه به کتاب *سرمایه*، به خودی خود آشکار نیست. ولی در واقع، نشانگر آن است که اصولی که بر سر آن نمی‌توان چانه زد، در این اثر پرداخته شده است. رهنمودهای مارکس به «پیروان» خود در این نامه و در «نقد برنامه‌ی گوتا» شک و شبهه‌ای باقی نمی‌گذارد که مبانی نظری او با «برنامه‌ی گوتا»، هیچ وجه مشترکی ندارد. با این حال، آنهایی که خود را «مارکسیست» می‌انگاشتند، برخلاف نظر مارکس، در مسیری قهقرایی گام نهادند که با تأسیس «حزب سوسیال‌دموکراتیک» آلمان در گوتا، سرانجام نه فقط سپهر اندیشه‌ی مارکس را به کل خدشه‌دار کرد، بلکه به شکست انقلاب آلمان و نهایتاً انقلاب جهانی منجر شد.

۳ - انتشار «نقد برنامه‌ی گوتا»

«نخستین فاز مبارزه‌ی پرولتاریا علیه بورژوازی با حرکتی فرقه‌ای مشخص می‌شود. هنگامی که پرولتاریا هنوز به حد کافی رشد نکرده است تا به‌مثابه‌ی یک طبقه عمل کند، چنین چیزی منطقی است. اندیشمندان معینی با نقد تضادهای اجتماعی، راه‌حلهایی تخیلی ارایه می‌کنند که توده‌های کارگر باید آنها را پذیرفته، موعظه و عملی کنند اما به‌محضی که جنبش از آنها پیشی می‌گیرد، آن فرقه‌ها سدّ راه شده و واپس‌گرا می‌شوند. نمونه‌ی آن، فرقه‌های فرانسه و انگلیس و اخیراً لاسالی‌های آلمان است.»

«انشعاب‌های جعلی در بین‌الملل»، مارکس و انگلس، *مجموعه آثار*،

(۲۵:۱۰۶)

4 “*Critique of the Gotha Programme*,” International Publishers, New York, 1938.

پرسش تاریخی این است: چرا مارکس علی‌رغم هشداری که در نامه‌ی بالا به براهه داده بود، «نقد برنامه‌ی گوتا» را منتشر نکرد؟ مگر مارکس تهدید نکرده بود که «پس از کنگره‌ی وحدت، انگلس و من بیانیه‌ی کوتاهی منتشر خواهیم کرد با این هدف که موضع ما با برنامه‌ی اصول نام‌برده کاملاً فاصله دارد و این که هیچ ارتباطی با ما ندارد»؟ آیا انتشار آن مسیر حرکت سوسیال‌دموکراسی آلمان را عوض می‌کرد؟ مارکس در همان نامه به «سکوتی دیپلماتیک» اشاره می‌کند. این دو برخورد ظاهراً متضاد را چگونه می‌توان تعبیر کرد؟ آیا آنچه مارکس برتری «یک گام جنبش واقعی» در برابر ده‌ها برنامه اعلام کرده بود، سکوت دیپلماتیک را توجیه می‌کند؟ بدیهی است که منظور مارکس از یک جنبش واقعی، حرکت مستقل طبقه‌ی کارگر در فراروی از فرقه‌ها است. پس آیا مارکس نگران این بود که با اعلام علنی مخالفت خود با «برنامه‌ی گوتا» متهم به «فرقه‌گرایی» شود؟ شاید نامه‌ای از انگلس به بیل، اگر نه به‌طور کامل، دست‌کم تاحدی به این معضل پاسخ دهد. انگلس در ۱۲ اکتبر ۱۸۷۵ به بیل، پس از برشماری و نقد کاستی‌های بنیادین «برنامه‌ی گوتا»، می‌نویسد:

«نشریات کودن بورژوازی این برنامه را واقعاً جدی گرفته‌اند، و آن را کمونیستی تعبیر می‌کنند. ظاهراً کارگران نیز چنین تعبیری دارند. تنها چنین وضعیتی است که برای مارکس و من عدم‌گسست علنی با چنین برنامه‌ای را ایجاب کرده است. تا زمانی که دشمنان ما و نیز کارگران کماکان نظرات ما را در آن برنامه قرائت کنند، سکوت ما توجیه‌پذیر است.» (مجموعه آثار، ۹۷:۴۰)

سرانجام، پس از ۱۶ سال، در آستانه‌ی تصویب «برنامه‌ی ارفورت»^۵ (اکتبر ۱۸۹۱) حزب سوسیال‌دموکرات آلمان، و لغو قوانین ضد سوسیالیستی بیسمارک (ژانویه ۱۸۹۰)، انگلس مصمم شد تا «نقد برنامه‌ی گوتا» را منتشر کند. اما انتشار آن با موانع و مشکلات

^۵ بررسی و نقد «برنامه‌ی ارفورت» نیازمند مقاله‌ای جداگانه است. در اینجا، کافی است اشاره شود که نویسندگان آن برنامه بیل، کائوتسکی و برنشتاین بودند، و نیز تأکید شود که انگلس بسیاری از مفاد آن را نقد کرد و نظرات خود را در ژوئن ۱۸۹۱ به کائوتسکی ابلاغ کرد. (نگاه کنید به *مجموعه آثار*،

زیادی روبرو شد - از مخالفت و مقاومت، و پس از انتشار، اعلام‌نظر علیه آن در «*وروارتنز*»، ارگان رسمی حزب! واسط اصلی انگلس برای انتشار کارل کائوتسکی بود که در آن زمان سردبیر نشریه‌ی «*هیوزایت*» بود. اما متقاعد کردن کائوتسکی نیز با دشواری‌های بسیاری روبرو گشت. بین دسامبر ۱۸۹۰ تا مارس ۱۸۹۱، انگلس برای شکستن مقاومت کائوتسکی چندین نامه به او نوشت. حتی حاضر شد بدون قربانی کردن اصول، با دادن امتیازاتی به او، به جای برخی واژه‌های مناقشه برانگیز نقطه‌گذاری کند. نهایتاً تهدید کرد که چنانچه «*هیوزایت*» از انتشار آن خودداری کند، نقد مارکس را در نشریات دیگر، از جمله «*وینر آربیتزر-تسایتونگ*»^۶ منتشر خواهد کرد. عذر و بهانه‌های کائوتسکی مبنی بر اینکه انتشار چنین متنی با مخالفت بیل، لیکنشت و دیگران مواجه خواهد شد، در واقع پوششی بود برای اختلاف نظر خود او. سرانجام، با هر مشقتی بود، کائوتسکی متن تمیز شده‌ی «نقد برنامه‌ی گوتا» را به‌همراه پیشگفتار کوتاهی از انگلس در «*هیوزایت*»^۷ منتشر کرد. اما...

الف - بیل: که از قرار تا پیش از انتشار از نقد مارکس بی‌خبر بود، به‌محض اطلاع از انتشار عنقریب آن در «*هیوزایت*» از انتشار آن جلوگیری کند.

ب - کائوتسکی: به‌عنوان سردبیر «*هیوزایت*» در مقاله‌ای به‌نام «برنامه‌ی ما»^۸ ظاهراً برای تدارک «برنامه ارفورت» اما در واقع برای بی‌اثر کردن نقد مارکس، پس از تاکید بر «خدمات» لاسال نوشت: «موضعی که مارکس در قبال لاسال اتخاذ کرده بود، موضع سوسیال‌دموکراسی آلمان نیست. برخورد سوسیال‌دموکراسی با لاسال با مارکس متفاوت است... ما چگونه می‌توانیم مردی را فراموش کنیم که همه‌ی رفقای قدیمی حزب و حتی اکثر جوانان، نخستین دانش سوسیالیستی و شوروشوق سوسیالیستی خود

^۶ روزنامه‌ی سوسیال‌دموکرت‌ها در وین، اتریش، زیر نظر ویکتور ادلر که بین سال‌های ۱۸۸۹ تا ۱۸۹۱ منتشر می‌شد.

^۷ *Neue Zeit*, 1889—91, Vol.I, No. 18, p.680 (Cf. “*Critique of the Gotha Programme*,” International Publishers, New York, 1938, p.114)

^۸ *Neue Zeit*. No.21, *ibid*.

را از نوشته‌های او فراگرفته‌اند. ما آنچه مارکس درباره‌ی شاگرد خود لاسال می‌گوید را با دقت مطالعه و بررسی می‌کنیم، اما فراموش نمی‌کنیم که لاسال نیز یکی از اولین آموزگاران و قهرمانان ما بود.»

پ - **لیبکنشت:** به‌عنوان سردبیر نشریه‌ی «**وروارتز**»، در سرمقاله‌ای نظر رسمی حزب را درباره‌ی نقد مارکس بیان کرد. این مقاله به طرز تلقی مارکس از لاسال انتقاد کرد و تصویب «برنامه‌ی گوتا» را یکی از دستاوردهای تاریخی حزب محسوب کرد. در واقع، رشد حزب خلاف نظرات مارکس را به اثبات رسانده است. سپس تأکید می‌کند که فراکسیون سوسیال‌دموکرات در رایشتاگ و رهبران حزب، با انتشار نقد مارکس مخالفت کرده‌اند. لیبکنشت زیر نام خود در مقاله‌ای در «**بیوزایت**»^۹ با صراحت اعلام می‌کند که: «سوسیال‌دموکرات‌های آلمان نه مارکسیست‌اند و نه لاسالی. آنها سوسیال‌دموکرات هستند.»

پس از انتشار «نقد برنامه‌ی گوتا»، انگلس در ۲۳ فوریه ۱۸۹۱ در نامه‌ای به کائوتسکی، پس از اشاره به مقاله‌ی لیبکنشت در «**وروارتز**»، می‌نویسد که من به‌عنوان وکیل وصی آثار مارکس: «وظیفه داشتم که بالاخره حساب کار مارکس را با لاسال راست و ریست کنم. پس از این پاسخ، من قصد دارم به‌سهم خود به این مباحث پایان دهم، مگر آن‌که حملات یا دعاوی نادرست تازه‌ای مرا مجبور به ادامه بحث کند.» (**مجموعه آثار**، ۱۳۲:۴۹) به هر حال انگلس پیر بدون آن‌که به‌جز نقش یک راهنما، پست و منصبی در حزب داشته باشد، به‌ویژه پس از پیروزی سوسیال‌دموکراسی در نخستین انتخابات آلمان پس از لغو قوانین ضد سوسیالیستی (۱۸۹۳)، چاره‌ی دیگری نداشت تا با حفظ استقلال خود، تاحدی واقعیتی که از کنترل او خارج بود را بپذیرد.

۴ - بازگشت به مارکسیسم مارکس

«مارکس، مرد علم بود. یک‌بار به من چنان شوق دیوانه‌واری دست داده بود که گویا می‌توان هستی علم و هستی مبارزه را متحد کرد، ولی به زودی آموختم

⁹ *Neue Zeit*, 1890-91, Vol.I, p.684, *ibid.* p. 115.

که ما نمی‌توانیم خدمت‌گذار دو ارباب باشیم. مارکس باید انتخاب می‌کرد. باید به این نتیجه می‌رسید که از رهبری سازمان بین‌المللی کارگران استعفا دهد.» ویلهلم لیبنکنشت، «خاطراتی از مارکس»

گفتاورد لیبنکنشت دقیقاً معضل سوسیالیست‌های زمان مارکس و نیز زمان ما را بیان می‌کند: آنچه لیبنکنشت «علم» می‌نامد، و تجلی آن را در *کاپیتال* می‌یابد و آنچه «هستی مبارزه» می‌نامد، در دو حیطه‌ی متفاوت زیست می‌کنند. پیوند آن دو به معنی انتخاب «دو ارباب» است، که به دیده‌ی او، مارکس بین «علم» و مبارزه، علم را برگزید! در واقع، استدلال او این است که «یک دانشمند برجسته در جایگاهی والا قرار دارد که شخص او را از توده‌ها مجزا می‌کند. آثار اصلی او به شیوه‌ای نگاشته شده‌اند که فهم آن‌ها نیازمند ذهنی تعلیم‌دیده است، که توده‌های کارگر امروز از آن بهره‌مند نیستند.» ادعای لیبنکنشت درست نقطه‌ی مقابل عمل کرد و نظر مارکس است. نمونه‌ی برجسته‌ی اندیشه‌ی مارکس را می‌توان به‌خوبی در پی‌گفتار ویراست دوم *کاپیتال* (۱۸۷۳) مشاهده کرد:

«استقبالی که *کاپیتال* به‌سرعت در حلقه‌های وسیع کارگران آلمانی پیدا کرده است، بهترین پاداش زحمات من است.» سپس ادامه می‌دهد که به‌نظر می‌رسد «ظرفیت عظیم نظری‌ای که سابقاً وجه‌مشخصه‌ی موروثی آلمان تلقی می‌شد، تقریباً به‌طور کامل بین طبقات به‌اصطلاح درس‌خوانده‌ی آلمانی ناپدید شده است، اما برعکس، بین طبقه‌ی کارگر جان تازه‌ای گرفته است.»^{۱۰} سپس در ادامه اضافه می‌کند که: «تا آن‌جا که اقتصاد سیاسی، بورژوازی است... و تا زمانی که مبارزه‌ی طبقاتی هنوز سرپوشیده است، صرفاً می‌تواند یک علم باشد»، که توسعه‌ی ویژه‌ی آلمان مانع رشد اصیل آن علم شد «اما مانع نقد آن نشد. تا جایی که چنین نقدی معرف یک طبقه

است، فقط می‌تواند طبقه‌ای را نمایندگی کند که وظیفه‌ی تاریخی‌اش سرنگونی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، الغای نهایی کلیه‌ی طبقات - یعنی پرولتاریا - باشد.^{۱۱}

مقایسه‌ی بیان مارکس با دیدگاه لیکنشت، نشان می‌دهد که بین آن دو چه دره‌ی عمیقی وجود دارد. درجایی که لیکنشت «علم» و مبارزه‌ی طبقاتی را از یک‌دیگر تفکیک می‌کند، مارکس پیوند درونی آن دو را نشان می‌دهد؛ درحالی‌که نزد لیکنشت، چنین علمی را نه کارگران، بلکه افراد تعلیم‌دیده می‌فهمند، مارکس تأکید می‌کند که برعکس، «ظرفیت عظیم نظری» از میان تحصیل‌کرده‌ها رخت برسته و درمیان کارگران جانی تازه پیدا کرده است. تراژدی تاریخ سوسیال‌دموکراسی آلمان هم دقیقاً این است که درواقع دیدگاه لیکنشت‌ها به رویکرد غالب تبدیل شد! چه لیکنشت، چه ببل، و چه مهرینگ، در خاطرات خود مارکس را به عرش می‌برند، خصایل او را می‌ستایند، اما فعالیت سیاسی و سازمان‌دهی حزبی را از سپهر اندیشه‌ی مارکس جدا می‌کنند. اصل موضوع این نیست که آنها «سوسیالیسم علمی» را درک و جذب کرده و سپس سازمان‌دهی حزبی را از آن جدا کرده بودند. مسأله بر سر فهم پیکره‌ی ایده‌های مارکس است که درآن نظر و عمل، مفهوم سازمان‌دهی و تشکیلات حزبی تفکیک‌پذیر نیست.

پس آیا این صرفاً تصادفی است که مارکس در اولین صفحه‌ی نخستین پیشگفتار *کاپیتال* (۱۸۶۷)، مبانی نظری خود را از لاسال تفکیک می‌کند؟ مارکس تأکید می‌کند که لاسال مدعی است که در اثر خود «اساس نظری» تشریحات من را درباره‌ی این موضوعات بیان کرده است، اما نظرات او «شامل اشتباهات مهمی است. اگر فردیناند لاسال در آثار اقتصادی خود، برای مثال در مورد خصلت تاریخی سرمایه، درباره‌ی پیوند بین روابط تولیدی و شیوه‌ی تولید، و غیره و غیره، حتی اصطلاحاتی را که من به‌وجود آورده‌ام، آن هم بدون ذکر منبع، به‌معنای واقعی کلمه از من اقتباس کرده است، شاید به‌خاطر عامیانه کردن بوده است. البته در اینجا مقصود من جزییات مربوط به پردازش و کاربرد این گزاره‌ها نیست که هیچ‌گونه ارتباطی با من ندارد.»^{۱۲}

۱۱ همان، ص. ۹۸.

۱۲ همان، ص. ۹۰.

تبدیل اختلاف نظری مارکس با لاسال به «خصوصیتی شخصی»، و یا صرفاً کیش شخصیتِ ماندگار لاسال، فقط و فقط به خاطر طفره رفتن از مسأله‌ی اصلی با توجیه جایگاه برتر لاسال درباره‌ی مسأله‌ی سازمان‌دهی حزبی است، آن‌هم پس از نقش تعیین‌کننده‌ی مارکس در سازمان‌دهی، به‌ویژه در نگارش مبانی نظری «بین‌الملل اول».^{۱۳} حتی پس‌روی از خاستگاه بین‌المللی طبقه‌ی کارگر، از خاستگاه *مانیفست کمونیست* - «کارگران جهان متحد شوید» - به یک موضع صرفاً ملی نیز به‌تنهایی پاسخ‌گوی سیر فقه‌رایی سوسیال‌دموکراسی آلمان و بین‌الملل دوم، با شروع از «برنامه‌ی گوتا» نیست. اگر چنین بود، سال‌ها بعد، انترناسیونالیست برجسته‌ای چون لوکزامبورگ در بزرگداشت لاسال در ۱۹۰۴، علی‌رغم اذعان به برخی از خطاهای نظری او، به «سه‌م جاودانی» او که «با چشم‌اندازی تاریخی هرچه مهم‌تر می‌شود»، مهر تأیید نمی‌زد. به دیده‌ی لوکزامبورگ، اهمیت لاسال به این خاطر بود که او «به مهم‌ترین پی‌آمد تاریخی انقلاب مارس [۱۸۴۸] جامه‌ی عمل پوشانید؛ یعنی پس از ۱۵ سال، سرانجام طبقه‌ی کارگر آلمان را از زیر سلطه‌ی بورژوازی نجات داد و در یک حزب سیاسی مستقل متشکل کرد».^{۱۴}

پس بدیهی است که مسأله‌ای فراتر، بسیار فراتر از، از ناسیونالیسم در برابر انترناسیونالیسم، در کار است.^{۱۵} اگر انقلابی برجسته‌ای چون لوکزامبورگ که در تبیین

^{۱۳} مارکس و انگلس در بخشنامه‌ای که در سال ۱۸۷۹ به ببل، لیبکنشت، و براکه صادر کردند، اعلام می‌کنند که «رهایی طبقه کارگر باید توسط خود طبقه کارگر محقق شود. این‌رو، ما نمی‌توانیم با افرادی همکاری کنیم که به‌طور علنی می‌گویند کارگران بی‌سوادتر از آن هستند که بتوانند خود را آزاد کنند، و ابتدا باید توسط اعضای خیرخواه اقل‌بالاتر و تحتانی طبقه‌ی متوسط آزاد شوند... هیچک از ما ذره‌ای به محبوبیت اهمیت نمی‌دهیم. به‌خاطر بی‌زاری از کیش شخصیت در جمعیت کمونیستی شرط گذاشتیم که هرآنچه اعتقاد خرافی به اتوریته‌گرایش پیدا کند، از نظام نامه حذف شود. لاسال بعدها نفوذ خود را در مسیری متضاد به‌کار گرفت.» (مجموعه آثار، ۲۴:۲۵۳)

^{۱۴} <https://www.marxists.org/archive/luxemburg/1904/03/lassalle.html>
^{۱۵} از دو حزب سوسیال‌دموکرات آلمان پیش از وحدت در گوتا، فقط آیزناخی‌ها با «بین‌الملل اول» در ارتباط بودند اما نه به‌طور رسمی. کلاً سوسیال‌دموکرات‌های آلمان در «بین‌الملل» حضور محسوسی

مفهوم خودانگیختگی و خودسازمان‌دهی طبقه‌ی کارگر بی‌بدیل بود، و علی‌رغم ضدیتش با نظامی‌گری و جنگ‌افروزی، حتی پس از رأی اعتبار حزب سوسیال‌دموکرات آلمان به جنگ جهانی اول، کماکان تا مدتی بر «وحدت حزبی» پافشاری می‌کرد و در خروج از بین‌الملل دوم تعلل داشت، قطعاً نشانگر یک معضل عمیق‌تر است. درست است که گرایش مستقل لوکزامبورگ، «جمعیت اسپارتاکوس»، سرانجام با تأسیس «حزب کمونیست»، شعار «تمام قدرت به دست شوراها» را برگزید، اما توسل به حکومت شورایی، به‌خودی‌خود تعارض بین خود-انگیختگی و تشکیلات حزبی را مرتفع نمی‌کند. ایزاک دویچر در کتاب **پیامبر مسلح** به نقل از تروتسکی جوان می‌نویسد که او لاسال را تحسین می‌کرد و خودستایانه می‌گفت که او «لاسال روسیه خواهد شد.»^{۱۶} لنین تنها مارکسیستی بود که در آستانه‌ی انقلاب اکتبر روسیه در اثر دوران‌ساز **دولت و انقلاب** با موشکافی بی‌نظیری به مضامین «نقد برنامه‌ی گوتا» بازگشت، اما خاستگاه نوین نظری خود را به مفهوم حزب تعمیم نداد.

آیا نیاز به ساختمان یک حزب فراگیر که در تاروپود حزب سوسیال‌دموکرات آلمان و «بین‌الملل دوم» رسوخ کرده و به «فتیشیسم» حزبی مبدل شده بود، بر ذهنیت مارکسیست‌های انقلابی هم سنگینی می‌کرد؟ پرسش بنیادین این است: چرا مفاهیم بدیع «نقد برنامه‌ی گوتا»، چشم‌انداز الغای دولت، ژرفای بینش مارکس درباره‌ی مبانی جامعه‌ی بی‌طبقه‌ی آینده، آن‌هم در نقد یک برنامه‌ی حزبی، به زمینه‌ای کافی برای «ساختمان» یک تشکیلات حزبی تبدیل نشد؟ پس آیا نمی‌توان نتیجه گرفت که صرف‌نظر از رفرمیست‌هایی که به ارتداد کشیده شدند، حتی بین مارکسیست‌های اصلی چون لوکزامبورگ، تروتسکی و لنین نیز بین مفهوم مارکس از انقلاب اجتماعی و مفهوم حزب یک دوگانگی وجود داشت؟

نداشتند. مقایسه‌ی برنامه‌ی کنگره‌ی مؤسس آیزناخی‌ها (۱۸۶۹) با نظام‌نامه‌ی «بین‌الملل» (۱۸۶۴)، به‌خوبی افق محدود آنها را نشان می‌دهد.

16 *The Prophet Armed – Trotsky 1879-1921*, Isaac Deutscher, Verso, New York, 1954, p. 35.

مفهومی که مارکس در آن نقد از ژرفای یک انقلاب اجتماعی ترسیم می‌کند، محدود به سرنگونی نظام سرمایه‌داری نیست. مارکس تأکید می‌کند که برای فراروی از روابط اجتماعی سرمایه‌داری، آنچه ضروری است، پایان دادن به «انقیاد برده‌وار افراد به تقسیم کار و از آنجا همچنین تعارض بین کار فکری و جسمانی» است. (ص. ۱۰) آیا چنین افق گسترده‌ای در برنامه‌های حزبی آن زمان و این زمان مشهود است؟ مارکس دهه‌ی هفتاد، مارکس «پخته»ی *کاپیتال*، کسی که انقلاب‌های ۱۸۴۸ و *کمون پاریس* و نیز سازمان‌دهی «بین‌الملل اول» را تجربه کرده و پشت‌سر نهاده است، در «نقد برنامه‌ی گوتا» با بیانی «نظرورزانه» - «از هرکس به‌اندازه‌ی توانش، و به هرکس به‌اندازه‌ی نیازش» - و با صدایی رسا که هرگز شنیده نشد، با فراروی از «افق محدود بورژوازی»، بانگ برمی‌آورد که آن‌گاه «خودِ کار از یک وسیله‌ای محض برای زندگی، نیازی بنیادین شده است»، گویی این مارکس، که «تکامل همه‌جانبه‌ی فرد» را در سرلوحه‌ی مطالبات «حزبی» قرار می‌دهد، دوباره «جوان» شده است و به زادگاه سپهر اندیشه‌ی خود، به *دست‌نوشته‌های اقتصادی-فلسفی ۱۸۴۴*، بازگشته است! کار همانا «کنش زندگی» و «زندگی‌بخش» است. «فعالیت آزاد و آگاهانه»، ذاتی انسان است، اما اکنون «خودِ زندگی فقط به‌مثابه‌ی وسیله‌ای برای زندگی پدیدار می‌شود.» از این‌رو، کار «هدفی در خود»، یک غایت است! (*مجموعه آثار*، ۳:۲۸۰)

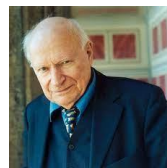
شاید از آنچه تاکنون تشریح شد دست‌کم چنین نتیجه‌گیری کرد که یکم، نزد مارکس، اهداف انقلاب اجتماعی با مفهوم حزب ارتباطی تنگاتنگ دارد و لزوماً به یک تشکیلات خاص گره نخورده است. دوم، تا آن‌جا که به «شکل» سازمان‌دهی حزبی به‌عنوان یک میانجی مربوط می‌شود، کاربست «ماتریالیسم تاریخی» نقشی کلیدی ایفا می‌کند، بدان معنا که این همواره شکلی گذرا و مشروط است. همان‌طور که خود مارکس در «نقد برنامه‌ی گوتا» عنوان می‌کند: «کنش‌گری بین‌المللی طبقه‌ی کارگر به‌هیچ‌وجه به موجودیت سازمان بین‌المللی کارگران بستگی ندارد»، چراکه این تشکیلاتی مشخص و مشروط برای دوره‌ای خاص بود که «پس از کمون پاریس، در آن شکل نخستین، دیگر تحقق‌پذیر نیست.» بنابراین، هر سازمانی در یک بازه‌ی معین تاریخی «حق حیات» پیدا می‌کند، اما پس از آن که عمرش سپری شد، در شرایط

متفاوت دیگری، آن‌هم به‌خاطر تحرکی از پایین از سوی طبقه‌ی کارگر، بازهم در شکلی دیگر «همه‌جا از درون خاک جامعه‌ی مدرن رویش می‌کند.»

مارکس عین همین نظر را پس از انحلال «جمعیت کمونیستی» (۱۸۵۲) نیز با صراحت اعلام کرده بود. او درنامه‌ای به فردیناند فریلیگرات (۱۸۷۶-۱۸۱۰)، یکی از فعالین سابق «جمعیت کمونیستی»، در ۲۹ فوریه ۱۸۶۰ می‌نویسد که من از آن سال تاکنون «هرگز به جمعیتی وابسته نبوده‌ام، چه علنی و چه مخفی. پس بنابراین، حزب در این مفهوم کاملاً مشروط، ۸ سال پیش از هستی ساقط شد.» سپس در انتهای نامه تأکید می‌کند که من از برداشتی که تو از حزب داری هیچ اطلاعی ندارم. «جمعیت» فقط یک پرده از تاریخ بود. «من کوشیدم سوءبرداشت ناشی از این تصور را برطرف کنم که گویا منظور من از 'حزب' یک 'جمعیت' است که ۸ سال پیش منقضی شد، یا هیئت تحریریه‌ای که ۱۲ سال پیش منحل شد. منظور من از حزب، حزب در معنای وسیع تاریخی بود.» (مجموعه آثار، ۸۰:۴۰)

زمان و زبان انقلابی

راینهارت کوزلک



ترجمه‌ی سیما حسن‌دخت فیروز



در بحث از زمان و زبان، به‌ویژه زمان تاریخی و زبان انقلابی، تلاش خواهیم کرد به مجموعه‌ای از مسایل به‌هم‌پیوسته نوری بتابانم.^۱ سروکارم با مفهوم‌ها^۲ و کلیدواژه‌های^۳ زبان سیاسی، آن‌گونه که از درون نقطه‌ی کانونی زمان انقلاب فرانسه گذر می‌کنند، خواهد بود.

به‌شکل نظری، میان واژه‌ها و موضوع‌هایی^۴ که واژه‌ها به آن‌ها ارجاع می‌دهند، می‌توان چهار نوع رابطه تعریف کرد: نخست، موضوع ثابت است و واژه نیز؛ دوم، موضوع دگرگون می‌شود، اما واژه‌ای که به آن موضوع ارجاع می‌دهد، ثابت باقی می‌ماند؛ سوم، موضوع ثابت می‌ماند، اما واژه‌های دال بر آن موضوع دگرگون می‌شود؛ و در آخر، چهارم، هر دو دگرگون می‌شوند. از نظر تاریخی، گمان بر این است که مورد آخر رایج‌ترین حالت باشد. همه‌چیز دگرگون می‌شود، هم موضوع‌ها و هم برداشت‌ها.^۵ درست است؛ اما به‌نوعی بدیهی می‌نماید و در واکاوی رابطه‌ی میان مفهوم‌های انقلابی و زمان تاریخی کمکی به ما نمی‌کند. از پایان قرن هجدهم به این سو، نهادها و مفهوم‌هایشان با سرعت‌های متفاوتی در حال دگرگونی بوده‌اند.

تزی من این است که بسیاری از مفهوم‌های زبان سیاسی در معرض فرایند زمان‌رواشدگی^۶ اند که معناهای پیشین آن‌ها را کمابیش از اساس دگرگون می‌کند. افزون‌براین، واژه‌های نو با معنایی زمان‌رواشده در مقایسه با کاربست پیشینی که داشتند، پدیدار می‌شوند. به بیان دیگر، معناهای کمابیش ثابت مجموعه‌اصطلاحات^۷ سیاسی ارسطویی بارش را از دست می‌دهد و مفهوم‌هایش پویایی می‌گیرد. این مفهوم‌ها

1 "Time and Revolutionary Language" *Graduate Faculty Philosophy Journal*, Volume 9, Issue 2, Fall 1983, pp. 117-127.

از دکتر جرج لیمن ممنونم که این مقاله را در اختیارم گذاشت -م.

2 concepts

3 keywords

4 subject matters

5 conceptions

6 temporalization

7 terminology

هم حاکی از تجربه‌هایی نو در زندگی سیاسی و اجتماعی دوران به‌اصطلاح مدرن‌اند، و هم تولیدکننده‌ی این تجربه‌ها.

من برای اثبات این تز از زمان‌رواشدگی، در دو مرحله پیش‌خواهم رفت: نخست، نشان خواهم داد که واکاوی چیزی نا-موجود همچون زمان چطور ممکن می‌شود؛ واکاوی زمان‌رواشدگی در میدان‌های معنایی چطور ممکن می‌شود. دوم، کارکرد این مفهوم‌های مدرن را در میدان عمل‌گرای کاربست سیاسی آن‌ها روشن می‌سازم.

بگذارید با تقریری^۸ بسیار ساده بی‌آغازیم. در انقلاب فرانسه، «زمان» یکی از کلیدواژه‌های زبان سیاسی شد. صدها ترکیب - مثل *Zeitgeist*^۹ - پدیدار شد. این معناها در اصل مدلول‌هایی^{۱۰} قانونی یا اخلاقی داشتند. در زبان آلمانی، بیش از صد ترکیب «زمان» با دیگر واژه‌ها وجود دارد که تا پیش از قرن هجدهم ترکیب‌هایی اخلاقی یا حقوقی مربوط به گفتمان قانونی یا تأملی اخلاقی بود. اما از اواخر قرن هجدهم به این‌سو، این ترکیب‌های نو مدلول‌هایی تاریخی یا سیاسی داشته‌اند. از این‌رو، همان‌طور که کلاوزویتس^{۱۱} می‌گوید، «زمان» یکی از واژه‌هایی است که مورد بیشترین سوءاستفاده‌ها در جهان واقع شده است. تقریباً هیچ‌کس نمی‌تواند خود را از نظر سیاسی، اجتماعی و اخلاقی، بدون اذعان به چالشی که در واژه‌ی «زمان» لانه کرده است، بیان کند. این کلیدواژه باقی‌واژگان و زبان سیاسی را برانگیزاند. هیچ مقوله‌ی عمده‌ای از نظریه‌ی سیاسی یا برنامه‌ی اجتماعی نبود که به این شاخص دگرگونی وابسته نباشد. هیچ‌کس نمی‌توانست بدون اشاره به این دگرگونی‌ای که همه‌جا رخ داده بود، بحثی داشته باشد. این جریان «زمان» بود که به هر استدلالی مشروعیت می‌داد؛ و ضروری بود که مشروعیت‌های ویژه با ارجاعی عمومی به زبان مرتبط شوند.

8 statement

^۹ روح زمانه

10 senses

11 Carl von Clausewitz تئوریسین نظامی پروسی

اما تقریر چندان چشمگیری نیست این. چرا نباید کسی به استفاده از این واژه‌ی بنیادین در دوران دگرگونی‌های انقلابی وادار شود؟ پس به نظر می‌رسد کشف معنای زمانی مفاهیمی که ضرورتاً در پیوند با این واژه‌ی بنیادین نیستند، سودمندتر باشد. همان‌گونه که می‌دانیم، بیان کردن زمان تاریخی امر دشواری است؛ چرا که به دلالت‌های ضمنی^{۱۲} مکانی وابسته است و تنها می‌توان آن را به شکل استعاری بیان کرد. با این‌همه، این امکان وجود دارد که برای زمان تاریخی از منابعی که داریم شاهد بیاوریم. دو مقوله‌ی انسان‌شناسانه‌ای که برای استخراج انگاشتی^{۱۳} از زمان از منابع نوشتاری مناسب است، هدف‌مان را تأمین می‌کند. از مقام تجربه^{۱۴} و افق انتظار^{۱۵} صحبت می‌کنم. تمامی کنش‌های تاریخی براساس تجربه‌ها و انتظارات افراد دخیل در آن شکل گرفته‌اند. از این‌رو، ما یک جفت مقوله‌ی فراتاریخی داریم که شرط تاریخ بالقوه را تدارک می‌بیند. هر دوی این مقولات برای بحث درباره‌ی زمان تاریخی به‌غایت مناسبند، چراکه گذشته و آینده به‌واسطه‌ی گردآمدن تجربه و انتظار به هم می‌پیوندند. این مقوله‌ها برای کشف زمان تاریخی در پژوهش‌های تجربی نیز مناسبند، زیرا به‌واسطه‌ی محتوایی که دارند به کارگزاران واقعی حرکت‌های اجتماعی و سیاسی رهنمون می‌شوند. مثال ساده‌ای برایتان می‌آورم: تجربه‌ی اعدام چارلز یکم^{۱۶} افق انتظار تورگو^{۱۷} را فراگشود و او به‌اصرار خواست که لویی شانزدهم^{۱۸} اصلاحاتش را عملی کند بلکه بتواند از سرنوشت مشابهی که در انتظارش بود، بگریزد. تورگو سرورش را آگاهانید، هرچند ثمری نداشت. اما اکنون می‌توان یک پیوند زمانی میان انگلیسی‌های

12 connotations

13 notion

14 dimension of experience

15 horizon of expectation

16 Charles I

پادشاه انگلستان، اسکاتلند و ایرلند که مخالفتش با سلطنت مشروطه به اعدامش انجامید.

17 Anne Robert Jacques Turgot سیاستمدار و اقتصاددان اهل فرانسه

18 Louis XVI آخرین پادشاه فرانسه پیش از انقلاب در این کشور

قدیم و انقلاب فرانسه‌ای که فرامی‌رسید را تجربه کرد و کاوید؛ و این پیوند جایی فراتر از زمان تقویمی صرف قرار می‌گیرد. رابطه‌ی میان تجربه و انتظار صرفاً رابطه‌ای در امتدادِ خطی تقویمی نیست؛ بلکه فضای انتظار و تجربه به‌نوعی در وضعیت اکنون «درهم آمیخته است». از این‌رو، ما هر سه بعد زمان را در این دو مقوله در اختیار داریم. پس تاریخ عینی به میانجی تجربیاتی مشخص و انتظاراتی مشخص زاده می‌شود. در این مجال نمی‌توانم تعامل تجربه و انتظار را با جزئیات بکاویم. اما این مطلب آشکار به نظر می‌رسد: هر دو گستره‌ی زمانی به شیوه‌های بسیار متفاوتی به یکدیگر وابسته‌اند. در تجربه، دانش تاریخی‌ای اندوخته می‌شود که نمی‌تواند به‌شکل سراسری و با انتظار تغییر شکل یا تغییر ماهیت بدهد. شما نمی‌توانید از تجربه‌تان با استنتاجی فوری به انتظار برسید. اگر چنین چیزی ممکن بود، تاریخ همواره خود را تکرار می‌کرد. این دو بعد، درست مثل حافظه و امید شأن متفاوتی دارند. نکته‌ی یک لطفه‌ی سیاسی از روسیه همین است:

خروشچف در یک سخنرانی اعلام کرد «در افق، کمونیسم دیده می‌شود». کسی حرفش را قطع کرد و پرسید «رفیق خروشچف، افق چیست؟» نیکیتا خروشچف پاسخ داد «در فرهنگ واژگان معنایش را بیاب». رفیق کنجاو مشتاق به خانه رسید و این تعریف را یافت: افق، خطی خیالی است که زمین را از آسمان جدا می‌کند و هر چه به سمتش میل می‌کنید، عقب‌تر می‌نشیند.

آنچه در آینده انتظارش می‌رود آشکارا در مقایسه با آنچه در گذشته تجربه شده است، محدود است. انتظاراتی که شخص سودایش را دارد می‌تواند جایگزینی بیابد، اما تجربه‌هایی که داشته است، انباشته شده‌اند. پس مقام تجربه و افق انتظار نمی‌توانند در ارتباطی ایستا با هم باشند. آن‌ها برسازنده‌ی اختلافی زمانی در اینجا و اکنون‌اند که گذشته و آینده را به‌شیوه‌ای نامتقارن به هم می‌پیونداند. معنای این گزاره آن است که ما ویژگی‌ای را در زمان تاریخی یافته‌ایم که هم‌زمان تغییرپذیری‌اش را نیز می‌نمایاند. تز تاریخی من این است که در دوران مدرن، تفاوت میان تجربه و انتظار به‌آرامی فزونی گرفته است. به بیان دقیق‌تر، دوران مدرن تنها زمانی به این معنا فهم شد که

انتظارات از تمامی تجربیات پیشین عدول کرد. «پیشرفت»^{۱۹} کلیدواژه‌ای شد که خبر از این انحراف فزاینده به سوی آینده‌ای گشوده می‌داد. واژگان سیاسی و اجتماعی از قرن هجدهم به‌طور کامل دگرگون شد. اکنون مفاهیم سیاسی و اجتماعی یک ساختار زمانی درونی دارند که نشان می‌دهد از قرن هجدهم به این‌سو، بار نسبی تجربه و بار نسبی انتظار به نفع دومی چرخیده است. وقتی چنین اتفاقی روی داده است، می‌توان از یک زبان انقلابی سخن گفت – که ضرورتاً سرشار است از عناصر اتوپایی.

از زمان ارسطو تا عصر روشنگری، مفاهیم زبان سیاسی عمدتاً در خدمت جمع‌آوری تجربه‌ها و بسط نظری آن بوده است. پس انگاشت‌هایی که به این ترتیب به دست آمد، مانند مونارشی، آریستوکراسی، دموکراسی و انواع روبه‌زوال آن‌ها، در ترسیم نتایجی از تجربیات گذشته که به همین شیوه فهم شده بود، برای آینده کافی بود؛ و این امر با وجود ساختارهای اجتماعی دگرگون‌شونده صادق است. یعنی ما همان واژه‌ها را برای موضوعاتی در حال دگرگون شدن داریم. در تاریخ، تا عصر روشنگری، همگنی ساختاری مشخصی را می‌توان از این وضعیت کلی بیرون کشید. هرآنچه در آینده قابل انتظار بود را می‌شد مستقیماً از تجربه‌های گذشته بیرون کشید. اما از عصر روشنگری به این‌سو، این نگرش به‌شکلی رادیکال دگرگون شد.

بباید نگاهی بیندازیم به اصطلاح^{۲۰} باستانی عام *res publica*^{۲۱} که ذیل آن شکل‌های خاصی از حکمرانی فهرست شده است. در طول عصر روشنگری، هر نوع تأسیسی^{۲۲} محکوم به انتخاب میان دو گزینه بود: در یک سو، جمهوری بود و هرچه غیر آن، استبداد. جنبه‌ی تعیین‌کننده‌ی این واژگان متضاد در زمان‌رواشدگی آن نهفته است. همه‌ی انواع تأسیس‌ها واجد شاخصی زمانی شدند. مسیر تاریخ، دور شدن از خودکامگی گذشته به سوی جمهوری آینده بود. انگاشت جمهوری که در اصل سرشار از تجربیات بود، مفهومی شد متعلق به انتظار.

19 progress

20 term

22 constitution

این تغییر چشم‌انداز را می‌توان با در نظر داشتن نمونه‌ی کانت شرح داد. جمهوری برای او هدفی تاریخی بود که از خرد عملی استنتاج می‌شد. او در پیش‌بینی این آینده، نوع‌بارتِ Republicanism (جمهوری‌خواهی) را به کار برد. جمهوری‌خواهی بر یک اصل حرکت تاریخی دلالت می‌کرد که ترویج آن ضرورتی سیاسی و اخلاقی داشت. مفهوم حرکتی که کنش سیاسی به آن دست می‌یافت، جمهوری‌خواهی بود، درست مثل تاریخ که به‌طور کلی نوید پیشرفت می‌داد. جمهوری‌خواهی به‌شکل نظری در کارِ پیش‌انداختن حرکت تاریخی در شُرْف و به‌شکل عملی در کارِ تأثیرگذاری بر آن بود. تفاوت زمانی میان شکل‌های حکمرانی پیش‌تر تجربه‌شده و آن نوع تأسیسِ موردانتظار و موردنظر در همین اصطلاح مفهوم‌سازی^{۲۳} شد. کانت از میان مشروطه‌های موجود، موارد مطلوب را برگزید و توصیه‌اش رفتن به سوی جمهوری مشروطه با تقسیم قدرت در آن بود. او به این ترتیب امیدوار بود که سلطنت یا عناصر دموکراتیکی را که استبدادی می‌دانست، کنار بزند.

از این‌جا مجموعه‌ای بلندبالا از نوواژه‌هایی پدیدار شد که به «-ایسم» ختم می‌شد. این واژه‌ها هم از چشم‌اندازهای مختلفی مایه گرفتند تا نشان‌دهنده‌ی حرکت تاریخی باشند و به تصمیم‌های سیاسی مشروعیت ببخشند.

اندکی پس از کانت، فردریش شلگل جوان «democratism» (دموکراتیسم) را جایگزین «republicanism» (جمهوری‌خواهی) کرد. او، هم‌آوا با کانت، اذعان کرد که هدف دموکراسی واقعی الغای تمامی شکل‌های سلطه‌ی فردی است و این امر تنها در آینده‌ای نامعلوم محقق خواهد شد. پس دموکراتیسم نامی شد برای یک پیش‌رفتن نامحدود. از این‌رو، انگاشت‌های سنتی مشروطه مثل «جمهوری» یا «دموکراسی» که حدود و شرایط دولت‌های احتمالی را تعیین کرده بود، با پسوند «-ایسم» به انگاشت‌های حرکت بدل شد. کارکرد کلی این انگاشت‌های حرکت دیگر صرفاً نظری نبود، بلکه عمدتاً عملی و فراخوانی بود در جهت کنش سیاسی.

اندکی بعدتر، «لیبرالیسم» یکی دیگر از بدیل‌های زمانی تازه‌ای شد که تمام زندگی سیاسی و اجتماعی را در نسبت با گذشته و آینده متمایز می‌کرد. به تعریف هاینریش هاینه: ۲۴ «این حزب لیبرال است که متعین‌کننده‌ی سرشت سیاسی روزگار ما است، درحالی‌که حزب به‌اصطلاح بردگان هنوز هم اساساً در حال‌وهوای قرون وسطی عمل می‌کند. لیبرالیسم پیش‌می‌رود با همان شتابی که خودِ زمان پیش‌می‌رود، یا لیبرالیسم به‌کندی می‌گراید به همان میزانی که گذشته در اکنون مداومت نشان می‌دهد.»

سوسیالیسم و کمونیسم به‌دنبال مطالبه‌ی آینده‌ای دائمی برای خود بودند. همان‌گونه که مارکس می‌گفت: «کمونیسم از نظر ما وضعیتی نیست که باید خلق شود، آرمانی نیست که واقعیت باید با آن منطبق شود [حکمی در تضاد با موضع اخلاقی کانت]، ما کمونیسم را آن حرکت اصیلی می‌دانیم که وضعیت روزگار کنونی را دگرگون می‌کند. شرایط این حرکت ناشی از مقدمات نو و موجود خواهد بود.» این قرار بود شکل تازه‌ی گواه تاریخی باشد.

بنابراین، زمان‌رواشدگی نه‌تنها انگاشت‌های کهن مقولات ارسطویی را دگرگون کرد، بلکه هم‌زمان کمک کرد انگاشت‌هایی نو استقرار یابد که پسوند «-ایسم» وجه‌مشترک زمانی‌شان بود. اگر منظرِ زمانی را در نظر بگیریم، تمامی این مقولات وجه اشتراک دارند. درحالی‌که انگاشت‌های ارسطویی تأسیسِ معطوف به امکان‌های متناهی سازمان سیاسی بود تا هرکدام از دیگری قابل استنتاج باشد، نومفهوم‌های حرکت پدیدار شدند تا آینده‌ای تازه فراگشوده شود. هرچه این مفهوم‌ها محتوای تجربی کم‌تری داشت، انتظارات عظیم‌تری را می‌آفرید - این را می‌توان قاعده‌ی مختصرِ نوع تازه‌ای از مفهوم سیاسی و تاریخی توصیف کرد. پس ما دو ویژگی مفاهیم انقلابی را یافته‌ایم: نخست این‌که آن‌ها اصطلاحاتی جبرانی به‌نفع آینده‌ای نامعلوم‌اند. دوم این‌که ما در هر کدام از این انگاشت‌های نوابداع، یک دوره‌ی گذار مدام میان گذشته و آینده می‌بینیم.

افزون‌براین، واژگان متضاد متناظرشان، مثل «آریستوکراتیسم» (آشراف‌سالاری)، «مونارشیسیم» (سلطنت‌طلبی)، «کانزرواتیسم» (محافظه‌کاری) یا «سرویلیسم» (بندگی‌مآبی) کارکرد زمانی ویژه‌ای دارند. عناصر این ساختارها و رفتار نمایندگانشان

بر روی محور زمانیِ بر ساخته‌ای به گذشته نسبت داده می‌شود. در نتیجه، تا مدت‌ها بعد، خودِ محافظه‌کاران نمی‌پذیرفتند که از سوی مخالفانشان «محافظه‌کار» نامیده شوند، زیرا این نام را به‌علت فشار یا اضطرارِ زمانی آن به خاطر گذشته دوست نداشتند. تا این‌جا درباره‌ی ابداع^{۲۵} صحبت کردیم. اما اصطلاحات زیادی وجود دارند که معناهای زمانی‌شان دگرگون می‌شود درحالی‌که خودشان چهره عوض نمی‌کنند. این موارد حتا اگر روزی دلالت‌های خاصی هم داشته‌اند، اکنون دیگر نمی‌توانند از تحلیل‌رفتنِ ناشی از زمان‌رواشدگی تاریخی بگریزند. برای نمونه، اصطلاح «انقلاب» معنای دورانی خود را که حاکی از تکرار منظم ساختارها یا نقاط عطف اعصار است، از دست می‌دهد. اصطلاح «انقلاب» نیز از زمان انقلاب فرانسه و صنعتی‌شدن بر آینده‌ای باز دلالت می‌کند. از همین روست که یاکوب بورکهارت^{۲۶} می‌تواند انقلاب فرانسه را اولین دوره از عصر انقلابی‌مان تعریف کند. از آغاز قرن نوزدهم، انقلاب - همچون بحران - بر فرایند دگرگونی پایداری دلالت داشت که جنگ یا جنگ داخلی به آن شتاب می‌بخشید.

به‌شکلی مشابه، «رهایی»^{۲۷} نیز معنای قدیمی‌اش را به‌عنوان یک اعلامیه‌ی قانونی اکثریت که از نسلی به نسل دیگر تکرار می‌شد، از دست می‌دهد. نهاد حقوقی در احیای زمانی روندهای بازگشت‌ناپذیری که می‌باید نژاد بشر را به‌سوی خودمختاری فزاینده رهنمون شود، محو می‌شود. یک دانشگاهی آلمانی (در حدود ۱۸۴۸) می‌گفت: «بسط مفهوم‌ها به‌هیچ‌وجه اتفاقی یا دلخواهی نیست، بلکه ضرورتاً بر بنیان ماهیت بشر و شیوه‌ی گسترش آن بنا شده است. از این‌رو، رهایی عملاً مهم‌ترین انگاشت ما، به‌ویژه در مرکز تمامی مسائل تأسیسی روزگار ما، واقع شد.»

انگاشت مشابه «دیکتاتوری» که از زبان حقوقی رومی گرفته شد نیز تحت‌تأثیر تعدیل مشابهی در راستای فرایند تاریخی قرار گرفت. معنای پیشین دیکتاتوری دال بر

25 neologism

26 Jacob Burckhardt تاریخ‌نگار سوئدی (۱۸۱۸-۱۸۹۷)

27 emancipation

اعاده‌ی نظم قدیم در مدت‌زمانی محدود بود. ناپلئون اول دگرگونی بنیادینی را در این وضعیت رقم زد. از آن زمان به بعد تغییر شرایط اجتماعی و نهادهای سیاسی یا عرضه‌ی مجموعه‌قوانین جدید به چالشی تاریخی برای دیکتاتوری بدل شد.

دیکتاتوری به همراه دیگر انگاشت‌هایی که سیر آن را نشان می‌دهد، یعنی «سزاریسیم»، «بناپارتیسیم»، و نیز دیکتاتوری پرولتاریا، در همین ترسیمه^{۲۸} می‌گنجد. از همین منظر است که کنستانتین فرانتر^{۲۹} این اصطلاح را برای ناپلئون سوم به کار می‌برد. در اینجا دیکتاتوری دیگر مشابه جمهوری‌های باستانی، استثنایی نبود؛ و همان‌طور که فرانتر می‌گفت، نوع تازه‌ای از دیکتاتوری پدید آمد تا با شرایطی که هرگز تا پیش از آن در تاریخ تجربه نشده بود، همخوانی داشته باشد. دیکتاتوری محدود و تفویض‌شده‌ی باستانی بدل شد به دیکتاتوری مدرن و خودمختاری که به خود در زمان تاریخی مشروعیت می‌بخشید.

تکینگی شرایط نو با بسط مشابه این انگاشت از قلمرو سیاسی و حقوقی به قلمرو اجتماعی – همان‌طور که پیش‌تر در موارد «انقلاب» و «رهایی» اشاره کردیم – اثبات می‌شود. با همین مضمون است که لورنز فون اشتاین^{۳۰} از «دیکتاتوری اجتماعی» ناپلئون یاد می‌کند و در مورد ناپلئون سوم اضافه می‌کند که: «دیکتاتوری بنیاد نیست، بلکه پیامدی تاریخی است. دیکتاتوری اگر برپاگردنی باشد دیگر دیکتاتوری نیست؛ بلکه باید بتواند خود را ایجاد کند.» دیکتاتوری همان معناهای ضمنی خودارجاعی را به دست می‌آورد که سنخ‌نمای اصطلاحاتِ زمانی پیشرو مانند انقلاب، پیشرفت، تاریخ یا خودِ زمان است. دیکتاتوری خودزایا مشروعیت تاریخی خود را از پیش فراهم می‌کند. در این بُعد است که کارکرد سیاسی و عمل‌گرای این اصطلاحات پدیدار می‌شود. هدف تمامی انگاشت‌هایی که داریم، فرایند بازگشت‌ناپذیری است که مسئولیتی را بر کنشگران تحمیل می‌کند و درعین‌حال، هم‌زمان، آن‌ها را از آن مسئولیت می‌رهاند

28 scheme

29 Constantin Frantz فیلسوف و سیاستمدار آلمانی (۱۸۱۷-۱۸۹۱)

30 Lorenz v. Stein جامعه‌شناس آلمانی لیبرال و طرفدار دولت (۱۸۱۵-۱۸۹۰)

چراکه خودزایی آینده‌ی موعود در این انگاشت گنجانده شده است. این بدان معناست که این انگاشت‌ها نیرویی در زمانی دارند که انگیزه‌ی تمامی مشارکت‌کنندگان یک گفتمان سیاسی از آن می‌آید.

تمامی این انگاشت‌های حرکت که ذکرش رفت - مجموعه‌ای که می‌تواند به‌سادگی گسترش یابد - ضربی از دگرگونی زمانی را با خود حمل می‌کنند. از این رو، مستعد آن‌اند که براساس سه بُعد زمانی سازمان‌دهی شوند. این انگاشت‌ها یا بر پدیده‌ای مشخص منطبق‌اند، یا پدیده‌ای را که به آن ارجاع می‌دهند فرامی‌خوانند، یا واکنشی‌اند به پدیده‌ای از پیش موجود. به بیان دیگر، این سه بُعد از وزن‌های کاملاً متفاوتی برخوردارند و هر کدام به اکنون، آینده، یا گذشته سوگیری بیشتری نشان می‌دهند. این انگاشت‌ها، خود، همانند شرایط محیط^{۳۱} تاریخی‌ای که بدان ارجاع می‌دهند، یک ساختار زمانی درونی دارند.

پس فرض انسان‌شناسانه‌ی ما از نظر معنایی تأیید می‌شود. زمان انقلابی مدرن با این واقعیت متمایز شده است که در آن تفاوت میان تجربه و انتظار افزایش یافته است. البته، به میزانی که نظام‌های طرح‌ریزی شده متحقق می‌شوند، موقعیت‌های عناصر تجربه و عناصر انتظار نیز در حال بده‌وبستان‌اند. این امر برای لیبرالیسم و تا حدی برای دموکراتیسم و سوسیالیسم رخ داد و برای کمونیسم رخ نداد. اما تنش زمانی‌ای که روزگاری به وجود آمد، نشانش را بر زبان سیاسی و اجتماعی امروز ما گذاشته است. مفهوم‌های تازه‌ی حرکت در خدمت بازسازمان‌دهی توده‌های ره‌اشده از نظام‌های طبقاتی ملاکین، تحت لوای شعارهای جدید بود. به این ترتیب، آن‌ها خود نیز اثراتی شعارسازانه داشتند، به این معنا که می‌توانستند در ساخت احزاب نقشی ابزاری ایفا کنند. به مفهوم‌هایی کلی با سطح بالایی از انتزاع نیاز بود تا تناسبی با منافع ناهمگن داشته باشد. هم‌زمان، محتوای این مفهوم‌ها می‌بایست به تحریک احساسات می‌انجامید تا توده‌ی رأی‌دهندگان را به تحرک وادارد. این امر به تنش میان استفاده‌ی ابزاری از مفهوم‌ها و معنای بالقوه‌شان انجامید. چالش اصلی همیشه دگرگونی شرایط موجود بود،

31 circumstances

یعنی در گام نخست، بازتعریف آن؛ اما این تنها با پیش‌بینی آینده‌ای ممکن می‌شد که عاری از تجربه‌ی موجود اکنون باشد.

* * *

این ساختار زمانی از انگاشت‌هایمان ما را به دو یافته‌ی بسیار مرتبط رهنمون می‌شود که به‌شیوه‌ای خاص معرّف دوران ما هستند. مفهوم‌های سیاسی و اجتماعی ابزارهای مسیریابی حرکت تاریخی می‌شوند. آن‌ها نه‌تنها به واقعیت‌های موجود اشاره و آن را ثبت می‌کنند، بلکه خود بدل به عامل‌هایی در شکل‌دهی به آگاهی و کنترل رفتار می‌شوند. پس مفهوم‌ها عاملان تمامی دگرگونی‌هایی‌اند که جامعه‌ی بورژوازی را از قرن هجدهم به این‌سو متأثر ساخته است؛ و تنها در سایه‌ی این زمان‌رواشدگی است که مخالفان سیاسی می‌توانند یکدیگر را به عنوان ایدئولوگ متهم کنند. نقد ایدئولوژی^{۳۲} خود برسازنده‌ی ایدئولوژی است. کل کارکرد زبان سیاسی و اجتماعی با این تکنیک انتقادی تغییر یافته است. افشاکردن چهره‌ی دشمن در مقام ایدئولوگ به سلاح زبانی در منازعات سیاسی بدل شده است.

در مرحله‌ی نخست، تا میانه‌ی قرن هجدهم، زبان به‌موازات مرزهای درونی ممالک قشربندی می‌شده است. زبان سیاسی حق ویژه‌ی اشراف، وکلا و محققان بود. واحدهای سازنده‌ی زندگی و کنش نسبتاً فروبسته بود. حتا نفوذپذیر بودن ممالک نیز به از بین رفتن این مرزها نمی‌انجامید. ما در جهان فئودال لایه‌هایی از زبان می‌بینیم که مکمل یکدیگرند. این وضعیت به‌آرامی و با از هم گسیختن این ممالک دگرگون شد. آدلونگ^{۳۳} فرهنگ‌نویس پیش‌تر دریافته بود که زبان «طبقات بالای جامعه»، زبان علم و هنرها، بسی سریع‌تر از گویش‌های مردم عادی، که کمابیش هزاران سال دوام یافته است، دگرگون می‌شود. فارغ از درستی چنین مقایسه‌ای، آدلونگ پیش‌تر از ضریب زمانی

32 *Ideologiekritik*

33 Johann Christoph Adelung زبان‌شناس آلمانی (۱۷۳۲-۱۸۰۶)

جدید دگرگونی استفاده کرده بود تا منطقه‌های زبانی مختلف را شرح دهد. اما قیدوبندها به سرعت تغییر کردند.

شمار مشارکت‌کنندگان در گفتمان سیاسی که اصطلاحات سیاسی، به‌ویژه تکیه‌کلام‌هایش، را می‌آموختند به شکل چشمگیری افزایش یافت. گفتار بورژوازی تحصیل‌کرده آرام‌آرام حتا بر مراودات سیاسی اشراف هم چیره شد. افزون‌براین، در جریان این رخدادها، طبقات پایین هم آموختند که از نظر سیاسی خود را به روشنی بیان کنند. این‌گونه بود که نبرد مفهوم‌ها زبانه کشید؛ نبردی که بی‌درنگ در فرانسه و در طول انقلاب کبیر به بار نشست.

در زبان اداری پروسی شاهد نبردی میان دو مفهوم «class» یا «estate» هستیم. نمونه‌ای از این منازعه‌ی مفهومی را می‌توان در آنچه پس از ورود بازار کشاورزی لیبرال در پروسیا رخ داد، دید. در آن مقطع زمانی، اشراف ملک‌های قدیمی از اینکه «مالک» (Besitzer) خوانده شوند - مالکان ملک‌هایشان - ناراضی بودند. آن‌ها بر عنوان «طبقه‌ی اشراف»^{۳۴} پافشاری می‌کردند. با وجود این، صدراعظم پیش‌برنده‌ی اصلاحات همیشه با عبارت «به مالکان ملک‌ها» از آن‌ها یاد می‌کرد و از این راه بر آن بود که بگوید زمین، یک زمین اشرافی نیست، بلکه زمینی است که می‌تواند در تملک یک بورژوا یا حتا یک کشاورز قرار بگیرد. پس بازار لیبرال دلالت‌های ضمنی املاک را دگرگون کرد، اما مالکان طبقه‌ی اشراف حق سیاسی خود را در انتصاب قاضی‌ها در جایی که فرمان می‌راندند و ریاست بر نظمی محفوظ داشتند. یعنی کارکردهای قدیمی فئودالی باقی ماند. فقط بازار باز شد. پس دگرگونی در نام طبقه به سوی نام «مالک» مبارزه‌ای سیاسی بر سر جایگاه حقوقی‌ای بود که بر دهه‌ها اصلاحگری سایه انداخته بود. این سنخ دگرگونی در سلطه حاکمی از دگرگونی به سوی امیدی برای آینده بود.

این نبرد واژه‌ها حاکی از جنگی علیه حقوق فئودالی برای تبدیل اربابان سابق^{۳۵} به زمین‌دارانی^{۳۶} بود که فرقی نداشت اشراف باشند یا بورژوا.

هرچقدر مردمان بیشتری به گفتمان سیاسی دست می‌یافتند و درگیر آن می‌شدند، نیاز به کنترل زبان هم ضروری‌تر می‌نمود. این چالش به نوبه‌ی خود، جهشی را وارد ساختار زمانی انگاشت‌هایمان کرد. در مفهوم‌های سنتی روال این بود که تجربه‌های گذشته گردآوری و سازمان‌دهی شود و در یک اصطلاح درج شود. برای اصطلاحات سیاسی مدرن، این رابطه عموماً واژگون می‌شود. به بیان دقیق‌تر، بسیاری از مفهوم‌های مدرن پیش‌آگاهی‌اند (Vorgriffe)؛ آینده را پیش‌بینی می‌کنند. این مفهوم‌ها بر پایه‌ی تجربه‌ی آبرفتن تجربه‌ها بنا شده‌اند. زیرا تجربه‌های قدیم دیگر برای شرایط دگرگون‌شونده‌ای که در سایه‌ی صنعتی‌شدن و سیاسی‌شدن رخ می‌داد، کاربرد نداشت. این شتاب دگرگونی به‌شکل فزاینده‌ای بسیاری از تجربه‌های پیشین را از اعتبار ساقط کرد. پس لاجرم انتظاراتی نو آفریده و پرورده شدند که با انگیزه‌های اخلاقی، اقتصادی، فنی یا سیاسی اهدافی را تعیین کنند و وعده‌ی تحقق خواسته‌هایی را بدهند که تاریخ گذشته در برآورده‌کردنشان ناکام بود. این گسترش معنایی به‌موازات دستاوردهای انقلاب فرانسه و انقلاب صنعتی بود. اگر اصلاً قرار بود جامعه‌ی فئودالی متلاشی‌شده در اجتماعات محلی و کارخانه‌ها، در باشگاه‌ها، احزاب، اتحادیه‌ها و شرکت‌ها از نو سازمان‌دهی شود، آن‌گاه این امر مستلزم قواعد آینده بود. بار سیاسی و اجتماعی چنین پیش‌آگاهی‌هایی را می‌توان از منظر توانشان به فرارفتن از تجربه‌ی معاصر سنجید.

برای مثال، شرایط جدید سازمان می‌خواست. خاستگاه خود این اصطلاح، همان موقعیت بود. بنابراین مفهومی ممکن شد که طرح‌ریزی، پیش‌بینی، کنش سیاسی، و نهادهای اجتماعی را با هم ترکیب می‌کرد.

دوم: هنر نقد یک مخالف سیاسی، به‌ویژه در مقام یک ایدئولوگ، فقط در این زمانه می‌تواند بسط یابد. نظریه‌ها، انگاشت‌ها، نگرش‌ها، برنامه‌ها یا عادت‌هایی که به‌عنوان ایدئولوژیک طبقه‌بندی می‌شود، آشکارا می‌بایست از پدیده‌هایی که ممکن است خطاها

35 landlords

36 landowners

و دروغ‌ها و تعصبات تعریف می‌شود، متمایز شود. دروغ‌ها را می‌توان فاش کرد، خطاها را می‌توان زدود، بر تعصبات می‌توان چیره شد. ردّ مخالف با معیارهایی صورت می‌گیرد که از قرار معلوم برای هر دو سوی مناقشه پذیرفتنی است. حتا هنر آشکارسازی، آن‌گونه که اخلاق‌گرایان بزرگ فرانسه شرح داده‌اند، بر زمینه‌های سست فلاکت مشترک بشری شکوفا شده است.

فروکاستن مخالف به ایدئولوگ در سویه‌های متفاوتی پیش می‌رود و با فلاکتی که تلاش‌ها در جهت فاش‌سازی‌اش است، فاصله دارد. برای این سخن از نقد، پیش‌شرطی تاریخی وجود دارد، یعنی عمومیت فزاینده‌ی آن مفهوم‌های کلیدی موردنیاز برای جذب تجربه‌های مدرن. معمول است که در زندگی مدرن و روزمره، رابطه‌ی رؤیت‌پذیر میان واژه‌ها و موضوعات اجتماعی و سیاسی مورد اشاره‌ی آن واژه‌ها محو شود. به‌ویژه، شرایط فنی و صنعتی تجربه‌ی روزمره دیگر در دسترس تجربه نیست. از این‌رو، بسیاری از انگاشت‌ها انتزاعی‌تر شده‌اند تا پیچیدگی روزافزون ساختارهای اقتصادی، فنی، اجتماعی و سیاسی را فهم‌پذیر کنند. هرچند، این موضوع باری معنایی بر استفاده‌ی روزانه از زبان تحمیل می‌کند.

هرچه انگاشت‌ها کلی‌تر باشند، احزاب و طرف‌های بیشتری می‌توانند از آن‌ها بهره‌برداری کنند. آن‌ها بدل به شعارها می‌شوند. فقط آزادی‌های مبتنی بر امتیازات ویژه است که می‌تواند مالکانی مدعی داشته باشد، اما خود آزادی مطالبه‌ی همگان است. بنابراین، رقابت بر سر تفسیر درست و حتا بیش از این، بر سر کاربرد درست این انگاشت‌ها درمی‌گیرد. برای مثال، «دموکراسی» بدل به یک اصطلاح تأسیسی جهانی و ویژه شده است که هر کشور و هر حزبی به شیوه‌ای متفاوت مدعی‌اش است.

دقیقاً همین انگاشت‌های مشابه به حاملان منافع، گرایش‌ها، تجربه‌ها و انتظارات متفاوت تبدیل شد. این روند به تکنیک‌های حذف‌وطردی انجامید که طراحی شده بود تا جلوی استفاده‌ی رقیب از همان واژه را برای هدف‌های دیگر بگیرد.

در چنین شرایطی، زمان‌رواشدگی چاره‌ای مشکوک پیشنهاد کرد: می‌توانیم مخالفان یا دشمنان مختلف را بر محور زمانی در حال حرکتی بنشانیم تا در مقام ایدئولوگ پردشان کنیم. خاستگاه این رویکرد انتقادی که به دشمن لقب ایدئولوگ

می‌دهد، زمان‌رواشدگی مفهوم‌هایمان - به موازات تاریخ‌گرایی - است. این رویکرد با یک جریان کوتاه تاریخی قابل‌مقایسه است. حتا اکنون هم با انگاشت‌های حرکتِ زمانی است که آشکار خواهد شد. نقد ایدئولوژی، بار سنگین توالی زمانی را به گفتمان سیاسی تحمیل می‌کند. می‌توانیم با پرسش از رابطه‌ی میان «پیش‌تر» و «بعدتر»، به‌ویژه رابطه‌ی میان «مدت‌ها پیش» و «مدت‌ها بعد» از نگرشی در مقام ایدئولوژی رمزگشایی کنیم. حتا وقتی کسی به‌شکلی عقلانی یا منسجم استدلال می‌کند هم می‌توان به او آگاهی کاذب نسبت داد. بصیرت‌ها و انگاشت‌های او به‌واسطه‌ی دسته‌بندی زمانی‌شان نسبی می‌شود و از این‌رو، ایدئولوژیک‌بودنشان اثبات می‌شود.

بسیار پیش می‌آید که نقدی که با استفاده از این مفاهیم زمانی انجام می‌گیرد، بار سنگین اثبات را به آینده موکول می‌کند. به همین دلیل، مخالف به‌مخمسه می‌افتد. مقیاس زمان تاریخی‌ای که ابزارِ سنجش او بود، مقیاسی شناور است. از یک سو، موضع کنونی او از نظر تاریخی مشروط اعلام می‌شود. تمامی پیش‌داوری‌هایش مناقشه‌برانگیز می‌شود. از سوی دیگر، همان موضع ممکن است در آینده‌ای که محتمل است هرگز به دست نیاید، اتوپیایی تلقی شود. سوم این‌که، قراردادِ همان موضع در گذشته ممکن است آن را استثنایی و مهجور بنماید. به محض آنکه معیارِ مطلوبیتِ آینده به داوری گذاشته شود، ردِ تجربیِ شبهه‌ی ایدئولوژی غیرممکن می‌شود.

خلاصه آن‌که، مقصد - یا تقدیر - تاریخ معاصر ما ویژگی‌های یک زمان انتقالی را از دست نداده است. زمان انتقالی، نه به معنای مسیحی‌اش، بلکه به معنای دورانی انقلابی با آینده‌ای گشوده. معیارهای خطاناپذیر عصر مدرن، مفهوم‌های جنبش و مفهوم‌های به‌جنبش‌درآمده‌اند که نشان‌دهنده‌ی دگرگونی اجتماعی و سیاسی‌اند و هم‌زمان در هیئتِ عوامل کارکردی زبان در شکل‌بخشی به آگاهی و در واقع، در نقد همان آگاهی در مقام ایدئولوژی، بر اندیشه‌ها، رفتارها، و عادت‌ها اثر می‌گذارند.

روشنگري درباره‌ي لغو جهاني مجازات اعدام: خوانش دريدا از بکاريا و کانت

لوئيجي دلپا



ترجمه‌ي نگين صنيعي و آرمان عسکري



این چنین دیگر نمی‌دانیم که کدام یک بی‌رحم‌تر یا آزارگرتر است، بکاریا یا کانت، آن‌که با مجازات اعدام مخالف است یا کسی که آن را اصل می‌گیرد.^۱

رساله‌ی دوجلدی دریدا، با عنوان سمینارِ مجازات اعدام که پس از مرگ او به چاپ رسید، توأمان نوشته‌ای فشرده و چندگانه است. این اثر دربرگیرنده‌ی مجموعه سخنرانی‌هایی است که بین سال‌های ۱۹۹۹ و ۲۰۰۱، به مدت دو سال، در مدرسه‌ی عالی علوم اجتماعی پاریس ایراد شد. در واقع می‌توان گفت که مباحثات بسیاری در این دو مجلد وجود دارند، قدر مسلم این که تفاسیر متعددی از مسأله‌ای واحد وجود دارند که مؤلف آن‌ها را طرح کرده و ما می‌توانیم با آزمون فکری کوچکی آشکارشان کنیم، با پرسیدن این‌که از میان این بیست و دو نشست، که کلیت سمینار را تشکیل می‌دهند، کدام یک واجد بیشترین اهمیت است. با این حال، پاسخ‌های ممکن به سؤال زیر تقریباً به تعداد فصل‌هایی هستند که به سمینار عمق می‌بخشند:

چرا لغو یا محکومیت مجازات اعدام، حتی در مبنای آن نیز، تا به امروز به جایگاه خود در معماری کلان‌گفتمانی فلسفی دست نیافته است؟ [...] چه چیز تا به امروز فلسفه را، آنچنان که هست، محکوم به حمایت از مجازات اعدام می‌کرده است؟^۲

این سؤالات و به‌طور کلی‌تر دلمشغولی‌های فلسفی برای بازنگری در مجازات اعدام به‌منظور سلب اعتبار قطعی از منطق‌هایی که به آن مشروعیت می‌بخشند، یادآور دو مقاله‌ی معاصر دیگر از نوربرتو بوبیو است: مقاله‌ی «علیه مجازات اعدام» و «بحث جاری

۱. ژاک دریدا، سمینار مجازات مرگ (۱۹۹۹-۲۰۰۰، ۲۰۰۰-۲۰۰۱)، ویراست جئوفری پنینگتون، مارک کرپون و توما دوتوا، ۲ جلدی، پاریس، انتشارات گالیله، ۲۰۱۲ و ۲۰۱۵، جلد اول، صفحه‌ی ۲۲۸، از این نسخه از این پس با عنوان اختصاری س‌م‌م یاد خواهد شد.

۲. س‌م‌م، جلد دوم، صفحه‌ی ۵۰.

درباره‌ی مجازات اعدام».^۳ این فیلسوف حقوق، از همان بدو تأمل خود، متذکر می‌شود که «با نظر به تاریخ چندهزار ساله‌ی بشری، باید اذعان داشت که چه خوش‌مان بیاید و چه نه، بحث در مورد لغو مجازات اعدام به‌تازگی آغاز شده است».^۴ در واقع اگر پیشرفت‌ها برای حمایت مؤثر از حقوق بشر تاریخ پرفراز و نشیبی را از سر گذرانده، که با موانع و گاه قدم‌هایی رو به عقب همراه بوده است، لغو جهانی مجازات اعدام، یعنی لغو آن در همه‌جا و برای همگان، بدون شک دشوارترین فصل برای به‌نتیجه رساندن است.

لحظه‌ی آغازین تاریخ خواستِ الغای مجازات اعدام به نیمه‌ی دوم قرن هجدهم بازمی‌گردد؛ سزار بکاریا، در سال ۱۷۶۴، در کتاب *جرایم و مجازات‌ها* می‌نویسد: «اگر نشان دهم که مرگ نه سودمند است و نه ضروری، به اصل انسانیت دست یافته‌ام».^۵ با به‌سر رسیدن عصر بدهات مجازات اعدام،^۶ در قرن روشنگری بستری برای خواستِ الغای این مجازات فراهم شد.^۷ اما این مطالبه تا قرن بیستم استحکام لازم را نیافت، یعنی تا زمانی که تعداد زیادی از دولت‌ها از صدور احکام «بی‌رحمانه، غیرانسانی و

۳. منتشر شده توسط سازمان عفو بین‌الملل، متن اول در نسخه‌ی مجزایی در سال ۱۹۸۱ در شهر بولانیا به چاپ رسید. متن دوم در سال ۱۹۸۳ در مجموعه مقالات کنفرانس *مجازات مرگ در جهان* (کاسلا مانفرا، صفحه‌ی ۱۵-۳۲، انتشارات ماریتی)، چاپ شد. این دو نوشته، که تا لحظه‌ی حاضر ترجمه‌ای به زبان فرانسه از آنها موجود نیست، مجدداً در کتاب *عصر حقوق*، (تورین، انتشارات آینوندی) منتشر شدند.

۴. نوربرتو بوبیو، *عصر حقوق*، نقل قول صفحه‌ی ۱۷۸. ترجمه از مؤلف

۵. سزار بکاریا، *جرایم و مجازات‌ها*، ویراست فیلیپ اودجان، لیون، انتشارات مدرسه عالی اکول نرمال، ۲۰۰۹، صفحه‌ی ۲۲۹. از این نسخه از این پس با عنوان اختصاری *جم* یاد خواهد شد.

۶. بنگرید به، لوئیجی دلایا (گردآوری‌کننده) و دیگران، *مجازات مرگ*، *مجله‌ی فلسفی کورپوس*، صفحه‌ی ۶۲، ۲۰۱۲.

۷. فرمان صادره از دوک اعظم لئوپولد توسکانی در سال ۱۷۸۶، اولین قانونی بود که مجازات مرگ را لغو می‌گرداند.

وهن‌انگیز»، که فاقد اثرات بازدارنده بر رفتار مجرمانه بود و نیز بی‌عدالتی قضایی را جبران‌ناپذیر می‌کرد، دست نکشیدند.

زمانی که دریدا درس‌گفتارهای سمینار خود را ارائه می‌کند، پیشرفت‌ها به سوی لغو جهانی مجازات اعدام جنبه‌ای ملموس پیدا کرده است. حتی خواست‌الغا به دور از هر خواب‌وخیالی در مسیر پیروزی است. گواه این موضوع پیشرفت‌های بین‌المللی هنجارین در زمینه‌ی حقوق بشر است، به‌ویژه به یمن پروتکل اختیاری دوم مربوط به میثاق حقوق مدنی و سیاسی مصوب ۱۹۶۶ که در سال ۱۹۸۹ به حقوق موضوعه بدل شد. این پروتکل که توسط شمار روبه‌رشدی از کشورهای پنج‌قاره پذیرفته شد و به تصویب رسید، روح تازه‌ای را در کالبد جریان خواستار لغو مجازات اعدام دمید: بسیاری از قوانین عمومیت یافتند، مانند قوانینی که اجرای مجازات اعدام را برای افراد زیر سن قانونی در زمان ارتکاب جرم، زنان باردار و افراد دارای معلولیت روانی ممنوع می‌کرد.

اما این قبیل پیشرفت‌ها الزاماً به پیروزی اجتناب‌ناپذیر الغای جهانی مجازات اعدام نمی‌انجامند.^۸ اگر بخواهیم نشانه‌های هشدارآمیز را برشماریم، کافی است توجه کنیم که بخش قابل‌توجهی از افکار عمومی در دموکراسی‌های لیبرال، به‌خصوص در ایالات متحده و ژاپن، و همچنین در اروپا، نسبت به ایده‌ی پایان دادن مطلق به این بی‌عدالتی، مقاومت نشان می‌دهند. در فرانسه، جایی که استفاده از گیوتین تا سال ۱۹۸۱ نیز پا بر جا بود، مجازات اعدام همچنان در مقام مناقشه‌ای انتخاباتی توسط احزاب محافظه‌کار و ملی‌گرا مطرح می‌گردید. دریدا معتقد بود که تلاش‌های آموزشی نباید کاسته شوند، بلکه حتی بایستی دوچندان گردند تا یکبار برای همیشه آخرین شکنجه‌ی ناشی از قوانین کیفری از میان برود. او با نظر به همین امر، به بازاندیشی مبانی نظری الغای

^۸ گزارش‌های سالیانه منتشر شده توسط سازمان عفو بین‌الملل نشان می‌دهد که برخی حکومت‌ها، در رأس آنها عربستان و چین، نه تنها مجازات اعدام را حفظ کرده‌اند که به‌طور مرتب آن را به اجرا می‌آورند، و در برابر روند الغاخواهی نفوذناپذیر به نظر می‌رسند. همچنین بنگرید به نقشه‌ی پراکندگی لغو مجازات اعدام، پیاده‌سازی شده توسط مارک کرپون، ژان لوئیس هلیپرین، استفانو ماناکوردا، در مجازات مرگ در برابر الغای مطلق، همراه با پی‌گفتاری از روبر بداتر، پاریس، نشر مدرسه عالی اکول نورمال، ۲۰۱۶.

جهانی مجازات اعدام می‌پردازد. با این حال مطابق صورت‌بندی او از مسأله، این دقیقاً خود عقلانیت کیفری اندیشه‌ی روشنگری است که نقش اول را برعهده دارد:^۹ دریدا با منطق و بیان خاص خود، به خوانندگان سرنخی راهنما برای دنبال کردن سمینار می‌دهد، و این عقلانیت را درس به درس در معرض واسازی می‌گذارد.

البته منابع بسیار فراوانی که دریدا به آنها استناد می‌کند، تحلیل‌های موشکافانه‌ای که هر جلسه را از باقی جلسات متمایز می‌کند و اندیشه را به پیش می‌راند، مسلماً تنها به قرن هجدهم محدود نمی‌شود. مسیر فکری آمیخته با مواجهات اساسی‌ای که دریدا پیش می‌نهد، این فرصت را فراهم می‌کند تا علاوه بر متون شاخص سنت فلسفی (از سقراط تا فروید، از افلاطون تا بنیامین) با اسناد رسمی مانند دفاعیات، چه ادبی و چه غیرادبی، علیه مجازات مرگ مواجه شویم. قصد اشاره به همه‌ی آنها را ندارم، اما دریدا جلد اول را به بسط طرح خود از طریق *بانوی ما بانوی گل‌ها* نوشته‌ی ژان ژنه، *اعدام* نوشته‌ی روبر بدانتز و *نوشته‌هایی در باب مجازات اعدام* اثر ویکتور هوگو و مقاله‌ی تحسین برانگیز *تأملاتی درباب گیوتین* نوشته‌ی آلبر کامو اختصاص می‌دهد.

با این حال بازتفسیر پیشنهادی دریدا از حقوق کیفری عصر روشنگری در مسیر تأملات وی حائز نقش مرکزی است: از یک سو رساله‌ی *جرایم و مجازات‌های بکاریا* و از دیگر سو رشت‌سیلر یا اصول حقوقی کانتی از بخش اول *مابعدالطبیعی اخلاق*. «واسازی» اندیشه‌ی جزایی بکاریا و کانت به چه ترتیب می‌تواند به اندیشه‌ی معاصر درباره‌ی شرایط لغو جهانی مجازات اعدام یاری رساند؟ مطابق نظر دریدا، آیا فلسفه‌ی کیفری جنبش روشنگری در روشن‌سازی و برانگیختن جنبش معاصر برای حذف قاطع مجازات اعدام در مقام مجازاتی قانونی، همچنان وجاهت دارد؟

پیش از تحلیل طرح‌های تفسیری به کار گرفته شده توسط دریدا، درمورد سستی خواست‌الغایی که «فلسفه‌ی فایده‌گرای بکاریا به دفاع از آن می‌پردازد (۲) و پس از آن درباره‌ی «جنون بی‌حساب کشتن» که فلسفه‌ی قصاص خواهانه‌ی کانت آن را نظریه‌پردازی می‌کند (۳)، لازم است به‌صورت خلاصه، انبوه مواد آموزشی سمینار را در

^۹. برای مطالعات بیشتر درمورد فلسفه‌ی جزایی جریان روشنگری، بنگرید به کوشش‌های فیلیپ اودژان در این زمینه.

زمینه‌های خود قرار دهیم(۱): زمینه‌ی درونی تاریخ تألیفی آن، و زمینه‌ی بیرونی مشارکت آن در مباحث جاری درخصوص مشروعیت مجازات اعدام.

۱- دریدا : اندیشیدن به «تاریخ خون» و کارزاری علیه مجازات اعدام

مجازات اعدام در مقام بخشی از پروژه‌ی وسیع انتشار مجموعه‌ی سمینارها و درس‌های دریدا، که از سال ۲۰۰۸، در انتشارات گالیه با هدایت جنو فری بنینگتون، مارک کرپون، مارگریت دریدا، توما دوتوا، پگی کامو، میشل لیس، ماری-لوئیس ماله و ژینت میشو انجام شد و مجموعاً حدود ۴۳ جلد است، در قالب بخشی از برنامه‌ی فلسفه و شناخت‌شناسی در مدرسه‌ی عالی مطالعات و علوم اجتماعی ارائه شد. سمینار مجازات اعدام پیش از سمینار اختصاص یافته به *حیوان و حاکم*^{۱۰} برگزار شد و بخشی از مجموعه‌ایست که در سال‌های ۱۹۹۸-۱۹۹۷ تحت عنوان *شهادت دروغین و عفو* آغاز شده بود و خود جزئی از مجموعه‌ای طولانی‌تر به نام «مسئله‌ی مسئولیت» بود که از سال ۱۹۸۹ آغاز شد و در سال ۲۰۰۳ مصادف با آخرین سال تدریس دریدا پایان یافت. دریدا پس از دو سال تعمق بر موضوع عفو و پیش از پرداختن به مسئله‌ی مهم حیوانیت و حاکمیت، در میانه‌ی سال‌های ۱۹۹۹ و ۲۰۰۱ بر مجازات اعدام متمرکز شد. این مسائل هر چند متفاوتند اما متقابلاً با هم تلاقی می‌کنند و یکدیگر را فرامی‌خوانند. از آنجا که پس‌زمینه‌ی مسلط در مسائل حاکمیت و مجازات اعدام و عفو مفهوم حق عفو است - حق متمایز و ممتاز حاکمیت و شیوه‌ی استثنایی عفو - اگرچه کار دشواری است اما نمی‌توان آن‌ها را به شکلی مستقل از هم بررسی کرد.

منطق حاکمیت که دریدا به‌طور خاص متعهد به «واسازی» آن می‌شود، وابسته به تعریفی است که کارل اشمیت از قدرت به دست می‌دهد، به این معنا که با تصمیم سیاسی‌ای مواجه است که مبتنی بر گزینش دوست و دشمن و همچنین خارجی و

۱۰. انتشار سمینار *حیوان و حاکم* در سال‌های ۲۰۰۸ و ۲۰۱۰ گسستی را در درک عمومی از آثار دریدا می‌نماید: در این اثر می‌توان تأمل وی در خصوص حیوانیت را با تمام گستردگی آن شاهد بود.

داخلی است. اما چنین گزینشی پیش از هر چیز به معنای امکان حذف فیزیکی انسان است. این اعمال قدرت حاکم در مجازات‌های اعدام است که خود را در برابر جهانیان آشکارا به رخ می‌کشد. بنابراین هیچ چیز مانند داشتن حق بر مرگ و زندگی، مؤید قدرت دولت حاکم نیست. دریدا در سومین جلسه از سمینار *حیوان و حاکم* توضیح می‌دهد که در تلاش برای «واسازی محتاطانه‌ی این منطق و مفهوم مسلط و کلاسیک حاکمیت دولت ملی است» (که در نظریه‌ی اشمیت حکم مرجع دارد)، بدون این که به نوعی سیاست‌زدایی و خنثی‌سازی سیاست منجر شود، بلکه برای رسیدن به نوع دیگری از سیاسی شدن و بازسیاسی شدن.^{۱۱} با استفاده از همین سیاسی شدن است که می‌توان گامی تعیین‌کننده در خصوص مسئله‌ی مجازات اعدام برداشت.

اگر در سطح معرفت‌شناختی، در پیش گرفتن مسیر فکری دریدا، برای ما روشنگر دغدغه‌های فلسفی و سیاسی او پیش و پس از سمینار مجازات اعدام است، شایسته است از منظر عملی نیز تعهدات مبارزاتی او در سپهر عمومی را به یاد آوریم. دریدا در مقام نویسنده‌ی مقدمه‌ای بر کتاب فردی محکوم به اعدام، به نام مومیا ابو جمال، از جوانان عضو «بلک پنتر» در دهه‌ی ۷۰ و نیز از امضا کنندگان نامه‌ی خطاب به بیل کلینتون، رئیس جمهور وقت ایالات متحده، برای درخواست جلوگیری از اعدام این فعال و روزنامه‌نگار آمریکایی، طرفدار جدی لغو مجازات اعدام بود.^{۱۲} این تعهد شخصی بخشی از مبارزه‌ی عام‌تر بود، مبارزه‌ی ضد تمامیت‌خواهی که اروپا در میانه‌ی قرن بیستم تجربه کرد. چنین مبارزه‌ی منجر به افزایش ارجاع به حقوق بشر توسط سازمان‌ها شد. دادگاه اروپایی حقوق بشر این حمایت قانونی را که تاکنون صرفاً اعلام شده بود، وارد مرحله‌ی اجرایی کرد. لازم به یادآوری است که لغو مجازات اعدام چهل سال بعد از پایان جنگ جهانی (پروتکل شماره ۳ سال ۱۹۸۳) ممکن شد و لغو کلی

۱۱. ژاک دریدا، *حیوان و حاکم* (جلد اول، ۲۰۰۱-۲۰۰۲)، ویراست میشل لیز، ماری لوفیس ماله، ژینه میشو، پاریس، انتشارات گالیه، ۲۰۰۸، صفحه‌ی ۱۱۲.

۱۲. محکومیت وی به اعدام، بعد از تحمل قریب به سی سال زندان، در ۲۷ مارس ۲۰۰۸، به حبس ابد تغییر یافت.

مجازات اعدام (حتی در زمان جنگ) بسیار جدید است (پروتکل شماره ۱۳ سال ۲۰۰۲)، یعنی درست کمی بعد از سمیناری که دریدا به مجازات اعدام اختصاص داد. اما در همین دوره دیوان عالی آمریکا کاملاً در مسیری مخالف حرکت کرد و به مجازات اعدام بر مبنای قانون اساسی گواهی اعتبار اعطا کرد و علی‌رغم اصلاحیه‌ی هشتم که مجازات‌های «بی‌رحمانه و غیرمعمول» را ممنوع اعلام می‌کرد، دیدگاهی را مدنظر قرار داد که اکثریت ایالات موافق آن بودند. از آن پس شکاف میان دلبستگی امریکایی به حفظ مجازات اعدام (چهل ایالت از پنجاه ایالت) و مخالفت اروپایی‌ها رفته‌رفته گسترده‌تر شد. پس از یک وقفه، سلسله‌ای از احکام دیوان عالی آمریکا اجرای مجازات اعدام را، از سال ۱۹۷۶، به‌وضوح بر اساس اصل بی‌طرفی اخلاقی مجاز دانست، یعنی بدون حل مباحث فلسفی بنیادی آن.

بالبین حال دریدا از مبارزات در آن سوی اقیانوس اطلس و اهمیت آن آگاه است. دریدا درست مانند روبر بدانتر که اغلب کتاب‌هایش در طول سمینار مورد ارجاع و تحلیل است، به‌وضوح می‌بیند که ایالات متحده طی سال‌های آتی بدل به مکان ممتاز مبارزه برای لغو جهانی مجازات اعدام می‌شود. از این‌رو می‌کوشد جان تازه‌ای به مباحث فلسفی درباره‌ی لغو مجازات اعدام بدهد، مباحثی که هرگز از مخالفت با طرفداران مجازات به‌مثابه‌ی قصاص که موافق مجازات اعدام‌اند و طرفداران مجازات از حیث بازدارندگی که غالباً مخالف عدالتی هستند که می‌کُشد، باز نمی‌آیستد. در پس این دوگانه که بیان دو شکل از اندیشیدن به مجازات، معنای مجازات و غایت آن است، شاهد تضاد عمیق‌تری میان دو نوع اخلاق و دو معیار متضاد از قضاوت درباره‌ی اعمال انسان‌ها هستیم: یکی بر اساس مطابقت با اصول کلی‌ای که به آنچه خوب است توصیه می‌کند و از آنچه بد است باز می‌دارد (اخلاق وظیفه‌گرا) و دیگری بر اساس نتایج حاصل از عمل است که بر اصل فایده‌گرایانه‌ی «بیشترین میزان سعادت برای بیشترین افراد» (اخلاق فایده‌گرا) مبتنی است.

مسئله‌ی اصلی این است که بفهمیم آیا می‌توان به‌طور قطع به مجازات اعدام پایان داد، در این خصوص نظریه‌ای که دریدا در سمینار خود از آن دفاع می‌کند چنین است:

تا زمانی که گفتمانی از نوع گفتمان کانتی یا هگلی را که مدعی توجیه مجازات اعدام به شیوه‌ای اخلاقی، بدون توجه به منفعت و بدون ارجاع به کوچک‌ترین فایده‌ای است، و اسازی نکرده باشیم، به گفتمان سستی از الغای حکم اعدام متوسل شده‌ایم که محدود و مشروط به داده‌های تجربی و ذاتاً، بسته به زمینه‌ای گذرا، درون منطق هدف و وسیله، در سطحی پایین‌تر از یک منطق مستحکم قضایی خواهد بود. ۱۳

از این منظر، روحیه‌ای از خواست لغو مجازات اعدام که مطلوب دریدا است نباید منکر مبارزاتی باشد که در عصر روشنگری آغاز شد، بلکه باید آن‌ها را مجدداً لحاظ کند تا یک گفتمان اخلاقی و قضایی غیراقتصادی ممکن شود که پشتیبان لغو مجازات اعدام از حیث مسائل اصولی، یعنی بر اساس تعهد و به نام عدالت و کرامت انسانی باشد. دریدا پیش از آنکه خود را درگیر مواجهه‌ای سخت با کانت کند، می‌کوشد نشان دهد که رویکرد فایده‌گرایانه‌ی بکاریا مشکل‌ساز است.

۲- «بکاریای بزرگ» یا سستی خواست الغای مجازات اعدام از منظر فایده‌گرایانه

دریدا هر بار از بکاریا سخن می‌گوید از لقب «بزرگ» استفاده می‌کند. «بکاریای بزرگ»، «الگوی بزرگ یا آغازگر بزرگ، حامی بزرگ الغای مجازات اعدام». در بزرگی شأن بکاریا، منحصربه‌فرد بودن مبارزاتش در مبارزه با مجازات اعدام سهم مهمی دارد. «کتاب کوچک پرارزش»، جرایم و مجازات‌ها و خصوصاً فصل ۲۸ آن با عنوان «درباره‌ی مجازات اعدام»، آغازگر جنبش الغای مجازات اعدام است. از این رو دریدا به «نخستین حقوق‌دان و نظریه‌پرداز بزرگ حامی الغای مجازات اعدام» و «طرفدار الغای مجازات اعدام که بسیاری او را می‌ستایند و بزرگ می‌دارند» ادای احترام می‌کند. بکاریا برای بدانتز بزرگ‌مرد است، همچنین برای ویکتور هوگو، او برای طرفداران الغای مجازات

۱۳. ژاک دریدا، الیزابت رودنسکو، فردا چه...، پاریس، انتشارات فیار/گالیه، ۲۰۰۱، صفحه‌ی ۲۲۰.

اعدام پیامبر است و دریدا اضافه می‌کند: «من احترام ویژه‌ای برای بکاریا قائلم، با این حال باید در او دقیق‌تر نگریم.»^{۱۴}

مفهوم «قساوت» به دریدا امکان بیان برخی ملاحظات را می‌دهد. از نظر او بکاریا از این مفهوم استفاده‌ای مبهم و حتی متناقض کرده است. دریدا متذکر می‌شود که بکاریا از یک‌سو از قساوت مجازات اعدام و سایر مجازات‌های سنگین به دو دلیل ابراز تأسف می‌کند، از این‌رو که منجر به بی‌کیفر ماندن جرم می‌شوند و درعین حال مجازات‌هایی از این دست جرم‌زا هستند زیرا الگوهای بدی ارائه می‌کنند که تشویق به «ریختن خون» می‌کنند. از سوی دیگر بکاریا با استناد به این که کار اجباری مادام‌العمر بازدارندگی بیشتری دارد آن را در مقام جایگزینی برای حذف فیزیکی پیشنهاد می‌کند: مجازات مرگ بازدارندگی کمتری نسبت به کار اجباری مادام‌العمر دارد، به این دلیل که «این شدت مجازات نیست که بیشترین تأثیر را بر روح‌وروان فرد می‌گذارد بلکه دامنه‌ی آن است.»^{۱۵} اما آیا گفتن این که کار اجباری مادام‌العمر از مجازات اعدام سنگین‌تر است، به این معنی نیست که «مجازات اعدام در نهایت به اندازه‌ی کافی بی‌رحمانه نیست؟» و این که بعضی جرایم مستحق مجازاتی سخت‌تر از مجازات اعدام هستند؟

مسلماً نام بکاریا نزد دریدا با ظهور جریان طرفدار الغای مجازات اعدام در پیوند است، اما دلایلی که پایه‌های طرفداری بکاریا از الغای مجازات اعدام است نه برخاسته از «یک اصل اخلاقی، نیک‌خواهی دلسوزانه یا حق حیات» بلکه ناشی از «نگرانی برای حفظ نظم است. و برای رسیدن به آن، از نظر دریدا، در مطالبه‌ی بی‌رحمی - بدون نام بردن از آن - از دیگران [پیشی می‌گیرد].»^{۱۶}

واسازی در اینجا آشکار ساختن این گره است: به نظر نمی‌رسد که نوع کار اجباری‌ای که بکاریا پیشنهاد می‌دهد، ما را از چرخه‌ی قساوت به‌در آورد، بلکه صرفاً

۱۴. سرم، جلد اول، صفحه‌ی ۱۴۳، یادداشت اول.

۱۵. جم، بند ۲۸، صفحه‌ی ۲۲۰.

۱۶. سرم، جلد اول، صفحه‌ی ۱۴۳.

«نمایشی از قساوت»^{۱۷} را با نمایشی ترسناک‌تر از قبلی جایگزین می‌کند. دریدا این جایگزین کیفی غل‌وزنجیر را چنین تفسیر می‌کند: «پیشنهادی ظالمانه‌تر از ظالمانه‌ترین پیشنهادهای کانت، بنابراین ظالمانه‌تر از مجازات اعدام، زیرا بر اساس ادعای بکاریا، مجرم بالقوه را با مجازات کار اجباری، بیشتر می‌توان رنج داد تا با تهدید او به مجازات یکباره‌ی اعدام.»^{۱۸}

دریدا برای واضح شدن آنچه او «مبالغه و پیشی گرفتن در بی‌رحمی» می‌نامد، به این فراز از جرایم و مجازات‌ها اشاره می‌کند:

سنگینی مجازاتِ بردگی دائمی که جایگزین مجازات اعدام می‌شود دربردارنده‌ی آن چیز است که برای پشیمان ساختن هر روح مصمم کافی است. اضافه می‌کنم که چیزی افزون بر آن هم دارد: بسیارند کسانی که با نگاهی آرام و مطمئن به مرگ می‌نگرند، برخی از روی تعصب و برخی از روی غروری که تا ورای گور همراه آدمی است و دیگرانی هم از روی ناامیدی و به‌عنوان دستاویز نهایی برای پایان دادن به زندگیشان و یا خروج از فلاکت؛ اما در غل‌وزنجیر، زیر ضربه و یوغ، در قفسی آهنین، تعصب و غروری باقی نمی‌ماند و رنج ناامیدان را پایانی نخواهد بود بلکه خود آغاز رنج است.^{۱۹}

و دریدا با لحنی انتقادی می‌گوید «این هم از قهرمان طرفدار الغای مجازات اعدام. حبس ابد، رنج‌هایی که تازه آغاز شده، این جهنم است. این مرگ نیست، جهنم است. این است منطق طرفدار بزرگ الغای مجازات اعدام.»^{۲۰} دریدا مجازاتِ غل‌وزنجیر را با سقوط در جهنم مقایسه می‌کند. واقعیت دارد که مکان‌هایی که برای این مجازات در نظر گرفته می‌شد، غالباً فضاهای مرگباری بود که فرد سعی می‌کرد هر چه زودتر از آن بگریزد؛ محکوم شدن به کار دائمی با اعمال شاقه در روسیه در دوران کاترین دوم،

۱۷. س.م.م، جلد دوم، صفحه‌ی ۲۹۴.

۱۸. س.م.م، جلد اول، صفحه‌ی ۲۲۷، تأکید از ما.

۱۹. جم، صفحه‌ی ۲۳۳.

۲۰. س.م.م، جلد اول، صفحه‌ی ۱۴۳. یادداشت اول.

مساوی بود با محکوم شدن به مرگی کندتر و همراه با تحمل رنجی طولانی پیش از مرگ. مجازات اعدام می‌کشت و مجازات کار دائمی با اعمال شاقه به کشتن می‌داد. دریدا نه تنها با شک به این فرض نگاه می‌کند که غل‌وزنجیر برای فرد محکوم از مجازات اعدام بی‌رحمانه‌تر نیست،^{۲۱} بلکه از نظر او این خودِ اصلِ «نرمش کیفری»^{۲۲} بکاریا است که دارای مشکل و چه بسا غیر قابل‌پذیرش است. بر اساس اصل مذکور، قانون‌گذار روشن‌اندیش باید مجازاتی را اعمال کند که بیشترین میزان ممکن از ترس را به تماشاگران القا کند و کمترین میزان ممکن از درد را برای محکوم در پی داشته باشد. ایده‌ی «نرمش کیفری» که از جانب بکاریا به‌عنوان اصلی مطرح شده که در عین حال انسانی و فایده‌گرایانه است، از نظر دریدا ذاتاً آلوده به سویه‌هایی از خشونت است که او را متعجب می‌کند. از نظر دریدا محکوم بودن مجازات اعدام نزد بکاریا به این دلیل که به اندازه‌ی کافی تماشاگران را وحشت‌زده نمی‌کند و به اندازه‌ی کافی «موجب رنج و ترس مجرم بالقوه نمی‌شود» چون خیلی سریع اتفاق می‌افتد، قابل‌پذیرش نیست. او با نگرانی در پس ژست الغاخوانه‌ی بکاریا، تجلی فلسفه‌ی کیفری‌ای را می‌یابد که انسانیت را قربانی فایده‌مندی می‌کند.^{۲۳} اما آیا فلسفه‌ای که وجهه‌ای زیبا به منطق

۲۱. «اگر بگوییم که به بردگی گرفتن دائمی افراد به همان اندازه‌ی مرگ، دردناک و در نتیجه بی‌رحمانه است، من پاسخ خواهم داد که اگر تمام لحظات مشقت‌بار بردگی را جمع کنیم، ممکن است رنج آن حتی بیشتر باشد، زیرا این مجازات در تمام عمر ادامه می‌یابد، حال آن‌که مرگ هر آنچه دارد (تمام توانش) را در یک لحظه اعمال می‌کند. [...]» (جم، صفحه‌ی ۲۳۵).

۲۲. برای اطلاع از نظری متفاوت، بنگرید به، فیلیپ اودژان، «بکاریا و تولد زندان»، لوئیجی دلیا (گردآوری‌کننده)، *زندان و حقوق: چهره‌های مجازات، ایراسییل. مجله‌ی موسسه‌ی علوم جنایی روتن-آلپ*، شماره‌ی ۱۵، ۲۰۱۵، صفحه‌ی ۴۷-۶۸، به ویژه صفحه‌ی ۶۶

۲۳. چنین خوانشی در آرای دیدرو و ولتر سابقه داشته است. دیدرو، با انتقاد از پیشنهاد بکاریا مبنی بر جایگزین کردن مجازات مرگ با کار اجباری در حال زندگی، اشاره می‌کند که بکاریا بی‌توجه به اصل انسانیت تمام تأکید خود را بر فایده‌مندی می‌گذارد: «[...] فکر می‌کنم که او [بکاریا]، با توجه به اصولش، و به طور عقلانی، شفقت و انسانیت نسبت به مجرم را رها کرده است. «در غل‌وزنجیر، زیر ضربه، پشت میله‌های آهنین، رنج نالامیدان پایان نخواهد یافت، بلکه خود آغاز رنج آنان است». چنین تصویری به‌مراتب موحش‌تر از تصویر شکنجه بر چرخ است، و غذایی که در حق مجرم روا می‌دارد در حقیقت بی‌رحمانه‌تر

فایده‌گرایانه‌ی بازدارندگی می‌بخشد، شایستگی آن را دارد که به عنوان ابزاری برای مبارزه‌ی اخلاقی جهانی کردن الغای مجازات اعدام استفاده شود؟ اگر روشنگری لومباردها برای دریدا رضایت‌بخش نبود، روشنگری فرانسوی حتی ناامیدکننده‌تر بود. ۲۴ دیدگاه مونتسکیو^{۲۵} که به‌ویژه قصد داشت اجرای حکم اعدام را در رابطه با جرایم سنگین علیه امنیت حفظ اما محدود کند، دقیقاً همان چیزی بود که در پایان قرن ۱۸، رأی‌دهندگان که اکثراً مخالف حذف نهاد مجازات اعدام بودند، از آن دفاع می‌کردند، چرا که حذف آن را عملی افراطی و بالقوه خطرناک برای نظم عمومی می‌دانستند. نهایتاً مجازات اعدام در قوانین انقلابی باقی ماند، با این حال این مجازات با کمک گیوتین یعنی فناوری‌ای که میزان رنج را به صفر می‌رساند، «تعدیل»

از بی‌رحمانه‌ترین نوع قتل است. اما از آنجا که وی «از توالی و پایداری مثال می‌آورد» کارایی پیشنهادش نسبت به کارایی مجازات نهایی که تنها لحظه‌ای به طول می‌انجامد ارجحیت می‌یابد، و مجرمان توجیه شده بر همین اساس اغلب اوقات خواستار آن می‌گردند. در نتیجه بردگی شاق و بی‌رحمانه بر مجازات مرگ ترجیح داده می‌شود، تنها به این دلیل که این مجازات کارایی بیشتری دارد [...]» (یادداشت‌هایی درباره‌ی رساله‌ی جرایم و مجازات‌ها، س. بکاریا، ویراست فرانکو وِنتوری، تورین، انتشارات آینوندی، ۱۹۶۵، صفحات ۴۰۳-۴۰۴) ولتر، به نوبه‌ی خود، با پرتو افکندن به ایده‌های بکاریا به منظور آشکارسازی آنها، در فصل «درباره‌ی قتل» از رساله‌ی *ارزش عدالت و انسانیت خویش* که به سال ۱۷۷۷ چاپ شد می‌نویسد: «بایستی خسران پدید آمده را جبران نمود؛ مرگ هیچ‌چیز را جبران نمی‌کند. می‌توانم به شما بگویم: "آقای بکاریا خود را فریب می‌دهد؛ ارجحیت دادن وی به اعمال شاقه و سودمند که در تمام عمر ادامه می‌یابد، تنها بر این نظر بنا شده که چنین مجازات طولانی و شرم‌آوری ناگوارتر از مرگ است که تنها لحظه‌ای احساس می‌گردد. می‌توانم چنین استدلال کنم که اگر حق نیز با او باشد، این اوست که بی‌رحم‌ترین است؛ و آن قاضی که حکم به اعدام بر چوبه‌ی دار و چرخ و در شعله‌های آتش می‌کند فردی با گذشت به حساب می‌آید." بی‌شک شما پاسخ خواهید داد که در این‌جا بحث نه بر سر شفقت‌آمیزترین مجازات، که بر سر کارآمدترین مجازات است» (س.م.م، جلد اول، صفحه‌ی ۲۲۸).

۲۴. دریدا موضع‌گیری‌های انتقادی مونتسکیو، دیدرو، ولتر و روسو را مد نظر دارد.

۲۵. بنگرید به *داریو ایبولیتو، روح تضمین: مونتسکیو و قدرت مجازات*، رم، انتشارات دونزلی، ۲۰۱۶.

شد.^{۲۶} این ماشین قضایی که محصول فرهنگ قضایی و انسان‌گرایی عصر روشنگریست و می‌خواهد بدون رنج بکشد معرف شیوه‌ی فرانسوی «ترمش کیفری» است: این دستگاه مجرمان بالقوه را به وحشت می‌اندازد و در عین حال مرگی «ملایم» برای محکومان فراهم می‌کند. گیوتین، ابژه‌ی تمدنی که دریدا در راستای کتاب *گیوتین و وحشت* دانیل آراس (پاریس، انتشارات فلاماریون، ۱۹۷۸) به شرح و بسط آن می‌پردازد، تا اواخر دهه‌ی هفتاد در فرانسه همچنان سرها را می‌برید.

اگر در ایتالیا و فرانسه‌ی عصر روشنگری جنبشی پا گرفت که در پی ممنوعیت یا ایجاد محدودیت یا دست‌کم «ملایم‌سازی» مجازات اعدام بود، روشنگری [Aufklärung] کانت و پس از آن فلسفه‌ی کیفری هگل^{۲۷} با قاطعیت در برابر پذیرش طرح الغای بکاریا ایستادند.

۳- کانت یا «جنون بی حساب کشتن»

کانت در میان طرفداران مجازات اعدام بی‌شک از همه بهتر می‌تواند نقاط ضعف استدلال الغاخواهانه‌ی کلاسیک را، خصوصاً با حمله به خود بکاریا در فصلی از دکتترین حقوقی‌اش که به «حقوق مجازات و عفو»^{۲۸} اختصاص دارد، نشان دهد. استاد

۲۶. برای مطالعه‌ی بیشتر در مورد رابطه‌ی گیوتین با فرهنگ روشنگری شما را به پژوهش خود «عدالت روشنگری و گیوتین: مسأله‌ای فلسفی» ارجاع می‌دهم، لوتیچی دلیا و گابریل ردیکا (گردآورنده)، «اندیشیدن به مجازات در عصر روشنگری»، *مجله‌ی روشنگری*، شماره ۲۰، ۲۰۱۲، صفحات ۱۲۱-۱۳۴.

۲۷. در سال ۱۸۲۰، در *اصول فلسفه‌ی حق* (بند ۱۰۰)، هگل زاویه‌ی خود را با بکاریا مشخص می‌کند (بنگرید به نسخه‌ی ترجمه‌شده از متن آلمانی توسط ژان فرانسوا کِروگان، پاریس، انتشارات نشر دانشگاهی فرانسه، ۱۹۸۸، صفحات ۱۸۰-۱۸۱).

۲۸. بنگرید به ایمانوئل کانت، *مابعدالطبیعی اخلاق*، ویراست آلن رنو، جلد دوم، بخش اول، «مبانی مابعدالطبیعی اصول حقوق» (پاریس، انتشارات فلاماریون، ۱۹۹۴، صفحات ۱۵۱-۱۶۰) از این نسخه‌ی *اصول حقوق* از این پس با عنوان اختصاری *اح* یاد خواهد شد. برای مطالعه‌ی بیشتر درباره‌ی خوانش کانتی از بکاریا، بنگرید به پیتر کوستا، «احساسی از تأثر انسانی»: نقد کانت بر بکاریا»، *فیلیپ اودژان*

کونیگسبرگ، پرچمدار قصاص خواهی سفت و سخت،^{۲۹} استدلال خود را در دفاع از مجازات اعدام بر تساوی، یا به بیان دیگر، تناسب دقیق میان جرم و مجازات بنا می‌نهد. صورت‌بندی مجدد وی از حق قصاص^{۳۰} به عنوان یگانه معیار عینی تعیین مجازات‌ها، در مورد قتل عمد کاربردی تمثیلی می‌یابد: اگر بکشی، باید کشته شوی. کسی که دست به قتل می‌زند بایستی بالضروره محکوم به مرگ شود؛ کانت می‌نویسد: «در این جا هیچ جایگزین ممکن دیگری وجود ندارد که بتواند عدالت را برقرار سازد» چرا که «هیچ سنجهی مشترکی» میان زندگی، «هراندازه مشقت‌بار»،^{۳۱} و مرگ وجود ندارد.^{۳۲}

بنابراین کانت با استدلالش، به لحاظ اصولی راه را بر تمام گفتمان‌های طرفدار الغا می‌بندد، حتی گفتمانی که دریدا به‌دقت در پی ایجاد آن است. واسازی رشت‌سایر کانتی به نظر ناگزیر می‌نماید، چنانچه بخواهیم «به معنای مشخصاً استراتژیک کلمه، دژ مستحکم دشمن را تصرف کنیم، با فرض اینکه به‌راستی صاحب چنین جایگاهی است و همچنین با این فرض که ما در این‌جا مجازات اعدام را به‌مثابه‌ی دشمنی که باید آن را بی‌اثر کرد، تحلیل کرد، از کار انداخت، خلع سلاح کرد و درهم شکست، محکوم می‌کنیم»^{۳۳}. در این نقل قول از نوشتار دریدا، شاهد استفاده‌ی مداوم از ادبیات جنگی همراه با استعاره‌های نظامی هستیم.

و لوئیجی دلپا (گردآوری‌کننده)، *لحظه‌ی بکاربایی: تولد حقوق جزایی مدرن (۱۷۶۴-۱۸۱۰)*، آکسفورد، بنیاد ولتر، ۲۰۱۸، در دست انتشار.

^{۲۹}. درباره‌ی ادعای افراطی تلافی‌جویی کانتی در میان مفسرین اختلاف نظر وجود دارد. اخیراً پیتر و کوستا دوباره به این منازعه‌ی داغ تاریخی پرداخته، همانجا.

^{۳۰}. *Ius talionis*، در نظریه‌ی حق طبیعی (نظریه‌ی مرجع کانت)، می‌توان بر اساس وجدان یا درکی درونی به نیکی و بدی عملی پی برد. به‌همین ترتیب تخطی از قوانین یا الزامات اخلاقی که از درون مشخص هستند، حق یا الزامی را پدید می‌آورد که به موجب آن فرد خاطی متناسب با نوع و کیفیت جرم مجازات گردد.

^{۳۱}. اشاره به پیشنهاد بکاربایی مبنی بر جایگزین کردن مجازات مرگ با کار اجباری برای ابد.

^{۳۲}. /ح، صفحه‌ی ۱۵۴.

^{۳۳}. س.م.م، جلد دوم، صفحه‌ی ۳۹.

فلسفه‌ی کانت اندیشه‌ی دریدا را تسخیر می‌کند. در عین حال عبارت آغازین جلسه‌ی اول سمینار را می‌توان به‌صورت کنیایه‌ای به کانت خواند: «در پاسخ به کسی که سپیده‌دمان نزد شما می‌آید و می‌گوید 'می‌دانی مجازات/عدم ویژه‌ی انسان است' چه باید گفت؟»^{۳۴} چرا مجازات اعدام ویژه‌ی انسان است؟ دریدا می‌نویسد، زیرا اعدام با قتل فرق می‌کند، «چرا که با محکوم به‌مثابه‌ی موضوع حق و قانون و به‌مثابه‌ی انسان، همراه با کرامتی رفتار می‌کند که همچنان بر انسان روا می‌شود».^{۳۵} امکان وجود مجازات اعدام ناشی از شأن عقل و کرامت انسانی است که برخلاف حیوانات، موضوع قانون است و از حیات طبیعی فراتر می‌رود.

دریدا به بازخوانی موشکافانه‌ی دکترین حقوقی ادامه می‌دهد، که البته برای ما دنبال کردن قدم‌به‌قدم تمام تحلیل‌ها در اینجا ناممکن است. با این حال، حداقل باید به مخالفت کانتی با منطق فایده‌گرایی کیفری و پیوند مبتنی بر منطقی که کانت میان جرم و کرامت یا منزلت انسانی برقرار می‌سازد، بپردازیم. کانت منکر این نیست که مجازات‌هایی وجود دارند که بازدارندگی و فایده‌ی بیشتری نسبت به مجازات اعدام دارند؛ آن‌چه کانت در مورد آن با بکاریا مخالفت می‌کند، آن است که حقوق نباید بر اساس معیار فایده‌مندی مورد قضاوت قرار گیرد. اصل مخالفت صریح وی با فیلسوف ایتالیایی از این قرار است: حق مجازات نه می‌تواند براساس هرگونه استدلال فایده‌مندی توجیه شود و نه باید بر بینش پیشگیری از مجازات استوار باشد. ادعای توجیه مجازات به‌طور کلی براساس فایده‌مندی و پیشگیری، چنانکه بکاریا انجام می‌دهد، به معنای تلقی شخص قانونی به‌عنوان موضوع گناهکارِ قانون و اعمال مجازات نسبت به او به‌مثابه‌ی وسیله‌ای برای رسیدن به هدف است و نه اعمال مجازات به‌مثابه‌ی هدفی فی‌نفسه. در چنین رویکردی، با انسان «صرفاً همچون وسیله‌ای قابل استفاده برای اهداف دیگران»^{۳۶} رفتار شده است. دریدا اشاره می‌کند که برای کانت هر آن‌چه به

۳۴. سرم، جلد اول، صفحه‌ی ۲۳.

۳۵. سرم، جلد اول، صفحه‌ی ۳۲.

۳۶. ا.ح، صفحه‌ی ۱۵۲.

فایده‌مندی ارجاع می‌دهد، حق را بی‌ارزش می‌کند و وجود انسانی را با فروکاستن او به مرتبه‌ی شیء بی‌منزلت می‌سازد.

از نظر دریدا، در مجموع، قدرت استدلال کانتی در آن است که همزمان در هر دو جنبه کارایی دارد: او همان قدر با آن دسته از طرفداران مجازات اعدام که به فایده‌ی بازدارندگی این کیفر استناد می‌کنند، مخالف است که با طرفداران کلاسیک لغو مجازات اعدام که با عزیمت از همان مفروضات فایده‌گرایانه و با استناد به بازدارندگی کمتر مجازات اعدام نسبت به دیگر مجازات‌ها به نتیجه‌ای معکوس می‌رسند. کانت به این مخاطبان متفاوت یادآور می‌شود که عدالت کیفری را نباید به‌هیچ‌وجه به‌عنوان وسیله‌ای معطوف به هدف در نظر گرفت و باید همواره آن را نسبت به محاسبه‌ی سود و زیان بیگانه نگه داشت. مجازات کیفری هرگز نمی‌تواند در جایگاه وسیله‌ای برای حصول نیکی به کار گرفته شود، چه این نیکی به نفع مجرم باشد (اصلاح) و چه به نفع جامعه‌ی مدنی (پیشگیری): شرط لازم و کافی مجازات تخطی از یک قاعده است. مجازات قضایی صرفاً بر مجرم اعمال می‌شود زیرا او گناهکار شناخته شده است.^{۳۷} مجرم و رای تمام ملاحظات درباره‌ی پیامدهای مجازات باید تنبیه شود زیرا مرتکب جرم شده است. بنابراین، از این زاویه، دلیل اول و آخر مجازات، خود جرم است: ما انسانی را برای آن که مرتکب جرم دیگری نشود مجازات نمی‌کنیم، بلکه به این دلیل مجازات می‌کنیم که مرتکب جرمی شده است. به عبارت دیگر، مجازات همانند موضوع آن، باید همواره هدفی فی‌نفسه باشد، و نه هیچ‌گاه یک وسیله. مجازات نباید در خدمت هیچ چیزی باشد، و باید اجرا شود هر چند به هیچ کاری نیاید. کانت به‌صراحت می‌گوید که قانون مجازات «امری مطلق^{۳۸} است، و بدا به حال کسی که در پیچ‌وخم‌های آموزه‌های خوشبختی بلغزد تا در آن چیزی بیاید که به‌خاطر منفعتی که به او وعده می‌دهد، او را از مجازات برهاند.»^{۳۹} مجازات اعدام، دقیقاً به این سبب که از هیچ محاسبه‌ای تبعیت

۳۷. اح، صفحه‌ی ۱۵۲-۱۵۳.

۳۸. Impératif catégorique، در فلسفه‌ی اخلاق کانت همان دستور بلاشروط اخلاقی که توجیه و ضرورت آن در خود آن نهفته است.

۳۹. همانجا

نمی‌کند، سزاوار انسان است و حتی به او کرامت می‌بخشد. ارزش زندگی انسانی بنا به تعریف، مربوط به چیزی در زندگی است که بیش از خود زندگی ارزش دارد و خود مفهوم عدالت را پیش می‌کشد: از نظر کانت، اگر زندگی ارزشی مطلق نیست، بهتر است «که انسان بمیرد» تا آن‌که عدالت از بین برود، زیرا بدون عدالت «دیگر هیچ ارزشی در این‌که انسان‌ها روی زمین زندگی کنند، وجود ندارد».^{۴۰} کانت برای روشن کردن این مدعا، از داستان جزیره‌ی متروک بهره می‌جوید. او می‌گوید، جامعه‌ای مدنی را تصور کنیم که با رضایت تمامی اعضایش در آستانه‌ی انحلال است، بنابراین دغدغه‌ای برای مراقبت از خود یا حساب‌و‌کتاب برای آینده ندارد، این پرسش مطرح می‌شود که با آخرین قاتلی که در زندان است چه باید کرد. به‌نظر کانت ضرورت دارد که حتی در آخرین لحظه، پیش از نابودی اعضای این جامعه آخرین محکوم اعدام شود تا خونی که توسط این قاتل ریخته شده است، به گردن مردمی که از مجازات کردن او پرهیز کرده‌اند، نیفتد، چرا که اگر نه در تعرضی که به عدالت عمومی شده، شریک خواهند بود: حتی اگر «جامعه‌ی مدنی از هم بپاشد [...]، آخرین قاتلی که در زندان قرار دارد باید پیش‌تر اعدام شود».^{۴۱} مجازات، حتی مجازات اعدام، به هیچ کاری نمی‌آید و این دقیقاً همان چیزی است که به این عمل ارزش می‌بخشد: آخرین مجرم هیچ خطری برای جامعه ندارد، اما اعدام کردن او به معنای ایفای تعهدی است همراه با قائل بودن به دلالت اخلاقی جرم و بازشناسی مجرم به مثابه‌ی موضوع قانون، همراه با کرامتی که کماکان برای وی در نظر گرفته می‌شود.

طبعاً دریدا این شیوه‌ی بزرگداشت انسان به‌مثابه‌ی هستی‌ای آزاد و مسئول را کمی عجیب می‌یابد! بنابراین بهایی که انسان برای حفظ کرامتش باید بپردازد، چندان گزاف نیست. دریدا از «جنون بی حساب کانت [می‌گوید]: کشتن برای هیچ [...]، عدالت این است، آن‌جا دیگر هیچ شور و انگیزه‌ای برای ارضا شدن وجود ندارد. عدالت ناب.»^{۴۲}

۴۰. ا.ح، صفحه‌ی ۱۵۳.

۴۱. ا.ح، صفحه‌ی ۱۵۵.

۴۲. س.م، جلد دوم، صفحه‌ی ۲۴۸-۲۴۹، یادداشت اول.

نباید فراموش کرد که از نظر دریدا اگر قرار بر شکل‌گیری گفتمانی الفاگرا در آینده است، این گفتمان باید بتواند استدلال کانتی، یعنی استدلالی را که حقوق جزا و مجازات اعدام را تا حد یک اصل یا امری مطلق برمی‌کشد، رد کند.

نتیجه‌گیری

دریدا براساس استراتژی واسازانه‌ی خود قصد دارد منطق نظریات بکاریا و کانت را با کمرنگ کردن تمایزات واضحی که معرفی می‌کنند از جمله زوج‌های مفهومی «کشتن/به کشتن دادن»، «قصاص/بازدارندگی» و «عدالت/فایده» به چالش بکشد، یا با آشکار کردن برخی مفاهیم مسلط مانند قساوت که او را وامی‌دارد تا به‌نحوی برانگیزاننده از خود بپرسد میان امر مطلق عدالت نزد کانت و مجازات جایگزینی که بکاریا پیشنهاد می‌دهد، کار اجباری مادام‌العمر به جای مجازات اعدام، کدام یک بی‌رحمانه‌تر است.

اما واسازی منطق کیفیت عصر روشنگری چگونه به ما کمک می‌کند تا به شرایط نسل جدیدی از خواست‌الغای مجازات اعدام بیندیشیم که بتواند در عین اخلاقی بودن، «مسئله دار، محدود و سست» نباشد؟

از محاسن این سمینار پربار، که در این‌جا صرفاً به نکاتی کلی از آن اشاره کردیم، این است که موفق به بازشناسی وضعیت الگووار و پیچیده‌ی مواضع بکاریا و کانت در لحظه‌ای حیاتی از تاریخ مجازات اعدام، یعنی سراسر عصر روشنگری شده است، که دریدا در آن شاهد چنین چیزی است: «لحظه‌ای دوچندان تاریک که ما آغاز به اندیشیدن درباره‌ی مجازات اعدام می‌کنیم، آغاز به اندیشیدن درباره‌ی آن از پایش، از امکان پایش، از امکان پایانی که سپیده‌دم را نمایان می‌کند و پیشاپیش آغاز به محکوم کردن محکومیت به مجازات اعدام می‌کند.»^{۴۳}

دریدا ما را به بازخوانی این فیلسوفان بزرگ عصر روشنگری، بکاریا و کانت، بدون پیش‌داوری فرا می‌خواند. چنین نیست که چون بکاریا «پیامبر الفاخواهان» است، پس نمی‌توانیم نقاط بحث‌برانگیزی در گفتمانش بیابیم؛ و یا چون کانت به نام خرد ناب

قضایی و اخلاق وظیفه‌ی مبتنی بر عقل، مدافع بزرگ مجازات اعدام است، پس نوشته‌هایش فاقد موضوعی برای اندیشیدن نزد کسانی است که آرزومند «توجیه فلسفی گفتمان‌های الغاخواهان‌های هستند که مبتنی بر اخلاق است و نه بر مبنای فایده». ۴۴ به یک معنا در پایان واسازی دریدایی، دوئل بکاریا و کانت به دوئتی (دونوازی) بدل می‌شود، گویی عقل‌گرایی رادیکال‌بری از هر گونه فایده‌گرایی که کانت آن را مبنای دفاع خود از مجازات اعدام قرار می‌دهد قادر است مبنای اخلاقی جدیدی به ژست الغاخواهان‌های بکاریا بدهد.

در هر حال، بازخوانی پیشنهادی دریدا از عصر روشنگری حقوق کیفری، بیش از آن که ادعای ارائه‌ی راه‌حل داشته باشد، مسائل را برجسته می‌کند. چگونه در عین واکنش نشان دادن نسبت به چرخش فایده‌گرایانه‌ای که بکاریا در فلسفه‌ی مجازات ایجاد کرد می‌توان در قرن ۲۱ طرفدار لغو مجازات اعدام بود؟ با استفاده از چه وسیله‌ای و با کدام دلایل غیراقتصادی می‌توانیم آنچه را کانت به‌دقت طرح می‌کند یعنی مجازات اعدام و اصل برابری سفت‌وسخت در تعیین مجازات را از هم تفکیک کنیم؟ به نام کدام الزامات فلسفی و اخلاقی می‌توانیم با نظریه‌ی کانت مبنی بر تناسب کامل جرم و مجازات که تخطی از آن به باور کانت منجر به «انحلال عدالت» می‌شود، مخالفت کنیم. دریدا قصد ندارد با ابراز مخالفت در برابر بکاریا و کانت و مقایسه‌ی منطق‌های کیفری این دو مؤلف، که رقیب هم هستند، طرفداران هر دو دیدگاه را راضی نگاه دارد و یا به گفت‌وگویی بی‌حاصل ادامه دهد. او به دنبال آماده کردن زمینه‌ای است که در آن تحقق الغا به شکل نهایی، کلی و جهانی به‌لحاظ فلسفی ممکن باشد. از نظر او چنین تصویری از الغا ممکن نخواهد بود مگر تحت شرایط دست‌یابی به نوعی اصول اخلاقی

نوین که بتواند به ما بیاموزد هرگز تسلیم آن لذت-میل کشتن که در هر یک از ما نهفته است، نشویم.^{۴۵} طرحی عظیم برای عصر روشنگری پیش رو.^{۴۶}

پیوند با منبع اصلی

<https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2018-1-page-85.htm>

۴۵. متأثر از کرامت انسانی، و نه منطق اثرات و نتایج و پیامدها

۴۶. بنگرید به ژاک دریدا، «"جهان" روشنگری در پیش رو (استثنا، محاسبه و حاکمیت)»، سمینار ایراد شده در افتتاحیه‌ی همایش آینده‌ی عقل، صیوررت عقلانیت‌ها (نیس، ۲۷ اوت ۲۰۰۲)، پیاده شده و چاپ شده در *وایو*، پاریس، انتشارات گالیه، ۲۰۰۳.