



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):

خسرو آقایی، علی احدی، گودرز اقتداری، کیانوش بوستانی، مرضیه بهرامی برومند، آصف بیات، آیدین ترکمه، هیمن رحیمی، سعید رهنما، سیامک زندرضوی، خسرو صادقی بروجنی، پرویز صداقت، ساسان صدقی‌نیا، محسن صفاری، ارغوان فراهانی، کانال تلگرامی «ما حیوانات»، مهتاب محبوب، احمد محمدپور، شیرین کریمی، شیرین کمانگر، آیدین کیخایی، یوسف کهن، امیر گرایش‌نژاد، ندا ناجی.

طرح روی جلد: اردشیر محمص

فهرست مطالب

- بیش از همیشه به شجاعت اخلاقی نیاز داریم / نامه‌ی آصف بیات به
یورگن هابرماس / ۵
- نمی‌توان نقد کرد / جودیت باتلر / ترجمه‌ی شیرین کریمی / ۱۱
- ناسیونالیسم آمرانه و سیاست هویت‌گرا در برابر جنبش ژینا / پرویز صداقت / ۲۱
- مدلی برای بررسی جنبش ژینا / سعید رهنما / ۳۳
- بدن‌های گمشده از جنبش سبز تا جنبش ژینا / مرضیه بهرامی برومند / ۴۹
- قبیله‌گرایی سیاست هویتی، یا چه‌طور همبستگی ایجاد نکنیم؟ / سارا واگن -
کنشت / ترجمه‌ی ارغوان فراهانی / ۵۷
- علیه قانون لعنتی جنگل / خسرو صادقی بروجنی / ۸۵
- مراقبت رادیکال: استراتژی بقا در زمانه‌ی بی‌اطمینانی / هایلی هوبارت و سامارا
نیز / ترجمه‌ی ندا ناجی / ۹۱
- پیش‌گفتار بر «دولت و انقلاب» لنین / آنتونیو نگری / ترجمه‌ی ساسان صدقی‌نیا
/ ۱۰۹
- چماق نهبان شب / آلبرتو توسکانو / ترجمه‌ی کیانوش بوستانی / ۱۲۷
- مسکن و گردش سرمایه / منوئل آلبرس و برت کریستوفرز / ترجمه‌ی
خسرو آقایی / ۱۳۷
- کاربردهای کلمه‌ی «یهودی» / آلن بدیو / ترجمه‌ی علی احدی / ۱۵۷
- استعمار و جنگ بی‌پایان / گودرز اقتداری / ۱۷۹
- آسیب‌شناسی‌های امیدوارکننده در جنگ فلسطین / عبدالجواد عمر / ترجمه‌ی
مهتاب محبوب / ۱۹۷
- اشغال‌گری و وگنیسم باهم ناسازگارند / گفت‌وگو با احلام طرایره / ۲۱۷
- فاجعه‌ی اقلیمی، فروپاشی، دموکراسی و سوسیالیسم / مناظره‌ی نوام چامسکی،
میگل فوننتس و گای مک‌فرسون، همراه با دیدگاه‌های جان بلامی‌فاستر و یانیس
واروفاکیس / ترجمه‌ی محسن صفاری / ۲۳۳

آیا رشدزدایی علیه منافع کارگران است؟ / دان فیتز / ترجمه‌ی خسرو

صادقی بروجنی / ۲۷۹

هرجا یک‌جور و همه‌جا یک‌جور! / آیدین کیخایی / ۲۹۳

(نا)بدنمندی در موسیقی وزیری / امیر گرایش‌نژاد / ۳۳۵

ناسیونالیسم ایرانی و باستان‌شناسی سویه‌های متفاوت استعمار داخلی در ایران /

احمد محمدپور / ۳۴۵

چه کسی از اقلیت‌های ملی می‌ترسد؟ / شیرین کمانگر / ۳۵۹

چرا چپِ فارسیست فاقد ظرفیت انقلابی و تداوم‌بخش نظم طبقاتی است؟ /

آیدین ترکمه / ۳۷۳

برای یک قرارداد اجتماعی نوین / هیمن رحیمی / ۳۹۱

چه‌گونه دو سویه‌ی «استثناگرایی» یکدیگر را تکمیل می‌کنند؟ /

سیامک زندرضوی / ۴۰۱

نیم‌نظری بر کتاب «تشکیل سرمایه، مقالاتی درباره‌ی جلد اول کاپیتال» /

یوسف کهن / ۴۰۷

<https://www.pecritiue.com>

فقد اقتصاد سیاسی

بیش از همیشه به شجاعت اخلاقی نیاز داریم

نامه‌ی آصف بیات به یورگن هابرماس



پروفیسور هابرماس گرامی

شاید مرا به خاطر نیاورید، در مارس ۱۹۹۸ در مصر یکدیگر را ملاقات کردیم. شما در مقام استاد ممتاز مدعو به دانشگاه آمریکایی در قاهره آمدید تا با اساتید، دانشجویان و مردم تعامل داشته باشید. همه مشتاق بودند صحبت‌های شما را بشنوند. در روزگاری که اسلام‌گرایان و دیکتاتورها در خاورمیانه به نام «حفظ اسلام»، آزادی بیان را سرکوب می‌کردند، ایده‌های شما درباره‌ی حوزه‌ی عمومی، گفت‌وگوی عقلانی و زندگی دموکراتیک همچون هوایی تازه بود. به یاد می‌آورم در خانه‌ی یکی از همکاران هنگام صرف شام گفت‌وگوی دلپذیری درباره‌ی ایران و سیاست مذهبی داشتیم. من کوشیدم ظهور جامعه‌ی «پسااسلامی» در ایران را برای شما نقل کنم، که به نظر می‌رسید بعد در سال ۲۰۰۲ در سفرتان به تهران آن را تجربه کردید، این وقایع پیش از زمانی بود که در مورد جامعه‌ی «پساسکولار» در اروپا صحبت کردید. ما در قاهره به این نتیجه رسیدیم که مفاهیم اصلی شما برای تقویت حوزه‌ی عمومی فراملی و گفت‌وگوهای بینافرهنگی پتانسیل بالایی دارد. و از طریق بحث آزاد به جد درباره‌ی جان کلام فلسفه‌ی ارتباطی شما در مورد چگونگی دستیابی به حقیقتِ اجماع اندیشیدیم.

اکنون، حدود ۲۵ سال بعد، در برلین بیانیه‌ی مشترک شما با تیتو «اصول همبستگی» درباره‌ی جنگ غزه را با اندکی نگرانی و اضطراب خواندم. روح این بیانیه نکوهش‌گر افراد زیادی است که در آلمان در پاسخ به حملات هولناک حماس در ۷ اکتبر، از طریق بیانیه‌ها یا اعتراضات بر ضد بمباران بی‌امان غزه اعتراض می‌کنند. این بیانیه به طور ضمنی نشان می‌دهد که این دست انتقادات از اسرائیل غیرقابل تحمل است، زیرا حمایت از دولت اسرائیل بخش بنیادین فرهنگ سیاسی آلمان است، «که برای زندگی یهودیان و حق موجودیت اسرائیل عناصر اصلی هستند که ارزش حمایت ویژه را دارند». اصل «حمایت ویژه» در تاریخ استثنایی آلمان، در «جنایت‌های دسته‌جمعی دوران نازی‌ها» ریشه دارد.

ستایش‌برانگیز است که شما و طبقه‌ی سیاسی-روشنفکر کشورتان در حفظ خاطره‌ی آن وحشت تاریخی تزلزل‌ناپذیرید تا وحشت‌های مشابهی بر سر یهودیان (و به گمان من، و امیدوارم، سایر مردمان) رخ ندهد. اما صورت‌بندی شما از، و وسواس

شما درباره‌ی، استثنانگرایی آلمانی در عمل برای گفت‌وگو درباره‌ی سیاست‌های اسرائیل و حقوق فلسطینیان جایی باقی نمی‌گذارد. وقتی انتقاد از «اقدامات اسرائیل» را با «واکنش‌های یهودستیزانه» درمی‌آمیزید، سکوت را تشویق و بحث را خفه می‌کنید.

من در مقام فردی دانشگاهی حیرت‌زده شدم وقتی فهمیدم در دانشگاه‌های آلمان - حتی در کلاس‌های درس، که باید فضاهای آزاد برای بحث و پژوهش باشد- وقتی موضوع فلسطین طرح می‌شود، تقریباً همه سکوت می‌کنند. در روزنامه‌ها، رادیو و تلویزیون تقریباً به کلی از بحث آزاد و معنادار در مورد این موضوع خبری نیست. در واقع، بسیاری از مردم، از جمله یهودیانی که خواستار آتش‌بس شده‌اند، از موقعیت‌هایشان اخراج شده‌اند، برنامه‌های رسمی و جوایزشان لغو شده و به «یهودستیزی» متهم شده‌اند. اگر مردم اجازه نداشته باشند آزادانه صحبت کنند، چگونه باید در مورد این که چه چیزی درست است و چه چیزی نادرست با هم مشورت کنند؟ چه بر سر ایده‌ی مشهور شما درباره‌ی «حوزه‌ی عمومی»، «گفت‌وگوی عقلانی» و «دموکراسی مشورتی» می‌آید؟

واقعیت این است که بیشتر این انتقادات و اعتراض‌هایی که نکوهش‌شان می‌کنید هرگز اصل حفاظت از زندگی یهودیان را زیر سؤال نمی‌برند - و لطفاً این منتقدان منطقی دولت اسرائیل را با نئونازی‌های راست افراطی ننگین یا سایر یهودستیزان، که باید شدیداً محکوم گردند و با آن‌ها برخورد شود، اشتباه نگیرید. در واقع، تقریباً هر بیانیه‌ای را که خوانده‌ام، هم جنایات حماس بر ضد غیرنظامیان در اسرائیل و هم یهودستیزی را محکوم می‌کند. این منتقدان حفاظت از زندگی یهودیان یا حق وجود اسرائیل را مورد مناقشه قرار نمی‌دهند. آنها در مورد نفی زندگی فلسطینی‌ها و حق وجود فلسطین بحث می‌کنند. و این چیزی است که بیانیه‌ی شما به طرز تراژیکی در مورد آن ساکت است.

در این بیانیه به اسرائیل در جایگاه یک قدرت اشغال‌گر یا به غزه به منزله‌ی زندانی روباز کمترین اشاره‌ای نشده است. در مورد این تمایز کژراهانه کلمه‌ای ذکر نشده است. این بیانیه از زدودن هر روزی زندگی فلسطینیان در کرانه‌ی باختری

اشغالی و اورشلیم شرقی حرفی نمی‌زند. «اقدامات اسرائیل» که شما آن را «در اصل موجه» می‌دانید، شامل وقایعی است که در ادامه ذکر می‌کنم: انداختن ۶۰۰۰ بمب در شش روز بر سر جمعیتی بی‌دفاع: بیش از ۱۵۰۰۰ کشته (که ۷۰ درصد از آنها زن و کودک بودند) و ۳۵۰۰۰ مجروح؛ ۷۰۰۰ مفقود؛ و ۱.۷ میلیون نفر آواره، بگذریم از بی‌رحمی محروم کردن مردم از غذا، آب، مسکن، امنیت و ذره‌ای کرامت. زیرساخت‌های کلیدی زندگی از بین رفته است.

در حالی که در بیانیه‌ی شما گفته شده است، محتمل است که این موارد از نظر فنی به «قصِدِ نسل‌کشی» صورت نگرفته باشد، در عین حال، مقامات سازمان ملل متحد به صراحت از «جنایت جنگی»، «آوارگی اجباری» و «پاکسازی قومی» صحبت کرده‌اند. نگرانی من در این جا این نیست که «اقدامات اسرائیل» را از منظر حقوقی چگونه قضاوت کنم، بلکه این است که در برابر چنین ویرانی خیره‌کننده‌ای این خونسردی اخلاقی و بی‌اعتنایی را که شما نشان می‌دهید چگونه درک کنم. چند زندگی دیگر باید از بین برود تا شایسته‌ی توجه گردند؟ «تعهد به احترام به کرامت انسانی»، که بیانیه‌ی شما با تأکید بر آن پایان می‌یابد، چه معنایی دارد؟ گویی می‌ترسید که صحبت از رنج فلسطینی‌ها تعهد اخلاقی شما را به زندگی یهودیان تقلیل دهد. اگر چنین است، چقدر غم‌انگیز است که تصحیح خطای بزرگی که در گذشته روی داده است باید با تداوم خطای هیولوار دیگری در زمان حال گره بخورد. ترس من از این است که این قطب‌نمای اخلاقی کج‌ومعوج به منطق استثناگرایی آلمانی مورد حمایت‌تان وصل باشد. زیرا استثناگرایی، فی‌نفسه، نه یک معیار جهان‌شمول بلکه معیارهای افتراقی را مجاز می‌شمرد. برخی افراد به انسان‌های شایسته‌تر تبدیل می‌شوند، برخی دیگر کم‌تر شایسته و برخی دیگر هم ناشایست می‌شوند. این منطق، گفت‌وگوی عقلانی را از میان برمی‌دارد و از آگاهی اخلاقی حساسیت‌زدایی می‌کند. نوعی انسداد شناختی ایجاد می‌کند که ما را از دیدن رنج دیگران بازمی‌دارد و مانع همدلی می‌شود.

اما همه به این انسداد شناختی و بی‌حسی اخلاقی گردن نمی‌نهند. درک من این است که بسیاری از جوانان آلمانی در مورد مناقشه‌ی اسرائیل و فلسطین به‌طور خصوصی نظرات کاملاً متفاوتی با دیدگاه‌های طبقه‌ی سیاسی کشور ابراز می‌کنند.

برخی حتی در اعتراضات عمومی شرکت می‌کنند. نسل جوان در معرض رسانه‌ها و منابع دانش بدیل قرار می‌گیرد و فرآیندهای شناختی متفاوتی را در مقایسه با نسل قدیمی تجربه می‌کند. اما بیشتر آنها در عرصه‌ی عمومی، به دلیل ترس از مجازات، سکوت می‌کنند.

از شوخی روزگار، گویا در آلمان دموکراتیک نوعی «حوزه‌ی پنهان» در حال ظهور است، درست مثل اروپای شرقی قبل از ۱۹۸۹ یا کشورهای تحت حکومت استبدادی در خاورمیانه‌ی امروز. وقتی وحشت‌زایی بیان عمومی را متوقف می‌کند، مردم تمایل دارند در عرصه‌ی خصوصی روایت‌های بدیل خود را درباره‌ی موضوعات کلیدی اجتماعی خلق کنند، حتی اگر با دیدگاه‌های تأییدشده‌ی رسمی در عرصه‌ی عمومی همراه شوند. چنین حوزه‌ی پنهانی هر زمان که فرصت بیابد می‌تواند منفجر گردد.

پروفسور هابرماس، در دوره‌ای نابه‌سامان قرار داریم. درست در چنین مواقعی است که بیش از همیشه به خرد، دانش و از آن مهم‌تر به شجاعت اخلاقی اندیشمندی مانند شما نیاز است. ایده‌های اصلی شما در مورد حقیقت و کنش ارتباطی، جهان‌وطن‌گرایی، شهروندی برابر، دموکراسی مشورتی و کرامت انسانی بسیار مهم است. اما این‌طور که پیداست اروپامداری شما، استثناگرایی آلمانی و متوقف‌شدن بحث آزاد در مورد اسرائیل و فلسطین که شما در آن سهیم هستید، با این ایده‌ها در تضاد است.

ترس من از این است که دانش و آگاهی صرف کافی نباشد. در پایان، همان‌طور که آنتونیو گرامشی می‌پرسید: یک روشنفکر چگونه می‌تواند بدون «درک‌کردن» بشناسد» و بدون «احساس‌کردن» درک کند؟ در این دنیای نابه‌سامان تنها زمانی می‌توانیم امیدوار باشیم که از راه همدلی، رنج یکدیگر را «احساس کنیم».

سخنان شاعر ایرانی قرن سیزدهم، سعدی شیرازی، را به یاد آوریم:

بنی‌آدم/عضای یک پیکرند

که در آفرینش ز یک گوهرند

چو عضوی به درد آورد روزگار

دگر عضوها را نماند قرار

با احترام

آصف بیات

هشتم دسامبر ۲۰۲۳

پیوند با متن انگلیسی مقاله:

<https://newlinesmag.com/argument/juergen-habermas-contradicts-his-own-ideas-when-it-comes-to-gaza>

<https://pecritique.com/>

نقد اقتصاد سیاسی

نمی‌توان نقد کرد

جودیت باتلر



ترجمه‌ی شیرین کریمی



پس از وحشی‌گری نسل‌کشی در غزه و خفقان بحث‌ها در محیط‌های دانشگاهی، حالا دیگر هیچ اهمیتی ندارد که من، و دیگران، با تمام جنبه‌های استدلال‌های برخی گروه‌های دانشجویی در پی حمله‌ی ۷ اکتبر همدل نیستیم. وقتی در [لندن ریویو آو بوکز](#) مقدم را ارائه کردم، این کار را با روحیه‌ای گفت‌وگویی انجام دادم. پیش‌بینی نمی‌کردم چگونه صدای آن گروه‌های دانشجویی خاموش می‌گردد و آن‌ها چه میزان آزار و تهدید آنلاین متحمل می‌شوند. اما هنوز برای دفاع از حقوق این دانشجویان، و تمام دانشجویان، وقت داریم، آن‌ها حق دارند دیدگاه‌شان را بدون ترس از انتقام یا آسیب بیان کنند.

بحران آزادی آکادمیک که امروز با آن روبه‌رو هستیم، به اندازه‌ی دوران مک‌کارتی به بعد در ایالات متحد آمریکا، حاد است. اتهام یهودستیزی که به طرز یابری به‌منظور خفه‌کردن صداها به کار می‌رود بایست به‌شدت هشداردهنده باشد؛ هشداردهنده به هر کسی که برای آزادی بیان در عرصه‌ی عمومی ارزش قائل است و نیز برای آنان که به آزادی آکادمیک در عرصه‌های دانشگاهی اهمیت می‌دهند. وقتی حتی درخواست‌های آتش‌بس ضدیهود تلقی می‌گردد، تنها کسانی از این اتهام تبرئه می‌شوند که از جنگ ویران‌گر اسرائیل ضد مردم فلسطین در غزه حمایت می‌کنند. درهم‌آمیختن یهودستیزی با صهیونیسم‌ستیزی فقط می‌تواند در خدمت اهداف سانسور شدید باشد، چون این درهم‌آمیختگی کسانی را از ابراز خشم اخلاقی و سیاسی و دفاع از اصول بنیادین آزادی بیان و عدالت سیاسی باز می‌دارد که مخالف خشونت مداوم اسرائیل هستند، خشونتی که تا امروز سبب کشتار ۱۸۰۰۰ نفر از ساکنان غزه شده است. اگر ما جرئت به خرج دهیم و این کشتار را نوعی نابودگری با هدف نسل‌کشی، یا خودِ نسل‌کشی نام دهیم، کاری که اخیراً ۸۰۰ حقوقدان انجام دادند، متهم به یهودستیزی می‌شویم. اما سخن‌گفتن علیه نسل‌کشی وقتی سانسور می‌شود چه معنایی دارد؟ این یعنی فقط آن سخن‌گفتنی قابل دفاع است که از بی‌عدالتی دفاع می‌کند.

وقتی ژنرال‌های اسرائیلی با حمایت رئیس‌جمهور هرترزوغ ادعا می‌کنند که در غزه غیرنظامی وجود ندارد (با به یاد آوردن جمله‌ی شرم‌آور گلدا مایر که گفته بود: «چیزی به نام ملت فلسطین متمایز وجود ندارد»)، در واقع آن‌ها زمینه را برای تبرئه‌ی کامل خود از نابودی غیرنظامیان در غزه فراهم می‌سازند. اگر غیرنظامیان وجود نداشته باشند،

به این معنی است که هیچ مرگی غیرنظامی نیست، هیچ جنایت جنگی‌ای صورت نمی‌گیرد، و تمامی کشتارها موجه است. در عبارت «هیچ مرگی غیرنظامی نیست» کلمات «هیچ و نیست» بیان‌گر و تأییدکننده‌ی منطقی نابودگری است. یعنی چنین اتفاقی نمی‌افتد و نمی‌توان با آن مخالفتی کرد. واقعیت‌زدایی از کشتار منجر به سانسور هر گفتاری می‌شود که آن را نسل‌کشی یا حتی جنایت جنگی بنامد یا خواستار پایان‌دادن به آن باشد. [در چنین وضعیتی] منطقی است که گروه‌های دانشجویی برای اعتراض به این منطقی‌نفرت‌انگیز و آن کارزار بی‌امان کشتاری که حامی این منطقی است، به راهپیمایی‌های کوچک و بزرگ بپیوندند. کسانی که به نام «یهودستیزی» با اعتراضات این دانشجویان مخالفت می‌کنند، اتهامی را تقلیل می‌دهند، متورم می‌کنند، و از آن استفاده‌ی ابزاری می‌کنند که بایست به مصادیق بارز یهودستیزانه‌ی اختصاص داده شود که در لفاظی‌های ضدِ صهیونیسم ظاهر می‌گردد. این مصادیق باید نام برده شوند، زیرا باید با تمام انواع نژادپرستی مخالفت کرد. همچنین باید به یهودستیزی ناسیونالیستی مسیحی اشاره کرد که حامی صهیونیسم است و نتانیاهو به آن مجوز می‌دهد. اما درست در چنین لحظه‌ای است که ما فراخوانده شده‌ایم که بپرسیم چگونه سانسور، تهدید آنلاین، و قلدری هم محکومیت عمومی جنایات علیه بشریت را سرکوب یا غیرقانونی می‌کند و هم به توجیه قتل و کشتار یاری می‌رساند؟

به یاد آورید کسانی را که مخالف نسل‌کشی هستند گاه، به طرزی متناقض، متهم به داشتن نیت نسل‌کشی می‌شوند، چنین چیزی را در روز ۷ دسامبر دیدیم، وقتی که الیز استفانیک نماینده‌ی جمهوری خواه، لیز مگیل رئیس دانشگاه پنسیلوانیا و کلودین گی رئیس دانشگاه هاروارد را استنطاق عمومی کرد. او در بازپرسی‌اش به جای این که جایگاه معترضان را در یک جنبش‌رهابی‌بخش در نظر بگیرد، تعدادی فرضیات مشکوک گنجانده‌اند. انتفاضه که در زبان عربی به طور کلی به «خیزش یا قیام» ترجمه می‌شود، در اصل به معنی «تکان خوردن» یا «خود را تکان دادن» است. انتفاضه به منزله‌ی جنبشی شناخته می‌شود که از مطیع ماندن در برابر خشونت استعماری سر باز می‌زند و تلاشی است به منظور رهایی از قید حکومت استعماری. انتفاضه همچنین دعوتی برای اتحاد فلسطین است. آیا این کلمه لزوماً به معنی وحشی‌گری نسل‌کشی است؟ نه. حال برخی

ممکن است تصور کنند که استعمارشدگان پس از رهایی از قیدوبندهایشان، با قصد و نیت انتقام‌جویانه به نسل‌کشی علیه استعمارگر روی خواهند آورد. اما تصورکردن پیش‌بینی نیست. در واقع، اگر استعمارزدایی به طرز ریشه‌ای موفقیت‌آمیز باشد، چنین اتفاقی نمی‌افتد. اما اگر خشم انتفاضه علیه حکومت استعمارگر باشد، در آن صورت استعمارزدایی به احتمال زیاد احساس دیگری را ایجاد خواهد کرد؛ احساسی از نوع شادیِ رهایی‌بخشی، احساس آزادی، رهایی از قیدوبندهایی که طی هفتاد و پنج سال فقط شدت یافته است. فقط این پرسش پیش می‌آید که آیا فلسطینی‌ها ترجیح می‌دهند به‌دست کنشگران غیریهودی کشته شوند تا بفهمند که علیه نوعی خشونت دولتی ایستاده‌اند.

وقتی از گی پرسیده شد که آیا دانشگاه هاروارد خواستِ نسل‌کشی یهودیان را محکوم می‌کند یا خیر، او به‌درستی تردید کرد، زیرا فرض این پرسش این بود که هر کسی خواستار «انتفاضه» است یا شعار «از رودخانه تا دریا» را سر می‌دهد، قصدش نسل‌کشی است یا تهدیدی عینی است برای از بین بردن زندگی یهودیان اسرائیل یا به طور کلی زندگی یهودیان. این استنطاق باید همان‌جا متوقف می‌شد تا فرض‌های مربوط به آن روشن گردد. اما در لحظه‌ای که این سؤال طرح شد سؤال و فرض‌هایش با هم تلفیق شدند: بدون هیچ تأملی، «انتفاضه» و شعار «از رودخانه تا دریا» با دعوت به نسل‌کشی یهودیان یکی انگاشته شد و فراخوان‌ها برای رهایی از قید استعمار اسرائیل [به‌مثابه‌ی تهدیدی خشونت‌آمیز علیه یهودیان تعبیر شد. وقتی امکان تأمل در فرض‌های مشکوک منتفی گردد، دامی پهن می‌شود. پیامد وحشتناکش این است که هیچ نقدی بر ماشین کشتار اسرائیل وجود ندارد، هیچ گفتار مخالفی نیست که فوری به فراخوانی برای خشونت، یا چه‌بسا تهدید کلامی به خشونت‌ورزی، تعبیر نگردد. رؤسای دانشگاه‌ها حق دارند پیش از پاسخ‌دادن به چنین پرسشی تردید کنند، زیرا بازجو مجموعه‌ای از مقدمات نادرست و درهم‌آمیختگی‌های واهی را به صورت یک پرسش طرح کرده است. مگیل استعفا کرده است، و اکنون رئیس گی باید یک تصمیم اخلاقی بگیرد: یا در برابر صورت‌های تفتیش عقایدی که مقاومت در برابر خشونت اسرائیل را با نیت نسل‌کشی تلفیق می‌کند ایستادگی کند، و برای حق اعتراض و مخالفت ایستادگی کند، یا به ابزار

سانسور و انکار تبدیل گردد. اظهارات دفاعیه‌ی او امیدبخش نیست. در نهایت، او هر تصمیمی بگیرد، پیامدهایی برای آزادی آکادمیک و آزادی بیان خواهد داشت.

در دانشگاه‌ها، ما پرسش را با نظر به پیش‌فرض‌هایش طرح می‌کنیم. اگر این ظرفیتِ حیاتی را در کلاس‌های درس‌مان و در زندگی عمومی‌مان از دست بدهیم، رسالت خود را از دست داده‌ایم و ما و دانشجویان‌مان شکست خورده‌ایم. سانسور پیامدهای بسیار جدی و شدیدی دارد، زیرا ممکن است از اعتبار بیفتیم، موقعیت‌مان را از دست بدهیم، یا در رسانه‌ها بدنام شویم. بسیاری بی‌هیچ اعتقادی، به دلیل ترس، محکومیت حماس را به شکل صوری اعلام می‌کنند. اندیشه‌ی انتقادی ناپدید شده، و درخواست برای نمایش محکومیت اخلاقی به شکلی از ترور اخلاقی تبدیل شده است.

موقعیت گی از همان ابتدا که اجازه داد دانشجویان مورد آزار و تهدید آنلاین قرار گیرند و از حقوق اولیه‌ی تجمع و بیان حمایت نکرد، به خطر افتاد. البته، او به دلیل عدم مداخله در تعطیلی سریع‌تر و خشن‌تر کمیته‌ی همبستگی با فلسطین در دانشگاه هاروارد، تاکنون، و در آینده نیز، از سوی صهیونیست‌ها مورد انتقاد قرار گرفته و خواهد گرفت. تلاش برای خاموش کردن پیام آن دانشجویان به بلندشدن موج سانسور دانشگاهی که اکنون شاهد آن هستیم کمک کرد، موج سانسوری که به صورت رسمی و غیررسمی فعالیت می‌کند. چنین سانسوری نه تنها اجازه می‌دهد این کارزار کشتار فلسطینی‌ها ادامه یابد، بلکه به عنوان بازتاب‌دهنده و توجیه‌گر آن عمل می‌کند. دولت اسرائیل زندگی فلسطینی‌ها را متوقف کرده و سازوکار سانسور صدور بیانیه‌های همبستگی با مبارزات فلسطینی‌ها (که به منزله‌ی مبارزاتی بزرگ‌تر و بلندمدت‌تر از حماس تصور می‌شود) را متوقف کرده است. این دو به یکدیگر نیاز دارند، زیرا جنگ علیه غیرنظامیان تنها در صورتی به پیروزی می‌رسد که الف) جامعه‌ی بین‌الملل متقاعد گردد که غیرنظامیان یا سیر انسانی هستند یا همه‌ی آن‌ها تروریست هستند و ب) بتوان نقد آشکار و عمومی این فرضیات را، در میان سایر درگیری‌های هراس‌ناک، سرکوب کرد. به بیان دیگر، کشتار بدون مجازات در این سطح وسیع مستلزم کارزار سانسوری است که گفتارهایی را خاموش کند که به درستی از کلمه‌ی کشتار استفاده

می‌کنند و با آن مخالفت می‌کنند و تاریخ کشتار و خشونت ساختاری دولت را روایت می‌کنند.

تنها دانشجویان هاروارد نیستند که گفتارشان در عرصه‌ی عمومی مخدوش می‌گردد و زندگی‌شان در محاصره‌ی حملات رسانه‌ای، افشای اطلاعات شخصی و آزار قرار گرفته است. تمامی گفتارهای دانشجویی که به دنبال مقابله با درهم‌آمیختن یهودستیزی با صهیونیسم‌ستیزی است، یا به عبارت دیگر، تمامی تلاش‌هایی که برای نامیدن کشتار به‌دست اسرائیلی‌ها به‌عنوان نسل‌کشی انجام می‌شود، هدف چنین سانسوری هستند. دانشجویان تحت فشار قرار گرفته‌اند، پیشنهادهای شغلی آن‌ها لغو می‌شود، آمال و اهداف حرفه‌ای آن‌ها متوقف یا نابود می‌گردد و توانایی آن‌ها برای مقاومت در برابر اتهامات وحشتناک به شکل‌هایی از آسیب‌های روحی و روانی منجر می‌گردد که فقط خودشان می‌توانند (روزی) واقعاً آن را بیان کنند.

اگر این لحظه تا این حد مملو از ترس و نفرت نبود، می‌توانستیم مکث کنیم و چند سؤال مهم را مطرح سازیم. آیا حماس جنبشی تروریستی است یا جنبشی برای مقاومت مسلحانه؟ وقتی دانشجویان از فلسطین دفاع می‌کنند، آیا آن‌ها خواستار استعمارزدایی و پایان دادن به خشونت دولت اسرائیل هستند یا مشوق مرگ اسرائیلی‌ها هستند؟ از خودشان بپرسیم؟ سعی کنیم بفهمیم؟ یا باید، همان کاری را کنیم که اکنون می‌کنیم، به سرعت به این نتیجه برسیم که آزادی فلسطین منجر به مرگ اسرائیلی‌ها می‌شود، در حالی که در واقع، ممکن است به امکانی جدید برای همزیستی، چه با راه‌حل یک‌کشوری یا دوکشوری یا شکل دیگری از حکمرانی منتهی گردد؟ همبستگی سیاسی من با جنبش بایکوت، عدم سرمایه‌گذاری و تحریم همچنان برقرار است، ابزارها و اهداف آن جنبش غیرخشونت‌آمیز است و با ارزش‌های من همخوان است. اما شاید مهم باشد از کسانی که از حماس در جایگاه یک جنبش مقاومت مسلحانه دفاع می‌کنند، بپرسیم که چگونه این مقاومت مسلحانه را در چارچوب تاریخ مبارزات مسلحانه جای می‌دهند و اگر شرط‌هایی باشد، چه شرطی باید برآورده گردد تا سلاح‌ها بر زمین گذاشته شود. یک پاسخ روشن این است که خشونت دولت اسرائیل باید پایان یابد. اگر خشونت دولت اسرائیل شرط امکان وجود مقاومت مسلحانه باشد، بی‌تردید توقف خشونت آن دولت به ایجاد شکلی دیگر از تشکیلات سیاسی منتهی خواهد شد.

من در مقاله‌ام، که در لندن ریویو منتشر شد، ادعای کمیته‌ی همبستگی با فلسطین در هاروارد را مورد بحث قرار دادم، ادعای این کمیته این بود که «تنها مسئول» حملات کشنده‌ی حماس به اهداف اسرائیلی «رژیم آپارتاید است». نظرم این بود که «تقسیم مسئولیت به این صورت خطا است و هیچ چیز نباید حماس را از مسئولیت‌های قتل‌های فجیعی که مرتکب شده است مبرا سازد». فکر نمی‌کنم منطقی باشد که بگوییم خشونت اسرائیل به نام خشونت‌ی صورت می‌گیرد که حماس مرتکب می‌شود، زیرا حماس برنامه‌ی خاص خود را دارد و تصمیم به شروع مبارزه‌ی مسلحانه، تصمیمی است که مسئولیت آن را برعهده می‌گیرد. حتی می‌توان گفت که این ادعا که خشونت حماس همان خشونت اسرائیل است که به اسرائیلی‌ها برگردانده شده است، عاملیت فلسطینی‌هایی را تضعیف می‌سازد که به نفع مبارزه‌ی مسلحانه موضع گرفته‌اند. آن‌ها ابزاری برای برگرداندن خشونت اسرائیل نیستند، بلکه به نام خود و به دلایل خود دست به عمل می‌زنند، یا من این‌گونه فرض می‌کنم. ناگفته نماند که دانشجویان قطعاً درست می‌گویند که اگر خشونت‌ورزی مداوم دولتی از سوی یک قدرت استعماری علیه محاصره‌شدگان و محرومان ادامه نمی‌یافت، نیازی به مبارزه‌ی مسلحانه نبود.

اما در شرایط تاریخی کنونی دشوار می‌توان با این اندیشه ارتباط برقرار کرد، چه رسد به آن‌که به آن اعتراض کرد. زندگی فلسطینی‌ها در غزه در حال نابودی است، و هر فلسطینی علیه این نابودی اعتراض خواهد کرد. اگر آن‌ها اعتراض کنند، و ما هم با آن‌ها اعتراض کنیم، این ما را تبدیل به حامیان حماس نمی‌کند. این اعتراض تنها باعث می‌شود که ما تبدیل به منتقدان صریح نسل‌کشی شویم.

پس اجازه دهید عذرخواهی و تصریح کنم: دانشجویان حق دارند که با روشی که «این درگیری» در رسانه‌ها بازتاب یافته است، مخالفت کنند، روشی که بر اساس آن تاریخ ۷ اکتبر و اقدامات حماس به‌منزله‌ی نقطه شروع نادرستی برای هرگونه بحث عمومی تبدیل شده است و هفتاد و پنج سال اشغال، بازداشت، سلب مالکیت و سرقت زمین را که پیش از آن اتفاق افتاده پاک می‌کنند. لزومی ندارد که حامی تمامی جنبه‌های پیام دانشجویان باشیم تا بتوانیم از آسیب‌دیدن‌شان از سوی جنبش صهیونیستی ایالات متحد ابراز تأسف کنیم. آن‌ها حق دارند که صحبت کنند، حق دارند

علیه بی‌عدالتی اعتراض کنند، و حق دارند که صدایشان در فضای عمومی شنیده شود و به طور منصفانه در مورد آن بحث شود. سانسور کردن صدای آن‌ها به هر نحوی پذیرفتنی نیست، زیرا چنین سانسوری خواهان خاموشی در برابر حمله‌های هولناک به زندگی فلسطینی‌ها است، و از کارزار کشتاری چشم می‌پوشد که اکنون اسرائیل به راه انداخته است، و این سانسور این کارزار را در جایگاه بخشی از کارزاری بلندمدت‌تر برای انکار حقوق بنیادین مردم فلسطین در مورد خانه‌ها، سرزمین و آینده‌ای با خودمختاری سیاسی عاری از خشونت نمی‌بیند.

سانسور همواره ابزاری برای [حکومت‌های] ضعیف است. بله، سانسور قدرتی دارد، اما اعتراف می‌کند که مسائل از کنترل سانسورچی‌ها خارج شده است. سانسور از سوی کسانی به کار می‌رود که سعی دارند دیدگاهی را که نمی‌خواهند شنیده شود، محدود کنند یا از بین ببرند. سانسور به آن دیدگاه قدرت بزرگی می‌دهد، زیرا شاید می‌داند که مخالفت صریح با بی‌عدالتی می‌تواند حامیانی را جذب کند که هنوز شهامت دارند که وحشت وقایعی را که روی داده است ببینند، بر آن نام نهند و با آن مخالفت ورزند. سانسور کردن ممکن است ترس از سانسور را در دل کسانی بنشانند که این عملیات را به‌منزله‌ی شاخه‌ی فرهنگی کارزار نظامی علیه فلسطین تماشا می‌کنند. اما همواره هستند کسانی که زیر بار سانسور نمی‌روند، حساسیت‌هایشان از قِبل سانسور تقویت می‌شود و با خفقانِ گفتار و بحث مخالفت می‌کنند. بیایید به کسانی بپیوندیم که باور دارند دانشجویان هاروارد حق داشتند آزادانه صحبت کنند، حق داشتند با بی‌عدالتی مخالفت کنند و حق داشتند توجهات را به تاریخ طولانی خشونت‌ی جلب کنند که در این لحظه‌ی وحشتناک به اوج رسیده است.

دانشگاه‌ها باید مکان‌هایی باشند که در آن آزاد باشیم درباره‌ی چنین دیدگاه‌هایی بیاموزیم، جایی که دانشجویان بتوانند آزادانه دیدگاه‌های مخالف خود را بیان کنند، و جایی که در آن بحث و گفت‌وگو درباره‌ی ارزش‌های دیدگاه‌هایشان تشویق گردد. گفت‌وگوهای بسیاری هست که باید صورت گیرد، از جمله طرح این پرسش که چگونه آن گروه از ما که متعهد به خشونت‌پرهیزی هستیم می‌توانیم نقش فعالی را در حفظ حقوق سخن‌گفتن و نقد دروغ‌پردازی ایفا کنیم. سانسور وسیله‌ی تنبیه حکومت‌های استبدادی است. و از آن جایی که حمله به دموکراسی گسترده شده و در حال افزایش

است، این مسئولیت مدیران دانشگاهی است که از حقوق آزادی بیان محافظت کنند، به‌ویژه زمانی که فضا تنش‌آمیز است، زبان مضطرب است و ادعاها و تهدیدها جای تأمل و بحث را می‌گیرد. ممنوع شدن مخالفت با بی‌عدالتی به معنای رفتن زیر بار یک بی‌عدالتی دیگر است. آیا می‌توانیم درباره‌ی عدالت بحث کنیم؟ اگر بتوانیم پس ممکن است دانشگاه فرصتی برای احیای شهرت خود در حوزه‌ی پژوهش آزاد داشته باشد. آیا می‌توانیم به دانشجویان مان گوش فرا دهیم؟ اگر بتوانیم پس ممکن است دانشگاه این فرصت را داشته باشد که به مکانی برای یادگیری تبدیل گردد و برای اعضای هیئت علمی درسی جدید درباره‌ی فروتنی ارائه دهد.

پیوند با منبع اصلی:

<https://www.bostonreview.net/articles/there-can-be-no-critique/>

<https://pecritique.com/>

نقد اقتصاد سیاسی

ناسیونالیسم آمرانه و سیاست هویت‌گرا در برابر جنبش ژینا

پرویز صداقت



iStock

از شهریورماه سال گذشته کم‌وبیش سرتاسر ایران درگیر جنبشی شد که با شعار محوری آن یعنی «زن زندگی آزادی» در پهنه‌ی جهان شناسایی می‌شود.^۱ این جنبش از یک منظر در استمرار خیزش‌های اعتراضی دی‌ماه ۱۳۹۶ و آبان‌ماه ۱۳۹۸ رخ می‌داد چراکه همچون دو خیزش مقدم بر خود مطالباتی ساختارشکنانه را دنبال می‌کرد اما در عین حال نشان‌دهنده‌ی اعتلا و اوج‌گیری جنبش‌های مطالباتی دهه‌های اخیر و به‌ویژه جنبش‌های زنان، جوانان و ملیت‌ها بوده است. نوشته‌ها و گفتارهای متعددی در توصیف و تبیین جنبش ژینا ارائه شده و در این جا قصد ندارم بار دیگر به تبیین دلایل شکل‌گیری، ویژگی‌های ممیزه و دلایل افول بعدی و چشم‌اندازهای کنونی آن بپردازم. بلکه در این فرصت کوتاه تلاش می‌کنم این پرسش را طرح کنم که جدای از نقش تعیین‌کننده‌ی سازوبرگ‌های سرکوب در افول و توقف نسبی جنبش، چه عوامل درونی دیگری و در حقیقت کدام گفتمان‌ها نقشی بازدارنده در این جنبش ایفا می‌کنند و در نهایت می‌توانند پیروزی آن را ناممکن سازند.

یک ویژگی این جنبش در مقایسه با خیزش‌های اعتراضی ۹۶ و ۹۸ این بود که جنبشی متکثر بود و از همان ابتدا این تکثر را نمایان کرد. جنبش ژینا پیوندزنده‌ی جنبش زنان، جنبش ملیت‌ها، جنبش جوانان با سایر جنبش‌های اعتراضی سال‌های اخیر بوده است. بنابراین ویژگی مهم این جنبش تکثر عاملیت‌هایی است که فعالانه در آن حضور داشتند. آن‌چه این عاملیت‌ها را پیوند زد پوپولیسم حول یک فرد یا جریان یا ایدئولوژی فراگیر نبوده بلکه مخرج مشترک این مطالبات و دستورکارها بوده است. عاملیت‌های هر یک از این خرده‌جنبش‌ها دریافته بودند که از سویی به‌تنهایی از قدرت کافی برای تحقق بخشی به مطالبات‌شان برخوردار نیستند و باید با سایر جنبش‌ها همراه شوند و از سوی دیگر نمی‌توان به موفقیت راهکارهای اصلاح‌طلبانه‌ی دهه‌های پیشین دل بست. به همین دلیل جنبش حال‌وهوایی انقلابی یافت.

پس جنبش ژینا گره‌گاه و پیوندزنده‌ی جنبش‌های متکثر و متعدد بوده و روشن است که در چارچوب توازن قوای کنونی میان حکومت‌کنندگان و حکومت‌شوندگان

^۱ بحث بالا متن مکتوب و خلاصه شده‌ی سخنرانی ارائه‌شده در وبینار نشریه‌ی «کریستیک» در تاریخ چهارشنبه یکم آذرماه ۱۴۰۲ (با اندکی ویرایش) است.

هیچ یک به‌تنهایی قادر به پیشروی مؤثر نیستند و از این‌رو با یکدیگر باید پیوند بخورند. از سوی دیگر هر یک از این جنبش‌ها دارای مطالبات مشخص خود هستند و مطالبات اصلی‌شان قابل فروکاستن نیست. بنابراین، استمرار و تقویت آن از سویی مستلزم حفظ تکثر و از سوی دیگر خلق همبستگی و وحدت میان این جنبش‌های متکثر و نیز افزودن جنبش‌های صنفی و طبقاتی به آن است.

از این گزاره کلی می‌خواهم یک نتیجه‌ی ابتدایی بگیرم که هر ایده یا گفتمانی که زمینه‌ساز حذف این تکثر و یا مانع خلق این همبستگی باشد بازدارنده‌ی پیشروی و موفقیت این جنبش است. احتمالاً این گزاره‌ی کلی موافقان بسیاری دارد. اما مهم شناخت ایده‌ها، گفتمان‌ها و ایدئولوژی‌هایی است که می‌توانند چنین نقشی را ایفا کنند. به نظر می‌رسد نخست ایدئولوژی‌های هویت‌گرایی که قابلیت حذف تکثر جنبش‌ها را دارند و دوم ایدئولوژی‌های هویت‌گرایی که قابلیت حذف همبستگی آن‌ها را دارند موانع نظری اصلی در راه پیشروی جنبش ژینا هستند. بیشتر توضیح می‌دهم.

در برابر جنبشی متکثر دو برخورد انحلال‌گرایانه می‌توان داشت برخورد نخست نادیده‌گرفتن این تکثر و انحلال هویت‌های متکثر در یک هویت یکسان‌ساز واحد و برخورد دوم نادیده‌گرفتن تکثر ستم‌ها به نفع یک ستم که گمان می‌کنیم اصلی است و بقیه نسبت به آن فرعی و کم‌اهمیت‌اند.

روشن است که مهم‌ترین برخورد انحلال‌گرایانه نسبت به تکثر ستم‌ها برخورد ناسیونالیسمی که می‌توان ناسیونالیسم اقتدارگرای فارس‌محور خواند با این ستم‌های متکثر از طریق انحلال تمامی انواع این ستم‌ها در یک هویت یکسان‌ساز است. نزد ناسیونالیست‌ها این هویت یکسان‌ساز مفهومی است به نام «ملت ایران». از بحث درباره‌ی تکوین ملت ایرانی که نگاه موافق و مخالف نسبت به پیشینه‌های آن وجود دارد می‌گذریم و علاقه‌مندان می‌توانند به انبوه بحث‌هایی که پژوهشگران ایرانی و غیرایرانی در این مورد نوشته‌اند مراجعه کنند. اما با همه‌ی این‌ها تردیدی نیست که ملت‌ها پدیده‌های مدرن هستند که در فرایند تکامل نظام‌های تولید و مبادله، نظام‌های ارتباطی، اجتماعی و فرهنگی مدرن پدید آمده‌اند. ابتدا در اروپا و سپس در کشورهای دیگر از جمله ایران شاهد تکوین «ملت» بوده‌ایم. البته که در سرزمین‌هایی مانند ایران

با تاریخی طولانی از حاکمیت‌های متمرکز می‌توان پیشاتاریخی برای ملت و هویت مبنای آن یافت اما این پیشاتاریخ متفاوت از اسطوره‌هایی است که ملت‌گرایان فارسی ساخته و پرداخته می‌کنند. شرایطی که به تکوین و شکل‌گیری ملت مدرن منتهی شده است اساساً در گذشته‌ی تاریخی هیچ سرزمینی وجود نداشته است که بتوان مدعی وجود آن در هر جغرافیایی شد.

شکل دادن به هویت ملت در ایران مدرن مسیر پرفراز و فرودی را طی کرده و در این مسیر شاهد شکل‌گیری انواع ناسیونالیسم‌ها بوده‌ایم. می‌توان ردپای دو گونه‌ی متفاوت ناسیونالیسم ایرانی را در تاریخ معاصر جست‌وجو کرد. ناسیونالیسم نوع اول که با سیاست‌های آمرانه به دنبال یکسان‌سازی هویت‌های متکثر داخلی بود که نمونه‌ی عملی آن را در دوران رضاشاه می‌توان یافت. ناسیونالیسم نوع دوم نیز که از همان بدو مشروطه وجود داشت متکی بر نگاهی دموکراتیک به مقوله‌ی ملت بود و بیشتر به دنبال ایجاد یک دموکراسی پارلمانی در ایران و گذر از «رعیت» به «شهروند» بود که می‌توان آن را ناسیونالیسم ایرانی ضد استعماری خواند. نقطه‌ی اوج حضور این ناسیونالیسم در سپهر سیاسی ایران در سال‌های دهه‌ی ۱۳۲۰ تا کودتای ۲۸ مرداد و به‌ویژه سال‌های جنبش ملی‌شدن صنعت نفت بود.

به سبب تحولات اقتصادی دهه‌های بعد در ایران و جهان، تغییر در پیکره‌بندی طبقاتی و ساختارهای اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی این ناسیونالیسم دموکراسی‌خواه بسیاری از مباحث مادی و نقاط اتکای اجتماعی خود را از دست داد. با این همه البته به عنوان یک ایدئولوژی نافذ کماکان حضور دارد. به همین دلیل در تمامی سال‌های گذشته شاهد حمله به این روایت ناسیونالیستی از جانب انواع جریان‌های راست سلطنت‌طلب، نولیبرال و اسلام‌گرا به آن بوده‌ایم. درست از همین‌رو در برابر ناسیونالیسم آمرانه و در واکنش به انواع ناسیونالیسم هویت‌گرایانه‌ی ملیت‌های پیرامونی، طرح میهن‌دوستی مترقی و مبتنی بر برابری ملیت‌ها و دوستی ملت‌ها ضروری است.

اما ناسیونالیسم آمرانه‌ی نوع اول یعنی بازسازی استبداد سیاسی در قالب مدرن به‌ویژه در سال‌های اخیر در قالب یک سلسله پروپاگاندا‌ی سیاسی بار دیگر طرح شده است. کارنامه‌ی این ناسیونالیسم روشن و مشخص است و سرنوشت طراحان و مدافعان این ناسیونالیسم در دوران رضاشاه به‌خوبی گواه شکست آن است. کارگزاران این

ناسیونالیسم از تیمورتاش تا علی‌اکبر داور نه‌تنها قادر به تکوین فرد خودبنیاد و مدرنیته‌ی ایرانی نشدند که خود یک‌یک قربانیان نظامی شدند که به ساختن آن یاری کرده بودند.

تنها از جمله برای توجه دادن به شباهت‌های تاریخی به این یادآوری کفایت می‌کنم که وقتی سرتیپ امیراحمدی از طریق کارمندان سفارت انگلیس و روس از حمله‌ی قریب‌الوقوع شوروی و انگلیس به ایران مطلع شده بود و از محمدعلی فروغی خواست که موضوع را به اطلاع رضاشاه برساند فروغی پاسخ داد که: «من در حالی هستم که اگر سقف خانه‌ام بر سرم فرود آید و بمیرم راضی هستم، زیرا از چنگال این شاه خلاص می‌شوم.» (اصغر شیرازی، ایرانیت، ملیت، قومیت، جلد اول ص. ۶۶۸، به نقل از امیراحمدی)

با این همه، در سال‌های اخیر با تحریف تاریخ معاصر از طریق بازسازی هدمند آن تلاش شده که تصویری وارونه از آن دوران ارائه شود که خود موضوع بحث‌های دیگری است که اساساً باید تاریخ‌نگاران به آن بپردازند. اما در چارچوب بحث حاضر می‌خواهم تأکید کنم که انحلال خواسته‌های متکثر جنبش ژینا در پروژه‌ی سکولاریسم یکسان‌ساز نوع رضاشاهی که در شعارهایی مثل «رضاشاه روح شاد» تبلور می‌یابد اساساً در انکار محتوا و ماهیت اصلی جنبش ژینا و خطر بزرگی است که در مقطع کنونی به‌ویژه از سوی برخی جریان‌ات پروامپریالیستی و رسانه‌های رنگارنگ‌شان دنبال می‌شود.

اشاره کردم که در برابر این ناسیونالیسم ارتجاعی و یکسان‌ساز مبتنی بر هویت فارسی به‌تدریج شاهد شکل‌گیری تفکر ملی‌گرا در میان گروه‌های قومی بودیم. به واقع بازتاب ملت‌سازی بر اساس هویت فارسی اندیشه‌ی ملت‌سازی برپایه‌ی سایر هویت‌های فرهنگی و زبانی را نضج بخشید و شکل داد. به این ترتیب بود که از دهه‌ی ۱۳۲۰ به بعد شاهد شکل‌گیری شبه‌«جماعت‌های تصویری» جدید این بار در میان ملیت‌های ساکن در سرزمین ایران بودیم که بارزترین تبلور آن را در سال‌های اشغال ایران و شکل‌گیری حاکمیت‌های گذرای خودمختار در آذربایجان و بخشی از کردستان بودیم. اگرچه این ناسیونالیسم‌های نوپا اساساً پاسخ به ناسیونالیسم افراطی فارسی و سرکوب

فرهنگ‌های پیرامونی بوده است، اما علاوه بر آن ریشه در رشد ناموزون مرکب در توسعه‌ی سرمایه‌داری در ایران از زمان رضاشاه تا امروز دارد. برای مثال، آذربایجان که به دلایل تاریخی قطب بزرگ تجاری ایران در دوران قاجاریه بود چنان‌که برای مثال در «سیاحتنامه‌ی ابراهیم بیگ» زین‌العابدین مراغه‌ای به‌روشنی تفاوت‌ها و برتری‌های اقتصادی و تجاری تبریز را با سایر کانون‌های تجاری ایران می‌بینیم، به سبب سیاست‌های مرکزگرایی رضاشاه و کاهش ارتباطات اقتصادی با اتحاد شوروی بعد از انقلاب اکتبر، منطقه‌ی آذربایجان جایگاهی فرودست در جغرافیای اقتصادی ایران پیدا کرد و این خود از عوامل مساعد شکل‌گیری و قدرت‌گیری فرقه‌ی دموکرات در آن سال‌های بحرانی دهه‌ی ۱۳۰ بود.

از آن‌جا که در تمامی دهه‌های بعد این رشد ناموزون مرکب، همراه با سرکوب فرهنگی، استمرار یافت و گاه تشدید شد مناطق پیرامونی ایران همواره بستر مساعدی برای بروز انواع بحران‌های قومی - ملی بود. به‌ویژه در مقاطع بروز بحران‌های ژئوپلیتیک مانند سال‌های بعد از استبداد صغیر تا روی کار آمدن رضاشاه و نیز سال‌های اشغال ایران توسط نیروهای متفقین شرایط مساعدی برای شعله‌ور شدن بحران‌های ملیتی فراهم می‌شود. به همین دلیل، طرح و تبیین و یافتن راه‌های درست و اصولی برای این بحران‌ها مستلزم شناخت کافی و دقیق از شرایط عمومی‌تر و کنار گذاشتن کلیشه‌ها و قالب‌های به‌ظاهر درست، و به‌طور خلاصه برخورد مشخص با شرایط مشخص نیازمند توجه به این دقایق و جزئیات است. برای مثال، یکی از مترقی‌ترین اصول قانون اساسی مشروطه تشکیل انجمن‌های ایالتی و ولایتی بود و هرگاه که فضایی برای تنفس پدید می‌آمد از نخستین مطالبات قانونی که نیروهای مترقی روی آن تأکید داشتند تشکیل این انجمن‌ها بود. با این همه، در ایران نیمه‌ی اول دهه‌ی ۲۰ بسیاری از نیروهای دموکرات به اجرای این قانون سوءظن داشتند و آن را در مسیر ایجاد مناطق نفوذ قدرت‌های خارجی می‌دیدند. به عبارت دیگر، ضمن اذعان بر ستم ملی باید توجه داشته باشیم که شرایط ضعف دولت مرکزی به هر دلیل تلاش قدرت‌های رقیب برای نفوذ در کشور را پدید می‌آورد که یکی از مهم‌ترین بسترهای آن بهره‌برداری از حقوق ملیت‌های پیرامونی است.

بدین ترتیب سیاست هویت با تأکید بر هویت متمایز (جنسیتی و جنسی، قومیتی و ملیتی، مذهبی و عقیدتی) خواهان ارج‌شناسی آن می‌شود. توجه به هویت‌های متکثر گروه‌های شرکت‌کننده در جنبش ژینا نشان‌دهنده اهمیت هویت‌ها در این جنبش و مطالبه‌ی عمومی هر یک برای ارج‌شناسی و محترم دانستن هویت جنسیتی و زبانی و ملی و غیره‌شان است. طبیعی است و قابل‌دفاع. اما مسأله این است که گاه سیاست هویت نزد افراد چنان پرنرنگ می‌شود که انواع متکثر و متعدد ستم‌ها را ذیل آن می‌برد و یا در مقایسه با آن کم‌رنگ می‌یابد.

برای مثال، ما امروز با بحران‌های متعدد ساختاری روبه‌رو هستیم از بحران فقر و شکاف طبقاتی گرفته تا بحران بازتولید اجتماعی و بحران محیط‌زیستی این بحران‌ها دلایل متعدد و متنوع دارد و در همراهی با انواع ستم‌ها و از جمله ستم‌های ملیتی و قومیتی و جنسیتی هستند. مثلاً نرخ بیکاری در زنان بالاتر است. اما بیکاری صرفاً مسأله‌ی زنانه نیست. نرخ حاشیه‌نشینی در مناطق پیرامونی ایران بالاتر است اما حاشیه‌نشینی صرفاً مسأله‌ی پیرامون نیست. به همین ترتیب است میزان فقر و محرومیت. اما مسأله‌ی بیکاری، فقر، بحران اکولوژیک مسائل سرتاسری است و بردن آن‌ها حول مسأله‌ی ملی یک خطای نظری است که خطاهای تعیین‌کننده در عرصه‌ی دستورکار سیاسی می‌گذارد چراکه مانع همبستگی جنبش‌ها می‌شود.

برای مثال صرف‌نظر از دلایل عمومی اقلیمی، سدسازی، برداشت بیش از حد از آب‌های حوضه‌های آبریز دریاچه‌ی ارومیه، نوع توسعه‌ی کشاورزی در اطراف آن، سیاست‌گذاری‌های نادرست و خطا و مجموعه‌ی دیگری از عوامل بحران فعلی خشکی دریاچه را پدید آورده است. آیا می‌توان این بحران را ذیل ستم ملی طبقه‌بندی و تبیین کرد؟ آیا قرار دادن آن ذیل ستم ملی صورت‌بندی درستی از دلایل بحران ارائه می‌دهد و در نهایت آیا راه‌هایی برای مقابله با بحران از آن به‌دست می‌آید؟

در مثالی دیگر مسأله‌ی کولبری در کردستان یا سوخت‌بری در بلوچستان را در نظر بگیرید که هر دو در پیوند مستقیم با ستم ملیتی هستند چراکه ریشه در فقر و بیکاری بیشتر در مناطق پیرامونی دارند. اما این معضلات قابل تقلیل به ستم ملی نیست و علاوه بر آن مثلاً در مورد کولبری از نوع توسعه‌ی اقتصادی کمپرادوری تجاری در

اقلیم کردستان عراق و نظام متفاوت تعرفه‌های گمرکی دو کشور برمی‌خیزد. اگر در مرکز ایران هم شاهد وجود بازارهایی بودیم که قیمت کالاها در آن بسیار کم‌تر از بازارهای داخلی بود مکانیسم‌هایی برای انتقال کالا از این مبادی به بازار فروش شکل می‌گرفت. یعنی این مسائل ریشه در مناسبات قدرت در عرصه‌ی اقتصاد دارند که البته در پیوند با ستم ملی است اما قابل تقلیل به ستم ملی نیست. علاوه بر آن قرار دادن آن ذیل ستم ملی نشانی نادرستی برای یافتن راهکار برون‌رفت از ستم را ارائه می‌دهد.

به طور کلی ما با سه دیدگاه در برخورد با ستم‌های قومی و ملی روبه‌رو بوده‌ایم. دیدگاهی که آن را به کل منکر شده، یا ساخته‌ی قدرت‌های خارجی می‌بیند. دیدگاه میانه‌ای که آن را به رسمیت می‌شناسد اما برایش اولویت قائل نیست و اهمیت فرعی به آن می‌دهد و بدین ترتیب آن را کم‌اهمیت تلقی می‌کند. دیدگاه سوم که عمدتاً از جانب برخی کنشگران ملیت‌ها دنبال می‌شود و این ستم را چنان پررنگ می‌کند که تمامی انواع ستم را در سایه‌ی آن قرار می‌دهد. روشن است که افراط این دیدگاه تا حدود زیادی در واکنش به افراط در دیدگاه نخست و کم‌اهمیت‌انگاری در دیدگاه دوم شکل گرفته و واکنش به آن‌ها است با این همه کاستی‌ها و مخاطرات خود را دارد. چراکه اولاً تبیین درستی از مسایل ارائه نمی‌کند و ثانیاً قادر به طراحی راهی برای برون‌رفت از بحران‌ها نمی‌تواند باشد. به‌ویژه در جهان معاصر اغلب مسایل عمدتاً فراملی هستند و ابعاد فراسرزمینی و حتی جهانی دارند. در چنین جهانی تلاش برای حل مسایل نیازمند روحیه‌ی و تلاشی فراملی و انترناسیونالیستی است. از زمره‌ی این مسایل باید به مسایل امروز محیط زیست در خاورمیانه نگریست که نه حل که حتی تخفیف آن مستلزم روحیه‌ی نزدیکی و مساعدت مردم سرزمین‌های مختلف است.

برای این که میزان گره‌خوردن مسایل ملی و منطقه‌ای را در نظر بگیرید به مسأله‌ی بحران فلسطین که این روزها شاهد یکی از مقاطع وحشتناک نسل‌کشی در آن هستیم توجه کنید. حتی همین امروز تلاش برای نیل به راه‌حلی پایدار برای مسأله‌ی فلسطین نیازمند بازآرایی بنیادی نظام‌های سیاسی منطقه و شکل‌گیری جنبش‌های مترقی فراملی است. همین طور که نیروهای ارتجاعی در منطقه همدیگر را تقویت و پشتیبانی

می‌کنند نیروهای مترقی نیز باید پشتیبان یکدیگر باشند نه آن که به تلاش بی‌ثمر برای حل محلی بحران‌هایی دست بزنند که اساساً در سطح محلی قابل حل نیست. علاوه بر این‌ها، تجربه‌ی چند دهه‌ی گذشته به‌خوبی نشان می‌دهد در صورتی که جنبش‌های مبتنی بر هویت با جنبش‌های طبقاتی گره نخورند یا به بیان نانسی فریزر جنبش‌هایی که درصدد برنیايند که ارج‌شناسی را با عدالت همراه کنند در عمل می‌توانند حتی در خدمت ساختارهای ناعادلانه‌ی موجود قرار بگیرند. توجه به نقاط ضعف جنبش فمینیستی بعد از دهه‌ی ۱۹۸۰ و این که در عمل به سبب همراهی با نولیبرال‌ها زمینه‌ی مساعد اجتماعی برای بازگشت از برخی دستاوردهای مبارزات زنان را فراهم کرده (که تازه‌ترین نمونه‌اش را در انتخابات روزهای اخیر در آرژانتین دیدیم) مثال روشنی از همین امر است. یا وقتی مسأله‌ی سیاهان و تبعیض نژادی مستقل از مسأله‌ی نظم ناعادلانه‌ی اقتصادی در نظر گرفته می‌شود یعنی مسأله‌ی سیاهان صرفاً به‌عنوان مسأله‌ی سیاهان مطرح شود نه در پیوند با مسایل همه‌ی فرودستان آن‌گاه در عمل شاهد افزایش محبوبیت چهره‌ی نژادپرست، سکسیست و عوام‌فریبی مانند ترامپ در میان توده‌هایی محروم می‌شویم که منطقاً باید پشتیبان جنبش‌های سایر فرودستان باشند.

به طور کلی، در بحث حاضر می‌خواهم روی این مسأله تأکید کنم که نقطه‌ی قوت جنبش ژینا این بوده که توانسته وحدت‌بخش کثرتی از مطالبات باشد و پیشروی آن از جمله مستلزم آن است که قادر شود مطالبات تمامی گروه‌های فرودست فراتر از زنان و جوانان و اقلیت‌ها یعنی کارگران و معلمان و بازنشسته‌ها و غیره را در مقام طبقاتی‌شان ذیل خود قرار دهد و این نیز مستلزم تأکید بر مطالبات عدالت‌خواهانه و بازتوزیعی در این جنبش است. این در شرایطی است که از سویی شاهد تهدید تکثر جنبش از طریق انحلال مطالبات ذیل دالّ موهومی به‌ظاهر وحدت‌بخش هستیم که عمدتاً به شکل ناسیونالیسم اقتدارگرا خود را متبلور می‌کند از سوی دیگر شاهد تحدید آن از طریق به سایه بردن انواع ستم‌ها و استثمار ذیل صرفاً یک ستم که گمان می‌کنیم اهمیت بیشتری دارد. بدین ترتیب همبستگی میان مطالبات متکثر را از میان برداشته‌ایم.

به هر تقدیر، روشن است که هم ایران و هم جهان امروز در یکی از بحرانی‌ترین مقاطع سرنوشت‌ساز خود قرار گرفته است. بحران ساختاری اقتصاد جهان و شکست نولیبرالیسم، بحران دموکراسی چندحزبی و شکل‌گیری نظام پسادموکراسی، قدرت‌گیری جریان‌های شبه‌فاشیست راست افراطی در بسیاری از مناطق بحران‌زده‌ی کنونی جهان همزمان و همپای مجموعه‌ای از بحران‌های کمرشکن اقتصادی و سیاسی و اجتماعی و انسانی در کشورمان اعم از بحران فقر و بیکاری و بی‌عدالتی، بحران مالی و بانکی، بحران بازتولید اجتماعی، بحران فرار سرمایه، بحران تحقق ارزش، بحران‌های محیط زیستی ویرانگر و بحران‌های اجتماعی و فرهنگی و غیره است. برون‌رفت از این مارپیچ بحرانی نیازمند عزم و همدلی و همبستگی فراگیر است در غیر این صورت شاهد یکی از ویرانگرترین دوره‌های تاریخی خواهیم بود.

روشن است که چیرگی فرهنگ نولیبرال که به جای تلاش برای سازمان‌دهی و تشکلیابی شاهد تلاش برای خودنمایی ایگوهای متورم فردی و خلق برندینگ فردی در فضاهای مجازی شده‌ایم، خود یکی از موانعی است که مانع پیشروی جنبش شده است. اشاره‌ام در این‌جا برای تأکید بر مسئولیت فردی و اجتماعی است که بیش از هر زمان دیگر به آن نیاز داریم.

در اواخر جنگ جهانی اول وقتی بخش‌هایی از کشور در اشغال قدرت‌های خارجی بود و شیرازه‌ی کشور از هم پاشیده بود به نحوی که نهایتاً به شکل‌گیری استبداد رضاشاهی و شکست قطعی انقلاب مشروطه منتهی شد محمدتقی بهار که در آن زمان نماینده‌ی مجلس و سردبیر روزنامه‌ی نوبهار بود وقتی تصویر درهم‌ریخته و آشفته‌ی ایران در فضای جنگ اول جهانی و ناتوانی ملیون از اقدام مؤثر در برابر توطئه‌های انگلستان و روسیه و عثمانی و عوامل داخلی‌شان را شرح می‌دهد می‌نویسد: «تقصیر با که بود؟ تقصیر با همه بود: با روس، با انگلیس، با عثمانی، با آلمان، با فرمانفرما، با عین‌الدوله، با [حزب] دموکرات با [حزب] اعتدال، با مردم، با احزاب. این‌ها همه در تحت تأثیرات روزانه اقداماتی کردند که تقصیر نتیجه‌ی آن اقدامات به عهده‌ی تمام این‌ها که یکی نویسنده‌ی این تاریخچه است وارد گردید!» (محمدتقی بهار، تاریخچه‌ی سه سال و نیمه‌ی ما و جنگ، شیرازه، ۱۴۰۱، ص. ۲۱۴)

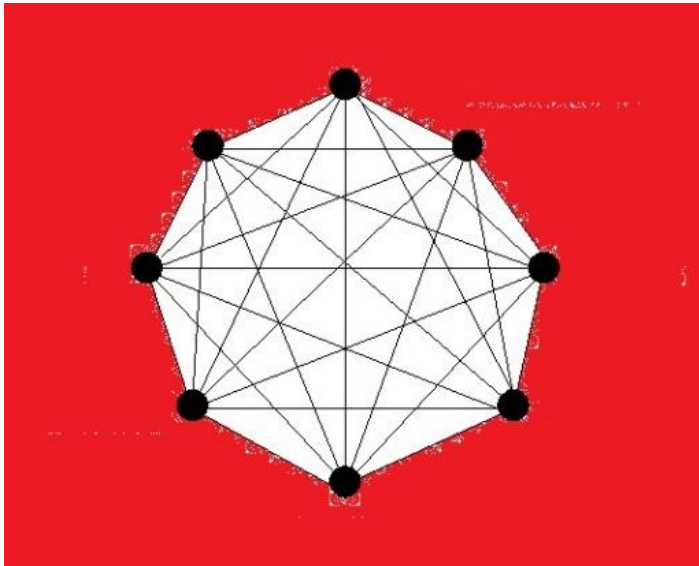
امیدوارم مورخان آینده از روزگار ما قول‌های متفاوتی نقل کنند.

<https://pecritique.com/>

نقد اقتصاد سیاسی

مدلی برای بررسی جنبش ژینا

سعید رهنما



با آغاز جنبش مهسا، بحث‌ها و تحلیل‌ها و شبه‌تحلیل‌های فراوانی عرضه شد، که هر یک بر جنبه‌هایی از این جنبش تأکید داشتند. چون زنان در آن نقش واضح و روشنی داشتند، بر جنسیت تکیه می‌شد؛ حضور جوانان بسیار چشمگیر بود، و بر سن و نسل تأکید می‌شد؛ ملیت‌ها و قومیت‌ها، به‌ویژه ملیت‌های کرد و بلوچ حضور تعیین‌کننده‌ای داشتند، و بر ملیت تأکید می‌شد؛ افشار گوناگونی از طبقات اجتماعی در این جنبش حضور یافتند، و اشاراتی هرچند محدود و نامشخص به عامل طبقاتی نیز مطرح می‌شد. علاوه بر این عوامل، مواضع سیاسی و ایدئولوژیک هم مورد توجه قرار می‌گرفت؛ آیا معترضان سکولارند یا مذهبی، چپ هستند یا لیبرال، یا سلطنت‌طلب‌اند. عامل فعال بودن یا نبودن و کنشگری نیز از جمله بحث درباره‌ی قشر خاکستری جامعه مورد توجه بود، و بسیاری نکات دیگر.

کلیت‌های اجتماعی و گل باوری

مشکل اصلی اغلب این بحث‌ها، و بحث‌های دیگر از جمله نقش اپوزیسیون داخل و خارج در این بود که این عوامل را در کلیت خود بررسی نمی‌کردند. پدیده‌های اجتماعی کلیت‌های مرتبط با هم هستند، و بررسی یک جزء بدون ارتباط آن با محیط پیرامونش از یک سو و اجزاء درونی‌اش از سوی دیگر راه به جایی نمی‌برد. به علاوه کلیت‌های اجتماعی حیات متحولی دارند و در هر مقطع از پیشرفت یا پسرفت جنبش‌های اجتماعی نقش‌های متفاوتی می‌یابند. بدون درک این کلیت‌های متحول، عاملان تغییر اجتماعی نخواهند توانست سیاست‌های موفق را در جهت نیل به خواست‌های مرحله‌ای و حرکت در جهت تأمین خواست‌های نهایی خود به پیش برند.

در این جا، با اتکا به چنین دید کل‌نگرانه‌ای سعی می‌کنم که مدلی برای این بررسی ارائه شود. این کلیت ابعاد چندگانه‌ای دارد و چون از نظر تصویری هر یک را حداکثر در سه بُعد می‌توان نشان داد، آن‌ها را در چند ماتریس و شبکه‌ی سه‌بُعدی مطرح و ارتباط آن‌ها را بررسی خواهیم کرد.

ماتریس ۱، رابطه‌ی سه بُعد طبقه، جنسیت و سن:

طبقات اجتماعی امروز ایران را می‌توان در پنج طبقه مطرح کرد:

- سرمایه‌دار/حاکم، (صاحبان صنایع بزرگ، بانک‌ها و سایر مؤسسات مالی، کشت‌و‌صنعت‌ها و زمین‌های بزرگ کشاورزی، و معادن؛ تجار بزرگ؛ صاحبان مجموعه‌های مسکونی و مستغلات؛ مدیران ارشد دولتی، مدیران ارشد سازمان‌های موازی دولت از جمله بنیادهای مذهبی، سران سپاه پاسداران و ارتش؛ روحانیون ارشد، و...)

- طبقه‌ی متوسط جدید (کارمندان و حقوق‌بگیران دولت، کارمندان شرکت‌های خصوصی صنعتی، معدنی، کشاورزی، و خدماتی، کارمندان سازمان‌های موازی از جمله بنیادها؛ رده‌های میانی سپاه و ارتش؛ معلمان، استادان؛ روشنفکران؛ هنرمندان؛ بازنشستگان؛ و...)

- طبقه‌ی متوسط سنتی (صاحبان و خویش‌فرمایان کارگاه‌های کوچک صنعتی، کشاورزی، خدماتی؛ خرده‌زارعین، خرده‌فروش‌ها و تجار کوچک؛ آخوندهای رده‌های پایینی و طلبه‌ها، و...)

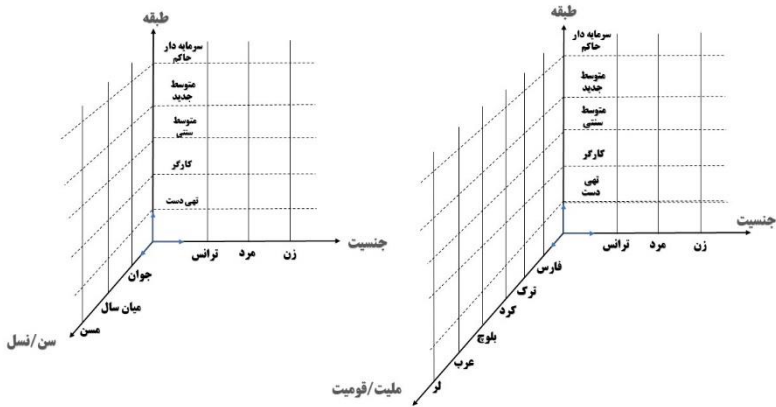
- کارگران (مزدبگیران صنعتی، معدنی، کشاورزی، ساختمانی، خدماتی؛ بی‌ثبات‌کاران...)

- تهی‌دستان (دائم‌بیکاران ناب‌خوردار از حمایت خانواده؛ کولبرها؛ زاغه‌نشینان، دوره‌گردها؛ بی‌خانمان‌ها؛ فقرا؛ و..).

در بحث طبقات اجتماعی، نیز باید به وجود به‌اصطلاح لمپن‌پرولتاریا یا طبقه‌ی ارادل و اوباش که در نظام فعلی نقش بسیار مهمی بر عهده داشته‌اند، اشاره کرد. بُعد دوم، جنسیت (زن، مرد، ترانس...)، و بُعد سوم سن و نسل (جوان، میان‌سال، مسن).

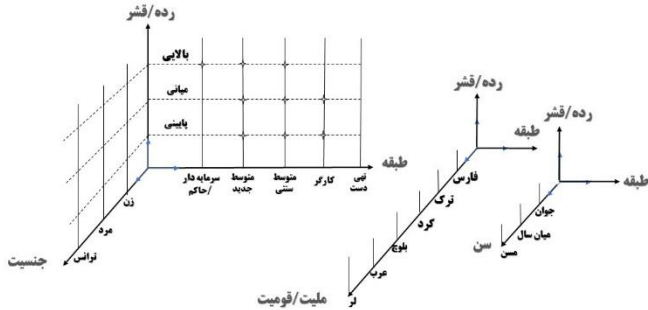
ماتریس ۱ همچنین در رابطه با ملیت/قومیت نیز مطرح است. (طبقه/جنسیت/ملیت/قومیت)، فارس، آذری، کرد، بلوچ عرب، لر...

ماتریس یک- شبکه‌ی مرتبط طبقه/جنسیت/سن و ملیت

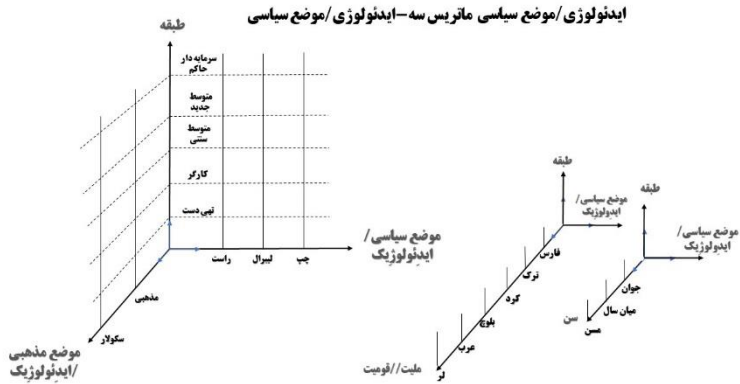


ماتریس ۲، رده‌های درونی هر یک از طبقات اجتماعی، یعنی رده‌ها و اقشار بالایی، میانی، و پایینی را در رابطه با دیگر ابعاد جنسیت، ملیت، و سن نشان می‌دهد.

ماتریس دو- رده/طبقه/جنسیت رده/قشر

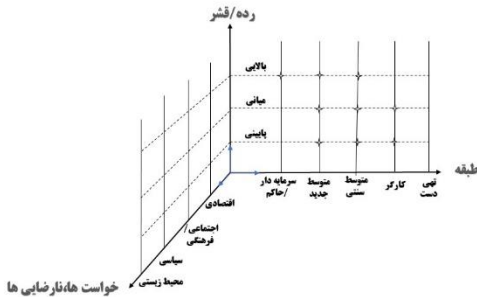


ماتریس ۳، مواضع سیاسی، ایدئولوژیک (چپ، لیبرال، راست) و (مذهبی، سکولار) را در رابطه با طبقات اجتماعی، جنسیت، قومیت و سن نشان می‌دهد.



ماتریس ۴، انتظارات و نارضایی‌ها در رابطه با رده‌ها و اقشار طبقات مختلف اجتماعی را نشان می‌دهد:

ماتریس چهار-رده‌های اجتماعی و خواست‌ها و نارضایی‌ها



خواست‌های سیاسی به جنبه‌هایی از جمله آزادی‌های سیاسی، آزادی از سلطه، حکومت قانون، دموکراسی، و مشارکت در تصمیم‌گیری‌ها مربوط می‌شود؛

خواست‌های اقتصادی جنبه‌هایی از جمله کار، معیشت، مسکن، درآمد، تولید و توزیع عادلانه و غیره؛

خواست‌های اجتماعی / فرهنگی به جنبه‌هایی از جمله آزادی‌های مدنی، آزادی بیان، وجدان، تجمع، مطبوعات، خلاقیت هنری، پوشش و حجاب، و غیره؛ و

خواست‌های محیط‌زیستی به جنبه‌هایی از جمله آلودگی‌ها، آب و خشکسالی، و حیات وحش و غیره ربط پیدا می‌کند.

اقتضای مختلف طبقاتی موقعیت‌ها و انتظارات متفاوت و متضادی در هر یک از این مقوله‌ها دارند.

اگر داده‌ها و اطلاعات دقیق این ابعاد قابل دست‌یابی بودند، تقریباً به‌دقت می‌توانستیم معین کنیم که کدام قشرهای طبقاتی از جنسیت‌ها و سنین و ملیت‌های گوناگون با چه مواضع سیاسی نسبت به کدام خواست‌های اقتصادی، سیاسی، اجتماعی/ فرهنگی و محیط‌زیستی عکس‌العمل نشان داده و خواهند داد. اما می‌دانیم که چنین امکانی در دست ما نیست. اگر در مرکز آمار ایران سرشماری دقیقی بر مبنای مقوله‌های موردنظر انجام می‌گرفت، می‌توانستیم تصویر دقیقی را در این زمینه مطرح کنیم. با این حال با تکیه به اطلاعات موجود، فراتر از کلی‌گویی‌های متداول - از جمله این که مردم ایران چنین و چنان‌اند، زنان ایران چنین می‌خواهند، یا جوانان ایرانی خواست‌هایی آن چنان دارند، طبقه‌ی کارگر ایران خواست‌هایش چنین است، و ملیت‌ها و قوم‌های ایرانی چنان‌اند - می‌توان بخش‌هایی از واقعیت امروز ایران را مشخص کرد.

پاره‌ای آمارها

آخرین سرشماری ایران در ۱۳۹۵ (۲۰۱۶) انجام شد، و قرار بود سرشماری بعدی در ۱۴۰۰ انجام گیرد که بعداً به تأخیر افتاد و تاکنون انجام نشده است. در سرشماری ۱۳۹۵ هم تغییرات زیادی وارد شده که کار محاسبه و تخمین طبقاتی را از سرشماری‌های قبلی مشکل‌تر ساخته است. با این حال تا آنجا که ممکن بوده می‌توان

تخمین‌هایی را مطرح کرد، که با آن که نمی‌تواند دقت ریاضی داشته باشد، اما تا حدودی تصویر روشن‌تری از وضع موجود به ما می‌دهد. در ادامه، بر اساس همین آخرین سرشماری و پاره‌ای آمارهای ۱۴۰۲ مرکز آمار و دیگر منابع به پاره‌ای از آمارها اشاره می‌کنم.

طبق آخرین تخمین جمعیت ایران حدود ۸۵ میلیون نفر است، که حدود ۶۵ میلیون نفر آن شهرنشین و نزدیک به ۲۰ میلیون ساکن روستا هستند. طبق آمار وزارت راه و شهرسازی در سال ۱۳۹۹، حدود ۲۵٪ جمعیت یا حدود ۲۰ میلیون نفر در سکونتگاه‌های غیررسمی (حاشیه نشینی) ساکن بودند. اینان عمدتاً از روستاها کنده شده، اما جذب شهرها نشده و در حاشیه‌های شهری زندگی می‌کنند. در سال‌های اخیر نیز پاره‌ای از جمعیت از شهرها رانده شده و حاشیه‌نشین شده‌اند. از کل جمعیت، ۴۳ میلیون مرد، و ۴۲ میلیون زن هستند. از نظر سنی، بیش از ۳۰ درصد جمعیت یا بیش از ۲۶ میلیون نفر زیر ۲۴ سال هستند، که از این تعداد حدود بیش از ۱۳ میلیون نفر ۹ ساله و کم‌سن‌ترند. بیش از ۱ میلیون نفر نیز از ۸۰ سال به بالا دارند. تعداد دانش آموزان ۱۶،۳ میلیون و دانشجویان ۳،۳ میلیون، جمعاً نزدیک به ۲۰ میلیون نفر است. جمعیت فعال اقتصادی ۱۵ ساله به بالا حدود ۲۵ میلیون نفر یا حدود ۳۹ درصد جمعیت ۱۵ ساله به بالا (حدود ۶۴ میلیون نفر) است. از مجموع شاغلین ۱۶ درصد در کشاورزی، ۳۳ درصد در بخش صنعت، و بیش از ۵۰ درصد در بخش خدمات فعال‌اند. نرخ مشارکت اقتصادی (نسبت جمعیت فعال ۱۵ ساله به بالا به کل جمعیت ۱۵ ساله به بالا به درصد) حدود ۴۱ درصد است که بیش از ۶۸ درصد برای مردان و برای زنان ۱۴ درصد است.

اشتغال در دو نوع رسمی و غیر رسمی مطرح است، و مرکز آمار ایران نیز بر اساس مدل سازمان بین‌المللی کار این آمارها را برای سال‌های ۱۳۹۸ و ۱۳۹۹ عرضه کرده است. بخش رسمی مجموعه فعالیت‌های اقتصادی را دربر می‌گیرد که تحت پوشش قوانین رسمی عمل می‌کنند، و هر چند که این قوانین در کشوری چون ایران در شرایط امروز چندان پوشش حمایتی از نیروی کار ندارد، اما تفاوت قابل توجهی با بخش غیررسمی دارد که خارج از مقررات رسمی و قوانین کار عمل می‌کند، و واضح است که

با سطح بالاتری از نرخ بیکاری، بی‌ثبات‌کاری، سوانح کار و به‌طور کل با سطح استثمار شدیدتری همراه است. اشتغال در بخش رسمی، کارکنان دولت، نهادهای حاکمیتی، شرکت‌های خصوصی ثبت‌شده، سازمان‌های بین‌المللی، مردم‌نهاد، و تعاونی، و به‌طور کل شرکت‌های با ده نفر کارگر و بیشتر، و با حسابداری مشخص را شامل می‌شود. اشتغال غیررسمی، کار در شرکت‌های خصوصی، و یا با مالکیت فرد یا خانواده و به‌طور کل فعالیت‌های اقتصادی که ثبت نشده و حسابداری رسمی ندارند، را در بر می‌گیرد. تجزیه و تحلیل این آمارها به بررسی دیگری نیاز دارد، و در این‌جا تنها به این اکتفا می‌شود که در سال ۱۳۹۹ (۲۰۲۱-۲۰۲۲) سهم اشتغال رسمی جمعیت شاغل ۱۵ ساله به بالا، ۵۸ درصد، و سهم اشتغال غیر رسمی ۴۲ درصد بوده است.

جمعیت غیر فعال (دانش‌آموزان، خانه‌داران، و دارندگان درآمد بدون کار -- یعنی مستمری و حقوق‌وظیفه‌بگیران، دارندگان درآمد املاک و مستغلات، سود سهام و غیره) حدود ۳۹ میلیون نفر یا ۶۱ درصد جمعیت ۱۵ ساله به بالا هستند. (از این تعداد، ۱۸،۱ درصد محصل، ۳۱،۴ درصد خانه‌دار، ۸ درصد دارای درآمد بدون کار، و غیره ۳،۶ درصد).

در مورد آمار گروه‌های شغلی (مثل مدیران، متخصصان، تکنسین‌ها، کارکنان دفتری، صنعت‌گران و غیره) و وضعیت شغلی (مثل کارفرمایان، کارکنان مستقل، مزد و حقوق‌بگیران بخش خصوصی و عمومی و غیره) که به نوعی می‌توانند مبنایی برای محاسبه و تفکیک طبقات اجتماعی قرار گیرند، آمار مرکز آمار که بر اساس استاندارد بین‌المللی طبقه‌بندی شغلی ISCO تهیه می‌شود، نمی‌تواند تفکیک‌های مشخص طبقاتی، از جمله تفکیک مزد و حقوق‌بگیران، یا تفکیک طبقه‌ی متوسط جدید یا سنتی را نشان دهد، اما با پاره‌ای تخمین‌ها می‌توان این تفکیک‌ها را انجام داد.

بی‌آن‌که وارد جزئیات محاسباتی شویم، بر اساس آمار سال ۱۴۰۰، می‌توان تخمین تفکیک‌های طبقاتی را به این ترتیب در نظر گرفت: طبقه‌ی حاکم حدود ۳ درصد، طبقه‌ی متوسط جدید، حدود ۲۹ درصد، طبقه‌ی متوسط سنتی، حدود ۳۶ درصد، طبقه‌ی کارگر حدود ۳۱ درصد. تهی‌دستان عمدتاً در طبقه‌ی کارگر و تا اندازه‌ای در طبقه‌ی متوسط سنتی پراکنده‌اند. باز لازم به تأکید است که این تخمین دقت ریاضی ندارد، اما کمابیش می‌تواند به تفکیک طبقاتی امروز ایران نزدیک باشد.

این آمارها تا حدودی بخش‌هایی از ابعاد ماتریس اول را می‌تواند پاسخگو باشد. یعنی چه بخش از جمعیت ۸۵ میلیونی در کجا قرار دارد. درصد نسبی طبقات اجتماعی را نیز کمابیش مشخص می‌کند اما نمی‌تواند به تفکیک‌های جزئی‌تر از جمله لایه‌های طبقاتی در رابطه با جنسیت و سن بپردازد. در مورد ماتریس‌های ۳ و ۴ موضع سیاسی/ایدئولوژیک، و خواست‌ها و نارضایتی‌ها، مسئله بسیار پیچیده‌تر است، هرچند که امکان برآوردهایی هست که به آن خواهیم پرداخت.

اگر فرض را بر این بگذاریم که این جنبش و جنبش‌های مشابه عمدتاً جنبشی شهری است -- هر چند که در مواردی استثنایی مثلاً در مورد تقسیم آب، پاره‌ای روستاییان هم حرکت‌هایی داشته‌اند --، نیز فرض را بر این گذاریم که حاشیه‌نشین‌ها هم به‌رغم همه‌ی محرومیت‌ها و پتانسیل‌های مبارزاتی، امکان حرکت‌های اعتراضی مستقل نداشته‌اند -- در زمان انقلاب بهمن نیز عمدتاً توسط جریان‌های مذهبی در آخرین لحظات به خیابان‌ها آورده شدند --، نیز کودکان زیر ۹ سال و افراد مسن بالای ۸۰ سال را نیز خارج از فعالین سیاسی قرار دهیم، در آن صورت، ۲۰ میلیون روستایی، ۲۰ میلیون حاشیه‌نشین، و درصدی از مجموع کودکان و افراد مسن شهری (۷۵ درصد ۱۵ میلیون، یا حدود ۱۱ میلیون) را در شرایط کنونی، موقتاً (تأکید می‌کنم موقتاً در این مقطع) از جمعیت مورد نظر باید کنار گذاریم، و به‌جای ۸۵ میلیون بر حدود ۳۴ یا ۳۵ میلیون نفر را مبنای محاسبه قرار دهیم.

حدود ۱۷،۵ میلیون جوان بین ۱۰ تا ۲۴ ساله هستند که با فرض ۷۵ درصد در شهرها، بیش از ۱۲،۵ میلیون آن‌ها در شهرها زندگی می‌کنند. از میان گروه‌های شغلی طبقه‌ی متوسط جدید و طبقه‌ی کارگر، و بخشی از طبقه‌ی متوسط سنتی در شهرها مستقر هستند. از نظر جنسیت هم تقریباً ۵۰/۵۰ هستند. محاسبه‌ی قشربندی‌های درونی این طبقات بسیار مشکل است، اما کمابیش مشخص است که با توجه به سطح درآمد، میزان تحصیلات و سبک زندگی از یک سو و مواضع عقیدتی/سیاسی از سوی دیگر، هر یک از این اقشار خواست‌ها و نارضایتی‌های متفاوتی دارند.

می‌توان گفت که خواست‌های **اقشار پایینی** هر یک از این طبقات عمدتاً اقتصادی و مربوط به نگرانی‌های گذران زندگی، تأمین غذا و پرداخت کرایه خانه است. بخشی از

این قشر از خدمات بنیادهای مذهبی و خیریه نیز بهره می‌گیرند، از جمله سازمان بهزیستی کشور (حدود ۷ میلیون نفر)، کمیته‌ی امداد امام (حدود ۲،۵ میلیون نفر) و بنیاد شهید (حدود ۱،۵ میلیون نفر).

اقشار میانی علاوه بر خواست‌های اقتصادی، خواست‌ها و نارضایتی‌های فرهنگی و سیاسی دارند، اما واضح است که یک‌دست نیستند. بخشی از طبقه‌ی متوسط جدید حتی در رده‌ی میانی طرفدار نظم سیاسی موجود است و یا از بقای آن بهره‌مند می‌شود. بیش از ۲،۲ میلیون نفر در بخش عمومی/دولتی مشغول به کارند، بیش از ۲۷۰ هزار کارمند بانک داریم که البته بخشی از آن‌ها دولتی‌اند، صدها هزار نفر در بنیادهای مذهبی کار می‌کنند. بخشی از این جمعیت شاغل از وابستگان و حامیان وضع موجودند و بخش دیگر که از آن دل خوشی ندارد، از ترس از دادن موقعیت خود ساکت است - در جنبش مهسا نیز هیچ حرکتی از جانب این بخش صورت نگرفت. معمولاً تنها در مراحل اوج جنبش‌های اجتماعی که نظام‌های سیاسی متزلزل می‌شوند، این بخش از جمعیت وارد صحنه می‌شود. در زمان انقلاب بهمن نیز کمابیش همین طور بود. وضعیت جوانان این قشر به‌ویژه دختران و زنان جوان متفاوت است که به آن باز خواهیم گشت. قشر میانی و بالایی طبقه‌ی کارگر نیز با تفاوت‌هایی همین وضعیت را دارد - در حمایت از جنبش مهسا حرکات اعتراضی جدی در محل کار را شاهد نبودیم.

قشر بالایی طبقه‌ی متوسط جدید، عملاً با طبقه‌ی حاکم هم‌جهت و یا مدافع وضع موجود است و اگر خواستار تغییر باشد در جستجوی نظامی شبیه وضع موجود است.

طبقه‌ی متوسط سنتی شهری، پیش از این عمدتاً از نظر فرهنگی و سیاسی با نظام موجود هم‌جهت بود و در گذشته از پایه‌های عمده‌ی آن بوده است. با این حال، به نظر می‌رسد هم به لحاظ وضعیت متزلزل اقتصادی و هم تغییراتی که طی دهه‌های اخیر در سبک زندگی و سلیق آن رخ داده، خواست‌ها و اعتراضاتی دارند که عمدتاً اقتصادی است و تا اندازه‌ای در جنبش مهسا در اعتصابات پراکنده خود را نشان داد.

به این ترتیب در مقطع کنونی جنبش می‌توان گفت که تنها بخش محدودی از جمعیت به‌ویژه در لایه‌های پایینی و میانی طبقه‌ی متوسط جدید و طبقه‌ی

کارگر شهری با ترکیبی از خواست‌های اقتصادی، اجتماعی/فرهنگی و سیاسی امکان‌ی‌فای نقش عاملین تغییر را داشته باشد، یا پتانسیل آن را دارد که نظام سیاسی را به چالش کشد. اما، با توجه به سرسختی و انعطاف‌ناپذیری حاکمیت، این بخش از جمعیت در اندازه و ترکیب فعلی امکان نیل به هدف‌هایی را که مطرح کرده از جمله تغییر ساختاری را نداشته و ندارد. نیل به این هدف اساسی پیش‌زمینه‌های مختلفی را می‌طلبد که بخش‌های بزرگ‌تری از طبقات مختلف را بسیج و سازماندهی کند تا قادر باشد در لحظه‌ی لازم نظام سیاسی را به چالش جدی کشاند.

واضح است که تغییر ساختاری در شرایط غیر دموکراتیک به توازن قدرت بین نیروهای اجتماعی متخاصم و نظام سیاسی حاکم بستگی دارد. در عکس‌العمل به جنبش مهسا، پاره‌ای جریان‌های ساده‌دلانه با مقایسه با رژیم‌هایی که در به‌اصطلاح بهار عربی سرنگون شدند، و یا با رژیم شاه، در انتظار تغییر سریع نظام حاکم بودند و یا آن را وعده می‌دادند. این امر عمدتاً در خارج از کشور و به‌ویژه از سوی سلطنت‌طلبان مطرح می‌شد و در واقع به جنبش صدمه‌ای جدی زد. همان‌طور که در جاهای دیگر اشاره کرده‌ام، نظام موجود به رغم اقتدار رهبری، یک الیگارش‌ی روحانی/نظامی/اقتصادی است و دستگاه‌های پیچیده و متعدد سرکوب، ایدئولوژیک و اقتصادی دارد، که به‌رغم تحلیل رفتن امکاناتش و بحران‌هایی که بر اثر فساد و بی‌کفایتی به وجود آمده، کماکان پابرجا است. علاوه بر این‌ها، یکی از بزرگ‌ترین جنبه‌های قدرت آن، اپوزیسیون ضعیف و ناتوانی است که در مقابل‌اش قرار دارد.

ضرورت بهینه‌یابی و آپتیمیزه کردن

من برخلاف افراد و جریان‌اتی که معتقدند جنبش‌های مردمی به خودی خود قادرند بدون سازمان و استراتژی به موفقیت نهایی برسند، بیش از هر زمان دیگری به سازماندهی و استراتژی باور دارم. با آن که جنبش‌ها دستاوردهای مهمی دارند و مبارزه را به پیش می‌برند، اما اگر در هر مرحله از پیشرفت خود سازماندهی وسیع‌تری نیابند، در بهترین حالت خود را تکرار می‌کنند و یا به‌مرور به تحلیل می‌روند. واضح است که هرچه نظام سیاسی حاکم قوی‌تر و خشن‌تر باشد، کار سازماندهی مشکل‌تر است به‌ویژه

که جنبش در هر مرحله از پیشرفتِ خود باید قادر باشد جمع وسیع‌تری از اقشار و طبقات را جلب کند.

اجزاء گوناگونِ کلیتِ اجتماعی، یعنی اقشارِ طبقاتِ مختلف، زنان و گروه‌های جنسیتی، ملیت‌ها، اقلیت‌های مذهبی، و جوانان، مشکلات و خواست‌های گوناگون دارند که در مواردی هم‌جهت، و در مواردی متضادِ یکدیگرند، و در مقاطع زمانی مختلف بر اثر شرایط عینی و یا عاملیتِ گروهی یکی از آن‌ها نقش «بیشینه» (ماکسیمیزه) و عمده‌تری می‌یابد، و در مواردی نیز موفق می‌شود که پاره‌ای از خواست‌های مشخصِ آن جزءِ اجتماعی را برآورده سازد. اما این جزء به‌تنهایی قادر به مقابله با کلِ نظامِ مقابلِ خود نیست، و تأکید بیش از حد بر آن، اجزاءِ دیگر را «کمینه» (مینیمیزه) می‌کند. در این جاست که اگر جنبش فاقدِ یک ساختارِ هدایتی باشد، نخواهد توانست که خواست‌های مختلف و هم‌جهت را «بهینه‌یابی» (اُپتیمیزه) کند.

تغییر ساختاری بدونِ بهینه‌یابی امری ناممکن است. اما ذکر دو نکته در این جا لازمست. اول این که ساختارِ هدایتی به معنی رهبری متمرکزِ سنتی نیست، و مبتنی بر یک ساختارِ مشارکتی هماهنگ‌کننده است. دوم این که تأکید بر کلیت و بهینه‌یابی به معنی ایجاد مانع و یا به تأخیر انداختنِ خواست‌های مرحله‌ای یک جزء از اجزاء کلیتِ اجتماعی نیست. یعنی نظیر خطاهای گذشته بر این باور تأکید شود که برای مثال زنان باید همه‌ی خواست‌های فمینیستی را به بعد از حلِ مسئله‌ی ملی موکول کنند، و یا ملیت‌ها بر حقوقِ خود تأکید نکنند. با این حال خطاست که بدون توجه به بُعدِ زمانی و مقطعیِ تحولِ جنبش، تصور شود که هر یک از این اجزاء می‌توانند خواست‌های نهاییِ خود را از همان آغاز و بلافاصله به‌دست آورند. متأسفانه کم هم نیستند افرادی که چنین تصویری را دارند. با درس‌گیری از گذشته ضروری به نظر می‌رسد که عاملانِ این گروه‌های اجتماعی علاوه بر توجه به

جزء خود، به کلیت جنبش توجه داشته و در هر مقطع از پیشرفت جنبش خواست‌های خود را در رابطه با آن کلیت بهینه‌یابی نمایند.

قبلاً در جای دیگر به تفصیل بیشتر اشاره کرده‌ام که ارتقای سطح جنبش به اتحاد و هماهنگی چهارپایه‌ای میان عرصه‌های مختلف مقاومت نیاز دارد: خیابان (شهرها و محله‌ها)، محل کار (کارخانه‌ها، وزارت‌خانه‌ها...)، محل تحصیل (دانشگاه‌ها، مدرسه‌ها...)، و محل کسب‌وکار (بازار، مغازه‌ها...) در جنبش مهسا چنین اتصالی عمدتاً بین خیابان و محل تحصیل به‌طور پراکنده برقرار شد. در مواردی نیز در پاره‌ای شهرها کارگران موقت پروژه‌ای دست به اعتصاب زدند، و مغازه‌دارانی به‌طور کوتاه‌مدت مغازه‌های خود را بستند. اما به‌جز پاره‌ای مناطق اقلیت‌های ملی و قومی، تداومی در این اتصال‌های چهارگانه وجود نداشت. برای به چالش کشیدن جدی وضع موجود چنین وحدت عملی در سطح وسیع‌تر لازم است. یعنی علاوه بر جوانان، دانشجویان و دانش‌آموزان، باید بدنه‌ی اصلی طبقه‌ی متوسط شهری و طبقه‌ی کارگر و بخشی از طبقه‌ی متوسط سنتی به‌تدریج وارد صحنه شوند، و از جمله زمینه‌ی نافرمانی‌های مدنی و اعتصابات گسترده و عمومی را فراهم آورند. مسئله این‌جاست که ایجاد ارتباط سازمان‌یافته و پیگیر بین این چهار عرصه در سطح ملی، که از جمله خواست‌ها و نارضایتی‌های متفاوتی هم دارند، بسیار مشکل است و با موانع جدی روبروست.

موانع ارتباطی چهار عرصه

در این‌جا فرصت پرداختن به این موانع نیست، و تنها چند مثال را طرح می‌کنم. مثلاً در مورد موانع سازماندهی محل کار در صنایع، بیش از ۸۰ درصد از صنایع ما بسیار کوچک و کارگاه‌های زیر ده نفره‌اند، بسیاری از آن‌ها کارگاه‌های پیش‌سرمایه‌داری و با اشتغال غیر رسمی‌اند. حدود ۳۰،۴۰۰ واحد صنعتی ۱۰ نفر به بالا داریم و حدود ۱،۸ میلیون کارگر در آن‌ها کار می‌کنند و قسمت اعظم آن‌ها بین ۱۰ تا ۴۹ نفر کارگر دارند. صنایع به‌اصطلاح بزرگ و دارای بیش از ۱۰۰ نفر کارگر تنها ۳۳۰۰ واحد است که البته اکثریت کارگران و کارمندان صنایع یا حدود ۶۲ درصد در آن‌ها کار می‌کنند. بیش از ۹۹ درصد آن‌ها خصوصی است و تنها ۹۵ واحد صنعتی

بزرگ دولتی است، و هر دو بخش هرگونه تلاش برای سازمان‌دهی علنی سرکوب می‌شود. تمامی صنایع عملاً فاقد تشکل رسمی کارگری‌اند. در صنایع کوچک تشکل در سطح واحد تولیدی ممکن نیست و به‌تنهایی نیز کاری از پیش نمی‌برند، و نیاز به وجود اتحادیه‌های صنعتی و منطقه‌ای است تا این واحدهای کوچک را به‌عنوان واحدهای محلی پوشش دهند. در واحدهای بزرگ حتی شوراهای قلابی اسلامی نیز ممنوع‌اند. بدون اتحادیه، صندوق اعتصاب در کار نیست، و اکثر کارگران پس‌اندازی ندارند که در دوران اعتصاب هزینه‌های خانوار را تأمین کنند. کارمندان دولت و شرکت‌های خصوصی و رده‌ی بالایی کارگران که عمدتاً در صنایع بزرگ هستند، امتیازاتی دارند و در مراحل اولیه به جنبش نمی‌پیوندند. ایجاد هرگونه تشکل کارگری/کارمندی گامی به جلو است. نمونه‌ی آن را در نی‌شکر هفت‌تپه و فولاد اهواز دیدیم. در معادن نیز وضعیت مشابهی داریم. در بیش از ۵۷۰۰ معدن فعال، بیش از ۱۲۹ هزار کارگر و کارمند کار می‌کنند، که حدود ۹۹ درصد آن‌ها به بخش خصوصی تعلق دارد، و تنها ۱۵۹ معدن دولتی داریم. سازماندهی در معادن به خاطر دور بودن از شهرها و پراکندگی به‌مراتب سخت‌تر است، هرچند که در صورت درگیری، خانواده‌ها هم درگیر می‌شوند، و سازماندهی در سطح محله‌های خانواده‌ها می‌تواند مؤثرتر باشد. در بخش کشاورزی هم بیش از ۹،۲ هزار شرکت وجود دارد که در مناطق روستایی پراکنده‌اند. در بانک‌ها هم امکان سازماندهی بسیار مشکل است. صدها هزار نفر کارکنان ۳۶ بانک کشور در ۲۳ هزار شعبه و باجه پراکنده‌اند. مسئله‌ی دیگر محل کار در این است که امروزه بخش قابل‌توجهی از نیروی کار کشور در نهادهای اقتصادی وابسته به نهادهای نظامی و سازمان‌های موازی با دولت از جمله بنیادهای قدرتمند مذهبی که سهم قابل‌توجهی از تولید ناخالص داخلی را در اختیار دارند، کار می‌کنند. لاقلاً در شرایط حاضر امکان پیوستن صدها هزار کارمند و کارگر این هلدینگ‌ها، شرکت‌ها و نهادها را نمی‌توان انتظار داشت.

موانع حرکت‌های اعتراضی در واحدهای آموزشی نیز بسیار فراوان است و امنیتی کردن دانشگاه‌ها و مدارس متوسطه و سرکوب دانشجویان و دانش‌آموزان و استادان و معلمین مترقی امکان تشکل‌یابی را محدودتر کرده است.

محل کسب و کار نیز امکانات اعتراضی محدودی دارد، به‌ویژه که توسل به پلمپ کردن محل کار کسبه‌ی معترض، به‌راحتی موقعیت آن‌ها را به خطر می‌اندازد. بازار هم به‌رغم تغییراتی که در آن صورت گرفته و از جمله تجار بزرگ سابق از آنجا رفته و اکنون بخش مهمی از حاکمیت‌اند و صاحبان انحصارند و گاه بخشی از بورژوازی مالی و صنعتی را تشکیل می‌دهند، عمدتاً متشکل از تجار کوچک و یا طبقه‌ی متوسط سنتی‌اند، و به‌رغم ناراضی‌های خود، بخشی از آن‌ها محافظه‌کار و مذهبی سنتی هستند.

این که پیشروی جنبش به وحدت عمل فزاینده‌ی خیابان، محل کار، محل تحصیل، و محل کسب و کار وابسته است، و این وحدت عمل به خاطر سرکوب و امنیتی شدن همه‌ی این مکان‌ها و فضاها با مانع روبروست، به این معنی نیست که جنبش باز از سر گرفته نمی‌شود. نظام سیاسی موجود با انواع بحران‌های اقتصادی، سیاسی، اجتماعی/فرهنگی و بین‌المللی روبروست که قادر به رفع آن‌ها نیست، و مدام با سیاست‌های خود به آن‌ها می‌افزاید. جنبش‌ها در لحظات خاصی سر بر می‌آورند، مسئله‌ی اصلی همان طور که قبلاً هم اشاره کردم، استفاده از هر جنبش برای ارتقای آن است.

در این جاست که **نقش جریانات اپوزیسیون** اهمیت می‌یابد. جنبش در نقطه‌ای از پیشروی خود ناچار به ایجاد نوعی رهبری سازمان‌یافته در داخل کشور در شکل جبهه و یا احزاب هماهنگ نیاز دارد، که هم اکنون به‌خاطر سرکوب‌های خشن عملی نیست. به‌اصطلاح اپوزیسیون خارج از کشور، هم پراکنده است و هم بی‌ارتباط با جنبش داخل. در جریان جنبش مهسا، ضمن افشاگری‌های مهمی که انجام داد، کارهای نادرست و مضحکی هم صورت گرفت که مهم‌ترین آن‌ها اعلام رهبری جنبش از سوی عده‌ای فرصت‌طلب بود. این در حالی است که اپوزیسیون خارج می‌توانست و می‌تواند نقش بسیار مهمی به عنوان پشتیبان جنبش داخل ایفا کند. حمایت مؤثر از جنبش داخل کشور به یک اپوزیسیون قوی و متحد نیاز دارد. اما این بدان معنی نیست که همه‌ی جریانات می‌توانند در کنار هم قرار گیرند. البته ای‌کاش که چنین امکانی بود، ولی نیست.

من در جای دیگری تحت عنوان جریان‌شناسی سیاسی ایران، کلیتِ مرتبطِ اپوزیسیون را در قالبِ یک ماتریس چند بُعدی، بر اساس چپ‌راست، سکولار/مذهبی، و میان‌رو/تندرو مطرح کرده‌ام، و در این جا تنها به‌اختصار به آن اشاره می‌کنم که تنها بخشی از این اپوزیسیون، اعم از لیبرال و ملی‌گرا، چپ، و مذهب‌بیون سکولار که خواستارِ ایجاد یک جمهوری سکولار و دموکراتیک‌اند، امکان همکاری با یکدیگر را دارد و می‌تواند به‌عنوان پشتیبان جنبش داخل از کشور، و به دور از ادعای رهبری و وکالت، نقش مهمی بر عهده گیرد. جبهه‌ی وسیعی از نیروهای ترقی‌خواه در خارج از کشور، با سازماندهی مشخص می‌تواند با بسیج امکانات وسیع انسانی، مالی و فنی در خدمت جنبش داخل قرار گیرد، که امکان طرح جزئیات آن‌ها در این جا نیست، و در جای دیگری به آن پرداخته‌ام.

در آخر لازم به یادآوری است که در جریان مقابله‌ی سیاسی، جنبش و نیروهای ترقی‌خواه علاوه بر خودِ نظام سیاسی، با سه چالشِ جدی و پر خطر دیگر مواجه خواهند بود، که عبارت‌اند از سلطنت‌طلبانِ تندرو، مجاهدین، و قشریون که هر یک سیاست‌های متفاوتی از آن‌چه برای آینده مردم ایران مفید است پی‌گیری خواهند کرد، و اگر جنبش و جبهه‌ی ترقی‌خواه از توان کافی برخوردار نباشد، استقرار یک نظام دموکراتیک سکولار و ترقی‌خواه، که امکان مبارزات دموکراتیک برای طیف وسیعی از جریان‌های سیاسی مختلف را فراهم آورد، به مخاطره خواهد افتاد. در جای دیگری با تفصیل به این موضوع پرداخته‌ام که تجارب تاریخی ما نشان می‌دهد که علاوه بر امپریالیسم، سه مسئله‌ی مهم و مرتبط با یکدیگر، یعنی قدرت فردی، مرکزگرایی، و نبود سکولاریسم مانع‌های عمده‌ی استقرار یک نظام دموکراتیک، سکولار و ترقی‌خواه بوده‌اند. تاریخ ایران، به‌جز لحظاتی گذرا، سراسر تاریخ استبداد و دیکتاتوری، و پایتخت مرکز تمام تصمیمات و سیاست‌ها بوده، و دین و دولت از یکدیگر جدا نبوده‌اند. هر سازماندهی و استراتژی مبارزاتی باید با توجه به این چهار مانع و پیشگیری از تداوم و تکرار آن طراحی و پیگیری شود.

<https://pecritique.com/>

تقدیر اقتصاد سیاسی

بدن‌های گمشده از جنبش سبز تا جنبش ژینا

مرضیه بهرامی برومند



«ندا آقا سلطان» نماد جنبش سبز شد. او دختری ۲۶ ساله که در جریان اعتراضات مردمی با شعار «رأی من کو؟» در ۳۰ خرداد سال ۱۳۸۸ در خیابان امیرآباد تهران کشته شد. خبر کشته شدن او بازتاب‌های فراوانی در رسانه‌های جهانی داشت و به نوشته‌ی «تایم»، لحظه‌ی جان سپردن او به پربیننده‌ترین مرگ یک انسان در تاریخ بشریت تبدیل شد.

اما چرا مرگ ندا آقاسلطان آنقدر در جهان بازتاب داشت و نام او نماد جنبش سبز شد؟ کلی‌ترین پاسخ به این پرسش در «نگاه خیره» ندا آقاسلطان نهفته است که توانست پیش از آن که نگاه او به کلی محو شود و از دنیا برود از قاب تصویر و ساختار معمول جهان بیرون بزند و به همه‌ی ما نگاه کند و سرزنش‌مان کند. آن تصویری که به تمام دنیا مخابره شد ندای غرق در خون روی زمین طاق‌باز افتاده است و مردم در حال آخرین تلاش‌ها برای نجات دادن او هستند. هر دو مردمک سیاه از گوشه‌ی چشمش با حالتی بهت‌زده و سرزنش‌گر به آدم‌ها خیره شده است. نگاهی که در تاریخ ناخودآگاه جمعی ایرانیان باقی ماند. تاب می‌آوریم و یک‌بار دیگر مشاهده‌ی جان دادنش، تصویرگر «نگاه خیره‌ای» که قلب هر کسی را می‌لرزاند و حیات‌مان را نابود می‌سازد. «ندا آقاسلطان» به چه کسی نگاه می‌کند؟

«نگاه خیره» همراه با مجموعه‌ی خاصی از شرایط اجتماعی است. در معنای روان‌کاوانه و مفهوم بازنمایی، داشتن «نگاه خیره» به معنی داشتن موقعیتی مردانه است. وقتی مرد نگاه می‌کند این به بهای سرکوب نگاه زنان است. وقتی زن نگاه می‌کند یعنی موضع مسلط پیدا می‌کند و بهای آن را غالباً باید با زندگی خود بپردازد. ندا با مرگ خود بهای آن نگاه خیره‌ای را پرداخت که ساختار نظام گفتمانی مردسالار را در جنبش سبز وارونه و دگرگون ساخت.

ندا یک زن بود، زن جوانی در طبقه‌ی متوسط در شهر تهران، مرکز و پایتخت ایران. «نگاه خیره»ی ندا که جهان را به هم ریخت و به تمام دنیا مخابره شد جنبش سبز را از دریچه‌ی نگاه یک زن که در حال محو شدن بود صورت‌بندی کرد. ما جنبش سبز را از طریق نگاه خیره او که در ناخودآگاه همه‌ی ما ثبت شد به خاطر می‌آوریم. به عبارت دیگر، به یک معنا، شعار «رأی من کو؟» در جنبش سبز به طور تلویحی به شعار «بدن من کو؟» تبدیل و تحویل شد. بدن زن جوان غرق به خونی که هنجارهای مسلط

و افراطی مردسالار مورد خشونت قرار دادند و ندا لحظاتی قبل از مرگ و جان سپردن با آن نگاه خود به ایران و جهان، خشونت مردسالار حاکم در نظام را به همگان نشان داد.

مالکیت و اختیار زنان بر بدن خود در آن مطالبات سیاسی در شعار «رأی من کو» گم شد و گویا موضوعی حاشیه‌ای بود و اهمیت چندانی نداشت. مطالبات سیاسی مردم از بین رفت و به بار و ثمر نرسید. در این میان، این نگاه خیره‌ی «ندا» بود که به زنان کمک کرد تا خود را از خمودگی و یکسان‌سازی سیاسی و اجتماعی رها کنند و برای بازیابی هستی و هویت جنسیتی خود تلاش کنند. نگاه خیره‌ی ندا در «جنبش سبز» بود که به زنان کمک کرد تا در بدن از دست‌رفته‌ی او خود را بیابند و از فروماندگی و انفعال جدا شوند و در فاصله‌ی دو جنبش (سبز تا ژینا) آن‌قدر مقاومت کنند تا در این جنبش به هستی و به گفتمان «زن زندگی آزادی» برسند. از مطالبات هویت‌مدار نظام سیاسی دولت-ملت «رأی من کو» به مطالبات مسأله‌مدار نظام متکثر «بدن من کو» دست پیدا کنند تا چیزی که «آنجا» بود به چیزی که «اینجا» هست تبدیل شود.

در طول این چهل سال پس از انقلاب سال ۵۷، در چارچوب تنگ مطالبات محدود به حقوق سیاسی باقی‌نماند و خود را به هر شکل و تحت هر شرایطی سرپا نگاه‌داشت و هیچ‌وقت از تاب و نفس نیفتاد.

از زمان جنبش سبز تا جنبش ژینا زنان چه مسیری را طی کردند؟

سوژه‌های اصلی جنبش سبز عمدتاً برخاسته از «طبقه‌ی متوسط شهری» بودند و ویژگی‌های مهم آن «اصل خشونت‌پرهیزی در مبارزه» و «دفاع از حقوق شهروندی» بود که با سرکوب نیروهای حکومتی به خشونت کشیده شد. عاملیت زنان در جنبش سبز نه بر مبنای حق بدن‌مندی او که بر اساس حقوق شهروندی و در دفاع از جامعه‌ی مدنی و کسب حقوق سیاسی برابر پا به میدان و عرصه خیابان گذاشتند. به یک معنا، جنبش سبز تأکیدی بر برابری جنسیتی نداشت. از این‌رو در نهایت با مدلی برپایه‌ی «زن، خانواده و حقوق شهروندی» زن را به‌طور تلویحی از حق استقلال و سوژگی بدن‌مند حذف و کماکان او را به دلیل تعریف هویت بیولوژیک او در ساختار خانواده، کماکان به‌عنوان شهروند درجه دوم تلقی می‌کرد.

از این منظر، جنبش سبز علی‌رغم مطالبات مترقی‌اش پیامدهای محافظه‌کارانه‌ای برای زنان در برداشت و گذر از حقوق بدن فردی و سوپژکتیو و رسیدن به حقوق جمعی شهروندی را به او محول می‌کند. در جنبش سبز زن در ساختار جامعه با محوریت خانواده در شکلی از همسر و دختر و مادر قابل تعریف و شناسایی است و هنوز برای ما اشکال دیگر الگوها و هویت‌های جنسیتی و جنسی خارج از این ساختار تولید و بازتولید نشده است. ویژگی مرکز-محوری جنبش سبز در تهران بیشتر درصدد تغییر و تحول در سیاست‌ها و قوانین و حقوقی بود که پایه‌های نظری آن در نهادها و قوانین مردسالارانه شکل گرفته است و تغییرات و جابه‌جایی در منابع تولید قدرت صورت می‌پذیرد و از این رو زنان در این تغییر و تحول همچنان به عنوان شهروند درجه دوم تلقی می‌شدند. شرط زنانگی و اجتماعی شدن هویت زنانه در گفتمان سبز که به‌طور تلویحی بر پایه‌ی فرهنگ و قانون مردانه استوار بود این است که او را در مقام ابژه‌ی دال‌های جنسی و بیولوژیک همچنان در حلقه‌ی قدرت مردانه نگاه دارد.

در این گم‌شدن سوژگی بدن زنانه در مطالبات سیاسی و مدنی و شهروندی، با هدف جابه‌جایی قدرت در همان بستر ایدئولوژیک، مرزهای کنش مدنی از طریق کنش سیاسی مخدوش خواهد شد. وقتی فردیت و هویت جنسیتی و بدن‌مندی زنانه نادیده گرفته و همه‌باهم برای حقوق شهروندی در جهت جابه‌جایی قدرت سیاسی و عموماً مردسالارانه یک‌صدا می‌شوند، همواره شکاف‌ها و درزهایی برای کنش‌ها و موضع‌گیرهای پوپولیستی فراهم می‌شود. در این حالت، جنبش زنان که شکلی از مقاومت سوژه‌ی زن در برابر قدرت سیاسی و منافع گروه‌های سیاسی است به نفع رفتارهای سیاسی پوپولیستی عده‌ای به نام جنبش زنانه ولی به کام منافع فردی و گروه‌های سیاسی خاص، آسیب‌پذیر می‌شود و سرشت زنانه خود را از دست می‌دهد.

به عنوان نمونه، به بیان «نیک‌ی کدی» مطالبات زنان در انقلاب سال ۵۷ در ایران بر مبنای برابری جنسیتی و حقوق برابر با مردان نبوده و از اهداف کلی انقلابیون متابعت می‌کرده است. کدی می‌گوید، زنان از طرح مطالبات معطوف به برابری جنسیتی از جمله به دلیل ترس از ایجاد تفرقه در صفوف انقلابیون خودداری می‌کردند. در سال‌های پیش از انقلاب ۵۷، از آن‌جایی که بخش اعظم فعالیت‌ها و سازمان‌های مربوط به زنان در «سازمان زنان ایران» که یک نهاد رسمی دولتی بود ادغام شده بود، زنانی که با رژیم

سرسختانه مخالفت می‌کردند از نزدیک شدن به سازمان مزبور اجتناب می‌کردند و خود به‌طور مستقل نیز پیگیر مطالباتی صددرصد زنانه نبودند. زمانی که هدف اصلی برانداختن شاه و رژیم وی بود، آنها طرح چنین خواسته‌هایی را، عامل تفرقه و جدایی در صفوف انقلابیون می‌دانستند. بسیاری از زنان آگاه سیاسی و روشنفکر ایران نیز فرض را بر این نهادند که مشارکت سیاسی آنها در منازعه‌ی موجود و پیروزی داعیه‌شان، به زن‌ها نیز آنچه را که مطلوب آنهاست خواهد داد. در حالی که بعد از انقلاب اسلامی، آنچه که اساساً گم شد و از دست رفت مالکیت و اختیار زنان بر بدن و سوژگی زنانه‌شان بود.

یکی از مهم‌ترین مخاطرات پوپولیسم برای جنبش زنان «تکثرستیزی»، «نخبه‌ستیزی» و «دوقطبی‌سازی» جامعه است. پوپولیسم به جای سعی و تلاش برای «تشکیل ائتلاف» میان نمایندگان بخش‌های گوناگون جامعه، به دنبال رهبرسازی و به نتیجه رسیدن و هدف آنی و در نهایت قربانی کردن جنبش زنان و سایر جنبش‌ها به پای منافع گروه‌های سیاسی است. نیروهای پوپولیست به دنبال ادغام مطالبات متکثر و گوناگون گروه‌های مختلف زنان، حول یک «نه‌ی بزرگ» به یک هدف کلان و سیاسی هستند. دوقطبی‌ساختن فضای جامعه‌ی ایدئولوژیک و مردسالار، روش پوپولیست‌ها برای حذف نیروهای سیاسی و همه‌ی مطالبات متکثر است. در واقع پوپولیست‌ها با سرکوب تکثرگرایی، تحقیر رواداری، عدم مصالحه میان نیروهای مختلف اجتماعی و سیاسی و... در پی ساختن فضاهای دوقطبی در جامعه‌اند تا تکثر و تنوع همه‌ی قشرهای گوناگون جامعه را به دو قطب «خوب و بد» تقلیل دهند و توده مردم را حول این دو قطبی‌های ساختگی، به دو دسته‌ی خیر و شر تقسیم کنند. نکته‌ی مهم‌تر این‌که، این همان فضایی است که نظم حاکم برای سرکوب خود به آن نیاز دارد و دو قطبی کردن جامعه و نگاه داشتن جامعه در سیالیت همیشگی فضای دوقطبی، مطلوب ساختار سلطه برای سرکوب است.

جنبش سبز که نتوانست و اساساً به دنبال برساخت هویت جنسیتی به‌منزله‌ی بخشی از گفتمان زنانه و جنبش زنان نبود، قادر نبود حرکتی راهبردی در گفتمان نوین و صورت‌بندی جدیدی از بدن‌مندی و مطالبات مبتنی بر بدن سوژه زن ایجاد کند،

به‌ناچار در حرکت‌های پراکنده و مجازیِ پوپولیستی و دوقطبی‌سازی جامعه دچار افول و شکست شد و نتوانست امکان شناخت تعاملات بیناگفتگمانی را از طریق بررسی هویت زن و پذیرش مطالبات متکثر بررسی کند. در آسیب‌شناسی جنبش زنان و نادیده‌انگاری سوژه‌ی زن در جنبش سبز به همان -نگاه خیره‌ی ندا آقاسلطان- بازمی‌گردم که در پیوستار زمان، در حکم شکافی بود که به ما اجازه داد به آن توهم «مای متحد» نگاهی بیندازیم و ببینیم که چگونه بدن زن و جنبش زنان در زمینه‌ی «ما» بیرون زد و بیرون خواهد ماند، حتی به فرض پیروزی جنبش سبز و جابجایی در قدرت، ساختار سیاسی نظام مردسالار با محوریت خانواده - بدون توجه به مسأله‌ی بدن‌مندی زنان و عدم پذیرش تکثر و مطالبات و مطالعات مربوط به بدن سوژه- زنان نه در مقام هویت زنانه‌ی خویش بلکه در مقام شهروند پاره‌ای حقوق را کسب می‌کردند.

همان‌گونه که ندا آقاسلطان نماد جنبش سبز بود و تصاویر او در همه جهان مخابره شد، در سال ۱۴۰۱ تصویر ژینا/مهسا امینی نماد جنبش «زن زندگی آزادی» شد و تصاویرش در همه جای دنیا بازنمایی شد. بدن قربانی‌شده‌ی «ندا آقاسلطان» در جنبش سبز آینده‌ای بود که فرارسیده است و در جنبش «زن زندگی آزادی»، بدن‌ها را در مسیر دادخواهی و پیشرفت برای پذیرش تکثر و برابری روایت خواهد کرد.

ژینا دختر کرد ۲۲ ساله اهل شهرستان سقز از استان کردستان که برای تعطیلات به تهران آمده بود به خاطر پوشش خود توسط گشت ارشاد بازداشت شد و بعد از دو روز به کما رفتن در بیمارستان درگذشت و همین امر آغاز جنبش ژینا را رقم زد. طی چند سال گذشته، «حجاب اجباری» تصویر وحشتناکی از خشونت علیه زنان را در خیابان‌های تهران و شهرهای بزرگ ایران، تبعیض و تمایز تمدنی، فرودستی بدن و انکار آزادی را بازنمایی می‌کند. بدن مهسا/ژینا رمزگان وحدت بدن‌های دیگری‌های سرکوب‌شده و تمامی فرودستان شد که هر یک به‌نوعی رد قدرت سلطه‌گر را بر بدن خود به یادگار دارند.

«زن زندگی آزادی» مضامین اصلی در بیان اعتراضاتی بود که از اواخر شهریور سال ۱۴۰۱ آغاز شد. این بار تن به کما رفته‌ی ژینا بر تخت بیمارستان و مرگ او نماد خشونت علیه زنان سالها سرکوب تن و جان آنها بود. انفعال و افسردگی ملی که دامان

همگان را گرفته بود ناگهان به نیروی رهایی‌بخشی برای جنبش اعتراضی علیه سرکوب ناشی از طردشدگی و تحقیر انجامید. انباشت مستمر بحران و شکاف اجتماعی، معضلات اقتصادی و انفعال سیاسی در درون جامعه از یک‌سو و تداوم سیاست تنازع، طرد، و خشونت از سوی دیگر باعث پیدایش حجم عظیمی از نارضایتی‌ها، ناآرامی و خشم‌های انباشته شده در میان اقشار و بخش‌های مختلف به‌ویژه بخش‌های فرودست جامعه شده که فشار مضاعفی را تحمل می‌کردند. جنبش (زن زندگی آزادی) حکایت زنان و جوانانی است که در برابر نظامی مردسالار و ناکارآمد، در برابر اخلاقیات ضد زن، و ضد تجدد و سلسله‌مراتب انعطاف‌ناپذیر برای در اختیار گرفتن مالکیت بدن خود و عدم دخالت دولت در زندگی روزمره و داشتن «یک زندگی معمولی» دست به شورش زده‌اند.

فضای مسلط و سرکوب با زندگی روزمره و بدن زن در تقابل ذاتی است. بدن برای این فضای سرکوب و نظام ایدئولوژیک، پیشاپیش شر است. این دشمن‌انگاری بدن موجب طرد و سرکوب بدن در عرصه‌های مختلفی نظیر نیازهای جنسی و جسمی آدمیان شده و تاریخ ایران بعد از انقلاب ۵۷ شواهد بسیار از ستم‌هایی دارد که ناعادلانه بر بدن رفته است و همواره نیروهای سرکوب و ایدئولوژی رسمی علیه بدن و زیست روزمره در برابر نیروهای رهایی‌بخش صف‌آرایی کردند. ایدئولوژی رسمی و سیاست‌های فرهنگی منبعت از آن پیشاپیش بخش بزرگی از جریان‌های معمول زندگی و زیست روزمره را ذیل نوعی ابتدال و آسیب می‌فهمند و در نهایت دست به تحقیر آن می‌زنند و در یک خوانش افراطی ایدئولوژیک، زیست بدن‌مند به مفهوم برهنگی و عُریان‌بودگی تقلیل پیدا می‌کند.

در جامعه‌ی پرتنش، دوقطبی و «دولت‌محور» ایران که به جای یافتن سازوکار همزیستی میان گروه‌های مختلف مردم و اقوام با نگرش‌ها و عقاید و سبک‌های مختلف زندگی، به دنبال یک سبک واحد زندگی است، سبک پوشش متفاوت و هویت جنسیتی آنها، نه در میان فمینیست‌های مرکزگرا و کمپین‌های مختلف طبقه متوسط شهری جدی گرفته می‌شد و نه مورد پذیرش پوشش رسمی نظام حاکم قرار می‌گرفت. یکی از بزرگ‌ترین و پیشروترین جنبش‌هایی که با نام زن آغاز گردید و جنبشی زنانه و علیه حجاب اجباری بود همین جنبشی بود که اگرچه و نابرابری‌های عمده‌ی جامعه از جمله

مسئله‌ی قومیتی و جنسیتی را هدف گرفته بود اما در کانون و گستره‌ی معنایی این جنبش، مطالبه‌ی اختیار و آزادی و مالکیت بر بدن زنان قرار داشت. چنین خواست و مطالباتی بعد از خواست رأی حق شهروندی و نظم دولت‌محور جنبش‌های گذشته و سبز، معرف تکثر و گوناگونی منافع گروه‌ها، اقلیت‌ها و اقوام و طبقات اجتماعی است که روح تکثرگرایی جنبش مدنی و برابری‌خواه جامعه‌محور بر آن سایه انداخته بود و - نگاه خیره‌ی ندا و بدن به اغما رفته‌ی ژینا- جامعه و زنان را به سلسله موی گمشده، به آن راز دفن شده در تاریخ استبدادی، یعنی احترام و پاسداشت تکثر و همزیستی بین همه مردم با تنوع افکار و عقاید و توجه به بدن‌مندی سوژه زن فراخواند. به نام زن زندگی آزادی.

[/https://pecritique.com](https://pecritique.com)

نقد اقتصاد سیاسی

قبیله‌گرایی سیاست هویتی، یا چه‌طور همبستگی ایجاد نکنیم؟

سارا واگن-کنشت



ترجمه‌ی ارغوان فراهانی



tribalism Malte Mueller - Getty Images

توضیح مترجم:

نزدیک به دو ماه قبل، سارا واگن-کنشت، عضو چپ‌گرای پارلمان آلمان و رئیس سابق فراکسیون حزب چپ از این حزب اعلام جدایی کرد و از قصد خود برای تأسیس حزبی جدید تا سال آینده گفت. تا زمان تأسیس حزب جدید، گروه انشعابی واگن-کنشت و ۹ نماینده‌ی دیگر حزب چپ (از مجموع ۳۹ نماینده‌ی این حزب در بوندستاگ [پارلمان آلمان])، با عنوان *اتحاد واگن-کنشت - برای خرد و برابری فعالیت* خواهند کرد. این انشعاب به معنی آن است که اعضای چپ باقی‌مانده در پارلمان به حد نصاب ۳۸ کرسی برای حفظ یک فراکسیون پارلمانی نخواهند رسید و فراکسیون چپ منحل خواهد شد. باین حال اتحاد واگن-کنشت در روزهای پس از انشعاب اعلام کرد که تا زمان تأسیس حزب در فراکسیون باقی می‌ماند تا بیش از ۱۰۰ کارمند وابسته به این فراکسیون فرصتی برای تصمیم‌گیری درباره‌ی سرنوشت شغلی خود بیابند.

اختلاف در حزب چپ خصوصاً از آغاز جنگ روسیه و اوکراین شدت گرفت؛ اختلافی که شاید به واضح‌ترین شکل در نوامبر ۲۰۲۱ طی سخنرانی جنجالی^۱ واگن-کنشت در پارلمان بروز پیدا کرده باشد. واگن-کنشت طی این سخنرانی در اعتراض به اعمال تحریم‌های اقتصادی علیه روسیه، دولت فدرال آلمان را به جهت «شروع یک جنگ اقتصادی بی‌سابقه علیه مهم‌ترین تأمین‌کننده‌ی انرژی آلمان»، «احمق‌ترین دولت اروپا» نامید و پرسید «اگرچه آغاز جنگ علیه اوکراین یک جنایت است، اما مجازات پوتین به قیمت نابودی اقتصاد کشور و کشتادن میلیون‌ها خانواده در آلمان به ورطه‌ی فقر، آن‌هم در حالی که سودگازپرورم به شکلی بی‌سابقه افزایش یافته، حقیقتاً چقدر احمقانه است؟»

او همچنین طی این سخنرانی با اعلام این‌که «اگر جلوی انفجار قیمت سوخت را نگیریم، به‌زودی از صنعت آلمان به‌علاوه‌ی صنایع کوچک قدرتمندش دیگر جز خاطره‌ای برجای نخواهد ماند»، این وضعیت را نتیجه‌ی سیاست‌هایی دانست که «در

^۱ <https://youtu.be/yJm4MTBfTOc>

همچنین نگاه کنید به شرحی از این جلسه و واکنش‌ها به آن در:

<https://www.akhbar-rooz.com/168160/1401/06/20/>

برابر عناصری که از بحران‌ها سود می‌برند کاملاً ساکت است». به گفته‌ی واگن-کنشت، «امسال شرکت‌های نفتی ۳۸ میلیارد یورو بیشتر از میانگین سال‌های گذشته در آلمان سود خواهند برد و حتی تولیدکنندگان برق نیز ۵۰ میلیارد یورو بیشتر سود خواهند کرد؛ پولی که از جیب شهروندان دزدیده می‌شود». همه‌ی این‌ها در حالی است که به گفته‌ی او دیگر کشورها با تعیین سقف قیمت و دریافت مالیات بر ارزش افزوده توانسته‌اند به این موضوع واکنشی درخورتر نشان دهند و مثلاً فرانسه موفق به محدود کردن افزایش قیمت سوخت به ۴ درصد شده است. اکنون قیمت هر لیتر سوخت در فرانسه حدود ۴۰ سنت کمتر از آلمان است.

واگن-کنشت همچنین با اشاره به قیمت سرسام‌آور گاز مایع آمریکا بیان داشت که «قطعاً می‌شود ذخایر انرژی را با محصولات توزیع‌کنندگان آمریکایی گاز مایع پر کرد که از فروش بار هر کشتی حمل گاز، ۲۰۰ میلیون یورو سود می‌برند، اما جلوی نابودی خانواده‌ها و کسب‌وکارهای خرد فروافتاده‌ای را که مجبور به پرداخت این قیمت‌های فضایی هستند نمی‌توان گرفت». او اضافه کرد که مصرف گاز در صنعت در حدود یک‌پنجم کاهش یافته و تولید همین حالا هم سقوطی بی‌سابقه داشته است. در آخر طعنه زد که گویا شعار «عظمت را دوباره به آمریکا بازگردانیم» استراتژی اصلی دولت آلمان بوده؛ چراکه همین حالا هم قیمت گاز در آلمان هشت برابر آمریکاست. حملات و انتقاداتی که پس از این موضع‌گیری‌ها نسبت به واگن-کنشت و هم‌فکرانش در حزب چپ مطرح شد، از زمان اعلام انشعاب نیز شدت گرفت. از «سوسیالیست راست» تا «آف‌د چپ» و «پرو-روسیه»، اتحاد واگن-کنشت با اتهاماتی مواجه بوده که پاسخ واگن-کنشت به برخی از آن‌ها در اولین کنفرانس خبری این اتحاد^۲ جالب‌توجه است. مثلاً درباره‌ی موضع ضد تحریم روسیه:

«این یک اشتباه بزرگ است که دولت سنت مهم تنش‌زدایی را، یعنی سنتی که آلمان اتحاد مجددش را مدیون آن است، تقریباً به‌طور کامل کنار گذاشته. این که دیگر اساساً به میانجی‌گری و دیپلماسی متکی نیست، بلکه روزبه‌روز بیشتر متکی است به راه‌حل‌های نظامی. اما مناقشات را نمی‌توان از طریق نظامی حل کرد؛ این هم در مورد

² <https://www.youtube.com/watch?v=mBO8s-wJ0S0>

اوکراین و خاورمیانه صدق می‌کند هم درباره‌ی بسیاری مناطق دیگر جهان. ما معتقدیم که وجود یک نیروی سیاسی قدرتمند لازم است که به‌طور مداوم از صلح و دیپلماسی و مذاکره حمایت کند و این تفکر را به‌وضوح نفی کند که جنگ را می‌شود با سلاح و خون‌ریزی بیشتر پایان داد.»

علاوه بر تبلیغات رسانه‌های راست و دولتی آلمان علیه این اتحاد به‌دلیل محکومیت تحریم روسیه، بخشی از انتقاداتی که علیه این جریان صورت می‌گیرد به دلیل آن است که طبق نظرسنجی‌ها ممکن است در انتخابات آتی بخشی از حامیان حزب راست افراطی آف‌دی جذب حزب تازه‌تأسیس واگن-کنشت شوند. درک دلیل این اتفاق دشوار نیست؛ چنان‌که خود واگن-کنشت نیز اشاره می‌کند، جذابیت این جریان انشعابی برای بخشی از طرفداران آف‌دی «به این دلیل نیست که آن‌ها راست هستند، بلکه به آف‌دی رأی داده‌اند چون خشمگین و مستأصل‌اند». واگن-کنشت توضیح این استیصال را در نتایج سیاست‌های اقتصادی دولت‌های پیشین و افزایش روزبه‌روز هزینه‌های زندگی به نسبت درآمد می‌داند و این در حالی است که در سال آینده قرار است فقط ۴۱ سنت به حداقل دستمزد اضافه شود.

مقاله‌ی پیش رو بخشی از کتاب *خودحق‌پنداران*^۳، نوشته‌ی سارا واگن-کنشت است. او در این متن با بررسی جریانی که به «لیبرالیسم چپ» مشهور است، به غالب شدن سیاست‌های هویتی خصوصاً بر سپهر سیاسی غرب می‌پردازد و توضیح می‌دهد که چرا سیاست هویتی به صورت تاریخی نه برخاسته از چپ، که یک انحراف در چپ است. نگاه واگن-کنشت به جامعه و دغدغه‌ی او برای بازگرداندن مفهوم «طبقه» به جای «هویت» می‌تواند در آشنایی بیشتر با حزب آتی این اعضای انشعابی مؤثر باشد؛ اما همچنین تعاریف ملموسش از سیاست هویتی و نقدش به نشانیدن هویت‌های گوناگون قومی، جنسی-جنسیتی و مذهبی و غیره به جای «طبقه»، در درک خطر استیلای چنین نگرش‌هایی راهگشاست. اگرچه گفتمان نقد سیاست هویتی در ایران بسیار

³ Wagenknecht, Sahra: *Die Selbstgerechten: Mein Gegenprogramm – für Gemeinsinn und Zusammenhalt* (2021). Campus-Verlag, Frankfurt am Main.

کمرنگ بوده است و اکنون با چند دهه تأخیر به شکلی اندکی فراگیرتر وارد ادبیات چپ ایران شده.^۴ با این حال استیلای سیاست هویتی تنها مختص به آلمان و جهان غرب نیست و خطر جریان‌های هویت‌طلب و از جمله قوم‌گرا برای چپ ایران هم از گذشته تا اکنون دغدغه‌ای جدی بوده و هست؛ البته چپی که حقیقتاً طلب برانداختن ساختار استثمار و سرمایه را داشت و دارد. مشاهدات واگن-کنشت از سیطره‌ی سیاست هویتی بر سیاست احزاب حاکم بر آلمان نیز به شکلی عینی نشان می‌دهد که چنین گرایشی به‌ناچار به ایجاد تفرقه میان طبقات کارگر و مزدبگیر دامن خواهد زد؛ گرایشی که وجودش را اساساً مدیون نخبگان عموماً دانشگاهی ایالات متحده است، نه مبارزات اجتماعی توده‌ای.

لیبرالیسم چپ -

بزرگ‌ترین دستاورد مگی تاچر

سیاست هویتی و قربانیانی ممتاز

لیبرالیسم چپ نیز یکی از آن نگرش‌هایی است که با کمرنگ شدن نویدهای ضداجتماعی نولیبرالیسم دوباره به عرصه‌ی عمومی پا گذاشته است. این نگرش را باید به دلیل خصومت و عدم تحملش نسبت به سایر دیدگاه‌ها *لیبرالیسم چپ* نامید. در این کتاب از عنوان لیبرالیسم چپ تنها به این دلیل استفاده می‌کنم که این واژه از چندین سال پیش در تعریف جهان‌بینی‌ای به کار می‌رود که در صفحات بعدی شرح آن خواهد رفت. اما گفتنی است که لیبرالیسم چپ مدرن را نباید با جنبش فکری-سیاسی‌ای

^۴ برای مطالعه‌ی دو مقاله‌ی مرتبط با نقد سیاست هویتی که به‌تازگی به فارسی منتشر شده است، بنگرید به مقاله‌ی [چپ و سیاست هویت](#)، نوشته‌ی اریک هابسبام، و همچنین مقاله‌ی [سیاست هویتی از دیدگاهی مارکسیستی](#)، نوشته‌ی راجو داس، هر دو به ترجمه‌ی نگارنده و منتشرشده در سایت نقد.

اشتباه بگیریم که طی قرن بیستم با همین نام فعال بود؛ در آن زمان صفت لیبرال چپ دقیقاً در توصیف همان چیزی به کار می‌رفت که در کلمه مستتر است: *لیبرال‌های چپ*. مضمون این لیبرال‌های چپ مثلاً اعضای حزب دموکرات آزاد آلمان (FDP) بودند که تزه‌های فرایبورگ^۵ را، که به معنای واقعی کلمه مواضع چپ لیبرالی داشت، ترویج و از ائتلاف با حزب سوسیال دموکرات آلمان (SPD) حمایت کردند. لیبرال‌های چپ در این معنی، یعنی لیبرال‌هایی که آزادی را به اراده‌ی قدرتمندان نمی‌فروشدند و برعکس، از مسئولیت اجتماعی نیز حمایت می‌کنند، امروز هم موجودند. در این بخش مقصود ما این نوع از لیبرالیسم چپ نیست.

چپ‌های *لیبرال* هم نباید این متن را به خودشان بگیرند؛ یعنی آن چپ‌هایی که در تلاش‌اند از تفکر غیرلیبرال و توتالیتر فاصله بگیرند. این کتاب اتفاقاً دعوتی است به ساخت یک چپ لیبرال و گشوده. لیبرال‌های چپی که در ادامه از آن‌ها می‌گوییم، یعنی لیبرال چپ در معنای مدرن و امروزی این کلمه، در واقعیت نه چپ هستند و نه لیبرال.

هوادار تنوع^۶ و ضد واپس‌گرایی

همچون هر نگرش دیگری که برخاسته از تفکرات و احساسات محیط اجتماعی‌ای خاص باشد، لیبرالیسم چپ نیز رساله‌ی مشخصی که همه‌ی تزه‌های مربوط به خود را به شکلی مختصر و مفید در آن گردآوری کرده باشد ندارد. نگرش لیبرال چپ در مباحثات عمومی، در اظهارنظرهای سیاست‌مداران و روزنامه‌نگاران متعلق به طیف چپ-سوسیال‌دموکرات-سبز و کتاب‌های نویسندگان و مبلغان این فضا زنده است. از این حیث لیبرالیسم چپ نیز وجهه و تنوعات گوناگونی دارد؛ باین‌حال سنگ‌بنای همه‌ی این تنوعات یکی است و در این‌جا نیز نظام ارزشی و جهان‌بینی‌ای مشخص و متمایز

^۵Freiburger Thesen

تزه‌های فرایبورگ موضع‌نامه‌ی حزب FDP، مصوب سال ۱۹۷۱ بود که جایگزین برنامه‌ی برلین مصوب سال ۱۹۵۷ شد. این موضع‌نامه گرایش حزب را به سمت «لیبرالیسم اجتماعی» سوق داد که بنا بود بر تقویت نگاه اجتماعی در برنامه‌های حزب اثر گذارد - م.

^۶ diversity

ترسیم می‌شود که براساسش پیروان آن میان خوب و بد، مترقی و ارتجاعی تمایز قائل می‌شوند.

نگرش لیبرال چپ در نگاه اول دقیقاً موضع مقابل نگرش نولیبرالی به نظر می‌آید. در اینجا به جای خودخواهی، موفقیت و بازار آزاد، بسیار حرف از همبستگی و اخلاق و مسئولیت‌پذیری در میان است و همچنین از حقوق بشر جهانی، حمایت از اقلیت‌ها، مبارزه با تبعیض و مراقبت از دیگران. لیبرالیسم چپ در تصویری که خودش از خودش دارد، جایگاهش را دقیقاً مقابل طیف سیاسی نولیبرالیسم می‌بیند: چپ و مترقی. و همچون هر نگرش موفق دیگری، او نیز گلچینی رنگارنگ از اصطلاحات مثبت و هویت‌ساز و تصویری واضح از دشمن ارائه می‌کند. لیبرال‌های چپ مدعی تنوع‌طلبی، جهان‌وطنی، مدرنیته، حفاظت از محیط زیست، آزادی‌خواهی و تحمل و گشودگی بالا هستند و هرچیزی که بر اساس درک آنان راست به حساب بیاید، برایشان موضوع مبارزه و مخالفت است: ملی‌گرایی، واپس‌گرایی، منطقه‌گرایی، سکسیسم، همجنس‌گراهراسی و اسلام‌هراسی.

ایمان، ملت و وطن برای لیبرال‌های چپ همگی اسم‌رمز واپس‌گرایی و عقب‌ماندگی هستند، به‌هنجاری و عادی بودن خالی از جذابیت تلقی می‌شود و استانداردها محدودیت تعبیر می‌شوند. در عوض آنچه حائز اهمیت بسیار است، فردیت و خودشکوفایی است. در مباحثات لیبرال چپ مسائل مربوط به نژاد و اصل‌ونسب، جنسیت و گرایش جنسی جایگاهی ویژه به خود اختصاص می‌دهد و بحث درباره‌ی مسائل اجتماعی-اقتصادی را تا حد زیادی زیر سایه می‌برد. در این‌جا همچنین بسیار به زبان و قواعد نحوه‌ی صحیح بیان پرداخته می‌شود. لیبرالیسم چپ همان جهان‌بینی چپ سبک‌زندگی‌گرا است که در فصل اول توضیح دادیم.^۷

^۷ واگن-کنشت در این فصل چپ سبک‌زندگی‌گرا (Lifestyle-Linken) را با مشخصه‌هایی خاص تعریف می‌کند، از جمله: تعلق به قشر دانشگاهی نسبتاً مرفه، حمایت از نوعی اکتیویسم خرد محیط زیستی همچون وگانیزم و خرید محصولات ارگانیک، محدود ماندن به قشر خود و ناتوانی در توده‌ای کردن مطالبات، بی‌توجهی به مصایب اقتصادی اقشار پایین‌تر و طبقات زحمت‌کش و مزدبگیر و همچنین علاقه‌ای افراطی به «جهان‌وطنی‌گرایی» و آشنایی و احترام به فرهنگ‌های گوناگون، حساسیت افراطی

تغییر جهان با زبان

خاستگاه مکتب فکری‌ای که امروز با نام لیبرالیسم چپ شناخته می‌شود به قرن بیستم بازمی‌گردد. چندان جای تعجب نیست که حساسیت بیش از حد نسبت به مسئله‌ی زبان و نمادها از همان آغاز پروژه‌های مربوط به نخبگان بود و نه برخاسته از مبارزات کارگری برای دستمزد بالاتر یا مثلاً جنبش حقوق مدنی آمریکا به رهبری مارتین لوتر کینگ؛ یعنی آن شخصیتی که برایش به مراتب مهم‌تر بود سیاه‌پوستان در چه شرایط اجتماعی‌ای زیست می‌کنند، نه آن‌که به چه عنوانی نامیده می‌شوند. این دانشگاه‌های نخبگان آمریکایی و انگلیسی بودند که برای اولین بار شروع به قاعده‌مند کردن زبان، سانسور متون و تحمیل تابوهای خود بر آن‌ها کردند و این فرایند از حذف صرف اصطلاحاتی که واقعاً نژادپرستانه بود، بسیار فراتر رفت.

پس‌زمینه‌ی این شیدایی نظریه‌ای فلسفی بود که در دهه‌ی ۱۹۶۰ توسط استادانی فرانسوی پایه‌گذاری شد. نقطه‌عطف این نظریه تزی بود مبنی بر اینکه انسان به وسیله‌ی زبان واقعیت را توصیف نمی‌کند، بلکه آن را خلق می‌کند، و همچنین این ادعای بنیادین که فراتر از زبان هیچ دنیای واقعی‌ای وجود ندارد که بتوانیم بر آن اتکا کنیم. معنای نهایی این نظریه این است: کسی که می‌خواهد بر روابط سلطه و قدرت غلبه کند، باید طور دیگری صحبت کند. پایه‌گذاران این نظریه خود را پس‌اساختارگرا یا ساختارگشا (ساختارشکن) نامیدند و از جمله معروف‌ترین آنان ژاک دریدا و میشل فوکو بودند.

دریدا نظرات خود را از جمله در سخنرانی‌هایی طی سفرهایش به سرتاسر ایالات متحده ارائه می‌کرد؛ جایی که زمینی حاصل‌خیز برای گسترش این ایده‌ها بود و دانشجویان بسیاری رویکرد او را با اشتیاق توسعه می‌دادند. تا سال ۱۹۹۲، ۱۳۰ دانشگاه در ایالات متحده به اصطلاح «کدهای زبانی» داشتند؛ مقرراتی که مشخص می‌کرد استفاده از چه کلماتی در محوطه‌ی دانشگاه مجاز است و چه کلماتی نیست.

به حفظ نزاکت سیاسی و کاربرد کلمات درست در رابطه با «ستم‌دیدگان» و نگاه از بالا به پایین به مبارزات «خشن» فرودستان. واگن-کنشت در سرتاسر کتاب از احزاب نماینده‌ی این نوع چپ نیز صحبت به میان می‌آورد و مقصودش از آن ائتلاف فعلی حاکم بر آلمان و مخصوصاً حزب سبز است. امید است در آینده‌ی نزدیک ترجمه‌ای از این فصل هم در اختیار مخاطبان قرار بگیرد - م.

نقض این مقررات مجازات در پی داشت. از این به بعد اگر کسی مجله‌ی نامناسبی می‌خواند یا تعریف اشتباهی از کسی می‌کرد، به مشکلاتی جدی می‌خورد. اولین مبارزات علیه «ریزپرخاشگری‌ها»^۸ نیز در دانشگاه‌های برتر انگلوساکسون آغاز شدند و برای محافظت از روح لطیف دانش‌آموزانی که والدینشان توان پرداخت شهریه‌های ده‌ها هزار دلاری در هر ترم داشتند *فضاهای امنی* تعبیه شد؛ مبادا که آسیب بینند.

ریزپرخاشگران در پردیس نخبگان

برای کسانی که با این تعریف آشنا نیستند: ریزپرخاشگری به کلماتی گفته می‌شود که استفاده از آن‌ها موجب شود یک فرد متعلق به یک اقلیت که واجد شرایط آن است که «گروه قربانی» دانسته شود، احساس کند از طرف فردی که متعلق به این گروه نیست آسیب دیده است. البته این «قربانیان»، قربانیان واقعی نیستند؛ یعنی افراد تحت استعمار، ستم و محرومیت و حذف از حیطه‌های مختلف اجتماعی؛^۹ چون چنین قربانیانی حداکثر در صورتی به محوطه‌ی این دانشگاه‌های مخصوص نخبگان راه می‌یابند که بخواهند سالنی را نظافت یا چاه دستشویی‌ای را تخلیه کنند. برعکس، وضعیت «قربانی بودن» که در این‌جا مورد بحث است ادعای افرادی است بسیار ممتاز و بر اساس رنگ پوست، قومیت یا گرایش جنسی‌شان به کار رفته. زنان هم می‌توانند این ادعا را نسبت به مردان داشته باشند. در عوض *فضاهای امن* فضاهایی هستند که در آن اعضای اقلیت‌ها از حملات کلامی در امان می‌مانند، چراکه مردان، سفیدپوستان یا دگرجنس‌خواهان به آن‌ها راهی ندارند.

حتماً نباید کلمه‌ی توهین‌آمیزی به زبان بیاید یا مقصود فرد از به کار بردن فلان کلمه لزوماً تحقیر طرف مقابل بوده باشد؛ همین که فرد متعلق به یک گروه اقلیت دچار سوءتفاهم گردد و برداشتی منفی نسبت به آن جمله پیدا کند کافی است. هرگونه دفاع گوینده از خود هم بی‌حاصل است، چراکه مهم نیست مقصود او چه بوده؛ مهم این است که شخص مخاطب چه احساسی کرده. و چنان‌که معروف است، بر سر احساسات جای

^۸ Mikroaggressionen

هیچ بحثی نیست. اگر فردی بگوید که منشاء قومی یا گرایش جنسی مخاطب برایش اهمیتی ندارد، این (در چارچوب نظریه‌ی موردبحث) به‌خودی‌خود یک ریزپرخاصگری اساسی به حساب می‌آید و به‌رحال طرف مقابل می‌تواند احساس کند هویت خاصش به‌عنوان یک همجنس‌گرا یا یک پاکستانی تحقیر شده مورد نظر است. حتی یک تعریف و ستایش هم ممکن است بد برداشت شود. مثلاً اگر دانشجویی سفیدپوست بعد از بازی با رقیب سیاه‌پوستش از بک‌هندهای خوبش تعریف کند، دانشجوی سیاه‌پوستِ موردتحسین می‌تواند این گفته را توهین تلقی کند، چراکه لابد منظور دانشجوی سفیدپوست از تأکید بر بک‌هند قوی او این بوده که سیاه‌پوستان به جز در این حرکت، نمی‌توانند خوب تنیس بازی کنند.

احتمالاً اکثر سیاه‌پوستان ایالات متحده از داشتن مشکلاتی در این سطح خوشحال می‌شدند، اما به‌رحال در دانشگاه‌های جهان غرب از آن زمان به بعد ریزپرخاصگری به یکی از موضوعات اساسی موردبحث تبدیل شد و وجود فضاهای امن (برای اقلیت‌ها)، به یک ضرورت. این امر به‌ویژه در مورد آن دسته از دانشگاه‌هایی صدق می‌کند که در هر صورت خود فضایی امن برای نسل جوان طبقات بالای جامعه‌ی جهانی به حساب می‌آیند؛ فضای امنی که آنان را، صرف‌نظر از تعلق قومیتی یا ترجیحات جنسی‌شان، از اجبار به رویارویی با جوانان خانواده‌های فقیرتر حفظ می‌کند.

فیلیپ راث، نویسنده‌ی مشهور آمریکایی، در کتاب خود به نام ننگ بشری فضایی را که در آن چنین اختلافاتی رخ می‌دهد ترسیم کرده است. کلمن سیلک، شخصیت اصلی کتاب و یک متخصص یهودی لغت‌شناسی کلاسیک، به اتهام به‌کار بردن «اظهارات نژادپرستانه» تحت بازجویی‌ای سفت‌وسخت و تفتیش عقایدوار قرار می‌گیرد، چراکه دو شاگردش را (که مدام در کلاس غیبت می‌کردند) «تندیس‌های تاریکی» می‌خواند که «از نور کلاس دوری می‌جویند». داستان چنین به پایان می‌رسد که سیلک با ناامیدی از سمت استادی خود استعفا می‌دهد و همسرش نیز بر اثر سکت‌هی مغزی جان می‌بازد.

گروه‌های قربانی به رسمیت شناخته شده

تئوری نهفته در پشت رویکردی که توصیفش رفت، سیاست هویتی نامیده می‌شود. این تئوری در قلب لیبرالیسم چپ قرار دارد و عملاً اسکلتی را فراهم می‌سازد که جهان‌بینی لیبرال‌های چپ بر آن استوار است. نتیجه‌ی سیاست هویتی آن است که تمرکزمان را معطوف به اقلیت‌هایی هرچه کوچک‌تر و غریب‌تر از پیش کنیم؛ اقلیت‌هایی که هویت خود را در فلان خصلت ناپایداری می‌یابند که آنان را از جامعه‌ی اکثریت متمایز می‌کند و سپس از آن نتیجه می‌گیرند که قربانی‌اند.

برای به رسمیت شناخته شدن به‌عنوان یک گروه قربانی، تنها نکته‌ی مهم آن است که صحبت از ویژگی‌های فردی در میان باشد، نه ویژگی‌هایی که به ساختارهای اجتماعی-اقتصادی مربوط است. بنابراین اگر از اقشار ضعیف آمده‌اید، فقیر هستید یا شغل‌تان سلامتی‌تان را تهدید می‌کند، در چارچوب سیاست هویتی برای «قربانی» بودن مناسب نیستید. باین‌حال از آنجایی که افراد فقیر یا کم‌درآمد به‌ندرت در گفتمان‌های سیاست هویتی جایی دارند، این موضوع تابه‌حال کسی را آزار نداده. در عوض گرایش جنسی، رنگ پوست و قومیت همیشه کارساز است. اگر هم سفیدپوست هستید و هم دگرجنس‌خواه، از در سبک زندگی وارد شوید؛ مثلاً وگانی باشید که در برابر اکثریت گوشت‌خوار قرار می‌گیرد. همچنین اعتقادات مذهبی، تا جایی که در کشور موردبحث تنها میان یک اقلیت خاص مشترک باشد، می‌تواند شما را تبدیل به قربانی و در نتیجه آسیب‌ناپذیر کند.

نکته‌ای که همین حالا ذکرش رفت در واقع نقطه‌ی برجسته‌ی سیاست هویتی است: انتقاد از اعضای یک گروه قربانی یک تابو و بدترین گناهی است که نمایندگان اکثریت می‌توانند در حق اقلیت مرتکب شوند. این امر چنین توجیه می‌شود که مردم اکثریت به‌خودی‌خود نمی‌توانند با احساسات درونی و جهان‌بینی اقلیت همدلی و آن را درک کنند، چراکه در طول زندگی خود تجربیاتی کاملاً متفاوت داشته‌اند و بنابراین میان جهان عاطفی آنان و اقلیت‌های متنوع، دیوارهایی غیرقابل عبور برپاست. تلاش برای تخریب این دیوارها نه‌تنها بیهوده، که اقدامی تهاجمی تلقی می‌شود؛ تهاجمی که باید به هر قیمت از آن اجتناب کرد. شاید پشت این نظریه اعترافی ناخواسته هم نهفته

است؛ این‌که پیروان این مکتب تعصب‌آمیز حقیقتاً در درک و همدلی با مردمی که نسبت به خودشان مجبور به زندگی در شرایطی بدتر و با امکانات کم‌تر هستند ناتوان‌اند. البته که تعبیر این ناتوانی به فضیلتی خاص و ارتقای آن به جایگاه یک معیار اجتماعی حقیقتاً جسارت زیادی می‌طلبد.

حقیقت هر کس از آن خود

در جایی که حتی فرصتی برای همدلی وجود ندارد، قطعاً امکانی برای درک عقلانی نیز در کار نیست. از آن جایی که هر گروه قربانی می‌تواند بر احساسات و افکار بسیار خاص خود تکیه کند (که کسانی که متعلق به آن گروه نیستند هیچ دسترسی‌ای به آن ندارند)، قدرت استدلال مستدل در برابر این دیوار در هم می‌شکند. این نتیجه‌گیری هم متعلق به همان فیلسوفان نامبرده‌ی فرانسوی است که قصد داشتند روابط قدرت را با زبان متحول کنند؛ زیرا اگر واقعیتی وجود ندارد، غیر از آن واقعیتی که از طریق زبان برساخته شده باشد، پس تمایز میان درست و نادرست نیز بی‌معناست. بنابراین پس‌اساختارگرایان مؤکداً در راستای ساختارشکنی از همه‌ی مفاهیم و نظریاتی که ادعای عینیت دارند تلاش کردند.

از این خط فکری بعدها تئوری جنسیت نیز سربرآورد که در آن حتی جنسیت به‌عنوان «تخصیصی خشونت‌آمیز» از سوی «جامعه‌ی هترونورماتیو [دگرجنس‌گراهنجار]» مورد ساختارشکنی قرار گرفت و حتی این ادعا که میان زنان و مردان تفاوت‌های بیولوژیکی وجود دارد به نوعی اعمال قدرت گفتمانی^۹ تعبیر شد. جایی که دیگر هیچ حقیقتی وجود نداشته باشد، هر کس حقیقت خود را دارد. این مکتب فکری را می‌توان منشأ اولیه‌ی نظریه‌ی عصر «پساحقیقت» نیز دانست، هرچند هواداران آن خوش ندارند چنین چیزی را بشنوند.

^۹ diskursive Machtausübung/ discursive exercise of power

توبه و انتقاد از خود

با وجود مبانی فلسفی شبهه‌برانگیز سیاست هویتی و استنتاجات عجیب و غریبش، موفقیت اجتماعی آن بسیار زیاد بوده است. سیاست هویتی از دانشگاه‌ها به احزاب، جنبش‌ها، نهادهای فرهنگی و رسانه‌ها نفوذ کرد؛ خصوصاً آن احزاب و جنبش‌ها و رسانه‌هایی که خود را متعلق به طیف چپ می‌دانند. در آلمان امروز این نوع تفکر غالب است و هرکسی که به یک اقلیت شناخته‌شده تعلق نداشته باشد باید تمام تلاش خود را به کار گیرد تا مبادا قدم اشتباهی بردارد. دست از پا اگر خطا کردی دیگر فقط توبه به کارت می‌آید و انتقاد از خود.

ممکن است با خودتان فکر کنید که کل این داستان، مسخره‌ای بیش نیست و فقط یک مشکل تجملاتی است که بعضی‌ها برای خودشان دست‌وپا کرده‌اند تا بی‌مشکل نمانند؛ کسانی که در غیر این صورت هیچ مشکلی ندارند. این مباحثات بیش از همه برای آن بخشی از جامعه بی‌معناست که در زندگی روزمره‌ی خود مجبور است با انواع تجاوزات و پرخاش‌گری‌های بسیار متفاوت دست‌وپنجه نرم کند، تا این‌که نگران باشد آیا کسی او را تحسین یا با او همدلی می‌کند یا خیر. خوشبختانه اکثر این آدم‌ها نامی از سیاست هویتی نشنیده‌اند و نظریه‌های خاص نهفته پشت این اصطلاح با تمام زیبایی‌هایش برایشان ناشناخته است. با این حال بحث‌هایی که از کاربرد عملی این نظریه حاصل می‌شود اغلب مخاطبان گسترده‌تری پیدا می‌کند و در نهایت به یک مشتری عادی گروه اتو^{۱۰} هم می‌رسد.

نقش اتللو برای که؟

براساس رهنمودهای سیاست هویتی، این‌که اکنون روی صحنه‌های تئاتر نقش اتللو^{۱۰} شکسپیر (یعنی شخصیتی سیاه‌پوست) را بازیگری سفیدپوست به اجرا درمی‌آورد نوعی توهین به مقدسات به حساب می‌آید. این حاصل همان نظریه‌ی مذکور است که مدعی است نماینده‌ی جامعه‌ی اکثریت قادر به ورود و درک جهان عضوی از یک اقلیت

^{۱۰} Otto GmbH؛ شرکت معروف آلمانی در زمینه‌ی خرده‌فروشی و فروش اینترنتی - م.

نیست. اگر هم به‌رحال تلاش خود را بکند، حتی شده در مقام یک بازیگر، باید این حمله‌ی تهاجمی را با حداکثر تعداد کمپین‌های عمومی ممکن دفع کرد. همچنین زمانی که اسکارلت جوهانسون، هنرپیشه‌ی آمریکایی-دانمارکی تصمیم به بازی در نقش رئیس روسپی‌خانه‌ای به نام دانته تکس گیل گرفت، آن حملات تویتری سنگین به دلایل مشابهی بر سرش آوار شد؛ دانته تکس گیل نه‌تنها عضو یک مافیا، که مردی بود که تغییر جنسیت داده و هزینه‌ی عملش را با دستمزدش به‌عنوان یک زن روسپی تأمین کرده بود. اتهام جوهانسون این بود که می‌خواست نقش یک تراجنسی (ترنس‌جندر) را بازی کند؛ نقشی که فقط یک فرد تراجنسی (یعنی مردی که قبلاً زن بوده یا برعکس) اجازه داشت بازی کند، نه او. در آخر هم جوهانسون با ندامت بسیار نقش را رد و از عموم عذرخواهی کرد. از آن پروژه‌ی فیلم‌سازی دیگر هیچ خبری در دست نیست.

حتی مردم عادی هم ممکن است مرتکب جرم «از آن خودسازی فرهنگی» شوند، اگر مثلاً از مدل موی یک اقلیت تقلید کنند یا لباس‌هایشان را بپوشند. سفیدپوستی که موهایش را آفریقایی بافته باشد بهتر است به محوطه‌ی برخی از دانشگاه‌ها اصلاً نزدیک هم نشود. تعصب سیاست‌هویتی همچنین یک مهدکودک در هامبورگ را به سرخط اخبار کشور تبدیل کرد، چراکه این مهدکودک به والدین کودکان توصیه کرده بود برای کارناوال‌های سالانه لباس بومیان آمریکا را بر تن بچه‌هایشان نکنند. برای اکثر مردم احتمالاً چنین بحث‌هایی فقط دو واکنش ایجاد می‌کند: بهت و گیجی.

به قداست رساندن نابرابری

با همه‌ی این صحبت‌ها سیاست‌هویتی صرفاً نظریه‌ای جنون‌آمیز نیست که پیشگامان تندخویش بازیگران را از نقش‌های موردعلاقه‌شان محروم کنند یا حسرت یک کارناوال جذاب را به دل کودکان بگذارند. سیاست‌هویتی، چنان‌که توضیحش رفت، یکی از اجزای اساسی لیبرالیسم چپ است. لیبرالیسم چپ از دل سیاست‌هویتی و دست‌دردست آن به‌عنوان نگرشی مستقل سربرآورد. وقتی از لیبرالیسم چپ حرف می‌زنیم، نه از مبارزه برای برابری اقلیت‌ها در قانون، که از مطالبه‌ی امتیاز برای اقلیت‌ها

حرف می‌زنیم. موضوع در اینجا مبارزه برای برابری نیست؛ به قداست رساندن نابرابری است.

لیبرالیسم چپ با توسل به رویکرد سیاست هویتی، سه فرض بنیادین تفکر چپ (از گذشته تا اکنون) را نقض می‌کند. اولی به اصل اساسی برابری مربوط است. چپ‌های سنتی^{۱۱} نیز همچون لیبرال‌ها فرض را بر این می‌گرفتند که انسان‌ها حقی بنیادین بر داشتن فرصت‌های برابر زندگی دارند و این فرصت‌ها نباید به دلیل وضعیت خانوادگی افراد و خاستگاهشان از پیش تعیین شود. به همین دلیل است که هدف مبارزات رهایی‌بخش در گذشته از میان بردن اهمیت تفاوت‌های مادرزادی افراد بود؛ از جمله رنگ پوست و قومیت. در عوض سیاست هویتی چنین تفاوت‌هایی را به مرزهایی صعب‌العبور تبدیل می‌کند که به هیچ وجه نمی‌توان بر آن‌ها پلی زد؛ نه با درک و نه با همدلی. بدین ترتیب نه برابری، که تفاوت و نابرابری افراد است که به ارزشی فی‌نفسه بدل می‌گردد؛ ارزشی که زین‌پس باید با سهمیه‌بندی و حفظ تنوع مورد توجه قرارش داد.

قومیت به جای توزیع عمومی دارایی‌ها

چپ سنتی نیز همچون لیبرالیسم کلاسیک قصد داشت امتیازها و مزایایی را که نتیجه‌ی عملکرد و تلاش شخصی خود فرد نباشد از میان بردارد. با این حال، برخلاف لیبرالیسم کلاسیک، چپ سنتی برابری در مقابل قانون را تنها گام اول و قدمی ناکافی در راستای تحقق این هدف می‌دانست. دقیقاً به همین دلیل توجه اصلی آن بر ساختارهای اقتصادی-اجتماعی بود و بر اهمیت توزیع دارایی و قدرت اقتصادی تأکید داشت؛ چراکه [برجا ماندن این‌ها] به معنی آن بود که حتی با وجود برابری کامل همه‌ی

^{۱۱} *traditionelle Linke*؛ اگرچه این کلمه در لغت به معنای «چپ سنتی» است، منظور از آن تمام چیزی است که ریشه در قرن بیستم دارد و از جریان‌های رفرمیستی تا کمونیستی را شامل می‌شود. نباید با معنایی از چپ سنتی اشتباه بگیریم که در مباحثات میان جریان‌های لنینیستی با رفرمیست‌ها وجود داشت (چنانکه خود لنین، کائوتسکی را چپ سنتی می‌نامید) و اشاره به چیزی داشت که اتفاقاً مواضعی غیرکارگری را رهبری می‌کرد -م.

انسان‌ها در مقابل قانون، استثمار و بی‌عدالتی اجتماعی همچنان بر زندگی مردم حکم خواهد راند.

در این‌جا نیز سیاست هویتی دقیقاً برعکس عمل می‌کند. سیاست هویتی توجه را از ساختارهای اجتماعی و مالکیت منحرف و آن را بر ویژگی‌های فردی همچون قومیت، رنگ پوست یا گرایش جنسی معطوف می‌کند. اگر برای چپ سنتی مسأله این بود که مردم را تشویق به تعیین هویت خود براساس جایگاه اجتماعی‌شان کند (مثلاً به‌عنوان کارگر)، نظریه‌ی هویت مهم‌ترین تعین هویت‌ساز افراد را در ویژگی‌هایی می‌بیند که خارج و مستقل از زندگی آنان در جامعه و زیست اجتماعی‌شان است. به‌این‌ترتیب گروه‌های اجتماعی چندپاره می‌شوند و این در جایی که [حفظ] انسجام جمعی برای تحقق منافع فردی ضروری است، پیامدهای مرگباری دارد. اگر نیروی کار یک شرکت، خود را در درجه‌ی اول بر اساس قومیت یا رنگ پوست تعریف و سپس بر پایه‌ی آن گروه‌بندی کند، به جای آن‌که به صورت یکپارچه علیه برنامه‌های تعدیل موردنظر مدیریت بجنگند، قافیه را از همان ابتدا باخته است.

حساس همچون گل ناز

سومین تفاوت اساسی معطوف به ارزش نهادن بر خرد و عقلانیت است. اگر چپ سنتی بر شانه‌ی سنت روشنگری ایستاده بود و بر قدرت استدلال‌های عقلانی تکیه می‌کرد، و همچنین اگر متکی به اعتمادبه‌نفس حاصل از این اعتقاد بود که نسبت به راست اجتماعی استدلال‌های بسیار بهتری در چننه دارد، در عوض سیاست هویتی هرگونه ادعایی بر توان پیشبرد حتی یک مباحثه‌ی منطقی را به فراموشی می‌سپارد و به جای آن به احساسات اغراق‌آمیز و حساسیت‌های بیش‌ازحد دامن می‌زند. این‌جا اخلاقی کردن قضایا جایگزین بحث می‌شود و کسانی که متفاوت فکر می‌کنند نه با استدلال، که با تابوسازی زیر تیغ حمله قرار می‌گیرند. کارزاری که لیبرال‌های چپ علیه فیلسوفان روشنگری همچون کانت و هگل به راه انداخته‌اند نیز تنها برخاسته از خشمی ناگهانی نیست، صرفاً به این دلیل هم نیست که این متفکران به معیارهای امروزی گفتار صحیح سیاسی پایبند نبودند؛ مسأله اساساً بر سر رد این مطالبه است که

در مباحث تا جای ممکن از عقل خود بهره بگیریم، آن‌هم در حالی که فلسفه‌ی روشنگری به‌عنوان یک فلسفه‌ی اروپامحور و استعماری رد می‌شود.

قبیله‌گرایی نخبه‌گرایانه

شگفت آن‌که حامیان سیاست هویتی حتی یک بار هم از این فکر به تشویش نمی‌افتند که چنین نظریاتی متعلق به کدام سنت‌اند. تعریف افراد بر اساس رنگ پوست یا اصل‌ونسب‌شان رویکرد جدیدی نیست؛ این از همان اول رویکرد راست افراطی و ایدئولوژی مبتنی بر نژاد بود، اگرچه با مظاهری متفاوت. از جانب این راست همیشه حملات تندی هم به فلسفه‌ی روشنگری صورت گرفته است. اما این‌که امروز این رویکرد، چه تلقی می‌شود، حقیقتاً نشان از وارونگی عجیب ارزش‌های سنتی دارد.

هنگامی که در سال ۱۹۶۳ مارتین لوتر کینگ سخنرانی معروف «رؤیایی دارم» را ایراد کرد، یکی از رؤیاهایی که بیان داشت این بود: روزی چهار فرزندش در دنیایی زندگی کنند که در آن «نه بر اساس رنگ پوست‌شان، که بر اساس واقعیت شخصیت‌شان قضاوت شوند». این دنیا قطعاً دنیای سیاست‌مداران سیاست‌هویتی لیبرال چه نیست؛ دنیای آنان جایی است که همه چیزش حول سفیدپوست یا سیاه‌پوست و همجنس‌گرا یا دگرجنس‌گرا بودن می‌چرخد، یا حول اینکه آیا فرد از خانواده‌ای اصالتاً متعلق به فلان جا آمده یا از خانواده‌ای مهاجر. بر این اساس نه‌تنها تعریف می‌شود که چه کس مجاز به صحبت و قضاوت در مورد چه چیز است، که همچنین تعیین می‌شود که چه کس دارای امتیاز است و چه کس قربانی؛ یعنی چه کسی می‌تواند حمایت‌هایی ویژه طلب کند.

با این منطلق یک کارمند پست سفیدپوست دگرجنس‌گرا با حقوق خالص دریافتی ۱۰۰۰ یورو در ماه که شب‌ها به‌خاطر درد کمر ناشی از کار زیاد دارو مصرف می‌کند نسبت به دختر یک خانواده‌ی ثروتمند مهاجر هندی که همگی پزشک‌اند، یا مثلاً نسبت به پسر همجنس‌گرای یک کارمند ارشد دولتی که به‌تازگی از ترم تحصیلی خارج از کشورش در آمریکا بازگشته، دارای امتیاز است. باید به بی‌شمی‌ای هم اشاره کنیم که نمایندگان گروه‌های دارای امتیاز از خود نشان می‌دهند، هنگامی که خود را علناً قربانی

می‌نمایند؛ آنان از این طریق مطالبات و امتیازاتی را طلب می‌کنند که باعث بدنامی این رویکرد و خشم بسیاری از مردم گشته است؛ خصوصاً افراد واقعاً محروم.

بلک استون و مبارزه برای تنوع

مدتی است باب شده که قضاوت نسبت به انجمن‌ها بر اساس تعداد زنان حاضر در آن یا تعداد اعضای دارای پیشینه‌ی مهاجرت صورت گیرد. در آلمان، در بسیاری از ایالت‌ها با هیاهوی بسیار قوانینی به تصویب رسید که بر اساس آن تنها احزابی اجازه‌ی شرکت در انتخابات را دارند که تعداد نامزدهای زن آن‌ها دقیقاً برابر با نامزدهای مردشان باشد. همچنین مبارزه‌ی طولانی برای اختصاص سهم برابر به زنان در کمیته‌های نظارتی در جریان بوده است؛ طبق قانون از سال ۲۰۱۵ نسبت حداقل ۳۰ درصدی زنان در بالاترین نهاد نظارتی هر شرکت بزرگ الزامی شده است. در نوامبر ۲۰۲۰ نیز دولت آلمان توافق کرد که این مقررات باید به هیئت‌مدیره‌ی شرکت‌ها هم تعمیم یابد. علاوه بر این هر حزب، هر تحریریه‌ی روزنامه و هر ایستگاه رادیویی باید به این اصل پایبند باشد که نام کارمندانش در بخش‌های اصلی شرکت تنها مولر، مایر یا شوستر [نام‌های اصالتاً آلمانی] نباشد، بلکه حتماً برای تضمین جهان‌وطنی بودن و حفظ چندگانگی فرهنگی، نسبتی کافی از نام‌های خارجی را هم به کار گیرد. هر کس که مقید به این موضوع نباشد، خشک‌مغز و مرتجع به حساب خواهد آمد. این که چنین موضوعی در حال حاضر حتی توسط بازیگران قدرتمند صنعت مالی نیز مورد توجه قرار گرفته، نشان‌دهنده‌ی اثرگذاری اجتماعی لیبرالیسم چپ است. اخیراً بلک استون، غول چندملیتی خدمات مالی در آمریکا، اعلام کرد که از این پس موضوع تنوع را در اولیتی جدی قرار خواهد داد و اطمینان حاصل خواهد کرد که در همه‌ی سرمایه‌گذاری‌های جدید شرکت، یک‌سوم از اعضای هیئت‌مدیره به هیچ عنوان مردان دگرجنس‌گرای سفیدپوست نباشند. البته مشخص نیست که این برای بسیار کارمندی که پس از این تصمیم شغل خود را از دست می‌دهند مایه‌ی تسلی خواهد بود یا گرفتاری.

با این حال دچار سوءتفاهم نشویم: البته که بسیار مطلوب است که حضور زنان در مجلس و مناصب رهبری بیشتر شده. و البته که درست است که باید بر تبعیض علیه

انسان‌ها به خاطر گرایش جنسی، اصل و نسب یا صرفاً نام‌شان فایق آییم. این مورد آخری مخصوصاً به این دلیل مهم است که مثلاً هنگام استخدام یا اجاره‌ی مسکن، احتمال رد شدن فردی با نام عایشه اوزگور یا علی العبادی بسیار بیشتر است تا مثلاً فردی به نام مارتین هوفر.

اما حداقل این یک مشکل در فرایند تقاضای شغل، مسکن و غیره را می‌توان به‌سادگی چنین حل کرد که ناشناس انجام شدن این فرایند از نظر قانونی به یک استاندارد الزام‌آور تبدیل شود؛ در این صورت در مدارکی که در دسترس بخش منابع انسانی شرکت‌ها قرار می‌گیرد، نام، جنسیت و البته هیچ عکسی از تقاضاکننده‌ی شغل درج نخواهد شد. بدین شکل حداقل در اولین مرحله‌ی انتخاب، رفتاری برابر و انتخابی عاری از تبعیض برای راه یافتن به مرحله‌ی بعدی (مصاحبه) تضمین خواهد شد. پس از این مرحله البته به‌رحال نوبت به اثرگذاری شخصی فرد می‌رسد.

طنین هیاهو در لایه‌های بالایی

چنین رویکردی دقیقاً در مقابل نگاه سیاست هویتی به مسأله‌ی تنوع و افزایش سهم زنان قرار می‌گیرد و اتفاقاً نه تنها به عایشه‌ها و علی‌ها، که همچنین به مندی‌ها و نیناها از خانواده‌های با درآمد و تحصیلات پایین‌تر کمکی نمی‌کند؛ به این دلیل ساده که همه‌ی این هیاهوها تنها در سطوح بالاتر تجارت، مدیریت دولتی و سیاست طنین می‌افکنند. یک شرکت خدماتی برای استخدام نظافت‌چی‌هایش، یا یک شرکت تحویل غذا برای استخدام پیک‌موتوری‌ها و رانندگان‌ش هرگز دغدغه‌ی تنوع ندارد؛ به‌رحال هم که تنوع در این حیطه‌ها بیش از حد نیاز برآورده شده است.

مسأله این‌جا تنها بر سر مناصب سودآور است و آن‌هایی که به نام عدالت و تنوع خواستار اقداماتی هستند که برای گروه‌هایی مشخص امتیازاتی در نظر گیرد، تقریباً همگی از لایه‌های میانی و بالایی طبقه‌ی متوسط برخاسته‌اند. حالا این‌که چرا باید دختر مدیر بانک اسپارکاسه^{۱۲} یا نوه‌ی یک معدن‌دار آفریقایی نسبت به پسر

^{۱۲} Sparkasse؛ از بزرگترین بانک‌ها و شرکت‌های خدمات مالی آلمان.

سفیدپوست و دگرجنس‌گرای یک کارگر ماهر ارجحیت یابد را فقط همان سیاست‌مداران هویتی می‌فهمند و بس. در هر صورت کل این نمایش تنوع و اختصاص سهمیه [به گروه‌هایی خاص] کوچک‌ترین تأثیری بر این واقعیت ندارد که اقشار فقیر جامعه حالا دیگر کوچک‌ترین فرصت‌هایشان را هم برای پیشرفت از دست داده‌اند.

همگن‌سازی اجتماعی

با این حال کل این بحث یک نتیجه‌ی مشخص دارد که به هیچ‌وجه قابل‌انکار نیست. این نظریه نه تنها تضمین می‌کند که افراد براساس جنسیت، خاستگاه قومی و نژادی و گرایش‌های جنسی خود به دسته‌های مختلف تقسیم شوند، که همچنین این پرسش را مطرح می‌کند که فلان ترکیب با سنگ‌محک این دسته‌بندی‌ها تا چه حد تنوع را رعایت کرده؛ تاجایی‌که به معیار تعیین‌کننده‌ای برای سنجش میزان مترقی یا *واپس‌گرایانه* بودن فلان کابینه، فلان فراکسیون در پارلمان، فلان هیئت‌مدیره یا هیئت تحریریه‌ی فلان روزنامه هم بدل می‌شود. نتیجه‌ی چنین وضعیتی این بوده که آن سؤال بسیار مهم‌تر، حداقل در جریان اصلی لیبرال چپ، دیگر به ندرت پرسیده شود: میزان تنوع بر اساس *معیارهای اجتماعی* تا چه حد است؟ در واقع چند کودک از خانواده‌های فقیرتر موفق می‌شوند زمانی به لایه‌های بالایی سیاست، به تحریریه‌ی یک روزنامه‌ی معروف یا حتی به هیئت‌مدیره‌ی یک شرکت راه یابند؟ چه تعداد زن و مرد از مشاغل غیردانشگاهی — کارگران، صنعت‌گران، کارکنان بیمارستان‌ها، پرستاران کودک — در بوندستاگ حضور دارند و آیا این سهم حداقل به صورت نسبی با جمعیتی از این اقشار که پارلمان قرار است نمایندگی‌شان کند مطابقت دارد؟

آدم شک می‌کند که نکند این سؤالات به‌خاطر این دیگر مطرح نمی‌شوند که مبدا پاسخ‌شان جشن زیبای «تنوع» را به هم بریزد. به این ترتیب دیگر خبری از آن پیشرفتی در کار نخواهد بود که لیبرال‌های چپ ادعا می‌کنند؛ این که سطوح رهبری جهان غرب به لطف تلاش‌های خستگی‌ناپذیر آنان در طی سالیان متمادی روزبه‌روز متنوع‌تر، رنگارنگ‌تر و البته بهتر شده است. البته این حقیقت دارد: امروز نسبت به دهه‌ی ۱۹۷۰ تعداد زنان و فرزندان خانواده‌های مهاجر در بوندستاگ بسیار بیشتر شده و همچنین

تعداد بیشتری از نمایندگان درمورد همجنس‌گرایی خود صحبت می‌کنند؛ چیزی که در گذشته تقریباً غیرممکن بود. کابینه‌ها نیز اکنون زنانه‌ترند و داشتن یک وزیر همجنس‌گرا امروز دیگر چندان اتفاق خاصی نیست. اما واقعیت دیگری هم در کار است: نیمه‌ی پایینی جمعیت تقریباً به‌طور کامل از پارلمان محو شده‌اند. دیگر باید با ذره‌بین دنبال افراد غیرآکادمیک گشت؛ چه صنعتگران باشند، چه کارگران ماهر و چه افرادی که زندگی غیرسیاسی خود با مشاغل خدماتی‌ای با دستمزد پایین می‌گذرانند. برعکس، تعداد فارغ‌التحصیلان دانشگاهی (وکلا، معلمان، استادان علوم اجتماعی و علوم سیاسی) در پارلمان با سهمی حدود ۷۰ درصد بیش‌از‌حد هم هست.

اعضای کابینه از خرده‌بورژوازی و طبقه‌ی کارگر

در گذشته مجلس و دولت از نظر تنوع اجتماعی حقیقتاً بسیار متنوع‌تر بودند. این تنوع هم درمورد نمایندگی شاغلان غیردانشگاهی صدق می‌کرد و هم درمورد پیش‌زمینه‌ی اجتماعی سیاست‌مداران، یعنی سهم سیاست‌مدارانی که در خانواده‌های نسبتاً فقیر بزرگ شده بودند. تا پایان دوره‌ی هلموت کوهل اکثریت وزرای کابینه از طبقه‌ی کارگر و طبقه‌ی متوسط خرده‌بورژوا می‌آمدند و از سال ۱۹۹۲ این نسبت حتی به دوسوم رسید. در کابینه‌ی اول شرودر نیز این وضعیت تغییر اساسی نکرد، اما پس از آنکه هانس آیشل جانشین اسکار لافونتین به‌عنوان وزیر دارایی شد، چهار وزارتخانه از پنج وزارتخانه‌ی اصلی به رهبری سیاست‌مدارانی سپرده شد که در محیطی ممتاز بزرگ شده بودند. در کابینه‌ی دوم شرودر، از پنج نفر کارگزار، سه نفر باقی می‌ماندند و حالا نیمی از اعضای کابینه دارای پیشینه‌ای متمول بودند. نهایتاً در ائتلاف اول مرکل تقریباً دوسوم اعضا متعلق به لایه‌های بالایی طبقه‌ی متوسط و طبقات بالا بودند و پس از استعفای فرانکس مونتفرینگ، هورست زیهوفر و میسائل گلوس سپهر اجتماعی تغییرات بیشتری کرد.

در رابطه با کابینه‌های پیشین [تا اوایل دهه‌ی ۱۹۹۰] حزب کارگر قدیم بریتانیا^{۱۳} و کابینه‌های پس از تاچر و به‌ویژه کابینه‌ی تونی بلر نیز، و همچنین دولت کارتر آمریکا در مقایسه با دولت اوباما و ترامپ روند مشابهی را می‌بینیم. در واقع اگر مثلاً در اولین کابینه‌ی حزب کارگر بریتانیا پس از جنگ جهانی دوم همه‌ی وزرای اصلی از طبقه‌ی کارگر (کارگر کشاورز، کارگر معدن یا خرده‌فروش) بودند، در اولین دولت تاچر تقریباً ۹۰ درصد از اعضا در مدارس خصوصی درس خوانده، ۷۱ درصد از مناصب مدیریتی بخش خصوصی آمده و ۱۴ درصد نیز مالکان بزرگ زمین بودند. در ایالات متحده هم سیاست‌مداران متعلق به پیشینه‌ی کارگری و خرده‌بورژوازی تا حد بسیار زیادی ناپدید شده‌اند و جایشان را مولتی‌میلیونرها گرفته است.

خاستگاه اجتماعی و عادات رأی‌دهی در پارلمان

قطعاً چنین نیست که سیاست‌مداری برخاسته از محیطی محروم لزوماً به همین دلیل سیاست‌ورزی‌ای به نفع فقیران داشته باشد. گرهارد شرودر معروف‌ترین مثال نقض این مورد است. با این حال شواهدی هست که نشان می‌دهد پیشینه‌ی تجربیات اجتماعی افراد بر تصمیم‌گیری‌های سیاسی آنان اثر می‌گذارد و در هر صورت بسیار تأثیرگذارتر از این است که یک زن یا یک مهاجرزاده در رأس قدرت باشد یا یک مرد یا یک آلمانی‌تبار.

در هر صورت، مطالعه‌ای بر نمایندگان کنگره‌ی ایالات متحده ارتباطی قابل توجه میان پیشینه‌ی اجتماعی و شغل آنان پیش از ورود به سیاست و وضعیت رأی‌دهی آنان نشان می‌دهد. این تحقیق همچنین نشان می‌دهد که ایالاتی که در آنان مدیران ارشد و صاحبان کسب‌وکار بیشتری در پارلمان حضور دارند، معمولاً برای رفاه کم‌تر هزینه می‌کنند، سیاست‌های حمایتی کم‌تری به بیکاران اختصاص و مالیات کم‌تری بر کسب‌وکارشان می‌دهند. این واقعیت در مورد آلمان هم صدق می‌کند: تا زمانی که این کشور عمدتاً توسط افرادی برخاسته از طبقه‌ی کارگر یا خرده‌بورژوا اداره می‌شد - یعنی تا پایان دهه‌ی ۱۹۹۰ - کشوری اجتماعی‌تر از امروز بود.

¹³ Old Labour

در ادارات دولتی و مناصب پردرآمدتر بخش خدمات کشوری و همچنین بخش خصوصی نیز همان روندی در کار بوده است که در سیاست. اگرچه حضور در هیئت‌مدیره‌ها و هیئت‌های نظارتی شرکت‌ها همیشه تا حد زیادی منحصر به طبقات بالا بوده، اما پیش‌تر چندان دور از انتظار نبود که افرادی از اقشار ضعیف‌تر را در مناصب رده‌های میانی مدیریتی بباییم. این امر به‌ویژه در مورد مناصب بالاتر خدمات کشوری و مناصب مدیریتی دولتی صدق می‌کرد. چنین مشاغلی امروز روزبه‌روز نادرتر شده‌اند. ۱۴ این روند در همه‌ی کشورهای غربی وجود دارد: جوانانی که امروز فرصت پیشرفت دارند عمدتاً از خانواده‌های ثروتمند و مخصوصاً از محیط‌های آکادمیک شهرهای بزرگ آمده‌اند.

سیمت‌های مطلوب، تنها از آن قشر خود

تمام هیاهوی «تنوع» با نویدهای دل‌انگیزی که برای رنگارنگی، تنوع، گشودگی و آزادی می‌دهد عملاً واقعیت در جریان را به شکلی بسیار مؤثر پنهان می‌کند؛ این واقعیت که برای حداقل دو دهه به شکلی روزافزون با یک همگن‌سازی اجتماعی عظیم در دست‌یابی به مناصب بالا روبه‌رو بوده‌ایم. اقشار بالایی تحصیل‌کرده‌ی طبقه‌ی متوسط، که در دهه‌ی هفتاد و هشتاد بسیار افراد موفقی از اقشار ضعیف را نیز در صف خود خود می‌دیدند، حالا پیروزمندانه خود را از اقشار پایین جدا و تضمین می‌کنند که موقعیت‌های شغلی جذاب و پردرآمد تقریباً منحصر به نسل‌های آینده‌ی متعلق به

^{۱۴} در این مورد در فصل ۴ این کتاب نیز به آماری مربوط به بریتانیا و پیشینه‌ی اجتماعی روزنامه‌نگاران جوان در آلمان اشاره شده است: «در بریتانیا، روزنامه‌نگاران و اهالی رسانه‌ی متولد سال ۱۹۵۸، متعلق به خانواده‌هایی هستند که درآمدشان تنها ۵.۵ درصد بالاتر از میانگین است. [...] تنها یک نسل بعد، این وضعیت کاملاً تغییر کرده است: درآمد والدین روزنامه‌نگاران بریتانیایی متولد سال ۱۹۷۰، ۴.۴۲ درصد بالاتر از میانگین بوده است. [...] اگرچه داده‌هایی درازمدت برای آلمان وجود ندارد، حداقل آمارهای اخیر نرخ مشابهی را تأیید می‌کند. بر اساس نظرسنجی‌های اخیر در مدارس روزنامه‌نگاری کلن، مونیخ و هامبورگ، ۶۸ درصد از روزنامه‌نگاران به بالاترین گروه از چهار گروه اقتصادی دانش‌جویان تعلق داشتند، در حالی که حتی یک مورد هم از گروه‌های پایین‌تر وجود نداشت.»

محیط اجتماعی خودشان بماند؛ چه در سیاست و رسانه، چه در مناصب مدیریتی و مشاغل خدماتی کشوری و دولتی، و چه در مناصب خدماتی رده‌بالای بخش خصوصی. امروز شانس کودکان اقشار ضعیف‌تر برای دستیابی به جایگاه شغلی مطلوب بسیار کم‌تر از چیزی است که ۳۰ یا ۴۰ سال پیش بود. هرکس که نیم‌نگاهی به این واقعیت داشته باشد می‌فهمد که خشم قربانیان این روند، هنگامی که عضوی از جامعه‌ی ممتاز اجتماعی با درآمد بالا و امنیت شغلی مناسب خود را علناً قربانی تبعیض جا می‌زند، از چیست.

سخنگوی گروه، بدون نمایندگی

در اصل می‌توان کل مبحث هویت را در واقعیت دیگری نیز خلاصه کرد؛ این که افرادی که خود را سخنگوی گروهی خاص می‌دانند، در واقع منفعی کاملاً متفاوت از اعضای کم‌تر برخوردار آن گروه دارند و اصلاً نماینده‌ی منافع آنان نیستند. باین‌حال از آن‌جایی که این گروه دوم به [فرصتی برای خطاب قرار دادن] عموم جامعه دسترسی ندارند، این رهبران فکری تحصیل کرده و دارای فن بیان قدرتمند از طبقه‌ی متوسط هستند که به شکلی تاثیرگذار بر اذهان عمومی، منافع زنان، مهاجرزادگان یا همجنس‌گرایان را تعریف می‌کنند و البته که در این‌جا منافع خود را پیش‌فرض قرار می‌دهند؛ مثلاً دغدغه‌شان رقابت بر سر مشاغل پردرآمد است که در آن با اعضای دیگر هم‌قشرشان شریک‌اند. البته قطعاً قوانین حمایتی از زنان به زنان طبقه‌متوسطی بیشتری فرصت ورود به پارلمان را می‌دهد، اما این که آیا یک زن صندوق‌دار سوپرمارکت هم از چنین چیزی سودی ببرد همان قدر مورد تردید است که آن زن راه‌یافته به پارلمان به کمک قوانین حمایتی، منافع زن صندوق‌دار را بیشتر از دیگر نمایندگان دنبال کند.

حقیقت ساده است: ورای برابری در مقابل قانون، هیچ منفعت مشترکی میان [همه‌ی] مهاجرزادگان مسلمان، همه‌ی همجنس‌گرایان یا حتی همه‌ی زنان در کار نیست. راننده کامیون همجنس‌گرایی که روزانه صدها کیلومتر می‌راند و نگران است که مبدا قیمت‌شکنی رقبای اروپای شرقی‌اش به قیمت شغلش تمام شود، در دنیایی کاملاً متفاوت از دانشجوی علوم سیاسی همجنس‌گرایی زیست می‌کند که والدین مرفه‌اش خرج ترم خارجی‌اش را در بروکسل می‌دهند؛ و البته که آن راننده اتحادیه‌ی اروپا را

نیز به چشمی متفاوت می‌بیند. همچنین سردبیر یک روزنامه‌ی معتبر که پدربزرگش در دهه‌ی شصت از ترکیه به آلمان آمده، با پسر مهاجری از شمال آفریقا که با مشاغل موقت در استارباکس و مک‌دونالد و کمک‌های دولتی^{۱۵} روزگار می‌گذراند چه وجه مشترکی دارد؟ از شباهت‌های این سردبیر به پناهنده‌ای غیرقانونی از منطقه‌ای گرفتار جنگ داخلی در آفریقا که برای زنده ماندن شب‌ها در پارک مواد می‌فروشد هم که چیزی نگوییم.

لیبرالیسم چپ درگیر سیاست هویتی، که مردم را تشویق می‌کند هویت خود را بر اساس اصل‌ونسب، رنگ پوست، جنسیت یا گرایش جنسی‌شان تعریف کنند، تنها منافع مشترکی را، در جایی که اصلاً منفعت مشترکی در کار نیست، برنمی‌سازد؛ همچنین در جایی که نیازی فوری به اتحاد وجود دارد، تفرقه ایجاد می‌کند. لیبرالیسم چپ این کار را با رودررو قرار دادن مداوم «منافع اقلیت» و «منافع اکثریت» و تشویق اقلیت‌ها به جدا کردن خود از اکثریت و محدود ساختن خود به دایره‌ی خودشان انجام می‌دهد. عجیب نیست که این امر دیر یا زود اکثریت را به جایی سوق می‌دهد که حس می‌کنند باید از منافعشان در برابر منافع اقلیت‌ها دفاع کنند.

«چطور همبستگی ایجاد نکنیم»

شکاف‌هایی که امروز در جامعه‌ی آمریکا وجود دارد احتمالاً امروز به همان عمقی است که در دهه‌ی ۱۹۵۰ بود، و قطعاً بسیار عمیق‌تر از یک یا دو دهه‌ی پیش. کسی که مسئول این وضعیت را تنها دونالد ترامپ بداند گرفتار ساده‌انگاری بزرگی است. خود انتخاب ترامپ در سال ۲۰۱۶ نتیجه‌ی این شکاف اجتماعی و فرهنگی بود و شیوه‌ای که مبحث نژادپرستی در سال ۲۰۲۰ مطرح گشت باعث شد که (علی‌رغم کاهش محبوبیت او در دوران کرونا) آرای بی‌شماری به دست آورد که نزدیک بود دوباره به منصب ریاست جمهوری بنشاندش. دلیل این اتفاق آن است که از مقطعی به بعد، مباحث مطرح‌شده درباره‌ی نژادپرستی دیگر معطوف به قتل‌های نژادپرستانه و خشونت پلیس و حتی

^{۱۵} اشاره به قانون حمایتی Hartz IV.

فلاکت اجتماعی ناشی از بحران اقتصادی باقی نماند؛ یعنی آن بحرانی که مشخصاً جمعیت سیاه‌پوست را به شدت هدف قرار داد، اما بر بخش‌های قابل توجهی از جمعیت سفیدپوستان نیز تأثیر گذاشت.

مسئله، اشتراک نبود؛ مسأله بزرگ‌ترین تفاوتی بود که می‌شد تصور کرد: سیاه‌پوست در برابر سفیدپوست، اقلیت در برابر اکثریت؛ گویی که هر مرد یا حتی هر افسر پلیس سفیدپوستی یک قاتل بالقوه‌ی سیاه‌پوستان باشد. بدین صورت کسانی که احساس کردند این نوع صورت‌بندی مسأله آنان را مسئول جنایاتی می‌کند که هیچ ربطی به آن‌ها ندارد، نه تنها جذب این جریان نشدند، که دل‌زده هم شدند. جنبش جان سیاه‌پوستان مهم است¹⁶ «نمونه‌ای است بارز از اینکه چطور همبستگی ایجاد نکنیم»؛¹⁷ چنان‌که مارک لیلای روزنامه‌نگار نیز سه سال قبل از آن هشدار داده بود. این جنبش با طرح اتهام علیه جمعیت سفیدپوست آمریکا به‌عنوان مقصر جمعی، دستاوردش بیش از همه آن بود که بسیاری از سفیدپوستان آن را طرد کردند. عجیب نبود که استیو بنن، استراتژیست ارشد وقت ترامپ، این چنین سرخوش شده بود: «هرچه دموکرات‌ها بیشتر در مورد سیاست‌های هویتی حرف بزنند، زودتر بر آن‌ها غلبه خواهیم کرد. می‌خواهم هر روز از نژادپرستی حرف بزنند. اگر چه تمرکزش بر نژاد و هویت باشد و ما بر ملی‌گرایی اقتصادی تأکید کنیم، دموکرات‌ها را خرد خواهیم کرد».

اگر حق با بنن باشد...؟

نیویورک تایمز در سال ۲۰۱۷ در مقاله‌ای جالب‌توجه با عنوان «اگر حق با بنن باشد چه؟» به این ادعای بنن اشاره می‌کند و نتیجه می‌گیرد که وقتی کارگران سفیدپوست کلمه‌ی «تنوع» را می‌شنوند «آن را به‌مثابه‌ی امتیازاتی می‌فهمند که به اقلیت‌ها اعطا می‌شود؛ آن هم به هزینه‌ی کارگران سفیدپوست». آرلی هاکشیلد، روزنامه‌نگار آمریکایی نیز که مدتی طولانی در ایالات جنوبی زندگی کرده و با بسیاری

¹⁶ Black Lives Matter

¹⁷ Marc Lilla: The Once and Future Liberal. After Identity Politics, New York 2017, S. 129.

از طرفداران محافظه‌کار جنبش تی پارتی^{۱۸} و حامیان آینده‌ی ترامپ نشست و برخاست داشته است، خلیقات این افراد را از زبان خودشان چنین توصیف می‌کند: «شما آدم دلسوزی هستید. اما حالا ازتان انتظار دارند برای همه‌ی کسانی که ازتان جلو زده‌اند دلسوزی کنید. زمانی می‌رسد که به خودتان می‌گویید باید میان خود و شفقت انسانی دیواری محکم‌تر کشید...» بدیهی است که چنین مباحثی می‌تواند نه تنها خشم و نارضایتی محرومان را به آن امکاناتی معطوف کند که امتیاز اقلیت‌ها تلقی می‌شود، بلکه همچنین این خشم را به سمت خود اقلیت‌ها نیز برمی‌گرداند. این دقیقاً همان چیزی بود که بنن راست‌گرا بر آن تکیه کرد.

مقوله‌ی «تفرقه انداز و راست را قوی کن» در اروپا نیز کار می‌کند. مخصوصاً به این دلیل که طبقه متوسطی‌هایی که تمام هم‌وغم‌شان پیشرفت شغلی خودشان است، به هیچ وجه تنها کسانی نیستند که نقش سخنگوی اقلیت‌های مهاجر را بر عهده می‌گیرند؛ لیبرال‌های چپ حتی «نمایندگان قربانیان» ناخوشایندتری هم برایمان در چنته دارند...

^{۱۸} جنبش محافظه‌کار آمریکایی و طرفدار کاهش مالیات و کاهش بدهی‌های دولتی با کم کردن مخارج دولتی در خدمات عمومی - م.

<https://www.pecritiue.com>

نقد اقتصاد سیاسی

علیه قانون لعنتی جنگل نگاهی به جدیدترین اثر کن لوچ

خسرو صادقی بروجنی



فیلم «بلوط پیر» تازه‌ترین ساخته‌ی «کن لوچ»، کارگردان مارکسیست بریتانیایی، فیلمی در ستایش «همبستگی» است. اما برای درک بهتر همبستگی ابتدا باید مفهوم متضاد آن یعنی «انزوا» و «تک‌افتادگی» انسان‌ها را تصویر کرد. «بلوط پیر» نام کافه‌ای در شهر کوچک دورهام در شمال شرقی انگلستان است؛ شهری کارگری که روزگاری در هم‌جواری معادن مختلف بروبیایی برای خودش داشت. از کار و فعالیت روزانه گرفته تا هم‌نشینی‌های پرشور شبانه و همبستگی و اعتصاب علیه کارفرمایان معدن. با تمام شدن زغال سنگ و تعطیلی معادن، کارگران «بیرون پرت شده‌اند»، چه آنان که اعتصاب کردند و چه اعتصاب‌شکننانی که برای گریز از گرسنگی ساز مخالف کوک کردند.

«بلوط پیر» امروز محل گردهمایی کارگران بیکار شده و فرزندان آن‌هاست. کسانی که «کارشان شده که چند پیکه بالا بیندازند، بروند خانه، آن‌لاین شوند و فقط همدیگر را دست بیندازند». زندگی ملال‌آور و باری‌به‌هرجهت سرتاسر دورهام را فرا گرفته است. زنانی که دغدغه‌شان اعتمادبه‌نفس پایین دخترانشان است و می‌خواهند با «آرایش و مد»، آن‌ها را اجتماعی‌تر کنند؛ جوانانی که آن‌قدر غرق در بازی‌های کامپیوتری‌اند که حتی متوجه حضور «غریبه»ای در خانه‌شان برای رسیدگی به حال بد خواهرشان نمی‌شوند؛ و در نهایت شخصیت اصلی فیلم؛ «تامی جو بالتاین» (تی‌جی)، کارگرزاده‌ی میان‌سالی که بلوط پیر را اداره می‌کند.

تی‌جی از نفرت‌پراکنی و لودگی‌های ردیلانه‌ی همشهری‌های خود در کافه ناراضی است و عذاب می‌کشد اما «دهنش را بسته نگه می‌دارد و به آن‌ها چیزی نمی‌گوید» چون معتقد است «نباید هیچی بگی تا از خودت محافظت کنی، قانون لعنتی جنگل». تی‌جی مرد تنهایی است که پس از جدایی از همسرش هیچ ارتباطی با پسرش ندارد و تنهایی و افسردگی او را به خودکشی وامی‌دارد اما در لحظه‌ی نهایی سگی به نام «مارا» موجب می‌شود رشته‌ی اتصال او به زندگی گسسته نشود و به او شانس دوباره زیستن را می‌دهد. به گفته‌ی تی‌جی، «مارا بین معدنچیان مفهومی عمیق‌تر از دوستی است. یعنی "خود تو" و کسی که مراقب امنیت توست».

ابتدای فیلم شاهد ورود پناهجویان سوری به دورهام هستیم. از همین ابتدا دیالوگ‌های سریع میان ساکنان شهر و پناهجویان نشان می‌دهد که میان ساکنان

دودستگی ایجاد شده است. عده‌ای به کمک سوری‌ها شتافته‌اند تا وسایل و ساک‌هایشان را جابه‌جا کنند و آن‌ها را در خانه‌های جدیدشان اسکان دهند.

«کمک کنم بیاری پایین؟ می‌تونی ترتیب شو بدی؟»

«اگه فقط دنبال من بیاین میریم خونه‌های جدیدتون رو پیدا می‌کنیم»

اما چیزی نمی‌گذرد که این همکاری و همدلی با ورود ساکنان دیگر به هم می‌ریزد؛ ساکنانی که معتقدند ورود تازه‌واردان به شهر آرامش‌شان را مختل خواهد کرد.

«اونا از کدوم قبرستونی میان؟ اونا دیگه چه خری هستن؟»

«ای لچک‌به‌سرهای کثافت!»

«شما تو عراق به رفیقم شلیک کردین!»

در جریان همین بگومگوها و درگیری‌هاست که دوربین عکاسی «یارا»، دختر پناهجوی سوری می‌افتد روی زمین و می‌شکند. دوربینی که از پدرش به ارث برده و به گفته‌ی او دوربینی عادی نیست بلکه جان‌اش را نجات داده و با آن چیزهایی را دیده که با هیچ کلمه‌ای قابل بیان نیست.

«وقتی با آن نگاه می‌کنم، انتخاب می‌کنم که کمی امید و توانایی ببینیم و انتخاب

می‌کنم که چطور زندگی کنم»

دوربین عکاسی خاطرات را ثبت می‌کند و شکستن دوربین در بدو ورود به سرزمین جدید می‌تواند نشانه‌ای از این باشد که یارا باید زندگی گذشته‌ی خود را که سراسر همبستگی و همدلی بود فراموش کند. آن زندگی که به گفته‌ی یارا «در زمان بمباران همسایه‌ها با هم غذا می‌خوردند و زیر پله می‌خوابیدند». عکس نمادی از حافظه است. حافظه‌ای که می‌تواند به جدال با فراموشی برود و جدال با فراموشی همانا جدال با قدرت است.

یارا در پیگیری‌اش برای پیدا کردن مسبب شکسته شدن دوربین و تعمیر آن به دنبال تی‌جی وارد اتاق پستی بلوط پیر می‌شود. اتاقی که بیست سال است در آن بسته مانده و روزگاری محل گردهمایی کارگران بوده است. این یک اتاق عادی نیست. اتاقی مربوط به گذشته‌ی پررونق دوره‌ی دورهام است و عکس‌هایی از زندگی کارگران معدن و مبارزه

و اعتصاب آن‌ها که یارا را مجذوب خود می‌کند. به‌خصوص آن جمله‌ی مادرِ تی‌جی که شاه‌کلید مضمون اصلی فیلم است: «**وقتی با هم غذا می‌خورید به هم می‌چسبید**». کشته شدن مارا توسط سگ‌های وحشی جوانانِ شهر **نقطه عطف اول** در فیلم است و موجب می‌شود تی‌جی پیشنهاد یارا برای تبدیل بلوط پیر به محلی برای گردهمایی ساکنان و پناهجویان را بپذیرد. پیش از آن تی‌جی این پیشنهاد را رد کرده بود چون فکر می‌کرد ساکنان بومی شهر که سال‌ها کسب‌وکار او را سرپا نگه داشته‌اند با او بد می‌شوند و کافه‌اش را بایکوت خواهند کرد. اما این ساکنان که خود را «بومی» می‌دانند چندان هم بومی نیستند و هر یک زمانی از جایی آمده‌اند. نظر آن‌ها در مورد پناهجویان یک دست نیست. برخی باور دارند پناهجویان وضع آن‌ها را بدتر خواهد کرد و برخی دیگر می‌گویند آن‌ها کاری به کار کسی ندارند و قبل از آمدن پناهجویان هم وضع خوبی نداشتند.

عمق یافتن همدلی میان ساکنان و پناهجویان سوری نیازمند **میانجی‌هایی** است که این کار را **هنر** انجام می‌دهد. هنر عکاسی، موسیقی و طراحی. مادر «لیندا»، دختری که در سکانسی از فیلم و در جریان بازی حالش بد شده بود و یارا او را تا خانه‌شان مشایعت کرده بود از یارا می‌خواهد تا در سالن آرایش از زنان شهر عکس‌برداری کند. عکس‌های یارا به‌همراه موسیقی سوری به ساکنان شهر نشان داده می‌شود و در آخر از پرچمی رونمایی می‌کنند که پناهجویان سوری دوخته‌اند؛ پرچمی طرح‌دار با نوشته‌ی «قدرت، همبستگی، مقاومت» به زبان‌های عربی و انگلیسی که در پایان فیلم و در گردهمایی سالانه‌ی کارگران دورهام توسط کارگران انگلیسی و سوری برافراشته می‌شود.

نقطه عطف دوم کشته شدنِ پدرِ یارا در سوریه است. با مرگ او ساکنان شهر با یارا همدلی می‌کنند و برای اعلام همدردی به خانه‌ی او می‌روند. اما پیش از **نقطه عطف دوم** اتفاقی که برای تأسیسات لوله‌کشی آب «بلوط پیر» می‌افتد موجب **عصبانیت** و **سرگشتگی** تی‌جی می‌شود. او متوجه می‌شود که چارلی یکی از رفقای قدیمی‌اش که در فیلم شخصیت میانه‌رو و منطقی معرفی می‌شود نقش کلیدی در ترکیدن لوله‌های کافه داشته است. تی‌جی نزد چارلی می‌رود و سعی می‌کند او را متوجه اشتباهش بکند:

«وقتی زندگی به گُهِ کشیده می‌شه، همه‌مون دنبال یه قربانی می‌گردیم. هیچ وقت به بالاسری‌هامون کاری نداریم. همیشه می‌ریم سراغ پایین‌تر از خودمون. اون حروم‌زاده‌های فقیری را که از ما پایین‌تر هستن مقصر می‌دونیم. اگر انتظار چیزی را نداشته باشی چیزی هم گِیرت نمیداد. هیچی نمی‌گی تا از خودت محافظت کنی، **قانون لعنتی جنگل**. این چیزیه که اونا این اطراف یاد گرفتن.»

کن لوچ در آخرین فیلم خود همانند آثار پیشین‌اش تلاش دارد با مطرح کردن طیفی از مسائل اجتماعی دوران خود به آسیب‌شناسی علل آن‌ها بپردازد. وی در بلوط پیر با تصویر کردن شهرستانی سترون از ارتباط انسانی مؤثر و همدلانه در انگلستان نشان می‌دهد که نفرت پراکنی‌های نژادپرستانه علیه پناهجویان تازه‌وارد ریشه در زندگی غیرانسانی ساکنانی دارد که فکر می‌کنند «دیگری» آمده است تا همه چیزشان را به یغما ببرد.

شهری که در آن «شیوهی کاملی از زندگی برای همیشه از بین رفته» و با نابود شدن تمام فضاهای عمومی‌اش اعم از کلیسا و شورای شهر و جماعت‌های کاریگری از محلی که که روزگاری «همه با هم در کنار هم» زندگی می‌کردند به فضای سرد و بی‌روحي بدل شده که جوانان‌اش یا در گوشه‌ی انزوا و سر در بازی‌های کامپیوتری دارند و قادر به برقراری رابطه انسانی با هم‌نوعان و هم‌نسلان خود نیستند یا در بیرون به اوباشی‌گری مشغول‌اند. همبستگی در این شهر فقط برای دست انداختن دیگران در فضای واقعی و مجازی و نفرت‌پراکنی علیه «دیگری» معنا می‌یابد. تی‌جی و امثال او در این شهر اقلیتی هستند که به خودشان آمده‌اند و رؤیای شهر و دنیای دیگری را در سر می‌پرورانند. «تی‌جی» و «یارا» تلاش می‌کنند همبستگی انسانی در سطح بین‌المللی را علیه قانون جنگلی به‌کار گیرند که به آن‌ها تحمیل شده است.

مراقبت رادیکال

استراتژی بقا در زمانه بی‌اطمینانی

هایلی هوبارت^۱ و تامارا نیز^۲



ترجمه‌ی ندا ناجی

به‌الناز



^۱ استادیار دانشگاه ییل

^۲ پژوهشگر ارشد، دانشگاه کالیفرنیا، برکلی

اشاره

متن حاضر، ترجمه‌ی مقاله‌ی آغازین نشریه‌ی «Social Text» (۲۰۲۰) است. این شماره به بحث درباره‌ی «مراقبت رادیکال»، ضرورت آن و ارائه و بررسی برخی نمونه‌های اجراشده می‌پردازد. در این مقاله می‌خوانیم که بعد از انتخاب دونالد ترامپ خودمراقبتی به بحثی داغ بدل شد. متن نسبت به خطر «ظهور جهانی یک جناح راست اقتدارگرا» هشدار می‌دهد که در فاصله‌ی انتشار مقاله تا امروز نه تنها از بین نرفته که از همیشه به ما نزدیک‌تر است. شاهد مثال هم می‌تواند فجایعی باشد که امروز در همه‌جای جهان از جمله فلسطین رخ می‌دهد.

برای بقا و تداوم هر نوع کنش، قبل از هر چیز به نیرویی برای محافظت از خودمان نیاز داریم؛ نیرویی نه از جنس اقدامات فردگرایانه، و نه از آن دست کارهایی فراتر از توان‌مان، و نه چشم دوختن به دیگران. ما شاهدان دی و آبان و قیام ژینا و همه‌ی تحولات این سال‌ها، ترسیدیم، تردید کردیم، بارها مردیم و دیگر بار حیات یافتیم. ولو آن‌که بنابه مصلحت، باید خود را موجودی قوی، بنابه تعریف و انتظارات عمومی بنمایانیم، خود بهتر می‌دانیم چه از سر گذرانندیم و چه چیزی را تجربه می‌کنیم. در چنین شرایطی است که افراد منزوی، در محاصره‌ی دستوراتی برای شهروند خوب بودن که هیچ نسبتی با توان و امکانات مادی‌مان ندارد، بیش از پیش در خطر هستند.

امروز که بیش از هر زمان دیگر در خطریم، «مراقبت» برای «ما» کالایی گران و گاه توصیه‌هایی قیم‌مآبانه است. مایی که بیکار شده‌ایم، کوچانده شده‌ایم، دوستانمان مهاجرت کرده‌اند و تنها شده‌ایم، با خانواده‌مان ارتباط محدودی داریم، تازه از زندان آزاد شده‌ایم یا آن‌که خودمان یا نزدیکانمان باید به زندان بروند، مشکلاتی با صاحبخانه داریم و هزاران مثال روزمره‌ی دیگر.

در این شرایط شاید رجوع به مراقبت رادیکال راهی باشد برای حفاظت از خودمان و عزیزانمان؛ چراکه هنوز نیاز داریم فردا را تخیل کنیم و کم‌شدن حتی یک نفر می‌تواند خسروانی برای همگان باشد. (م.)

مراقبت از خود زیاده‌روی در توجه به خود نیست. بلکه کنشی برای

حراست از خود و پیکاری سیاسی است.

آدری لرد/ شکفتن نور³

مراقبت بار دیگر وارد روح زمانه شده است. بلافاصله پس از انتخابات سال ۲۰۱۶ ریاست جمهوری ایالات متحده، نوشته‌ها درباره‌ی خودمراقبتی #selfcare در پلت‌فرم‌های مختلف انتشار پیدا کرد. با وجود تمرکز عمومی بر آداب خودمراقبتی، جنبش‌های اجتماعی نوینی هم سر برآورده‌اند که در آن‌ها، خودمراقبتی نیروی محرک اصلی ارزش‌های اخلاقی است. آنجلا دیویس^۴ در مصاحبه‌ی اخیر خود به روشنی تغییرات اجتماعی را به مراقبت پیوند زده است: «فکر می‌کنم برداشت ما از آنچه رادیکال به‌شمار می‌آید، به مرور زمان تغییر کرده است. خودمراقبتی، التیام و توجه به بدن و ساحت روانی افراد، همگی اکنون بخشی از مبارزات رادیکال عدالت اجتماعی هستند. در گذشته این‌طور نبود.»^[۱] دیویس به آگاهی روبه‌رشدی اشاره دارد که اذعان دارد انگیزه‌های شخصی و حیات درونی، جزئیات محرمانه یا پیش‌یافتاده‌ی تاریخ خانوادگی و تجربیات شخصی، همگی به‌طور مستقیم با عوامل بیرونی مرتبط هستند. بنابراین، در جنبش‌های اجتماعی، مراقبت مسئله‌ای اساسی است. برای مثال می‌توانیم به روشی که مردم بومی و متحدان آنان در بازتعریف مواضع خود به‌عنوان محافظان و نه معترضان در پیش گرفتند نگاهی بیندازیم. آنان بر مراقبت از زمین و محافظت از آن تأکید داشتند. یا این‌که ببینیم چه‌گونه کنش‌های معطوف به اشغال در مراکز بازداشت اداری مهاجرت ایالات متحده شکل گرفتند. آن‌ها در اردوگاه‌های «گروه‌های سنی کودکان و نوجوانان» در مرز ایالات متحده جمع شدند تا جدایی کودکان مهاجر از خانواده‌هایشان را محکوم کنند و بر اهمیت و ضرورت مراقبت والدین از فرزندانشان به‌عنوان یک حق انسانی، تأکید کنند.^[۲]

³ Audre Lorde, A Burst of Light

⁴ Angela Davis

درحالی که مراقبت به‌عنوان یک مسأله‌ی مهم در جنگ‌های سیاسی همیشه وجود داشته (که در ادامه درباره‌ی آن توضیح می‌دهیم)، از زمان انتخاب دونالد ترامپ و بازتاب جهانی آن، اهمیت تازه‌ای پیدا کرده است: پس‌رفت در آزادی‌های مدنی، انکار نقش ساختار دولتی برای مقابله با تأثیر مداخلات بشری در تغییرات آب‌وهوایی بشرزاد، و نقض حقوق بشر، یادآوری می‌کند که بی‌عدالتی ساختاری و محرومیت از حقوق برابر با عوارضی جسمی و عاطفی همراه است که مراقبت می‌کوشد آن را جبران کند.

البته مشکل بزرگ‌تر و قدیمی‌تر از ترامپ است. ژائیر بولسوناروی برزیلی، رودریگو دوترته در فیلیپین و بنیامین نتانیاهو در اسرائیل همگی منعکس‌کننده‌ی ظهور جهانی یک جناح راست اقتدارگرا هستند و جوامعی را که پیشاپیش آسیب‌پذیر بودند تهدید می‌کنند. بر همین اساس، ما مراقبت رادیکال را به‌عنوان مجموعه‌ای از استراتژی‌های حیاتی که برای تاب‌آوری بیشتر در جهان‌های مخاطره‌آمیز ضروری است و کم‌تر مورد توجه قرار گرفته، تعریف می‌کنیم. درحالی که مراقبت رادیکال اغلب با ایجاد فضاهای امید در دورانی تیره و تاریک با تغییرات مثبت سیاسی مرتبط است، به‌طور همزمان بر تأثیرات منفی مرتبط با مراقبت نیز اذعان داریم. چرا که به‌دلیل جدایی‌ناپذیری مراقبت رادیکال از نابرابری ساختاری و ساختارهای قدرت، ممکن است افراد را به اشکال جدید نظارت و کار بدون مزد وادار کند تا اهمال‌کاری نهادی را جبران کرده و حتی برخی گروه‌ها را در برابر گروه‌های دیگر قرار داده و تعیین کند که چه کسی شایسته‌ی مراقبت است و چه کسی نیست.

به‌هرروی، در مواجهه با خشونت‌های غیرقانونی، بحران اقتصادی، و فروپاشی قریب‌الوقوع محیط‌زیستی، مراقبت جمعی راهی به پیش ارائه می‌دهد. در این شماره می‌خواهیم به مراقبت رادیکال در آمریکا و بیرون از مرزهای آن نگاه اندازیم تا بتوانیم به‌درستی درک کنیم امروزه مراقبت رادیکال در جنبش‌های سیاسی و اجتماعی، چگونه مداخله می‌کند.

فرا تر از یک احساس

به طور کلی، مراقبت به مجموعه‌ای از گفتمان‌ها و شیوه‌های ارتباطی بین افراد، محیط و اشیا اشاره دارد که با آنچه فیلسوفانی مانند آدام اسمیت و دیوید هیوم به‌عنوان «همدلی»، «همدردی» یا «نوع‌دوستی» معرفی می‌کنند، هم‌جوار است. مراقبت به‌عنوان بافتاری که میان خویشتن و جهان بیرون پیوندی عاطفی برقرار می‌کند، به‌جای پرداختن به احساساتی که افراد نسبت به دیگران دارند، احساسی را که در ارتباط با دیگران به‌دست می‌آید طرح می‌کند. زمانی که مراقبت سامان می‌یابد و وارد عمل می‌شود، برای محافظت و پاسداری، نوعی از نفوذ فطری، مادی و عاطفی را ارائه می‌کند که گستره‌ای از موقعیت‌ها و مواضع را پوشش می‌دهد: خویشتن، اجتماعات و جوامع جهانی. ممکن است سؤالات بی‌شماری نظیر این‌که چه کسی و برای چه می‌خواهد مراقبت را اعمال کند، یا چگونه می‌خواهد این کار را انجام دهد، مطرح شود. [۳] باوجود آن‌که به‌کارگیری فراگیر از مراقبت را به‌عنوان امری ناگزیر برای تمام دغدغه‌های اجتماعی و شخصی به‌رسمیت می‌شناسیم، تمرکز ما این‌جا بر مواردی است که در آن مراقبت در برابر بحران‌های آنی و آینده‌ای متزلزل به کار گرفته می‌شود. چارچوب‌بندی ما از مراقبت به‌عنوان یک استراتژی حیاتی برای بقا به دو سویه‌ی نوپدید از گفتمان مراقبت که سازگار اما بسیار متفاوت هستند، پاسخ می‌دهد.

از یک سو، خودمراقبتی در آن واحد هم راهکاری است برای نقصان اجتماعی در سرمایه‌داری متأخر و هم عارضه‌ای است آشکار. برای مثال راه‌حلهایی کالایی‌شده برای افزایش بهره‌وری و فرسودگی شغلی اجتناب‌ناپذیری که در پی دارد، در قالب رژیم‌های غذایی تخصصی، انواع تراپی، عضویت در باشگاه و مدیریت برنامه ارائه می‌شوند. اما از سوی دیگر به‌تازگی موحی از علاقه‌ی آکادمیک و اشاره‌هایی که در رشته‌ها و زیرشاخه‌های متعدد مجلدات اخیر یا زیر چاپ، سمپوزیوم‌ها، میزگردها، کنفرانس و سخنرانی‌ها به آن شده، نشان می‌دهد که چگونه لحظه‌ی سیاسی و اجتماعی - فنی^۵ حاضر آن را در رأس سؤالاتی فلسفی مانند این‌که چه کسی، چگونه و چرا مراقبت را

^۵ Sociotechnical

اعمال می‌کند، قرار داده است. در پی مداخلات تئوریک اخیر در مورد اهمیت خودمراقبتی، برخلاف این سوءظن که همدست مفاهیم نولیبرالی مانند همکاری رقابتی، دعوت به مصرف بیهوده و همراهی با ایدئولوژی خوشی است، این شماره از مجله پتانسیل‌های خودمراقبتی را فراتر می‌برد تا برای عقب‌راندن آسیب‌های ساختاری سایر اشکال مراقبت را شامل شود.

ما در این‌جا به بررسی آن دسته از استراتژی‌های مراقبتی می‌پردازیم که توسط افراد و گروه‌ها در دوره‌های تاریخی و در نقاط مختلف جهان و درست در زمانی که نهادها و زیرساخت‌ها از کار افتاده، شکست خورده و یا دچار غفلت بودند، مورد استفاده قرار گرفته است. داشتن ارتباط متقابل و آگاهی نسبت به پویای ناعادلانه‌ای که چشم‌انداز ما از اجتماع کنونی را ترسیم می‌کند، نمایان‌گر نوع مراقبتی است که می‌تواند جهان تازه‌ای را به‌طور رادیکال بازسازی کند. جهانی فراتر از آنچه توسط دولت نولیبرال یا پسانولیبرال^۶ ارائه می‌شود، و ناعادلانه بودن آن در توزیع مراقبت پیش از این ثابت شده است. به‌ویژه با توجه به شرایط متزلزلی که در لحظه‌ی اکنون به اوج خود رسیده است، ممکن است طرح ساده‌دلانه‌ای به‌نظر برسد، اما تغییرات آب‌وهوایی بشرزاد، خرابی‌های زیرساختی، انقراض دسته‌جمعی، نابرابری فزاینده‌ی ثروت، شکست ژئوپلیتیکی و برخی موارد دیگر، در شماره‌ی ویژه‌ی اخیر این مجله به‌عنوان «هم‌جواری با آخرالزمان»^۷ مطرح شده‌اند. زمانی که بحران و فاجعه تنها چارچوب‌های بی‌رحمانه‌ی موجود هستند، از خلال آن «رستگاری آینده‌ای نیست که حاضر یا قابل دسترسی باشد»، بلکه حزن و سرگشتگی نتایج منطقی‌تری هستند.^[۴] با وجود چنین شرایط ناگزیری، ما به مکان‌یابی فضای مراقبت و فعلیت بخشیدن به آن، امید داریم. به‌طور ویژه، بسیج مراقبت به ما این امکان را می‌دهد که چیزی را تجسم کنیم که الیزابت پوینلی^۸ به‌عنوان *حالت دیگر*^۹ توصیف می‌کند. ماهیت رادیکال مراقبت به‌عینه از همین جسارت در ایجاد، به‌کار گرفته شدن و تأثیرگذار کردن آن، به‌رغم تاریخ و آینده‌ی

⁶ Postneoliberal

⁷ Collateral Afterworlds

⁸ Elizabeth Povinelli

⁹ otherwise

تاریکی است که نمایان می‌شود. مراقبت رادیکال حتی اگر نتواند به‌طور کامل از نابرابری‌های ساختاری و مفروضات هنجاری در مورد بازتولید اجتماعی، جنسیت، نژاد، طبقه، سکسوالیته و شهروندی رها شود، هنوز هم می‌تواند حالت دیگری را عرضه کند.

مراقبت از خود و دیگران: جمع‌گرایی و سوداگری

هنگامی که مردم در سال ۲۰۱۶ به خودمراقبتی به‌عنوان مکانیسمی برای مقابله با ناامیدی سیاسی پس از انتخابات روی آوردند، صنعت تنومندی از گرایش‌های ایدئولوژی سلامتی نولیبرال برای مشکلات ساختاری راه‌حلهایی فردی ارائه کرد. فناوری دیجیتال در حوزه سلامت، مانند برنامه‌های تناسب اندام و افزایش بازدهی، و دستگاه‌های شخصی، مانند Fitbits و گوشی‌های هوشمند، به افراد اجازه می‌دهند تا به آن دسته از اشکال خودمدیریتی که در منطق نولیبرالی تعبیه شده، بپردازند. همچنین با تشویق به تغییر عادات بهداشتی از طریق تخفیف‌های بیمه، شرکت‌ها می‌توانند کارکنان خود را تشویق کنند که سیگار نکشند یا بیشتر ورزش کنند؛ ایدئولوژی‌های شرکتی در موضوع خود-مدیریتی با فناوری جدیدی که برای ارتقای خودمراقبتی در نظر گرفته می‌شوند، همسو هستند. از خلال این فناوری‌ها، خودمراقبتی به سطحی عادت‌واره و فردی تنزل پیدا می‌کند: آیا امروز با قدم زدن کافی یا خوردن سبزیجات مورد نیاز به سلامتی و بهزیستی خود توجه کرده‌اید؟ به‌عنوان فرمی از خودیاری، این فناوری‌ها به افراد اجازه می‌دهند تا بهره‌وری خود را در مواجهه با ناملایمات و خستگی حفظ کنند، و مرهمی برای عصر جدید^{۱۰} را در تکرار تازه‌ای از اخلاق کاری پروتستانی وبری ارائه می‌دهند. تصادفی نیست که خودمراقبتی بیماران، در حال حاضر بخشی اجباری از برنامه‌های درمانی-پزشکی مانند بهداشت، نظارت بر داروهای تجویزی، خواب مناسب و رابطه‌ی جنسی است.

در ایالات متحده، که بسیاری از افراد برنامه‌ی بیمه‌ی درمانی مناسبی ندارند، بیماران سرطانی و بازماندگان حوادث ممکن است مراقبت از خود را به پلت‌فرم‌های

¹⁰ New Age

تأمین مالی جمعی محول کنند، که در آن افراد بر اساس لطف غریبه‌ها در اینترنت تا زمانی که به درمان مورد نیاز خود دست یابند، کمک مالی دریافت می‌کنند. به خودی خود، راه‌حل‌های بالقوه‌ی سلامتی از طریق گجت‌های پوشیدنی برای ردیابی سلامت بدن، ارائه شده است: یک روش مراقبتی که فرد باید آن را خریداری کند و مسئولیت مراقبت را همچنان بر دوش افراد قرار می‌دهد و اغلب به اشتراک‌گذاری داده‌های شخصی نیاز دارد. زندگی یک فرد به معیارهایی مانند تعداد قدم‌ها، ضربان قلب، میزان نوشیدن آب، وزن و سطح اکسیژن تقلیل می‌یابد. بنابراین، خودمراقبتی به‌عنوان بهینه‌سازی شخص یا راهی برای آماده‌سازی افراد برای افزایش بهره‌وری در محیط‌های کاری پرمشقت جا افتاده است، درحالی‌که در واقع، مواردی مانند بیماری‌های مزمن نه در بهره‌وری سرمایه‌دارانه و نه حتی در اشکال آشکار کنش‌گری، به‌عنوان مسأله طرح نمی‌شوند. برای کسی که پرستار یا مسئول مراقبت از کسی است، یا از افسردگی و اضطراب رنج می‌برد و نمی‌تواند از رختخواب خود جدا شود، سخت است که به اعتراضات خیابانی ملحق شود. کسانی که در انجام مراقبت از خود شکست می‌خورند ممکن است در واقع برچسب شخص *ناسازگار و غیرقابل‌انطباق* بخورند و بنابراین کم‌تر مستحق مراقبت شناخته شوند.

به این ترتیب مدل نولیبرالی مراقبت به‌عنوان یک روش خودمدیریتی اخلاقی، بدن را به‌عنوان مکانی معرفی می‌کند که با هدف دست‌نیافتنی تبدیل شدن به شهروندی ایده‌آل آمیخته شده و به‌طور هم‌زمان، تا به‌حاشیه رانده‌شدن کامل و انزوا، توسط ساختارهای سیاسی، اقتصادی و ایدئولوژیک نادیده گرفته می‌شود. برای مثال، لانا لین^{۱۱} رنجش خود را از زنده ماندن به‌عنوان کسی با هویت محدود بیان می‌کند، که در آن زبان نجات از سرطان به بازماندگان انگیزه می‌دهد تا از خود مراقبت کنند، و باختن در «تبرد» با سرطان به نشانه‌ی شکست تبدیل می‌شود. با مطالعه‌ی چارچوب نظریات میشل فوکو در مورد انضباط و مراقبت از خود، ممکن است اقدامات بهداشتی که به میانجی فناوری انجام می‌شوند، نوعی بسط زیست-سیاست^{۱۲} مدرن به‌نظر برسد

¹¹ Lana Lin

¹² Biopolitics

که در آن، سوژه‌ی نولیبرال به یک‌باره در برابر قدرت دولت مقاومت می‌کند و آن را بازنگاری می‌کند. مسأله اما این است که، این صورت‌بندی از خود، به‌جای آن که اذعان کند این روش‌ها منبع کلیدی تولید بدن‌های ناهنجار هستند، تا بعد، آن‌ها را به‌عنوان مشکل مفصل‌بندی کنند، با برداشت و فهم غلطی از عاملیت و انتخاب به فعالیت خود ادامه می‌دهد.

تاریخ مراقبت رادیکال

از زمانی که آدری لرد «شکفتن نور» (۱۹۸۸) را نوشت (که یک جمله از آن در گفتاورد ابتدای این متن هست)، سخنان او به شعار بدل شدند. یا شاید این کلمات راهی باشند برای یادآوری به خودمان که در جهانی که حیات برخی را نسبت به دیگران مخاطره‌آمیزتر می‌کند، برای بقای جمعی خودمراقبتی ضروری است. در بخش طولانی‌تری از متن که لرد مبارزه‌ی خود با سرطان را توصیف می‌کند، تصاویری از کنشگران سیاه را احضار می‌کند که در رگ‌های او جاری هستند و با نیروهای استعماری مبارزه می‌کنند؛ او غیر قابل تشخیص بودن سرطان را به غفلت دولتی نسبت می‌دهد؛ و فردگرایی موجود در مراقبت از خود فوکو را به‌نفع بقای جمعی به کنار می‌اندازد. گفتاور لرد اغلب بدون طرح زمینه‌ی اصلی آن توسط عموم به‌کار گرفته می‌شود، و توجه به آن، چیزهای زیادی درباره‌ی تفاوت بین خودمراقبتی رادیکال و خودمراقبتی نولیبرال، به ما می‌گوید. همان‌طور که اینا مایکلی^{۱۳} توضیح می‌دهد، مراقبت رادیکال آن نوعی از خودمراقبتی نیست که با فرمایش نولیبرالی به سمت «رسیدگی به خود» منحرف شود، بلکه راهی است برای فهم «خود برپایه‌ی تاریخی منحصر و اکنونی خشونت‌آمیز و آسیب‌پذیر». بنابراین در تبارشناسی، مراقبت رادیکال با ظهور خودمراقبتی هم‌تراز است، اما به‌یقین با آن یکی نیست: در این صورت‌بندی منظور از خود، یک خود نوعی و فلسفی نیست، بلکه خود درگیر در مجموعه‌های پیچیده‌ای از روابط است. پژوهشگران مطالعات معلولیت‌ها زمانی که به در نظر گرفتن سوژه‌ها به‌عنوان افرادی فی‌نفسه وابسته

¹³ Inna Michaeli

و متکی به‌هم، اشاره می‌کنند، با این استدلال همراه هستند. برای مثال لاورا فورلاندو^{۱۴} در مورد سرهم کردن ابزارهای مراقبت از انسان‌ها و دیگر موجودات که به عملکرد یک عضو مصنوعی کمک می‌کند، می‌گوید: «برای مراقبت از خودم، (به‌جای آن‌که منفعل باشم)، به‌طور فعال در نگهداری، تعمیر و مراقبت از ابزارهای فناوری پزشکی مشارکت می‌کنم.» این بخش، دو خط سیر در تاریخ‌نگاری مراقبت را که ما آن‌ها را مکمل هم می‌دانیم، برهم منطبق می‌کند. از یک سو خودمراقبتی فمینیستی و در سوی دیگر کار مراقبتی کنشگران سیاه و رنگین‌پوست که هردو به یاری پر کردن شکاف ناشی از عدم کارکرد ساختار، شکست و اهمال آن، می‌آیند.

مفهوم خودمراقبتی فمینیستی ناشی از نیاز به کمک پزشکان - به‌ویژه نیاز به روان‌درمانگران و متخصصانی درمان تروما- برای افزایش ظرفیت مراقبت از بیماران و خودمراقبتی بهتر بیماران است. برای مثال، سوزان واردل^{۱۵} انسان‌شناس، در قوم‌نگاری خود از کارکنان مذهبی در نیوزیلند و اوگاندا تمرکز خود را بر روش‌هایی معطوف می‌کند که اعضای روحانی و کارکنان مذهبی غیرمنتفع در مورد خودمراقبتی به‌کار می‌گیرند تا بتوانند توان خود را بعد از صرف تمام توان‌شان برای دیگران احیا کنند و در مراقبت از دیگران پایداری داشته باشند. آرتور کلاینمن^{۱۶} یکی از کسانی که حامی خودمراقبتی، به‌عنوان ابزار است، مطرح می‌کند: «از آن‌جایی که پرستاری (و مراقبت شدن) توسط افرادی انجام می‌شود که خود پیچیده و مجزا از هم هستند، و در جهان-مکانی زیست می‌کنند که آن هم متکثر و چندپاره است، باید به‌عنوان فرایندی درک شود که از واقعیت‌های احساسی، سیاسی و اقتصادی، تأثیر می‌پذیرد.» به عبارت دیگر، مراقبت در خلاء اتفاق نمی‌افتد، بلکه مراقبت از خود، هزینه‌های شخصی و اجتماعی پرستاری را دربر دارد.

همزمان با اهمیت یافتن خودمراقبتی در کسب‌وکار پرستاری، محوری به سوی خودمراقبتی پدیدار شد که به‌عنوان یک پراکسیس رادیکال، به دینامیک قدرت

¹⁴ Laura Forlano

¹⁵ Susan Wardell

¹⁶ Arthur Kleinman

جنسیتی نهفته در «کار زنان»^{۱۷} توجه ویژه‌ای داشت. در اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰، مارکسیست-فمینیست‌های اتونومیست^{۱۸} که به چپ‌گرایان ضدسرمایه‌داری در ایتالیا نزدیک بودند، برای به رسمیت شناخته شدن کار خانگی و کار بازتولیدی، کمپین دستمزد برای کار خانگی^{۱۹} را به راه‌انداختند، که در آن سیلویا فدریچی^{۲۰} اظهار داشت: «سرمایه با نفی دستمزد برای کار خانگی و تبدیل آن به کاری عاشقانه، با یک تیر چند نشان می‌زند».^[۵] این جنبش که در سطحی جهانی گسترش یافت، متمایز شدن و نامرئی بودن کار مراقبتی زنان در سپهر خانگی را مورد انتقاد قرار داد، چراکه از امکان سازمان‌دهی جمعی زنان آن‌طور که سایر کارگران از آن برخوردارند، ممانعت می‌کرد. با اصرار برای به رسمیت شناخته شدن کار مراقبتی در سپهر عمومی، مراقبت فردی شده، که برای همسر، فرزند یا خانه صورت می‌گیرد، به اقدامی جمعی و بزرگ‌تر گره خورد.

اصول مراقبت جمعی، از خلال خودمراقبتی در جنبش‌های سیاسی آنارشیستی و فمینیستی به کار گرفته شد. در دوران جنبش زنان و حقوق مدنی در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰، سلامت جسمانی برای حفظ تاب‌آوری جمعی^{۲۱} در برابر نژادپرستی، سکسیسم، استعمار، طبقه‌گرایی و همجنس‌گراهراسی به مسأله‌ای محوری تبدیل شد. در ایالات متحده پروژه‌هایی مانند «بدن ما، خود ما»^{۲۲} (۱۹۷۰) اطلاعاتی را در مورد سلامت باروری در زنان در قالب جزوه و جلساتی در فضاهای صمیمی مانند اتاق نشیمن توزیع می‌کردند. در همان دوران حزب پلنگ سیاه^{۲۳} برنامه‌هایی کلیدی را پیاده‌سازی می‌کردند که به دنبال استحکام قدرت و توانایی در محله‌ها بود. آن‌ها بین مراقبت از سلامتی و کنشگری پلی ارتباطی برقرار کردند و برنامه‌هایی مانند صبحانه‌ی رایگان که

¹⁷ women's work

¹⁸ Autonomist

¹⁹ Wages for Housework campaign

²⁰ Silvia Federici

²¹ community

²² Our bodies, Ourselves

²³ Black Panther Party

روزانه بیش از ده‌هزار کودک مدرسه‌ای را تغذیه می‌کرد، کلینیک‌های پزشکی رایگان که مراقبت‌های بهداشتی پیشگیرانه را شامل می‌شد و همچنین تهیه‌ی سرپناه و خدمات اجتماعی را اجرا کردند. این تلاش‌ها به‌شکلی فراملیتی بازتاب یافته و آگاهی جهانی در مورد ارتباطی اساسی بین سلامت جسمانی و فعالیت ضد نژادپرستی را افزایش دادند. به‌عنوان مثال، ماریا جان^{۲۴} نشان داده که چگونه استقرار کلینیک‌های بهداشتی بومی و شهری، از سیاتل در واشنگتن، تا سیدنی در استرالیا (که در اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰ شکل گرفتند)، الگوهای عملی و ایدئولوژیک پلنگ‌های سیاه را بازتاب داد. تا به امروز خدماتی که از پایین و توسط گروه‌های اجتماعی شکل گرفته، و در زمینه‌ی سلامت غذایی و بهداشتی ارائه شده، به‌عنوان سنگ‌بنایی برای جنبش‌های سیاسی باقی مانده‌اند، که نژادپرستی دولتی و عمومی را مورد انتقاد قرار می‌دهند. شاهد ما بر این ادعا، کلینیک‌ها و آشپزخانه‌های رایگانی است که توسط محافظان آب و در جریان اعتراض به ساخت خط لوله‌ی داکوتا^{۲۵} در سال ۲۰۱۶ و در Standing Rock ایجاد شد. همچنین نمونه‌های دیگر برنامه‌های عدالت غذایی مانند Soul Fire Farm است که ارتباط بین سلامت غذایی، عدالت محیط‌زیستی و نژادپرستی دولتی را با چارچوب‌بندی مراقبت از خود به‌عنوان اصلی‌رهای بخش، آشکار می‌کند و یا گروه زنان Las Patronas در مکزیک، که برای مهاجرانی که با قطارهای باری پرسرعت به مقصد ایالات متحده حرکت می‌کنند، غذا تهیه و توزیع می‌کند.

²⁴ Maria John

²⁵ Dakota Access Pipeline

شکاف در مراقبت: شکست نهادی و همیاری در مراقبت

تفسیر ما از مراقبت رادیکال، دارای چند موضع‌گیری اصلی است. اولین مورد، که در بالا به آن اشاره شد، رابطه‌ی هم‌زیستانه و گاهی متناقض موجود بین مراقبت از خود و مراقبت از دیگران است. مورد دوم، مفروضات هنجاری جدایی‌ناپذیر از مراقبت را نشان می‌دهد: که برای بازتولید اجتماعی ضروری، اما اغلب نامرئی و کم‌ارزش است و فضایی برای استثمار و مداخله‌ی داوطلبانه مهیا می‌کند. در نهایت، موضع‌گیری سوم در مراقبت، گفتمان همبستگی در مقابل خیریه است که در آن، مراقبت در پاسخ به بی‌توجهی و فاجعه صف‌آرایی می‌کند. در این بخش ما این ملاحظات را در برابر اقتصاد سیاسی و مالی صورت‌بندی می‌کنیم که مفروضاتی هنجاری را در مورد این‌که چه کسی و چه چیزی باعث انجام عمل مراقبت می‌شود، شکل می‌دهد.

شانون مترن^{۲۶} می‌گوید که کار مراقبتی به‌آسانی قابل چشم‌پوشی است، چراکه اثر انباشتی دارد: فرایندی که نسبت به نوآوری مستلزم توجه و استقامت است. مترن همچنین به تبعات احتمالی رمانتیزه کردن مراقبت و نگهداری اشاره می‌کند که اغلب به پروژه‌های توسعه‌ی جهانی و نوسازی شهری منتهی می‌شوند.

«در تمام ابعاد این مشکل و در هر مقیاسی که باشد، ما با سه حقیقت محض روبرو هستیم: (۱) مراقبان نیاز به مراقبت دارند. (۲) مراقبت کردن به نگهداری نیاز دارد. و (۳) تمایز بین این عمل‌ها بر اساس نژاد، جنسیت، طبقه و دیگر نیروهای سیاسی، اقتصادی و فرهنگی شکل می‌گیرد. چه کسی باید نگهداری از زیرساخت‌ها را سامان دهد، و سپس چه کسی کار را اجرا می‌کند؟ چه کسی در خانه تحت مراقبت قرار می‌گیرد و چه کسی این مراقبت و التیام‌بخشی را انجام می‌دهد؟»

به‌طور کلی، فرایند گسترش خودمراقبتی به بیرون از مرزهای آن و ایجاد ظرفیتی جمعی برای تغییرات بنیادین سیاسی، نیازمند کار سخت است. بنابراین اغلب سود حاصل از آن محاسبه نمی‌شود، و توسط رسانه و روایت‌های موجود درباره‌ی رهبران سیاسی و عوامل تغییر اجتماعی نادیده گرفته می‌شود. در پی هشدار میشل مورفی^{۲۷}

²⁶ Shannon Mattern

²⁷ Michelle Murphy

«در برابر درهم آمیختن مراقبت با محبت، شادی، دل‌بستگی و احساسات مثبت به‌عنوان کالاهای سیاسی»، ما با معطوف کردن توجه خود به کار مراقبتی، بر روش‌هایی که جوامع آسیب‌پذیر از طریق آن مراقبت را با وجود ساختار نابرابر قدرت و از خلال آن، به سمت اهداف رهایی‌بخش به کار می‌گیرند، به رسمیت می‌شناسیم. اما همچنان به این موارد نیز توجه داریم که چه کسی از مراقبت برخوردار نیست، چه کسی مراقبت دریافت می‌کند و چه کسی نه و از چه کسانی انتظار می‌رود کار مراقبتی را با دستمزد و یا رایگان انجام دهند؟ مراقبت برای کسانی که کار مراقبتی را انجام می‌دهند و - نه به‌طور تصادفی - به‌راحتی توسط افرادی با امتیازات سیاسی و اجتماعی نادیده گرفته می‌شوند، هدیه‌ای بزرگ است. در این‌جا می‌توان گفت برخلاف این واقعیت که توزیع منابعی مانند خدمات اجتماعی، غذاهای تازه و مقرون‌به‌صرفه و دسترسی به آب آشامیدنی، شرایطی را شکل می‌دهد که ظرفیت‌های عاطفی و کالبدی موردنیاز برای مراقبت بر آن‌ها متکی است، برخی از مواضع اصلی که در گفت‌وگوهای رایج در مورد مراقبت بروز پیدا می‌کنند، فردگرایی، نوع‌دوستی و خلوص نیت را اموری مسلم در نظر می‌گیرند.

در نهایت از آن‌جا که مراقبت می‌تواند به‌عنوان روشی برای امتیاز بخشی به عده‌ای، به بهای از دست دادن امتیازات گروهی دیگر ساختار بندی شود، جنبه‌ی رادیکال آن می‌تواند به همان اندازه که از دیدگاه آرمان‌شهری چپ‌گرایانه حمایت می‌کند، بر سیاست‌های برتری‌جویانه‌ی سفیدها و راست‌گرایان صحنه بگذارد. وندی هوی کی‌ونگ چون، نظریه‌پرداز رسانه، در توصیف پروژه‌ی کتاب فعلی خود در مورد یادگیری ماشینی و تفکیک داده‌های تبعیض‌آمیز: محله‌ها، افراد، پراکسی‌ها، استدلال می‌کند که پلت‌فرم‌های شبکه‌های اجتماعی بر منطق نوع‌دوستی تکیه می‌کنند: پرندگانی که پرهایشان شبیه هم است، با هم جمع می‌شوند، بنابراین شما می‌خواهید با کسانی که به‌طور کامل مانند شما هستند، ارزش‌های اساسی و علایق شما را به اشتراک می‌گذارند، ملاقات کنید، آن‌ها را دوست بدارید و با آن‌ها همسایه باشید. مشکل آن نوع از مراقبت که به حس نوع‌دوستی یا همدلی وابسته باشد، این است که اغلب مراقبت به کسانی محدود می‌شود که شایسته‌ی آن تلقی می‌شوند. همان‌طور که کاتن سیلر در مقاله‌ی خود تأکید می‌کند، مراقبت رادیکال نیز به‌طور بالقوه خطرناک است: به‌عنوان مثال،

احساس همدردی و همدلی نسبت به سفیدپوستان فقیر در طول رکود بزرگ، می‌تواند بدون در نظر گرفتن حمایت دولتی که توسط «نیو دیل»^{۲۸} پیشنهاد شد، به‌عنوان توجیهی برای مراقبت از همتایان سفیدپوست نسبت به دیگران استفاده شود. چه اتفاقی می‌افتد وقتی تصاویر رنج بردن دیگری یا خشونت نتواند احساسات گرم و متعاقب آن اقدامات خیرخواهانه را القا کند؟ مراقبت به‌طور نابرابر توزیع می‌شود و نمی‌توان آن را از نژادپرستی و نابرابری ساختاری جدا کرد.

علاوه بر نوعی از همکاری در خودمراقبتی نولیبرالی که به شکلی تجاری درآمده و آن را در بالا توضیح دادیم، رهبران سیاسی نیز از کلیشه‌های مربوط به مراقبت استفاده می‌کنند تا بتوانند از نیروی کار بدون مزد شهروندان بهره بگیرند. مراقبت ظرفیتی جمعی و بدیلی برای استعمار و سرمایه‌داری است، اما صاحبان قدرت می‌توانند همدلی و مراقبت را به ابزاری در خدمت اهداف خود تبدیل کنند. برای مثال، آندریا موله‌باخ^{۲۹} نشان داده است که دولت ایتالیایی پسافوردیستی چگونه ترحم را ارزش‌گذاری و دست‌کاری^{۳۰} می‌کند تا از مسئولیت خود در قبال به‌حاشیه‌رفته‌ترین شهروندانش سلب‌مسئولیت کند. در بستر ایالات متحده، سیستم‌های مراقبت بهداشتی و مراقبت از کودکان آمریکایی را مجموعه‌ی وسیعی از کار خانگی بدون دستمزد یا بی‌ارزش که توسط زنان مهاجر فقیر و اعضای خویشاوند انجام می‌شود، سرپا نگه داشته است. کارگران خانگی با بیشترین میزان استثمار نسبت به دیگران روبرو هستند و این مسأله تنها در مورد آمریکا صادق نیست، همچنین زنان مهاجر، فاقد اتحادیه‌های کارگری یا حمایت‌های دیگر هستند و اغلب در معرض تجاوز جنسی و سایر اشکال خشونت قرار می‌گیرند.

به‌طور مشخص، مشکلاتی که مراقبت رادیکال به دنبال رفع آن است، فقط برآمده از سیاست‌های نولیبرالی یا انتخاب دونالد ترامپ و دیگر رهبران اقتدارگرا نیست.

²⁸ برنامه‌ی اقتصادی و اجتماعی روزولت رئیس‌جمهور آمریکا بعد از بروز رکود بزرگ در ایالات

متحده در سال ۱۹۲۹

²⁹ Andrea Muehlebach

³⁰ manipulate

نابرابری‌هایی که امروزه گریبان‌گیر مفهوم مراقبت است، تاریخی قدیمی از استعمار و اشغال و قرن‌ها استثمار را پشت سر دارد، همان‌طور که لیان ب.سیمپسون و دیونا براند^{۳۱} گفته‌اند: «هیولایی از راه رسیده و این هیولا همیشه همین‌جا بوده.»

نتیجه‌گیری: خیریه نه، همبستگی

با درهم‌شکستن سرمایه‌داری جهانی در مکان‌های مختلف سراسر جهان، شاهد پدیدار شدن مراقبت رادیکال از طریق اقدامات جمعی هستیم. درحالی که مراقبت اغلب آکنده از مشکلات است، هدف ما این است که با برجسته کردن کار برخی از سازمان‌ها که نمونه‌هایی از آن را در بالا ارائه کردیم، تصویر امیدوارکننده‌تری از مراقبت رادیکال ترسیم کنیم. اغلب پاسخ را در همیاری می‌توان یافت: به جای آن‌که فقط کسانی را در نظر بگیرید که با شما جایگاه‌های اجتماعی مشابهی دارند، همیاری و ائتلاف می‌تواند برای همکاری افراد به سوی یک هدف مشترک و فارغ از مرزهای طبقاتی، نژادی، قومی، مذهبی، و محدودیت‌های دولتی الهام‌بخش آنان باشد.

پس از آن‌که دولت‌های ایالتی در پی بحران مالی جهانی در ۲۰۰۸ اقدامات ریاضتی را به‌اجرا گذاشتند، مردم سازماندهی شدند تا از کسانی که در سرما مانده بودند مراقبت کنند. در اسپانیا، گروه پلت‌فرم حمایت از آسیب‌دیدگان وام رهنی^{۳۲} امکان دسترسی به مسکن منصفانه و اجتماعی را از طریق کمک متقابل فراهم می‌کند. این سازمان با فروپاشی بازار املاک شکل گرفت تا از کسانی که توان پرداخت هزینه‌های مسکن خود را ندارند، حمایت عاطفی و اقتصادی کند. در کانادا، ریاضت‌های اقتصادی الهام‌بخش موج جدیدی از فعالیت‌ها برای حقوق افراد دارای معلولیت بود که به آن‌ها اجازه می‌داد تا از طریق یک برنامه‌ی تأمین مالی، به‌طور مستقیم کسانی را استخدام کند که نیازمند نگهداری از خود هستند. افراد در اجتماعات گرد هم می‌آیند تا از مراقبت رادیکال برای کمک رساندن به کسانی که توسط دولت و دیگر نهادها نادیده گرفته می‌شوند، بهره بگیرند.

³¹ Leanne Betasamosake Simpson and Dionne Brand

³²Plataforma de Afectados por la Hipoteca

کلکتیوهای امداد رسانی مایحتاج و کارهای مورد نیاز را از پایین و در پاسخ به ویرانی‌های ناشی از طوفان که به دلیل تغییرات آب و هوایی تشدید شده، فراهم می‌کنند. Occupy Sandy یکی از نمونه‌های سازماندهی جمعی است که از دل فاجعه بیرون آمده است و به جای اهدای اقلام مورد نیاز، در راستای ایجاد جوامع پایدارتر، تقویت مشاغل محلی و به‌کارگیری تکنیک‌های به‌اشتراک‌گذاری مهارت تلاش می‌کند. فعالیت‌های گروه «کمک متقابل امداد رسانی در فجایع»^{۳۳} که شعار «خیریه نه، همبستگی» را به‌کار می‌بندد، توضیح می‌دهد که مراقبت رادیکال چه‌گونه است: «بازماندگان فجایع خود اولین پاسخ‌دهندگان به بحران هستند. نقش کمک‌های بیرونی، حمایت از بازماندگان برای حمایت از یکدیگر است. امتیازات مرتبط با سازمان‌های امدادی و امدادگران - که ممکن است شامل دسترسی به منابع مادی، آزادی تحرک، مهارت، دانش، تجربه و نفوذ باشد - برای حمایت از خودمختاری بازماندگان فاجعه و بقای آن‌ها در بحران، و تاب‌آوری طولانی‌مدت آن‌ها پس از فاجعه و در نهایت بازتوزیع این اشکال قدرت بین به‌حاشیه‌رانده‌شدگان، به‌کار گرفته می‌شود.»^[۶]

خیریه بر گفتمان نولیبرالی تعهد اخلاقی و شخصیت فردی تکیه دارد. اما همبستگی به جای دامن زدن به فرضیات قیم‌مآبانه، بر کار مشترک و پرسیدن آنچه مورد نیاز است، متکی است و به جای پیروی از مدل‌های توسعه‌ی استعماری و نولیبرالی حول نوآوری و بهره‌برداری از امید، از طریق پیشنهاد کمک‌های متقابل، فضایی برای همکاری واقعی فراهم می‌کند. با گذر از تمام مثال‌هایی که از بی‌توجهی و استثمار در جوامع و مکان‌های مختلف آوردیم، مراقبت از طریق زمینه‌سازی در کنش خودمختارانه و مستقیم و کار جمعی غیرسلسله‌مراتبی چشم‌اندازی رادیکال را پیش‌روی ما قرار می‌دهد. مراقبت به‌جای آن‌که تنها به‌عنوان نیرویی برای بقای خود عمل کند، به بقای جوامع به‌حاشیه‌رانده‌شده فکر می‌کند، چرا که رابطه‌ی تنگاتنگی با کنشگری و سیاست‌ورزی رادیکال و مدرن دارد. همان‌طور که ماریا پویگ دلا بلاکاسا^{۳۴} اشاره می‌کند، مراقبت «رویه‌ای اخلاقی و سیاسی» است. در طول لحظه‌های بحرانی، مراقبت

³³ Mutual Aid Disaster Relief

³⁴ Maria Puig de la Bellacasa

رادیکال به جوامع امکان می‌دهد تا در تنگنا تاب بیاورند. با وجود دوره‌های زمانی و زمینه‌های فرهنگی متفاوت که قبلاً در این مجله پوشش داده شده بودند، ما سعی می‌کنیم آن دسته از نکات کلیدی و ارتباطی را بسط دهیم که می‌تواند ارزیابی تاریخچه‌های متفاوت مراقبت و پی‌آمدهای آن را امروز آغاز کند و بپرسد از اشتباهات گذشته چه می‌توانیم بیاموزیم، یا بی‌عدالتی‌های معاصر چه زمانی به مراقبت رادیکال راه پیدا کرد. مهم‌تر از همه، تلاش می‌کنیم به‌جای مراقبت عاشقانه، تصویری پیچیده و انتقادی از مراقبت رادیکال را ارائه دهیم.^{۳۵}

یادداشت‌ها

¹ Quoted in van Gelder, “Radical Work of Healing.”

² Goodyear-Ka‘o‘pua, “Protectors of the Future.”

³ Martin, Myers, and Viseu, “Politics of Care in Technoscience.”

⁴ Wool and Livingston, “Collateral Afterworlds,” 2. Also see Buck, “Pleasure and Political Despondence.”

⁵ Federici, Wages against Housework, 2 – 3.

⁷ Mutual Aid Disaster Relief, “Core Values.”

منبع اصلی:

Hi‘ilei Julia Kawehipuaakahaopulani Hobart; Tamara Kneese, Survival Strategies for Uncertain Times. [Radical Care | Social Text | Duke University Press \(dukeupress.edu\)](https://www.dukeupress.edu/radical-care-social-text)

¹ Quoted in van Gelder, “Radical Work of Healing.”

^{۳۵} ادامه‌ی مقاله چکیده‌ی مقالات شماره‌ی مخصوص نشریه‌ی social text اختصاص یافته است که در نشر فارسی از آن صرف‌نظر شد. امیدواریم در فرصت‌های آتی مقالات اصلی این مجموعه را نیز ترجمه و منتشر کنیم.

<https://pecritique.com/>

نقد اقتصاد سیاسی

پیش‌گفتار بر «دولت و انقلاب» لنین

آنتونیو نگری



ترجمه‌ی ساسان صدقی‌نیا



۱.

پاسخ من به کسانی که می‌پرسند کدام کتاب می‌تواند به بهترین وجه آن‌ها را با مارکسیسم آشنا کند، «دولت و انقلاب» نوشته‌ی ولادیمیر ایلیچ لنین است. چرا؟ اگر مارکس مغز مارکسیسم باشد، لنین بدن آن است و برای ماتریالیست‌ها مغز ساکن بدن است. مارکسیسم در واقع یک نظریه‌ی اقتصادی نیست، بلکه نقدی بر اقتصاد سیاسی است، جایی که نقد در وهله‌ی اول یعنی توانایی تحلیل برای غوطه‌ور شدن در دنیایی آشفته و متعارض که از نظر مادی تحت سلطه‌ی اربابان و حاکمانی است که تو را استثمار کرده و به تو فرمان می‌دهند. این که «تو را استثمار می‌کنند» و هم «به تو فرمان می‌دهند» یعنی فرمان به بدن‌های شما، انرژی‌ها، احساسات و ارزش‌های کسانی که در این سیاره زندگی و کار می‌کنند، ارتباط دارد. لنین همراه با «دولت و انقلاب»، بدن‌هایی را درون مبارزات روزانه قرار می‌دهد که در آن مطالبات اقتصادی و شور سیاسی، تلاش برای رهایی و قدرت رهایی‌بخش درهم‌تنیده شده‌اند. در اولین نگاه «دولت و انقلاب» یعنی بدن‌هایی که علیه مادی بودن فرمان سرمایه‌داری مبارزه می‌کنند.

این رابطه اولین معنی مارکسیسم به‌منزله‌ی نقد را آشکار می‌کند: درون نقد اقتصاد سیاسی حاکی از درهم‌تنیدگی عملکرد استثمار و ابزار قدرت (سرمایه‌داری و حاکمیت) و پیوند جدایی‌ناپذیری است که آن‌ها را بدل به یک دولت می‌کند. دولت، استثمار بدن کارگران و فرمانروایی بر مغز شهروندان است. انقلاب نقدی است که بدن‌ها «علیه» استثمار و قدرت حاکمیت اعمال می‌کنند.

نقد، همزمان سرمایه‌گذاری «درونی» را با قدرت «علیه» دنبال می‌کند. در واقع گفتن «علیه» یعنی درک این نکته که چگونه بدن‌ها می‌توانند «علیه» سرمایه حرکت کنند: بنابراین به یک معنا «سرمایه» - کتاب تمام‌نشده‌ی نقد مارکسیستی - به تجربه‌ی ماتریالیستی از یک انقلاب بدل می‌شود. زیرا صرف «درون - علیه»، جهش ماتریالیستی مجموعه‌ی بدن‌های درون طبقه را دنبال و تعیین می‌کند و در نتیجه رشته‌ی سرخ سوژه‌شدن مبارزه‌ی طبقاتی را تشکیل می‌دهد. در اوج سخنان لنین، پداگوژی مارکسیسم مندرج است جایی که [مارکسیسم] علم نیست مگر از آن جهت

که نقد است و نقد نیست مگر از آن جهت که سوژه‌شدن است: مارکسیست بودن ممکن نیست مگر درون این تناقض لنینیستی بین تمامیت و نقطه‌نظر اجزا. اینجاست که سرمایه به اصطلاح سوژه شده است اما نه به معنی رها شدن در برابر لذت‌های یک زبان‌شناسی همیشه کنجکاو و بی‌نتیجه و نه به معنی تشریفات یک جزم‌گرایی سرکش. بلکه سرمایه به معنی بیان مجدد رابطه‌ی تاریخی با مبارزات در ترکیبات مختلف فنی و سیاسی دو طبقه. رومن روسدلووسکی یادآور می‌شود در طرح اولیه‌ی کتاب «سرمایه»، فصلی درباره‌ی دولت وجود داشت. مارکس فرصت پیدا نکرد که آن را در ادامه‌ی فصول گران‌سنگ نقد اقتصادی‌اش بنویسد - اما در نوشته‌های تاریخی و مداخلاتش به همراه افراد و احزابی که بخشی از انترناسیونال اول بودند، یک چارچوب نظری ترسیم کرده بود. لنین آن را گرفته و به آن عضله بخشید. فقط تجربه‌ی یک مبارزه‌ی طبقاتی پیروزمندانه می‌تواند [بدنی] را بر رویدادهای گیج‌کننده و مناقشات گاه و بی‌گاه و آشفشانی حزب تحمیل کند. بنابراین «سوژه‌شدن» معنای خود را کاملاً بیان می‌کند. اعتبار پداگوژیک و اوج سنتر عملیاتی «درون و علیه» که در صفحات «دولت و انقلاب» به رسمیت می‌شناسیم، همین‌جاست. شاید «درون» و «علیه» در نوشته‌های تاریخی مارکس و «سرمایه» به نظر بسنده بیایند اما در «دولت و انقلاب» از آن فراتر می‌رویم. لنین می‌گوید انقلاب آغاز شده؛ کجا خواهیم رفت؟ فراتر از آن هدف ما چیست؟ و در اینجا کنش سوژگی لنین به سمت واقعیت می‌پیچد - از آرمان‌شهر به علم، از علم به عینیت نیروی انقلابی. به نظر می‌رسد ما به نقطه‌ی شروع بازگشته‌ایم و ذائقه‌ی بودن «درون» سرمایه و مبارزه «علیه» آن، در یک حرکت همیشگی و تکراری بالغ شده است. این‌طور نیست: در اینجا سوژه‌شدن یعنی فهرست‌ایجایی‌مراحلی که «اقدام انقلابی» باید برای ساختن و فراروی از سوسیالیسم به کمونیسم بردارد. مسیر این اقدامات با هوش و قدرت پراکسیس برساننده طراحی شده است. آرمان‌شهرگرایی به همان شیوه‌هایی که به حاکمیت طبقاتی کنونی حمله می‌کند به واقعیت برگشته و شکل می‌گیرد. به این ترتیب «اضمحلال دولت»، آرمان‌شهری است که در اصطلاح ماتریالیستی به‌مثابه تکامل یک فرایند برساننده درک می‌شود. این دیگر یک ایده‌آل نیست، بلکه آزمونی برای سوژگی است که واقعیت را دگرگون می‌کند: مارکس و لنین

قطعاً دوباره با هم متحد می‌شوند و چه نیرویی از این اتحاد آن برمی‌خیزد! نابودی دولت و بازسازی مجموعه‌ای از نهادهایی که امکان زندگی آزاد را فراهم می‌کنند به یک وظیفه‌ی مشترک بدل می‌شود. در پایان خواندن «دولت و انقلاب» بدن ما درگیر این کار شده است.

۲.

پیش‌گفتار ویراست اول «دولت و انقلاب» به تاریخ ۱۷ اوت ۱۹۱۷ و «پی‌نوشت ویراست اول» در ۳۰ نوامبر ۱۹۱۷ نوشته شده است. لنین در پی‌نوشت می‌نویسد: «این جزوه در اوت و سپتامبر ۱۹۱۷ نوشته شده است. من قبلاً پروژه‌ای را برای فصل هفتم با عنوان "تجربه‌ی انقلاب‌های ۱۹۰۵ و ۱۹۱۷ روسیه" آماده کرده بودم. اما جدا از عنوان فرصتی برای نوشتن حتی یک خط هم نداشتم، بحران سیاسی در آستانه‌ی انقلاب اکتبر مرا از این کار بازداشت. به‌خاطر این مانع، جز ابراز خرسندی چیزی برای گفتن ندارم. بخش دوم جزوه (که به تجربه‌ی انقلاب‌های روسیه در سال‌های ۱۹۰۵ و ۱۹۱۷ اختصاص یافته) احتمالاً باید به زمانی دیگر موکول شود: تجربه‌ی یک انقلاب، خوشایندتر و مفیدتر از نوشتن در مورد آن است».

بنابراین کتاب در دل انقلاب، در اوت-سپتامبر ۱۹۱۷ متولد شد زمانی که پس از اولین تلاش نافرجام قیام در ماه ژوئیه، لنین مجبور به فرار از مسکو شد. او از ترکیب یادداشت‌هایی درباره‌ی مارکسیسم و دولت استفاده می‌کند که قبل از بازگشتش به روسیه در سوئیس نوشته شده است. در واقع او مجبور شده بود از کراکوف، از لهستان-اتریش آن زمان که پس از شروع جنگ دیگر اجازه‌ی اقامت به شهروندان روسیه نمی‌داد به سوئیس بگریزد و در آن‌جا مجموعه‌ای سه‌گانه نوشت: اولی مطالعات فلسفی است که در دفترهای هگل گردآوری شده است. دومی به مطالعه و تهیه‌ی پیش‌نویس مقاله‌ای عامه‌پسند در باب امپریالیسم اختصاص دارد و سرانجام دفترچه‌های مارکسیسم و دولت که پیشگفتار اوت ۱۹۱۷ را تشکیل می‌دهند. قبلاً دیدیم که کتابچه در فصل هفتم متوقف شده است. در فصل اول لنین نگاهی کلی به تعاریف جامعه‌ی طبقاتی و دولت انداخته است. او در فصل دوم این مفاهیم را با استفاده از نوشته‌های مارکس در مورد انقلاب ۱۸۴۸ بازسازی کرده است. فصل سوم به تجربه‌ی کمون پاریس ۱۸۷۱ و تحلیل

مارکس از کمون اختصاص دارد. فصل چهارم شامل توضیحات تکمیلی به پیروی از نوشته‌های مارکس و مهم‌تر از همه انگلس، در مناقشه با سوسیال‌دموکراسی آلمان است (به‌ویژه انتقاد از برنامه‌ی ارفورت و برنامه‌ی گوتا دوباره مطرح می‌شود). در فصل پنجم لنین مستقیماً به مسئله‌ی «اضمحلال دولت» می‌پردازد و مبانی مادی آن را تعریف می‌کند. در فصل ششم مجدداً حملاتی شدید به پلخانف و کائوتسکی و به‌طور خلاصه علیه فرصت‌طلبی سوسیال‌دمکراتیکِ انترناسیونال دوم وجود دارد. از فصل هفتم - همانطور که دیدیم - فقط یک طرح‌واره وجود دارد.

از یک سو طرح «دولت و انقلاب» بسیار پداگوژیک است؛ از بازایی فرضیه‌های انگلس در مورد منشاء دولت و تحلیل طبقاتی و پخته‌ی مارکس در مورد تجارب مبارزاتی ۱۸۴۸ و ۱۸۷۱ عزیمت می‌کند و سپس در مجادله با رفرمیسم سوسیال‌دمکراتیک که فوراً آن را فرصت‌طلبی می‌خواند، بحث درباره‌ی برنامه‌ی کمونیستی خود را با مواضع احزاب انترناسیونال دوم مقایسه می‌کند. در نهایت باید در طرح اولیه، تحلیل تجربه‌ی انقلاب ۱۹۱۷ اضافه می‌شد تا ارتباطش با برنامه‌ی فعلی کمونیستی را تأیید و بلوغ توده‌ای آن را نشان دهد. فصل هفتم در این میان واقعاً گم شده است. بیابید کل طرح را بخوانیم: «۱: "آفرینش مردمی" جدید در انقلاب چیست؟ (پلخانف، ۱۹۰۶)

۲: درس‌های ۱۹۰۵ (قطعه‌نامه‌ی منشویک‌ها و بلشویک‌ها، ۱۹۰۶)

۳: آستانه‌ی انقلاب ۱۹۱۷: تزه‌های اکتبر ۱۹۰۵

۴: تجربه‌ی ۱۹۱۷. ظهور جنبش توده‌ای، شوراها (وسعت و ضعف آن‌ها؛ وابستگی به خرده‌بورژوازی).

۵: خیانت شوراها بوسیله سوسیالیست‌های انقلابی و منشویک‌ها: شبه‌نظامیان، مردم مسلح؛ بخش نظامی؛ بخش اقتصادی؛ واکاوی وقایع ۳-۵ ژوئیه؛ "استقلال" قدرت از سازمان‌دهی احزاب.

۶: ماجرای ژنرال کورنیلوف: انحطاط منشویک‌ها و سوسیالیست‌های انقلابی. قرارداد ۱۴-۱۹ سپتامبر.

۷: "موعودگرایی". چه کسی شروع خواهد کرد؟»

حتی امروز بازخوانی آن نتیجه‌گیری‌ها به خاطر هوشیاری باورنکردنی و قدرت عظیمی که بیان می‌کند، شما را به لرزه می‌اندازد.

۳.

شاید خواننده‌ای که به مطالعه‌ی مبارزه‌ی طبقاتی عادت ندارد در مواجهه با این یادداشت‌های مختصر پیرامون تاریخچه‌ی متن (ترکیبات داخلی آن)، تصور کند کتاب لنین به اصطلاح، زیگزگی و تاکتیکی است. این واقعیتی است که متن انباشته از ارجاعات به سنت مارکسی برای بحث علیه تجدیدنظرطلبی سوسیال دموکراتیک و علیه نیروهای مخالف پیش‌روی انقلاب در آن زمان است. ماهیتِ رادیکال این مقاله مستحق تاکتیک زیگزگی است. اگر از این منظر به آن نگاه کنیم، ادامه‌ی نبردی ایدئولوژیک است که ویژگی‌اش به موقعیت حزب بلشویک در انترناسیونال سوسیالیستی مربوط می‌شود. متن در واقع منسجم است و در ادامه‌ی مجادلات و درگیری‌های نظری قبلی، مجدداً مضامینی را ردیابی کرده و بسط می‌دهد. نبرد علیه پلخانف در اینجا در ادامه‌ی نبرد علیه کائوتسکی و بر اساس نقد تند برنامه‌ی ارفورت توسط انگلس و نقد برنامه‌ی گوتا توسط مارکس صورت می‌گیرد. بنابراین از این منظر اشتباه نیست اگر این متن را یک سلاح ایدئولوژیک و تاکتیکی (همانطور که گفتیم) در نظر بگیریم اما در عوض حقیقت و خلاقیت متن در جای دیگری است.

خواندن این متن تنها از این منظر کافی نیست. چرا که آن چه «دولت و انقلاب» را به متن کلاسیک اندیشه‌ی سیاسی بدل می‌کند، تکرار نقدِ سوسیال‌شوونیسم نیست بل در لحظه‌ای سرنوشت‌ساز و میان آتش قیام، انتقادی ویران‌گر از مفهوم دولت و شالوده‌پردازی مفهوم دیگری از قدرت است. مفهوم دیگری از قدرت یعنی باید به همه‌ی کسانی که بیش از یک قرن تکرار کرده‌اند مارکسیسم فاقد دکترین دولت است درود بفرستیم!

ببینیم این پروژه در سپیده‌دم این موقعیتِ دراماتیک چگونه در اندیشه‌ی لنین آشکار می‌شود. از یک سو مفهوم دولت از قدرت‌هایی که سازمان‌دهنده و موتور کلی عملکرد جامعه هستند، جدا است. می‌توان کارکردهای اداری و تولیدی مورد ادعای ماشین دولتی را از تعریفش حذف کرد. قبلاً در کمون پاریس به جای این که این

کارکردها ارگان‌هایی تابع یا دستگاه‌های قدرت دولتی باشند، دوباره جذب شده و در سیمای نهادی و اجتماعی جدید بیان شده بودند. این خواست بنیادی کمونیست‌ها است که می‌خواهند «دولت را از یک ارگان بالای سر جامعه به ارگانی کاملاً تابع جامعه تبدیل کنند» (چیزی که مارکس در نقد برنامه‌ی گوتا بر آن پافشاری می‌کند). بنابراین نوعی مسیر روبه‌جلو بر مبنای عملکرد جنبش‌های اجتماعی شکل می‌گیرد که به تدریج توسط نیروهای مبارز کارگری دنبال می‌شود تا دولت را نابود کند (یا بنا به تعریف زیبای مارکس در فقر فلسفه «قدرت سیاسی به معنای دقیق کلمه»). این مسیری است که توسط قدرتِ دوگانه پیکربندی شده است. قدرتِ دوگانه صرفاً یک نشانه‌ی تاکتیکی برای جنبش انقلابی و معرف تنها یک لحظه در مسیر قیام تا انقلاب نیست بل تعریفی هستی‌شناختی است. تأثیر دولت از چه و چگونه تشکیل شده است؟ قدرت که با رابطه‌ی نیروهای آنتاگونیستی تعریف می‌شود همیشه برای دارندگان سرمایه به شکل کنونی‌اش نوعی پیروزی است، اما با پیروزی مبارزه‌ی طبقاتی پرولتری به سوی نابودی رانده می‌شود و این فقط یک آغاز است. طبقه‌ی کارگر و طبقات کار باید راهی را برای ساختن یک جامعه‌ی جدید از مسیر پیروزی علیه دولت جستجو کنند و این کار را همزمان با نابودی دولت سرمایه‌داری انجام دهند. آن‌ها دولت سرمایه‌داری را برمی‌چینند و کلید این فرآیند در گرو اعمال دموکراسی کارگری (به‌طور فزاینده به معنی دموکراسی مستقیم) است. بنابراین لنین، آنارشیزم را که ورای نابودی دولت به بازسازی سازمان‌یافته‌ی جامعه نمی‌اندیشد، رد می‌کند. «مسیر پایین» شامل پیروزی انقلابی تا ساخت جامعه‌ی سوسیالیستی و در عین حال تحمیل مقدمات کمونیسم است. این مسیر را هم مبارزه‌ی طبقاتی در قالب قدرتِ دوگانه طی خواهد کرد. یک قدرتِ پرولتری مضاعف که پس از تسلط بر دولت، راه مبارزه‌ی طبقاتی را برای نابودی آن باز و در عین حال ساختن جامعه‌ای دیگر را برنامه‌ریزی می‌کند، نظمی دیگر که در آن برابری و آزادی واقعی است و از حالت صوری خارج می‌شود.

اما کسانی که «دولت و انقلاب» را متنی تاکتیکی و زیگزاگی می‌دانند، می‌توانند اعتراض کنند که لنین درباره‌ی مفهوم دوگانه‌ی قدرت و دولت نظریه‌پردازی می‌کند اما در عین حال قدرتِ دوگانه را یک دوره‌ی کوتاه‌مدت و گذرا تعریف می‌کند، گویی

قدرتِ دوگانه کاربستِ مصلحتی است که فقط در بحبوحه‌ی روند انقلابی معنی دارد. در واقع وقتی صفحات مرتبط با قدرتِ دوگانه در «دولت و انقلاب» را می‌خوانید، به نظر می‌رسد که اضطرار و شور انقلاب بر تحلیل ماتریالیستی دولت غلبه دارد. گویی استفاده از اصطلاح قدرتِ دوگانه فقط به‌مثابه سلاحی نظری و عملی در اضطرار ناآرامی‌ها و لحظات گذرا مطرح شده است، اما این‌طور نیست. تفکیک کردن و گنجاندن قدرتِ دوگانه درون رده‌ای از تاکتیک‌ها، صرفاً لفاظی است و بی‌تردید این انحراف از استدلال، تحلیل نظری را از تعادل خارج می‌کند اما بر ساختار هستی‌شناختی آن تأثیری نمی‌گذارد. مسلماً برای خود لنین همچون خوانندگان آزاردهنده است که چگونه می‌شود تجربه‌ی یک رویداد انقلابی و «عمل انجام دادن» جذاب و هیجان‌انگیز و در لحظه افتخارآمیز باشد و نظریه نه انکار اما کنار گذاشته شود. از آنجا که نظریه و به‌ویژه نظریه‌ی قدرتِ دوگانه، انباشت زودگذر و انقلابی تجارب پیروزی و شکست است، پس این همان چیزی است که در شناخت قدرت و در هدایت فرایند انقلابی ضروری است و لنین به این امر آگاه است.

۴.

انقلاب شامل ساختن نظم اجتماعی دیگری است و این روح در «دولت و انقلاب» جاری اما روحی ناشناخته و خیانت دیده است! در واقع اگر «مسیر بالا» توسط همه به رسمیت شناخته شده و توسط کمونیست‌ها مورد عنایت قرار گرفته، قدردانی بسیار کمی از «مسیر پایین» یعنی پیشنهاد برای «اضمحلال دولت» صورت گرفته است. واقعاً باورنکردنی است که کم‌تر کسی می‌خواست این متن را برای آن‌چه واقعاً بود بخواند یعنی پیشنهادی برای تعمیق مبارزه‌ی طبقاتی، «درون»، «علیه» و «فراتر» از فتح دولت. از زاویه‌ی بورژوازی تعجب‌برانگیز است که چگونه یک انقلابی و روشنفکر در قد و قواره‌ی لنین می‌توانست چنین مزخرفات آرمان‌شهرگرایانه‌ای مانند اضمحلال و پایان دولت را اعلام کند. از سوی به‌اصطلاح «لنینیست‌ها» استدلال می‌شد که «اضمحلال دولت» به معنای پایان و ضرب‌الاجلی برای دولت نیست، بلکه به نوبه‌ی خود بیانگر این است که جز از طریق تقویت حداکثری دولت (و مبارزه‌ی طبقاتی) در دیکتاتوری پرولتاریا نمی‌توان جامعه‌ای بی‌طبقه ساخت. استالین در کتاب «مسائل لنینیسم» چنین

می‌نویسد: «برخی از رفقا ایده‌ی اضمحلال دولت را چنان تفسیر کرده‌اند که مانند توجیهی برای یک نظریه‌ی ضدانقلابی است و از اضمحلال مبارزه‌ی طبقاتی و تضعیف قدرت دولتی صحبت می‌کند. اضمحلال دولت نه از طریق تضعیف قدرت دولتی، بلکه از طریق تقویت حداکثری آن رخ خواهد داد.» در این مرحله دیگر بحثی نمانده بود. استالین‌نیست‌ها به لیبرال‌هایی که توسط «دیکتاتوری پرولتاریا» رسوا شده بودند این‌چنین پاسخ دادند: «دولت شما نیز چیزی جز دیکتاتوری نیست - دیکتاتوری سرمایه، بورژوازی». پس دیکتاتوری علیه دیکتاتوری و بدترین مفسرها نتیجه می‌گرفتند: «فاشیسم = کمونیسم، هیتلر = لنین»

یک چیز مسلم است؛ لنین هزار مایل از این نزاع تراژیک فاصله دارد. اضمحلال دولت نه یک آرمان‌شهر است و نه خروجی دردآور دیکتاتوری انقلابی، بلکه عمل ساختن قدرتی دیگر است: این موتور سازنده‌ی مبارزه‌ی طبقاتی است که در همان لحظه‌ی قیام به حرکت در می‌آید و شامل ساختن نهاد برای قیام و برای اشکال آنتاگونیستی است که دولت را از قدرتش خالی می‌کنند. برای مثال شوراهای دهقانان مسلح، هم ظرفیت «سلطنتی» برای رهبری ملت توسط نیروهای مسلح و فزاینده‌ی ترار و هم «نیروی قانون» در تضمین و حمایت از مالکیت زمین را از دولت می‌گیرند. این‌جا رمز و راز پیوند بین قانون و اثربخشی‌اش که علم حقوق در به‌اصطلاح «دولت قانون» به آن علاقه‌مند است آشکار می‌شود: در این پارادایم پوسته‌ی «عقلانی» این دو اصطلاح چیزی جز تزار نیست! بنابراین از یک سو سلاح‌ها از دست دشمن طبقاتی گرفته می‌شود و از سوی دیگر با تسلیح و رضایت دهقانان در شوراهای دهقانان جدید مالکیت مشترک و تولید تعاونی برای کسانی ساخته می‌شود که همیشه از آن محروم بوده‌اند. این فقط یک مثال است اما می‌توان آن را هزار بار تکرار کرد: این قدرت تاریخی باید حقوق جدیدی را از طریق اعمال قدرت پرولتاریا و با الغای دولت و ساخت نظمی نو، ایجاد و آزاد کند.

برای به‌اصطلاح لنین‌نیست‌ها «اضمحلال» هنوز به معنی مدت زمان و چشم‌اندازی از انباشت نهادی است. قطعاً همین‌طور است فقط به شرط اینکه در قالب پوزیتیویستی نبینید یعنی طبق نظر همان ماتریالیسم بی‌رومی که نزد لنین جایی ندارد، چرا که

«مضمحل کردن» برای او اعتلای سوژه‌شدنِ شورشی است که همیشه باید مولد و زنده بماند. در ظاهر - لنین هشدار می‌دهد - «قدرتِ دوگانه» به‌سرعت از بین می‌رود، بنابراین لازم است که در صورت امکان قدرت را در اختیار بگیرد (مانند فوریه‌ی ۱۹۱۷، دوباره در اکتبر ۱۹۱۷) سپس در روند پس از انقلاب با ساخت سوسیالیسم، احیای این قدرتِ دوگانه، ابعاد عمیق آن و به دست آوردن همان قدرتی که در روند قیام داشت، امکان‌پذیر خواهد بود. در این «اضمحلال» مانند هر فرایند انباشت، «اتوماتیسم» و «خودانگیختگی» وجود ندارد - سوژه‌شدن، کنش توده‌ای پیش‌تازان، بیان تفاوت‌های آن‌ها و ساخت امر مشترک وجود دارد. بنابراین دوگانگی قدرت هم‌چون قدرت برسانده‌ی دائمی اعمال خواهد شد.

نکته‌ی پایانی: نظریه‌پردازان «تمامیت‌خواهی»، فاشیسم و لنینیسم را مقایسه می‌کنند و آن‌ها را اشکالی مشابه از یک حکومت تمامیت‌خواه می‌دانند. با یادآوری این نکته که قدرت همیشه یک رابطه‌ی گشوده است، فرض کنید شکایت آن‌ها درست باشد. بر این اساس فاشیسم و لنینیسم عملاً می‌توانند دو شکل مشابه از تصرف تمامیت‌خواهانه‌ی قدرت دولتی را به نمایش بگذارند. با وجود این، آنچه که از نظر هستی‌شناختی متفاوت است (و به دیگری تقلیل‌ناپذیر است) دولت در دست سرمایه‌داران در مواجهه با انقلابی است که سرمایه‌داری (و همراه با آن دولت) را از کنترل بر تمامیت ریشه‌کن و در شرایطی حرکت می‌کند که راهی برای ساختن یک واقعیت متضاد دیگر یعنی تمامیتِ انضمامیِ آزادی باشد. دومی برنامه‌ی «دولت و انقلاب» است.

۵.

مسلماً نمی‌توان گفت «دولت و انقلاب» متنی است که خواننده و مطالعه نشده است. با این حال برای اکثر خوانندگانش متنی باقی‌مانده که به سپهرِ اسطوره تعلق دارد تا عقلانیتِ سیاسی. برای برخی «جادویی» و برای برخی دیگر «نفرین شده» است چرا که اپیزودی قلمداد می‌شود که به لحظه‌ی استثنایی انقلاب اکتبر پیوند خورده و مهر و امضای لنین بر آن حک شده است.

ابتدا باید توجه کنیم نویسندگانی هم در جناح راست و هم در جناح چپ، «دولت و انقلاب» را متنی «اسطوره‌ای» می‌دانند. در جناح راست «دولت و انقلاب» به‌مثابه مانیفست «رمزوراز قدرت» در نظر گرفته شده - که با تصمیم سیاسی لنین، هم‌چون تصمیم ابرمردی متافیزیکی بروز و ظهور یافته است. اما بدون تکرار این گفتارهای افراطی (که ایدئولوگ‌های راست افراطی را به وجد می‌آورد) بی‌تردید حتی برای نویسندگان آکادمیک و جریان اصلی اندیشه‌ی سیاسی غرب (مانند ماکس وبر یا کارل اشمیت)، اندیشه‌ی «دولت و انقلاب» را می‌توان لحظه‌ای «غیرعقلانی» از «عقلانیت سیاسی» یا «تصمیم‌گیری» بنیان‌گذار در مواجهه با پارادایم مسلط نظریه‌ی قدرت یعنی عقلانیت بوروکراتیک و اداری توصیف کرد. با این حال اگر این هضم نظری لنین در دکتترین کلاسیک دولت مدرن صحیح باشد باید نتیجه گرفت که نقد مارکسیستی حق عمومی هگل درست نخواهد بود - به‌عبارت دیگر این دیدگاه به اندازه‌ی کافی از ماهیت غیرعقلانی خود فرماندهی دولت یعنی سلب مالکیت و بیگانگی ابهام‌زدایی نمی‌کند در نتیجه همراه با مارکس، لنین هنوز هم می‌تواند توسط بورژوازی دولتی جذب شود. با این استنتاج انتزاعی و قیاس ارتجاعی، این واقعیت که لنین انقلاب را آفرید و هستی‌شناسی قدرتِ دوگانه را به‌روشنی در معرض دید قرار داد و به‌طور علمی و انضمامی آن را اثبات کرد، انکار می‌شود.

اما عدم درک ویژگی‌ها و سرنگونی قدرت نزد لنین، تنها محدود به مفسران جریان اصلی نیست بلکه باید علیه برخی از خوانندگان چپ‌گرای او نیز مطرح شود که با استتار آن‌ها، هم‌سو با خواست نویسندگان مرتجع عمل کرده و مکمل بودن عقلانی و غیرعقلانی را پذیرفته‌اند. اسلاوی ژیزک برای ماندن در مجاورت مفاهیم روان‌کاوانه‌ی دیالکتیک ارباب-بنده‌ی هگل یا آلن بدیو به‌خاطر سودمندی نمادین رخداد در برابر تعیین بیش از حد تاریخی، کنش سیاسی مورد ادعای لنینیسم را تبدیل به عاملی از یک امر نامعقول می‌سازند. رازی در پس هر شکل از قدرت به‌طور ناگهانی ظهور یافته و موفق می‌شود. چیزی شرم‌آور در پس این خوانش‌ها از «دولت و انقلاب» وجود دارد

– سایه‌ی بلند نیچه‌ای، ارتجاعی و در این شکل از دیالکتیک در آیین التوسی^۱ حل‌وفصل شده – انقلاب یا بهتر است بگوییم تصمیم به قیام، تقریباً معادل نوعی ارگاسم قلمداد می‌شود. اما در دیدگاه لنین این یک کار مقدماتی طولانی و یک تجربه‌ی سخت آزمایشگاهی است تا پروژه‌های زمانی را به پیش ببرد که از انقلاب تا ساخت کمونیسم، مستمر و دائمی باشد. از «نامه‌های راه دور» و «تزه‌های آوریل» تا «دولت و انقلاب»، لنین تلاش می‌کند تا ماشین انقلاب را با تسخیر دولت از طریق شوراها شکل دهد که بیان دموکراتیک و سازنده‌ی «دیکتاتوری پرولتاریا» را به آن واگذار می‌کند.

پس آیا در «دولت و انقلاب»، نظریه‌ی دولت، سازمان‌دهی مفهوم آهنین قیام، قدرت برسازنده، اضمحلال دولت و نیز ایده‌ای درباره «دیکتاتوری پرولتاریا» به‌مثابه قدرت برسازنده و تحقق بخش انقلاب، وجود دارد؟ در برابر انکار برخی از نظریه‌پردازان بزرگ بورژوا مانند نوربرتو بابیو^۲ یا شناسایی پرخاشجویانه‌ی کسانی مانند هانس کلسن^۳ باید بگوییم بله وجود دارد. این نتیجه‌گیری ما مبتنی بر استحکام و تداوم دستگاه‌های برسازنده، هوشیاری و تأثیرات ساختاری آن‌ها است که در «دولت و انقلاب» و سایر نوشته‌های لنین حداقل تا قبل از برنامه‌ی نپ تحقق پیدا کرده و عمل می‌کنند.

اما تحقق داریم تا تحقق و یکی به‌خوبی دیگری نیست. همان‌طور که دیدیم کامل‌ترین مجری دستگاه لنینیستی، استالین بود. اگر کتاب «مسائل لنینیسم» او را بخوانید دلیل روشنی دارید: دیکتاتوری پرولتاریا تنها راه برای ساخت سوسیالیسم است. همین تصور هم پیروز شد و می‌دانیم که پیامدهای تراژیک آن چه بود. این ادیکتاتوری

^۱ آیینی مخفی برای تشریف به دین بود که در شهر اولویس یا التوسیسیس در یونان باستان برگزار می‌شد و بعدها به روم باستان تسری یافت. این آیین برگرفته از اسطوره‌ای بود که از عالم مخفی، اسرارآمیز و زیرزمینی به زندگی روی زمین صعود می‌کرد.

^۲ فیلسوف و مورخ اندیشه‌ی سیاسی و استاد فلسفه‌ی حقوق در دانشگاه تورین بود. بسیاری او را بزرگ‌ترین و مشهورترین نظریه‌پرداز ایتالیایی در حقوق و فلسفه‌ی سیاسی در نیمه‌ی دوم قرن بیستم می‌دانند. نوربرتو بابیو متعلق به سنت لیبرالیسم اجتماعی و تحت تأثیر اندیشمندانی چون ویلفردو پارتو و هانس کلسن بود.

^۳ حقوق‌دان، فیلسوف حقوق و از برجسته‌ترین اندیشمندان قرن بیستم بود. مهم‌ترین اثر او «نظریه‌ی حقوق محض» نام دارد که در آن به تفسیر ماهیت قانون پرداخته است.

پرولتاریا] نه فرایند قدرتِ برساننده بلکه یک فرایند مسلم دولتی و عملکرد قدرتِ بر ساخته بود. در درجه‌ی اول کمونیست‌های زیادی مانند یوگنی پاشوکانیس و بسیاری دیگر وجود داشتند که حتی در زمینه‌ی حقوقی با استالین مخالفت کردند. آن‌ها بیرون از بازی افتادند اما انتقادشان همچنان در جنبش کمونیستی ادامه یافت. برای مثال در اندیشه و عمل مائوتسه تونگ از دهه‌ی ۱۹۳۰ و سپس تا انقلاب فرهنگی، نقدی دیالکتیکی در کار بود که تلاشِ برساننده را در دست توده‌ها و طبقات گشوده‌ی انقلابی برای ساخت چین جدید می‌خواست. درسی که مائو از دفترهای فلسفی لنین در دو نوشته‌ی خود یعنی «درباره‌ی تضاد» و «درباره‌ی عمل» به سال ۱۹۳۶ می‌گیرد، تماماً با هدف ارائه‌ی مقدمات نظری یک پویایی برساننده برای انقلاب کمونیستی است. پس دقیقاً در مورد چه چیزی صحبت می‌کنیم؟ از نظریه‌ای در مورد قدرتِ برساننده که از «دولت و انقلاب» راهی برای تأیید آزادی و برابری می‌گشاید و ساختارهای جمعی می‌سازد که به‌طور دموکراتیک تمام کاردهایی را که سرمایه برای بازتولید جامعه به دولت سپرده است از آن سلب و از سوی دیگر نهادهای امر مشترک را تولید می‌کند.

آیا همچنان «بقیای دولت» این خشونت از قبل تعیین شده و احتمالاً انتزاعی برای تضمین (حتی به اجبار) عملکرد کل ماشین وجود خواهد داشت؟ به گفته‌ی لنین این بقایا باید خودبه‌خود ناپدید شوند و مبارزه‌ی طبقاتی زمانی می‌تواند این کار را انجام دهد که به شکلی جهانی فراگیر شده و کمونیسم را به‌مثابه یک نظام توسعه داده باشد.

سرانجام مولد بودن انسان را از نیاز به کار سخت برای زندگی رها می‌کند! یک رؤیای سیاسی و فناورانه؟ قطعاً. رؤیایی که مارکسِ گروندریسه و لنین «دولت و انقلاب» را متحد می‌کند. جالب است بدانیم چگونه در دیدگاه لنین شرایط اضمحلال دولت کم‌وبیش همان عواملی است که در گروندریسه روایتِ پیروزی «خرد عمومی» است: اول از همه حذف تمایز بین کار فیزیکی و کار فکری. دوم توسعه‌ی کل نیروهای مولد و سرانجام - سومین شرط مادی که قبلاً در شرط اول و دوم گنجانده شده است - انتظار یک جهش کیفی است که نیروهای مولد را متحول می‌کند، به عبارت دیگر تغییری در آگاهی و بدن کارگران صورت می‌گیرد. برای لنین تنها بر این اساس

اضمحلال دولت امکان‌پذیر است. رؤیایی است؟ بله اما همچنین یک پروژه است. انقلاب دائمی در این پروژه ساخته شده و می‌زید.

لنین در «دولت و انقلاب» از اضمحلال دولت (از ناپدید شدن نهایی و «قطعی» قدرت سیاسی) به‌عنوان مسیری برای عادت به دموکراسی صحبت می‌کند یعنی اعمال مستمر قدرت از پایین که نهادهای امر مشترک را می‌سازد. این ممکن است تصویری آرمان‌شهری به نظر برسد اما فقط برای کسانی که ایده‌ای الهیاتی از دولت یا در هر صورت اعتقاد به ضرورت هستی‌شناختی آن را پرورش می‌دهند. آن‌ها بی‌تردید از عرف صحبت می‌کنند و آن‌را منبع قانون در نظر می‌گیرند و ابایی ندارند تأثیرات و فرایندهای مشروعیت‌بخشی به قدرت و احتمالاً شکل‌دهی اجماع اقلیت‌ها را بر اساس آن [عرف] استوار کنند که با فرمانی مبتنی بر اراده‌ای متعالی حاصل می‌شود. حتی در جوامع سکولار تبدیل اراده‌ی اکثریت انتخابی به «اراده‌ی عمومی» و به نمایندگی از مردم و ملت با غضب قدرت تکینگی‌ها، از بین بردن تفاوت‌ها و تقلیل کثرت و امکانات فراوان به وحدت صورت می‌گیرد. برای پرهیز از این اشتباهات ایدئولوژیک کافی است صفحات لنین در مورد دیالکتیک هگلی را مجدداً بخوانید (در «دفترهای فلسفی» که با تأملات همزمان او در مورد نظریه‌ی مارکسیستی دولت همراه است) تا متوجه شوید «عرف» در زبان لنین به چه معناست. عرف یعنی رفتارهای توده‌ای که به نهاد تبدیل می‌شوند و «شدن» به معنای «تولید»، ترویج، تأسیس و خلاقیت است و به‌عبارت دیگر برچیدن توهم ایده‌آلیستی دیالکتیک «سرنگونی برای نگهداری» و «توسعه به‌وسیله‌ی ادغام» است که هگل‌گرایی (و خود هگل) به اندیشه‌ی سیاسی بورژوازی فاتح پیشنهاد داده بود. ماتریالیسم تاریخی لنین (و مارکس و مائو) با شور دیالکتیکی بازی می‌کند تا به کلاهبرداری ایده‌آلیستی و فردگرایانه اجازه ندهد جنبش در برابر واقعیت (Wirklichkeit) خام تسلیم شود و در عوض از انباشت پرولتاریایی قدرت، گسترش و توده‌ای شدن بیشتر و از درک شکست‌ها و انحرافات روند، تغذیه می‌کند. «دولت و انقلاب» دری است که فراسوی مدرنیته به روی اندیشه‌ی سیاسی باز می‌شود.

۶.

انقلاب‌های سوسیالیستی و ضد استعماری قرن بیستم در آسیا، آمریکای جنوبی و آفریقا از این در باز گذشتند. لنین این مبارزات را «ضد امپریالیستی» تعریف می‌کند. سوژه‌سازی لنینیستی امکانی را به وجود آورد که قدرت مفهوم مارکسیستی طبقه‌ی کارگر را گسترش دهد و اتحاد اقشار اجتماعی را که به گونه‌ای متفاوت است شمار شده‌اند به تلاقی و همگرایی علیه نهادهای استثمار و طبقات اجتماعی منتفع تبدیل کند. این گسترش سیاره‌ای مبارزات در مبارزات ضد امپریالیستی، مفهوم طبقه‌ی کارگر را که لنین (و قبلاً مارکس) به‌مثابه بُردار باز ترکیب‌بندی سیاسی و جهانی فرودستان فرض کرده بود، دوباره پیکربندی کرد و - با حفظ کارکردهای باز ترکیب آن - توسعه‌ای را پیش‌بینی کرد که به تلاقی مبارزات رهایی‌بخش و همگرایی جنبش‌های آزادی‌خواهانه منجر خواهد شد. بنابراین چشم‌انداز عظیمی از مبارزات در برابر هر کس که می‌خواهد «دولت و انقلاب» را بخواند، گشوده می‌شود و سازوکارش را به «قرن طولانی بیستم» و آنچه پس از آن می‌آید نشان می‌دهد. همه‌ی این‌ها به نام اصیل‌ترین نوع مارکسیسم که در «مانیفست کمونیست» بیان شده صورت می‌گیرد.

در واقع ضد امپریالیسم لنین شامل طرح یک انترناسیونالیسم تقویت شده است. به این معنا که لنین در اینجا انترناسیونالیسم مارکسیستی را به شیوه‌ای رادیکال فرض می‌کند: رابطه‌ی انقلابی عاملی است که بر محدودیت همه‌ی انواع ناسیونالیسم غلبه می‌کند و مسیر مبارزه‌ی انقلابی را در ابعاد جهانی باز می‌کند، همان فضایی که اندیشه‌ی مدرنیته از کانت تا هانا آرنت، تنها حواشی آن‌را در طرح‌های رنگ باخته‌ای چون «صلح جاودان» یا «جهان‌وطنی روح» لمس کرده است.

حتی بازم در این مورد از راست و چپ، انترناسیونالیسم لنینیستی مورد حمله قرار گرفته و مفهوم آن انکار می‌شود با این استدلال که خودش متمرکز و امپریالیستی خواهد بود. از سوی دیگر برای لنین، انترناسیونالیسم با حق مردم در تصمیم‌گیری آزادانه بر سرنوشت خویش منافات ندارد. در واقع حق تعیین سرنوشت بر حل مشکلات و غلبه بر موانعی پافشاری می‌کند که از دادن چهره‌های نهادی به مردم یک سرزمین یا به ملتی در سکونت‌گاه‌شان ممانعت کرده است. این مفاهیم تحریک‌آمیز، متناقض نیست

برعکس لنین ما را ترغیب می‌کند که انترناسیونالیسم را دقیقاً با پافشاری بر قدرتِ جزای آن بسازیم. نه تنها از سمت جناح راست بلکه درون انترناسیونالیسم سوم نیز مخالفت شدیدی با این ایده صورت می‌گیرد. از سمت راست با گستاخی ناسیونالیسمی مواجه هستیم که نیروی خود را بر حفظ گذشته و تعصب هویتی و نژادپرستی استوار کرده و درون انترناسیونال سوم به رهبری بلشویک‌ها نیز انترناسیونالیسم اغلب برای توسعه‌ی برنامه‌ی کمونیستی ناکافی یا ناتوان توصیف می‌شود. آن دنیای جدیدی که اندیشه و عمل لنین پیکربندی کرده بود، قربانی درگیری‌ها و بحران‌هایی می‌شود که در آن رفته‌رفته با شواهدی هر چه بیشتر پیامدهای ناسیونالیستی و ارتجاعی «سوسیالیسم در یک کشور» نمایان می‌شود.

با این حال، انترناسیونالیسم لنینیستی در برابر این توهین‌ها و انحرافات مقاومت کرد و هنوز هم نمایانگر لحظه‌ای زنده و قلبی تپنده در هر پروژه‌ای است که معطوف به بازسازی یک جنبش کمونیستی است. اگر از خود بپرسیم چرا؟ فوراً متوجه خواهیم شد که دلیل این سرزندگی انترناسیونالیسم لنین در این واقعیت است که صفتِ «بین‌المللی» پیش از اشاره به ملت، به بُرداری سیاسی اشاره می‌کند که در قرن بیستم مرکزیت یافته بود: سوژه‌شدن توده. برای لنین، انترناسیونالیسم با ارجاع به یک موضوع جهانی، تغذیه‌ی تصویرش و با توسعه‌ی تأثیر و قدرت آن عمل می‌کند. برای او تجربه‌ی سیاسی توده‌ها، انبوهه، اساس هر پروژه‌ی سیاسی کمونیستی است. بنابراین انترناسیونالیسم صرفاً به معنای عملی نیست که ابعاد فضایی بسیاری را در خود جای داده و بیان می‌کند، بل به معنای کنشی است که بر «وجدان، اراده، احساسات و تخیل هزاران و ده‌ها میلیون انسان برانگیخته شده توسط مبارزه‌ی سخت طبقاتی تأثیر می‌گذارد». انترناسیونالیسم به معنای انبوهی از سوژه‌های انقلابی است و همچنین نشان می‌دهد که هر وجدانی با انبوهی از روابط همکاری و شورِ براندازی فعال می‌شود: باید سوژه‌سازی توده‌ای در زمین جهانی دنیای ما متحول شود. بنابراین لنین توقع بزرگی داشت و از قبل در «دولت و انقلاب» درک کرده بود که توده‌های درگیر در فرایند رهایی از زنجیرهای سرمایه‌داری، همگی وجود دولت، جوهر حاکمیت و مفهوم سرمایه را در سطح جهانی زیر سؤال می‌برند.

.۷

اندیشه‌ی سیاسی مدرن تولیدکننده‌ی مفهوم «دولت حاکم» است. «دولت و انقلاب» از مشتقات این اندیشه نیست بلکه متعلق به اندیشه‌ی کلاسیک سیاسی است و به‌طور مداوم ایده‌ی اضمحلال دولت را نقب می‌زند که در جای‌جای آن تولیدی غنی از نهادهای امر مشترک ایجاد می‌شود.

پیوند با منبع اصلی:

<http://www.euronomade.info/?p=15271>

منابع

- L. Althusser, *Lenin e la filosofia*, Milano, Feltrinelli, 1972.
- N. Bobbio, *Quale socialismo?*, Torino, Einaudi, 1976.
- S. Budgen, S. Kouvelakis, S. Zizek (dir.), *Lenin Reloaded*, Durham-Londra, Duke University Press, 2007.
- V. I. Lenin, *Stato e rivoluzione*, in *Opere complete*, Roma, Editori Riuniti, 1955 sq., vol. 25.
- G. Lukacs, *Lenin*, Torino, Einaudi, 1970.
- A. Negri, *33 lezioni su Lenin* (1973), Roma, Manifestolibri, 2004.
- C. Schmitt, *Le categorie del politico*, Bologna, Il Mulino, 1972.
- J. V. D. Stalin, *Questioni del leninismo*, seconda edizione, Roma, Editori Riuniti, 1952.
- D. Zolo, *La teoria comunista dell'estinzione dello Stato*, Bari, De Donato, 1974.

چماقِ نگهبان شب^۱

آلبرتو توسکانو



ترجمه‌ی کیانوش بوستانی



^۱ نگهبان شب در ایدئولوژی لیبرتاریانیسم راست به گونه‌ای از دولت اطلاق می‌شود که کارکردهای اساسی‌اش محدود به اعمال قانون و حفاظت از مالکیت خصوصی می‌شود. بر این اساس دولت نباید در کارکردهای اقتصادی-اجتماعی جامعه وارد شده و تنها به پاسداری از اصل «عدم تجاوز» در روابط اجتماعی افراد از طریق پلیس، دستگاه قضایی و نیروی نظامی محدود بماند. مدافعان این رویکرد مدعی‌اند ورود دولت به عرصه‌ی اقتصاد در نهایت به «عدم آزادی» منجر می‌شود. (م.)

۲۹ اکتبر ۱۹۲۹، پس از راهپیمایی به سوی رم، بنیتو موسولینی به قدرت رسید و این روز سرآغازی شد بر عصر فاشیسم. پس از آن این روز در تقویم رسمی فاشیست‌ها، به عنوان اولین روز سال تعیین شد.

همچون هر رخداد بنیانگذار، راهپیمایی به سوی رم به صحنه آوردن نمایش و ساختن یک اسطوره هم بود. موسولینی که یکی از اولین خوانندگان کتاب تأملاتی در باب خشونت جورج سورل بود، با نگاهی فرصت‌طلبانه به این نتیجه رسیده بود که سیاست از اسطوره‌سازی جدا نیست. او معتقد بود، سیاست همچون اثری ادبی است که به ساخت اسطوره می‌پردازد (mythopoiesis). او چند روز پیش از راهپیمایی، در سخنرانی ناپل اعلام کرد:

«ما اسطوره‌ی خود را ساخته‌ایم. اسطوره شکلی از ایمان و شور است و نیازی نیست که واقعیت باشد. اسطوره‌ی تا جایی که محرکی برای عمل، شکلی از امید، ایمان و جسارت باشد، یک واقعیت است. اسطوره‌ی ما ملت است. اسطوره‌ی ما عظمت این ملت است
و این اسطوره، این عظمت است که ما می‌خواهیم آن را به زبان واقعیتی تحقق یافته درآوریم. ما هر چیز دیگر را در خدمت آن درمی‌آوریم. چرا که بیش از همه، ملت یک روح جمعی و نه فقط یک قلمرو است.»

اسطوره‌ی ملت، شکست و عظمت آینده‌ی آن، همواره عاملی برای به حرکت درآوردن و باززایش راست افراطی سراسر جهان بوده است. همانگونه که در سخنرانی اخیر نخست‌وزیر جدید ایتالیا، جورجیا ملونی شنیدیم، این اسطوره عمدتاً با تمجید از آزادی همراه می‌شود که گویی بناست پادزهری برای شک همیشگی به اقتدارگرایی باشد. این آزادی به معنای رهایی یا آزاد شدن از بند اقتدار نیست بلکه آزادی بازار است. آزادی‌ای که یوغ آنچه ملونی به نقل از پاپ ژان پل دوم «حق آنچه یک نفر باید انجام دهد» می‌نامد، بر گرده‌ی خود دارد. بدون عجله برای یک قیاس تاریخی نه چندان

مستحکم، شاید بد نباشد به سراغ ریشه‌های تاریخی فاشیسم، صد سال پس از تولد آن برویم. این رجوع به ریشه‌های تاریخی فاشیسم، به فهم رابطه‌ی ویژه آن با بازار کمک و درک عمومی از لیبرالیسم به عنوان آنتی‌تزی فاشیسم را به پرسش می‌کشد. راهپیمایی رم اگر همچون اسطوره نگریسته شود، تنها یک نمایش قدرت نبود که به تولد دولت فاشیست انجامید. همچنین، نمی‌توان آن را صرفاً مشت آهنین برای ثبت فصل تولد این دولت در قدیس‌نامه‌ی فاشیست‌ها یا چیدمان صحنه‌ی گذشته در نمایشگاه انقلاب فاشیستی، که در ۱۹۳۲ برگزار شد، دانست، بلکه این راهپیمایی به‌مثابه یک مدل، اسطوره‌ای نتیجه‌بخش، برای متحدان موسولینی و پیش از همه نازی‌ها عمل کرد.

سخنان غیر رسمی که در سال ۱۹۴۱ از هیتلر ضبط شده اظهارات زیر را درباره «حماسه‌ی قهرمانی» انقلابی بیان می‌کند که خواهر ناسیونال-سوسیالیسم است:

احتمالاً پیراهن‌قهوه‌ای‌ها بدون پیراهن‌مشکی‌ها نمی‌توانستند وجود داشته باشند. راهپیمایی به سمت رم در ۱۹۲۲، یکی از نقاط عطف تاریخ بود. شاهدهی بر این حقیقت ساده که هر کاری از این دست که انجام می‌شد می‌توانست به موفقیتی دست پیدا کرده و به ما انگیزه بدهد. اگر مارکسیست‌ها از موسولینی پیشی می‌گرفتند، مطمئن نیستم که ما موفق به مقاومت می‌شدیم. در آن زمان ناسیونال سوسیالیسم، در وضعیت بسیار شکننده‌ای بود.

در واقع چنان شکننده بود که وقتی هیتلر در ۱۹۲۳ اقدام به کودتا کرد، مطبوعات ایتالیایی اقدامش را «کاریکاتوری مسخره» از پارادایم فاشیسم ایتالیایی خواندند. در تقابل با این اسطوره‌شناسی، خوانش تاریخی از راهپیمایی به سوی رم تمایل به تقلیل اهمیت این رخداد، در لحظه‌ی تاریخی خود دارد. رابرت پکستون، در اثر روشنگر و مهم خود، کالبدشناسی فاشیسم (The Anatomy of Fascism) موفقیت فاشیسم را به ضعف و ناتوانی طبقات سیاسی در ایتالیا نسبت می‌دهد. او می‌نویسد:

«این نه نیروی فاشیسم، بلکه بی‌ارادگی محافظه‌کاران برای خطر کردن در مقابل نیروهای رهبر (IL DUCE)) بود که تکلیف مسائل را در نهایت روشن کرد». «راهپیمایی به سوی رم» بلوفی بزرگ بود که ثمر داد و هنوز در درک عمومی از «تسخیر قدرت» از سوی موسولینی جایگاهی ویژه دارد.

در نگاهی مشابه، سالوادور لوبو در پژوهش خود درباره‌ی تاریخ سیاسی فاشیسم ایتالیا، اشاره می‌کند که نیروهای منطقه‌ای حرکت گردان‌های اقدام (squadrisimo) تمایل خود برای وادار کردن بخش‌های وسیعی از لیبرال-محافظه‌کاران، سلطنت‌طلبان، نظامیان و سرمایه‌داران بود که نگاهی همدلانه به پیراهن‌مشکی‌ها داشتند، اما هنوز ترسی باید چاشنی کارشان می‌شد تا گزینه‌ی تشکیل دولت راست میانه را کنار بگذارند. به این ترتیب همان‌طور که امیلیو جنتیله در صورت‌بندی خود ارائه می‌گوید راهپیمایی به سوی رم نه حماسه‌ی قهرمانی بلکه «دستاوردی حداکثری از راه ریسک حداقلی» بود.

اما، در حالی که پوکاندن اسطوره‌ای که فاشیست‌ها برای خود تراشیده‌اند، سودمند است باید نسبت به تبعات بزرگ‌نمایی سودجویی انگل‌وار آنها از ضعف دشمنان‌شان و رضایت آنانی که از آنها سود می‌بردند، آگاه باشیم. در این نوع نگاه، خطر بازنمایی فاشیسم همچون پدیده‌ای بی‌مایه و تا حدودی توضیح‌ناپذیر وجود دارد.

اگر بخواهیم موضوع را به سمت دیگری هدایت کنیم، پرداختن به موضوع راهپیمایی از منظر روایت عالی و البته مبهم تاریخ‌نگار هم عصر فاشیسم، کورتزیو مالاپارته می‌تواند روشن‌نگر باشد. مالاپارته سال ۱۹۳۱ در «تکنیک کودتا»، اثری که موسولینی آن را برای خوشایند هیتلر ممنوع کرد، (مالاپارته در این اثر مقایسه‌ی هیتلر و موسولینی را به تمسخر گرفته بود) به‌عنوان یکی از اعضای اولیه گردان‌های اقدام و جناح چپ فاشیسم، بدون نشان دادن احترام‌های معمول زمان خود، می‌نویسد موسولینی تنها به دلیل سوبه‌های مارکسیستی‌اش توانست «ماشین تهاجمی فاشیست‌ها» را رهبری کند. با این استدلال مالاپارته، غیرمستقیم، بر اهمیت شناخت موسولینی از اهمیت استراتژیک شکست دادن طبقه‌ی کارگر تأکید می‌کند. پیروزی که به باور او هر نیروی مقاومت دیگری درون دولت را از سر راه برداشت. آنچه مالاپارته در نهایت بیان می‌کند چیزی شبیه تاکتیک خلاء است. او در مشاهداتش می‌نویسد:

آنچه اهمیت داشت، نه فقط جلوگیری از اعتصاب عمومی، بلکه اجتناب از ایجاد جبهه‌ای متحد بین دولت، پارلمان و پرولتاریا بود. فاشیسم با اهمیت ایجاد یک خلاء در اطراف خود روبرو بود. آن‌ها اهمیت بی‌هدف‌سازی (tabula rasa) هر نیروی سازمان‌یافته‌ی پیرامون خود، چه سندیکایی و چه سیاسی، کارگری یا بورژوازی، اتحادیه‌ها، تعاونی‌ها، حلقه‌های کارگری، مبادلات کارگری، روزنامه‌ها و احزاب سیاسی را دریافت می‌کردند.

ماشین تهاجمی فاشیسم، ساز و برگ‌ی شکست‌ناپذیر برای سازمان‌بی‌سازمانی (organisation of disorganisation) تحمیل حاد سیاسی (hyperpolitical) سیاست‌زدایی‌کننده و به‌عنوان عملی بود که بر دو ریل موازی خشونت مستقیم و تباری‌های پشت پرده، پیش می‌رفت. مالاپارته به ذخیره‌ی فکری که در خدمت آنچه گاردین، «انقلاب بدون خونریزی» نامیده بود، اشاره می‌کند. نه خیابان و نه مراکز مشهود قدرت، بلکه گره‌گاه‌های مادی و نهادی - نقاط کلیدی در شبکه‌ی انرژی سیاسی ایتالیا- بود که در مرحله‌ی تهاجمی ماه مارس هدف تهاجم چماق‌به‌دستان فاشیست قرار داشت. همانگونه که مالاپارته یادآوری می‌کند:

پیراهن‌مشکی‌ها به شکلی غافلگیرانه تمامی مراکز استراتژیک شهرها و روستاها را اشغال کردند. این مراکز شامل ارگان‌های تکنیکی، مراکز تولید سوخت، نیروگاه‌ها، دفاتر مرکزی پست، تلفن‌خانه‌ها، تلگراف‌خانه‌ها، پل‌ها و ایستگاه‌های قطار می‌شد. با این حمله‌ی ناگهانی مقامات سیاسی و نظامی که آمادگی نداشتند، غافلگیر شدند.

چنین شد که حیوانی جیولیتی، سیاستمدار کهنه‌کار ایتالیا، که دو دهه‌ی اول قرن بیستم را در مقام نخست‌وزیری ایتالیا بود، در اقراری غمبار گفت: «من این آگاهی را

که دولت باید نه در برابر برنامه‌ی انقلاب بلکه در مقابل تاکتیک‌های آن از خود دفاع کند، مدیون موسولینی هستم».

اما چه برنامه‌ای همراه این تاکتیک‌ها می‌آید؟ فابیو فروزینی، پژوهشگر آثار گرامشی، اخیراً در یک پژوهش عالی، دستچینی انتقادی از سخنرانی‌ها و نوشته‌های موسولینی در فاصله‌ی ۱۹۲۱ تا ۱۹۳۲ را تحت عنوان شکل‌گیری دولت جدید، جمع‌آوری کرده است. بیانیه‌ها و نوشته‌های موسولینی در این اثر به آنچه مالاپارته مفهوم‌پردازی می‌کند، شباهت دارد. روش‌های تهاجمی گردان‌های عمل، برپایه‌ی اشراف‌سالاری شبه‌نیچه‌ای قرار دارد که قدرت دگرگون‌کننده‌ی سرآمدان جنگجو را در تقابل با صلح‌طلبی پرولتاریا قرار می‌دهد. موسولینی در سخنرانی آغاز به کارش در نشست وزرای دولت ایتالیا گفت:

تا امروز روشن شده است که وقتی به عرصه‌ی خشونت وارد می‌شویم، توده‌های کارگر شکست می‌خورند... با جرأت می‌گویم کارگران بنا به طبیعت خود صلح‌جو هستند چرا که همواره بخش‌های بی‌تحرک جامعه‌ی بشری را نمایندگی می‌کنند. در حالی که خطرپذیری، و ذائقه‌ی ماجراجویی همیشه وظیفه و امتیاز آریستوکراسی‌های کوچک بوده است.

رد «انسان‌شناختی» ظرفیت توده‌ها برای مبارزه، همواره با نفی نوعی از مارکسیسم همراه بوده که این آموزه را ترکیبی از «سوسیالیسم دولتی» و نظریه‌ی مبارزه‌ی طبقاتی به‌مثابه موتور محرک تاریخ تلقی می‌کند. موسولینی می‌گوید: «ما وجود تنها دو طبقه را نفی می‌کنیم چرا که طبقات زیادی وجود دارند. ما منکر امکان توضیح تمام تاریخ بشر از طریق تعیین‌گرایی اقتصادی هستیم». در فاشیسم سنتز آنتی‌تزاها - طبقه و ملت - یعنی جهان‌گرایی باید با قدرت عقب‌نشاندن شود. از نگاه موسولینی، و در فرمول‌بندی که بازتاب گسترده‌ای در لفاظی‌های ارتجاع معاصر یافته است، جهان‌گرایی «کالایی لوکس» است که تنها در دسترس طبقات برخوردار قرار دارد، در حالی که مردم، مشتاقانه با خاک خود پیوند دارند.

اما شیوهی عمل فاشیسم تا پیش از راهپیمایی به سوی رم، فقط نبرد طبقاتی علیه نبرد طبقاتی نبود. با بیرون انداختن جمهوری خواهی پیشین به سود یک تقدیر فرصت طلبانه از پادشاه و ارتش، فاشیسم به شکل پروژه‌ی خشونت عمومی در راستای منافع سرمایه‌ی خصوصی درمی‌آید. در حالی که ساخت دولت فاشیست تحولی مهم به سوی تمرکز اداری و دخالت در عرصه‌ی اقتصاد را در خود دارد، موسولینی سال‌های ۲۲-۱۹۲۱ خود را متمایل به فلسفه‌ی بنیادی اقتصاد لیبرال برای فاشیسم نشان می‌داد. موسولینی در نطق افتتاحیه‌ی پارلمان، به رقبای جناح چپ خود گوشزد کرد که ادبیات تجدیدنظرطلبانه سوسیالیستی او را به این نتیجه رسانده است که «تنها اکنون، تاریخ واقعی سرمایه‌داری آغاز می‌شود چرا که سرمایه‌داری تنها یک نظام سرکوب نیست بلکه گلچینی از ارزش‌ها، چینی‌اشی از سلسله‌مراتب و صورتی توسعه‌یافته‌تر از مسئولیت فردی است.»

باور به انرژی حیاتی سرمایه‌داری بستری برای حمایت از انقباض هدفمند نهاد دولت که مورد حمایت موسولینی بود، فراهم می‌آورد. او برای نجات نهاد دولت، خواستار یک «جراحی دقیق» بود. با توجه به «ضرورت تقلیل دولت به کارکردهای خالص قضایی و سیاسی»، باید ۹۵ بازو از ۱۰۰ بازوی دولت را قطع کرد. فحوای متنی که در پی می‌آید، راز تمجید کسانی چون لودویگ فون میزس از پیروزی فاشیسم به‌عنوان رهایی لیبرالیسم را نمایان می‌کند:

اجازه بدهید دولت برای ما نیروی پلیسی برای حفاظت از آقایان در برابر اراذل، ارتشی آماده برای هر پیشامدی و سیاست خارجی هماهنگ ضرورت‌های ملی فراهم کند. هر چیز دیگری از جمله آموزش، متعلق به افراد در بخش خصوصی است. اگر به دنبال حفظ دولت هستید، باید دولت جمع‌گرا را کنار بگذارید و به دولت منچستری^۲ بازگردید.

^۲ لیبرالیسم منچستری یا مکتب اقتصادی منچستر اشاره به رویکردی اقتصادی در قرن نوزدهم انگلستان با پیشگامی ریچارد کوبدن و جان برایت دارد که با اتکا به لیبرالیسم کلاسیک مدعی بود تجارت آزاد به

در سومین کنگره‌ی ملی فاشیسم در ۸ نوامبر ۱۹۲۱، وقتی بحث به مسائل اقتصادی می‌رسد، موسولینی بر این مسئله تأکید می‌کند که فاشیسم به‌وضوح ضد سوسیالیستی یا به عبارتی «لیبرال» است.

«دولت اخلاقی» در این نگاه همچون دشمن دولت انحصاری و بوروکراتیک فهمیده می‌شود. دولتی که کارکردهایش را به ضرورت‌های مطلق کاهش می‌دهد. موسولینی حتی بر «بازگرداندن راه‌آهن و تلگراف به بخش خصوصی تأکید داشت چرا که دم‌ودستگاه فعلی بیش از حد بزرگ و در تمام ابعادش ضربه پذیر است». او در اودینه، یک ماه پیش از راهپیمایی، اعلام کرد:

وقتی دولت فاقد اراده‌ای راسخ برای انجام وظیفه یا بهتر بگوییم عملیاتی را ندارد، تمام چفت‌وبست‌هایش مثل یک صحنه‌ی اپرای قدیم از هم باز می‌شود و فرومی‌ریزد. به همین دلیل است که ما خواهان زدودن تمام وظایف اقتصادی دولت هستیم. راه‌آهن دولتی، پست‌چی دولتی، بیمه‌ی دولتی دیگر بس است. فعالیت دولت به زیان مالیات‌دهندگان ایتالیایی و افزودن بر بار مالی ایتالیا بس است.

توجیه کوچک‌سازی دولت و تقلیل آن به کارکردهای ایدئولوژیک و سرکوبگر نه فقط عمل‌گرایانه بلکه ایده‌آلیستی بود: «بیایید از این گفته که با خالی کردن دولت از کارکردهایش، این نهاد کوچک باقی می‌ماند دوری کنیم. نه! دولت چیزی بزرگ باقی می‌ماند، چرا که همزمان با رها کردن تمام عرصه‌ی مادیات، تمام عرصه‌ی روحانی (spiriti) را برای خود حفظ می‌کند».

جامعه‌ای برابر منتهی می‌شود. آن‌ها سیاست‌های حمایتی دولت از صنایع را با این استدلال که به محدود شدن آزادی‌های اقتصادی و اجتماعی منجر می‌شود رد می‌کردند. (توضیح مترجم)

امروزه، در حالی که در جدال با زیست پس از مرگ فاشیسم و تکرارهایش هستیم، یادآوری این نکته که ظهور این پدیده در صد سال پیش، نه همچون توتالیتاریسمی که امر سیاسی و اقتصاد را به هم جوش داد، بلکه گونه‌ای بدخیم از آنچه روث ویلسون گیلومر دولت ضد دولت نامید، به ما کمک خواهد کرد. لیبرال‌های بسیاری همچون لوئیجی اینائودی و بندیتو کروچه ظهور فاشیسم را خوش‌آمد گفتند. آنچه موسولینی به‌عنوان جنبه‌های اخلاقی، رهایی‌بخش و مشکل‌گشای خشونت «هدفمند» فاشیسم ارائه کرد به‌وضوح در سال‌های ۲۲-۱۹۲۱ همچون خشونتی ضد دموکراتیک برای رستگاری ملت و دولتی وضع شد که بر زمین انباشت خصوصی ثروت بنا شده بود. موسولینی در کنگره‌ی ملی فاشیسم گفت: «ما لیبرالیسم و لیبرال‌ها را در خود جذب خواهیم کرد چرا که با کاربست روش خشونت، ما تمامی روش‌های پیشین را دفن کرده‌ایم».

این وعده‌ی لیبرالیسم با ابزار غیرلیبرال نشان می‌دهد چگونه فاشیسم نه با قیام خشونت‌بار بلکه از طریق دعوت به تشکیل دولت از سوی مقامات حاکم رسمی (پادشاه ویتوریو امانوئل سوم و رئیس‌جمهور پل فن هیندنبِرگ) به قدرت رسید. همان‌گونه که دنیل گوئرین در کتاب «فاشیسم و کسب‌وکارهای بزرگ» (۱۹۳۶) می‌گوید «تفاوت حیاتی» بین سوسیالیسم و فاشیسم در جایی قرار دارد که به مسئله‌ی چگونگی تسخیر قدرت می‌رسیم: اولی دشمن طبقاتی دولت بورژوازی است در حالی که «فاشیسم در خدمت طبقه‌ای است که از سوی دولت نمایندگی می‌شود، یا دست‌کم در ابتدا آن را با روی باز پذیرفته و حمایت مالی کرده است. وقتی به ویرانگری نولیبرالیسم به‌مثابه جنگ داخلی می‌اندیشیم، نباید فراموش کنیم که فاشیسم ابتدا در جنگی داخلی به نفع لیبرالیسم اقتصادی به قدرت رسید.»

پیوند با منبع اصلی:

<https://newleftreview.org/sidecar/posts/the-nightwatchmans-bludgeon>

مسکن و گردش سرمایه

منوئل آلبرس^۱ و برت کریستوفرز^۲



ترجمه‌ی خسرو آقایی



^۱ استاد جغرافیای انسانی در دانشگاه Leuven بلژیک و راهبر پروژه و گروه پژوهشی ERC در موضوع تقاطع مستغلات، مالیه و دولت‌ها

^۲ استاد دانشکده جغرافیای اجتماعی و اقتصادی در دانشگاه Uppsala سوئد

{یادداشت مترجم: مطلب حاضر ترجمه‌ی دو بخش نخست مقاله‌ای است به قلم منوئل آلبرس و برت کریستوفرز با نام «مرکزیت بخشیدن به مسکن در اقتصاد سیاسی».

۱. اقتصاد سیاسی و مسأله‌ی مسکن

در طول تاریخ، ملک و زمین – استفاده از آنها، میل به تملک‌شان و نیاز به این که انتقال مالکیت آنها تحت قاعده و نظارت باشد – از جمله دلایل بنیادین ایجاد دولت‌ها بوده است. ملک و زمین جایگاهی بنیادین در نسبت با قدرت و ثروت هر دو داشته‌اند، و هنوز هم دارند. تنش‌های موجود در کسب و حفظ قدرت و ثروت در یک سیستم مالکیت ریشه دارند که کل نظام اجتماعی را درگیر می‌کند، و روابط مسکن، امروزه در آن نمود پررنگی دارند. به نظر ما همین دلیل کافی است برای آن که اقتصاد سیاسی، مسکن را، و به همین سان پژوهشگران حوزه‌ی مسکن، اقتصاد سیاسی را، جدی بگیرند. اما منظورمان از «اقتصاد سیاسی» چیست؟ بسیاری از مکاتب فکری خود را به این نام می‌خوانند. گاه از این عبارت برای ارجاع به گروه مشخصی از اقتصاددانان دگراندیش استفاده می‌شود؛ یا برای ارجاع به جمعی از دانشمندان علوم سیاسی که بالاخص به اقتصاد، به چیزی که اغلب از آن تحت عنوان «اقتصاد سیاسی بین‌المللی» یا «اقتصاد سیاسی تطبیقی» نام می‌برند، علاقه‌مندند. علاوه بر این، یک اقتصاد سیاسی متفاوت (اما مرتبط) نیز ذیل جامعه‌شناسی و جغرافیا وجود دارد که قویاً متأثر از تفکر مارکسیستی است (و مصداق آشکارش آثار دیوید هاروی است)، هر چند که به‌هیچ‌وجه نمی‌توان گفت که منحصراً این‌گونه است. وجه مشترک این سنت‌های متفاوت اقتصاد سیاسی این است که «به جای آن که اقتصاد را موجودیتی مجزا ببینند که با مجموعه قواعد خاص خود آن که مبتنی بر نفع فردی است پیش می‌رود، آن را در همبافت^۳ اجتماعی و سیاسی‌اش» تحلیل می‌کنند (مکینون و کامبرز ۲۰۰۷، ۱۴). در مقاله‌ی

حاضر، عمدتاً علاقمندیم که با این حوزه‌ی بینارشته‌ای اقتصاد سیاسی در خارج از رشته‌ی اقتصاد ارتباط بگیریم.^۴

در ابتدای مقاله گفتیم که مسکن باید جایگاهی مرکزی در نسبت با اقتصاد سیاسی به این معنا داشته باشد، اما در واقعیت امر هیچ‌گاه چنین نبوده است. مارکس، همچون اقتصادسیاسی‌دانان «بورژوا»ی کلاسیک پیش از وی، به آن کم‌اعتنا بود. انگلس که «مسأله‌ی مسکن» (۱۹۷۹ {۱۸۸۷}) را نوشته و در «وضعیت طبقه‌ی کارگر انگلیس» (۱۹۸۷ {۱۸۴۵}) نیز بحث مبسوطی درباره‌ی مسکن دارد، نظرگاهش در باب مسکن عمیقاً دوپهلوی است: به اهمیت اجتماعی و سیاسی آن اذعان دارد اما، به دلایلی که در ادامه به بحث خواهیم گذاشت، ابا دارد از این که آن را به یک دغدغه‌ی اصلی نظریه‌ی سیاسی-اقتصادی رادیکال بدل سازد.

به همین سان، و تا اندازه‌ای به خاطر همین به‌حاشیه‌رانی تاریخی، در اقتصاد سیاسی پس از جنگ جهانی دوم نقش مهمی برای مسکن قائل نشده‌اند. مسکن-در-مقام-سیاست‌گذاری به انحصار تحلیل سیاست‌گذاری اجتماعی و حوزه‌ی رشدیابنده‌ی مطالعات مسکن درآمده است، و این دو به مسائلی که عموماً دغدغه‌خاطر اقتصادسیاسی‌دانان است علاقه‌ی نسبتاً اندکی نشان داده‌اند. مسکن-در-مقام-بازار نیز به همین سان عمدتاً به جریان اصلی رشته‌ی اقتصاد محدود شده است، که اشتغال خاطر پیشینی آن با «بازارهای آزاد» و فقدان تحلیل روابط قدرت یا مداخله‌ی دولتی - گذشته از این حکم آن که مداخله‌ی دولتی در کارکرد بازارها مانع ایجاد می‌کند - نافی تحلیلی یکپارچه از مسکن به‌مثابه یک بخش اساسی اقتصاد سیاسی بوده است. به همین سان، ذیل اقتصاد سیاسی مارکسی که در آن زمان دیگر سنتی بسیار منزوی بود، گرایش به آن بوده که علاقمندی به مسکن نه فقط به مجموعه‌ی محدودی از

^۴ از این گفته نباید اینطور برداشت شود که به سر گرفتن گفتگویی با اقتصاد-سیاسی-ذیل-اقتصاد علاقه‌مند نیستیم (نگاه کنید به آلبرس ۲۰۱۲؛ دیمسکی ۲۰۱۲). اما فکر می‌کنیم که این بحثی از نوعی دیگر می‌طلبد، چرا که رابطه میان اقتصاد-سیاسی-ذیل-اقتصاد و مسکن-به-مثابه-یک-حوزه-پژوهشی به کلی متفاوت است؛ اقتصادسیاسی‌دانان-ذیل-اقتصاد که مسکن را جدی گرفته‌اند - البته به نحوی بسیار گزینشی - پرشمارتر بوده‌اند.

دغدغه‌های تحلیلی، بلکه همچنین به نظرگاهی تولیدمحورانه محدود شود (بالاخص نگاه کنید به بری ۱۹۷۹). کارهای مهمی که به‌ویژه توسط بال (۱۹۸۸) بر روی «ساختارهای تأمین مسکن» انجام گرفته سعی در گسست از تولیدمحوری مارکسی داشته‌اند اما در این راه آن‌چنان کامیاب نبوده‌اند.

اما در سال‌های اخیر و در فرایندی روبه‌رشد، مرکزیت فزاینده‌ی مسکن برای اقتصاد سیاسی جوامع سرمایه‌داری پیشرفته، آن هم به معنایی فراتر از آنچه که در ارتباط با تولید از آن استنباط می‌شود، از سوی بسیاری به رسمیت شناخته شده است. این را آشکارتر از همه جا در آثار شوارتز و سیبروک (۲۰۰۹) می‌توان دید. این دو با بهره‌گیری از آنچه در حوزه‌ی اقتصاد سیاسی در خصوص گونه‌های سرمایه‌داری به رشته‌ی تحریر درآمده و نیز مباحثاتی که در حوزه‌ی مطالعات مسکن در باب مالکیت خانه در دولت‌های رفاه در جریان بوده است، مفهوم «گونه‌های سرمایه‌داری مسکونی» را پیش نهاده‌اند. آنها بر اساس دو متغیر ساده‌ی نرخ واحدهای مسکونی در تملک خانوارهای ساکن و نسبت وثیقه‌ی رهنی به تولید ناخالص داخلی، چهار «سنخ آرمانی»^۵ پیچیده را برای سرمایه‌داری مسکونی مطرح کرده‌اند که هر یک واجد مجموعه‌ی متمایزی از سیاست‌های مسکن هستند. شوارتز و سیبروک با این کار نظرگاهی مهم و روشنگر در خصوص نقش مسکن در گونه‌های متفاوت سرمایه‌داری فراهم آورده‌اند؛ با این حال، همچنان جای یک مفهوم‌پردازی منسجم و نسبتاً جامع در خصوص جایگاه مسکن در اقتصاد سیاسی سرمایه‌داری معاصر، به معنایی عام‌تر، خالی است.

مقاله‌ی حاضر عزم آن دارد که در جهت ارائه‌ی چنین مفهوم‌پردازی‌ای بکوشد - تا اندازه‌ای با کمک به گرد هم آوردن بحث‌های جاری درباره‌ی عناصر متفاوت اقتصاد سیاسی مسکن که معمولاً مستقل و بی‌اتکا به یکدیگرند، و تا اندازه‌ای هم به منظور تأکید بر این امر که تحلیل سیاسی-اقتصادی به‌طور کلی **باید** مسکن را جدی بگیرد. نشان می‌دهیم که مسکن به طرق گوناگون در اقتصاد سیاسی معاصر دخیل است؛ به طریقی بسیار مهم، مرتبط با یکدیگر، و اغلب اوقات متعارض با یکدیگر. در انجام این کار، تا به آنجا که ادبیات مطالعات مسکن به پرسش‌هایی می‌پردازد که مورد علاقه‌ی

اقتصادسیاسی‌دانان است به این ادبیات تکیه داریم و بینش‌های اغلب پراکنده و منزوی آنها را با بینش‌های نسبتاً کم‌شمار اقتصادسیاسی‌دانانی که به مطالعه درباره‌ی مسکن پرداخته‌اند مرتبط می‌سازیم. بحث‌مان را مشخصاً با بازگشت به آنچه که می‌شود گفت مقوله‌ی مرکزی اقتصاد سیاسی است، یعنی «سرمایه»، مطرح می‌کنیم و متناظر با هریک از سه نمود اصلی و متقابلاً مقوم آن، یعنی سرمایه به‌مثابه‌ی فرایند گردش، سرمایه به‌مثابه‌ی رابطه اجتماعی، و سرمایه به‌مثابه‌ی ایدئولوژی، نقش‌های چندگانه (و پیوسته تعیین‌کننده‌ی) مسکن را شناسایی می‌کنیم.

از این‌رو، سه بخش اصلی مقاله‌ی حاضر مرکزیت مسکن را در نسبت با هر یک از این «حالت‌مندی»های سرمایه مورد بررسی قرار می‌دهند. نتیجه‌گیری کوتاهی در ادامه خواهد آمد که در آن عمدتاً بر اولویت‌ها و امکان‌های تلویحی برای پژوهش‌های آتی تأمل خواهیم کرد. اما پیش از ادامه بحث دو ملاحظه‌ی مختصر برای چهارچوب‌بندی بحث ضرورت دارد. نخست آنکه، نظر به محدودیت جا، بحث‌مان درباره‌ی رانت به رانت مسکن محدود است و شامل رانت زمین نمی‌شود. بدیهی است که رانت زمین یک بردار اساسی هماهنگ‌سازی اقتصادهای فضایی محیط‌های مصنوع است، و به طرق قابل‌ملاحظه‌ای به اقتصاد سیاسی مسکن شکل می‌دهد - و از آن شکل می‌پذیرد - بالاخص در رابطه با گردش سرمایه (به‌عنوان مثال نگاه کنید به هاروی ۱۹۸۲، فصل ۱۱؛ بال ۱۹۸۵؛ هیلا، در دست انتشار، فصل ۵). همچنین متوجه هستیم که وقتی صحبت از قیمت خانه می‌کنیم به‌واقع در بسیاری از موارد داریم از ترکیبی از قیمت خانه و قیمت زمین آن حرف می‌زنیم. هر چه باشد، تفاوت‌ها در قیمت خانه و این یا آن تحول مشخص در قیمت خانه، بیش از هر چیز ناشی از تفاوت‌ها و تغییرات در قیمت زمین خانه است. اما در این مقاله امکان آن نیست که چنان که شایسته است به نقشی که زمین، مجزا از خانه، ایفا می‌کند بپردازیم. ملاحظه‌ی دوم، و مرتبط با همین موضوع، این که مهم است تمایز قائل شویم میان مسکن به خودی خود، و مقوله‌ی درست‌تعریف‌نشده‌ی «ملک» که معمولاً مترادف با مسکن استفاده می‌شود اما (اغلب به همین سان) می‌تواند زمینی را نیز که برای مسکن استفاده نمی‌شود شامل شود. مقاله‌ی ما درباره‌ی مسکن است. با این حال، برخی از استدلال‌های مقاله، از قبیل

استدلال‌هایی که به تعویض مدار سرمایه مرتبطند، بر سایر شکل‌های ملک (مثلاً ملک‌های تجاری) نیز کاربست‌پذیرند (هرچند که باز در این مورد هم فکر می‌کنیم که امروزه مسکن بالاخص نقش تعیین‌کننده دارد)؛ در عین حال بسیاری از استدلال‌های مقاله قابل اطلاق به موارد دیگر نیستند بلکه مختص به مسکن هستند.

۲. مسکن و گردش سرمایه

در اقتصاد سیاسی به‌طور کلی، و به‌طور اخص در آثار مارکس، سرمایه به‌مثابه‌ی یک فرایند گردش مفهوم‌پردازی می‌شود. این فرایند، اگر به مؤلفه‌های اساسی آن تحویل یابد، معمولاً مشتمل بر این مراحل عمده‌ای که در ادامه خواهیم گفت دانسته می‌شود. نخست، برای تأمین وسایل لازم برای تولید کالاها و خدمات، پول پیش‌گذاشته می‌شود. وسایل مذکور اغلب مواد خام، و **همیشه** نیروی کار مزدی را شامل می‌شوند. در وهله‌ی دوم، این وسایل جمعی در فرایند تولید و برای تولید کالاها و خدمات موردنظر به کار بسته می‌شوند. در وهله‌ی سوم، این کالاها یا خدمات برای فروش (تحقق^۶) به بازار عرضه شده و با پول مبادله می‌شوند؛ حال دیگر پول، چنان که از نظریه بر می‌آید، مشتمل است بر مقداری که در آغاز در تولید سرمایه‌گذاری شده است، «به اضافه»ی ارزش «اضافی»ی که در تولید خلق می‌شود. این پول سپس، پس از کسر - از جمله - مخارج مصرفی، و کسوری چون بهره و اجاره، بار دیگر در تولید سرمایه‌گذاری می‌شود. و به این ترتیب فرایند از سر گرفته می‌شود.

بحث ما در این بخش از مقاله این است که مسکن، از چندین جنبه‌ی کلیدی و آن هم به نحوی فزاینده، نقشی محوری در این فرایند گردش دارد؛ یا این‌طور بگوییم که، بالاخص امروزه، بدون اذعان به اهمیت و تعیین‌بخشی چندوجهی مسکن برای این فرایند، امیدی به فهم گردش سرمایه نیست.

شاید بدیهی‌ترین و منطقی‌ترین آغازگاه برای این بازشناسی، این نمود مهم مسکن باشد که خود خروجی یک فرایند تولیدی است، یعنی مسکن مثابه «چیزی» که با نیروی کار تولید می‌شود و برای سود به فروش می‌رسد (به‌عنوان مثال نگاه کنید به بال

^۶ realization؛ تحقق ارزش

۱۹۸۸). البته که مسکن می‌تواند توسط همان دارنده‌ی نیروی کار که قصد مصرف محصول نهایی را دارد تولید شود (یعنی آن که مصرف‌کننده خود آن را ساخته باشد)، ولی در جوامع سرمایه‌داری، چه پیشرفته و چه کم‌تر پیشرفته، بیش از پیش اینگونه است که کسانی که مسکن را تولید می‌کنند غیر از کسانی‌اند که آن را مصرف می‌کنند. خلق مسکن، جایگاه تولید مبتنی بر کار مزدی است. از این رو ساخت مسکن و شهرک‌سازی، اگر بر حسب سنجه‌های مشخصاً اقتصادی به آن بنگریم، یک بخش مهم اقتصاد است، حال چه سنجش بر حسب ارزش اضافی کار و تعداد شغل‌های ایجاد شده باشد و چه بر حسب سهم آن در تولید ناخالص داخلی. در سایر صنایع مسکن نیز شغل‌های جدیدی ایجاد می‌شود، مثلاً در تجهیز و نوسازی مسکن، مبلمان و تجهیزات ساختمان، لوازم آشپزخانه و حمام، و فروشگاه‌های مصالح ساختمانی (بورديو ۲۰۰۵). همین تا اندازه‌ای توضیح می‌دهد که چرا صنعت مسکن را اغلب آن بخش اقتصادی‌ای می‌دانند که برای ایجاد رشد در گستره‌ی وسیع‌تر اقتصاد می‌بایست تحریک شود. این امر به‌خصوص در نخستین دهه‌های پس از جنگ جهانی دوم مشهود بود، زمانی که در سیاست‌های کینزی اغلب به بخش مسکن به‌عنوان ذی‌نفع اصلی رشد اقتصادی القا شده توسط دولت توجه ویژه‌ای مبذول می‌داشتند (به‌عنوان مثال نگاه کنید به فلوریدا و فلدمن ۱۹۸۸).

اما عینیت‌یابی کالبدی^۷ مسکن به‌مثابه محصول نیروی کار فقط بعد کوچکی از اهمیت آن برای گردش سرمایه است. اگر به تصویر ساده‌ای که از این فرایند ترسیم کردیم نگاهی دوباره بیندازیم، می‌بینیم که بخشی از ارزشی که از خلال فروش محصولات و خدمات تحقق می‌یابد دوباره به تولید باز می‌گردد، اما نه همه‌اش. و حتی آن بخشی که به تولید باز می‌گردد نیز لزوماً بلافاصله استفاده نمی‌شود. ارزش، تحت سرمایه‌داری، می‌بایست ذخیره نیز بشود. پول - پول نقد - یک محمل این ذخیره‌سازی است، اما تنها محمل نیست. یک محمل دیگر، مسکن است. برخلاف اغلب اجناس مصرفی کالایی‌شده‌ی دیگر، نه فقط سرمایه‌گذاری در تولید مسکن، بلکه همچنین سرمایه‌گذاری در تملک مسکن نیز بازدهی دارد، چون برخلاف یک مثلاً خودرو یا

^۷ physical materialization

لپ‌تاپ که قیمت بازاری‌شان به صرف تملک‌شان (و حتی بی آنکه استفاده شده باشند) کاهش می‌یابد، قیمت بازاری مسکن اغلب ثابت مانده یا افزایش می‌یابد، چه از آن استفاده شود و چه نشود، عمدتاً به این خاطر که قیمت زمین آن معمولاً در بلندمدت کاهش نمی‌یابد. این واقعیت ساده - نقش مسکن-با-زمین به‌مثابه‌ی ذخیره‌ی ارزش - از قضا اهمیت فراوانی برای فهم گردش سرمایه در جهان معاصر دارد.

در این خصوص، نخست این واقعیت را مد نظر قرار دهید که مسکن **خود به گردش در می‌آید**. بین خودمان آن را خرید و فروش می‌کنیم. گاه به این خاطر که «ارزش مصرفی» یک خانه را به خانه‌ی دیگر ترجیح می‌دهیم. اما شاید هم قصدمان تا اندازه‌ای، یا منحصراً، بهره‌برداری از «ارزش مبادله»ی مسکن باشد، که از این واقعیت نشأت می‌گیرد که ارزش در مسکن-با-زمین ذخیره می‌گردد. به عبارت دیگر، یک راه برای نفع بردن از تملک یک خانه این است که آن را به قیمتی بالاتر از قیمتی که با آن خریداری شده است به فروش برسانیم، کاری که مثلاً با سهام یا آثار هنری هم می‌توان کرد. اقتصاددانان، تملکی که منحصراً به قصد فروش یک محصول به قیمتی بالاتر {از قیمت خریدش} باشد را «سوداگری» می‌گویند و سوداگری مسکن نموده‌های مختلفی می‌تواند داشته باشد. نخست، صاحب‌خانه‌ای که در خانه‌اش سکنی گزیده اما امیدوار است که آن را به قیمتی بالاتر به فروش رسانده و خانه‌ای گران‌تر بخرد. مورد دوم، کسی که صرفاً سوداگر است و خانه‌هایی خرید و فروش می‌کند، بی‌آن که هیچ‌گاه بخواهد در آنها سکونت کرده یا اجاره‌شان دهد. مورد سوم سوداگری است که تلاش دارد تا در یک بخش از بازار خرید کرده و در بخش دیگری بفروشد؛ منظور سوداگری است که از انقسام اجتماعی-جغرافیایی بازارهای مسکن نفع می‌برد - و اغلب خود به این انقسام دامن می‌زند. مثلاً در آمریکا، بلاک‌باسترز^۸ (بمب‌های شهرشکن) به آن دسته از دلال‌های املاک و مستغلات می‌گویند که ترسی را که صاحب‌خانه‌های سفیدپوست از دورنمای به‌وجود آمدن محله‌های سیاه‌پوست‌نشین و تأثیر حضور سیاه‌پوست‌ها بر قیمت‌های مسکن دارند دستاویز قرار داده و این صاحب‌خانه‌ها را تشویق می‌کنند که خانه‌هایشان را «تا هنوز فرصت دارند» به قیمت‌های پایین بفروشند،

و بعد همان خانه‌ها را به قیمت‌های بالاتر به صاحب‌خانه‌های سیاه‌پوستی که اغلب بهشان برای خرید املاک در دیگر محله‌ها راه نمی‌دهند و حاضرند مبلغی اضافه بپردازند می‌فروشند (گوتام ۲۰۰۲). همچنین می‌توان از اجاره‌بگیرهای خصوصی املاک نامرغوب یاد کرد که خانه‌های کلنگی محله‌های رو به زوال را در تعداد زیاد خریداری کرده و بعد از آن‌ها پول در می‌آورند، نخست با «دوشیدن شیر»^۹ ملک - یعنی با به حداقل رساندن هزینه‌های تعمیر و نگهداری و به حداکثر رساندن اجاره‌ها، اغلب با اجاره دادن به کسانی که در گستره‌ی وسیع‌تر بازار مسکن انتخاب دیگری ندارند (مثلا مهاجرین فاقد مدارک اقامت) - و سپس، با فروش آنها به قیمتی بالاتر، چه به اجاره‌بگیرها یا بسازوبفروش‌هایی که برای اعیانی‌سازی^۹ یا تغییر کاربری^{۱۰} دندان تیز کرده‌اند و قصد تخلیه و نوسازی (یا تخلیه، کوبیدن و از نو ساختن) خانه را دارند، و چه به کارگزاری‌های دولتی که دست‌اندرکار طرح‌های نوسازی شهری و تجدید حیات بافت‌های فرسوده هستند (آلبرس ۲۰۰۶).

مسکن چه به خاطر ارزش مصرفش مبادله شود و چه به خاطر ارزش مبادله و چه هردو، گردش آن برای گردش سرمایه، به معنای وسیع‌تری که در بالا اشاره شد، بسیار تعیین‌کننده است. یکی آن‌که، مبادله‌ی مسکن اثرات ثانویه‌ی مهمی ذیل فرایند تولید و در بطن گردش سرمایه دارد - هم در رابطه با تولید خود مسکن، و هم در رابطه با تولید سایر کالاها و خدمات. در خصوص مورد اول {یعنی تولید خود مسکن}، واقعیت قابل توجه آن است که در اغلب بازارها گردش مسکن موجود در عین حال قیمت‌های مسکن تازه‌ساخت را نیز تعیین می‌کند، و به این ترتیب برای ارزش و ارزش اضافی‌ای که می‌تواند از خلال تولید مسکن ایجاد شود مقیاسی فراهم می‌کند.^{۱۱} در خصوص

^۹ gentrification

^{۱۰} zoning changes

^{۱۱} قیمت مسکن به ندرت صرفاً بازتاب‌دهنده‌ی هزینه نیروی کار به علاوه هزینه مصالح بوده است (اگر اصلاً هیچگاه چنین بوده باشد). قیمت مسکن، علاوه بر موارد دیگر، بازتابی است از هزینه‌ی زمین، استهلاک، درآمد بالقوه اجاره، و البته این‌که مردم چقدر مایلند و قادرند که بابت آن بپردازند. از این‌رو

مورد دوم، مسأله‌ی مربوطه این است که صنایع مشتقه و خواهر، نه فقط آن بخش‌های پیشگفته‌ی مرتبط با تولید بلکه آن بخش‌هایی را نیز که عمدتاً در **مبادله‌ی مسکن** دخیل هستند شامل می‌شود، که از این بین البته بیش از همه حوزه‌ی کارگزاری‌های مستغلات شایان ذکر است و سایر دلالت‌ها و واسطه‌ها، که همگی متکی به گردش مسکن‌اند (بورديو ۲۰۰۵).

دیگر این‌که، مبادله‌ی مسکن اغلب نقشی حیاتی در **قادر ساختن** سرمایه به ادامه‌ی گردش دارد. از جمله بینش‌های بسیار ارزشمند مارکس - و یکی از چیزهایی که با بیشترین وضوح کار وی را از اسلاف «بورژوا»یش متمایز می‌سازد - این بود که گردش ممکن است به‌طور دوره‌ای، و به دلایل گوناگون، از کار بیفتد. حرکت سرمایه به ندرت نرم و روان انجام می‌گیرد و اغلب با وقفه همراه است. به واقع «بحران» برای مارکس - و حتی بیش از آن برای دیوید هاروی و بسیاری از اقتصاددانان کینزی - تا حد زیادی مسأله‌ای مربوط به انسداد گردش بوده است. یک شکل چنین انسدادی به مسأله‌ای که با نام «تقاضای مؤثر» شناخته می‌شود مربوط است، و مشخصاً در همین همبافت است که مبادله‌ی مسکن بالاخص مناسبت می‌یابد. مسأله‌ی واضحی که سرمایه‌داری ممکن است با آن مواجه شود این است که خیلی ساده، در بازار تقاضای کافی برای محصولات یا خدماتی که تولید می‌شوند یا بالقوه ممکن است تولید شوند وجود نداشته باشد. اگر مردم استطاعت خرید چیزها را نداشته باشند، یا تصمیم بگیرند که به عوض خرج کردن پس‌اندازهاشان آنها را احتکار کنند، گردش {سرمایه} متوقف می‌شود: ارزش نمی‌تواند محقق شود، و از این رو نمی‌تواند از نو سرمایه‌گذاری شود؛ و اگر ارزش نتواند محقق شود، سرمایه‌دارها تولید آن را به‌زودی متوقف خواهند کرد. به این، بحران «تقاضای مؤثر» می‌گویند. اما مسکن در کجای این داستان می‌گنجد؟ پاسخ این است که مسکن، به منزله‌ی یک ذخیره‌ی مبادله‌پذیر ارزش، زمانی که سایر منابع ته کشیده‌اند، وسایلی برای تأمین مالی تقاضای مؤثر فراهم می‌کند. زمانی که در یک بازار پررونق مسکن قیمت‌ها در حال افزایش است، تقاضا برای محصولات و خدمات

تولید مسکن از خلال نیروی کار نه فقط روابط اجتماعی محاط در فرایند کار، بلکه همچنین نقش کلیدی آن را در گردش ارزش‌های مازاد بازتاب می‌دهد.

گرایش به افزایش دارد. بالاخره برخی‌ها واقعاً ثروتمندتر هستند، و اینها کسانی هستند که به قیمتی بالاتر می‌فروشند و سود می‌برند. اما حتی آنهایی هم که به‌طور بالفعل و از طریق فروش نفعی نمی‌برند ممکن است خود را ثروتمندتر احساس کنند و متناسب با همین احساس خرج کنند - و گاه به نحوی صوری به واسطه‌ی آزادسازی ارزش ویژه دارایی^{۱۲} نفع می‌برند (یعنی اینطور که با اخذ بدهی رهنی بیشتر، پول نقد «آزاد می‌کنند») (وود و همکاران، ۲۰۱۳).

کراچ (۲۰۱۱) و واتسون (۲۰۱۰) این پویایی را از منظر یک خط‌مشی صریح دولتی، که کراچ آن را «کینزگرایی خصوصی‌شده» و واتسون «کینزگرایی قیمت مسکن» نام نهاده است، به بحث می‌گذارند. ذیل این خط‌مشی - و زیر علم «اثرات ثروت»^{۱۳} - برای تحریک اقتصاد، به عوض دولت خانوارها به قرض گرفتن تشویق می‌شوند. کینزگرایی خصوصی‌شده یا کینزگرایی قیمت مسکن راهی برای سوخت رساندن به اقتصاد با پشتیبانی از مصرف و همچنین {راهی برای} «جبران کردن» چندین دهه رشد درآمدی ناچیز یا حتی منفی نیروی کار تلقی می‌شود. نتیجه آن که در بسیاری کشورها رشد بدهی رهنی بسیار سریع‌تر از رشد تملک مسکن یا حتی رشد قیمت‌های مسکن بوده است (استفنز ۲۰۰۳؛ آلبرس ۲۰۰۸). این امر پیامدهایی اساسی برای چگونگی فهم ما از نیروی رانشی گردش سرمایه دارد. به‌عنوان نمونه در انگلیس، نزدیک به دوسوم تمام وام‌های بانکی در سال ۲۰۰۹ وام خرید مسکن بوده است (ترنر ۲۰۱۳): به عبارت دیگر، بانک‌های انگلیس، تا آنجا که روان‌کاری گردش مستمر را از خلال خلق اعتبار به انجام می‌رسانند، به نحوی فزاینده محرک‌های سمت-تقاضا را جایگزین محرک‌های سمت-عرضه (یعنی وام‌دهی به شرکت‌ها) کرده‌اند، و در این بین

^{۱۲} equity release

^{۱۳} wealth effects؛ «اثر ثروت» یک نظریه اقتصاد رفتاری است که می‌گوید آدم‌ها وقتی ارزش

دارایی‌هاشان افزایش می‌یابد بیشتر خرج می‌کنند.» (منبع: Investopedia)

بدهی مسکن قویاً ارجحیت داشته است. ۱۴ ۱۵ مضاف بر این، فرایند فزاینده‌ی تملک خانه اخیراً خانوارهای آسیب‌پذیرتر را جذب خود کرده است، کسانی که در نتیجه‌ی تجدیدساختار اقتصاد و بازار کار جایگاهی ناامن در بازار کار دارند (فورد، باروز و نیتون ۲۰۰۱؛ دولینگ و فورد ۲۰۰۳؛ اسمیت، سرل و کوک ۲۰۰۹). این قبیل خانوارها کم‌تر از تورم مسکن بهره‌مند شدند، از این‌رو از «اثرات ثروت» کم‌تری نفع بردند، که به همین نسبت تأثیر مثبت کم‌تری بر تقاضای مؤثر داشته است - بالاخص با توجه به این موضوع که این خانوارها اغلب فاقد ضربه‌گیرهایی^{۱۶} هستند که به‌شان امکان دهد از افت قیمت‌های متوالی به سلامت عبور کنند.^{۱۷}

واقعیت امر این است که بسیاری از اقتصادهای غربی چنان به قیمت‌های بالا و فزاینده‌ی مسکن معتاد شده‌اند که به نظر می‌رسد برای دولت‌ها و خانوارها هر دو، سروکار داشتن با وضعیت کاهش قیمت‌ها دشوار باشد؛ کاهش قیمت‌ها، به‌منزله‌ی افول انتظارات اقتصادی مردم، و از این‌رو واجد تأثیری منفی بر گستره‌ی وسیع اقتصاد تلقی

^{۱۴} نباید فراموش کرد که بانک‌ها در سمت عرضه‌ی بازار مسکن نیز محرکی فراهم می‌آورند؛ با این حال بخش اعظم آن یک‌سوم باقیمانده که به وام‌های مسکن تخصیص داده نشده‌اند در عوض صرف تأمین مالی ساخت مسکن شدند، یعنی آن‌که پشتیبان هر دو سمت بازار، اعتبار بوده است (که در هر دو سمت) اغلب توسط مؤسسات مالی یکسانی فراهم می‌شود).

^{۱۵} م. برای مرور تاریخی کوتاهی بر اقتصاد مسکن در بریتانیا، نگاه کنید به مقاله‌ی زیر: مک‌مولان، ل.، آبزبورن، ه.، بلایت، گ.، و دانکن، پ (۲۰۲۱). چه‌گونه خرید خانه برای بسیاری غیرممکن شد؟ (ترجمه خسرو آقایی). وبسایت نقد اقتصاد سیاسی، ۲۰ مهر ۱۴۰۰.

buffer ^{۱۶}

^{۱۷} می‌توان استدلال کرد که «کینزگرایی خصوصی‌شده» اساساً به بدهی ربط دارد تا به مسکن؛ به عبارت دیگر، مسکن صرفاً محملی تصادفی برای تبلور بدهی است. به عقیده‌ی ما اما چنین نیست؛ در نبود «ضمین» یا «وثیقه»‌ای که منحصرأ مسکن، اسماً برای قرض‌گیرنده‌ی غیرتجاری فراهم می‌آورد، بدهی خانوار نمی‌توانست تا سطوح کنونی‌اش رشد کند، و از این‌رو نمی‌توانست تا به این اندازه پیش‌برنده‌ی تقاضای مؤثر باشد. در این خصوص، خوب است به خاطر داشته باشیم که عبارت معروف «ایمن مثل خانه» در اصل به بی‌مخاطره بودن نسبی اعطای وام مسکن ارجاع داشته است و نه به خود مالکیت خانه؛ یعنی منظور از آن «ایمنی»‌ای بوده که مؤسسه‌ی مالی از آن برخوردار می‌شده است، و نه مالک خانه، حال آن‌که در حال حاضر این عبارت معمولاً با مالک خانه (سوء)تداعی می‌شود.

می‌شود. از این رو، با وجود آن که افت قیمت‌های مسکن می‌تواند به معنای افزایش توانایی خرید مسکن باشد، ترجیح‌بند «افزایشی بودن قیمت مسکن خوب است» همچنان بر زبان‌ها جاری است، و پشتوانه‌ی آن نیز فشاری است که از ناحیه‌ی رأی‌دهندگان صاحب‌خانه و لابی‌بازار مسکن بر دولت‌ها اعمال می‌شود تا هر چه در توان دارند برای محافظت از سطوح قیمتی انجام دهند. حتی در زمانه‌ی ریاضت اقتصادی هم بخش مسکن همچنان یک محمل کلیدی برای تقویت رشد اقتصادی، ورای خود بازارهای مسکن، تلقی می‌شود (فارست و ایپ ۲۰۱۱). گاه به نظر می‌رسد طرز فکر غالب این است: کافی بود مردم به این باور می‌رسیدند که قیمت خانه‌هاشان دوباره بالا می‌رود، در این صورت شروع می‌کردند به بیشتر خرج کردن، و به این ترتیب اقتصاد برانگیخته می‌شد و راه می‌افتاد. این که اصلاً آیا واقعا اینگونه است یا نه چندان مطرح نیست، چرا که صرف این واقعیت که نهادهای دولتی بر اساس این باور عمل می‌کنند، اینطور که مثلاً با کاهش (موقت) مالیات تمبُ گردش مسکن را تقویت می‌کنند، به این معنا است که اثراتی که بر بخش مسکن و گستره‌ی وسیع‌تر اقتصاد دارد واقعی است.

اگر حقیقت دارد که رویه‌های مبادله‌ای در بخش مسکن می‌تواند به تخفیف مشکلات تقاضای مؤثر کمک کرده و سرمایه را دوباره به جریان بیندازد، این نیز صحیح است که مسکن در عین حال بخشی از «راه‌حل» سایر مسائل چشمگیر گردش سرمایه نیز است، و مهم‌ترین‌شان مسأله‌ی «اضافه‌نباشت»^{۱۸} فقدان تقاضای مؤثر متضمن این است که برونداد محصولات و خدمات، به نسبت تقاضا برای چنین بروندادی، بیش از اندازه باشد؛ در مقایسه، اضافه‌نباشت – که ممکن است مرتبط با مسائل تقاضای مؤثر باشد، اما لزوماً چنین نیست – متضمن آن است که ارزشی که در مجموع تولید می‌شود، به نسبت فرصت‌های سودآور برای سرمایه‌گذاری مجدد آن ارزش، بیش از اندازه زیاد باشد. از این رو اضافه‌نباشت معرف یک طریق دیگر متوقف شدن گردش است: اگر سرمایه‌داران احساس کنند که نمی‌توانند با سرمایه‌گذاری مجدد ثروت‌شان در تولید محصولات و خدمات جدید پول درآورند، به جایش ثروت‌شان را احتکار می‌کنند و متناظر با آن، رشد اقتصادی با تهدید مواجه می‌شود – بگذریم از اشتغال.

مسکن در این قضیه نیز به دفع بحران کمک می‌کند، هر چند که در این مورد آنچه که به نجات می‌آید **تولید** مسکن است تا مبادله‌ی مسکن. چطور؟ کار هاروی (۱۹۸۵) در این زمینه بالاخص نکته‌بینانه است. هاروی می‌گوید که نه فقط ارزش اضافی‌ای که از خلال تولید مسکن ایجاد می‌شود، بلکه ارزش اضافی‌ای نیز که در سایر بخش‌های اقتصاد ایجاد می‌شود از خلال فرایندی که وی «تعویض مدار سرمایه»^{۱۹} می‌نامد به بخش مسکن تزریق می‌شود. ایده‌ی تعویض مدار سرمایه را، که مبتنی بر بنیان‌های کینزی است، می‌بایست بر بستر یک بحث فراخ‌گستره‌تر هاروی (۱۹۸۲) جای داد؛ یعنی این بحث که نهادهای مالی محیط مصنوع را - که مسکن را نیز شامل می‌شود، هر چند که به آن محدود نیست - دارایی‌ای می‌بینند که می‌توان به منظور بیشترین و بهترین استفاده، سرمایه را به آن سوق داد و از آن بیرون کشید. اگر بتوان گفت که «مدار سرمایه»^{۲۰} عام که در سطوح بالا طرحی کلی از آن به دست دادیم (این که حول تولید کالاها و خدمات در گردش است) معرف مدار «اولیه»ی سرمایه است، به زعم هاروی می‌توانیم تولید و بازتولید خود محیط مصنوع، و از جمله مسکن را یک مدار «ثانویه»ی سرمایه تصور کنیم. مطمئناً چنین تولیدی، تا به آنجا که کار صرفش شده است، ارزش اضافی خاص خود^{۲۱} را ایجاد می‌کند. اما به زعم هاروی، کاری که انجام می‌دهد بیش از این است: نقش یک مخزن سرریز را ایفا می‌کند که سرمایه‌ی «مازاد» (یعنی سرمایه‌ی «بیش‌انباشت‌شده») - زمانی که سرمایه‌داران قادر نیستند آن را به نحو سودآوری در مدار اولیه بازسرمایه‌گذاری کنند - می‌تواند به آن جابه‌جا شده و عملاً آنجا پارک شود. خلاصه آنکه سرمایه‌داران به نشانه‌های اضافه‌انباشت واکنش نشان داده و تلاش می‌کنند با سرمایه‌گذاری در مدار ثانویه، بحران در مدار اولیه را دفع کنند، که البته نهایتاً در محیط مصنوع نیز بیش‌سرمایه‌گذاری می‌کنند (هاروی، ۱۹۸۵).

^{۱۹} capital switching ؛ مدارگزینی سرمایه

^{۲۰} circuit of capital؛ «مدار سرمایه» مد نظر هاروی متفاوت است با «دورپیمایی سرمایه» در ادبیات مارکسی، هر چند که با آن همانام است.

^{۲۱} sui generis

ممکن است {ایده‌ی} تعویض مدار سرمایه‌ی هاروی به طرز ناخوشایندی ساختاری و انتزاعی به نظر رسد اما با نگاه به بحران‌های مسکن، چنانکه در واقعیت رخ می‌دهند، آسان می‌توان دید که بسیاری از آنها معلول مازاد سرمایه‌گذاری در سال‌های پیش از رونق مسکن بوده‌اند. در چرخه‌های مسکن، دوره‌های رونق نیز درست به‌سان دوره‌های سقوط، در یک گستره‌ی وسیع‌تر سیاسی-اقتصادی به‌وجود می‌آیند، نه فقط از این لحاظ که سرمایه‌ی مازاد از سایر بخش‌های اقتصاد استخراج می‌شود بلکه همچنین به این خاطر که این امر به نحوی سیاسی تسهیل می‌شود. فروکش کردن حباب سهام شرکت‌های فناوری اطلاعات (حباب‌دات‌کام) و تورم حباب مسکن چه در واقعیت تجربی و چه از منظری تحلیلی به یکدیگر مرتبطند؛ این مثال روشنی است از جابه‌جا شدن سرمایه به مدار ثانویه‌ی سرمایه (اشتون ۲۰۰۹؛ گوتام ۲۰۰۹؛ کریستوفرز ۲۰۱۱). اما دولت نیز تسهیل‌کننده‌ی این تعویض مدار سرمایه بوده است: به‌عنوان نمونه، به اوراق بهادار تبدیل کردن وام‌های رهنی^{۲۲} اینگونه امکان‌پذیر شد که چهارچوب‌های قانونی موجود برای تأمین مالی مسکن را با نیازهای قرض‌دهندگان و بانک‌های سرمایه‌گذاری وفق دادند، {قرض‌دهندگان و بانک‌هایی} که می‌خواستند با گسترش دادن بازار رهن ثانویه‌ی موجود سرمایه را برای کاربردهای دیگر آزاد کنند، یعنی به منظور تسهیل تعویض مدار سرمایه به مسکن و {از مسکن} به خارج از آن (آلبرس ۲۰۰۸؛ گوتام ۲۰۰۹). از قرار مشابهی است وام‌دهی به کم‌اعتبارها^{۲۳} و قرض‌دهی غارتگرانه^{۲۴} در آمریکا (ویلی و همکاران ۲۰۰۹)، شرکتی‌سازی تعاونی‌های مالی اعتباری مسکن^{۲۵} در بریتانیا (مارتین و ترنز ۲۰۰۰) و ایرلند (مورفی ۱۹۹۵)، و ورود بانک‌های خرده‌فروشی^{۲۶} به حوزه‌ی وام رهنی در بسیاری از کشورها (دیمسکی ۱۹۹۹).

۲۲ mortgage securitization

۲۳ subprime

۲۴ predatory lending

۲۵ demutualization of building societies

۲۶ consumer banks

مطلب بالا ترجمه‌ای است از:

Manuel B. Aalbers & Brett Christophers (2014) Centring Housing in Political Economy. *Housing, Theory and Society*, 31:4, 373-394, DOI: [10.1080/14036096.2014.947082](https://doi.org/10.1080/14036096.2014.947082)

منابع

- Aalbers, M. B. 2006. "When the Banks Withdraw, Slum Landlords Take Over": The Structuration of Neighbourhood Decline through Redlining, Drug Dealing, Speculation and Immigrant Exploitation." *Urban Studies* 43 (7): 1061–1086.
- Aalbers, M. B. 2008. "The Financialization of Home and the Mortgage Market Crisis." *Competition & Change* 12 (2): 148–166.
- Aalbers, M. B., ed. 2012. *Subprime Cities: The Political Economy of Mortgage Markets*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Ashton, P. 2009. "An Appetite for Yield: The Anatomy of the Subprime Mortgage Crisis." *Environment & Planning A* 41 (6): 1420–1441.
- Ball, M. 1985. *Land Rent, Housing, and Urban Planning: A European Perspective*. London: Croom Helm.
- Ball, M. 1988. *Rebuilding Construction: Economic Change and the British Construction Industry*. London: Routledge.
- Berry, M. 1979. *Marxist Approaches to the Housing Question*. Birmingham, AL: University of Birmingham.
- Bourdieu, P. 2005. *The Social Structures of the Economy*. Cambridge: Polity.
- Christophers, B. 2011. "Revisiting the Urbanization of Capital." *Annals of the Association of American Geographers* 101 (6): 1347–1364.

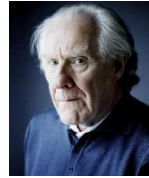
- Crouch, C. 2011. *The Strange Non-death of Neoliberalism*. Cambridge: Polity.
- Doling, J., and J. Ford, eds. 2003. *Globalisation and Home Ownership: Experiences in Eight Member States of the European Union*. Delft: DUP Science.
- Dymski, G. A. 1999. *The Bank Merger Wave: The Economic Causes and Social Consequences of Financial Consolidation*. Armonk, NY: Sharpe.
- Dymski, G. A. 2012. "Subprime Crisis and Urban Problematic." In *Subprime Cities: The Political Economy of Mortgage Markets*, edited by M. B. Aalbers, 293–314. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Engels, F. 1979[1887]. *The Housing Question*. Moscow: Progress.
- Engels, F. 1987[1845]. *The Condition of the Working Class in England*. Harmondsworth: Penguin.
- Florida, R. L., and M. M. A. Feldman. 1988. "Housing in US Fordism." *International Journal of Urban and Regional Research* 12 (2): 187–210.
- Ford, J., R. Burrows, and S. Nettleton. 2001. *Home-ownership in a Risk Society*. Bristol: Policy Press.
- Forrest, R., and N.-M. Yip, eds. 2011. *Housing Markets and the Global Financial Crisis*. Cheltenham: Edward Elgar.
- Gotham, K. F. 2002. "Beyond Invasion and Succession: School Segregation, Real Estate Blockbusting, and the Political Economy of Neighborhood Racial Transition." *City and Community* 1 (1): 83–111.
- Gotham, K. F. 2009. "Creating Liquidity out of Spatial Fixity: The Secondary Circuit of Capital and the Subprime Mortgage Crisis." *International Journal of Urban and Regional Research* 33 (2): 355–371.

- Haila, A. Forthcoming. *Urban Land Rent: Singapore as a Property State*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Harvey, D. 1982. *The Limits to Capital*. Oxford: Blackwell.
- Harvey, D. 1985. *The Urbanization of Capital. Studies in the History and Theory of Capitalist Urbanization*. Oxford: Blackwell.
- Mackinnon, D., and A. Cumbers. 2007. *An Introduction to Economic Geography. Globalization, Uneven Development and Place*. Harlow: Pearson.
- Martin, R., and D. Turner. 2000. "Demutualization and the Remapping of Financial Landscapes." *Transactions of the Institute of British Geographers* 25 (2): 221–241.
- Murphy, L. 1995. "Mortgage Finance and Housing Provision in Ireland, 1970–1990." *Urban Studies* 32: 135–154.
- Schwartz, H. M., and L. Seabrooke, eds. 2009. *The Politics of Housing Booms and Busts*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Smith, S. J., B. A. Searle, and N. Cook. 2009. "Rethinking the Risks of Home Ownership." *Journal of Social Policy* 38 (1): 83–102.
- Stephens, M. 2003. "Globalisation and Housing Finance Systems in Advanced and Transition Economies." *Urban Studies* 40 (5–6): 1011–1026.
- Turner, A. 2013. *Credit, Money and Leverage: What Wicksell, Hayek and Fisher knew and Modern Macroeconomics Forgot*.
<http://ineteconomics.org/sites/inet.civicaactions.net/files/Adair%20Turner%20Stockholm%20School%20of%20Economics%20September%2012.pdf>
- Watson, M. 2010. "House Price Keynesianism and the Contradictions of the Modern Investor Subject." *Housing Studies* 25 (3): 413–426.

- Wood, G., S. Parkinson, B. Searle, and S. J. Smith. 2013. "Motivations for Equity Borrowing: A Welfare-switching Effect." *Urban Studies* 50 (12): 2588–2607.
- Wily, E., M. Moos, D. Hammel, and E. Kabahizi. 2009. "Cartographies of Race and Class: Mapping the Class-monopoly Rents of American Subprime Mortgage Capital." *International Journal of Urban and Regional Research* 33 (2): 332–354.

کاربردهای کلمه «یهودی»

آلن بدیو



ترجمه و پیش‌گفتار: علی احدی



پیشگفتار مترجم

۱- آن چه در پی می‌آید، گزیده‌ای از بخش دوم کتاب «جدلیات»، نوشته‌ی آلن بدیو است که نسخه‌ی فرانسوی آن تحت عنوان *اوضاع ۳: کاربردهای کلمه‌ی «یهودی»* (Leo Schéer در سال ۲۰۰۵، و نسخه انگلیسی آن به همراه مجموعه نوشته‌های دیگر از بدیو که پیشتر تحت عناوین «*اوضاع ۱ و ۲*» توسط همان انتشارات به چاپ رسیده بود، و در سال ۲۰۰۶ در یک مجلد، با عنوان *جدلیات (Polemics, Verso, 2006)* و با ترجمه‌ی Steve Corcoran منتشر شده است. بخش دوم کتاب جدلیات که ذیل عنوان کلی کاربردهای کلمه‌ی «یهودی» سامان داده شده است، شامل ده فصل است که نوشته‌ی پیش رو ترجمه‌ای از فصل اول، «مقدمه»، و گزیده‌ای از فصل دهم، «کلمه‌ی یهودی و چاپلوس» است. شکل حال حاضر گزیده شده‌ی متن پیش رو، به استثنای چند پاراگراف که از اصل کتاب اضافه کرده‌ام، در انطباق با نسخه‌ی چاپ شده در نشریه‌ی آنلاین Lacan.com^۱ در سال ۲۰۰۶ است. ایرادات ویرایشی بی‌شمار نسخه‌ی مذکور، در انطباق متن با اصل کتاب، در این ترجمه اصلاح شده است. بخش دوم نوشته، یعنی «کلمه‌ی یهودی و چاپلوس»، گزیده‌ای از جوابیه بدیو به نوشته‌ی سال ۲۰۰۶ اریک مارتی، ذیل عنوان «بدیو: آینده‌ی یک انکار» است. مارتی این مطلب را یک سال پس از انتشار «*اوضاع ۳*» به چاپ می‌رساند که در آن با شدت هرچه تمام بدیو را به یهودستیزی متهم می‌کند.

۲- پانویس‌ها و جملات داخل [] از مترجم است.

۳- دانستن این نکته برای خواننده‌ی متن پیش رو ضروری است، که کتاب جدلیات، چنان که از عنوان آن هم پیداست، و به‌رغم میانداری‌های فلسفی موجود در آن، همچنان در سنت جدلیه‌نویسی به نگارش درآمده، و نباید آن را در زمره‌ی آثار فلسفی

¹ *The Uses of the Word "Jew"*
<https://www.lacan.com/badword.htm>

بدیو به شمار آورد. درک این نکته از این‌رو حائز اهمیت است که در این سنت، گاه اولویت‌های معنایی (semantic) و عاطفی (affective) امر جدلی، بررسی نمودهای تاریخی آن، اهمیت‌های روزنامه‌نگارانه‌ی ارجاع دهی تاریخی به گفته‌های شخصیت‌های سیاسی، و واکاوی کارکردها و تأثیرات آن‌ها در ساحت تاریخی اجتماعی، مجال چندانی برای انتزاعات مفصل فلسفی باقی نمی‌گذارد. فیلسوف جدلیه‌نویس، همواره آشنایی کافی خواننده‌ی خاص، و آشنایی لازم خواننده‌ی عام، را با ساختمان فکری خود مفروض می‌گیرد.

ظن این می‌رود که اگر خواننده‌ی متن پیش رو آشنایی لازم را با ساختمان فلسفی بدیو نداشته باشد، ممکن است با غلتیدن در ورطه‌ی خوانشی صرفاً روزنامه‌نگارانه از نقد صریح بدیو بر مقولاتی چون: هرگونه استفاده‌ی سیاسی از گزاره‌های خاص و هویتی (به جای گزاره‌های عام و سیاسی)؛ شکل‌های معاصر اخلاقیات‌گرایی و ماتریالیسم دموکراتیک (به جای اخلاق حقیقت و دیالکتیک ماتریالیستی، که آن را در تفاوت با ماتریالیسم دیالکتیکی مطرح می‌کند)؛ سیاست-هویت و نزاکت سیاسی (به جای سیاست)، و غیره، دچار ابهام یا کژفهمی شود. مسأله در اینجا، به‌هیچ‌روی تضمین گرفتن پیشینی از موافقت خواننده با محتوای انتقادی متن پیش رو نیست، بلکه ضرورت رسیدن به آگاهی دقیق‌تر از ابژه و سوژه‌ای است که ممکن است خواننده به نقد آن بنشینند.

به عنوان مثال، دانستن این نکته ضروری است که درک فلسفه‌ی «اخلاق حقیقت» بدیو، نه تنها به‌هیچ‌روی از مدخل نمونه‌های پارادایمی شناخته شده‌تر چون اخلاق کانتی مبتنی بر امر مطلق (Categorical Imperative)، اخلاق دیگری و به کلی-دیگری لویناسی، یا به‌طور عام، اخلاق ساحت تفاوت‌ها ممکن نمی‌شود، بلکه در تضادی هستی‌شناسانه با این نمونه‌ها صورت‌بندی می‌شود. رجوع به آثار اصلی تر بدیو چون منطق‌های جهان‌ها (Logics of Worlds)، هستی و رخداد (Being and Event)، درون‌ماندگاری حقیقت‌ها (The Immanence of Truths)، نظریه‌ی سوژه (Theory of the Subject)، و اثرهای نسبتاً فرعی چون اخلاق: رساله‌ای در ادراک شر (Ethics An Essay on the Understanding of Evil)، و پولوس قدیس:

بنیاد جهان‌روایی (*Saint Paul: The Foundation of Universalism*)، بی‌گمان شرایط آشنایی بهتر با این ساختمان فلسفی را فراهم می‌کنند.

۴- ارائه‌ی زیر-متنی فلسفی برای نوشته‌ی پیش رو مستلزم اشاره‌ای مختصر به این است که شالوده‌ی فلسفی «رویه‌های حقیقت»^۲ نزد بدیو، بر درک آنچه او هستی‌شناسی تفریقی (subtractive ontology) می‌نامد بنا می‌شود. تنها به‌عنوان نمونه، به این اشاره می‌کنم که بخش مهمی از این هستی‌شناسی با این خوانش از دیالکتیک (هگلی) قابل توضیح است که: ذات تمامی تفاوت‌ها، نه در خودِ امرِ متفاوت و خاص، بلکه در مؤلفه‌ی سومی است که فاصله‌ی میانِ دو المان متفاوت را پر می‌کند — امرِ همسان (The Same). امورِ خاص و تفاوت‌ها همه‌جا هستند، آنچه همواره از وضعیت سلب یا پنهان می‌شود، امرِ نام‌ناپذیرِ همسان است. از این روست که سیاست-هویت و نزاکتِ سیاسی (political correctness) که هم و غم‌شان پرداختن به حوزه‌ی تفاوت‌ها و صفاتِ خاص (Particularities) است، در عمل مانع اصلی محقق شدن سیاست به‌مثابه کنشی جمعی در راستای مهیا کردن شرایط امکانِ رخدادِ امرِ تکین، و وفاداری به نتایج آن تا بدل شدنش به حقیقت به‌مثابه امرِ جهان‌روا است. باز باید گفت که تفاوت‌ها همه‌جا هستند، مسأله برای سیاست اما این است که کجا و چگونه امرِ خاص (The Particular) می‌تواند از ورطه‌ی تقلیل‌گرایانه و شیء-سازانه‌ی ساحت تفاوت گذشته، به امرِ تکین (The Singular) و نهایتاً به درکِ امرِ جهان‌روا (The Universal) بدل شود. گزاره‌های هویتی (identity predicates)، آنجا که به مؤلفه‌ای در سازوبرگِ دولت و یا حتی ابزاری برای کنشگری به‌اصطلاح سیاسی علیه یک دولت یا وضعیت بدل می‌شوند، الساعه در قالب مانعی مادی و شیء-انگاری شده (reified) بر سر راه درک این واقعیت هستی‌شناسانه عمل می‌کنند که: آنچه درجه‌ی پدیداری امرِ متفاوت را در وضعیتی محلی ممکن، مجاز، و یا حتی غیر مجاز می‌کند (خواه دولت باشد، حکومت، یا گفتمان استعلایی مستقر)، همواره بنیادی مادی، استعلایی-گفتمانی، و جهانی دارد — اقتصاد-سیاسی.

بدیو ویژگی بارز جهان معاصر را، سیطره‌ی پسامدرن آنچه او ماتریالیسم دموکراتیک می‌خواند می‌داند. او اصل بدیهی (axiom) چنین جهانی را به شکل عبارت نحوی روبرو می‌نویسد: «تنها بدن‌ها و زبان‌ها وجود دارند».^۳ در اینجا بدن‌ها و زبان‌ها را باید به‌مثابه نماینده‌ی تکرر بی‌پایان هویت‌ها و صفات خاص دید. در جهان ماتریالیسم دموکراتیک، فرض بر این است که سازویرگ دموکراتیک با ایدیولوژی چند-فرهنگی‌اش (multi-culturalism)، برابری تمام این هویت‌ها و صفات خاص را بازشناسایی و آن‌ها را مشمول حقوق مدنی و قضایی یکسان می‌کند. اما در عمل، و از چشم‌انداز مادی این جهان، باید گفت که آنچه در گُنه ماتریالیسم دموکراتیک کار می‌کند، تقلیل دادن بس‌گانگی‌ها به دوگانگی‌ها است؛ دوگانه‌هایی چون بدن خوب-بدن بد، زبان مرکز-زبان‌های حاشیه، و به‌طور کلی، دوگانه‌ی صفت خاص خوب-صفت خاص بد.^۴ در این جهان، از یک سو، زبان انگلیسی، به‌مثابه زبان هژمونی و به همراه سلطه‌ی کامل رسانه‌ای و انحصار بلامناع برای کنترل زبانی-معنایی شرایط وجود دارد، و از سوی دیگر تمام زبان‌های پیرامونی؛ از یک سو تروریسم (که آن هم صفتی است خاص)، و از سوی دیگر «جنگ علیه ترور»؛ از یک سو شهروندهای به «گروگان» درآمده، (civilian hostages)، و از سوی دیگر «زندانیان» فلسطینی (Palestinian prisoners)، از یک سو «شکنجه»، و از سوی دیگر «شیوه‌های پیشرفته‌ی بازجویی»؛^۵ و برای این فهرست نهایی قابل تصور نیست. در نگاه بدیو، راه برون‌رفت از سیطره‌ی پسامدرن ماتریالیسم دموکراتیک، دیالکتیک ماتریالیستی است. او اصل بدیهی (axiom) چنین دیالکتیکی را به شکل عبارت نحوی روبرو می‌نویسد: «تنها بدن‌ها و زبان‌ها وجود دارند،

^۳ منطق‌های جهان‌ها، ص. ۱

^۴ good particularity vs bad particularity

^۵ *Advanced Interrogation Techniques*

اصطلاح به‌کار برده شده توسط دولت آمریکا برای شکنجه‌نمایدن آنچه پس از حملات ۱۱ سپتامبر در زندان‌های ابوغریب بر زندانیان اعمال می‌کرد.

به جز اینکه حقیقت‌ها وجود دارند.^۶ عبارت نحوی «به جز این‌که» (*except that*)، دقیقاً همان المان سومی است که فاصله‌ی میان دو المان خاص، هویتی، یا به بیانی دیگر، دو امر متفاوت را پر می‌کند. «به جز این‌که»، معادل نحوی آن فرایندی است که فرد دارای هویت، در مواجهه با رخداد، به قید وفاداری، وارد آن می‌شود. بدیو، این فرایند، و نه آن بدن دارای زبان و هویت، را سوژه می‌نامد. سوژه برای بدیو نام فرایندی است که در آن خاص بودگی بدن‌ها و زبان‌ها در المان سومی ادغام می‌شوند، که هرچند برآمده از رخدادی تکین است، اما در عین حال عام، نمایانگر امر همسان، جهان‌روا و وحدت‌بخش است. پس بدن خاص یا در قلمرو خاص بودگی خود می‌ماند، و یا با وفاداری به امر همسان، وارد فرایندهای سوژه می‌شود.

از این‌روست که کاملاً در تضاد با تعریفی که، به صورت کالایی شده و در قالب افکار عمومی، از مقولاتی چون هویت و امر متفاوت، به‌مثابه امری خاص و غیر جهان‌روا، ارائه می‌شود، فلسفه‌ی بدیو رویه‌های حقیقت‌سیاست را آن جایی ممکن می‌بیند که امر تکین و امر جهان‌روا این‌همان باشند. هرچند که چنین ویژگی در ظاهر متناقض‌نما به نظر می‌رسد، در عمل اما این‌گونه نیست. رخداد سیاسی همواره در لحظه‌ای تکین و مکانی محلی رخ می‌دهد. تکین است، چون نمایانگر یک لحظه، یا به بیانی دیگر یک گسست است که در هیچ جای دیگر جز آنجا رخ نداده است. جهان‌رواست، چرا که این «گسست»، علی‌رغم تکینگی‌اش، در دل رخ دادنش، تضادهای عام و «پیوسته» موجود آن جهانی را که رخداد در آن بروز می‌کند، بازنمایی می‌کند. این تضادها نه تنها دیگر خاص یا متفاوت نیستند، بلکه به‌عنوان امری همسان، وجودی همواره پیوسته در جهان دارند. برای نمونه، این نگاه، تفاوت‌های خاص هویتی نمونه‌هایی چون مساله‌ی فلسطین، بومیان آمریکای شمالی، سیاهان، زنان، پناه‌جویان، کارگران غیرقانونی، موقتی‌کاران، و بسیار نمونه‌های از این دست را در خود هضم، و ما را به مؤلفه‌ی بنیادی و وحدت بخشی که مسبب کلی و البته همسان وضعیت این نمونه‌هاست رهنمون می‌کند: درک

بنیاد هستی‌شناسانه، جهان‌روا، و البته مادیِ منطقِ «توسعه‌ی ناموزون» و «همزمانی ناهمزمانی‌ها»^۷ که سرمایه و شکل‌های گوناگون انباشت امپریالیستی آن ایجاب می‌کند.

علی احدی

آذر ۱۴۰۲

کاربردهای کلمه «یهودی»

۱- مقدمه

وضعیت فکری در فرانسه برای یکی دو دهه‌ی گذشته شاهد بی‌شمار مباحثاتی در این باره بوده است که چه جایگاهی باید درون تقسیم‌بندی‌های فکری به کلمه‌ی «یهودی» داده شود.

این وضعیت، بی‌تردید، در ارتباط با این گمانه است — گمانه‌ای که پایه و اساس آن از واقعیاتی بعضاً انکارناپذیر و گاه زمینه‌چینی شده می‌آید — که یهودی‌ستیزی بازگشته است. اما آیا هیچ‌گاه ناپدید شده بود؟ آیا این حیاتی نیست که تغییرات قابل‌ملاحظه‌ای را که در طی سی سال گذشته در ماهیت شکل‌های یهودی‌ستیزی، ملاک‌های آن، و ثبت شدنش بر گفتمان [یهودستیزی] رخ داده است ببینیم؟ به یاد بیاوریم که در ۱۹۸۰ پس از بمب‌گذاری در کنیسه‌ی یهودیان در خیابان کوپرنیک، نخست‌وزیر (ریموند بار)، در خونسردی هرچه تمام، میان قربانیانی که برای عبادت به آنجا رفته بودند و فرانسویان بی‌گناهی که تنها از آنجا می‌گذشتند تمایز قایل شد. جدای از این تمایز قائل شدن میان یهودیان و فرانسوی‌ها، آن هم از طریق تظاهر به یک‌طور

⁷ *The Modern World-System* (Immanuel Wallerstein, 1974) and *The Synchronicity of the Nonsynchronous* (Ernst Bloch, 1935).

نگرانی کاذب، کلام ریموند بار نیک،^۸ این را متبادر کرد که آن یهودی که هدف حمله‌ای کور قرامی‌گیرد، حتماً که به طریقی از طُرق گناهکار بوه است. مردم گفتند که [حرفِ بار] یک لغزش کلامی بوده است. اما بالعکس، این شیوه‌ی حیرت‌آور نگریستن به آن وضعیت، برملاکننده‌ی کماکان برقرار بودن ناخودآگاهی نژاد پرستانه، درست از سال‌های دهه‌ی ۱۹۳۰ به این سو بود.

امروزه، و با نظر به کاربردهای [معاصر] کلمه یهودی، حتی تصور چنین خونسردی تبعیض‌آمیزی، آن هم در مرتبه‌ی شخصیتی دولتی غیرممکن است. و البته که باید بی‌هیچ اما و اگرّی از این بابت خرسند بود. اقدامات حساب‌شده‌ی تحریک‌آمیز یهودستیزانه و ساده‌اندیشی‌های تبعیض‌آمیز کاذب، همچون انکار کردن وجود اتاق‌های گاز و یا نابودسازی یهودیان اروپایی توسط نازی‌ها، امروزه تنها مورد پذیرش و یا محدود به حوزه‌ی عملکرد راست افراطی است. بنابراین، اگرچه کاملاً نادرست است که بگوییم یهودستیزی به کلی ناپدید شده است، اما درست‌تر این است که بگوییم شرایط امکان آن تغییر کرده است؛ تا این حد که لاقلاً دیگر در هیچ شکلی از گفتمان طبیعی‌ای، به‌عنوان مسأله‌ای پذیرفته و تثبیت شده جایی ندارد؛ چیزی که در زمان ریموند بار همواره وضعیتی غالب بود. در این معنی، در فرانسه‌ی امروز ماری لوپن یک جورهایی نماینده‌ی آن یهودستیزی تاریخی است که افکار عمومی دهه‌ی ۱۹۳۰ آن را به‌مثابه طرزتفکری کاملاً رایج پذیرفته بود. با در نظر گرفتن همه‌ی این‌ها، کاملاً محتمل است که این حساسیت جدید به اعمال یهودستیزانه، مؤلفه‌ای اصلی از همان تشخیصی باشد که اعلام می‌کند یهودستیزی «بازگشته است». پس اطلاق کلمه‌ی «بازگشت» می‌تواند تا حد زیادی و به‌سادگی جلوه‌ای از کوتاه شدن معنادر و امیدبخش آستانه‌ی تحملی باشد که در آن افکار عمومی این گونه تحریک‌آمیزی‌های نژاد پرستانه را بر نمی‌تابد.

در ادامه، به مسأله‌ی زایش نوع جدیدی از یهودستیزی برمی‌گردم، یهودستیزی‌ای که خود را بر اساس منازعات در خاورمیانه، و حضور اقلیت‌های بزرگی از کارگران آفریقایی تبار و باورمندان به اسلام در فرانسه، صورت‌بندی می‌کند. در این مرحله، کفایت

8 *The good Raymond Barre*

بدیو، صفت «نیک» را در اینجا با کنایه استفاده می‌کند.

می‌کند که بگوییم که هیچ شکی برای وجود این شکل از یهودستیزی نیست، و آن شور و حرارتی که برخی با آن چنین وجودی را انکار می‌کنند — معمولاً به نام حمایت از فلسطینیان یا اقلیت کارگری در فرانسه — به‌غایت آسیب‌زننده است. البته اگرچه چنین وضعیتی وجود دارد، اما من فکر نمی‌کنم که با توجه به اطلاعات و داده‌های موجود، که آزادانه در دسترس هستند، [این یهودستیزی] در حد و اندازه‌ای باشد که نیاز به اعلام «هشدار کامل»^۹ را توجیه کند. البته باید تأکید کرد که در مورد مسائلی از این دست، نظارت و هشیاری مداوم الزام‌آور است، و نباید به‌هیچ‌رویی در انجام آن اختلالی به‌وجود بیاید.

آنچه نقطه‌ی عزیمتِ مجموعه [مقاله‌]ی حاضر را برمی‌سازد، چیزی که جرقه‌ی موجودیت آن را مشتعل می‌کند، بدیهی بودن این شکل‌های جدید یا کهنه از یهودستیزی نیست. نقطه‌ی عزیمت این مجموعه، مجادله و اختلافی است که پیامدهای آن بسی گسترده‌تر از این موضوعات هستند. به عبارتی باید گفت، که این مجادله‌ای است که باید پیش از هر چیز تکلیف آن را [با طرف اختلاف] حل‌وفصل کرد، و این [طرف اختلاف] حتی شامل آن‌هایی می‌شود که بر این باورند که کوچکترین اشارات یهودستیزانه نباید برتابیده شود.

در حقیقت، مسأله این است که بدانیم آیا در میدان کلی بحث و گفت‌وگوهای فکری و روشنفکری حوزه‌ی عموم، کلمه‌ی «یهودی» دالی استثنایی را تشکیل می‌دهد یا نه؛ استثنایی به این معنی که [این دال] از این مشروعیت برخوردار باشد که بتواند نقش یک دال نهایی، و یا حتی دالی مقدس را ایفا کند. خوب این واضح است که تلاش برای از بین بردن شکل‌های گوناگون از آگاهی (consciousness) یهودستیزانه، راه و رسمی دیگر دارد و با ذهنیتی متفاوت صورت می‌گیرد؛ البته این بستگی دارد که آیا ما چنین شکل‌هایی از آگاهی را اساساً متفاوت با شکل‌های دیگر تبعیض نژادی (مثلاً، احساسات ضد عرب، یا جداسازی سیاهان بر اساس عملکردهای جماعتی‌شان) در نظر می‌گیریم، و یا این‌که نه (حتی با به علم به خاص بودن و تقلیل‌ناپذیر بودن تمام

⁹ Full alert

منظور اعلام «هشدار کامل» ای است که از سوی مراجع قدرت، رسانه‌ها، و غیره صورت می‌گیرد.

تاریخیت‌ها) بر این باوریم که تمام شکل‌های آگاهی نژادپرستانه، جملگی، واکنش یکسان، برابری‌طلب، و جهان‌روای ما را فرامی‌خوانند.

بعلاوه، باید میان این انزجارِ مشترک از یهودستیزی و شکل به‌خصوصی از یهودستایی^{۱۰} نیز تفاوت قائل شد؛ یهودستایی‌ای که این داعیه را دارد که نه تنها هرگونه تبعیض یا هجمه‌ای بر یهودیان برابر است با جرمی پست و فرومایه، که حتی خود کلمه «یهودی»، و هر اجتماعی که داعیه‌ی نمایندگی آن را دارد، باید در جایگاهی مثال‌واره (پارادایمی) و اعلا — در نسبت با حوزه‌ی ارزش‌ها، سلسله‌مراتب فرهنگی، و ارزش‌گذاری سیاست‌های دولت‌ها — قرار بگیرد. به‌طور خلاصه و در نسبت با مسأله‌ی شکل‌های جدید و کهنه از یهودستیزی و فرایندهای از بین بردن آن‌ها، دو رویکرد مغایر با یکدیگر وجود دارد، که مسأله‌ی اصلی برای درک آن این است که بدانیم، اساساً یک جهان‌روا باوری (universalism) معاصر شامل چه مشخصه‌هایی می‌شود، و این که آیا با هیچ شکلی از استعلای اسمی یا جماعتی سازگاری دارد؟

امروزه واضح است که یک جریان فکری قدرتمند، با انتشاراتِ پرفروش و قدرتِ نفوذِ قابل‌توجه رسانه‌ای، در عمل بر این باور است که سرنوشت کلمه «یهودی» در گروی همین استعلای جماعتی آن است،^{۱۱} به گونه‌ای که این سرنوشت نباید با سرنوشت هیچ یک از اسامی دیگر، که در حوزه‌های ایدئولوژی، سیاست، و یا حتی فلسفه مورد ارزش‌یابی‌های منازعه برانگیز قرار گرفته‌اند، هم‌سنجه قلمداد شود.

استدلال ابتدایی برای این رویکرد، طبعاً، ارجاع به مسأله‌ی نابودسازی یهودیان اروپایی توسط نازی‌ها و همدستانشان است. در ایدئولوژی قربانی، که در واقع کارزارِ توپخانه‌ای «اخلاقیات‌گرایی»^{۱۲} (moralism) معاصر را تشکیل می‌دهد، این نابودسازی بی‌نظیر به‌عنوان نمونه‌ی مثال‌واره و پارادایمی (paradigmatic) مطرح می‌شود. اساساً مسأله‌ی نابودسازی [یهودیان]، به‌طور فی‌نفسه، همواره در راستای

10 Philo-Semitism

11 Communitarian Transcendence

12 استفاده از معادل «اخلاقیات‌گرایی» (مورالیسم) به جای «خلاق» (اتیک)، در راستای تأکید بر تفاوت‌های هستی‌شناسانه، سیاسی، و البته کنش‌گرایانه‌ی مفهوم «اتیک» با آن است.

پشتیبانی از ضرورت سیاسی، قانونی، و اخلاقی برای نگاه داشتن کلمه یهودی ورای تمام رویکردهای معمول به گزاره‌های هویتی، و اعطای گونه‌ای از قدیسیت بخشی اسمی به آن استفاده شده است. تحمیل تدریجی کلمه یهودی-شو (Shoah) [به ادبیات مدرن] برای نام‌گذاری آنچه راثول هیلبرگ، برجسته‌ترین مورخ این کلمه، با دقتی تمام، «نابودسازی یهودیان اروپایی» می‌نامد، می‌تواند خود به مثابه مرحله‌ای کلامی از همین قدیسیت بخشی به قربانی قلمداد شود. به این اعتبار، فرد معتقد به چنین نگاهی، در یک وارونگی فوق‌العاده، به مرحله‌ای از ادعا نسبت به کلمه «یهودی» می‌رسد، که در آغاز مسیحیان علیه خود یهودیان اعمال می‌کردند؛ و آن این بود که «مسیح» نامی است شایسته تر از تمامی نام‌های دیگر. و در واقع امروز نیز، این خوانش که کلمه «یهودی» ورای تمام نام‌های معمول است، خوانشی غیررایج نیست. و به نظر می‌آید که این یک پیش‌فرض است، که فیض قربانی‌ای غیرقابل قیاس بودن، چونان وارونه‌ی گناه نخستین، نه تنها به تبار، اولاد، و تمام اولاد اولادهای [یهودی] نازل می‌شود، که این فیض شامل هر آن کس که ذیل این گزاره مورد بحث قرار می‌گیرد نیز خواهد شد؛ خواه رؤسای دولت‌ها باشند و خواه فرماندهان نظامی که با شدت تمام مشغول سرکوب آنانی هستند که زمین‌شان به غضب درآمده است.

رویکرد دوم به این گونه استعلائی افسانه‌ای، رویکردی است تاریخی. این رویکرد بر این مدعا است که نشان می‌دهد چگونه مسأله‌ی یهود از اساس تعریف‌کننده‌ی اروپا، از آغاز دوره‌ی روشنگری بدین سو بوده است. به این شکل که همواره معتقد به وجود پیوستاری مجرمانه است میان آن تلقی‌ای که اروپا از خود دارد، و اقدام به نابودسازی توسط نازی‌ها — آن چه که خود را در قالب «راه‌حل نهایی» به این مسأله ارائه کرد. علاوه بر این، این رویکرد قائل به وجود پیوستاری بنیادی میان مسأله‌ی «نابودسازی» و خصومت اروپایی‌ها با دولت اسرائیل است، و گواه اصلی‌ای که برای این مدعا می‌آورد، حمایت مداوم جامعه‌ی اروپایی از فلسطینیان است؛ که البته در نگاه من حمایتی است حقیقتاً بی‌نظم و غیرمداوم، اما اجازه دهید این مسأله را فعلاً کنار بگذاریم. [در امتداد این نگاه]، اروپا از این که «راه‌حل نهایی»، در آخرین پرده و با پدیدار شدن ناگهانی یک دولت یهودی بر ترازنامه‌ی جنگ، شکست خورد، به شدت خشمگین است. پس در

نتیجه، این ضروری است که یک بی‌اعتمادی مشروع به هرآن چیزی که عرب است وجود داشته باشد. چرا که اگر مسأله را از حمایت برای فلسطینیان آغاز کنیم، به سرعت به مسأله‌ی تضعیف دولت اسرائیل می‌رسیم، سپس از این تضعیف‌گری به یهودستیزی می‌رسیم، و از این یهودستیزی قاعدتاً به نابودسازی [یهودیان] خواهیم رسید — در یک کلام، این منطقی باید که قانع‌کننده و قوی باشد!

مایلم که تا جایی که ممکن است [در متنی که در ادامه می‌آید] موضعی به‌غایت آشتی‌ناپذیر را با حکم بالا مستند کنم. موضعی را ارائه خواهم کرد که صراحتاً شخصی و متعلق به خودم است. در موضوعاتی از این دست، و با در نظر گرفتن احساسات شدیدی که به‌طور اجتناب‌ناپذیر با هر دعوایی بر سرِ قدرتِ نام‌گذاری جمعی بروز می‌کند، بهتر این است که فرد از همان ابتدا اعلام کند که از جانب خودش، یا دقیق‌تر این‌که، تحت نام خودش، سخن می‌گوید.

به‌طور بدیهی، نکته‌ی کلیدی این است که من نمی‌توانم به هیچ شکلی ایدئولوژی قربانی^{۱۳} را بپذیرم. موضعم را در این باره و به‌طور شفاف در کتاب کوچکم، اخلاق (*Ethics*) در سال ۱۹۹۹ شرح داده‌ام. این که نازی‌ها و همدستانشان میلیون‌ها مردمی را که آن‌ها جهود خطاب می‌کردند نابود کردند، به زعم من هیچ‌گونه مشروعیت جدیدی به گزاره‌ی هویتی مورد بحث — [یهودی] — اعطا نمی‌کند. طبعاً برای کسانی که، عموماً به دلایل مذهبی، براین باورند که این گزاره نوعی از وصلت‌جماعتی را با استعلای کهن‌الگووار دیگری^{۱۴} ایجاد می‌کند، طبیعی است که فکر کنند که قساوتی که نازی‌ها مرتکب شدند صحه می‌گذارد — البته با تناقضی حیرت‌آور و دهشتناک — بر مسأله‌ی برگزیده بودن «مردمی» که به زعم خودشان این گزاره به‌گرد هم می‌آورد. علاوه بر این ضروری است که توضیح داده شود که چرا و چگونه گزاره‌ی نازی‌جهود، آنطور که برای سازمان دهی جداسازی‌ها، سپس اخراج از شهر، و نهایتاً مرگ استفاده می‌شد، هم‌آیند می‌شود با گزاره سوپژکتیو [یهودی]، آن‌طور که ذیل آن این وصلت‌جماعتی [با دیگری استعلایی] تضمین می‌شود. اما برای هرآن کسی که در قید

13 *Victim Ideology*

14 Archetypical Transcendence of the **Other**: خدا

این حکایت افسانه‌وار مذهبی نیست، مسأله‌ی نابودسازی یهودیان تنها می‌تواند مؤکد همان حکم مطلق باشد که باید بی‌هیچ‌چون و چرا یا حق فرجام‌خواهی برای نازیان صادر کرد. و این‌که، این حکم نباید به‌هیچ‌وجه موجب این شود که هیچ‌گونه ارزشی اضافی برای قربانیان، به‌جز حس همدردی صمیمانه با آن‌ها، در نظر گرفته شود. به‌طور گذرا، این را مطرح می‌کنم که یک همدردی واقعی، کم‌ترین دغدغه‌ای نسبت به گزاره‌هایی که تحت نام‌شان قساوت‌های هولناک صورت می‌گیرد ندارد. این نگاهی به کل غلط است که فکر کنیم که یک جنایت، ارزشی افزوده به گزاره‌ی هویتی [قربانی] اعطا می‌کند. همچنین، یک جنایت نمی‌تواند تأمین‌کننده‌ی هیچ‌گونه احترامی ویژه برای کسی باشد که امروزه می‌خواهد با پناه گرفتن پشت چنان گزاره‌ی [هویتی]، طالب جایگاهی استثنایی باشد. بالعکس، نتیجه‌گیری‌ای که باید از آن کشتارهای بی‌حد و حصر داشته باشیم این است که به‌کارگیری هرگونه گزاره‌ی هویتی جماعتی در قلمرو ایدئولوژیک، سیاسی، و یا دولتی، چه در راستای جرم‌انگاری باشد و چه در راستای قدسیت‌بخشی، تنها به فجع‌ترین نتایج منجر می‌شود.

ادعای غیرعقلانی‌تر این است که [می‌گویند] ما می‌توانیم در اتاق‌های گاز نازی اسباب این را بیابیم که جایگاهی ویژه به دولت استعماری اسرائیل اعطا کنیم — دولتی که در خاورمیانه (و نه در استان باواریای آلمان) بنا شده است؛ جایگاهی به غیر از آنی که همیشه بر همه‌ی دولت‌های استعماری، برای دهه‌ها اعطا شده است، و به‌سادگی می‌توان آن را به این بیان درآورد: که همه‌ی این دولت‌ها نماینده‌ی شکلی از سرکوب مردمان محروم‌اند، چیزی که به‌غایت نفرت‌انگیز، و البته به‌حق، منسوخ شده است. این مسأله که این دولت‌ها چه فرجامی داشتند، مسأله‌ای است قطعاً پیچیده که به‌صورت تاریخی با گستره‌ی گوناگونی از راه‌حل به آن پرداخته شد. استعمارگران فرانسوی، الجزایر را یکباره و به‌کلی تخلیه کردند، جایی که خانواده‌های آن‌ها غالباً بیش از یک قرن در آنجا سکونت داشتند. این در حالی است که مستعمره‌نشین‌های اروپایی افریقای جنوبی، علی‌رغم به‌کارستن شیوه‌های شنیع و نژادپرستانه‌ی آپارتاید، امروزه در افریقای جنوبی‌ای که نلسون ماندلا بنا کرده همچنان مشارکت دارند. من نمی‌دانم که فرجام دولت اسرائیل، که مسأله‌ای است متأخرتر از دو مثال دیگر، چه خواهد بود.

اما موضع من مشخصاً این است که فهم عقلانی توسعه‌یابی دولت اسرائیل، تنها می‌تواند با پرهیز از توجیه کردن وجود اسرائیل — چیزی که فارغ از هر آنچه فکر می‌کنید، حقیقتاً بر گرده‌ی فلسطینی‌ها صورت گرفته — از طریق ارجاع دادن مدام به قسمتی منحوس از تاریخ اروپا ممکن شود.

بگذارید نکته‌ی دیگری را نیز اضافه کنم که بیشتر جنبه‌ی عاطفی دارد. این به کلی غیرقابل تحمل است که از طرف کسی متهم به یهودستیزی شوی، تنها به این دلیل که از جنایت نابودسازی [یهودیان] این نتیجه‌گیری را نمی‌کنی که هم گزاره‌ی «یهودی» و بُعد مذهبی و جماعتی آن دارای ارزشی تکین — یعنی بشارتی استعلاعی — است، و هم این که زورگویی‌های تحمیلی اسرائیلی، با آن ماهیت استعماری انحصاری و البته مبتذلش، باید به شکل ویژه‌ای برتابیده شود. من خواستار این هستم که دیگر هیچ‌کس، چه به صورت علنی و چه در خلوت، بر این قسم اخاذی سیاسی گردن نگذارد.

یک صورت‌بندی انتزاعی از موضعی که من اتخاذ می‌کنم، می‌تواند با اشاره به این شکل بگیرد که از پولوس رسول تا تروتسکی، که شامل اسپینوزا، مارکس، و فروید می‌شود، جماعت‌باوری یهودی تنها جایی توانسته که نوعی از جهان‌روایی خلاق را پی‌ریزی کند، که نقاط جدیدی برای گسست از خود را تعریف کرده است. این روشن است که معادل امروزی گسست مذهبی پولوس از یهودیت مستقر، گسست عقل‌باورانه‌ی اسپینوزا از کنیسه، و یا گسست سیاسی مارکس از یکپارچه‌سازی بورژوایی بخشی از جامعه‌ای که از آن می‌آمد، گسستی است ذهنی (subjective) از دولت اسرائیل. البته منظور، گسست از وجود مادی-تجربی دولت اسرائیل نیست، که آلودگی آن نه بیشتر و نه کمتر از تمام دولت‌های دیگر است. منظور، گسستن از ادعای انحصاری و هویتی‌اش برای یک دولت یهودی بودن است، خاصه [گسستن] از آن طریقی که با آن به صورت بی‌وقفه از این ادعا امتیاز می‌گیرد، به‌ویژه وقتی مسأله به اهمیتی قائل نشدن برای قوانین بین‌المللی معطوف می‌شود. دولت‌ها یا کشورهای به‌راستی معاصر، همواره جهان‌شهری، و در پیکربندی هویتی‌شان، به‌طور کاملی نامتمایز [از یکدیگر] هستند. آن‌ها شکل‌گیری تاریخی خود را وابسته به یک پیشابندی محض می‌دانند، و این شکل‌گیری تاریخی را تنها تا آنجایی موجه می‌دانند که ذیل هیچ‌گونه گزاره‌ی نژاد

باورانه، مذهبی، و یا به طور کلی‌تر، فرهنگی تعریف نشود. در واقع، آخرین باری که یک دولت مستقر در فرانسه بر این باور بود که خود را «دولت فرانسوی» بخواند، در زمان ژنرال پتن و اشغال فرانسه توسط آلمانی‌ها بود. دولت‌های اسلامی نیز قطعاً الگوهایی پیشرو تر از انواع گوناگون «ملت عرب» نیستند. به نظر می‌رسد همه بر این نکته توافق داشته باشند که برای افغانستان، طالبان تجسم مسیر به سوی مدرنیته نیست. پس اگر یک دموکراسی مدرن ممکن باشد، وقتی است که همگان را به حساب بیاورد، ولی بدون در نظر گرفتن گزاره‌های هویتی‌شان. همانطور که اورگانیزاسیون پولیتیک (*Organisation Politique*) در رابطه با قوانین واکنشی فرانسه علیه کارگرانی که مدارک قانونی ندارند می‌گوید: «هر آن کس که اینجاست، اهل اینجاست.» هیچ دلیل قابل قبولی وجود ندارد که دولت اسرائیل را از این قانون معاف کند. گاهی این ادعا مطرح می‌شود که این دولت، تنها دولت دموکراتیک در منطقه است. اما همین حقیقت که این دولت خود را به مثابه دولتی یهودی معرفی می‌کند به سادگی در تناقض با آن ادعا است. در این مورد می‌توانیم بگوییم که اسرائیل کشوری است که بازنمایی‌اش از خود، همچنان عتیق و باستانی است.

در رویکردی متفاوت، قصد دارم که ادعای مطرح شده را عمومیت ببخشم. اعلام می‌کنم که مداخله‌ی هرگونه گزاره‌ی هویتی در قالب عاملی اساسی برای تعیین بخشی به یک سیاست، به یک فاجعه ختم می‌شود. همانطور که قبلاً هم گفته‌ام، این باید همان درس واقعی‌ای باشد که از نازیسم بگیریم. چرا که پیش از هر کس دیگری، این نازی‌ها بودند، که با اشتیاقی کم‌نظیر در پیگیری، تمام پیامدهای تبدیل کردن دال «یهودی» به یک استثنای رادیکال را به بار آوردند. به هر حال، این تنها راهی بود، که در آن قتل‌عام صنعتی، به وسیله آن می‌توانستند نوعی از انسجام را به گزاره‌ی «آریایی» [یعنی قرینه‌ای برای گزاره‌ی یهودی] بدهند — «آریایی»، آن توخالی خاص که به شکلی وسواس‌گونه درگیرش بودند.

نتیجه‌ی دیگری که الساعه مربوط‌تر است، این است که دال «فلسطینی» یا «عرب» نیز نباید بیش از میزانی که برای دال «یهودی» مجاز است مورد ستایش و شکوهمندسازی قرار بگیرد. در نتیجه، راه‌حلی مشروع برای منازعه‌ی خاورمیانه،

برقراری دهشتناکِ دو دولتِ «سیم‌خارداری» نیست. راه‌حل، ایجاد یک فلسطین سکولار و دموکراتیک است، فلسطینی که هر گزاره‌ی [هویت‌ی‌ای] از آن کاسته شده باشد؛ فلسطینی که بتواند در مکتب پولوس (همو که اعلام کرد، در چشم‌انداز امر جهان‌روا، «دیگر نه یهودی‌ای هست نه یونانی‌ای»، و این که «ختنه کردن هیچ است، و ختنه نکردن هیچ است») نشان دهد که این کاملاً ممکن است، که از نظرگاه سیاسی و صرف نظر از تداوم سیاست‌گریزِ عُرف‌ها، در این زمین‌ها مکانی را ایجاد کرد که در آن نه عرب هست نه یهودی. و این، بدون شک، نیازمند یک ماندلایِ منطقه‌ای است.

و نکته‌ی آخر این که، هیچ جایی برای برتابیدن سخن‌وری‌های شدیدالحن ضد یهودی وجود ندارد؛ نطق‌هایی که در لوایِ عذابِ وجدانِ استعماری یا به اسمِ حقوق فلسطینیان خطاب می‌شوند و در شماری از سازمان‌ها و نهادهای کم‌وبیش وابسته به کلماتِ هویتی چون «عرب»، «مسلمان»، «اسلام» ... به گردش درمی‌آیند. نمی‌شود این یهودستیزی را با هیچ ساخت و پاختی در قالب شکلی از پیشرفت‌باوری (progressivism) — آن هم پیشرفت‌باوری‌ای که با کم‌ترین دستاوردی به مصالحه می‌رسد — توجیه کرد. جدای از این، این داستان را هم که می‌دانیم: در پایان قرن نوزدهم در فرانسه، برخی سازمان‌های کارگری «مارکسیست» — اکثراً مرتبط با مکتب ژول گد¹⁵ (Jule Guesde) — هیچ مشکلی با یهودستیزیِ مبتدل که در آن زمان

¹⁵ ژول بازیل، معروف به ژول گد، روزنامه‌نگار، سیاستمدار و فعال کارگری سوسیالیست فرانسوی، از بنیان‌گذاران «حزب کارگران فرانسوی» و از چهره‌های شاخص فراگیر کردن مارکسیسم در فرانسه بود. او سال‌ها رهبر شاخه‌ی انقلابی جنبش سوسیالیستی فرانسه بود و در ۱۸۸۰ همراه با مارکس، سند «برنامه‌ی حزب کارگری فرانسه» را تنظیم کرد. بعدها و با تغییر مثنی گد، مارکس صراحتاً به انتقاد از برخی برنامه‌های حزب و شخص گد پرداخت. نقل قول مشهور مارکس، «و آن چه به قطع مشخص است این است که، اگر آن‌ها مارکسیست هستند، من به شخصه مارکسیست نیستم»، که اول بار در نامه‌ی انگلس به ادوارد برنشتاین آمده است، مستقیماً در خطاب به، و در ارتباط با سیاست‌های، ژول گد و پل لافارگ در حزب کارگری فرانسه گفته شده است. در کشاکش جنگ جهانی اول برخی از احزاب و گروه‌های چپ، از جمله حزب کارگران فرانسوی به رهبری گد، وارد توافقی به نام «اتحاد مقدس» با دولتِ وقتِ ریموند پوانکاره شدند. در این توافق، این احزاب متعهد می‌شدند که در طی جنگ به مخالفت با دولت نپرداخته و اعتصابات کارگری را سامان ندهند.

بسیار هم رایج بود نداشتند. آن‌ها فکر می‌کردند که امور یهودستیزانه، خاصه ماجرای دریفوس (Dreyfus affair)، مسأله‌ی طبقه‌ی کارگر نیست، و درگیر این امور شدن به‌منزله‌ی منحرف شدن از تضاد اصلی میان بورژوازی و پرولترها خواهد بود. اما به‌سرعت مشخص شد که چه چیز محرک این [باصطلاح] دغدغه‌ی چسبیدن به مسأله‌ی «تضاد اصلی» بود: در ۱۹۱۴ ژول گد، به اسم یک ملی‌گرایی کوتاه‌نظرانه و البته نفرتش از آلمانی‌ها^{۱۶} وارد آن «اتحاد مقدس» [با دولت ملی‌گرا] شد که آن قضایی نظامی را سامان داد. یک دیالکتیک به جای دیالکتیکی دیگر؛ به یاد می‌آوریم که برخوردی حقیقی با مسأله‌ی تضاد اصلی، غالباً باید که مستلزم پذیرفتن مسئولیت مدیریت کردن یک تضاد فرعی باشد. امروزه در میان ما برخی به‌طور واضحی تمایل دارند که به اسم تضاد اصلی میان «شمال» و «جنوب» و یا میان مردم عرب و امپریالیسم آمریکا، هر توجیهی را سرهم کنند تا ضدیت (مشروع) با فعالیت‌های دولت اسرائیل را به یهودستیزی‌ای صریح و علنی بدل کنند؛ یهودستیزی‌ای که تحمل‌پذیر نیست، و نباید هم که تحمل شود. و بالعکس، کنش‌های برخی اسرائیلی‌های پیشرو، که پیوسته شجاعتی کم‌نظیر را به نمایش می‌گذارند، نقشی اساسی در بهبود وضعیت در فلسطین داشته است.

و این برای هر آن کس که خواهان ریشه‌کن کردن این قبیل یهودستیزی شرایط-محور است حرفی است صحیح، که اگر به دولت اسرائیل دیگر به عنوان یک «دولت یهودی» ارجاع داده نشود بسیار کمک کننده خواهد بود، و اگر همه‌جا این توافق وجود داشته باشد که میان هرگونه کاربرد مذهبی، مرسوم، و خصوصی از گزاره‌ی هویتی —

نکته‌ی مترجم انگلیسی: ژول گد (۱۸۴۵-۱۹۲۲) به همراه پل لافارگ در ۱۸۸۲ حزب کارگران فرانسوی را بنیان نهاد. پس از سلسه ادغام شدن‌هایی با گروه‌های سوسیالیست دیگر، بخش فرانسوی انترناسیونال دوم را شکل دادند. ژول گد که به رویکرد سختگیرانه و ضد-اصلاح‌طلبانه مشهور بود، همواره از مشارکت داشتن در دولت‌های بورژوازی خودداری می‌کرد. با این حال، در ۱۹۱۴ و با چرخشی ۱۸۰ درجه، با دولت اتحاد ملی همراه شد، که در آن به سمت وزیر مشاور رسید.

16 Boches

در متن از کلمه تحقیر آمیز «باش» استفاده شده، که اصطلاحی است که نیروهای متفقین برای خطاب قرار دادن آلمانی به‌کار می‌بردند.

کلماتی چون، «عرب» و «یهودی» و همان‌قدر کلماتی چون «فرانسوی» — و استفاده‌های سیاسی از آن، که همواره مضر هستند، به‌شدت تفکیک‌گرا شویم.

۲ - کلمه‌ی «یهودی» و چاپلوس

ممکن است کسی بتواند مقاومت کند که پاسخی ندهد. کسی دیگر اما، شاید که نباید چنین کند. یا شاید کسی بتواند به‌واسطه‌ی نگریستن به امور از نظرگاهی بسی گسترده‌تر، پاسخ بدهد؛ نظرگاهی که از آن این [امور] به‌مثابه عارضه‌ای کوچک از وضعیتی کلی که فرانسه در دوران اخیر گرفتار آن شده است دیده می‌شوند. «وضع ۳» (*Circonstances*)، کتابی است که مسوولیت آن را سیسیل وینتر (Cécil Winter)^{۱۷} و من شخصا به عهده می‌گیریم. اما خشونت و واکنش‌هایی که این کتاب برانگیخت باید که در بافتار و زیر-متن سیاسی خود مورد بررسی قرار بگیرد. واقعیت این است که وضعیت فرانسه امروز تحت سیطره‌ی میزان بی‌سابقه‌ای از هجمه‌های ارتجاعی علیه کارگران اهل کشورهای خارجی، جوانان شهرک‌های مسکونی، آموزش و پرورش کودکان، بهداشت فقیرترین و آسیب‌پذیرین اقشار، زنانی که از خاستگاه‌های فرهنگی و سنتی متفاوت می‌آیند، خدمه‌ی مسافرخانه‌ها، بیماران روانی، و ... است. هر روز باید خواندن اخبار تصویب قوانین مطلقاً مجرمانه‌ی من‌درآوردی را تحمل کنیم. سارکوزی نام فرایندی رایج است که از خلال آن، بخش‌هایی کلی از جمعیت، مرحله به مرحله و با خشونت، به جایگاهی عاری از هرگونه حقوق تنزل پیدا می‌کنند و به‌مثابه دشمن داخلی به پیش‌گاه پلیس تقدیم می‌شوند. در چنین زیر-متنی، مطرح کردن این سؤال ضروری است: خواسته‌ی آن دار-و-دسته کوچک که مالک خود-خوانده‌ی کلمه‌ی «یهودی» و کاربردهای آن است چیست؟ آرزومند به‌دست آوردن چه چیزی است، وقتی که به کمک سه‌گانه‌ی شوآ (*Shoah*)، دولت اسرائیل، و سنت تلمودی (the SIT)¹⁸، هر کسی را که اعلام کند «می‌توان با قوای تمام به معنایی جهان‌روا و

^{۱۷} فصل هشتم از بخش دوم کتاب *جدلیات* توسط سیسیل وینتر نوشته شده است.

¹⁸ SIT: *Shoa-Israel-Tradition*

برابری طلب از کلمه‌ی یهودی باور داشت»، با انگ‌زنی و خوار و خفیف کردن در محضر عموم روبه‌رو می‌کند؟

پس من خواهم گفت که این یک دار-و-دسته افراطی است که همان نیات سیاسی را دنبال می‌کند که امروزه نظام پارلمانی فرانسه را به سیطره‌ی خودش درآورد، دار-و-دسته‌ای با جهت‌گیری شناسایی، جداسازی، و آزار و اذیت مردمانی که خود دولت با مصوبه‌هایش، آن‌ها را به‌مثابه دشمنانی درون و علیه اجماع عمومی جامعه شناسایی می‌کند. گروه کوچکی که از آن صحبت می‌کنیم، شاخه‌ی راست افراطی فکری، از این سوگیری مهلک را تشکیل می‌دهد؛ به این صورت که شکل سوژکتیوی که به خود می‌گیرد، به‌مثابه یک قاعده، بیشتر منفی است تا مثبت (المان ضد-فلسطینی، ضد-عرب ضروری است)؛ به این صورت که سازوکار فکری آن به شکل اجتناب‌ناپذیری تاریک‌اندیشانه است (برتری صفات خاص *particularities* [در مقابل صفات عام *generecities*])، ملی‌گرایی مرزبندی شده، نژادباوری، دین‌گرایی بدون خدا)؛ به این صورت که شیوه‌های جدلی‌اش متعلق به ژانرهای گوناگونی از سرکوب‌گری ابلهانه و بی‌معنا است. پیش از این، ناتاشا میشل توجه‌ام را به این واقعیت جلب کرده است که رویه‌های این دار-و-دسته‌ی کوچک، انباشتی از تمام ژانرهای شناخته‌شده و تاریخی اتهام‌زنی عمومی را در برمی‌گیرد. در اتهام‌زنی‌های قضایی و دولت‌سالارانه، خواهان این هستند که پایانی بر معافیت از مجازات ما زده شود. در اتهام‌زنی‌های مک‌کارتیستی گونه، می‌گویند ما بولشویک‌هایی تمامیت‌خواه هستیم. در اتهام‌زنی‌های به سبک و سیاق روزهای آخر اتحاد جماهیر شوروی، تجلی شکل‌های گوناگونی از روان‌پریشی را در نوشته‌های ما تشخیص می‌دهند. ناتاشا میشل، با طنزی تلخ، می‌گوید: «از هر طرف، مرا در اردوگاه مقابل قرار داده‌اند.» این انباشت [از اتهام‌زنی] بسیار معنی‌دار است. آدم را به این سوق می‌دهد که متحیر بماند این چه چیزی است که این دار-و-دسته از آن محافظت می‌کند؟ ترس از دست دادن چه چیزی را دارد، هرگاه که انحصارش بر چگونگی استفاده، هنجارمندی، و تداعی‌های لازم و ملزوم گونه از کلمه «یهودی» با خطر روبرو می‌شود؟

من این فرضیه را مطرح می‌کنم که ترویج پرخاشگرانه‌ی سه‌گانه‌ی «شوآ - اسرائیل - سنت»، یا همان (Shoa - Israel - Tradition) SIT، به‌مثابه‌ی تنها محتوای قابل پذیرش از کلمه‌ی «یهودی»، و خشونت‌ی که به‌شکلی جاهلانه، لجوجانه و با سویی‌ی شخصی علیه هر آن کس که شیوه‌ای متفاوت از دلالت‌گری و اشاعه‌ی این کلمه را پیشنهاد می‌کند اعمال می‌شود، مستقیماً در راستای محافظت از یک قدرت است: قدرت مدیریت کردن کلمه [یهودی] را به‌انقیاد تعینات سیاسی و دولت‌سالارانه‌ی به کلی ضد طبقه کارگر درآوردن (قدرتی به‌غایت سودمند برای اولیای امور)؛ به بیان دیگر، [کلمه را] به‌انقیاد سیستمی قضایی درآوردن که کنترل آن با پلیس است و در پیشگاه آن، هر آنچه خود را ناهمگون با اجماع مستقر نشان دهد، به‌آهستگی، به‌انقیاد درخواهد آمد، خواه آن‌المان ناهمگون‌الساعه درون سازمان یا کنشی سازمان‌یافته جای گرفته باشد، یا همچنان در مرتبه‌ی گردش ایده‌ها باشد. علاوه بر این، استفاده‌ی مدام از کلمه‌ای که به ابزار و قدرت ارباب فروکاسته شده است، به معنای گردآوردن بیشترین تعداد ممکن از روشنفکران جهان به داخل اردوگاهی است که هدایت آن با آمریکایی‌هاست. با فرض این‌که کلمه‌ی «یهودی»، کلمه‌ای است مصون (به‌خاطر مؤلفه‌ی شوآ)، کلمه‌ای است دولت‌سالارانه و طرفدار آمریکا (به‌خاطر مؤلفه‌ی اسرائیل)، و کلمه‌ای است به‌شکل ابهام‌آمیزی روحانی (به‌خاطر مؤلفه‌ی «سنت»)، باید گفت که خلاصه‌ی مطلب این است: مسأله، بدل کردن کلمه‌ی «یهودی» به سپری ایدئولوژیک و مرجعی فکری برای مرحله‌ای جدید از ضد-انقلاب است، که رهبری آن در فرانسه از سال‌های آخر دهه‌ی ۱۹۷۰ با فیلسوفان جدید^{۱۹} (*nouveaux philosophes*) بوده است، مرحله‌ای که امروز حقیقتاً خصمانه و تحت حمایت خدمات دولتی است. [این دارو-دسته] با حفاظت کردن از انحصارشان بر کلمه‌ی «یهودی»، امیدوارند تا امکان‌پذیری یک سیاست جهان‌روا، امکان‌پذیری برابری میان تمام گزاره‌های صفتی

^{۱۹} «فیلسوفان جدید»، به نسل جدیدی از فلاسفه فرانسوی اطلاق می‌شود که تحت مؤلفه‌ی گسست از مارکسیسم در سال‌های آغازین ۱۹۷۰، گرد هم می‌آیند. از مشخصه‌های این نسل از فلاسفه، می‌توان به نقدشان از آرای متفکرین تأثیر گذاری چون ژان پل سارتر و مفهوم پسا-ساختارگرایی، و همچنین فلسفه‌ی نیچه و هایدگر اشاره کرد.

خاص، امکان‌پذیری سیاست ورزی توسط مردمانی که فارغ از خاستگاه‌شان الان همین‌جايند، را برای همیشه ریشه کن کنند.

به محض این‌که کسی این انحصار خفقان‌آور را (که سه‌گانه‌ی شوآ - اسرائیل - سنت بر سرنوشت کلمه‌ی «یهودی» در زبان، اندیشه، و زندگی تاریخی اعمال می‌کند) تهدید کند، به محض این‌که کسی به احیای این کلمه در سمت تکین‌بودگی جهان‌روا (universal singularity) و سیاست‌رهایی مبادرت کند، حمله‌ای مرگبار را علیه قدرت آسیب‌رسانی این دار-و-دسته سامان داده است.

به محض این‌که که کسی ابعاد تلاش این دار-و-دسته را [برای حفاظت کردن از قدرت انحصاری به انقیاد درآوردن کلمه‌ی یهودی] درک کند، الساعه وسوسه می‌شود که دیگر اعتنایی به جزوه‌های مضحک تولید شده توسط این یا آن کارمند میان‌مایه‌ی دار-و-دسته‌ی مذکور نکند. راست افراطی همیشه مخبرین نازل و رده‌پایین را در سازمان‌هایش به‌کار می‌گیرد، ماجراجویانی که در نوشته‌هایشان هم از توپره می‌خورند و هم از آخور، هم رفیق دزدند و هم شریک قافله.

همان‌طور که در قبل هم گفتم، من «اوضاع ۳» را با مسئولیت شخصی و علم به خطراتی که برایم به‌همراه می‌آورد نوشتم، که در این روزگار باید هم که چنین کرد. [این کتاب را نوشتم] چرا که به‌کلی حیرت زده‌ام از دیدن این‌که کلمه‌ی «یهودی» — به‌مدد روشنفکرانی که سستی‌شان کلافه‌کننده و گمراه‌کننده است — همبسته با حمایتی شده است که بخش عمده‌ای از افکار عمومی در خدمت سیاست‌های کراهت‌آور قرار می‌دهد. من بهتر از آن دار-و-دسته افراطی، هزار بار بهتر از آن‌ها، واقفم به پیوندی که میان کلمه‌ی «یهودی» و تاریخ عظیم حقیقت‌های جهان‌روا وجود دارد. در تلاش برای خنثی کردن تمام تفاسیر جوهرباورانه و نژاد باورانه از این کلمه؛ در آزاد کردنش از هر پیوندی ضروری با رسوم مذهبی؛ در افزودن حیات و جلای معاصر به آن، بی‌نیاز از روایت‌های خیالی؛ در گسستنش از سنگ لوحی که در لجن صفات خاص امپریالیستی^{۲۰} فرورفته؛ در یک کلام، در رهایی بخشیدن به کلمه‌ی «یهودی» از

سیطره‌ی سه‌گانه شو-آ - اسرائیل - سنت، که این دار-و-دسته تلاش دارد به آن تقلیلش دهد، من به‌طوری همدلانه خود را در ارتباط با کاری می‌بینم که بسیاری دیگر نیز بر آن همت گمارده‌اند (چه ادعایی نسبت به گزاره‌ی «یهودی» داشته باشند یا نه)، کاری که با آن نیرویی نوین می‌تواند از این کلمه ظهور کند، و ظهور خواهد کرد. در حال حاضر، [وضعیت] آن را صُلب شده، وامانده از رشد، و پرچمش را بیدزده‌ی نیروی ارتجاع می‌بینم. اما همان‌طور که در «وضع ۳» و با نظر به فیلم یودی آلونی، فرشته‌ی محلی،^{۲۱} به طور قاطعانه نوشته‌ام، عمیقاً امیدوارم که این کلمه جانی دوباره بگیرد، از نو ابداع شود، و در چرخه‌ی رویه‌های حقیقت احیا شود. و اول از همه، و بی هیچ تردیدی، در اسرائیل؛ چرا که برپاکردن دولت یا کشوری در آنجا که با تمامی مردمانی که آنجا زندگی می‌کنند تقسیم شده باشد (حال گزاره‌های مرسوم هویتی‌شان هرچه که می‌خواهد باشد) رویدادی عظیم را در احیای [این کلمه] رقم می‌زند.

21 Udi Aloni - *Local Angel*

<https://pecritique.com/>

نقد اقتصاد سیاسی

استعمار و جنگ بی‌پایان

جستاری تاریخی در مسأله‌ی فلسطین

گودرز اقتداری



حوالی طولكرم در فلسطین، ۱۹۴۸

برای بررسی آنچه امروز در غزه و فلسطین اشغالی می‌گذرد و به‌قصد واکاوی ریشه‌ها و علل این اشغال که بدون مشورت با مردم بومی ساکن در فلسطین به آنها تحمیل شده است، نخست به تاریخچه‌ی پیدایش این معضل می‌پردازیم.

در قرن‌های ۱۸ و ۱۹ که اروپا با شروع انقلاب صنعتی متحول می‌شد، به ویژه در بریتانیا، نیاز به کارگر صنعتی باعث شد که بسیاری از مناطق و زمین‌های کشاورزی به مجتمع‌های صنعتی تغییر مصرف دهند. اما برای مالکین این زمین‌ها ادامه‌ی حیات تنها با سرمایه‌ای که از فروش زمین عایدشان میشد قابل استمرار نبود. همین مشکل سبب شد که آنها و کسانی که بر روی مزارع کار می‌کردند و توان آموزش برای کار صنعتی در کارخانجات را نداشتند، از فرصت کشف سرزمین‌های جدید در قاره‌ی آمریکا از شمال در کانادا و آمریکا (عمدتاً بریتانیا، فرانسه، ایرلند) تا جنوب (اسپانیا و پرتغال) و سرزمین‌های کشف شده در آسیای جنوب شرقی مثل استرالیا و نیوزیلند (بازهم بریتانیا) استفاده کنند.

سفرهای طولانی برای کشف این سرزمین‌های نو در آغاز با کمک دولت‌های مبداء صورت می‌گرفت. این دوران که در رشد سرمایه‌داری هم مؤثر بود به قیمت اشغال گسترده‌ی سرزمین‌های نو در آمریکا و اقیانوسیه و هم به قیمت از بین بردن نسل‌هایی از بومیان این مناطق و البته بدون توجه به اراده یا اساساً وجود آنها به‌دست آمد، و آنچنان که می‌دانیم استعمار مهاجرنشین (ستلر کلونیالیسم) نام گرفت.

می‌توان گفت که این ایده، یعنی مهاجرت و کلونیالیسم، در آستانه‌ی قرن بیستم با استقرار دولت‌های ایالات متحده و کانادا در آمریکای شمالی و استرالیا و نیوزیلند در اقیانوسیه دیگر متوقف شده بود. از این‌رو در آستانه‌ی قرن بیستم تنها سرزمین‌هایی که در آن لحظه امکانی برای اجرای طرح مشابهی از استعمار مهاجرنشین وجود داشت سرزمین‌های عرب تحت حاکمیت امپراطوری عثمانی بود که عمده‌تاً مسلمان بودند و با شکست امپراطوری عثمانی اصطلاحاً آزاد شده بودند. به شهادت اسناد باقیمانده، مهاجرین اولیه‌ی صهیونیسم در آلیه‌ی اول و دوم (۱۸۸۱-۱۹۱۴) اجتماع خود را در فلسطین «کلونی» می‌نامیدند؛ کلمه‌ای که در آن زمان وزن منفی امروز را نداشت. آنها به‌عنوان بخشی از یک جنبش سازماندهی‌شده برای ایجاد یک موطن ملی جدید برای یهودیان در فلسطین، شهرک‌های جدیدی ایجاد می‌کردند، چیزی که از دوران باستان

(با وجود جمعیت دائماً یهودی) وجود نداشت. در آغاز، این پروژه با خرید زمین از ساکنین بومی امکان‌پذیر بود. گرچه حتی در آن دوران تحت حاکمیت عثمانی و پس از جنگ جهانی اول و سقوط امپراطوری عثمانی و قیمومیت دولت بریتانیا بر سرزمین فلسطینی نیز این مهاجرت‌ها به صورت برنامه‌ریزی شده بود و تحت نظارت سازمان صهیونیسم^۱ صورت می‌گرفت.

از این رو، کاملاً منصفانه است که ایجاد شهرک‌هایی توسط صاحبانی جدید با تابعیت کشورهای دیگر را در قلمرویی که قبلاً چنین تابعیتی را در بر نمی‌گرفت، با عنوان استعمار مهاجرنشین توصیف کنیم. مهاجرین اولیه یهودیان روسیه بودند که قصدشان علاوه بر ساختن محیط یهودی با هویت ویژه‌ی دینی، شامل توسعه‌ی زبان عبری و گسترش فرهنگ قوم یهود بود که تحت انقیاد مسیحیت در اروپا در حال احتضار بود. بر خلاف قدرت‌های استعمارگر کلاسیک (مانند فرانسه یا بریتانیا) مهاجران یهودی جمعیت موجود را در طرح اصلی خود لحاظ نمی‌کردند؛ مگر به‌عنوان ذی‌نفع اتفاقی. حضور مردمی دیگر قبل از هر چیز برای آنها آزاردهنده بود و صهیونیست‌های اولیه تمام تلاش خود را برای نادیده گرفتن و به حداقل رساندن آن انجام دادند. آنها جمعیت عرب فلسطین را به‌عنوان مردمی دیگر با ادعاهای جمعی خود به رسمیت نمی‌شناختند، با این استدلال که اعراب به‌عنوان افراد این جامعه از پیشرفتی که شهرک‌سازی یهودیان به همراه خواهد داشت سود خواهند برد.

واضح است که در طول جنگ جهانی اول، قدرت‌های بزرگ تصمیماتی در مورد آینده‌ی فلسطین بدون توجه به خواسته‌های ساکنان بومی آن اتخاذ کردند. اعراب فلسطینی بر این باور بودند که بریتانیا در مکاتبات حسین و مک‌ماهون به آنها وعده‌ی استقلال داده است، نامه‌هایی از ژوئیه ۱۹۱۵ تا مارس ۱۹۱۶ بین سر هنری مک‌ماهون، کمیسر عالی بریتانیا در مصر، و حسین بن علی، امیر مکه در آن زمان، وجود دارد که در آن نامه‌ها انگلیسی‌ها در ازای حمایت اعراب از متحدین غرب در طول جنگ، تعهدات خاصی به آنها داده‌اند.

¹ https://en.wikipedia.org/wiki/World_Zionist_Organization

با این حال، در ماه مه ۱۹۱۶، بریتانیا، فرانسه و روسیه‌ی تزاری به توافقی دست یافتند (موافقتنامه‌ی سایکس-پیکو) که در بخش‌هایی از آن، از جمله تقسیم فلسطین بین ملیت‌های ساکن در آن پیش‌بینی شده و بخش عمده‌ای از فلسطین در بیت‌المقدس بین‌المللی می‌شد. اما برای پیچیده‌تر کردن اوضاع، در نوامبر ۱۹۱۷، آرتور بالفور، وزیر امور خارجه‌ی بریتانیا، نامه‌ای به لرد لیونل والتر روچیلد (اعلامیه‌ی بالفور) ارسال کرد که در آن با ایجاد یک سرزمین ملی برای یهودیان در فلسطین ابراز همدردی شده بود، با درک این که «هیچ کاری نباید انجام شود که به حقوق مدنی و مذهبی جوامع غیر یهودی موجود در فلسطین لطمه بزند». این اعلامیه به معنای یک عمل سخاوتمندانه یا به عنوان یک امر وجدانی، تحت تأثیر سرنوشت تلخ قوم یهود به وجود نیامد. بلکه این تا حدی به معنای ترغیب یهودیان آمریکایی به اعمال نفوذ در حرکت ایالات متحده برای حمایت از سیاست‌های بریتانیا پس از جنگ و همچنین تشویق یهودیان روسیه برای حفظ موقعیت خود در جنگ بود.

در اول نوامبر ۱۹۱۸ جنگ جهانی اول پایان یافت ولی مهاجرت‌های سازمان داده شده به وسیله‌ی سازمان صهیونیست ادامه یافت. ۲۱ سال بعد در اول سپتامبر ۱۹۳۹ آتش جنگ دیگری اروپا و جهان را در بر گرفت که بزرگ‌ترین جنایات آلمان نازی بر علیه یهودیان را شاهد بود. دوره‌ی پس از جنگ جهانی دوم شاهد برتری ایالات متحده و متحدانش به‌عنوان معماران نظم بین‌المللی جدید بود که بر پایه‌ی نهادینه‌سازی ارزش‌های غربی مانند دموکراسی و حقوق بشر بنا شده بود. این رویکرد غرب‌محور در نهایت به حکومت جهانی - معروف به «نظم مبتنی بر قوانین»^۲ معروف شده است. تأسیس سازمان ملل متحد تبلوری از پیدایش این نظم بود.

در ۲۹ نوامبر ۱۹۴۷، سازمان ملل متحد به تقسیم قیمومت بریتانیا بر فلسطین در شکل یک کشور یهودی و یک کشور عربی تحت قطعنامه ۱۸۱ سازمان ملل^۳ رأی داد. اما، در همان حالی که نیروهای بریتانیایی آماده‌ی عقب‌نشینی از فلسطین

² Rule Based Order

³ [https://documents-dds-](https://documents-dds-ny.un.org/doc/RESOLUTION/GEN/NR0/038/88/PDF/NR003888.pdf?OpenElement)

[ny.un.org/doc/RESOLUTION/GEN/NR0/038/88/PDF/NR003888.pdf?OpenElement](https://documents-dds-ny.un.org/doc/RESOLUTION/GEN/NR0/038/88/PDF/NR003888.pdf?OpenElement)

می‌شدند، درگیری یهودیان و عرب‌ها آغاز شد و در ادامه‌ی آن این دو نیرو به‌تناوب مرتکب اعمال خصمانه علیه یکدیگر می‌شدند. در سال ۱۹۴۸، بیش از ۷۰۰ هزار عرب فلسطینی - حدود نیمی از جمعیت عرب فلسطین - توسط شبه‌نظامیان صهیونیست بیرون رانده شدند. برخی نیز خود با مشاهده‌ی خشونت مهاجران تازه، از خانه‌های خود گریختند و شهرها و مناطقی را که طبق تاریخ متعلق به فلسطینیان بود خالی کردند. به این ترتیب شاید تسلیم به مهاجرت، یکی از اجزای اصلی شکست، خلعید و جابه‌جایی جامعه‌ی فلسطین، معروف به «نکبه» بوده باشد که در آن بین ۴۰۰ تا ۶۰۰ روستای فلسطینی ویران شدند، چاه‌های روستاها در یک برنامه‌ی جنگ بیولوژیکی به‌وسیله‌ی صهیونیست‌ها مسموم شدند و دارایی‌های آنها و آنچه به‌جا مانده بود به یغما رفت.

تعداد دقیق پناهندگان، که بسیاری از آنها در کمپ‌های پناهندگی در کشورهای همسایه مستقر شده‌اند، محل بحث است، اما آنچه مسلم است حدود ۸۰ درصد از ساکنان عرب فلسطین (نیمی از کل جمعیت عرب ساکن در مناطق تحت قیمومیت بریتانیا) سرزمین فلسطین را ترک کردند، یا از خانه‌های خود رانده شدند. این اتفاق بیش از همه نتیجه‌ی رفتار خشونت بار مهاجرین یهودی صهیونیست (اشکنازی عمدتاً از اروپا و روسیه) با اعراب در دوران اقامت آنها در فلسطین تحت نظارت بریتانیا بود. نکته‌ی قابل‌اعتنا در مقام مقایسه آن‌ست که پس از فتح سوئیل به دست حکومت مسیحی کوردوبا و شکست خاندان آل حمید در قرن دوازده، رابطه‌ی یهودیان سفاردی که عمدتاً از مناطق تحت نفوذ اسپانیا و آفریقای شمالی بودند، با مسلمانان چنان حسنه بود که پس از سقوط امپراطوری عثمانی از ترس مسیحیان آنها نیز به همراه مسلمانان به شمال آفریقا و مراکش و الجزایر مهاجرت کردند.

از نظر راشد خلیدی استاد و صاحب کرسی ادوارد سعید در دانشگاه کلمبیا، جنگ فلسطین و اسرائیل هرگز بین دو جنیش ملی که به طور مساوی بر سر یک سرزمین به رقابت می‌پردازند نبود، بلکه همیشه یک فتح مهاجرنشین استعماری توسط صهیونیست‌های مقیم اروپا بود. جمعیت بومی فلسطین اهمیتی نداشت چون همان‌طور

که در بالا آمد، به هر حال قرار بود از تأثیرات نوسازی «پیشگامان» یهودی، مانند آمریکا با سرنوشت آشکارش در غرب بهره ببرد.

خلیدی می‌گوید: «رهبران فلسطینی از نخبگان برجسته‌ی در دهه ۱۹۳۰ تا یاسر عرفات و ساف فتح در دهه‌ی ۶۰ تا حماس هرگز شور و اشتیاق مردم برای مقاومت را با موفقیت هدایت نکردند.»^۴

خلیدی به موانع بزرگ این راه اشاره می‌کند که در بریتانیا و بعداً ایالات متحده، مسیحیان پروتستان ظاهراً برای «متمدن کردن» جمعیت بومی وارد «جنگ استعماری» شدند. تنش مفیدی در فلسطین اما بین روبنای استعماری و سلسله‌مراتب پدرسالارانه و همبستگی زیربنای رهبری نخبگان فلسطینی وجود دارد. خلیدی بر فریکاری‌های رهبری صهیونیستی/اسرائیلی اشاره دارد، اما به‌روایت او سازمان شورشی و شخصیت کاریزمای مهاتما گاندی یا هوشی مین نیز در میان فلسطینیان هرگز محقق نشد. در عوض، جنبش صهیونیستی (و اسرائیل) که به‌خوبی سازماندهی شده بود، به طور غریزی اپوزیسیون فلسطینی را متفرق و تقسیم کرد.

در حالی که جریان اصلی صهیونیسم علناً اعلام می‌کرد که دو جامعه در فلسطین می‌توانند به‌طور هماهنگ با یکدیگر زندگی کنند، فعالان یهودی مانند یابوتینسکی در اوایل سال ۱۹۲۳ حقایق صادقانه را ارائه کردند: همه‌ی جمعیت‌های بومی در برابر استعمارگران مقاومت خواهند کرد. پس یهودیان به یک «دیوار آهنی» از سرنیزه نیاز داشتند.^۵ حکومت بریتانیا پس از جنگ جهانی اول تا سال ۱۹۳۹ از حل‌وفصل حمایت کرد تا اینکه در آستانه‌ی یک درگیری جهانی دیگر، لندن تغییر مسیر داد. بریتانیایی‌ها شورش گسترده‌ی فلسطینی‌ها را در سال ۱۹۳۶ شکست دادند، و کار دولت‌سازان یهودی را برای آنها انجام دادند. با به‌وجود آمدن اسرائیل در سال ۱۹۴۸، مذاکره‌کننده‌ی فلسطینی با سازمان ملل حتی یک منشی هم نداشت. بسیاری از رهبران ارشد اسرائیل از آمریکا آمده بودند، مکان را می‌شناختند و به زبان آن صحبت

⁴ Rashid Khalidi, *The Hundred Years' War on Palestine-A history of Settler Colonialism and Resistance, 1917-2017*

^۵ ر. ک. راشد خلیدی-صد سال جنگ با فلسطین- تاریخ استعمار مهاجرنشین و مقاومت ۱۹۱۷-۲۰۱۷

می‌کردند. در سال ۱۹۴۷، هیچ یک از رهبران ارشد فلسطینی در ایالات متحده زندگی نکرده و یا از آن بازدید نکرده بودند و برای مقاومت و توجیه خواست خود در سازمان ملل کوچک‌ترین شانسی نداشتند.

از آن پس مهاجرین یهودی با کمک بریتانیا و بعداً توسط ایالات متحده، فلسطین را استعمار کردند و در واقع اسرائیل را از طریق شش «جنگ» تأسیس کردند و به آن امنیت دادند: اعلامیه‌ی بالفور در ۱۹۱۷؛ طرح تقسیم سازمان ملل و قطعنامه‌ی ۱۱۸ در سال ۱۹۴۷؛ قطعنامه‌ی ۲۴۲ شورای امنیت ۱۹۶۷؛ تهاجم اسرائیل به لبنان در سال ۱۹۸۲ و اشغال آن تا ۱۹۸۸؛ پیمان صلح ۱۹۹۳ اسلو؛ و حضور رهبر اسرائیل آریل شارون در مسجدالاقصی در سال ۲۰۰۰ و تشدید شهرک‌سازی‌ها پس از آن. علاوه بر این، جنگ‌های زیر نیز مابین کشورهای عربی و اسرائیل اتفاق افتاد که در آن باز هم مردم فلسطین نقشی نداشتند اما سرنوشت‌شان با آنها گره خورد و مرزهایشان هر بار با شکست ارتش‌های عرب جابه‌جا شد و سرزمین‌شان کوچک‌تر.

جنگ ۱۹۴۸

در آستانه‌ی خروج نیروهای بریتانیا در ۱۵ مه ۱۹۴۸، اسرائیل استقلال خود را اعلام کرد و جنگی بلافاصله آغاز شد: مصر با یک حمله‌ی هوایی به تل‌آویو آغاز کرد و روز بعد، نیروهای عرب از مصر، ماوراء اردن (اردن)، عراق، سوریه و لبنان، مناطقی را در جنوب و شرق فلسطین که توسط یهودیان تقسیم نشده بود، اشغال کردند. بین فوریه و ژوئیه ۱۹۴۹، در نتیجه قراردادهای آتش‌بس جداگانه بین اسرائیل و هر یک از کشورهای عربی، یک مرز موقت بین اسرائیل و همسایگانش تعیین شد.

جنگ شش‌روزه‌ی ۱۹۶۷

۱۹ سال بعد نیروهای عربی و اسرائیلی برای دومین بار در ۵ تا ۱۰ ژوئن ۱۹۶۷ با هم درگیر شدند که به آن جنگ شش‌روزه (یا جنگ ژوئن) گفته شد. در اوایل سال ۱۹۶۷ سوریه بمباران روستاهای اسرائیلی را از مواضع خود در بلندی‌های جولان تشدید کرد. هنگامی که نیروی هوایی اسرائیل شش فروند جنگنده میگ سوریه را به

تلافی سرنگون کرد، مصر نیروهای خود را در نزدیکی مرز سینا بسیج نمود و نیروهای سازمان ملل را از آنجا اخراج کرد. در ماه مه ۱۹۶۷ مصر یک پیمان دفاعی متقابل با اردن امضا کرد.

اسرائیل به این صفتبندی ظاهری اعراب برای جنگ پاسخ داد و با حمله‌ی هوایی ناگهانی، نیروی هوایی مصر را در زمین نابود کرد. پیروزی اسرائیل در زمین نیز چشمگیر بود. یگان‌های اسرایلی نیروهای سوری را از بلندی‌های جولان عقب راندند، نوار غزه و شبه جزیره‌ی سینا را که در کنترل مصر بود اشغال کردند و نیروهای اردنی را از کرانه‌ی باختری رود اردن بیرون راندند. از همه مهم‌تر آن‌که اسرایلی‌ها در جریان جنگ شش‌روزه به تنها کنترل‌کننده‌ی اورشلیم تبدیل شدند. پیروزی بزرگ اسرائیل در این عملیات در واقع شکل کنونی فلسطین را رقم زد.

جنگ یوم کیپور ۱۹۷۳

پس از جنگ شش‌روزه تا ۱۹۷۳ درگیری‌های پراکنده‌ای اتفاق افتاد. در ۶ اکتبر، روز عید «یوم کیپور» اسرائیل به‌ناگاه در عملیاتی پیش‌بینی نشده توسط نیروهای مصری که در حال عبور از کانال سوئز بودند، و ورود نیروهای سوری از بلندی‌های جولان غافلگیر شد. ارتش‌های عربی نسبت به جنگ‌های قبلی تحرک و توان رزمی بیشتری از خود نشان دادند و نیروهای اسرایلی متحمل تلفات سنگین شدند. با این حال، در روزهای بعد ارتش اسرائیل بسیاری از شکست‌های اولیه خود را جبران کرد و خط دفاعی خود را به داخل خاک سوریه پیش برد و با عبور از کانال سوئز و استقرار نیروها در کرانه‌ی غربی آن، ارتش سوم مصر را محاصره کرد. با این حال، هیچ‌گاه استحکامات به‌ظاهر غیر قابل نفوذ در امتداد کانال سوئز را که مصر در موفقیت‌های اولیه‌ی خود نابود کرده بود، به دست نیاورد.

در توافق بعدی مصر و اسرائیل در دوران انور سادات و مناخیم بگین، اسرائیل کنترل صحرای سینا را به مصر برگرداند.

به دنبال این دو جنگ رسمی در سال‌های ۶۷ و ۷۳ میلادی و انتقال مخفیانه و غیرقانونی تکنولوژی ساخت سلاح هسته‌ای از بریتانیا و آمریکا به اسرائیل و سپس با حمایت مداوم و بی‌دریغ ایالات متحده و پرداخت نزدیک به ۲۰۰ میلیارد دلار

کمک‌های نظامی آمریکا و ارقام مشابهی از سوی سایر کشورهای غربی تفوق نظامی اسرائیل بر همسایگان عرب‌اش چنان تضمین شد که دیگر عملاً هیچ نوع تهدیدی بر علیه اسرائیل از طرف اعراب وجود نداشت.

این برتری نظامی اما مانع از آن نشد که بدون اقدام مستقیم کشورهای عربی جنبش آزادی‌بخش در فلسطین خاموش شود. این جنبش از دهه‌ی شصت میلادی به سوی مبارزات چریکی روی آورد و توانست پایگاه‌هایی را با اطلاع کشورهای میزبان در اردن و لبنان و سپس در الجزایر و تونس به‌وجود آورد. این جنبش هم در زمینه‌ی ملی-میهنی و هم چپ و خلقی به اقدامات چریکی روی آورد و در نهایت با هوایماری‌هایی متعدد نام فلسطین را در رأس نشریات و شبکه‌های خبری جهان تا دهه هشتاد میلادی گاه به‌گاه در تیتراژ اول جا می‌داد.

به‌دنبال مرگ جمال عبدالناصر رهبر نظامیان ملی‌گرای مصر در سال ۱۹۷۰ چرخشی در حکومت آن کشور به‌وجود آمده بود که رهبری آن را جانشین وی انور سادات بر عهده داشت. او که از سیاست‌های متمایل به شرق ناصر گریزان شده بود، پس از انتخاب جیمی کارتر در سال ۱۹۷۶ میلادی به ریاست جمهوری آمریکا در مذاکراتی با مناخم بگین نخست‌وزیر اسرائیل که از مؤسسان سازمان تروریستی ارگون و از بنیان‌گذاران اسرائیل نیز بود، شرکت کرد. این مذاکرات در سال ۱۹۷۸ در کمپ دیوید با وساطت هنری کیسینجر صورت گرفته و موافقتنامه‌ی آن در سال بعد در واشینگتن امضا شد. اسرائیل به‌دنبال این توافق صحرای سینا را که در جنگ ۱۹۷۳ اشغال کرده بود به مصر پس داد. این مذاکرات و توافق کمپ دیوید برای مدت کوتاهی راه کشورهای عربی را برای مذاکره با اسرائیل گشود.

اما عمر این میانجی‌گری‌ها کوتاه بود و با شکست کارتر و دموکرات‌ها در انتخابات آمریکا برای ۱۲ سال ایالات متحده تمایل و نقش خود را برای وساطت مابین اسرائیل و اعراب از دست داد. در دوران ریاست جمهوری ریگان آمریکا وارد ماجراجویی‌هایی در لبنان شد و نیروهای خود را برای حمایت از مناخیم بگین که برای بیرون راندن سازمان آزادیبخش فلسطین از آن کشور وارد لبنان شده بود، به آن کشور فرستاد. بمب‌گذاری در پایگاه تفنگداران دریایی آمریکایی در بیروت که به حزب‌الله لبنان نسبت

داده شد در ۲۳ اکتبر ۱۹۸۳ به مرگ ۲۴۱ نفر از نیروهای تفنگدار و پرسنل نیروی دریایی انجامید، و ریگان تحت فشار داخلی مجبور به خارج کردن نیروهای آمریکایی از لبنان گشت.

با انتخاب بیل کلینتون در ۱۹۹۲ مجدداً آمریکا نقش میانجی را پیدا کرد و با علنی شدن مذاکرات مابین سازمان آزادیبخش فلسطین و اسرائیل در اسلو با وساطت نروژ دوره‌ی جدیدی از امیدها برای حل مسالمت‌آمیز اختلافات جنبش ساف با اسرائیل گشوده شد. دو توافقنامه در سال‌های ۹۳ در واشینگتن و ۹۵ در طابا مصر بین اسحاق رابین و یاسر عرفات به امضا رسید. این توافق به‌عنوان مقدمه‌ای برای شناسایی اسرائیل به‌وسیله ساف و متقابلاً پذیرش ساف تحت عنوان دولت خودگردان به‌عنوان یک شریک در اداره‌ی مناطق فلسطینی با اسرائیل در کل شناخته می‌شد. بسیاری از جزئیات در اسلو ۱ و ۲ مبهم مانده بود که قرار بود در ادامه تدقیق شود، ادامه‌ای که با ترور اسحاق رابین به بن‌بست رسید. آخرین تلاش کلینتون برای میانجیگری در آخرین هفته‌های ریاست‌جمهوری وی در دسامبر ۲۰۰۰ و پیش از انتقال کاخ سفید به جورج بوش صورت گرفت او پیشنهادی را بر روی میز گذاشت بر این مبنی که ۹۴ تا ۹۶٪ کرانه‌ی غربی به حاکمیت دولت خودگردان فلسطینی درآید؛ نیروهای بین‌المللی و اسرائیلی در دره‌ی اردن و مرز با اردن مستقر شوند و فلسطین فضای منطقه‌ی تحت حاکمیت خود را کنترل کند.

در بیانیه‌ی دسامبر کلینتون نامی از غزه نیامده بود ولی بعداً در اوایل ژانویه کلینتون آن را به فهرست اضافه کرد. ایهود باراک و یاسر عرفات با ملاحظاتی این بیانیه را پذیرفتند ولی در مذاکرات طابا مشخص شد که طرف اسرائیلی انتظارات بیشتری در مورد شهرک‌ها و در مورد بیت‌المقدس دارد. این آخرین تلاش در فرصت محدودی که از دولت کلینتون مانده بود میسر نشد و بعد از آن نیز با انتخاب نتانیاهو به‌طور کامل به خاک سپرده شد و دیگر با شروع جنگ‌های آمریکا در خاورمیانه جورج بوش هیچگاه تمایلی به ابراز نقش در این حیطة نیافت.

چهار دوره ریاست‌جمهوری آمریکا بعد از کلینتون که شامل ۸ سال بوش و ۸ سال اوباما، هریک از یکی از احزاب اصلی آمریکا بوده است، شاهد هیچ نوع طرح قابل‌اعتنایی از طرف ایالات متحده برای بازگشت به مذاکرات صلح نبود. ۱۶ سال مداخله‌ی نظامی

آمریکا در خاورمیانه و جنگ‌های متنوع گرچه در مواردی همسو و هدایت شده از طرف اسرائیل نیز بود اما متمرکز بر مسأله‌ی فلسطین نبوده است. در دور اول ریاست جمهوری باراک اوباما، او هیلاری کلینتون را به سمت وزیر امور خارجه انتخاب کرد و دنیس راس را که خود یک صهیونیست نزدیک به اسرائیل بود، مأمور خاورمیانه کرد. دنیس راس در دوران کلینتون نویسنده‌ی توافقنامه‌ای بود که عملاً در ماه‌های پایانی کلینتون به دو طرف فلسطینی و اسرائیلی عرضه شد و آن قدر یک جانبه بود که به جایی نرسید و یاسر عرفات آن را در نهایت رد کرد. در دوره‌ی اوباما، دنیس راس تحت هدایت نتانیاهو که نخست وزیر اسرائیل بود، تمام هم و غم خود را در به هم زدن هر توافقی با ایران کرد که اوباما از آغاز تمایل به آن داشت. اوباما به خاطر همین مواضع در دور دوم ریاست خود وزیر خارجه اش کلینتون را کنار گذاشت. در دوره چهارساله بعد که جان کری وزیر خارجه شد، تمرکز خود را بر حل مسأله‌ی هسته‌ای ایران قرار داد و در آن تاحدودی موفق بود. در همین راستا اوباما در تضاد بی‌سابقه با نتانیاهو نخست‌وزیر اسرائیل قرار گرفت که با کمک جمهوری خواهان سعی کرد چوب لای چرخ برنامه‌ی رییس‌جمهور ساکن در کاخ سفید بیندازد و موفق نشد. اوباما از همان اولین سفر خارجی خود به خاورمیانه به جای اسرائیل به مصر رفت و اولین کلنگ تغییر دکتربین خارجی آمریکا را با آغاز خروج نیروهایش از عراق زمین زد و سنگ اول سیاست مقابله با چین را بر زمین گذاشت.

ریاست جمهوری ترامپ نیز با حرکات نمایشی متعددی همراه بود. اولین سفر خارجی او به عربستان سعودی بود؛ درحالی که از آغاز خود را کاملاً مطیع فرمایشات نتانیاهو معرفی کرد. یکی از مهم‌ترین اقدامات او در این باره قطعاً پاره کردن برجام و خروج یکجانبه از آن بود. در سال‌های دورانی ریاست جمهوری یکی از نمایش‌های تماشایی او برای تضمین بردن انتخابات پیشارو، پروژه‌ی توافقات ابراهیم بود که داماد صهیونیست‌اش جرد کوشنر مجری آن بود. قرارداد ابراهیم گرچه با امارات متحده عربی، اردن، مصر و بحرین بدون هیچ اشاره به معضل فلسطین امضا شد، اما در مورد عربستان با شرط حل مسالمت‌آمیز مسأله‌ی فلسطین و پذیرش وجود دولت فلسطینی متوقف ماند.

ریاست جمهوری بایدن در سیاست داخلی و جهانی تا حدودی ادامه‌ی دولت‌های اوباما و کلینتون است. اما در مورد مسأله‌ی اسرائیل و فلسطین بیشتر ادامه‌ی سیاست ترامپ را نشان می‌دهد. بایدن که در مبارزات انتخاباتی‌اش در گذشته از جمله در اجتماعات سازمان عمل سیاسی آمریکایی-اسرائیلی (ایپک) همیشه خود را صهیونیست معرفی کرده است، بیش از چهل سال پیش در صحن سنای آمریکا گفته بود: «سرمایه‌گذاری ما در نیروی دفاعی اسرائیل بخشی از بودجه‌ی دفاعی خود ماست. حتی اگر اسرائیل نبود ما باید خودمان اسرائیلی در خاورمیانه درست می‌کردیم!» بی‌عملی بایدن در جریان اخیر حماس و غزه و دنباله‌روی صرف از نتانیاهو نشان‌دهنده‌ی همان سیاست است که ظاهراً بایدن برخلاف رییس قبلی‌اش اوباما خود را چیزی به‌جز مجری سیاست‌های دولت اسرائیل نمی‌بیند. ایالات متحده متأسفانه برخلاف دهه‌های پایانی قرن بیستم در مورد مسأله‌ی فلسطین و اسرائیل هیچ استراتژی مشخصی را نشان نمی‌دهد. جنگ غزه اما مسأله‌ی فلسطین را به مرکز توجه جهانی رسانده و در نتیجه واقعیت موجود این است که راهی برای کنار گذاشتن این مسأله و راندن آن به خارج از مرکز توجه بین‌المللی وجود ندارد.

نکته‌ی قابل ذکر دیگر در این موضوع آنست که ایالات متحده از یک دهه پس از جنگ جهانی دوم خود را مرکز سیاست‌گذاری بین‌المللی و مدیر پروژه‌ی نظم قانون‌مند جهانی می‌دانسته و به آن تظاهر می‌کرده است. این مقام را جرج بوش پس از فروپاشی بلوک شرق به جهان اعلام کرد و همه‌ی رؤسای جمهور پس از او نیز دائماً آن را تکرار کرده‌اند. در چنین شرایطی اما در رابطه با اسرائیل، ایالات متحده دائماً از ارزش‌های حقوق بشری که بخش عمده‌ی آن نظم قانون‌مند جهانی بوده، فاصله گرفته است. ایالات متحده و اسرائیل خود به بسیاری از ارگان‌های نگرهبانی از هنجارهای ایجاد شده در این فرایند وارد نشده و خود را از اجرای آن کنار کشیده‌اند، نمونه‌ی بارز آن دادگاه کیفری بین‌المللی است که هر دو کشور به آن استناد می‌کنند ولی خود را در رابطه با احکام دادگاه ملزم به آن نمی‌دانند. در محاکمه‌ی رهبران نازی در دادگاه نورنبرگ در سال‌های ۱۹۴۵ و ۱۹۴۶ اولین بار بود که دادگاه کیفری بین‌المللی تأسیس شد. اما اجرای چنین قوانینی همچنان یک مشکل باقی می‌ماند زیرا هیچ دادگاه بین‌المللی دائمی وجود نداشت که بتواند علیه متخلفان اتهام وارد کند. سابقه‌ی دادگاه نورنبرگ

تنها پس از خشونت‌های جمعی، «پاکسازی قومی» و نسل‌کشی در یوگسلاوی و رواندا در طول دهه‌ی ۱۹۹۰، دو دادگاه موقت توسط شورای امنیت سازمان ملل متحد برای محاکمه‌ی عاملان را فراهم کرد.

کشتار مردم بی‌گناه در غزه که از بیست هزار نفر فراتر رفته است. قتل هدفمند بیش از ۷۵ خبرنگار که همه با پوشش و علامت ویژه مشخص بوده‌اند. بمباران بیمارستانها و مدارس متعدد و قتل بیش از ۱۵۰ نفر کارکنان آژانس سازمان ملل متحد برای پناهندگان فلسطینی^۶ در مدارس و اردوگاه‌های تحت نظارت سازمان ملل متحد همه نمونه‌هایی از جنایت جنگی و قابل ارائه به دیوان بین‌المللی کیفری است. این امکان از آن‌جا به‌وجود آمده است که از ژانویه ۲۰۱۵، دادستان دیوان بین‌المللی کیفری جنایات جدی ارتكابی در فلسطین از ۱۳ ژوئن ۲۰۱۴، در زمره‌ی جنایات جنگی و جنایات علیه بشریت را در آنچه به عنوان «بررسی مقدماتی» شناخته می‌شود، قرار داده است. در ۲۲ مه ۲۰۱۸ نیز دولت فلسطین یک شکایت به دیوان ارائه و از دادستان درخواست کرد که در مورد جنایات تحت صلاحیت دیوان بین‌المللی کیفری تحقیق کند.

در دسامبر ۲۰۱۹، بنسودا، دادستان دیوان بین‌المللی کیفری، تحقیقات اولیه‌ی خود را به پایان رساند و مشخص کرد که «همه‌ی معیارهای قانونی» برای ادامه‌ی تحقیقات رسمی رعایت شده است. با این حال، او سپس از قضات دادگاه در مورد دامنه‌ی صلاحیت سرزمینی ICC درخواست نظر کرد. با توجه به شواهد قوی مبنی بر ارتكاب جنایات جدی در فلسطین از سال ۲۰۱۴، از جمله انتقال غیرنظامیان اسرائیلی به کرانه‌ی باختری اشغالی و جنایات جنگی ادعایی مرتکب شده در جنگ ۲۰۱۴ در غزه توسط ارتش اسرائیل، دیده‌بان حقوق بشر که یک مؤسسه‌ی حقوق بشری آمریکایی‌ست نیز، فراخوانی برای آغاز تحقیقات رسمی درباره‌ی جنایات جدی بین‌المللی که طرفین درگیری در فلسطین مرتکب شده‌اند، به دادستان دیوان کیفری

^۶ آژانس امداد و کار سازمان ملل متحد برای آوارگان فلسطینی در خاور نزدیک (UNRWA) به عنوان ارگان فرعی مجمع عمومی سازمان ملل متحد در ۸ دسامبر ۱۹۴۹ تأسیس شد و در ۱ مه ۱۹۵۰ عملیاتی شد. این یکی از بزرگترین برنامه‌های کمک به آوارگان سازمان ملل است.

بین‌المللی تسلیم کرده است؛ اما با عدم همکاری و شناسایی دیوان کیفری بین‌المللی از سوی ایالات متحده و اسرائیل هیچ نتیجه‌ای برای این اقدامات قابل پیش‌بینی نیست. جنگ ۲۰۲۳ اسرائیل در غزه جای هیچ شک و تردید باقی نگذاشت که به روایت معروف پادشاه لباسی بر تن ندارد. آمریکا تحت ریاست جو بایدن نشان داد که وقتی موضوع اسرائیل مطرح باشد، هیچ شرطی به جز حمایت بی‌قیدوشرط از اسرائیل نمی‌شناسد و نظام قانون‌مند جهانی در ارتباط با آن هیچ اهمیتی ندارد. تمام ارگان‌های نظام بین‌المللی داوری از سازمان بهداشت جهانی، کمیسیون حقوق بشر سازمان ملل، مجمع عمومی سازمان ملل، و هر رکن دیگر که در جریان این جنگ از خشونت بی‌حدوحصر و جنایات جنگی اسرائیل سخن گفته‌اند، هیچ تأثیری برای ایجاد تردید در تصمیم‌گیری‌های ایالات متحده و کشورهای غرب اروپا در حمایت بی‌قیدوشرط آنها از اسرائیل یا وادار کردن آنها به پذیرش هیچ نقدی نسبت به اسرائیل را نداشته‌اند.

در فضای روشنفکری غرب نیز این جنگ دو سوی مشابه را ایجاد کرده است. در یک سو کسانی مانند یورگن هابرماس و سه استاد دیگر دانشگاه فرانکفورت نیکول دیتلهوف، کلاوس گونتر و راینر فورست قرار دارند که در بیانیه‌ای تحت عنوان اصول همبستگی ضمن اشاره‌ی مستقیم به نسل‌کشی‌های دوران آلمان نازی در توجیه نسبی اعمال اسرائیل می‌نویسند:

«ما معتقدیم در میان تمام نظرات متضاد مطرح شده، اصولی وجود دارد که نباید مورد مناقشه قرار گیرد. آنها اساس همبستگی به‌درستی درک شده با اسرائیل و یهودیان در آلمان هستند.»

«قتل عام حماس با هدف اعلام شده از بین بردن یهودیان به طور کلی، اسرائیل را وادار به حمله متقابل کرد. چگونگی انجام این انتقام جویی که "اصولاً موجه" است، موضوع گفتارهای بحث‌برانگیزی است؛ اصول "تناسب"، "جلوگیری از تلفات غیرنظامیان" و "آغاز جنگ با چشم‌انداز برای صلح در آینده" باید اصول راهنما باشد. با وجود تمام نگرانی‌ها در مورد سرنوشت مردم فلسطین، با نسبت دادن نیت نسل‌کشی به اقدامات اسرائیل، معیارهای قضاوت به کلی از بین می‌روند.»

«به ویژه، اقدامات اسرائیل به‌هیچ‌وجه واکنش‌های ضد یهودی را به‌ویژه در آلمان توجیه نمی‌کند. غیر قابل تحمل است که یهودیان در آلمان بار دیگر در معرض تهدید

جانی و بدنی قرار گیرند و مجبور باشند از خشونت فیزیکی در خیابان‌ها بترسند. اخلاق دموکراتیک جمهوری فدرال آلمان، که به سمت تعهد به احترام به کرامت انسانی معطوف شده است، با فرهنگ سیاسی مرتبط است که برای آن زندگی یهودی و حق موجودیت اسرائیل، عناصر اصلی و شایسته حمایت ویژه در پرتو جنایات توده‌ای دوران نازی است. تعهد به این امر برای زندگی سیاسی ما اساسی است... همه‌ی کسانی که در کشور ما احساسات و عقاید ضدیهودی را در پشت انواع بهانه‌ها پرورش داده‌اند و اکنون فرصتی برای ابراز بلامانع آن می‌بینند، باید این را رعایت کنند.»

جرقه‌ای که در ۷ اکتبر برخاست از آتشی بود که مدت‌هاست زیر خاکستر مانده است. از پایان آخرین مذاکرات اسلو همانطوریکه اشاره شد بیش از ۲۰ سال می‌گذرد، بی آنکه اقدامی برای از سرگیری آن صورت گیرد. کسانی که تمایل به رفع اختلاف داشتند سالهاست که در میدان سیاست اسرائیل جای خود را به طرفداران تکمیل اشغال داده‌اند و دائماً برای جلوگیری از هر نوع مذاکره چه در اسرائیل و چه حتی در ایالات متحده به‌عنوان بزرگترین توانمندساز اسرائیل اقدام می‌کنند. در ایجاد و فعال نمودن بنگاه‌های لابیگری برای اتمام و تکمیل پروژه‌ی استعماری صهیونیستی سرمایه‌گذاری‌های فراوان صورت گرفته است. کوچک‌ترین انتقاد از سیاست‌های دولت اسرائیل در سرکوب مردم فلسطین با مهر یهودستیزی روبرو شده است. دولت خودگردان فلسطین نیز که در تمام ۲۰ سال گذشته در قدرت رسمی بوده است، عملاً با فساد مالی و بی توجهی به پاسخگویی به مردم فلسطین روبرو بوده است که از عوارض جانبی ممانعت اسرائیل از برگزاری انتخابات در فلسطین است. نتیجه‌ی تمام این سیاست‌ها ظهور و رشد کنشگران تندرو در سرزمین فلسطین نیز بوده است که می‌توانند با ساختار توده‌ای به خواست‌ها و امیال مردم فلسطین بیشترین توجه و عرضه خدمت را داشته باشند و حماس یکی از آنهاست. جوانان فلسطینی چه در غزه و چه در کرانه‌ی غربی به دنبال زندگی عادی و داشتن امید به رشد با موانعی روبرو هستند که بر سر هر معبر باید با گزمگان دولت اسرائیل روبرو شوند. نتیجه‌ی همه‌ی این سیاست‌ها رشد گسترده تمایل به حماس است. در برخی آمارها که رسانه‌های اسرائیل

هم آن را تأیید می‌کند حماس تا ۸۰ درصد جوانان را در فلسطین به‌سوی خود جلب نموده است که استفاده از عملیات نظامی شبیه به حمله ۷ اکتبر نیز در تأیید آن است.^۷ واکنش منطقی به این معضل آنگونه که ارتش اسرائیل و نتانیاهو می‌پندارند، سرکوب بیشتر نیست. از مزار هر فلسطینی که در حملات اسرائیل به‌قتل رسیده‌اند، ده‌ها نفر به مقاومت برخوانند خاست. بار دیگر جامعه‌ی جهانی در برابر این سؤال قرار دارد، که تا کجا این حرکت استعماری را ادامه خواهد داد و در کجا می‌خواهد بایستد و به توسعه طلبی بیشتر دولت‌مداران اسرائیل نه بگوید.

واقعیت موجود اما آنست که اسرائیل به‌عنوان یک مرکز تشدید تنشج در خاورمیانه برای صنایع نظامی ایالات متحده و غرب یک امکان پایان‌ناپذیر برای بهره‌ی مالی ایجاد کرده است. در دوشنبه ۹ اکتبر یعنی تنها دو روز پس از شروع جنگ غزه سهام «لاکهید مارتین» و «نورتروپ گرومان» و «ری تیان» که موشک‌ها و بمب‌های مورد استفاده در هواپیماهای اف-۱۶ و اف-۳۵ اسرائیلی را تأمین می‌کنند به ترتیب ۹٪، ۱۱٪ و ۵٪ افزایش ارزش داشته‌اند.^۸ همزمان سهام کمپانی‌های نفتی اکسان، شوران و اکسیدنتال نیز در همان روز هریک بیش از ۳٪ افزایش نشان می‌دهند. این افزایش ارزش سهام در دو ماهه‌ی جنگ غزه همچنان ادامه داشته است و سود آنها را به ارقام نجومی می‌رساند. این صعود ارزش سهام کمپانی‌های اسلحه‌سازی و نفتی از سال ۲۰۲۱ و آغاز جنگ در اوکراین سابقه نداشته است. به عبارت دیگر می‌توان دریافت که چه کسانی به لطایف‌الحیل تنشج و جنگ را به آرامش و صلح ترجیح می‌دهند و از سیاست‌مدارانی که اهداف آنها را پی می‌گیرند حمایت مالی و انتخاباتی می‌کنند.

این نیز قابل توجه و تأمل است که از نظر کاربردی و در افق زمانی طولانی‌تر جهان تک‌قطبی که پس از جنگ جهانی دوم شاهد برتری ایالات متحده و متحدانش به‌عنوان معماران نظم بین‌المللی جدید بود و بر پایه‌ی نهادینه‌سازی ارزش‌های غربی مانند دموکراسی و حقوق بشر بنا شده بود، با چالش‌های فزاینده‌ای روبرو شده است.

⁷ <https://parsi.euronews.com/2023/06/15/most-palestinians-support-armed-struggle-against-israel>

⁸ <https://www.forbes.com/sites/dereksaul/2023/10/09/lockheed-martin-northrop-grumman-stocks-notch-best-days-in-years-amid-israel-hamas-conflict/>

این رویکرد غرب محور به حکومت جهانی - معروف به «نظم مبتنی بر قوانین» با ظهور چین، قدرت طلبی ژئوپلیتیک روسیه، و قاطعیت فزاینده‌ی قدرت‌های نوظهور از جنوب جهانی دچار خدشه شده است. نتیجه، جهانی متنوع تر است که مشخصه‌ی آن مراکز متعدد قدرتی است که همزیستی دارند و هر ایدئولوژی واحد یا مجموعه‌ای از ارزش‌های اساسی را به چالش می‌کشند. ما در دوره‌ای زندگی می‌کنیم که شاید باید آن را گذار بزرگ بنامیم. ما شاهد ظهور یک نظم چندمرکزی، منطقه‌ای و مبتنی بر منافع هستیم که حول محور قدرت‌های میانی و دولت‌های تمدنی متمرکز شده است: این دولت‌ها دارای اختلافات و رقابت‌های تاریخی هستند، اما در رد سیستم تحت رهبری ایالات متحده و دنباله‌هایش در اروپا و ژاپن متحد هستند و آن‌ها آن را آخرین نمونه می‌دانند. استثناگرایی غربی و غرور استعماری که از تفاوت‌های واقعی و جهان‌بینی‌های متضاد بیزار است کم کم از سو می‌افتد. در شرایطی که چین، وزن خود را پشت این محور غیررسمی غیر متعهد قرار می‌دهد و بلوک اقتصادی غیر غربی بریکس به شش عضو جدید شامل ایران، عربستان سعودی و آرژانتین در سال ۲۰۲۴ گسترش می‌یابد، نگرانی‌ها در میان ناظران آمریکایی و اروپایی از آینده‌ی نظم بین‌المللی که آنها از سال ۱۹۴۵ ایجاد و تضمین کردند، را افزایش می‌دهد. به عقیده‌ی این نخبگان، محافظت نکردن از وضعیت موجود و چارچوب هنجاری آن، جرمی غیرقابل توجیه است که مقدمه‌ی سقوط در استبداد است.

جنگ غزه نیز از این بحران جهان شمال محور به دور نیست. چه کسی می‌توانست ده سال پیش انتظار داشته باشد که یک گروه کوچک تحت محاصره کامل فیزیکی دریایی و زمینی و نظارت شبانه‌روزی اسرائیل و متحدانش بتواند ناگهان سر بردارد و بزرگ‌ترین و مجهزترین ارتش خاورمیانه و شاید جهان به نسبت جمعیتش را مقهور کند. منظور مقایسه‌ی اخلاقی نیست بلکه فقط مقایسه‌ی توان نظامی و عملیاتی دو طرف در این جنگ است. اسرائیل علی‌رغم استفاده از تعداد بیشتری بمب و مهمات جنگی از کشتار آمریکا در هیروشیما و ناکازاکی نتوانسته است یک گروه کوچک چند هزار نفری را وادار به قبول شکست کند. اسرائیل برعکس در مقابل چشم جهانیان به‌عنوان جنایتکار جنگی و شکست خورده در این جنگ دیده می‌شود. حضور چند ده

و صد هزار نفری مردم در سراسر اروپای غربی در اعتراض به جنایات اسرائیل نشان‌دهنده‌ی آن است که در سیستم قضاوت غرب و «نظم مبتنی بر قوانین» ادعایی آن، اسرائیل، آمریکا و تمام کشورهای غربی هستند که مغلوب این نبرد هستند. خون بر زمین ریخته‌ی کودکان غزه مَه‌ری بر حکم جنایات جنگی اسرائیل و متحدانش است. اسرائیل به‌زای یک حمله و پاکسازی قومی دیگر، با جمعیتی خشمگین، رو به رشد از یهودی و غیریهودی مواجه گشته است. راه‌حل این بحران تنها یک گفتگوی معنادار است، اما این نیاز به اراده‌ی سیاسی دو طرف دارد که متأسفانه در شرایط امروز امید به آن در دسترس نیست. مقاومت فلسطین در دهه‌های اخیر دوام آورده است: شکست ارتش مصر توسط اسرائیل در سال ۱۹۶۷ باعث تقویت سازمان آزادیبخش فلسطین شد، همچنان که تهاجم ۱۹۸۲ به لبنان باعث انتفاضه‌ی ۱۹۸۷، و عدم پذیرش انتخابات ۲۰۰۶ فلسطینی باعث رشد نجومی حماس و برخاستن توده‌های عصیانی جوانان فلسطین گردید. اسرائیل همواره با تشدید تعرض‌های خود و استفاده از نیروی برتر نظامی خود با اتکا به آمریکا و غرب ناخواسته مقاومت فلسطین را احیا کرده است. بنا به روایت راشد خلیدی فلسطینی‌ها اظهارات معروف دیوید بن گوریون را رد کرده‌اند که می‌گوید: «پیرها خواهند مرد و جوان‌ها فراموش خواهند کرد». واقعیت آنست که هیچ نیروی نظامی قادر به درهم شکستن مقاومت یک ملت خواهان به‌رسمیت شناختن حق خود بر تعیین سرنوشت نیست. تاریخ دو قرن اخیر شاهد این مدعاست. استعمار هند، الجزایر، سایر کشورهای افریقا و آمریکای لاتین سرانجام پایان یافت، استعمار مهاجرنشین اسرائیلی نیز محکوم به شکست است.

<https://pecritique.com/>

فکر اقتصاد سیاسی

آسیب‌شناسی‌های امیدوار کننده در جنگ فلسطین پاسخ به آدام شاتز

عبدالجواد عمر

ترجمه‌ی مهتاب محبوب



Frantz Fanon / Wikimedia Commons/Getty/Shutterstock

هنگامی که روشنفکران غربی نسبت به «آسیب‌شناسی انتقام‌جویی» خشونت فلسطینی در ۷ اکتبر ابراز نگرانی می‌کنند، عوامل نظامی، تاکتیکی و سیاسی را نادیده می‌گیرند که پس‌زمینه‌ی این حمله بوده است.

در مقاله‌ی «آسیب‌شناسی انتقام‌جویی»^۱ که در «لندن ریویو آو بوکز» منتشر و بسیار خوانده شده است، روایت آدام شاتز تلاشی است برای ازهم‌شکافتن کلافِ سخت درهم‌بافته‌ای از قیاس‌های تاریخی و مقایسه‌های جعلی با هدف تضعیف اصول استعمارزدایی و التهاب همراه آن. شاتز سه مجادله‌ی عمده را مطرح می‌کند. اولین مورد این ادعاست که انتقام به شیوه‌ی اصلی تعامل بین اسرائیلی‌ها و فلسطینی‌ها بدل شده است، که در آن «آسیب‌شناسی انتقام‌جویانه» هر دو طرف بازتاب‌گرایز اولیه‌ی یکسانی میان این دو گروه است. نکته‌ی دوم، نقد چیزی است که او «چپ ضداستعماری» توصیف می‌کند، و این جریان را متهم می‌کند که عمداً چشم خود را بر روی «جنایت»‌ها علیه استعمارگران می‌بندد و مرگ غیرنظامیان را کودکانه جشن می‌گیرد. سومین و شاید مهم‌ترین نکته، استفاده او از تشبیه‌های تاریخی برای تأکید بر درستی (استدلال‌های خود او درباره‌ی) وقایع ۷ اکتبر است. شاتز از شباهت میان وقایع اکتبر و یک رویداد فراموش شده در نبرد آزادسازی الجزایر - نبرد فیلیپ ویل - بهره می‌جوید تا نقش آنها را در تسریع عروج فاشیسم در غرب خاطر نشان کند.

این مقاله تجسمی از هزارتوی فکری گسترده‌تری است که روح روشنفکران غربی را تسخیر کرده است. فلسطینی‌ها را «قربانیان ضروری و اجتناب‌ناپذیر» توصیف و آنها را تنها در مقام پانوشته‌های آرشیوی در یکی دیگر از فصل‌های اقدامات مؤثر در سازوکار استعمار از طریق اسکان شهرک‌نشینان (در سلب مالکیت از فلسطینیان) مرئی می‌کند. می‌توان پرسید آیا غیرعادی نیست که همدردی‌ای که با فلسطینی‌ها نشان داده می‌شود، مستقیماً متناسب است با ناتوانی آنها در مقابله با دم و دستگاه یک‌دست استعمار شهرک‌نشینان؟ در تماشای این روایت غم‌انگیز از دور لذتی پنهان است. این

^۱ ترجمه خلاصه‌ای از این مقاله را می‌توانید [اینجا](#) بخوانید.

که اسرائیل دائم دست بالا را دارد به‌عنوان کاتالیزوری قدرتمند برای همدردی روشنفکران غربی عمل می‌کند، همدردی‌ای که به آنان احساس خوبی (برتری اخلاقی) نسبت به خودشان می‌دهد، نوعی شبه‌همبستگی که برای فلسطینیان زرمه می‌کند: «ما با شما هستیم، اما تا زمانی که قربانیان غم‌انگیزی باشید که با وقار در مفاک خود فرومی‌روید.» حتی می‌توان استدلال کرد که این همدردی منوط است به حفظ وضعیت غم‌انگیز فلسطینیان.

این وضعیت نوعی امنیت را برای آن روشنفکران به همراه دارد: تجربه‌ی فلسطینی، هر قدر دلخراش، به‌راحتی دور می‌ماند، منظره‌ای که باید صرفاً مصرفش کرد. این فیلمنامه‌ی از پیش نوشته شده به نشانه‌ای ترسناک و موهوم از محدودیت‌های تعامل فکری انتقادی با فلسطین و فلسطینی‌ها بدل می‌شود.

در نتیجه، وقتی فلسطینی‌ها جرأت می‌کنند پس از سال‌ها ظلم و ستم، عصیان کنند و سرنوشت احتمالی خود را به چالش بکشند، بازخوردها به نحوی قابل پیش‌بینی اسکیزوفرنیک است. همان روشنفکرانی که روزی برای مصیبت ما هق‌هق می‌کردند، اکنون مرددند. بسیاری به پلیس اخلاق تبدیل می‌شوند و به‌سرعت باتوم محکومیت را به اهتزاز درمی‌آورند، اما حتی مهم‌تر از آن، این روشنفکران به‌تمامی آماده‌اند روایت تنظیم‌شده و پرسوزوگداز اسرائیل از وقایع ۷ اکتبر در شهرک‌های اسرائیلی هم‌مرز با غزه را «بپذیرند».

برخی دیگر که کفن بی‌تفاوتی پوشیده‌اند، چیزی جز سکوت ارائه نمی‌دهند که بسیاری از این قشر خود روشنفکران و مورخان فلسطینی هستند. صدای جمعی که زمانی با همدردی طنین‌انداز می‌شد، اکنون با شرح محتاطانه‌ای پژواک می‌یابد که در برابر خشم ستم‌پدگان هشدار می‌دهد، خشمی وحشیانه و بدوی که فاشیسم راست‌گرا را برمی‌انگیزد. هنگامی که بعضی روشنفکران مانند [جوزیف مسعد](#) اظهارنظر می‌کنند به سوژه‌ی ساحره‌کشی² بدل می‌شوند که آنها را سرمشقی می‌کند برای واداشتن دیگران به سکوت.

² برای درک ساحره‌کشی نگاه کنید به کالبان و ساحره، نوشته سیلوپا فدریچی. م

آسیب‌شناسی انتقام‌جویانه‌ی اسرائیل و شکستن دیوار آهنین

وقتی در پیچ‌وخم روایت تاریخی اسرائیل غوطه‌ور شویم، آشکارا می‌بینیم که انتقام فقط یک احساس انتزاعی و زودگذر نیست، بلکه تقریباً به طرز حیل‌گرانه در مرکز عصبی میلیتاریسم اسرائیل جای گرفته است. به وقایعی مانند تورموسیا³ و حواره⁴ فکر کنید: این حوادث صرفاً لحظه‌هایی زودگذر در تاریخ صهیونیسم نیست، بلکه نشانه‌هایی از این است که انتقام رویه‌ی عملکرد صهیونیسم است. در این جا، تناقض واقعی در روایت شاتز درک اشتباه او از نحوه‌ی عملکرد انتقام‌جویی صهیونیست‌ها است - آنها صرفاً به اقدامات فلسطینی‌ها، حرکات تحریک‌آمیز، یا حتی ظرفیت‌شان برای به‌راه انداختن ترور واکنش نشان نمی‌دهند، بلکه از قلمروی متعارف علت و معلول فراتر می‌روند و به دنبال آن‌اند که اساساً این جسارت فلسطینی را که وجود داشته باشند مجازات کنند. حتی (وجود) فلسطینی‌ای مانند رئیس‌جمهور محمود عباس که به اسرائیل اجازه می‌دهد به گسترش مستعمرات شهرک‌نشینان خود در کرانه‌ی باختری ادامه دهد و به دنبال تأمین امنیت و منافع مالی خود باشد، مایه‌ی رنجش شهرک‌نشینان است. تنها چیزی که تشکیلات خودگردان فلسطین (PA) در ازای همکاری امنیتی و مدنی خود با اسرائیل دریافت کرده است، تحریم‌های مالی و تمایل پنهانی (اسرائیل) برای رهایی از وابستگی اسرائیل به همکاری امنیتی تشکیلات خودگردان است.

ما شاهد این نوع تجلی نسل‌کشی در بافت اجتماعی اسرائیل هستیم - نه تنها در راست افراطی بلکه در سیاست دولتی و حتی در میان جریان‌های لیبرال آن. عریان شدن این لحظه‌ی حقیقت‌اشارتی است به اصل مسئله‌ی صهیونیستی. این لحظه‌ای است که در آن ناخودآگاه جمعی صهیونیسم که عمدتاً توسط افرادی چون بتسالال

³ در ماه ژوئن سال ۲۰۲۳ ده‌ها شهرک‌نشین یهودی به قصبه تورموسایا در شمال شهر رام الله حمله کردند و خانه‌ها و خودروهای فلسطینیان را به آتش کشیدند.

⁴ در ماه فوریه سال ۲۰۲۳ حدود ۴۰۰ شهرک‌نشین با تظاهرات در نزدیکی شهرک فلسطینی حواره در جنوب نابلس، ۳۰ خودرو را آتش زدند و بیش از ۱۰ خانه را سوزاندند که در اثر آن ده‌ها فلسطینی زخمی شدند.

اسموت‌ریچ (وزیر دارایی اسرائیل و رهبر حزب «صهیونیسم مذهبی») و ایتامار بن‌گورین (نماینده‌ی راست‌گرای افراطی اسرائیلی که به عنوان یک برتری‌طلب متعصب یهودی توصیف شده است) ظاهر می‌شود، به آگاهی جمعی جریان‌های مختلف در دولت تبدیل می‌شود.

ممکن است شاتز، در کوتاه‌نظری خود، تغییر قابل‌درک موضع روزنامه‌ی معتبر هاآرتس (که او آن را به‌عنوان «روزنامه‌ی فوق‌العاده‌ی اسرائیل» ستایش می‌کند) به یک سخنگوی تبلیغاتی که فریادهایش برای انتقام و درگیری طنین‌انداز می‌شد، نادیده گرفته باشد. اسرائیل پس از ۷۵ سال، سرسختانه تخلف اساسی خود را تکرار می‌کند: نابودی فلسطینیان. فروریختن ۱۸ هزار تن مواد منفجره بر یکی از پرجمعیت‌ترین مناطق جهان از واکنش صرف به حوادث ۷ اکتبر فراتر می‌رود. این نشان‌دهنده‌ی به اسلحه بدل کردن جنون و حمله به جهانی است که جرأت دارد وضعیت موجود حاکم استعمار از طریق اسکان شهرک‌نشینان و اشغال نظامی را به چالش بکشد.

شعارهای شوم «مرگ بر اعراب» نه‌تنها در دکترین دولتی (اسرائیل) تجلی یافته است، بلکه به طرز شگفت‌آوری در ژئوپلیتیک آمریکا نیز طنین یافته است. شاتز که احتمالاً تعصبات یا علاقه‌ی واقعی‌اش به هاآرتس کورس کرده، به طرز غم‌انگیزی از تعامل پیچیده‌ی سیاست و هویت اسرائیل غافل شده است. خطای او در این است که واکنش فلسطینیان را مولد این پاکسازی سیستماتیک قلمداد می‌کند. در واقع، مقاومت فلسطین، در مظاهر بی‌شمارش، به‌عنوان یک تضاد دیالکتیکی در برابر سرکوب طولانی‌مدت ظاهر می‌شود، اما لزوماً تصویر بدترین تمایلات اسرائیل در آینه نیست. درک بهتر این پویایی‌ها مستلزم آن است که ما به هسته‌ی مرکزی منش و رویکرد صهیونیسم در رابطه با «مسئله‌ی عرب» نگاه کنیم.

بنیانگذاران صهیونیسم، مانند زیو ژابوتینسکی، تکلیف‌شان درباره‌ی «شرهای ضروری» که اسرائیل برای ایجاد یک کشور به هزینه‌ی اعراب فلسطینی باید اعمال کند روشن بود. «دیوار آهنین» ژابوتینسکی در واقع آینه‌ی دکترین نظامی کنونی اسرائیل است: تعهدی جدی به قدرت نظامی با برافراشتن «دیوار آهنین» که اعراب در نهایت مجبور به آستی با آن خواهند شد.

دکترین دیوار آهنین به این درک منتهی می‌شود که گفتمان صهیونیسم در یک بازی «حاصل صفر»^۵ با بومیان به نقطه‌ی اوج خود می‌رسد - یعنی معادله‌ی وجودی «یا ما یا آنها». برای رهایی از این چرخه، برچیدن این دیوار - برای به چالش کشیدن اعتماد اسرائیل در ایجاد دائمی یک «راه‌حل نظامی» برای یک مخمسه‌ی سیستماتیک و سیاسی، ضروری است. صرف‌نظر از این که ما آن را تأیید یا محکوم کنیم، این دقیقاً همان چیزی است که فلسطینیان در ۷ اکتبر برای دستیابی به آن تصمیم گرفتند.

ناسزاگویی فلسطینیان و «جنون منطقی» اسرائیل

در ارزیابی رویدادهای ۷ اکتبر، باید قواعد پیشاپیش موجود درگیری نظامی را لحاظ کنیم، قواعدی که بسیاری از آنها را اسرائیل پیش از این، در طول ۱۶ سال محاصره‌ی غزه و کارزار ضد شورش خود، وضع کرده بود. باید مجموعه‌ای از عوامل سیاسی و اجتماعی را هم در نظر بگیریم که پس‌زمینه‌ی یک رویداداند. شاتز در روایت خود به برخی از این عوامل اشاره می‌کند، اما ظاهراً آنها را کنار می‌گذارد و به فلسطینی‌ها نوعی انتقام‌جویی آزلی که انگیزه‌ی اعمال آنها است، نسبت می‌دهد.

در استدلال شاتز، ما با این تصور مواجه می‌شویم که اگر مبارزان فلسطینی حملات خود را صرفاً به اهداف نظامی محدود می‌کردند، ممکن بود به نوعی «مشروعیت» ظاهری دست پیدا کنند. شاید این راهبرد می‌توانست از محکومیت شدیدی که معمولاً با تصویر مبارز فلسطینی ناسزاگو در تخیل جمعی غربی عجین است، جلوگیری کند، تصویری که اسرائیل و ایالات متحده سعی کردند آن را با داعش ترکیب کنند. اما باید به پیشنهاد شاتز با بدبینی نگاه کنیم، چرا که این پیشنهاد چندین مقطع مهم در تاریخ درگیری نظامی اسرائیل با مقاومت را نادیده می‌گیرد.

به‌عنوان مثال، حمله‌ی زمینی اسرائیل به لبنان در سال ۲۰۰۶ را در نظر بگیرید؛ جایی که تمایز بین اهداف نظامی و غیرنظامی به‌سرعت از بین رفت و منجر به تلفات قابل توجه غیرنظامیان لبنانی و کشته شدن بیش از ۱۲۰۰ نفر شد. و این پاسخ اسرائیل

^۵ حاصل صفر یک مدل ریاضی از وضعیتی است که سود یک طرف، دقیقاً برابر با زیان طرف مقابل است.

به چه حمله‌ای بود؟ هدف قرار دادن یک واحد نظامی اسرائیل - یک هدف نظامی مشروع از نظر شاتز.

به همین ترتیب، رבוته شدن سرجوخه گیلعاد شلیط در غزه، واکنش نظامی تلافی‌جویانه‌ای را برانگیخت که به غیرنظامیان فلسطینی آسیب مستقیم وارد کرد و منجر به کشته شدن نزدیک به ۱۲۰۰ نفر شد. این موارد بر درهم‌تنیدگی اهداف نظامی و جمعیت غیرنظامی در صحنه‌ی درگیری تأکید می‌کند. نه تاریخ‌درگیری و نه گفتمان آمریکایی و اسرائیلی هرگز این تمایز میان نظامیان و غیرنظامیان را لحاظ نکرده است و حزب الله و حماس، چه سربازان و چه غیرنظامیان را هدف قرار دهند، همچنان سازمان‌های تروریستی محسوب می‌شوند. همچنین شدت پاسخ به عملیات‌ها واقعاً متفاوت نیست - در نهایت، آنچه به اصطلاح «دکترین ضاحیه»⁶ خوانده می‌شود، در واکنش به دستگیری و کشتن سربازان اسرائیلی توسط حزب‌الله تدوین شد.

دکترین ضاحیه امروز در غزه مشهود است. اسرائیل اعلام کرده است هرگونه حمله‌ای علیه خود که آن را اساسی بداند، پاسخی منجر به تخریب همه جانبه‌ی زیرساخت‌های مدنی و دولتی، از جمله بمباران روستاها، شهرها و شهرک‌ها تا «عصر حجر» از طریق تخریب عمده در پی خواهد داشت. به عبارت دیگر، هر نوع مقاومتی، صرف‌نظر از هدف، با سیاست زمین سوخته از هوا مواجه خواهد شد.

اما آنچه در این میان بیشترین اهمیت را دارد نه واکنش نظامی نامتناسب اسرائیل (که حتی زمانی که مبارزان به اهداف «مشروع» حمله می‌کنند یکسان باقی می‌ماند) بلکه تکامل سبک جنگ و عملیات ضدشورش اسرائیل است. این قواعد درگیری نظامی که عمدتاً توسط اسرائیل وضع شده است، باید پس‌زمینه‌ی اساسی هر ارزیابی از عملیات ۱۷ اکتبر را تشکیل دهد.

در دو دهه‌ی گذشته، اسرائیل به سمت نوعی از جنگ حرکت کرده است که تلاش می‌کند نبرد را از جنگ حذف کند، شیوه‌ای که در آن اسرائیل ترجیح داده سربازان و

⁶ «دکترین ضاحیه» به نوعی استراتژی نظامی اطلاق می‌شود که اساس آن این است که در جنگ نامتقارن شهری، ارتش به‌عمد زیرساخت‌های غیرنظامی را هدف قرار دهد تا با فشار بر افراد غیرنظامی و تحمیل رنج بیشتر به آن‌ها، بازدارندگی افزایش یابد.

ارتش خود را در فاصله‌ی دور نگه دارد و در عین حال، به نیروی هوایی قدرتمند خود به‌عنوان ابزاری برای اقدام تهاجمی تکیه کند. این راهبرد را در طول جنگ‌های گذشته‌ی خود در غزه با هدف حفظ جان سربازان خود و در عین حال کشتن صدها فلسطینی، عمدتاً غیرنظامی، به کار گرفته است. در سال ۲۰۲۱، اسرائیل با اعلام عملیات زمینی به قصد هدف قرار دادن تونل‌های زیرزمینی و از میان برداشتن تعداد زیادی از مبارزان فلسطینی، در واقع سعی کرد مبارزان فلسطینی را فریب دهد. عملیات موسوم به «عملیات مترو» به دلیل ناباوری فلسطینی‌ها مبنی بر این‌که اسرائیل واقعاً وارد نوار غزه خواهد شد، تا حدی شکست خورد. تا سال‌ها، اتکا به نیروی هوایی در کنار جمع‌آوری اطلاعات، اسرائیل را به ارتشی تک‌بعدی تبدیل کرد که با تمام محدودیت‌های عملیاتی و کارایی محدود در هدف‌گیری جنگنده‌ها، از کنترل هوایی برای عملیات‌های ضدشورش استفاده و در عین حال فضاهای غیرنظامی فلسطینی را ویران می‌کرد.

اسرائیل روشی را برای کشتن بدون ریسک کشته شدن انتخاب کرده است. این استراتژی دشمنان اسرائیل را برانگیخته تا در پاسخ به بی‌میلی آشکار اسرائیل برای درگیری‌های زمینی، راه‌های جایگزین را پی بگیرند - اگر شما به سراغ ما نیایید، ما به سراغ شما خواهیم آمد. همان‌طور که کلاوزویتس⁷ گفته بود جنگ، ذاتاً دیالکتیکی است، شبیه به یک «دوئل» که در آن هر طرف از تخصص فنی، عزم، ساختار سازمانی، فرماندهی و کنترل، و اطلاعات برای حفظ موقعیت برتر خود استفاده می‌کند. این چیزی است که در ۷ اکتبر اتفاق افتاد. این پاسخ فلسطینی‌ها به وضعیت تاکتیکی موجودی بود که اسرائیل تحمیل کرده بود.

درک این نکته ضروری است که مقاومت فلسطینی در نوار غزه برنامه‌ریزی برای این عملیات را در سال ۲۰۲۲ آغاز کرد، تنها یک سال پس از آن که «عملیات مترو» اسرائیل نتوانست به نتایج موردنظر خود دست یابد. برنامه‌ریزان نظامی فلسطینی چندین عامل مهم را در برنامه‌ریزی خود در نظر گرفتند. یکی از آنها عدم تمایل مکرر

⁷ کارل فون کلاوزویتس (۱۸۳۱-۱۷۸۰) اندیشمند نظامی و از ارتشیان پروس بود. اثر او در مورد جنگ سرچشمه نظریات راهبردی در علم نظامی بوده و از ارزش بالایی برخوردار است.

اسرائیل به دخالت مستقیم در غزه بود، اما فشارهای سیاسی و اجتماعی نیز وجود داشت که مقاومت را به سمت آن نوع خاص از عملیات ۷ اکتبر سوق داد. این فشارها شامل کندی و محدودیت در بهبود شرایط زندگی در نوار غزه و فقدان یک سیاست روشن بود. به عبارت دیگر، همه‌ی راه‌های سیاسی، دیپلماتیک و حقوقی آزموده شده و به بن‌بست رسیده بودند.

علاوه بر این، تلاش‌های عمدی اسرائیل برای مشروعیت‌زدایی از تشکیلات خودگردان با اعمال تحریم‌های مالی، چرخش به سوی راه‌حل‌های نظامی را تشدید کرده است. قدرت بخشیدن به جناح‌های راست اسرائیل و همچنین تلاش‌های شهرک‌نشینان تندرو برای تغییر وضعیت موجود در اورشلیم و گسترش شهرک‌های غیرقانونی در کرانه‌ی غربی، بر هیزم آتش افزوده است. و هنگامی که فلسطینی‌ها بدون ایجاد تهدیدی جدی در طول راهپیمایی بزرگ بازگشت،⁸ در تظاهرات شرکت کردند، با واکنشی نامتناسب و مرگبار مواجه شدند، صدها تظاهرکننده قربانی تیراندازی تک‌تیراندازها شدند که به معلولیت مادام‌العمر آنها انجامید.

شاتز برخی از این شرایط زمینه‌ای را بدون درک واقعی معنای آنها ذکر می‌کند. این شرایط نشان می‌دهد انتظار از فلسطینی‌ها برای حفظ رویکرد عدم‌خشونت با توجه به موقعیت جهانی اسرائیل چه گستاخانه است - دولتی که ظاهراً قادر است خشونت نمادین، ساختاری و فیزیکی را با مصونیت از هر گونه مجازات اعمال کند. چند سال پیش، ایالات متحده به دیوان بین‌المللی کیفری نسبت به پیگیری هرگونه ادعای جنایی علیه رهبران اسرائیلی متهم به جنایات جنگی هشدار داد. اروپا نه کشور فلسطین را به رسمیت شناخته و نه تحریمی علیه اسرائیل وضع کرده است. جهان پیام روشنی به فلسطینی‌ها فرستاده است: هیچ مهلت قانونی، هیچ گره‌گشایی سیاسی در کار نیست. تنها حمایت محدودی از خشونت‌پرهیزی، و محکومیت‌های گاه و بیگاه در زمانی و در صورتی که اسرائیل مرتکب جنایت شود، در کار خواهد بود. در حقیقت، این اصرار بر

⁸ تظاهرات بزرگ بازگشت از مارس ۲۰۱۸ تا نوامبر ۲۰۱۹ هر هفته علیه اشغالگری اسرائیل برگزار می‌شد. در این تظاهرات اسرائیل جان ۳۱۶ فلسطینی را گرفت و ۳۵۷۰۳ نفر زخمی شدند.

عدم خشونت توسط جامعه‌ی بین‌المللی خود خشونت است، زیرا این امر در واقع دعوتی است برای فلسطینی‌ها به تسلیم شدن و مرگ.

مسئله‌ی مرگ غیرنظامیان

می‌توان به شاتز ارفاق کرد و فرض گرفت که او لزوماً با این دستور جرمی علیه خشونت سیاسی موافق نیست و تردید او بیشتر در انتخاب هدف - غیرنظامیان - و شاید در نحوه‌ی قتل‌عام آنها نهفته است. اما در اینجا، شاتز پیشاپیش بیش از حد تسلیم روایت رسمی اسرائیل شده است، و مهم‌تر از آن، او مجموعه‌ی دیگری از عناصر زمینه‌ای در برنامه‌ریزی نظامی برای عملیات طوفان الاقصی را نادیده می‌گیرد.

یکی از این عناصر به سرشت متمایز جامعه‌ی اسرائیل مربوط می‌شود. لایه‌های مختلف ساختار دفاعی اسرائیل نزدیکی جغرافیایی تأسیسات نظامی و شهرک‌های غیرنظامی آن، و از جمله حضور گسترده‌ی نیروهای پلیس آموزش دیده‌ی نظامی در مناطق غیرنظامی را شامل می‌شود. مالکیت گسترده‌ی اسلحه، به‌ویژه در مناطق مرزی همجوار غزه، برای هرگونه برنامه‌ریزی نظامی یا عملیات تهاجمی نیز باید مورد توجه قرار گیرد.

این دیدگاه به این معنا نیست که همه‌ی اسرائیلی‌ها سرباز و در نتیجه اهداف مشروع هستند. با این حال، این وضعیت خاص شامل تملک اسلحه توسط شهرک‌نشینان نقش مهمی در دیکته کردن سیاست «ریسک نکردن» ایفا می‌کند - سیاستی که بسیاری از سازمان‌های نظامی - غربی یا شرقی، متمدن یا وحشی - آن را در اجرای عملیات نظامی خود لحاظ می‌کنند. سیاست زمین سوخته‌ی اسرائیل، که شامل استفاده از نیروی آتش چندلایه‌ی آن در مانورهای تهاجمی، ایجاد «کمربندهای آتشین» و حرکت آهسته برای جلوگیری از مرگ سربازان خود می‌شود، همین را به ما می‌گوید.

روایت غالب اسرائیل بر این مبناست که حمله‌ی اکتبر هیچ هدف استراتژیک اساسی جز انتقام‌جویی صرف و خون‌ریزی عمدی نداشت. در مقاله‌ی شاتز گاهی به نظر می‌رسد که او، به‌رغم اعتقاد خود، این روایت را درونی کرده است. ما نیازمند ارزیابی هوشیارانه‌تری هستیم.

با اطلاعات موجود، می‌توان حدس زد که این عملیات سه هدف تاکتیکی اصلی داشت: اسیر کردن سربازان اسرائیلی در ازای اسرای فلسطینی، دریافت اطلاعات یا سلاح از پایگاه‌های نظامی متعدد اسرائیل، و این که پاکسازی و بازپس‌گیری آسان مناطق هم‌مرز با غزه را برای هر نیروی پلیسی یا نظامی دشوار کنند، کاری که احتمالاً با مذاکره بر سر گروگان‌هایی که در شهرک‌های هم‌مرز غزه نگه داشته‌اند انجام داده و می‌دهند.

این بدان معنا بود که جنگجویان در داخل شهرک‌های اسرائیلی اردو زدند تا بازپس‌گیری این مناطق هم‌جوار غزه را به تأخیر بیندازند. آنها این کار را با جنگیدن یا مذاکره برای مدت طولانی برای آزادی گروگان‌ها انجام دادند و در عین حال مانع از مقاومت غیرنظامیان در برابر مانور عمیق در داخل خاک اسرائیل شدند. مشکل این است که شواهد فزاینده‌ای نشان می‌دهد که اسرائیل علاقه‌ای به مذاکره بر سر گروگان‌ها نداشت و در عوض با گلوله‌باران شهرک‌های خود برای کشتن جنگجویان که شاید منجر به کشته شدن غیرنظامیان خود نیز شد، بازپس‌گیری مناطق هم‌جوار نوار غزه را در اولویت قرار داد.

البته این به این معنا نیست که بسیاری از رزمندگان فلسطینی از دستورات خود تجاوز نکرده‌اند یا همه‌ی مبارزان فلسطینی به‌طور هماهنگ عمل کرده‌اند، اما نشان می‌دهد که هدف استراتژی نظامی فلسطین به تعویق انداختن و فوت وقت بود، در حالی که استراتژی اسرائیل بر بازپس‌گیری سریع قلمروش متمرکز بود. و بسیار بعید است که این سیاست، حداقل میزان تلفات غیرنظامیان را تشدید نکرده باشد. شهادت‌های متعدد بازماندگان اسرائیلی نشان می‌دهد که واحدهای نظامی و پلیس اسرائیل ممکن است در نبردهای اطراف غزه حدّ احتیاط را رعایت نکرده باشند. این شواهد گروهی از اسرائیلی‌ها را تشویق کرده تا با نوشتن نامه‌ای سرگشاده هموطنان خود را به مطالبه‌ی شرحی حقیقی از وقایع ۷ اکتبر ترغیب کنند.

بنابراین، تفاوت اصلی میان زمانی که اسرائیل مرتکب جنایت علیه غیرنظامیان فلسطینی می‌شود و زمانی که فلسطینی‌ها این جنایات را انجام می‌دهند، از شبکه‌ای بین‌المللی نشأت می‌گیرد که منطق نهفته در اقدامات نظامی اسرائیل را مشروعیت

می‌بخشد، و آن را شفاف‌سازی و مدون می‌کند. این امر به جنایات اسرائیل ظاهری ارجمند می‌دهد، حتی زمانی که منطق زیربنایی عمیقاً متناقض و پرابراد به نظر می‌رسد یا به‌ظاهر کشتار گسترده‌ی غیرنظامیان فلسطینی در غزه را توجیه می‌کند. وقتی ادبیات هر اندیشکده‌ی نظامی غربی و اسرائیلی را مرور می‌کنیم، آشکار می‌شود که برای مثال جنگ شهری ذاتاً پیچیده است. چنین سناریوهای جنگی اغلب منجر به تلفات غیرنظامی متعدد می‌شود و ممکن است نیاز به حمله به تأسیسات غیرنظامی از جمله بیمارستان‌ها داشته باشد، همانطور که در برخی مقالات تحقیقاتی مشخص شده است. اسرائیل اغلب از این استدلال برای آماده کردن مخاطبان بین‌المللی برای کشتار دسته‌جمعی فلسطینیان استفاده کرده است. این توجیهات نظامی سپس به رسانه‌های جریان اصلی سرازیر می‌شود، جایی که اغلب در روایاتی پوشانده می‌شوند که فلسطینیان را به‌خاطر اقدامات مرگبار سیستماتیک اسرائیل مقصر می‌دانند. سخنگویان آمریکایی که با تکرار این شعار که خب «جنگ منجر به مرگ غیرنظامیان می‌شود» این کشتارها را ناچیز تلقی می‌کنند، اما از همین رفتار در بافتار جنگ روسیه علیه اوکراین وحشت‌زده می‌شوند.

حماس می‌تواند وحشی باقی بماند و اسرائیل متحد قوی «دمکراتیک و لیبرال» ایالات متحده. اولی حرکت بی‌خردانه و خشونت‌ی کفرآمیز را اعمال کرده، در حالی که دومی مجری حملات حساب‌شده و روشمند، یعنی شکل مقدسی از خشونت است. و کل این دوگانگی متقدم است بر این سؤال که آیا منطق نظامی عملیاتی در مانور تهاجمی فلسطین در ۷ اکتبر وجود داشت یا خیر.

آدام شاتز با کندوکاو نکردن در منطق نظامی حمله، نمونه‌ای از بی‌زاری از رویارویی با واقعیت خشونت و منطق‌هایی که به آن جان می‌بخشد را نشان می‌دهد، اجتنابی که در میان بعضی روشنفکران خاص رایج است. مسئله فقط امتناع از نور انداختن بر روی این موضوعات نیست، بلکه این امتناع غامض بودن مواجهه با منطق خشونت فلسطینی را نشان می‌دهد، به‌ویژه در محیطی که این خشونت را به‌سادگی واهی، نفرت‌انگیز و از نظر اخلاقی نازل می‌داند. به همین دلیل است که مقاله‌ی شاتز حتی بیشتر هم شگفت‌انگیز است: مقاله‌ی او تلاش می‌کند خشونت فلسطینی را رمزگشایی کند، اغلب

به برخی از زمینه‌های سیاسی و اجتماعی اشاره می‌کند، با این حال به میل غریزی برای انتقام بازمی‌گردد.

شاید آنچه در هر قضاوت اخلاقی اهمیت دارد این باشد که این قضاوت‌ها باید با سخت‌گیری و به‌دقت در مواجهه با شواهد قرار گیرند، به‌ویژه زمانی که اسرائیل از به اشتراک گذاشتن بسیاری از شواهدی که دارد خودداری می‌کند. آیا حماس دستور کشتار غیرنظامیان را صادر کرد یا کشتار غیرنظامیان افراط و تفریط از جانب جنگجویان بود؟ چند نفر از اسرائیلی‌ها در تبادل آتش با رزمندگان کشته شدند؟ آیا تلاش نظامی اسرائیل برای بازپس‌گیری مناطق هم‌مرز غزه حضور غیرنظامیان اسرائیلی را لحاظ کرده است؟ این سؤالات مهم‌اند، نه‌تنها به این دلیل که تصویر واضح‌تری به ما ارائه می‌دهند، بلکه به این دلیل که روایت رسمی اسرائیل از وقایع، برای توجیه عملیات هوایی مشابه آنچه در درسدن آلمان رخ داد،^۹ علیه غزه و کشتار دسته‌جمعی فلسطینیان به کار گرفته شد. مسئله فراتر از قضاوت اخلاقی صرف است. این‌جا مسئله استفاده از زخمی اخلاقی به‌عنوان سلاحی برای توجیه ارتکاب قتل‌عام است.

کاوش در منطق نظامی این حمله همچنین نشان می‌دهد که قیاس تاریخی شاتز - معادل‌سازی اقدامات تهاجمی فلسطین با نبرد فیلیپ ویل در الجزایر فرانسه - کاملاً هم دقیق نیست. هدف اصلی نبرد فیلیپ ویل نشانه گرفتن غیرنظامیان بود و این فرض که هدف اصلی ۷ اکتبر نیز غیرنظامیان بودند نادیده گرفتن واقعیت رخدادهاست. باز هم، این بدان معنا نیست که غیرنظامیان کشته نشده‌اند، و همچنین به این معنا نیست که مبارزان فلسطینی در کشتار غیرنظامیان دست نداشته‌اند، اما این فرض چیزی در مورد نحوه‌ی درک این اقدامات از سوی دیگران را بر ما آشکار می‌کند: به نظر می‌رسد شاتز این برداشت شایع را درونی کرده که مبارزان فلسطینی فرومایه‌اند، و این همان

^۹ بمباران درسدن حمله‌ای به شهر درسدن، مرکز ایالت زاکسن آلمان بود که در واپسین ماه‌های جنگ جهانی دوم در جبهه اروپا رخ داد. در چهار یورش بین ۱۳ تا ۱۵ فوریه ۱۹۴۵، ۷۷۸ بمب‌افکن نیروی هوایی سلطنتی بریتانیا و ۵۲۷ بمب‌افکن نیروهای هوایی ایالات متحده بیش از ۳۰۹۰۰ تن بمب انفجاری قوی و بمب‌های آتش‌زا (بمب‌های بشکه‌ای و فسفری) بر این شهر فرو ریختند.

چیزی است که او را بر آن داشته تا این عملیات را در وهله‌ی اول با فیلیپ ویل مقایسه کند.

یکی از مهم‌ترین پیامدهای نبرد فیلیپ ویل این بود که به چشم‌انداز جنبش «راه سوم» پایان داد که جمعیت عرب الجزایر را با مهاجران فرانسوی پیوند می‌داد. در فلسطین، آن «راه سوم» دو دهه پیش به پایان رسید و به ائتلافی بسیار ضعیف تبدیل شد که توسط برخی سازمان‌های حقوق بشر و صداهای اقلیت‌گرا در اسرائیل بدون هیچ تأثیر سیاسی واقعی دنبال می‌شد. بهترین شاخص این پایان، فقدان هر نوع اشاره به فلسطینیان در جریان جنبش اعتراضی اسرائیل علیه اصلاحات قضایی دست‌راستی (در ماه‌های اخیر) است.

علاوه بر این، هر جنگ یا نبردی یک رویداد منحصربه‌فرد در دوره‌ی تاریخی خود است، و قیاس‌های گذشته بیش از آنکه خوانش زمان حال را تسهیل کند، حقایقی را درباره‌ی کسانی آشکار می‌کنند که چنین مقایسه‌هایی را انجام می‌دهند.

عواقب ناگوار ۷ اکتبر

حتی شاتز نیز باید بداند که فلسطین پس از سال‌ها کنار گذاشته‌شدن به‌عنوان امری فاقد موضوعیت در مراکز قدرت، ازجمله در سیاست عدم مداخله‌ی بایدن، اکنون به‌عنوان یک موضوع مبرم به صحنه‌ی بین‌المللی بازگشته است. علاوه بر این، روش تعامل فعلی ائتلاف‌های جهانی این احتمال را پیش می‌کشد که در صورت وقوع درگیری‌های منطقه‌ای و بین‌المللی و همچنین واکنش شدید اقتصادی، شرایط ممکن است بتواند بهبود اقتصاد جهانی از فشارهای تورمی را دشوارتر کند. ناگفته نماند که لفاظی‌های بایدن ممکن است بتواند رأی‌دهندگان زیر سی سال را در انتخابات آتی نسبت به او بیگانه کند.

شاید بایدن از این موضوع غافل باشد که وقتی پای فلسطین به میان می‌آید، هیچ اتفاق‌نظری در مورد جنگ طولانی و خونین وجود ندارد. فلسطینی‌ها شبکه‌ای از حمایت (خارجی) ایجاد کرده‌اند که شامل سازمان‌های جامعه مدنی، جنبش‌های سیاسی و اشکال مختلف مبارزات متقابل در ایالات متحده در میان مترقی‌ها و چپ‌ها - و حتی گاهی اوقات در راست‌های محافظه‌کار است. این ائتلاف‌ها شروع به ایجاد اختلاف‌نظر

در کشورهای غربی کرده‌اند، نوعی اختلاف‌نظر که مثلاً برای اجماع غرب در مورد حمایت از اوکراین دیده نمی‌شود.

با این حال، تنها چیزی که ما از شاتز در این زمینه دریافت می‌کنیم، نظری ابراز شده در مکاتبات ای‌میلی او با محقق فلسطینی [بیزید صایغ](#) است که از لحاظ تاریخی مبارزات فلسطینی را کم‌اهمیت جلوه داده و ناتوانی این مبارزات را در تأثیرگذاری قابل‌توجه بر نظام بین‌المللی مطرح کرده است. ایمیل صایغ به شاتز تلویحاً ترس او را از این که پیامدهای ۷ اکتبر روندهای فاشیستی را تسریع خواهد کرد، ابراز می‌کند، چیزی شبیه به سارا یوو ۱۹۱۴ یا کریستال ناخ¹⁰ ۱۹۳۸. این‌جا حرفی از این نیست که چرا فاشیسم اساساً در غرب در حال گسترش است، یا شاید مهم‌تر از آن، این که چگونه زندگی روزمره تحت یک دولت آشکارا فاشیست - که وزیر دارایی آن علناً یک «طرح قاطع» را برای فلسطینیان اعلام کرد که مدت‌ها قبل از ۷ اکتبر به پاکسازی قومی تبدیل شد - ما را به این نقطه رسانده است.

اما تناقضی خیره‌کننده در مقاله‌ی شاتز به چشم می‌خورد که به‌رغم وضوح، به نظر می‌رسد که او نسبت به آن نابینا است: وقتی شاتز مقاله‌ی خود را با شناسایی اهداف سیاسی حمله‌ی فلسطین شروع می‌کند، می‌توانید آن را ببینید، اما سپس آنها را به آسیب‌شناسی‌های «انتقام‌جویانه»^{۱۱} صرف تقلیل می‌دهد. او تشابهات تاریخی خاص، مانند حمله‌ی تت در ویتنام^{۱۱} را رد می‌کند، بدون این که دلیل دیگری جز بیزاری خود

¹⁰ در نهم و دهم نوامبر ۱۹۳۸، رهبران نازی، یک سری پوگروم (آزار و کشتار عمومی) علیه یهودیان آلمان و دیگر سرزمین‌هایی که اخیراً به آلمان پیوسته بودند به راه انداختند. به دلیل شیشه‌های شکسته‌ای که پس از تخریب و ویرانی فروشگاه‌های یهودیان، کنیسه‌ها و خانه‌های یهودیان روی زمین‌های خیابان‌ها ریخته شده بود، این رویداد به نام کرسنال ناخ (شب شیشه‌های شکسته) معروف شد.

¹¹ حمله‌ی تت یکی از بزرگ‌ترین عملیات‌های نظامی جنگ ویتنام بود که در سال ۱۹۶۸ توسط نیروهای ویت‌کنگ و ارتش ویتنام شمالی در مقابل نیروهای ویتنام جنوبی، ایالات متحده و متحدان آنها انجام شد. حملات اولیه باعث حیرت ارتش آمریکا و ویتنام جنوبی شد و آنها به‌طور موقت کنترل تعدادی از شهرستان‌های مختلف را از دست دادند، اما به سرعت به بازبایی خود پرداختند و این حملات، به وارد شدن تلفات زیادی به نیروهای کمونیست منجر شد. این حمله منجر به تأثیر عمیقی بر دولت آمریکا و

از خشونت را توضیح دهد. این مشاهدات نامتجانس هستند. یا فلسطینی‌ها اهداف سیاسی داشتند و در واقع فضای سیاسی را باز کردند که سال‌ها بسته بود، یا آنها بازیگران غیرمنطقی و وحشی هستند که توسط موج عظیمی از احساسات هدایت می‌شوند.

برنامه‌ریزی دقیق، «حیله‌گری» استراتژیک و دور زدن موفقیت‌آمیز دفاع اسرائیل، همگی به یک مانور عمدی‌تر اشاره می‌کنند (که شاتز هنگام تقبیح کیفیت «دل‌سردکننده»ی ماهیتِ روشی زیاده‌روی‌های مبارزان به آن اذعان می‌کند). سیستم ائتلاف درونی مقاومت فلسطین اهرم قابل‌توجهی را فراهم می‌کند که هم واکنش اسرائیل و هم موقعیت آمریکا را در منطقه پیچیده می‌کند. در واقع، یک چشم‌انداز مهم در حال ظهور این است که شهرت اسرائیل به‌عنوان یک بازیگر استراتژیک حساب‌شده، منطقی و شایسته با سوءظن جدی مواجه است. این کشور در حال مبارزه برای بازسازی وجهه‌ی خود است و به‌طور فزاینده‌ای به دارایی‌ها و قدرت ناتو متکی می‌شود. این اتکای فزاینده به ناتو، اسرائیل را در موقعیتی قرار می‌دهد که متحد اصلی آن یعنی ایالات متحده، که در تمایل اسرائیل برای تشدید نزاع در منطقه با این کشور هم‌سو نیست، بتواند بر تصمیمات سیاسی آن تأثیر بگذارد. در حال حاضر، به نظر می‌رسد که اسرائیل هدف خاصی جز «انتقام» مشخص نکرده است. دیدار چند روز پیش بلینکن همین امر را تأیید کرد که وزیر امور خارجه‌ی ایالات متحده متوجه شده است که نتانیاهو استراتژی‌ای برای خروج از این وضعیت ندارد.

در نهایت، چرا حمله به عصب‌های اصلی اسرائیل - بازدارندگی و قدرت نظامی آن - منجر به تجربه‌ای فروتنانه که ممکن است راه‌های جدیدی را برای راه‌حل سیاسی جدید باز کند نشود؟ در حالی که در گرماگرم نبرد و با توجه به قصد اسرائیل برای نسل‌کشی فلسطینیان، چنین چشم‌اندازهایی دور به نظر می‌رسد، نبرد واقعی در زمین چیزی است که آینده را رقم خواهد زد. نوشتار شاتز در این جاست که قانع‌کننده نیست،

شوک عمومی ایالات متحده شد چون رهبران سیاسی و نظامی آنها بر این باور بودند که کمونیست‌ها به دلیل شکست‌های قبلی، قادر به راه‌اندازی چنین تلاش‌های گسترده‌ای نبودند.

زیرا او پیشاپیش تصمیم می‌گیرد احتمالاتی را مسدود کند که ممکن است از پیامدهای ۷ اکتبر به وجود بیایند.

شاتز با دور زدن کاربرد سیاسی و منطق نظامی و محدود کردن آنها به «انتقام» صرف، این واقعیت را نادیده می‌گیرد که همه‌ی جنگ‌ها و نبردها، هر چقدر هم که وحشتناک، خونین و غم‌انگیز باشد، در نهایت ممکن است فضایی را برای احتمالات جدید - حتی امکانات امیدوارکننده - ایجاد کنند. او به یک تفسیر ویران‌شهری (دستوپیایی) وفادار می‌ماند که رنگی تیره‌تر به آینده‌ی فلسطین و جهان می‌زند. شاید در این مورد حق با او باشد - که در نهایت، همه بازنده خواهند بود، و این که متروپل¹² آمادگی واسازی قومی-مذهبی و قدرت ملی خود را ندارد. شاید خود مقاله‌ی شاتز نشانه‌ی این امر باشد. شاید اصرار بر حفظ سلطه و هژمونی، پژواک فاشیسم را در سراسر غرب تشدید می‌کند. اما این خط فکری، جهان را آن گونه که فلسطینیان تجربه و درک می‌کنند، نادیده می‌گیرد - یعنی تا زمانی که اسرائیلی‌ها در این اطمینان قاطع از قدرت فراگیر خود زندگی می‌کنند، اراده‌ای برای تغییر واقعیت فلسطینیان وجود ندارد. و حتی اگر مقاومت فلسطین نتواند پیروزی نسبی در این نبرد به دست آورد، روی دیگر سکه مرگی آهسته می‌بود.

خشونت و قانون

کاهلی و بی‌قیدی است اگر به رویکرد شاتز به قانون در رابطه با خشونت فلسطینی‌ها نپردازیم. قانون در دوزخیان روی زمین مشاهده می‌کند که خشونت از سوی استعمار شده منجر به نوعی کاتارسیس و خودشناسی می‌شود - همانطور که شاتز تأکید می‌کند «سم‌زدایی» - که در آن خشونت فقط یک بی‌رحمی خام نیست، بلکه یک آیین دگرگون‌کننده است که لکه‌های انقیاد را پاک می‌کند. با این حال، شاتز به سرعت اشاره می‌کند که قانون لزوماً این چشم‌انداز را به فال نیک نمی‌گرفت - با توجه به کابوس پیش‌رونده‌ی آینده‌ی پسااستعماری که در آن آزادی‌بخش به ستمگر تبدیل می‌شود و الگوهای سلسله‌مراتب استعماری در دولت نوپای پسااستعماری

¹² metropole

بازسازی می‌شوند. درست است که شاتز به برخورد ظریف فانون با نقش خشونت در استعمارزدایی اشاره می‌کند، که در مورد تجلیل‌های نیهیلیستی از فایده‌ی روان‌شناختی خشونت هشدار می‌دهد، زیرا خطر پنهان کردن تأثیر ویرانگر خشونت بر کسانی که آن را اعمال می‌کنند، دارد.

اما حتی همان‌طور که شاتز به‌درستی به این موضوع اشاره می‌کند، او کاملاً به دامنه‌ی کار فانون وفادار نمی‌ماند. فانون نه‌تنها در مورد سراب‌های آگاهی ملی هشدار داد، بلکه از یک تغییر دیالکتیکی به یک افق گسترده‌تر انسانی و سوسیالیستی دفاع کرد. فانون بدون توجه به سایه‌ای که خشونت ایجاد می‌کند، در نهایت خشونت را به‌عنوان یک ضرورت در محدوده‌ی سرکوب استعماری، و به‌عنوان ابزاری استراتژیک و سیاسی که برای از بین بردن ساختارهای استعماری ضروری است، می‌دانست. شاتز بدون شک از این موضوع آگاه است، اما او آن را به خوانش خود از مخمصه‌ی فلسطین ترجمه نمی‌کند.

محور گفتمان فانون در مورد آزادی این بود که عمیقاً در جنبشی ریشه داشت که واقعاً به آن متعلق بود. او یک فرد خارجی نبود که در مورد مبارزانی که با آنها در تعامل بود قضاوت یا به آنها توهین کند. او منتقدی درونی بود که می‌توانست پتانسیل‌ها و مشکلات درون جنبش ضد استعماری را شناسایی کند. مهم‌تر از آن، فانون همچنین بر روی توانایی مستعمره نه تنها بر روی رهایی خود از استعمار شهرک‌نشینان بلکه بر توان آن در رهایی متروپل از خودش شرط بسته بود. تخیل رادیکال نهایی او همین‌جا نهفته است.

این همان نوع تعامل انتقادی واقعی با مقاومت فلسطین است که ما به آن نیاز داریم. این فقط در مورد موضع فلسطین در برابر پاکسازی قومی، یا مبارزه‌ی خود برای بازپس‌گیری فلسطین نیست - بلکه، این یک جنبش آزادیبخش با طنین جهانی است که نشان‌دهنده‌ی یک مبارزه‌ی جهانی است. در حالی که شخصیت‌هایی مانند یزید سیغ و آدام شاتز معتقدند که خشونت ۷ اکتبر به فاشیسم دامن می‌زند، اما این پتانسیل را نیز دارد که راه را برای افق انسانی گسترده‌تر هموار کند. جنبش‌های فلسطینی، علی‌رغم کاستی‌هایشان، به چیزی بیش از نقد منفعلانه نیاز دارند، و کناره‌گیری و محکومیت‌های شدیدی که روشنفکران نشان می‌دهند، غالباً ملاحظات عمیق‌تر یا رد

آشکار مبارزه‌ی آزادی‌بخش فلسطین، را پنهان می‌کنند، اگر نگوییم صرفاً آن را تحقیر می‌کنند.

آیا فلسطینی‌ها باید به سادگی سرنوشت از پیش تعیین شده‌ای را که روشنفکران در غرب برایشان تعیین کرده‌اند بپذیرند؟ اگر چنین است، روشنفکران باید شهادت آن را داشته باشند که صریح آن را بیان کنند. اگر پیشنهاد آنها نابودی سیاسی فلسطین یا تقلیل آن به پاورقی در مقالات و نقدهای علمی اسرائیل است، باید با قاطعیت گفت. شاید این تصور که وقایع ۷ اکتبر چیزی بیش از بیان نکرود درون فلسطینی نبود، بیشتر نشان دهنده آن چیزی باشد که روشنفکران پنهانی برای ما آرزو می‌کنند. اما ما در فلسطین می‌خواهیم و برای جهانی می‌جنگیم که شامل ما می‌شود، و جهانی که شامل دیگران می‌شود. اگر خواستی برای ما عزاداری کن یا نکن. ما را محکوم کن یا نکن. اینطور نیست که قبلاً فریادهای محکومیت را نشنیده باشیم.

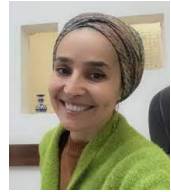
<https://pecritique.com/>

نقد اقتصاد سیاسی

اشغال گری و وگنیسم باهم ناسازگارند

گفت و گو با احلام طرایره

ترجمه‌ی کانال تلگرامی «ما حیوانات»



این مصاحبه توسط گروه آلمانی «اتحاد برای مارکسیسم و آزادی حیوانات» انجام شده است.

کار سیاسی برای حیوانات در شرایط رژیم اشغالگر اسرائیل در فلسطین چگونه است - آیا واقعاً ممکن است؟ به دلایل خوبی، سرکوب مردم فلسطین یک مسئله‌ی مهم است، به‌ویژه برای چپگرایان انترناسیونالیست و ضدامپریالیست. باین‌حال، اطلاعات زیادی در مورد وضعیت حیوانات و مبارزه برای منافع آن‌ها در فلسطین وجود ندارد. به همین دلیل است که با احلام طرایره از تیم نجات حیوانات فلسطین بلدی که در کرانه‌ی باختری فعال است صحبت کردیم. در مصاحبه‌ی زیر، او در مورد نجات و مراقبت از حیوانات خیابانی در کرانه‌ی باختری و غزه صحبت می‌کند، یعنی چگونگی کار برای اهداف مترقی در شرایط اشغال و «وگن‌شویی» سیاست اسرائیل. همچنین، او توضیح می‌دهد که چرا مبارزه با رژیم اشغالگر باید برای جنبش حقوق حیوانات و آزادی حیوانات مورد توجه باشد - همان‌طور که حمله‌ی اخیر ارتش اسرائیل یک‌بار دیگر نشان داد.

احلام طرایره در رام‌الله زندگی می‌کند و یکی از اعضای مؤسس بلدی است. او همچنین مدیر عامل MUSAWA - مرکز فلسطینی برای استقلال نظام قضایی و حرفه‌ی حقوقی است.

احلام! در ابتدا قصد داشتیم مصاحبه‌ای در مورد کنشگری حقوق حیوانات و اشغال نظامی در فلسطین انجام دهیم. باین‌حال، با توجه به آخرین رویدادها، اجازه دهید با بحث در مورد وضعیت غزه و تجاوزات اخیر اسرائیل شروع کنیم. در این مرحله - اواسط نوامبر - حدود ۱۲۰۰۰ نفر به‌ویژه در شمال غزه کشته و بخش‌های زیادی از زیرساخت‌ها در اثر بمباران اسرائیل ویران شده است. هزاران نفر به جنوب غزه آواره شده‌اند و وضعیت انسانی همچنان روبه‌وخامت است. در حال حاضر، پیش‌بینی چگونگی پیشرفت کلی وضعیت از نظر نظامی، سیاسی و بشردوستانه غیرممکن به نظر می‌رسد. چند هفته‌ی گذشته را

چگونه تجربه کرده‌اید؟

من نیز مثل بقیه در فلسطین حال خوبی نداشته‌ام. به نظر می‌رسد این دنیا برای افراد آسیب‌پذیر تیره‌تر می‌شود. بیشتر اوقات احساس می‌کنم که امیدمان را از دست داده‌ایم. عذابِ عدم اشتراک آنچه مردم ما در غزه، چه انسانی و چه غیرانسانی، تحمل می‌کنند، درحالی‌که ارتباط آن‌ها با جهان قطع شده است، طاقت‌فرسا بوده است. من از دسترسی به برق، آب آشامیدنی، سقف بالای سرم و توانایی تهیه‌ی آسان نان از مغازه‌ی مجاور در کرانه‌ی باختری شرم دارم - امتیازات اساسی که مردم غزه از ۷ اکتبر از آن محروم شده‌اند. همچنین از اینکه وحشت بمباران‌ها را تجربه نمی‌کنم شرمندهم. عذاب همدستی دولت‌های غربی در این نسل‌کشی طاقت‌فرساست. همچنین خشم شدید نسبت به آن‌ها که اجازه می‌دهند بمباران بیمارستان‌ها، همه به نام دفاع از خود، اتفاق بیفتد، درحالی‌که در واقع دفاع از اشغال و پاکسازی قومی است. این آسیب روانی برای همیشه با ما خواهد ماند.

تجاوزات به غزه محدود نمی‌شود: به‌طور فزاینده‌ای، حملاتی در کرانه‌ی باختری توسط ارتش اسرائیل و شهرک‌نشینان راست مسلح انجام می‌شود. اوضاع آنجا چگونه است؟

می‌توانم داستان خودم را به‌عنوان یک فلسطینی از کرانه‌ی باختری تعریف کنم تا آنچه را که در اینجا اتفاق می‌افتد روشن سازم. من برای یک شب در اردن بودم و قرار بود در ۷ اکتبر به خانه برگردم، صبح روزی که جنگجویان فلسطینی حمله‌ی خود را به پایگاه‌های شبه‌نظامیان اسرائیلی از باریکه‌ی غزه آغاز کردند. زمانی که اسرائیل مرزها را مسدود کرده بود، هشت شب در اردن سرگردان بودم. هر روز تلاشی ناموفق می‌کردم به خانه برگردم تا اینکه موفق به عبور از مرزها شدم، اما این بدان معنا بود که باید شب را در خیابان در شرایط بدی مانند هزاران فلسطینی بگذرانم. با وجود اعلام گمراه‌کننده مبنی بر باز بودن مرزها در طول روز، اسرائیل در آن هفته هر روز اجازه‌ی ورود به ۱۰۰۰ فلسطینی را از طریق مرزهای اردن داد. این وضعیت دردناک و به‌شدت ناامیدکننده بود، و آسیب ریشه‌دار نسلی که هرگز قادر به بازگشت به خانه نشد،

ضایعه‌ای بر سلامت روانی من بود. بازگشت به خانه در نهایت مانند یک معجزه بود، به طوری که من از گیر افتادن در یک ایست بازرسی اسرائیل به مدت دو ساعت شکایت نکردم، زیرا قبل از آن ۱۸ ساعت فقط برای عبور از مرزها طول کشیده بود. کرانه‌ی باختری در حال حاضر دستخوش شکل متفاوتی از آشفتگی است. شبانه‌روز حملات اسرائیل به شهرها و شهرک‌های فلسطینی، دستگیری‌های دسته‌جمعی، بمباران‌ها در جنین و تولکرم، کشتار فراقانونی، و حملات شهرک‌نشینان انجام می‌شود که منجر به تخلیه‌ی مناطق در جنوب الخلیل شده است. این حوادث همچنین باعث شده بسیاری از کشاورزان در سراسر کرانه‌ی باختری نتوانند زیتون خود را برداشت کنند و باعث افزایش قابل توجه قیمت روغن زیتون شده است. علاوه بر این، بسته شدن و محاصره‌ی مداوم ورودی‌های شهر از ۷ اکتبر ادامه داشته است که همچنان بر منطقه تأثیر می‌گذارد.

به نظر شما به‌طور کلی اوضاع چگونه پیش خواهد رفت؟ و هدف از رویکرد اسرائیل چیست؟

هدف اسرائیل پاکسازی قومی است. این امری بسیار واضح است و می‌توان به‌وضوح از طریق سیاست‌ها و اقدامات استعماری اشغالگران در طول ۷۶ سال گذشته مشاهده کرد. هیچ‌کس نمی‌داند اوضاع چگونه پیش خواهد رفت. بسیاری از مردم در حال از دست دادن شغل و معیشت خود هستند و بلا تکلیفی تنها چیزی است که اکنون قطعی است. آنچه ما می‌خواهیم این است که تجاوز به غزه پایان یابد، محاصره‌ی طولانی‌مدت نیز به‌طور کامل پایان یابد، و آوارگان دوباره به خانه‌های خود بازگردند. زمستان شروع شده است و ما مردم آواره‌ی غزه را می‌بینیم که از خدا می‌خواهند باران را متوقف کند زیرا آن‌ها به معنای واقعی کلمه در هوای آزاد زندگی می‌کنند. من در این امید شریک هستم که کسانی که مرتکب جنایات جنگی و فجایع علیه مردم من شدند پاسخگو و محاکمه شوند.

نه تنها انسان‌ها از اشغال رنج می‌برند، بلکه حیوانات نیز - که شما به منافع

آنها نیز متعهد هستید درگیر چنین شرایطی هستند: از جمله، شما در سال ۲۰۲۰ تیم نجات حیوانات فلسطین بلدی را تأسیس کرده‌اید. چگونه می‌توان یک کنشگر حقوق حیوانات در فلسطین شد؟

خب، فکر می‌کنم مثل جاهای دیگر! شما دائماً لحظات شفقت و همبستگی با حیوانات را تجربه می‌کنید و در مقطعی تصمیم می‌گیرید که از این انگیزه‌ها پیروی کرده و اقدام کنید. پدر و مادر من دامداران کوچکی بودند که ابتدا گوسفند پرورش می‌دادند و بعداً یک مزرعه‌ی کوچک مرغ را اداره می‌کردند. من همیشه در آنجا کمک می‌کردم و خودم شاهد بودم که وقتی مزرعه‌داران کوچک تحت فشار اقتصادی هستند و باید رقابتی باشند، برای حیوانات چه معنایی دارد. این برای من عادی بود، اما همیشه این حس وجود داشت که پرورش حیوانات برای فروش و کشتار کاری اشتباه است. بعدها، توانستم برای تحصیل به انگلستان بروم و با قطعات مرغ بسته‌بندی‌شده‌ی صنعتی آشنا شدم، درحالی‌که منع زیادی در مورد خوردن گوشت مرغ داشتیم. اما یک تجربه‌ی صورت‌ساز وجود داشت: والدین من برای مدت طولانی چند گوسفند داشتند و مسن‌ترین قوچ رهبر آنها بود و نامی هم داشت. در مقطعی رفتار پرخاشگرانه‌ی پیدا کرد و پدرم را آزار داد، بنابراین تصمیم گرفت فروش او دیگر حلال نباشد. پس او را ذبح کرد. باربیکویی ترتیب داد و من به‌عنوان بزرگترین فرزند خانواده مجبور شدم اولین نفری باشم که گوشت را بخورم. اما نمی‌توانستم آن را گاز بزنم و فکر خوردن قوچی که مدت‌ها با او زندگی می‌کردم، تقریباً باعث شد که آن را بالا بیاورم. این آخرین باری بود که گوشت قرمز خوردم. من مدت‌ها بعد از آن زمان وگن شدم، اما از آن حادثه به بعد دیگر نمی‌توانستم گوشت گوسفند بخورم زیرا همه‌ی گوسفندان مرا به یاد قوچ خانواده‌ام می‌انداختند. این واقعیت که من هنوز وگن نبودم بیشتر به دلایل اجتماعی برمی‌گشت - نمی‌خواستم دوستان و خانواده‌ام را ناراحت کنم. بااین‌حال، از آن موقع شروع به آگاهی بیشتر در مورد وگنیسم و رفاه حیوانات کرده بودم. در مقطعی، من در نهایت درگیر کار نجات حیوانات شدم. در این مدت، تصمیم گرفتم وگن شوم و فعالانه از حقوق حیوانات دفاع کنم.

شما همچنین در سال ۲۰۲۰ انجمن وگن در فلسطین (ViP) را تأسیس

کردید. کار آن چگونه به نظر می‌رسد، چه کار می‌کنید؟

وگن در فلسطین انجمنی است که پروژه‌ی نجات بلدی در آن فعالیت می‌کند. هدف ما با ViP ارتقای آگاهی از وگنیسم است که پاسخی شفقت‌ورزانه و مسئولانه به نگرانی‌های اخلاقی در مورد حیوانات، محیط‌زیست و سلامتی است. ما رویدادهایی را برای معرفی دستوره‌های وگن غذاهای سنتی و محبوب ترتیب می‌دهیم. قابل ذکر است، ما اولین لبنه‌ی وگن، و پنیر خامه‌ای سنتی را در فلسطین راه‌اندازی کردیم که به هیچ‌وجه کمتر از همتای لبنی خود نیست. علاوه بر این، هدف ما این است که عمل کشتار حیوانات را به‌طور کلی و در مناسبت‌های مذهبی به چالش بکشیم و آن را به‌عنوان یک هنجار یا عمل منسوخ در نظر بگیریم که می‌تواند با رویکردهای شفقت‌ورزانه‌تر و همبستگی‌محور جایگزین شود.

بلدی در درجه‌ی اول با حیوانات در خیابان کار می‌کند: همان‌طور که می‌نویسید «خدمات پذیرش سرپرستی، بازدیدهای یارانه‌ای دامپزشکی برای حیوانات خیابانی و آموزش مردم در مورد حقوق حیوانات و اقدامات ایمنی‌بخشی در فلسطین» را ترتیب می‌دهید. در شهرهای فلسطین، سگ‌های زیادی به‌ویژه در خیابان‌ها زندگی می‌کنند که اغلب در شرایط بسیار بدی هستند. چرا تمرکز کار شما این است؟

زیرا در اینجا عملاً این دغدغه‌ی اصلی است. در دنیای غرب، جنبش حقوق حیوانات و آزادی حیوانات می‌تواند بر حیواناتی که برای صنعت پرورش داده می‌شوند و کشته می‌شوند تمرکز کند، زیرا صنعت گوشت بازیگر اصلی است. برای مثال، برای سگ‌ها و گربه‌هایی که در خیابان‌ها زندگی می‌کنند، حداقل قوانین رفاه حیوانات وجود دارد که خوردن یا بدرفتاری با آن‌ها را ممنوع می‌کند. در فلسطین، مانند سایر نقاط جهان، وضعیت متفاوت است. علاوه بر صنعت حیوانی، یک مشکل بزرگ عمده‌تاً مربوط به بدرفتاری با سگ‌ها و گربه‌ها است. وضعیت گربه‌ها و به‌خصوص سگ‌ها در خیابان بسیار بد است. از نظر قانونی، تقریباً هیچ حمایتی از حیوانات خیابانی وجود ندارد. بدرفتاری

با آن‌ها فقط به روشی بسیار غیرمشخص مجازات می‌شود و بدرفتاری با یک حیوان فقط با جریمه‌ی پنج دینار اردن معادل ۷ دلار آمریکا مجازات می‌شود- تازه اگر کسی اصلاً بدرفتاری را گزارش کند. بنابراین، به‌طور کلی، به‌ندرت برای حیوانات خیابانی شفقتی وجود دارد. این توسط عوامل فرهنگی و مذهبی تقویت می‌شود، زیرا سگ‌ها به‌طور خاص در فرهنگ عرب حیوانات ناپاک محسوب می‌شوند. علاوه‌بر این، این باور عمومی وجود دارد که مشکل ادعایی سگ‌های خیابانی را می‌توان با تیراندازی یا کشتن به روش‌های دیگر «حل» کرد. متأسفانه این امر توسط تقریباً همه‌ی مقامات از جمله تشکیلات خودگردان فلسطین تبلیغ شده و هنوز هم می‌شود.

به نظر می‌رسد هدف شما ایجاد آگاهی برای حیوانات بی‌خانمان است.

دقیقاً. از منظر جنبش حقوق حیوانات، نمی‌توان مستقیماً روی صنعت گوشت تمرکز کرد و موضوع حیوانات خیابانی را نادیده گرفت. علاوه‌بر این، وضعیت آن‌ها فرصت‌های بیشتری را برای افزایش آگاهی در مورد مسائل حیوانات در زندگی روزمره فراهم می‌کند: برای مثال، بسیاری از مردم اینجا معتقدند که شرایط حیوانات پرورشی در مزرعه خوب است و به‌نوعی «طبیعی» تر است. ما روشن می‌کنیم که این درست نیست و با حیوانات مانند ابزار رفتار می‌شود. نحوه‌ی نگهداری و کشتار آن‌ها نیز از منظر دینی آنقدرها حلال نیست که بسیاری دوست دارند باور کنند. بنابراین ما سعی می‌کنیم شفقت و آگاهی ایجاد کنیم که حیوانات هم موجودات همراه ما هستند. از این رو نام ما: «بلدی» را می‌توان «بومی» ترجمه کرد و توجه را به ارتباط بین طبیعت، انسان و حیوانات جلب می‌کند. بنابراین، برای ما، کمک به حیوانات خیابانی کلیدی است که در وهله‌ی اول موضوع حیوانات را در اینجا به یک مسئله تبدیل کنیم.

بدون صحبت از ستمگری ناشی از اشغال اسرائیل، نمی‌توان در مورد کار با حیوانات در فلسطین صحبت کرد. همه‌جا حاضر است و هیچ جنبه‌ی ای از زندگی روزمره وجود ندارد که به‌نحوی از نظر سیاسی، تاریخی یا مادی تحت تأثیر آن نباشد. رژیم اشغالگر چه تأثیری بر وضعیت حیوانات و کار شما در

کرانه‌ی باختری دارد؟

تا آنجا که به حیوانات مربوط می‌شود، اشغال نظامی منجر به مثلاً کمبود کلی منابع برای کار روزانه با حیوانات خیابانی می‌شود. این موضوع شخصاً بر ما تأثیر می‌گذارد، اما برای مثال، دامپزشکان اینجا در کرانه‌ی باختری را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد. با توجه به بازرسی‌ها و به دلیل ممنوعیت واردات برخی داروها، برای مثال با کمبود داروهای مصرفی دامپزشکان، یا مواد و آرام‌بخش‌هایی که برای جمع‌آوری و درمان حیوانات وحشت‌زده‌ی خیابانی نیاز داریم، روبرو هستیم. کمبود دانش، مواد، زیرساخت و مکان وجود دارد. بسیاری از کسانی که فرصت انجام این کار را دارند، حیوانات خود را برای درمان به اسرائیل می‌فرستند زیرا امکانات درمانی در آنجا پیشرفته‌تر است.

آیا حتی تحت این شرایط کار حقوق حیوانات «واقعی» امکان‌پذیر است؟

نه، به چند دلیل اینطور نیست. اجازه دهید با یک مثال کوچک تاریخی شروع کنم: مدتی پیش، یکی از دوستان گزیده‌ای از کتابی را برای من فرستاد که مستندی از یک سازمان فلسطینی است که قبلاً در دهه‌ی ۱۹۲۰ در یافا تأسیس شده بود، که بسیار قدیمی است. این سازمان کارزاری برای اهداف حیوانات ترتیب داد- چیزی که در شرایط فعلی غیرممکن به نظر می‌رسد. اگر این را با وضعیت امروز مقایسه کنید، می‌بینید که تراژدی استعمار فلسطین در اینجا چه تغییری ایجاد کرده است: این موضوع و سایر مسائل مترقی را به‌شدت به عقب انداخته و کارزار برای آن‌ها را تا امروز دشوار کرده است- این امر درست به‌اندازه‌ی سایر نگرانی‌ها مزبور به مسائل مترقی در مورد اهداف حیوانی نیز صدق می‌کند.

براین اساس، بسیاری از مردم اکنون احتمالاً می‌گویند: ابتدا باید با اشغال کنار بیایید، بقیه چیزها بعداً طرح خواهند شد.

بله، اما من با این موضوع موافق نیستم. از یک سو، اشغال از طریق محدودیت‌های سیاسی و عینی، تأثیر منفی بر همه‌ی موارد نگرانی مترقی و رهایی‌بخش- مانند مورد

ما- دارد. از سوی دیگر، از نظر سیاسی آن‌ها را تحت تأثیر قرار می‌دهد، زیرا به موضوع اصلی تبدیل می‌شود که در مواجهه با آن بسیاری از مردم فکر می‌کنند باید سایر نگرانی‌های سیاسی را در آخر لیست قرار دهند: آن وقت می‌گویند تا زمانی که اشغال وجود دارد نمی‌توانید به عدالت جنسیتی بپردازید، تا زمانی که اشغال وجود دارد نمی‌توانید به سرمایه‌داری بپردازید، نمی‌توانید در مورد نگرانی‌های LGBTIQ یا دیگر نگرانی‌های مترقی بدون پایان اشغال صحبت کنید. من با آن موافق نیستم. با این حال، این وضعیت به این معناست که ما با وظیفه‌ی ترکیب نگرانی‌های مترقی با مبارزه برای پایان دادن به اشغال در هر دو جنبه روبرو هستیم. اما من معتقدم که در نظر گرفتن اهداف مترقی به‌عنوان اولویت کمتر و به تعویق انداختن آن‌ها رویکرد اشتباهی است.

شما گفتید که بسیاری از مردم حیوانات خود را به اسرائیل می‌برند زیرا مراقبت در آنجا بهتر است. اما بلدی به‌عنوان یک موضع اصولی با سازمان‌های غیر دولتی اسرائیلی کار نمی‌کند. چرا اینطور است؟

زیرا می‌خواهیم وابستگی‌ها و بی‌تقارنی را کاهش دهیم. به نظر ما، بهترین کاری که سازمان‌های حمایت از حیوانات و حقوق حیوانات در اسرائیل می‌توانند انجام دهند، با توجه به شرایطی که توضیح دادم، اتخاذ موضع سیاسی علیه اشغالگری به‌منظور بهبود وضعیت سازمان‌های فلسطینی است. آن‌ها باید سهم خود را انجام دهند تا اطمینان حاصل شود که سازمان‌هایی مانند ما در نهایت کمتر به حمایت اسرائیل وابسته باشند و یا از آن مستقل شوند. بنابراین این سیاست در مورد خود-توانمندسازی و قابلیت سازمان‌های فلسطینی برای عمل مستقل است. با این حال، من هرگز کسی را که به‌دنبال ارتباط با سازمان‌ها و NGOهای اسرائیلی است تا بهترین کار را برای حیوانات خود انجام دهد، محکوم نمی‌کنم. این کاملاً قابل درک است و وضعیت کمبود در اینجا مکرراً برای همه‌ی ما دوراهی ایجاد می‌کند.

وضعیت در غزه چگونه است؟ در حال حاضر، پیش‌بینی چگونگی پیشرفت همه‌چیز دشوار است. با این حال، حتی قبل از تشدید شرایط اخیر و بمباران

غزه توسط اسرائیل، وضعیت تأمین بشردوستانه به دلیل محاصره و ممانعت‌ها از قبل فاجعه‌آمیز بود. وضعیت برای حیوانات چگونه است؟

به‌عنوان بخشی از کارم برای پروژه‌های با مشارکت یک سازمان وابسته به ملل متحد، من خوش‌شانس بوده‌ام که تاکنون چهار بار مجوز ورود به غزه را دریافت کرده‌ام و خودم توانسته‌ام آن را ببینم. به‌طور کلی، وضعیت حیوانات، از جمله حیوانات خیابانی، در غزه بسیار بد است. این عمدتاً به دلیل محاصره است. این امر مانند کمبود دارو و مواد برای درمان، به این معناست که حیوانات بیشتری، به‌عنوان مثال الاغ‌ها، توسط مردم به‌عنوان حیوانات کار استفاده می‌شوند - و تحمل وضعیتی که مجبور بودم شاهدش باشم گاهی اوقات واقعاً سخت بود. برخی از حیوانات در شرایط بسیار بحرانی هستند، اما این عملاً به‌عنوان مشکل در نظر گرفته نمی‌شود زیرا فقط زندگی روزمره در آنجاست و شرایط جاری اغلب اجازه‌ی هیچ چیز دیگری را نمی‌دهد. به‌عنوان مثال، من الاغی را دیدم که شدیداً گرسنه بود و تغذیه‌ی ضعیفی داشت، اما در عین حال انبوهی از کالا بر او بار شده بود. مواردی از این دست به این دلیل اتفاق می‌افتد که بسیاری از مردم به بنزین دسترسی ندارند - واردات توسط اسرائیل به شدت محدود شده است - یا قادر به پرداخت هزینه‌ی آن نیستند و همچنین برق برای بسیاری از مردم به‌طور منظم قطع می‌شود. به‌طور کلی، به‌ندرت یک طبقه‌ی متوسط معمولی در غزه وجود دارد - برخی هستند که بسیار ثروتمند هستند، اما اکثریت مطلق بسیار فقیر هستند. در نتیجه بسیاری از مردم به دلیل کمبود منابع نمی‌توانند به‌درستی از حیوانات مراقبت کنند و از آن‌ها به‌عنوان حیوانات کار استفاده می‌کنند.

اما من همچنین با [Sulala](#) در غزه آشنا شدم - تنها سازمانی در غزه، تا آنجا که من می‌دانم، که با حیوانات کار می‌کند. و اگرچه وضعیت غزه به‌طور کلی فاجعه‌بار است، کار سولالا حتی از آنچه ما در کرانه‌ی باختری انجام می‌دهیم پیشرفته‌تر و جامع‌تر است. در بلدی، ما بر روی ضعیف‌ترین حیوانات و آسیب‌دیده‌ها تمرکز می‌کنیم. از سوی دیگر، سولالا رویکرد نجات واقعی همه‌ی حیوانات نیازمند را بدون استثنا در پیش گرفته است، حتی اگر منابع آن‌ها واقعاً بسیار محدود باشد. اگر کسی تماس بگیرد و وضعیت اضطراری را گزارش کند، که برخی انجام می‌دهند، می‌آیند و تمام تلاش خود

را می‌کنند. من واقعاً تحت تأثیر قرار گرفتم که چگونه آن‌ها در شرایط محاصره با حیوانات کار می‌کنند، حتی اگر تیم عمدتاً از مراقبان آموزش‌دیده‌ی حیوانات تشکیل نشده باشد. آن‌ها حتی توانستند اداره‌ی محلی در جامعه‌ی خود را متقاعد کنند که سیاست مسموم کردن و تیراندازی به حیوانات خیابانی را متوقف کند، و از طرف اداره یک قطعه زمین برای نگهداری و مراقبت از حیوانات نجات‌یافته - سگ، گربه، و همچنین الاغ به آن‌ها داده شد. در جریان آخرین حملات نظامی اسرائیل، سولالا مجبور شد سرزمین خود را ترک کند و متأسفانه در حال حاضر هیچ تماسی با این تیم نداریم. یکی از کارکنان سولالا در اولین روز تجاوز در بمباران اسرائیل کشته شد.



تجاوز مستمر اسرائیل به غزه تلفات خود را بر همه‌ی موجودات زنده اعم از حیوانات خیابانی، مزرعه و کار وارد کرده است. به‌جرات می‌توان گفت که تمام مناطق غزه، از جمله مناطق مسکونی، که در آن برخی از مردم با حیوانات خود زندگی می‌کردند، بمباران شدند. اکنون که عرضی سوخت به غزه با شروع تجاوزات قطع شده است، حیوانات کار مانند الاغ، قاطر و اسب به‌طور فزاینده‌ای برای انتقال خانواده‌های آواره یا آوردن مجروحان به بیمارستان‌ها مورد استفاده قرار می‌گیرند. گاری‌های کشیده شده توسط حیوانات اکنون به‌عنوان وسایل نقلیه‌ی مردگان نیز تغییر کاربری داده می‌شوند.

در مجاورت بیمارستان الشفا، با نزدیک شدن تانک‌های اسرائیلی و تیراندازی و بمباران شدید، یک پزشک گزارش داد که سگ‌ها و گربه‌های خیابانی به‌همراه هزاران فلسطینی محاصره‌شده به بیمارستان پناه بردند. تعداد زیادی از افراد آواره مشاهده شدند که حیوانات همراه خود را با خود آورده بودند، اما به احتمال زیاد بسیاری از افراد دیگر مجبور شدند حیوانات خود را در طول تخلیه رها کنند.



دولت اسرائیل سخت کار می‌کند تا اسرائیل را به‌عنوان یک «بهشت وگن» معرفی کند تا تصویری را به‌عنوان یک کشور «پیشرو» و به‌ویژه بردبار ایجاد کند- رویه‌ای که از آن به‌عنوان «[وگن‌شویی](#)» نیز یاد می‌شود، مشابه «صورتی‌شویی». به‌عنوان مثال، رسماً تبلیغ می‌شود که ارتش اسرائیل «وگن‌ترین ارتش جهان» است و برای نمونه، سربازان می‌توانند به کفش‌هایی از چرم وگن مجهز شوند.

بله، این البته یک اقدام تبلیغاتی برای جلب همدلی جنبش وگن و عموماً افراد لیبرال و مترقی است. به همین دلیل، دولت اسرائیل با اینفلوئنسرهای وگن نیز همکاری می‌کند. در پایان، نامگذاری به‌عنوان «بهشت وگن» در واقع تنها به این دلیل است که تل‌آویو تعداد زیادی گزینه‌ی غذاخوری وگن دارد. البته این خوب است، اما از این منظر، کرانه‌ی باختری نیز یک بهشت وگن است- هرچه باشد، فلافل را می‌توانید در هر گوشه‌ی خیابان اینجا پیدا کنید، این فقط یک غذای معمولی خیابانی است!

با این حال، اگر وگنیسم را نه فقط به عنوان یک رژیم غذایی یا سبک زندگی، بلکه به عنوان پیامد یک سیاست همبستگی که در جهت لغو استثمار و سرکوب همه‌ی موجودات زنده است بفهمید، در این صورت اساساً با سیاست‌های سرکوب دولتی در تضاد است. کاملاً مضحک است که از سیاستی حمایت کنیم که در آن مردم از یک طرف تحت سرکوب و مرتباً با خونسردی در معرض گلوله قرار می‌گیرند و در عین حال این نگرانی مطرح باشد که آیا سربازان غذای وگن دریافت می‌کنند یا پوتین‌هایی با چرم وگن می‌پوشند. سیاست اشغالگری و وگنیسم ناسازگار هستند.

بنابراین ما باید آگاهی از این واقعیت را افزایش دهیم که اسرائیل در حال استفاده از سبک زندگی غیر سیاسی وگنیسم بسیاری از مردم است. بر خلاف تبلیغات «وگن‌شویی»، مقدار زیادی گوشت و شیر نیز در اسرائیل مصرف می‌شود، صنعت گوشت بسیار قوی است و نمونه‌ی کار ما نیز نشان می‌دهد که حیوانات نیز از اشغال رنج می‌برند. اما البته کافی نیست که یک کنشگر وگن و حقوق حیوانات باشیم و فقط برای منافع حیوانات در فلسطین مبارزه کنیم: هر کسی که واقعاً در مورد مبارزه با رنج و سرکوب جدی است، باید از مردم تحت ستم فلسطین نیز دفاع کند.

نمی‌دانم که وگن‌های غیرسیاسی اکنون در مورد سربازان وگن اسرائیلی که در تجاوز کنونی فلسطینیان، انسان‌ها و حیوانات غیرانسانی را به طور یکسان بمباران می‌کنند، چه فکر می‌کنند. من واقعاً تعجب می‌کنم که چگونه حتی ممکن است یک انسان خود را وگن بنامد و در عین حال بی‌رویه موجودات در مانده و بی‌گناه را بکشد، و منظور من از موجودات هم انسان و هم حیوان است. من پستی از یک وگن اسرائیلی دیدم که در مورد کمبود وعده‌های غذایی وگن برای سربازان خود در غزه بسیار نگران بود. ما می‌دانیم که آن‌ها به فلسطینی‌ها اهمیتی نمی‌دهند و به هر طریق ممکن با انگ غیرانسان به ما، قتل ما را توجیه می‌کنند، اما دیدن اینکه آن‌ها با چه اراده‌ای تبلیغات وگن‌شویی خود را حفظ می‌کنند در حالی که در واقع هر روز حیوانات را در تجاوزات خود به غزه می‌کشند، آزاردهنده است.

به صنعت گوشت اسرائیل اشاره کردید. به عنوان مثال از نشریات

سازمان‌های اتحادیه‌های کارگری یا سازمان بین‌المللی کار، مشخص است که کارگران فلسطینی در اقتصاد اسرائیل گاهی به شکل آشکار و بی‌شرمانه مورد استثمار قرار می‌گیرند، زیرا آن‌ها به دلیل داشتن مجوزهای اقامت ناامن، وضعیت بسیار متزلزل و بی‌ثباتی دارند، و مجبورند دستمزدهای کمتری را بپذیرند و نیز فرصت‌های ضعیف‌تری برای نمایندگی منافع خود دارند. آیا اطلاع دارید که این اتفاق در صنعت گوشت اسرائیل نیز می‌افتد؟

متأسفانه اطلاعی ندارم. تا آنجا که من می‌دانم، اطلاعات زیادی در مورد صنعت گوشت اسرائیل وجود ندارد و هیچ پژوهش بازجویانه در مورد آن توسط کنشگران حقوق حیوانات اسرائیلی انجام نشده است. باین حال، می‌توانم آنچه را که شما در مورد وضعیت کارگران فلسطینی توصیف می‌کنید تأیید کنم. اگر مجوز کار برای شرکت‌های اسرائیلی می‌خواهید، معمولاً برای دریافت آن باید پول زیادی به واسطه‌ها بپردازید و البته تعداد کمی از افراد این مجوز را دارند. بنابراین بسیاری به صورت غیرقانونی در آنجا هستند تا کار کنند، و باید با اشکال شدید استثمار کنار بیایند: آن‌ها کمتر از حداقل دستمزد اسرائیل دریافت می‌کنند، باید کارهای سخت انجام دهند و ساعات کار طولانی‌تری را بپذیرند و همچنین دائماً در معرض باج‌گیری هستند زیرا کارفرمایان می‌توانند آن‌ها را تهدید به افشای وضعیتشان کنند که منجر به جریمه یا حتی زندان و ممنوعیت ورود به اسرائیل برای چندین سال می‌شود. این سیستم همچنین گروه‌های متعددی را در میان مزدبگیران فلسطینی ایجاد می‌کند که موقعیت آن‌ها در اقتصاد فلسطین با یکدیگر متفاوت است. اما همان‌طور که گفتیم، فقط می‌توانم در مورد صنعت گوشت اسرائیل حدس بزنم. متأسفانه این موضوع در اسرائیل نیز وجود دارد که بخش‌های زیادی از جنبش حقوق حیوانات منحصراً به اهداف حیوانات اختصاص دارد و بین کارگران این صنعت و کارفرمایان آن‌ها تفاوتی قائل نمی‌شود - به همین دلیل است که وضعیت و منافع کارگران استثمارشده در نظر گرفته نشده است.

جدا از کمک و حمایت مالی، بهترین راه برای حمایت از کار شما چیست؟

از جنبش بین‌المللی حقوق حیوانات چه انتظاری دارید؟

البته حمایت مالی کمک کننده است. فراتر از آن، به‌ویژه هنگامی که مردم توجهشان را به کار ما جلب می‌کنند، به ما کمک می‌کند. فکر می‌کنم هرچه بیشتر شبکه‌ای و شناخته‌شده‌تر باشیم، بیشتر می‌توانیم حرکت کنیم و به دست آوریم. ما تیم کوچکی هستیم و درحال حاضر هنوز درحال ساختن کار خود هستیم. هرچه موقعیت بهتری داشته باشیم، افراد بیشتری را می‌توانیم به صورت محلی با خود همراه کنیم. ما همچنین خواهان آنیم که کار خود را با حیوانات به‌عنوان کمک به آزادی فلسطین تقویت کنیم. ما از جنبش حقوق حیوانات انتظار داریم که ذهن خود را روی این موضوع نبندند، بلکه مبارزه با اشغالگری اسرائیل و برای آزادی فلسطین را چیزی بدانند که به آن‌ها مربوط می‌شود و باید از آن حمایت کنند. نمی‌توان برای آزادی انسان و حیوان ایستادگی و در برابر استعمار فلسطین سکوت کرد.

منبع:

<https://mutb.org/pages/zirkular04-baladi-engl/>

<https://pecritique.com/>

نقد اقتصاد سیاسی

فاجعه‌ی اقلیمی، فروپاشی، دموکراسی و سوسیالیسم

نوام چامسکی، میگل فوئنتس و گای مک‌فرسون،
همراه با دیدگاه‌های جان بلامی فاستر و یانیس
واروفاکیس

ترجمه‌ی محسن صفاری





آن دوران به سر رسیده! این یک واقعیت است!

این روزها، در پی دیگر نشست‌های سازمان ملل برای مهار تغییرات اقلیمی، کنفرانس کاپ ۲۸ به‌میزبانی امارات متحده‌ی عربی در دبی در جریان است. ریاست کنفرانس دبی را رئیس شرکت ملی نفت ابوظبی به‌عهده دارد و این کنفرانس با حضور بیل گیتس در کنار دبیرکل سازمان ملل آغاز به‌کار کرد. اگر این ترکیب برای نشان دادن خروجی کنفرانس کافی نباشد می‌توان افزود که بنا به اسناد درز کرده، امارات می‌خواهد با استفاده از فرصت گردهم‌آیی سران و مقامات کشورهای شرکت‌کننده، در کنفرانسی که قرار است گفتگو برای کاستن از مصرف سوخت فسیلی یکی از اهداف اصلی آن باشد، با ۱۵ کشور برای قراردادهای نفتی مذاکره کند. این اسناد «توسط تیم اماراتی برگزارکننده‌ی کنفرانس کاپ ۲۸ برای ملاقات با حداقل ۲۷ دولت خارجی پیش از شروع کنفرانس در روز ۳۰ نوامبر آماده شده بود».^۱

البته این نخستین کنفرانس سازمان ملل برای رویارویی با بحران تغییر اقلیم نیست که از سوی متهمان اصلی ایجاد این بحران، یعنی تولیدکنندگان و صادرکنندگان

^۱ بی بی سی فارسی، ۱۰ آذر ۱۴۰۲ - ۱ دسامبر ۲۰۲۳

سوخت‌های فسیلی برگزار می‌شود. در دسامبر سال ۲۰۱۸ نیز کنفرانس اقلیمی سازمان ملل در لهستان برگزار شد، کشوری که ۷۸ درصد از انرژی موردنیاز خود را از زغال سنگ تهیه می‌کند و نهمین صادرکننده‌ی زغال سنگ در جهان است. در آن کنفرانس به دعوت دولت لهستان سه تولیدکننده‌ی دولتی زغال سنگ لهستان و غول نفتی اروپای شرقی، اورلن، در کنار گروهی از اتاق تجارت آمریکا، انجمن بین‌المللی تجارت کربن، هم‌چنین بانک آمریکا حضور داشتند.^۲

جان بلامی فاستر نویسنده‌ی کتاب «انقلاب زیست‌بومی، صلح با کره‌ی زمین» در فصل هفتم کتاب خود شرح می‌دهد که چگونه دستاوردهای «نخستین همایش سران برای زمین» که در سال ۱۹۹۲ در ریودوژانیروی برزیل برپا شد «زیر فشار شرکت‌های بزرگ مانند شرکت نفتی شوران، فولکس واگن، میتسوبیشی، نیسان، فولاد نیپون،... شرکت نفتی سلطنتی هلندی شل، و دیگران و فشار مستقیم و مخالفت آمریکا» اجرایی نشد. هم‌چنین در سند مصوب همایش سال ۲۰۰۲ سران در ژوهانسبورگ که به‌باور نویسنده «شاید مهم‌ترین سند سبز مربوط به همایش سران بوده است»، راه‌حل‌های آنان «... تلاشی بود در یافتن راهی میانه نسبت به سیاست‌های اقتصادی نولیبرال، بدون به چالش گرفتن بنیادهای پروژه‌ی نولیبرال».

در مناظره‌ای که ترجمه‌ی آن در زیر می‌آید، بلامی فاستر در بخشی از تحلیل خود از مناظره، با استناد به سند درز کرده از سوی برخی دانشمندان در مورد «گزارش کمیته‌ی بینادولتی تغییر اقلیم سازمان ملل» در سال ۲۰۲۱، نشان می‌دهد چگونه «سند هم‌آرایی علمی» دانشمندان که برای ارائه به سیاست‌گذاران تهیه شده بود، با دستکاری گسترده‌ی نمایندگان دولت‌ها، زدودن برخی از بخش‌های گزارش و تغییر بخش‌های دیگر، از محتوی علمی و هشداربرانگیز آن تهی گردیده، به «سند هم‌آرایی دولتی» تبدیل شده، و به‌عنوان سند رسمی انتشار عمومی یافته است. مترجم

^۲ «شکستی برای کره‌ی زمین»، محسن صفاری، نشریه‌ی اینترنتی میدان:

«تمدن مدرن برخی از بهترین میوه‌های توسعه‌ی اجتماعی انسان و البته برخی از بدترین آنها را به‌بار نمانده است. ما به‌گونه‌ای مانند برادر جوان‌تر در خانواده‌ی بزرگی هستیم که کامیابی‌های آغازین او را خودپسند و احمق کرد، خویش را "ارباب جهان" پنداشت پس آن‌گاه آغاز به از دست دادن همه چیز کرد.» میگل فونتس

یکی از شایان‌توجه‌ترین جنبه‌های این مناظره ارائه‌ی سه چشم انداز است که گرچه از جنبه‌های بسیار مکمل یکدیگرند اما سه رویکرد نظری و سیاسی - عمل‌گرایانه‌ی متفاوت برای مشکلی یکتا دارند: نزدیکی بسیار زیاد افق تغییر اقلیمی فاجعه‌آمیز و کلان و احتمال نزدیک فروپاشی تمدنی. جنبه‌ی توجه‌برانگیز دیگر این مناظره رشته‌ای از چالش‌های تفسیری است که در آن‌ها مواضع چامسکی نشان داده می‌شود و ویژگی «کشمکش ایدئولوژیک» راستینی بین جهان‌نگری‌های معین به‌بحث می‌دهد؛ جهان‌نگری‌هایی که گرچه، همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد، در بسیاری از جنبه‌های بحث مشترکند اما در مخالفت اساسی با یکدیگر ارائه می‌شوند. این مناظره، تا اندازه‌ی معینی، ما را از موضوع اندیشه در فاجعه‌ی زیست‌بومی به مناظره‌های سده‌ی بیستمی پیرامون دوگانه‌ی «اصلاح یا انقلاب» می‌کشاند، موضوعی که بی‌تردید در حوزه‌ی بحث‌های معاصر زیست‌بوم‌شناسی سیاسی ضروری است.

پایگاه اینترنتی «مارکسیسم و فروپاشی»^۳

معرفی شرکت کنندگان در مناظره:

نوام چامسکی: زبان‌شناس، فیلسوف، دانشمند علوم شناختی، نقدگر اجتماعی و کنشگر سیاسی آمریکایی. دیدگاه او سوسیالیسم اختیاری‌باور^۴ و سندیکالیسم آنارشستی

³ <https://www.marxismoycolapso.com/post/cataclysm-plan%C3%A9taire-%C3%A9cocide-d%C3%A9bat-noam-chomsky-john-bellamy-foster-miguel-fuentes-lecture>

⁴ Libertarian Socialism

است. چامسکی از سیاست نوین سبز^۵ چون یکی از راه‌های برخورد با بحران زیست‌بومی پشتیبانی می‌کند.

میگل فونتس: پژوهشگر اجتماعی شیلیایی در رشته‌های تاریخ، باستان‌شناسی و علوم اجتماعی. هماهنگ‌کننده‌ی بین‌المللی پایگاه اینترنتی «مارکسیسم و فروپاشی» و مروج ایدئولوژی نوین مارکسیست - فروپاشی‌باور. او در شرایط نوجالشی‌های عصر بشرمدار و ششمین نابودی جمعی بر نیاز به روزآمد کردن راهبردی - عملگرایی‌های مارکسیسم انقلابی انگشت می‌گذارد.

گای مک‌فرسن: دانشمند آمریکایی، استاد بازنشسته‌ی منابع طبیعی، زیست‌بوم‌شناسی و زیست‌شناسی فرگشتی است. گرایش او آنارشیزم است و در گریزناپذیری نابودی انسان و نیاز به بررسی این موضوع از چشم‌اندازی بحث می‌کند که در آن بر پذیرش این گریزناپذیری، جستجوی عشق و ارزش‌های متعالی تاکید می‌شود.

پرسش: در بحثی تازه در مورد رویکردهای سوسیالیست‌های بوم‌باور و فروپاشی‌گرایان بین میشل لووی (فرانسه)، میگل فونتس (شیلی) و آنتونیو توری‌یل (اسپانیا)، میشل لووی پیوسته امکان فروپاشی خودزاینده‌ی سرمایه‌داری را رد می‌کرد و به انگاره‌ی ناممکن بودن توقف تغییر اقلیم پیش از رسیدن آن به سطح فاجعه‌بار ۱.۵ درجه‌ی سانتی‌گراد از گرمایش جهانی انتقاد داشت. به نظر شما روند تاریخی کنونی به‌سوی زوال اجتماعی جهانی مانند، برای نمونه، فرایندهای فروپاشی تمدنی یا شاید چیزی حتی بدتر از آن‌چه که در روم باستان یا دیگر تمدن‌های باستانی روی داد، می‌رود؟ آیا این روزها تغییر اقلیمی فاجعه‌آمیز گریزناپذیر است؟ آیا فرایند نزدیک نابودی انسان در نتیجه‌ی هم‌پوشانی بحران‌های اقلیمی، انرژی، اقتصادی، اجتماعی و

⁵ New Green Deal

سیاسی کنونی و مسیر خودکشی گرایانه‌ی ویرانگری سرمایه‌داری تصور شدنی است؟

نوام چامسکی:

شرایط تهدیدآمیزی است اما به‌باور من میشل لووی درست می‌گوید. برای رسیدن به اهداف «کمیت‌های بینادولتی تغییر اقلیم»^۶ و پیشگیری از فاجعه، هم‌چنین برای حرکت به‌سوی دنیایی بهتر، ابزار عملی در دسترس است. پژوهش‌های سنجیده‌ای به‌شیوه‌ی متقاعدکننده نشان می‌دهند با هزینه کردن دو تا سه درصد از تولید ناخالص داخلی جهان، یعنی مبلغی کلان اما در دسترس، این اهداف حاصل می‌شوند — کسر بسیار کوچکی از آنچه که در جریان جنگ جهانی دوم هزینه شد و با وجود جدیت و گستردگی آن مبارزه‌ی جهانی، آن‌چه امروزه با آن روبرو هستیم از نظر بزرگی اهمیت بیشتری دارد. موضوع این است که آیا تجربه‌ی تمدن انسان در شکلی شناسایی‌پذیر دوام می‌آورد؟

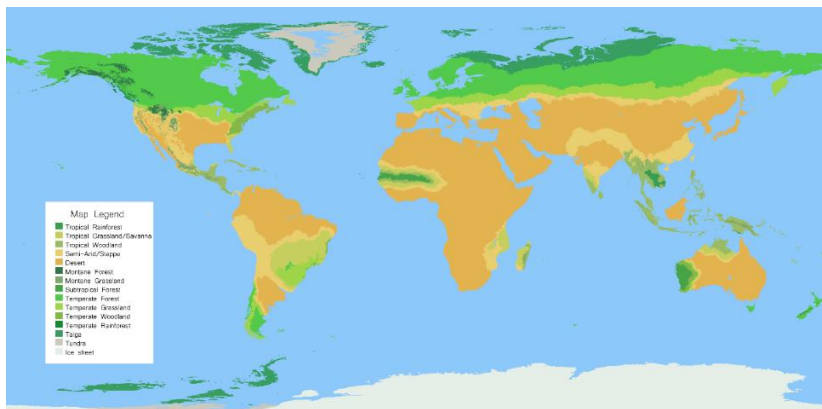
پردامنه‌ترین و مشروح‌ترین بررسی‌ای که برای رسیدن به این اهداف می‌شناسم کار رابرت پولین، اقتصاددان، است. او در کتاب مشترک‌مان، «بحران اقلیم و سیاست نوین سبز جهانی» یک بررسی کلی ارائه می‌کند. ایده‌های او در شماری جای‌ها، از جمله برخی از دشوارترین جای‌هایی که اقتصاد آنها هنوز به زغال‌سنگ وابسته است، در حال پیاده شدنند. اقتصاددانانی دیگر با استفاده از الگوهای دیگر به نتایجی همانند رسیده‌اند. به‌تازگی، «آژانس بین‌المللی انرژی نوگشت‌پذیر»^۷ وابسته به سازمان ملل به برآورد همانندی از سرمایه‌گذاری‌ها در انرژی پاک برای رسیدن به اهداف «کمیت‌های بینادولتی تغییر اقلیم» رسید.

فرصت زیادی برای به‌کار بستن این پیشنهادها باقی نمانده است. بی‌تردید دشواری راستین نه‌چندان در عملی بودن سرمایه‌گذاری بلکه در مبارزه‌ی سخت رویاروی است. صاحب‌منفعتان قدرتمند ریشه‌دار، به‌بهای فاجعه‌ای محاسبه‌ناپذیر، بی‌امان برای

⁶ Intergovernmental Panel on Climate Change

⁷ International Renewable Energy Agency

پاسداری از منافع کوتاه مدت خود خواهند کوشید. کارهای علمی جاری گمانه‌زنی می‌کنند که شکست در دست‌یابی به هدف برون‌داد صفر کربن تا سال ۲۰۵۰ فرایندهای برگشت‌ناپذیری را آغاز می‌کند که سرانجام آنها می‌تواند شرایط «گرمخانه‌ی زمین»^۸ باشد، یعنی رسیدن به دمای ۴ تا ۵ درجه‌ی سانتی‌گراد بالاتر از سطح دمای پیشاصنعتی که نتیجه‌ی آن می‌تواند پایان هر شکل سازمان‌یافته‌ی جامعه‌ی انسانی باشد.



کره‌ی زمین پس از افزایش ۴ درجه‌ی سانتی‌گراد گرمای جهانی (بخش‌های زرد و قهوه‌ای سکونت‌ناپذیر خواهند بود)

میگل فونتس:

در پاسخ پیشین، نوام چامسکی احتمال افزایش گرمایش جهانی به مقدار ۴ تا ۵ درجه‌ی سانتی‌گراد فراتر از سطح دمای پیشاصنعتی در این سده را برجسته می‌کند که

به گفته‌ی او می‌تواند به معنای پایان همه‌ی اشکال سازمان‌یافته‌ی جوامع انسانی باشد. او آن‌چه را که بسیاری از پژوهشگران و دانشمندان در سطح جهان می‌گویند تأیید می‌کند. برای نمونه، گزارشی تازه از «مرکز ملی پیشرفته برای بازسازی اقلیم»^۹ سال ۲۰۵۰ را محتمل‌ترین تاریخ برای فروپاشی گسترده‌ی تمدنی می‌داند. انگاره‌ی مرکزی این است که به‌علت شدیدتر شدن شرایط بد کنونی اقلیم و احتمال دگرسانی بخش‌های گسترده‌ای از کره‌ی زمین به مناطق زیست‌ناپذیر، نقطه‌ی بی‌بازگشتی فراخواهد رسید که در آن شکست و فروپاشی ملت - حکومت‌ها و نظم جهانی گریزناپذیر خواهد بود. هم‌زمان، او می‌گوید اهداف مورد نیاز برای پیشگیری از این فاجعه که بنیانی را برای گذار به «انرژی پاک» و جامعه‌ای عادلانه‌تر پی می‌افکنند هنوز به‌خوبی در دسترسند. چامسکی به‌طور مشخص می‌گوید این کار تنها به دو تا سه درصد از تولید ناخالص داخلی جهانی در چارچوب یک برنامه‌ی «اصلاحات زیست‌محیطی» که در به‌اصطلاح «سیاست نوین سبز» توصیف شده نیاز دارد و او هم پشتیبان اصلی چنین برنامه‌ای است.

بگذارید برای لحظه‌ای به نکات بالا بیندیشیم. از یک‌سو، چامسکی امکان فروپاشی تمدنی در سطح کره‌ی زمین در جریان سده‌ی کنونی را می‌پذیرد. از سوی دیگر، برای او راه‌حل این خطر چیزی بیش از کاربرد یک «مالیات سبز» نیست. راست آن‌که بزرگ‌ترین چالش تاریخی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و حتی زمین‌شناسانه‌ای که گونه‌ی انسان و تمدن از آغاز خود با آن روبرو بوده‌اند کم‌وبیش به مشکل «گردآوری اعانه‌ی مالی بین‌المللی»، شامل تخصیص حدود سه درصد از تولید ناخالص داخلی جهان به پیشبرد «انرژی پاک»، کاهش داده شده است. بگذارید دوباره در مورد آن بیندیشیم. خطری که به‌گفته‌ی چامسکی بزرگ‌تر از جنگ جهانی دوم خواهد بود و ممکن است زمین را به صخره‌گونه‌ای زیست‌ناپذیر بدل کند می‌تواند یا با «جمع‌آوری مالیاتی بین‌المللی» یا با برنامه‌ای برای «اصلاحات زیست‌بومی» محدود به الگوی اقتصادی سرمایه‌داری (که آن را «سیاست نوین سبز») می‌خوانند برطرف شود.

⁹ Breakthrough National Center for Climate Restoration

اما چگونه ممکن است چامسکی، یکی از روشنفکران پیشرو سده‌ی بیستم، بتواند بین پذیرش امکان «پایان همه‌ی اشکال سازمان‌یافته‌ی جامعه‌ی انسانی» در جریان این سده از یک سو و فروکاست راه‌حل این تهدید به آن چه به نظر می‌رسد چیزی بیش از بازسازی آرایشی (به نسبت شرمگینانه‌ی) مالیه بین‌المللی سرمایه‌داری نباشد از سوی دیگر چنین «پرشنی تفسیری» داشته باشد؟ چه کسی می‌داند! اما بی‌تردید پاسخ چامسکی به خطر اقلیمی تنها بسیار واپس‌تر از راه‌حلهایی نیست که اردوگاه سوسیالیست‌های زیست‌بوم‌باور و حتی مارکسیسم سنتی، بر پایه‌ی بیان رابطه‌ی بین علل ریشه‌ای بحران زیست‌بومی و نیاز به سیاست‌هایی برای برچیدن مالکیت خصوصی ابزار تولید، چون گامی ضروری در رویارویی با بحران ترویج می‌کنند. افزون بر آن، به نظر می‌رسد درمان پیشنهادی چامسکی برای بحران زیست‌بومی در جایگاهی پایین‌تر از مداوایی قرار دارد که شاخصه‌ی همه‌ی گرایش‌های نظری، گرایش‌هایی چون نظریه‌ی «مهار رشد»^{۱۰} یا رشته جریان‌های فروپاشی‌باور است که از تحمیل برنامه‌های شدید مهار رشد و کاهش بزرگ در فعالیت‌های صنعتی و سطوح جهانی مصرف پشتیبانی می‌کنند. درمان دوم با ترویج فرایندی از «گذار زیست‌بومی - اجتماعی» که تنها به تغییر در سرچشمه‌ی انرژی و ترویج انرژی‌های نوگشت‌پذیر کاسته نمی‌شود، به‌واژه‌گونه دربردارنده‌ی گذار از گونه‌ای تمدن (مدرن و صنعتی) به تمدنی دیگر است که بهتر می‌تواند با سناریوهای تازه‌ای که بحران زیست‌بومی، کاهش انرژی و کمیابی منابع همراه می‌آورند سازگاری یابد.

اما فروکاست راه‌حل فاجعه‌ی اقلیمی به نیاز به «مالیات سبز» تنها اشتباه در پاسخ چامسکی نیست. از نگاه من اشکال استدلال‌های او در دفاع از «گذار انرژی» موفقیت‌آمیز از سوخت‌های فسیلی به به‌اصطلاح «انرژی پاک» در این است که این استدلال‌ها بر بنیانی سست قرار دارند. نخست، درست نیست بگوییم به‌اصطلاح «انرژی‌های پاک» به‌راستی پاک‌اند هنگامی که منابع و تلاش‌های فناورانه برای به‌کار بستن آنها را به حساب می‌آوریم. برای نمونه، انرژی‌های خورشیدی و بادی نه تنها وابسته

به مقادیر بسیار زیاد مواد خامی هستند که با فرایندهای بسیار آلوده‌کننده‌ی استخراج در ساخت آنها به کار می‌روند (برای نمونه، مقادیر بسیار زیاد فولاد مورد نیاز برای ساخت توربین‌های بادی تنها یک تصویر از آن است) بلکه هم‌چنین به استفاده از حجم بزرگی از زغال‌سنگ، گاز طبیعی و حتی نفت خام وابسته‌اند. در نمونه‌ای دیگر، ساخت یک صفحه‌ی خورشیدی نیازمند سوخت حجم بسیار بزرگی از زغال‌سنگ است. نمونه‌ی چشمگیر دیگر را می‌توان در وابستگی کارخانه‌های تولید هیدروژن (به‌ویژه گونه‌های «خاکستری» و «آبی» آن) به مقادیر گسترده‌ی گاز طبیعی برای کارکرد آنها دید. با این همه هرگز روشن نشده است که کاهش مصرف سوخت فسیلی در نتیجه‌ی کاربرد این انرژی‌های پاک بتواند به‌شکلی تاثیرگذار افزایش تصاعدی «ردپای زیست‌بومی» در چارچوب آنچه را که قرار است گذار پیروزمند انرژی باشد جبران کند.

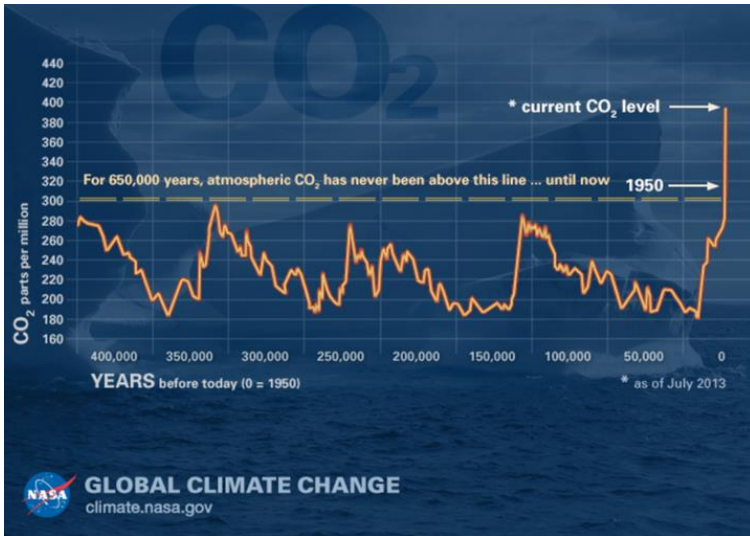
دوم، نادرست است فرض کنیم انرژی‌زایی با تکیه بر انرژی‌های نوگشت‌پذیر می‌تواند در کوتاه‌مدت یا میان‌مدت، با پی‌گرفتن نسخه‌ی جاری الگوهای (از نظر زیست‌بومی ناپایای) رشد اقتصادی، جای نیاز به انرژی فسیلی در اقتصاد جهانی را بگیرد. نمونه‌های آن ناتوانی واقعی کارخانه‌های تولید به‌اصطلاح «هیدروژن سبز» برای تبدیل به نظام‌های سودآور در بلندمدت، هم‌چنین چالش‌های کلانی که منابع تولید نیرویی مانند انرژی خورشیدی یا بادی (بسیار ناپایدار) در برآوردن سطوح پاینده‌ای از انرژی مورد نیاز در طول زمان با آنها روبرویند. این همه حتی بدون در نظر گرفتن هزینه‌های چشمگیر نگهداری نظام‌های تولید انرژی نوگشت‌پذیر است که (همان‌گونه که گفته شد) از مواد خام بسیار آلاینده و یک رشته اقلامی استفاده می‌کنند که تولید آنها نیز وابسته به کاربرد سوخت‌های فسیلی است.

اما مشکلات استدلالی در پاسخ چامسکی به موارد بالا محدود نمی‌شوند. مهم‌تر آن که خطر بحران اقلیم و احتمال فروپاشی زیست‌بوم زمین را نمی‌توان به یک مشکل ناب مالی (که با اختصاص فرضی سه درصد از تولید داخلی جهانی حل می‌شود) یا بی‌چون‌وچرا به دانش فناورانه - مهندسی (که با گذار از یک پیشرفت موفقیت‌آمیز در گذار انرژی حل می‌شود) محدود کرد. علت آن است که بزرگی این مشکل از کارآمدی نظام‌های اقتصادی و فناورانه فراتر رفته و به روابط زمین‌شناسانه و زیست‌فیزیکی خود‌گروه‌ی زمین رسیده است. از این‌رو، این بحران ظرفیت‌های فنی -

علمی (و اقتصادی - مالی) تمدن معاصر را به پرسش می‌کشد. به سخن دیگر، مشکل نشان‌دهندی سطح دی‌اکسید کربن موجود در جو کره زمین، یا مشکلات ناشی از افزایش بی‌سابقه‌ی اسیدی‌شدن آب دریاها و اقیانوس‌ها، آب شدن یخ‌های قطبی یا نرخ‌های واپاشی یخ‌دشت‌ها، امروزه چنان چالش‌هایی را ایجاد می‌کنند که حل آنها به مقدار زیادی فراتر از پیشرفت‌های علمی و ظرفیت‌های فناورانه‌ی ما هستند. تنها به این داده اشاره می‌کنم که سطح دی‌اکسید کربن جاری در جو کره‌ی زمین (تا پیش از زمان کنونی نزدیک به ۴۰۰ ذره در میلیون)^{۱۱} برای میلیون‌ها سال دیده نشده است. من موارد دیگر را شرایط گسترش رشد یابنده‌ی «ناکفایتی فناورانه‌ی گذشته‌ی» تمدن‌مان برای رویارویی با چالش‌های بحران اقلیمی کنونی کره‌ی زمین توصیف کرده‌ام.

برای نمونه در مورد غلظت جاری دی‌اکسید کربن در جو زمین، هیچ‌گونه فناوری‌ای که بتواند کاهش معناداری در آن سطح از غلظت ایجاد کند وجود ندارد و برای مدت‌های طولانی (شاید چند دهه یا چند سده) وجود نخواهد داشت؛ دست‌کم نه پیش از آن که این غلظت به اوج گرفتن تا سطحی ادامه دهد که در آن بی‌تردید بخش بزرگی از کره‌ی زمین، در کوتاه‌مدت یا میان‌مدت، به کلی زیست‌ناپذیر می‌شود. برای نمونه، آزارگان گرفتن دی‌اکسید کربن تاکنون نتوانسته‌اند حتی کسر کوچکی (بی‌اهمیتی) از ۴۰۰ میلیارد تن دی‌اکسید کربنی را که هر ساله از سوی جامعه‌ی صنعتی بیرون داده می‌شود از میان بردارند. شرایط برای دیگر مشکلات زیست‌بومی نیز هم‌سان است، مشکلاتی مانند افزایش پیش‌گفته در درجه‌ی اسیدی‌شدن آب دریاها و اقیانوس‌ها، افزایش سطح آب اقیانوس‌ها یا مهارناپذیری فزاینده‌ی افزایش پسماندهای فضایی و خطر پیامد بی‌درنگ آن برای نگهداری از نظام‌های ارتباطات دوربرد معاصر. به‌سخن دیگر، افزایش مشکلات تهدیدآمیزی که انسان هیچ فناوری مؤثری، دست‌کم در جریان چند دهه‌ی باقی‌مانده و پیش از آن که این مشکلات ابعادی یابند که بقای ما را چون گونه‌ای زنده به‌چالش کشند، برای پاسخگویی به آنها در دسترس ندارد.

^{۱۱} 400PPM، به‌معنای وجود ۴۰۰ ذره در هر یک میلیون ذره هوای جو زمین.



مقدار کنونی دی‌اکسید کربن موجود در جو کره‌ی زمین.

مشکلاتی حل‌نشده‌ی، هم‌سان با مشکلات کسانی که در پی «بازسازی» گلدانی سفالی یا بطری‌ای شیشه‌ای به حالت نخست پس از کوبیده شدن آن به دیواری سیمانی و پاشیده شدنش به هزار تکه باشند! بازسازی شیشه‌ای از جنس بهترین کریستال پس از تکه‌تکه شدن؟ حتی با سرمایه‌گذاری ده یا صد برابر تولید ناخالص داخلی جهان چنین کاری شدنی نیست! این کاری است که ما با جهان کرده‌ایم، زیباترین کریستال‌های یک کره از منظومه‌ی خورشیدی با صنعت‌گری بوم‌کشی‌گرایانه به هزار تکه واپاشی شده‌اند. بازسازی؟ حل کردن مشکل؟ چرند است. تاکنون آن را به‌کلی از بین برده‌ایم! کار آن را تمام کرده‌ایم! و هیچ «سرمایه‌گذاری مالی» یا «راه‌حل فناورانه» نمی‌تواند از آنچه که در پیش است پیشگیری کند: مرگ! مردن و پس از آن! مردن... و مبارزه برای حفظ هر آنچه می‌تواند حفاظت شود! مردن و امید داشتن به بدترین شرایط، برای پیروز کردن سوسیالیسم هرگونه که بتوانیم، در هرگونه کره‌ای که داشته باشیم و اگر ضروری باشد بیرون آوردن آینده‌مان از دست‌های شیطان! این است وظیفه‌ی انقلاب سوسیالیستی در سده بیست‌ویکم! این است وظیفه‌ی انقلابیون

مارکسیست در دوران نوی تاریکی که پیش روی ما برمی‌خیزد! این است مأموریت مارکسیست‌های فروپاشی‌باور!

گای مکفرسن

هیچ راهی برای گریز از رخداد نابودی جمعی پیش روی ما وجود ندارد. تنها غرور انسان است که آن را تأیید نمی‌کند. شرایط ما بی‌تردید شرایطی درمان‌ناپذیر است. نمی‌توانم ببیندیشم که هوموساپین فراتر از چند سال آینده زیستگاهی داشته باشد. به فاصله‌ی کوتاهی پس از آن که زیستگاه خود را از دست بدهیم همه‌ی افراد هوموساپین از بین خواهند رفت. بنابر نوشته‌ی پروفیسور پرآوازه آندرو گیلکسون^{۱۲} در کتاب اکتبر ۲۰۲۰ او، «افق رخداد»، گرمایش جهانی تاکنون دو درجه‌ی سانتی‌گراد بالاتر از سال پایه‌ی ۱۷۵۰ است. او در صفحه‌ی ۳۱ کتاب نوشت: «در جریان عصر انسان‌مدار فشار تمرکز گازهای گلخانه‌ای به بیش از ۲ وات در اینچ مربع افزایش یافته که برابر با بیش از ۲ درجه‌ی سانتی‌گراد درجه‌دمای پیشاصنعتی است، رخدادی ناگهانی (تغییر اقلیم) که در یک بازه‌ی زمانی نه چندان طولانی‌تر از عمر یک نسل پیش آمده است.» بنابراین بی‌تردید در بحران اقلیمی از نقطه‌ی بی‌بازگشت گذر کرده‌ایم. حتی کمیته‌ی بسیار محافظه‌کار بینادولتی تغییر اقلیم (سازمان ملل) پیش از این در ۲۴ سپتامبر ۲۰۱۹ در «گزارش ویژه درباره‌ی اقیانوس و پوسته‌ی یخی زمین^{۱۳} در اقلیمی تغییر یابنده» بازگشت‌ناپذیری تغییر اقلیم را پذیرفت. نگاهی گذرا به اطراف جهان نیز نشان از رویدادهایی بی‌سابقه مانند آتش‌سوزی‌های جنگلی و کلان - خشک‌سالی‌ها دارد. بیماری همه‌گیر جاری تنها یکی از رویدادهای بسیاری است که آغاز به از توان انداختن نظام‌های بشری و توانایی ما برای پاسخ‌گویی مثبت به بحران‌ها کرده‌اند.

¹² Andrew Glikson, "Event Horizon"

¹³ Cryosphere

همه‌ی گونه‌ها مانند بیش از نیم‌دوجین گونه‌های جنوس هومو^{۱۴} که پیش‌تر ناپدید شده‌اند از بین می‌روند. بنابر مقاله‌ای علمی نوشته‌ی کوینترو و وینز که در شماره‌ی ۲۶ ژوئن ۲۰۱۳ نشریه‌ی «نامه‌های زیست‌بوم‌شناسی»^{۱۵} منتشر شد، نرخ برآورد شده‌ی تغییر زیست‌محیطی ۱۰ هزار برابر بیشتر از آن است که مهره‌داران بتوانند با آن سازگاری یابند. چنان‌که مقاله‌ی دیویس و هم‌کاران در «شرح مذاکرات آکادمی ملی علوم»، منتشره در ۳۰ اکتبر ۲۰۱۸، خاطر نشان می‌کند پستانداران نیز نمی‌توانند با این درجه از تغییرات هم‌سویی یابند.^{۱۶} این واقعیت که گونه‌ی ما پستانداری مهره‌دار است حکایت از آن دارد که ما نیز به‌گروه بیش از ۹۹ درصد گونه‌هایی می‌پیوندیم که روی زمین زندگی کرده‌اند و پیش از ما نابود شده‌اند. تنها پرسش این است که نابودی جمعی چه زمانی سر می‌رسد. به‌راستی روند نابودی انسان می‌تواند از چندین سال پیش، هنگامی که میانگین دمای زمین از ۱.۵ درجه‌ی سانتی‌گراد نسبت به سال پایه‌ی ۱۷۵۰ بالاتر رفت، آغاز شده باشد. بنابر مروری فراگیر بر شرایط کنونی که در نشریه‌ی بینانهاد «نظام تحلیل راهبرد و سیاست»^{۱۷} در آوریل ۲۰۱۹ منتشر شد، «افزایشی ۱.۵ درجه‌ای بالاترین حدی است که کره‌ی زمین می‌تواند تحمل کند؛ (... در بدترین سناریو، [در نتیجه‌ی چنین افزایشی نسبت به دمای پایه‌ی سال ۱۷۵۰] همه‌ی نژاد بشر از بین خواهد رفت.»

همه‌ی گونه‌ها برای بقای خود نیازمند زیستگاه‌اند. همان‌گونه که هال و هم‌کاران در چاپ بهار ۱۹۹۷ «بولتن جامعه‌ی طبیعت‌زیان»^{۱۸} گزارش کردند:

^{۱۴} Genus Homo ، دربرگیرنده‌ی گونه‌ی هوموساپین و شماری گونه‌های از بین رفته‌ی دیگر که اجداد یا بستگان نزدیک انسان مدرن رده‌بندی شده‌اند.

^{۱۵} Ecology Letters, Quintero and Wiens, 26, June 2013.

^{۱۶} Proceedings of the National Academy of Sciences, Davis and colleagues, 30, October 2018.

^{۱۷} European Strategy and Policy Analysis System,
<https://www.espas.eu/>

^{۱۸} Wildlife Society bulletin

بنابراین ما زیستگاه را چون منابع و شرایط فراهم شده در منطقه‌ای تعریف می‌کنیم که برای اندامگانی معین امکان سکناگزینی، از جمله بقا و بازتولید، ایجاد می‌کند. زیستگاه، اندامگان ویژه است؛ زیستگاه، حضور یک گونه، جمعیت یا موجودی تک را (...) با ویژگی‌های فیزیکی و زیستمانی یک منطقه پیوند می‌دهد. زیستگاه، معنایی بیش از پوشش گیاهی یا ساختار گیاهان دارد؛ زیستگاه مجموعه‌ی منابع ویژه‌ی مورد نیاز اندامگان‌ها است. هرگاه برای اندامگانی منابعی برای بقا در جایی فراهم شود، آنجا زیستگاه او است.

حتی جانوران ریزتن و آبی به نام تاردیگرید^{۱۹} نیز مصون از نابودی نیستند. چنان که در چاپ ۹ ژانویه‌ی سال ۲۰۲۰ نشریه‌ی «گزارش‌های علمی»^{۲۰} آمده است، این جانوران به دماهای بالا حساس هستند. ریکاردو کاردوسو نه‌وس و هم‌پاران^{۲۱} آنجا خاطرنشان می‌کنند که همه‌ی زندگی روی زمین با افزایشی ۶-۵ درجه‌ی سانتی‌گرادی در میانگین دمای جهانی در خطر نابودی قرار دارد. آن‌گونه که استرونا و گری^{۲۲} در مقاله‌ای دیگر در نشریه‌ی «گزارش‌های علمی» (۱۳ نوامبر ۲۰۱۸) می‌گویند، چنین افزایشی چون عاملی تعیین‌کننده مشکل نابودی هم‌زمان همه‌ی زندگی روی زمین را افزایش می‌دهد: «در نگاهی کوتاه، انگاره‌ی نابودی هم‌زمان در این نتیجه‌ی آشکار خلاصه می‌شود که یک مصرف‌کننده نمی‌تواند بدون منابع خود دوام آورد».

اطلاعات تأییدکننده‌ای در مقاله‌ای با عنوان «تغییر اقلیم» در ویکی‌پدیای بسیار محافظه‌کار چنین می‌گوید: «تغییر اقلیم ناشی از گرمایش جهانی انسان‌ساخته و اثرات گسترده‌ی آن بر الگوهای آب‌وهوایی است. در گذشته دوره‌هایی از تغییر اقلیم وجود

19 Tardigrade

20 Scientific Reports

21 Ricardo Cardoso Neves and collaborators

22 Strona and Corey

داشته است اما تغییرات جاری شتابان‌تر از هرگونه رویداد شناخته شده در تاریخ زمین هستند.» نوشته‌ی ویکی‌پدیا در ادامه به نقل از گزارش ۸ اوت ۲۰۱۹ «کمیته‌ی بینادولتی تغییر اقلیم» سازمان ملل که زیر عنوان «تغییر اقلیم و خاک‌ها» منتشر شد می‌پردازد. این کمیته با آن که از جمله محافظه‌کارترین تشکیلات علمی سازمان ملل در تاریخ این سازمان است در سال ۲۰۱۹ با استناد به نتایج نوشته‌های علمی که در پی می‌آید به این جمع‌بندی رسید که کره‌ی زمین در میانه‌ی شتابان‌ترین تغییرات زیست‌محیطی در طول تاریخ آن است: «نرخ‌های این تغییرات جهانی انسان‌ساخته از نرخ تغییری که در گذشته نیروهای ژئوفیزیکی یا زیست‌بهر در خط سیر نظام زمین ایجاد کرده‌اند بسیار فراتر می‌رود (سامرهیز ۲۰۱۵؛ فاستر و دیگران، ۲۰۱۷)؛ حتی رویدادهای ناگهانی ژئوفیزیکی به پای نرخ تغییرات انسان‌ساخته‌ی جاری نمی‌رسند.»

هم‌چنین، مقاله‌ی ویکی‌پدیا بر پی‌آمدهای تغییر اقلیم ناگهانی جاری انگشت می‌گذارد، پی‌آمدهایی شامل گسترش بیابان‌زایی، عادی شدن فزاینده‌ی امواج گرما و آتش‌سوزی‌های جنگلی، ذوب شدن یخ‌دشت، عقب‌نشینی یخچال‌های طبیعی، از دست رفتن یخ دریا در قطب‌ها، شدت افزایش‌یافته‌ی طوفان‌ها و رویدادهای شدید دیگر زیست‌محیطی همراه با نابودی گسترده‌ی گونه‌ها. موضوع مرتبط دیگر این واقعیت است که سازمان بهداشت جهانی تغییر اقلیم را بزرگ‌ترین خطر برای بهداشت جهانی در سده‌ی بیست‌ویکم دانسته است. مقاله‌ی ویکی‌پدیا ادامه می‌دهد: «بنابر موافقتنامه‌ی سال ۲۰۱۵ پاریس، ملت‌ها دسته‌جمعی موافقت کردند تا با کوشش برای کاستن از بحران، گرمایش جهانی را "به‌اندازه‌ی کافی زیر ۲ درجه‌ی سانتی‌گراد" نگهدارند.» اما همان‌گونه که که پیش از این گفتم پروفیسور اندرو گلیکسون در کتاب «افق رخداد» خاطرنشان کرد که ما تاکنون از ۲ درجه سانتی‌گراد نشان‌شده گذر کرده‌ایم. افزون بر آن، همان‌گونه که پیش‌تر نشان دادیم، کمیته‌ی بینادولتی تغییر اقلیم نیز در «گزارش ویژه درباره‌ی اقیانوس و پوسته‌ی یخی زمین در اقلیمی تغییر یابنده» برگشت‌ناپذیری تغییر اقلیم را پذیرفت. بنابراین، سال ۲۰۱۹ برای نتیجه‌گیری کمیته‌ی بینادولتی تغییر

اقلیم سازمان ملل مبنی بر آن که تغییر اقلیم ناگهانی و برگشت‌ناپذیر است سالی استثنایی است.

اما این کمیته تا چه پایه محافظه‌کار است؟ حتی نشریه‌ی شناخته‌شده و محافظه‌کار بیوساینس ۲۴ در شماره‌ی مارس ۲۰۱۹ خود مقاله‌ای آورده است که عنوان آن چنین است: «زبان آماری در ارزیابی‌های تغییر اقلیم گرایش به محافظه‌کاری دارد.» رساله‌ی نوشته شده از سوی هراندو - پرز و هم‌کاران چنین می‌گوید:

«به‌گمان ما لحن زبان احتمال‌گرایانه‌ی کمیته‌ی بینادولتی تغییر اقلیم به‌شکلی چشمگیر محافظه‌کارانه است (...). که از توصیه‌های خود کمیته، پیچیدگی پژوهش اقلیمی و قرار داشتن در معرض مناظره‌هایی با انگیزه‌ی سیاسی سرچشمه می‌گیرد. مهار انتقال اطلاعات نایقین در مورد تغییر اقلیم انسان‌مدار با توافق همه‌جانبه‌ی علمی باید یکی از عناصر اصلاحاتی گسترده‌تر باشد و براین پایه ایجاد کارگروه کمیته‌ی بینادولتی تغییر اقلیم با بردی گسترده می‌تواند روند انتقال دانش اقلیم را به مخاطبان این کمیته بهبود بخشد.» برخلاف نتیجه‌گیری هراندو پرز و هم‌کاران، نمی‌توانم بپردازم که کمیته‌ی بینادولتی تغییر اقلیم به‌راستی تمایل به انتقال دانش دقیق اقلیمی به مخاطبان خود دارد. راست آن‌که، همان‌گونه که پروفیسور مایکل اوپنهایم در سال ۲۰۰۷ نوشت، دولت آمریکا در دوره‌ی ریاست جمهور ریگان «ایجاد کمیته‌ی بینادولتی تغییر اقلیم را چون راهی برای پیشگیری از آن می‌دید که کنشگری برانگیخته‌شده از سوی من و هم‌کارانم دستورکار سیاسی را به‌دست گیرد».

آیا گونه‌ی انسان بلای جان کره‌ی زمین شده است؟ اگر چنین است، چگونه می‌توانیم هنوز بقای زندگی در کره‌ی خاکی را با پیشبرد ارزش‌های سنتی مدرنی آشتی دهیم که با دفاع از حقوق انسانی و اجتماعی (که نیازمند استفاده از مقادیر گسترده‌ای از منابع کره زمین است) در بافتاری سروکار دارد که در آن استعداد افزایش جمعیت جهان به ۱۲ میلیارد در پایان این سده وجود دارد؟

چنین جمعیتی در بافتاری موجود است که (بنابر شماری از پژوهش‌ها) بیشینه‌ی شمار انسان‌هایی که زمین می‌توانست بدون تغییر فاجعه‌بار زیست‌سامان‌ها پاینده نگهدارد هرگز نباید از یک میلیارد فراتر می‌رفت. آیا مفهوم مدرن لیبرال (با حتی سوسیال) دموکراسی و اصول از قرار معلوم وابسته‌ی آزادی فردی، هویتی، جنسیتی یا فرهنگی آن می‌تواند در برابر شرایط درمان‌ناپذیر زمین‌شناسانه‌ی ما دوام آورد یا ضروری خواهد شد در پی الگوهای تازه‌ای از سازمان اجتماعی باشیم، برای نمونه الگوهای موجود در شماری از جوامع بومی یا محلی؟ آیا حقوق بقای گونه‌ی زنده روی زمین یعنی حقوق بشر و مفهوم مدرن آزادی فردی می‌توانند به‌شکلی هم‌آهنگ با بافتاری از فاجعه‌ی اجتماعی - زیست‌بومی جهانی زودآیند آشتی داده شوند؟

(مارکسیسم و فروپاشی)

نوام چامسکی:

بگذارید از رشد جمعیت آغاز کنم. راهی انسانی و صرفه‌جویانه برای مهار آن وجود دارد: آموزش دادن زنان. این کار می‌تواند بر باروری زنان هم در مناطق ثروتمند و هم در مناطق فقیر جهان تأثیری مهم داشته باشد و بایستی به‌هرشکل شتاب داده شود. این آموزش اثری چنان بزرگ دارد که تاکنون به کاهش زیاد جمعیت در بخش‌هایی از جهان توسعه‌یافته انجامیده است و می‌تواند عمومیت یابد. سنجه‌هایی برای پس زدن «فاجعه‌ی اجتماعی - زیست‌بومی جهانی» می‌توانند و باید به‌موازات تغییرات اجتماعی و نهادی برای پیشبرد ارزش‌های عدالت، آزادی، هم‌یاری، مسئولیت اشتراکی، مهار دموکراتیک نهادها، دلبستگی به گونه‌های دیگر، و هماهنگی با طبیعت - ارزش‌هایی که جوامع بومی در پایبندی به آنها اشتراک دارند و دارای ریشه‌هایی ژرف در مبارزات مردمی در آنچه که «جوامع توسعه‌یافته» خوانده می‌شود هستند - پیش برده شوند در حالی که شوربختانه توسعه‌ی مادی و اخلاقی بیشتر مواقع ناهم‌بسته هستند.

میگل فونتس:

اشاره‌ی چامسکی به پیشبرد آموزش زنان و ارزش‌های اجتماعی عدالت، آزادی، هم‌یاری، و هم‌آهنگی با طبیعت چون «ارزش‌های اخلاقی»، بی‌پیوند با نقدی گسترده‌تر از نظام صنعتی، سرمایه‌داری و جامعه‌ای طبقاتی که تهدیدهایی مانند گرمایش جهانی از آن سرچشمه می‌گیرند و در آن بدتر می‌شوند تنها به عباراتی حاکی از نیت خوب تبدیل می‌شوند. به‌وارونه، باید به‌انجام رسیدن این اصول را در بافتار گذار اجتماعی جهانی در سنج‌های گسترده دید. امروزه، اگر قرار باشد آن اصول در مبارزه با چالش‌های فراروی انسان و بحران تمدنی‌ای مؤثر باشند که چون محصولی از بحران‌های چندگانه‌ی زیست‌بومی - اجتماعی (زیست‌بوم، انرژی و منابع) آغاز به آشکار شدن کرده و در سطح جهانی در حال پیشروی است، نیازمند چنان‌گذاری هستیم. به‌سخن دیگر، فرایندی از گذار تاریخی که بتواند به‌براندازی نظام صنعتی اقتصادی بوم‌گش کنونی و جایگزینی آن با نظامی بیندیشد که در آن تولید، مبادله و توزیع در سازگاری با نیازهای اجتماعی برنامه‌ریزی شوند.

اما حتی یک رویکرد سنتی سوسیالیستی به این مشکلات، مانند رویکرد بالا، از ارائه‌ی درمانی برای آن‌گونه تهدیدهای جهانی روبروی ما ناتوان است. بگذارید موضوع را به این شکل بیان کنیم: بحث پیرامون بحران زیست‌بومی و دیگر تهدیدهای وجودی امروزه بر فراز سرنوشت تمدمان با قرار دادن این بحث در بافتاری مارکسیستی به‌راستی پایان نمی‌یابد بلکه تنها آغاز می‌شود. یکی از دلایل اساسی چنین استدلالی این است که پروژه‌ی سنتی سوسیالیستی، خود و همه‌ی گونه‌های آن (از جمله برداشت‌های تازه‌تر سوسیالیسم بوم‌پا^{۲۵}) نیز به‌تمامی در پاسخ به خطراتی که ما به‌عنوان یک گونه‌ی زیستی با آن روبرویم نابسند هستند. یعنی گونه‌ای از خطرات و مشکلات تفسیری که امکان پیش‌آمدن آنها برای هیچ‌یک از نظریه‌پردازان مارکسیست انقلاب اجتماعی در سده‌های گذشته تصورپذیر نبوده است، از مارکس و انگلس گرفته تا مروجان سوسیالیست بوم‌پای امروزی مانند جان بلامی فاستر و میشل لووی. یکی از مشکلات

تازه که نظریه‌های انقلابی امروزه با آن روبرویند نرخ‌های مهارناپذیر رشد کنونی جمعیت است. مشکلی که، در میان دیگر مشکلات، شرایط یکی از بدترین بلاهای زیستمانی (یا در مورد ما، «زیستمانی - اجتماعی»^{۲۶}) را که تاکنون وجود داشته است فراروی ما می‌گذارد. چنین شرایطی هنگامی خود را نشان می‌دهند که اثر بسیار ویرانگرانه‌ای را که گونه‌ی ما در سده‌های گذشته بر زیست‌بهر داشته است به‌دیده گیریم. بلایی که می‌تواند در قدرت ویرانگر خود با بلایی که میکرب ساینوبکتیریا^{۲۷} ایجاد کرد و حدود ۲.۵ سال پیش موجب نابودی جمعی شد مقایسه شود، گرچه بلای ما ضرب‌آهنگی پرشتاب‌تر و «کارآمدتر» خواهد داشت. آیا چنین بیانی بسیار بی‌رحمانه است؟ این را به‌بیش از ۱۰ هزار گونه‌ی طبیعی بگوئید که هر ساله در نتیجه‌ی نقش یکی از گونه‌ها در روی زمین نابود می‌شوند: گونه‌ی ما! این را به میلیاردها حیوانی بگوئید که چند سال پیش در آتش‌سوزی‌های بزرگ استرالیا یا آمازون کشته شدند! این را به خرس‌های قطبی، کوالاها،^{۲۸} پیکاها،^{۲۹} ببرها، شیرها و فیل‌هایی بگوئید که هر ساله در نتیجه‌ی آنچه ما با زمین می‌کنیم هلاک می‌شوند! بسیار خوب، پس ما یک «بلا» هستیم، گرچه این واژه ما را تنها چون «گونه‌ی زیستی» رده‌بندی می‌کند، از این رو معنی بسیار «محدودی» دارد و هیچ چشم‌اندازی از نقش اجتماعی و تاریخی ما ارائه نمی‌کند. آیا چنین است؟

در واقع پاسخ منفی است. این واقعیت که ما از نظام‌های اجتماعی و فرهنگی برخورداریم، چیزی که بین ما و دیگر پستانداران پیچیده تفاوت می‌گذارد، به معنای آن نیست که جایگاه کنونی ما چون «بلا جهانی» باید تنها به قلمرو زیست‌شناسی محدود شود. به‌وارونه، معنای آن این است که است که جایگاه ما پیوند معینی با سویه‌های اجتماعی و فرهنگی نیز دارد؛ یعنی در قلمرو نظام‌های اجتماعی و فرهنگی ویژه‌ی جامعه‌ی مدرن. در بیان موضوع به‌شکلی دیگر می‌توان گفت که اگرچه شرایط

26 Biosocial

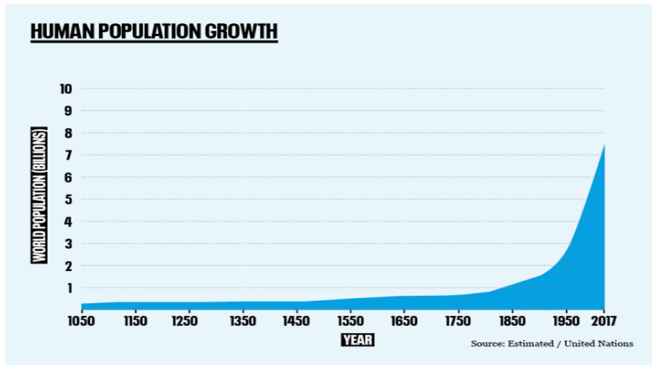
^{۲۷}Cyanobacteria، گروهی باستانی از میکرب‌ها که از فتوسنتز در جلبک‌ها ایجاد می‌شوند.

^{۲۸}Koala، جانوری گیاه‌خوار و کیسه‌دار بومی استرالیا.

^{۲۹}Pika، جانوری از تیره‌ی خرگوشان.

کنونی گونه‌ی ما به‌عنوان «بلای جهانی» در چارچوب گونه‌ی ویژه‌ی از جامعه، شیوه‌ی تولید و روابط ویژه‌ی تاریخی‌ای که ویژگی‌های مدرنیته‌ی صنعتی هستند به‌دست آمده است اما نباید آن را تنها چون محصولی تاریخی درک کرد و سویه‌های زیستمانی و زیست‌بومی آن را به‌دیده نگرفت. راست آن‌که، در پس جایگاه و نقش تفاوت‌یافته‌ی بخش‌های اجتماعی که ساختار تولیدی و نظام‌های اجتماعی اقتصادی جامعه‌ی صنعتی را می‌سازند (برای نمونه، طبقات اجتماعی استثمارکننده و استثمارشونده)، در واقع این انسان چون یک کلیت شامل ثروتمندان و تهیدستان، کارسالاران و کارگران، مردان و زنان (همه‌ی ما) است که چون یک گونه (گرچه باید پذیرفت به‌شکلی متفاوت) در مسئولیت ایجاد فاجعه‌ی جهانی جاری مشارکت دارد. نمونه‌ای از آنچه در بالا آورده شد: امروزه کم‌وبیش هر چیزی که به‌وسیله‌ی شرکت‌های چندملیتی بزرگ تولید می‌شود، تا آخرین دانه‌ی برنج یا آخرین تکه‌ی پلاستیک، از سوی شخصی خواه در پاریس، لندن، چیشینو^{۳۰} یا در لاپاز مصرف می‌شود. هم‌چنین، باید به‌یاد داشته باشیم که حتی بلاهای زیستمانی (مانند ملخ‌ها) ممکن است در سطح جمعیت خود الگوهای متفاوت مصرف داشته باشند که بر آن مبنا بخش‌های معینی قادر به مصرف بیشتر و دیگران از مصرفی کمتر برخوردار باشند. با این همه، تنها به‌علت آن‌که بخش معینی از بلای زیستمانی مصرف کمتر (یا حتی خیلی کمتر) دارد، نمی‌توان به‌ضرورت آن را چون بخشی از بلای مورد بحث به‌دیده نگرفت.

^{۳۰} Chisinau ، پایتخت مولداوی.



رشد جمعیت انسان (۱۰۵۰ - ۲۰۱۷)

نمونه‌ی مشابه دیگر: در محافل مارکسیستی بیشتر ادعا می‌شود (اعداد در بعضی پژوهش‌ها تفاوت می‌کنند) که ۲۰ درصد از جمعیت انسان ۸۰ درصد منابع کره‌ی زمین را مصرف می‌کند. معنای آن اینست که حدود یک میلیارد و ششصد میلیون نفر (با فرض جمعیت ۸ میلیارد نفری کره‌ی زمین) مصرف کننده‌ی ۸۰ درصد منابع زمین هستند؛ این شمار کمابیش معادل سه برابر جمعیت کنونی اروپا است. به‌سخن دیگر، چیزی که این جمله به‌راستی به‌ما می‌گوید این است که از جمعیت کره‌ی زمین بخشی بسیار بزرگ‌تر از سرمایه‌داران و نخبگان آنها (یا مستخدمان سیاسی آنها) مسئولیتی مستقیم، حتی عجیب در الگوهای مصرف ناپاینده‌ای دارند که بحران جاری کره‌ی زمین را بدتر کرده‌اند. در بیان آن با اصطلاحات مارکسیستی، درصد بزرگی از (یا حتی تمامی) طبقات کارگر و بخش‌های مردمی در اروپا، ایالات متحده و بخش چشمگیری از آنها در آمریکای لاتین و دیگر مناطق به‌اصطلاح «کشورهای در حال توسعه» نیز، دست‌کم در رابطه با سبک زندگی شهری مدرن بوم‌گش، در ویران کردن کره‌ی خاکی ما «مشارکت مستقیم» دارند.

بگذارید بحث را به ۸۰ درصد باقی مانده از جمعیت انسان گسترش دهیم؛ یعنی به ۶ میلیارد و ۴۰۰ میلیون مردمی که سالانه ۲۰ درصد منبع جهانی را مصرف می‌کنند. برای آغاز بحث بگذارید بگوییم ۲۰ درصد منابع جهانی درصد چشم‌پوشی‌پذیری نیست، درصدی که در واقع نمایانگر یک‌پنجم منابع جهانی است و تولید آنها سبب ویرانی زیست‌محیطی بزرگ و پاینده‌ای می‌شود. این موضوع در بافتار جمعیت جهانی همواره

در حال رشدی اهمیت می‌یابد که شاید هرگز نباید از یک میلیارد نفر فراتر می‌رفت. اگر چنین بود ما امروزه در جایگاهی قرار داشتیم که بتوانیم اثر فاجعه‌بار خود بر زیست‌سامان را متوقف کنیم یا شتاب آن را کاهش دهیم. فراموش نکنیم که شمار مردمی که ۸۰ درصد جمعیت جهان دربر می‌گیرد بیش از چهار برابر بیشتر از تمامی جمعیت انسان در آغاز سده‌ی بیستم است. معنای آن این است که شمار منابع اساسی مورد نیاز برای بقای این بخش فشاری گریزناپذیر بر نظام‌های طبیعی زمین است حتی اگر مقادیر مصرف در کم‌ترین حد خود نگهداشته شوند.

کوتاه آن‌که تردیدی نیست انسان در واقع به‌یک‌ی از بدترین بلاهای کره‌ی زمین در تاریخ زندگی این جهانی تبدیل شده است، بلایی که مشکلی (اساسی) برای اندیشه‌ی انقلابی معاصر و در سنجه‌ای گسترده‌تر برای انسان و علوم اجتماعی به‌وجود آورده است. به‌سخن دیگر، مشکلی که امروزه تنها با تغییری در شیوه‌ی تولید، ساختار طبقاتی یا نظام اجتماعی سیاسی حل نخواهد شد بلکه در ارتباط با «زنتیک» آغازین توسعه‌ی جامعه‌ی صنعتی قرار دارد؛ یعنی بر پایه‌ی شکل ویژه‌ی ویرانگری (سیری ناپذیری) از روابط انسان - طبیعت که در همان حال «پایه‌ی ساختاری» همه‌ی الگوهای ممکن تصورپذیر از این روابط می‌شود (سرمایه‌دارها، سوسیالیست‌ها و هر گونه‌ی دیگر). خواه در بافتار یک اقتصاد بازار نولیبرال یا اقتصادی سوسیالیستی یا اقتصاد اشتراکی برنامه‌ریزی شده، این نظام صنعتی و جامعه‌ی توده‌ای مدرن است که در همه‌ی شکل‌ها و نهادهای آن مشکل اصلی فراروی ما است؛ شکل‌ها و نهادهایی چون سرمایه‌داری یا سوسیالیست، کلان‌شهرها، سطوح تولیدی، الگوهای مصرف و شیوه‌های زندگی، روح «بشرمحوری»، و پیوند با الگوهای جمعیتی معین که در آن کره‌ی زمین تنها چون فضایی برای مصرف و بازتولید انسان انگاشته می‌شود.

آیا ممکن است سطح جاری بیش‌جمعیتی را با پیش‌نیازهای بقای گونه‌ی خود آشتی دهیم؟ خیر. ما به‌بلایی جهانی تبدیل شده‌ایم و تا زمانی که به‌هر وسیله‌ی ممکن (کمابیش بی‌تردید به‌وسیله‌ای بد) شمارمان بسیار کاهش یابد و به‌مدت چند صد یا هزاران سال در کم‌ترین سطح ممکن باقی بماند بلایی جهانی باقی خواهیم ماند. آیا می‌توان مشکل بیش‌جمعیتی را حل کرد و در همان حال از حقانیت ارزش‌های سنتی

مدرن در پیوند با ترویج حقوق انسانی و اجتماعی، دست کم آن‌گونه که این ارزش‌ها در سده‌های اخیر درک شده‌اند، دفاع کرد؟ خیر. مدرنیته شکست خورده است. مدرنیته مرده است. ما ناچاریم در مورد تک‌تک ارزش‌هایمان، از جمله بنیادی‌ترین آنها، بازاندیشی کنیم. ما ناچار باید دوباره بیندیشیم که هستیم، به کجا می‌رویم و از کجا آمده‌ایم. ادامه‌ی وجود حدود ۸ میلیارد جمعیت امروزی روی زمین، افزون بر آن افزایش احتمالی این شمار به ۱۰ یا ۱۲ میلیارد نه تنها با واقعیت بخشیدن به انگاره‌های اولیه و ارزش‌های دموکراسی مدرن در همه‌ی گونه‌های آن (سرمایه‌دارانه یا سوسیالیستی) که هم‌چنین با بقای گونه‌ی ما چون گونه‌ای زنده و شاید با همه‌ی زندگی پیچیده‌ی روی زمین سر سازگاری ندارد. دلیل ساده‌ی آن این است که در هیچ جا منابعی نزدیک به کافی برای واقعیت بخشیدن به این ارزش‌ها (یا حتی بقای ما) در بافتار چنان جمعیتی وجود نخواهد داشت (ساده آن‌که غذا و آب کافی نخواهیم داشت). شرایط ما درمان‌ناپذیر است. مدرنیته مرده است. دموکراسی مرده است. سوسیالیسم مرده است. اگر به‌راستی می‌خواهیم این مفاهیم - دموکراسی یا سوسیالیسم - در برابر فاجعه‌ی درپیش‌ارزشی داشته باشند، در آن صورت باید در مورد آنها با کمی فروتنی بیش از آن‌که تاکنون کرده‌ایم به بازاندیشی بنشینیم.

تمدن مدرن برخی از بهترین میوه‌های توسعه‌ی اجتماعی انسان و البته برخی از بدترین آنها را به‌بار نشانده است. ما به‌گونه‌ای مانند برادر جوان‌تر در خانواده‌ی بزرگی هستیم که کامیابی‌های آغازین او را خودپسند و احمق کرد، خویش را «ارباب جهان» پنداشت پس آن‌گاه آغاز به از دست دادن همه چیز کرد. ما آن مرد جوانیم. بنابراین بهتر است خاموشی گزینیم، ایدئولوژی‌هایمان را (سرمایه‌داری یا سوسیالیسم) در جیب بگذاریم و آغاز به‌فراگیری اندکی بیشتر از «برادران بزرگ‌تر» کم‌ادعا، پردرنگ‌تر و متوازن‌تر خود کنیم؛ برای نمونه، هریک از جوامع سنتی یا بومی که توانسته‌اند برای سده‌ها و در مواردی حتی هزاران سال بقای خود را تأمین کنند. این در حالی است که جوامع صنعتی، حتی پیش از به‌پایان رساندن سه سده، بقای خود و همه‌ی فرهنگ‌های دیگر در کره‌ی خاکی را به‌خطر انداخته‌اند. در چند واژه، آغاز به‌آموختن از جوامعی بومی کنیم که در بافتار توسعه‌ی نظام‌هایی اجتماعی به‌بقای خود ادامه داده‌اند که به ترازمندی زیست‌بومی و زیست‌سامانی احترام بسیار بیشتری می‌گذارند؛ آن

«ترازمندی‌های زیست‌بومی - اجتماعی» که در پایان، در دیدگاهی درازمدت از فرگشت گونه‌ها، پایه‌ی راستین توسعه‌ی هر اجتماعی است. زیرا بدون گونه‌ها (خواه حیوانی یا نباتی) هیچ فرهنگ انسانی امکان‌پذیر نیست. پیشرفت علمی و فناوریانه؟ انگاره‌ی عالی. اما شاید بتوانیم مسیری بلند را درپیش گیریم، اندکی بیشتر در مورد کارهایمان بیندیشیم و دستاوردمان مانند دستاوردی که تاکنون داشته‌ایم در دو سده، اما شاید اندکی طولانی‌تر ده، بیست یا حتی صد سده زمان ببرد؟ چه عجله‌ای در کار است؟ بگذار از لاک‌پشت‌ها بیاموزیم که شاید به‌دلیل کُند بودن بیش از ۲۲۰ میلیون سال در زمین دوام آورده بودند، تا ما (هوموساپین‌ها که بیش از ۲۵۰ هزار سال از عمرمان نمی‌گذرد) سر رسیدیم و زندگی آنها را به‌خطر انداختیم.

گای مکفرسن:

همان‌گونه که زیست‌بوم‌شناسان برای دهه‌ها خاطرنشان کرده‌اند، پیامدهای زیست‌محیطی نتیجه‌ی بزرگی اندازه‌ی جمعیت و سطح مصرف انسان است. کره‌ی زمین می‌تواند بقای شکارگر - گردآور بسیار بیشتری را تأمین کند تا سرمایه‌دارانی که به‌دنبال تملک مادی بیشتری هستند. شوربختانه ما با اولی سروکاری نداریم بلکه گرفتار دومی شده‌ایم. از سال‌های آغازین سده‌ی بیست، زیست‌بوم‌شناسان و محیط‌باوران تغییر در رفتار انسان را پیشنهاد کرده‌اند اما گوش‌های ناشنوا این توصیه‌ها را نشنیده‌اند. با این همه، حتی اگر تغییر اساسی رفتار انسان امکان‌پذیر باشد و حتی اگر نتیجه‌ی این تغییر کاهش مؤثر در فعالیت صنعتی یا حتی بازایستادن آن باشد، مفید بودن آن در تضمین ادامه‌ی بقای ما زیر پرسش است. یکی از دلایل این موضوع آگاهی از چگونگی اثر «گازهای افشانه‌ای» بر بحران اقلیم است.

اثر گازهای افشانه‌ای بر «پوشش اقلیمی» دست کم از سال ۱۹۲۹ در ادبیات علمی مورد بحث بوده و شامل موارد زیر است: فعالیت‌های صنعتی، هم‌زمان با تولید گازهای گلخانه‌ای که با گرفتن بخشی از گرمای پرتو خورشید از رسیدن آن به زمین پیشگیری می‌کنند، ذرات کوچکی تولید می‌کنند که حتی از رسیدن خود پرتو خورشید به سطح زمین نیز پیشگیری می‌کنند. بنابراین، این ذرات که «افشانه‌ها» خوانده می‌شوند چون

گونه‌ای چتر از رسیدن بخشی از پرتو خورشید به سطح زمین پیشگیری می‌کنند (ازاین‌رو به این پدیده «نور کم‌کن» نیز گفته می‌شود). به‌سختی دیگر، این ذرات (افشانه‌ها) از نفوذ بخشی از پرتو خورشید در جو زمین و پس گرمایش جهانی پیشگیری می‌کنند. معنای آن این است که سطح کنونی گرمایش جهانی بسیار کم‌تر از سطحی است که در رابطه با حجم امروزی گازهای گلخانه‌ای موجود در جو زمین می‌توانست باشد (نامگذاری این پدیده چون «پوشش اقلیمی» بدین سبب است). ساده‌تر آن‌که شرایط امروزی گرمایش جهانی بسیار جدی‌تر از چیزی خواهد شد که نه‌تنها با دمای جهانی بسیار بالای جاری بلکه هم‌چنین با پیش‌بینی‌های (فاجعه‌آمیز) افزایش این دما در دهه‌های آینده نشان داده شده است. این نکته به‌ویژه آن زمان اهمیت می‌یابد که امکان (بسیار خوشبینانه‌ی) کاهش میزان افشانه‌ها در جو زمین در نتیجه‌ی کاهش احتمالی برون‌داد گازهای گلخانه‌ای در چند سال آینده را که ازاین‌رو ناسازگار به افزایشی چشمگیر در گرمایش جهانی می‌انجامد در نظر داشته باشیم.



برون‌داد افشانه‌ها و گرمایش جهانی

در چنان شرایطی، دمای جهانی نه‌تنها بسیار بیشتر از امروزه خواهد شد بلکه افزایش پنداشته شده در دمای جهانی ناگزیر شدیدتر از آنچه می‌شود که بیشتر الگوهای اقلیمی مطرح می‌کنند. به‌گفته‌ی پدر علم اقلیم‌شناسی، جیمز هانسون، حدود پنج روز

طول می‌کشد تا افشانه‌ها از جو به سطح زمین فروافتند. در این زمینه بیش از ده‌ها بررسی علمی مشابه به‌چاپ رسیده و آخرین آنها نشان می‌دهد که اگر اثر «پوششی» افشانه‌ها از بین برود کره‌ی زمین ۵۵ درصد بیشتر گرم می‌شود، مشکلی که چنان‌که گفته شد در نتیجه‌ی کاهش چشمگیر یا اصلاح فعالیت صنعتی که به کاهش عمده در برون‌داد گازهای گلخانه‌ای می‌انجامد پیش خواهد آمد. این پژوهش می‌گوید چنین رویدادی می‌تواند به افزایش بیشتر (ناگهانی) دمای سطح زمین، حدود ۱۳۳ درصد در سطح قاره‌ای، بیانجامد. این مقاله در تاریخ ۱۵ ژوئن ۲۰۲۱ در نشریه‌ی بلندآوازه‌ی «نیچر کامیونیکیشنز»^{۳۱} به‌چاپ رسید. نتیجه آن‌که از بین رفتن افشانه‌ها یا کاهشی چشمگیر در میزان آنها این ظرفیت را دارد که گرمایش جهانی را شتابناک تا ۳ درجه‌ی سانتی‌گراد بالاتر از سال پایه‌ی ۱۷۵۰ افزایش دهد. به‌سختی می‌توانم بپندارم که بسیاری از گونه‌های طبیعی (از جمله گونه‌ی ما) بتوانند چنین ضرباهنگ شتابناک تغییر زیست‌محیطی را تاب آورند.

راست آن‌که دست‌کم از سال ۱۹۹۲ رخداد نابودی جمعی در راه بوده است. این موضوع از سوی استاد دانشگاه هاروارد، ادوارد اُ ویلسون^{۳۲} که «پدر گوناگونی زیستی» خوانده شد، در کتاب‌های سال‌های ۱۹۹۲ و ۲۰۰۲ او، به‌ترتیب «گوناگونی زندگی»^{۳۳} و «آینده‌ی زندگی»^{۳۴} گزارش شد. هم‌چنین در اوت ۱۹۱۰ برنامه‌ی محیط‌زیستی سازمان ملل گزارش کرد که ما هرروزه سبب نابودی ۱۵۰ تا ۲۰۰ گونه می‌شویم. بنابراین، رخداد نابودی جمعی پیش روی ما دست‌کم هشتمین نابودی جمعی در کره‌ی زمین خواهد بود. ادبیات علمی سرانجام در دوم مارس ۲۰۱۱ در نشریه‌ی «نیچر»^{۳۵} رخدادِ در جریان نابودی جمعی را به‌رسمیت شناخت. در همین راستا، در ۱۹ ژوئن

- 31 Nature Communications
- 32 Edward O. Wilson
- 33 The Diversity of Life
- 34 The Future of Life
- 35 Nature

۲۰۱۵، پژوهشی دیگر از سوی زیست‌شناس طبیعت‌پا، جراردو سبایوس و هم‌کاران^{۳۶} با عنوان «از بین رفتن شتاب‌یافته‌ی انسان انگلیخته‌ی گونه‌های مدرن: ورود به ششمین نابودی جمعی»^{۳۷} در نشریه‌ی «ساینس ادونسز»^{۳۸} انتشار یافت. سبایوس، سرگروه نویسندگان این مقاله، هم‌زمان با انتشار آن گفت: «میلیون‌ها سال به‌درازا خواهد کشید تا زندگی خود را بازابد و گونه‌ی ما به‌احتمال زیاد به‌زودی ناپدید خواهد شد.» پژوهش پس از آن با نشان دادن این واقعیت که پس از نابودی جمعی پیشین زندگی این جهانی برای میلیون‌ها سال خود را بازیابی نکرد تأییدی بر نتیجه‌گیری بالا داشت. با این همه راست است که چشم‌اندازهای بومیان می‌تواند در درک رویدادهای جاری به ما کمک کند و اطمینان دارم خردگرایی کلید پاسخ مثبتی به این رویدادها است.

ژوئن ۲۰۲۲

دیدگاه جان بلامی فاستر در مورد مناظره

سردبیر ماهنامه‌ی «مانتلی ریویو»، استاد جامعه‌شناسی در دانشگاه اورگان آمریکا و نویسنده‌ی چند کتاب در مورد زیست‌بوم‌شناسی و بحران اقلیمی.^{۳۹}

من با بسیاری از نکاتی که نوام چامسکی، میگل فونتنس و گای مکفرسن می‌گویند موافقم با این حال با همه‌ی گفته‌های هیچ‌یک از آنها موافق نیستم. دیدگاهم در باره‌ی

36 Gerardo Ceballos and Colleagues

37 Accelerated human-induced losses of modern species: entering the sixth mass extinction.

38 Science Advances

^{۳۹} John Bellamy Foster، کتاب‌های زیست‌بومی زیر از او به‌فارسی ترجمه شده‌اند:

«اکولوژی مارکس، ماده‌باوری و طبیعت»، ترجمه‌ی اکبر معصوم‌بیگی، نشر دیگر، سال ۱۳۸۳.

«زمین سیاره‌ی آسیب‌پذیر، تاریخ اقتصادی کوتاهی از محیط زیست»، ترجمه‌ی محسن صفاری، انتشارات جهان ادیب، سال ۱۳۹۵.

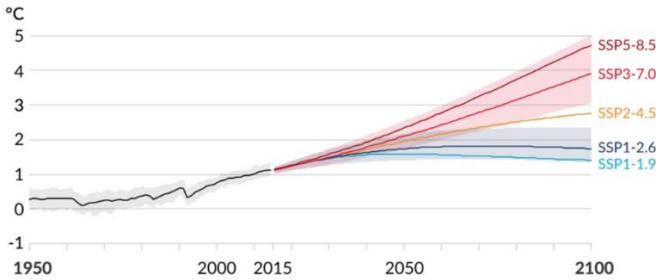
«انقلاب زیست‌بومی، صلح با کره‌ی زمین»، ترجمه‌ی محسن صفاری، نشر چرخ، سال ۱۴۰۰

فوریت بحران جهانی زیست‌بومی برپایه‌ی هم‌رأیی علمی جهانی، تا آنجا که اثبات شده است، از نقد درازمدت سرمایه‌داری بر مبنای ماتریالیسم تاریخی استفاده می‌کند. در مورد هم‌رأیی علمی در تغییر اقلیم، گزارش‌های کمیته‌ی بینادولتی تغییر اقلیم سازمان ملل بسیار اهمیت دارند. اما شرایط اضطراری کره‌ی زمین تنها به تغییر اقلیم محدود نمی‌شود بلکه دربردارنده‌ی مجموعه‌ی تمامی مرزهای است که هم‌اکنون در حال گذر از آنها هستیم، مرزهایی که کره‌ی زمین را چون خانه‌ای امن برای انسان مشخص می‌کنند. با این همه در اینجا بیشتر بحث من پیرامون تغییر اقلیم خواهد بود.

به گزارش ششمین ارزیابی کمیته‌ی بینادولتی تغییر اقلیم که بین سال‌های ۲۰۲۱ و ۲۰۲۲ انتشار یافت، دیگر جهان را گریزی از گذر از افزایش ۱.۵ درجه سانتی‌گراد در دمای میانگین جهانی نیست. اما در خوشبینانه‌ترین سناریوی این کمیته (اس اس پی ۱.۹-۴۰۱) افزایش ۱.۵ درجه‌ای تا سال ۲۰۴۰ روی نمی‌دهد، میانگین دمای جهانی تا نیمه‌ی سده‌ی جاری یک‌دهم بالاتر از ۱.۵ درجه می‌رود و میانگین افزایش تا پایان سده به ۱.۵ درجه فرومی‌افتد. بنابراین برای انجام کاری در این زمینه پنجره‌ی زمانی بسیار کوتاهی در برابر خود داریم. راست آن‌که جامعه‌ی عمل پوشیدن این سناریو به معنی افزایش برون‌دادهای جهانی کربن تا سال ۲۰۳۰ و رسیدن به برون‌داد صفر کربن تا سال ۲۰۵۰ است. همه‌ی اینها در اوت ۲۰۲۱ در بخش نخست گزارش ششمین ارزیابی کمیته در «اساس دانش فیزیکی» منتشر شد. در پی این گزارش، در فوریه‌ی ۲۰۲۲، گزارش «پیامدها، سازگاری، آسیب‌پذیری» و پس از آن در آوریل ۲۰۲۲، گزارش «کاستن از پیامدها» از سوی کمیته منتشر شد.

۴۰ Shared Socioeconomic Pathways، سناریوهای مختلف تغییرات اجتماعی اقتصادی

جهانی پیش‌بینی شده در جریان تغییر اقلیم تا سال ۲۱۰۰.



تغییرات جهانی دمای پوسته‌ی زمین به‌نسبت سال‌های ۱۹۰۰ - ۱۸۵۰ (کمیت‌های بینادولتی تغییر اقلیم، ۲۰۲۱)

هریک از گزارش‌های ارزیابی کمیت‌های بینادولتی تغییر اقلیم (از ۱ تا ۶) دارای سه بخش است، هر بخش جداگانه منتشر شده، با «خلاصه‌ای برای سیاست‌گذاران» معرفی می‌شود، و در پی آن یک رشته فصل‌ها می‌آیند. کمیت‌های دانشمندان، که بازتاب دهنده‌ی هم‌آرایی علمی هستند، در فرایند کار نوشتن تمامی پیش‌نویس گزارش را به‌عهده دارند. اما «خلاصه‌ای برای سیاست‌گذاران» در هر بخش انتشاریافته — تنها بخش همه‌ی گزارش که به‌شکلی گسترده خوانده می‌شود از سوی رسانه‌ها پوشش داده می‌شود و اساسی برای سیاست‌های دولتی مقرر می‌کند — خط به خط از سوی دولت‌ها بازنویسی می‌شود. از این‌رو نسخه‌ی انتشاریافته «خلاصه‌ای برای سیاست‌گذاران» سند راستین هم‌آرایی علمی نیست بلکه سند هم‌آرایی دولتی است که جایگزین نسخه‌ی اصلی می‌شود. دولت‌ها، به‌ویژه در موضوعات مربوط به کاستن از پیامدها که با سیاست اجتماعی آنها ارتباط دارد، می‌توانند همه‌ی آن‌چه را دانشمندان تعیین کرده‌اند محو کنند.

دولت‌های سرمایه‌داری جهان به‌ویژه دربار‌های بخش سوم از گزارش ارزیابی ششم در کاستن از پیامدها، به‌گونه‌ای که در پیش‌نویس دانشمندان در گزارش اوت ۲۰۲۱ آمده بود، نگران بودند. پیش‌نویس نشان‌دهنده‌ی این واقعیت بود که اگر قرار باشد به مسیر فرارفتن از افزایش دمای بیش از ۱.۵ درجه دست یابیم — یا حتی برای نگهداشتن افزایش میانگین دمای جهانی زیر ۲ درجه‌ی سانتی‌گراد — به دگردیسی‌هایی در تولید، مصرف و استفاده از انرژی (هم فیزیکی و هم زمان‌مند) در سنج‌های انقلابی نیاز داریم.

این پیش‌گیری از افزایش دما سپری حفاظتی برای گریز از تغییر اقلیم مهارناپذیر و برگشت‌ناپذیر به حساب می‌آید، تغییری که اگر از آن گذر کنیم می‌تواند تا پایان این سده به‌دمای متوسط جهانی ۴.۴ درجه‌ی سانتی‌گراد بینجامد که خود سبب فروپاشی تمدن جهانی صنعتی خواهد شد. فصل یکم گزارش ارزیابی ششم در باره‌ی کاستن از پیامدها تا آنجا پیش رفت که پابندگی سرمایه‌داری را مورد پرسش قرار دهد.



جان بلامی فاستر احتمال زودآیند بودن فروپاشی تمدنی را می‌پذیرد.

دانشمندانی که در ارتباط با «شورش علمی»^{۴۱} (در پیوند با «شورش در برابر نابودی»^{۴۲}) بودند با پیش‌بینی آمادگی دولت‌ها برای دست‌کاری گسترده در «خلاصه‌ای برای سیاست‌گذاران» هم‌آرایی علمی، بخش سوم گزارش اوت ۲۰۲۱ در مورد کاستن از پیامدها را چند روز پیش از انتشار رسمی بخش اول گزارش با عنوان «اساس دانش فیزیکی»، در فضای عمومی نشر دادند. این کنش به ما اجازه داد تا جمع‌بندی‌های اجتماعی رادیکال دانشمندان کارگروه سوم را که به‌خوبی دگردیسی‌های کلان اجتماعی مورد نیاز برای ماندن در مسیر ۱.۵ درجه و ناتوانی فناوری‌های موجود

41 Scientific Rebellion

42 Extinction rebellion

و آینده را بدون تغییر اجتماعی دگرسان کننده درک کرده بودند مشاهده کنیم. سند «خلاصه‌ای برای سیاست‌گذاران» هم‌آرایی علمی برای بخش سوم در مورد کاستن از پیامدها، هم‌چنین بر اهمیت جنبش‌های گسترده در پایین جامعه انگشت گذاشته بود — لایه‌هایی، دربردارنده‌ی جوانان، کارگران، زنان، بی‌ثبات‌کاران، ستم‌دیدگان نژادی، و مردم جنوب جهانی که به‌طور نسبی مسئولیت کمی در ایجاد مشکل داشته‌اند اما احتمال دارد متحمل آسیب بیشتری شوند. همه‌ی این نکات از نسخه‌ی رسمی انتشاریافته‌ی «خلاصه‌ای برای سیاست‌گذاران» هم‌آرایی دولتی در مورد کاستن از پیامدها از بخش سوم گزارش ارزیابی ششم به‌تمامی زوده و در موارد بسیاری وارونه شده بودند، کاری که کمابیش گزارش را به‌کلی وارونه‌ی ارزیابی دانشمندان کرده بود. برای نمونه پیش‌نویس هم‌آرایی علمی گفته بود که کارخانه‌های زغال‌سنگ‌سوز باید در دهه‌ی جاری برچیده شوند در حالی که گزارش هم‌آرایی دولتی آن را به امکان افزایش کارخانه‌های زغال‌سنگ‌سوز با پیشرفت در فناوری کربن‌گیری و جداسازی کربن تغییر داده بود. «خلاصه‌ای برای سیاست‌گذاران» هم‌آرایی علمی به «صاحبان منافع» تاخته بود. نسخه‌ی رسمی منتشر شده هرگونه اشاره‌ای را به صاحبان منافع برداشته بود. مهم‌تر آن که گزارش هم‌آرایی علمی استدلال کرده بود می‌توان با بهبود شرایط زندگی همه‌ی انسان‌ها با استفاده از راه‌حل‌های کم‌انرژی‌بر که نیازمند دگردیسی‌های اجتماعی‌اند به مسیر فرارفتن از ۱.۵ درجه‌ی سانتی‌گراد دست یافت. این استدلال نیز از نسخه‌ی «خلاصه‌ای برای سیاست‌گذاران» هم‌آرایی دولتی حذف شده بود.



شورش در برابر نابودی

به‌باور من، این موضوع به‌خوبی نشان می‌دهد که مبارزه در رابطه با علم چه جایی نهفته است و چه کاری باید انجام دهیم. ما باید تشخیص دهیم که راهی به‌پیش برای انسان وجود دارد اما نظام جهانی سرمایه‌داری و دولت‌های امروری که بیشتر خادمان شرکت‌های بزرگ و ثروتمندان هستند، از آنجا که این راه به‌پیش نیازمند تغییرات اجتماعی - زیست‌بومی در سنجه‌ای انقلابی است، در حال سد کردن چنین راهی هستند. در این شرایط اضطراری جهان، هم‌آرایی علمی جهانی خود در پیشگاه آنچه که ریچل کارسون، زیست‌بوم‌شناس، «خدایان تولید و سود» خواند قربانی می‌شود. تنها پاسخ، چون گذشته، زلزله‌ای اجتماعی از پایین همراه با انفجار آتش‌فشان شکل‌دهنده‌ی انقلاب جهانی مردمی است که در همه جا چون پرولتاریای محیط‌زیستی فراگیر نویی پدید آیند. موانعی باورناپذیر پیش روی ما قرار دارند، به‌ویژه کوشش‌های حکومت‌های کنونی برای بسیج عناصر دست راستی لایه پایینی طبقه‌ی متوسط، آنچه که سی رایت میلز «گارد پشتیبان نظام سرمایه‌داری» خواند، در ایجاد سیاست‌های فاشیستی. با این همه، ما با شرایط تاریخی بی‌سابقه‌ای روبرو هستیم. هم‌اکنون یک انقلاب زیست‌بومی جهانی در حال شکل‌گیری است. در زمانه‌ی ما صدها میلیون نفر، حتی میلیارد‌ها نفر، به‌شکل فعال وارد مبارزه‌ی زیست‌محیطی خواهند شد. ناممکن است بگوییم که این مبارزه برای نجات زمین چون خانه‌ی انسان کفایت خواهد کرد. اما این مبارزه پیشاپیش آغاز شده است. امکان پیروزی انسان وجود دارد و انتخاب ما افراد نیز این است که چگونه به این مبارزه بپیوندیم.



ضرورت یک انقلاب جهانی زیست‌بومی

از هم‌آرایی علمی گنجانده شده در گزارش «کاستن از پیامدها» پیداست که راهبرد مدرن‌سازی زیست‌بومی سرمایه‌دارانه، تأمین مالی شده با مالیات‌های جهانی کربن و مالی‌سازی طبیعت، کاری بسیار کم و بسیار دیر است. این مدرن‌سازی زیست‌بومی، با وانمود کردن به این که نجات زمین می‌تواند در سازگاری با انباشت سرمایه صورت گیرد، بر نیروی خوردکننده‌ی سرمایه که در حال ویران کردن زمین چون خانه‌ی انسان است تکیه دارد.

آنچه رابرت پولین و نوام چامسکی در بحث خود در رابطه با مالیات‌های سبز و سیاست جهانی نوین سبز پیش برده‌اند در درجه‌ی نخست به جداسازی رشد اقتصادی از برون‌داد گازهای گلخانه‌ای از راه تغییر فناورانه تکیه دارد. این راهبرد که در اساس یک راهبرد سرمایه‌دارانه‌ی مدرن‌سازی زیست‌بومی با برخی ویژگی‌های انتقالی است برای برخورد با بحران در این شرایط بسنده نیست و در بهترین حالت زمان بیشتری را برای ما می‌خرد. حتی صاحبان منافع در برابر همین هم چون خطری برای نظام مقاومت می‌کنند. بخش بالایی طبقه‌ی سرمایه‌دار چنان با سرمایه‌ی فسیلی درهم‌تنیده است

که حتی توانایی پیشبرد راهبرد اصلاحی معناداری در اقلیم را ندارد. این طبقه، در حالی که برای حفاظت از شرایط توانگرانه‌ی خود دژ می‌سازد، با تدارک عقب انداختن هر اقدامی، در حال افزایش تاراج کره‌ی زمین است. این راهبرد از نظرگاه به‌اصطلاح «اربابان جهان» راهبردی خودکشی‌گرایانه نیست زیرا آنها خویشتن را در خودآگاه‌شان از انسان، کره‌ی زمین و آینده جدا کرده‌اند. (طنز تلخ آن که جستجوی آنان برای یافتن زیستگاهی در کرات دیگر با هزینه‌هایی سرسام‌آور ناشی از این آگاهی باشد. م)

به‌نظر می‌رسد فونتس و مکفرسن به‌وارونه‌ی چامسکی در دیدگاه‌های خود، اگرچه بسیاری از نکات آنها واقع‌بینانه‌اند، از سویه‌های بسیاری تسلیم شرایط شده‌اند. اما انسانیت در کل خود تسلیم نشده است و هرگز تسلیم نخواهد شد. همان‌گونه که کارل مارکس در مورد رویارویی با ویرانی بی‌مهاری که حاکمیت استعماری بریتانیا در زمان خود به محیط زیست و مردم ایرلند وارد کرده بود بسیار واقع‌بینانه گفت، موضوع «نابودی یا انقلاب» است. اکنون می‌دانیم که حتی در خوش‌بینانه‌ترین سناریو، در چند دهه‌ی آینده انبوهی از فاجعه‌های زیست‌بومی را در برابر خواهیم داشت. این آگاهی به‌معنای آن است که در شرایط کنونی اجتماع‌ها و جمعیت‌های انسانی نیاز دارند تا توده مردم را در سنجه‌های محلی، منطقه‌ای، ملی و جهانی سازماندهی کنند. مشکلات بقا بیش از همه به جمعیت‌های به‌حاشیه رانده شده، بی‌ثبات‌کاران، ستمکشان و استثمار شونده‌گان آسیب وارد می‌کند، گرچه سرآخر تمامی زنجیره‌ی نسل‌های انسان را تهدید می‌کند. چنین است شرایطی که یا باید بپذیریم یا در برابر آن ایستادگی نماییم. همان‌گونه که شاعر بزرگ انقلابی ایرلندی، جیمز کونولی، در ترانه‌اش نوشت:

«میان‌رو باشید،» «ما تنها زمین را می‌خواهیم.»

جان بلامی فاستر، ۱۰ ژوئن ۲۰۲۲

دیدگاه یانیس واروفاکیس ۴۳ در مورد مناظره ۴۴

یانیس واروفاکیس، اقتصاددان یونانی، وزیر اقتصاد دولت یونان در دوران ورشکستگی اقتصادی، استاد اقتصاد در دانشگاه آتن است. او از سال ۲۰۱۸ دبیرکل یک حزب سیاسی چپ‌گرا، «جنبش دموکراسی در اروپا»، بوده است و خود در سال ۲۰۱۶ یکی از دو نفر بنیان‌گذار آن بود. برخی از کتاب‌های او به‌فارسی ترجمه شده‌اند.

«یکی از ویژگی‌های اصلی دیدگاه واروفاکیس (که خود را «مارکسیست اختیاری‌باور» توصیف می‌کند) این است که او بازبینی ترازمندی از برخی ایده‌های اصلی بیان شده در مناظره ارائه داد. این بازبینی از چشم‌انداز رویدادهای قلمروشناختی جاری مانند جنگ روسیه و اوکراین و آنچه واروفاکیس چون آغاز جنگ سرد نو تعریف می‌کند اهمیت می‌یابد. بنابراین تفسیر واروفاکیس هم نخستین بخش از مناظره‌ی جاری را روزآمد می‌کند و هم پایانی آگاهی‌بخش بر آن است.» «مارکسیسم و فروپاشی»

۲۱ اکتبر ۲۰۲۲

چه می‌خواهیم

وظیفه‌ی ما؟ برانگیختن شورش در برابر تاراج قانونی مردم و طبیعت است، حتی اگر بسیار دیر شده باشد.

نوام چامسکی درست گفت: به‌طور کلی، انسان می‌تواند با یک سرمایه‌گذاری ثابت (به‌گمان من با ۵ درصد از تولید ناخالص داخلی به‌جای ۲ تا ۳ درصد موردنظر چامسکی) که از نظر مالی در چارچوب نظام جهانی کنونی سرمایه‌ی مالی شده عملی است، از فاجعه‌ی اقلیمی پیشگیری کند. منتقدان

43 Yanis Varoufakis

44 https://metacpc.org/en/our-task-varoufakis/#_ftn1

او نیز نکته‌ای داشتند: ناممکن است که در محدوده‌ی اقتصاد سیاسی جاری اراده‌ی سیاسی مورد نیاز برای عملی کردن این «سیاست نوین جهانی» یافته شود. بی‌تردید می‌توان این نکته از این مناظره‌ی بسیار جالب را مورد بحث قرار داد. جنگ سرد نو از سوی ترامپ آغاز شد و گسترش آن به جنگ اوکراین از سوی بایدن و گرداب نوی بی‌ثباتی مالی ناشی از گذار از «تورم‌زدایی بزرگ» به «تورم بزرگ»، بر شتاب آن افزود - این رویدادها سیاست نوین سبز جهانی را به کلی دست‌نیافتنی کرده‌اند. پرسش حیاتی روزا لوکزامبورگ، «سوسیالیسم یا بربریت؟»، اینک معنای تازه‌ای یافته و به «سوسیالیسم یا نابودی؟» تبدیل شده است.

آیا ما انسان‌ها از نقطه‌ی بی‌بازگشت گذر کرده و به مسیر فروریزی زیست‌بومی فروافتاده‌ایم؟ آیا فروریزی (بی‌پایان) سایه‌ای تیره بر زمین، هوا و دریاهای ما افکنده است؟ امیدوارم چنین نباشد اما در حال به‌باور من این موضوع اهمیت ندارد. آنچه اهمیت دارد این است که باید چه کاری انجام دهیم و چگونه آن را انجام دهیم. از هم‌اکنون تا آخرین نفس.

بی‌تردید سه سده از صنعتی‌سازی با منطق سرمایه ما را به سوی تنگنای سهمگینی رانده است: می‌پذیرم که هر کاری پس از این انجام دهیم ممکن است برای پیش‌گیری از فروپاشی جامعه‌ی سازمان‌یافته‌ی انسان نابسند باشد. حتی با چنین شرایطی، انسان‌باوران رادیکال باید برای مقاومت در برابر فروپاشی تمدنی بیشترین توان خود را به کار گیرند. همان‌گونه که زمانی یک مارکسیست سنتی به‌من آموخت، آنچه که ضروری است هرگز بی‌خردی نیست، هرگز بی‌ثمر نیست، هرگز بی‌ارزش نیست - حتی اگر انجام آن چنان سخت باشد که زدن یک گلوله با گلوله‌ای دیگر که از تپانچه‌ای در حال سواری بر اسبی بی‌مه‌ار شلیک شود.

من دانشمند اقلیم‌شناس نیستم، از این رو نمی‌خواهم در مورد نزدیکی به نقطه‌ی بی‌بازگشت سخنی بگویم. به‌جای آن می‌خواهم بر اقتصاد سیاسی این موضوع تمرکز کنم که انجام بیشترین تلاش در برابر فروپاشی زیست‌بومی و تمدنی با توجه به

ظرفیت‌هایمان چه معنایی دارد. تمرکز من بر آن چه خواهد بود که در جایگاه کنشگری برای تبدیل ظرفیت‌های باقی‌مانده‌ی انسان به کردمان مورد نیاز می‌توانیم انجام دهیم؛ به کنش‌های جمعی که اجازه می‌دهند یک‌صدا بگوییم: «ما تمام تلاشمان را کردیم».

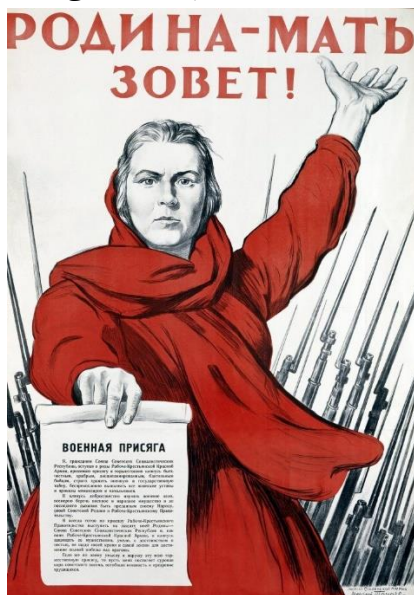


نبرد پایانی

دو سدّ بسیار بزرگ در برابر ما قرار دارند: یکی خوش‌خیالی بی‌پایه و دیگری بدبینی راحت‌طلبانه. من تا آنجا پیش می‌روم که تشخیص کلی مشکل را تجویز کنم. پیش‌بینی به‌کار ما نمی‌آید؛ آنچه را که برای کنشگری نیاز داریم می‌شناسیم: انسان در راه ویرانی است و هیچ تضمینی نداریم که بتوانیم از این راه بازگردیم. هم‌این اندازه از دانش برای ما بسنده است. به‌وارون فضانوردان که به‌دنبال پیش‌بینی جهت حرکت شهاب سنگی دوردست هستند، وظیفه‌ی کنونی ما پیش‌بینی جهت حرکت تغییر اقلیم نیست و هرگز نباید باشد. فضانوردان از این امتیاز برخوردارند که بدانند پدیده‌ی مورد مطالعه (شهاب‌سنگ) هیچ اهمیتی به پیش‌بینی آنها از جهت حرکت خود نمی‌دهد. ما از امتیاز چنین دانشی برخوردار نیستیم. پیش‌بینی‌های ما به‌هر نسبتی که مردم آنها را جدی بگیرند، به‌همان نسبت سامان‌دهنده‌ی عملکرد آنان هستند. از این‌رو، برای پدیده‌ای که ما در کوشش برای درک و مهار آن هستیم (در این مورد، تغییر اقلیم انسان‌ساخته) پیش‌بینی‌های ما اهمیت ژرفی دارند و این پدیده، در پس‌رفتی بی‌پایان، نسبت به‌آنها

واکنشی خشن دارد — پیش‌بینی‌های ما را بی‌فایده می‌کند و می‌تواند به از دست رفتن هرگونه مهارتی که بر آن داشته‌ایم بینجامد.

اگر پیش‌بینی را کنار بگذاریم پس وظیفه‌ی ما چه باید باشد؟ پاسخ من این است: پایان بخشیدن به تاراج قانونی مردم و طبیعت که سوخت‌رسان فاجعه‌ی اقلیمی و بوم‌کشی گسترده‌تر است. بگذار، حتی اگر بسیار دیر شده باشد، با فریادی انقلابی بیرون بزنیم. بگذار آخرین احساس‌مان این باشد که آنچه می‌توانستیم انجام دادیم، گرچه دیر هنگام. برای انجام چنین کاری باید انبوه مردم را برانگیزیم. اما برای برانگیختن آنها نیازمند تشریح برنامه‌ای روشن هستیم که در دل‌ها و اندیشه‌های آنها خوش نشیند. محتوای این برنامه چه باید باشد؟ این است پرسش حیاتی.



در برابر فروپاشی تمدن: نیاز به برنامه‌ی انقلابی نو

برنامه باید از خوش‌بینی بیش از حد و گریز به این‌که تغییر اقلیم مشکلی فنی است و راه‌حل فناورانه دارد، دوری گزیند. راه‌حل‌های هوشمند فناورانه که از بودجه‌ی

عمومی تأمین می‌شوند تنها به دلیل آن که راه‌حل‌هایی عملی هستند (حتی اگر باشند!) کره‌ی زمین را نجات نمی‌دهند. سرانجام، چشم‌پوشی نیروهای مترقی از علم، فناوری و بودجه‌ی عمومی چون بخشی از برنامه‌ای که بتواند در نجات انسان و زمین پیروز باشد شکستی هولناک برای آنان است. ممکن است در زمان‌هایی مانند زمان کنونی که جنگ یکبار دیگر چرخش صنعت سوخت فسیلی را رونق می‌بخشد، دلسرد شدن از انسان و نوآفرینی جمعی او وسوسه‌انگیز باشد. دریغاً که چنین شکست‌گرایی برای نیروهای مترقی ناروا است. این زمان، تیره‌ترین ساعت ما، به‌درستی زمانی است که ما، نیروهای مترقی، رادیکال‌ها و انقلابیون باید به‌آن‌ان که از امیدواری محروم شده‌اند امیدی منطقی بدهیم.

این مقدمه مرا به مناظره بین نوام چامسکی از یک سو و میگل فونتس و گای مکفرسن از سوی دیگر می‌رساند. به‌رویه‌ی جاری، هنگامی که مناظره‌های پرشور بین افراد رادیکال مطرح می‌شود، مناظره‌هایی که در اهداف هم‌سان اما در راهبردها و برآورد محدودیت‌های موجود متفاوتند، باید گامی پس کشید و جا را برای ارزیابی زمینه‌های هم‌نهاد (سنتز) در مناظره باز کرد. در پاراگراف‌هایی که در پی می‌آیند خواهم کوشید چنین هم‌نهاد دیالکتیکی‌ای با یک نیت بیابم: برای ایجاد زمینه‌ی مشترکی که پیش‌نیاز برنامه‌ای مشترک در برانگیختن توده‌ها برای هم‌بستگی بین‌المللی در پایان بخشیدن به تراج قانونی مردم و طبیعت است.

بگذارید از نوام چامسکی آغاز کنم که با توجه به طرفداری خودم از «سیاست نوین سبز» از سال ۲۰۰۱، آشنایی نزدیکی با دیدگاه او دارم. یک سرمایه‌گذاری بزرگ بخش عمومی در گذار سبز انسان (چامسکی ۲ تا ۳ درصد از تولید ناخالص داخلی را پیشنهاد می‌کند، من آن را به ۵ درصد افزایش می‌دهم) می‌تواند در جای پای کربنی جمعی ما کاهشی تعیین‌کننده ایجاد کند. برای گردآوری این اعتبار مالی جهانی می‌توان ابزار مالی عمومی مورد نیاز را ایجاد کرد. پیشرفت‌های فزاینده‌ی فناوریانه در انرژی خورشیدی، بادی، هیدروژن سبز، کشاورزی ارگانیک، و مانند آنها شگونی هستند. از دید فنی (مهندسی و تأمین مالی بخش عمومی)، در نظام جهانی استعمارگر کنونی یک گذار سبز چشمگیر، بدون انقلاب، امکان‌پذیر است. با این همه، در این گزاره واژه‌ی کنش‌ور واژه‌ی فناوری است.

از نگاه سیاسی، نمی‌توانم بپندارم اولیگارش‌ی افسارگسیخته اجازه‌ی چنین گذار سبزی را بدهد. کینزگرایی سبز، به‌دلایلی که میخال کالسکی^{۴۵} دهه‌ها پیش آورد تا توضیح دهد چرا کینزگرایی آغازین مجال اجرا شدن نخواهد یافت، عملی نخواهد بود. کوتاه آن‌که، حتی اگر بورژوازی هراسناک شود و برای نجات خود سیاست‌های کینزی (امروزه، کینزگرایی سبز) را بپذیرد، از همان لحظه‌ای که این سیاست‌ها به‌بار نشستن را آغاز کنند، پیش از آن‌که کار به سرانجام رسد، طبقات حاکم این سیاست‌ها را به‌سود سیاست‌های همیشگی عصاره‌کشی ریاضتی رها خواهند کرد. این در طبیعت طبقه‌ی سرمایه‌دار است تا همان راهی را که به نجاتش می‌انجامد سد کند.

بنابراین چرا کسانی مانند نوام چامسکی و من هنوز پیشنهادهایی برای سیاست نوین سبز یا سیاست کینزی‌مانند سبز ارائه می‌دهیم؟ آیا ما آنقدر ساده هستیم که بپنداریم استدلال منطقی ما اولیگارش‌ی سرمایه‌داری را مجاب خواهد کرد؟ به خوانندگان عزیز اطمینان می‌دهم ما چنین توهمات‌ی نداریم. نه، علت ارائه‌ی پیشنهادهای ما این است که صرف هواداری از آنها آکنده از ظرفیت انقلابی است. اجازه دهید با مقایسه‌ی سه راهبرد مختلف از چگونگی رویکرد به‌بسیارانی که در برابر زبان ما چپ‌گرایان رادیکال ناشنوا هستند این موضوع را — با دیدگاه بسیج آنها — توضیح دهیم. سه چیز مختلفی را که می‌توانیم به‌آنها بگوییم مقایسه کنید و در برابر هم بگذارید: راهبرد ۱: «هیچ چیز انسان را نجات نخواهد داد مگر تغییرات انقلابی اجتماعی — زیست‌بومی که شامل (الف) اجتماعی‌کردن حقوق مالکیت بر ابزار تولید و (ب) تصمیمات دردناک برای چگونگی رشد‌دایی از اقتصاد به‌سود طبیعت و زندگی فرهنگی و معنویمان است. به‌ما بییونید!»

راهبرد ۲: «انسان محکوم به شکست است. ما از نقطه‌ی بی‌بازگشت گذر کرده‌ایم. فروپاشی تمدن ما گریزناپذیر است. بگذارید فروپاشی را با آغوش باز بپذیریم و آنچه را می‌توان از میان ویرانه‌ها نجات داد سامان بخشیم.»

راهبرد ۳: «ما رشته‌ای از سیاست‌ها را پیشنهاد می‌کنیم که حتی در نظام موجود، برای انتقال اعتبارات کلان به گذار سبز، به فراهم کردن کالاهای اساسی دولتی برای همه، به‌ویژه در جنوب جهانی، به حذف بدهی‌های پرداخت‌ناپذیر، به پرداخت درآمدی پایه به‌شما هرکجای دنیا که زندگی می‌کنید و مانند آنها، انجام شدنی‌اند.»



نیاز به یک سیاست نوین سبز؟

در راهبرد نخست، باید واقعیت برهنه‌ی ضرورت انقلاب را با مردم در میان گذاشت، موضوعی که آنها از نظر روانی برای آن آمادگی ندارند، چه رسد به دست‌یازیدن به آن. راست آن‌که راهبرد نخست سبب می‌شود هرکسی که پیشاپیش کنشگر انقلابی نیست دهن‌دره‌ای کند، سر خود را پایین اندازد و ناتوان از داشتن هر شوروشوقی برای پیوستن به شورش ما در برابر تاراج نظام‌مند مردم و طبیعت، به‌راه خود ادامه دهد. راهبرد دوم نیز، گذشته از جزوه‌های آخ‌زمانی در باره‌ی سرنوشت شوم که جماعت‌های هوادارشان رشد می‌کنند، به احتمال زیاد تنها به‌سود رونق بازار روان‌کلوان است. راهبرد سوم از این شانس برخوردار است که کسانی را که ما چپ‌های رادیکال در بسیج‌شان ناتوان بوده‌ایم برانگیزد. اینجا دلیل آن را توضیح می‌دهم.

اگر سیاست‌های نوین سبز ما از نظر مردمی منطقی که از واقعیت‌های ناخوشایند اجتماعی و زیست‌بومی پیرامون خود ناخرسندند درست جلوه کند (مردمی که هنوز

انقلابی نیستند) آنگاه امکان دارد به آنها بباورانیم که این سیاست‌ها از نظر فنی می‌توانند بی‌درنگ و بدون انقلاب در نظام کنونی اجرایی شوند (برای نمونه، مانند خنثی کردن بخش بانکی از سوی روزولت که نیاز به سرنگونی پیش‌آیند سرمایه‌داری نداشت). پس از آن که چنین ادراکی در اندیشه‌ی مردم نشانده شد، می‌توان اندیشید که پرسش رادیکالی در ذهن آنان شکل گیرد: «اگر می‌توان امروزه این کارها را بدون انقلابی اجتماعی - زیست‌بومی برای مردم انجام داد، چرا مسئولان آنها را انجام نمی‌دهند؟» در چنان شرایطی است که گوش‌ها و مغزهای بسیاری برای توضیحاتی آماده خواهند بود که تنها رادیکال‌ها می‌توانند ارائه کنند: بلکه گرچه این سیاست‌ها از نظر فنی می‌توانند اجرایی شوند اما تشکیلات حاکمی که تنها در پی بیشینه کردن سود خود با روش‌های نابود کننده‌ی زندگی‌ها، زیست‌بوم و حتی پایداری خود سرمایه‌داری است، بر آنها چشم می‌پوشد. این هنگامی خواهد بود که ما رادیکال‌ها فرصتی خواهیم یافت تا بر بسیاری اثر بگذاریم و آنها را رادیکال کنیم.

با خواندن پاسخ‌های میگل فونتس و گای مکفرسن، از این پذیرش شکست یکه خوردم و نگران شدم. البته به خوبی مخالفت رادیکال آنها با خوش‌بینی بی‌پایه و با آنانی را که با فاجعه‌ی زیست‌بومی چون مشکلی فناورانه برخورد می‌کنند درک می‌کنم. از سوی دیگر می‌اندیشم که اگر فروپاشی تمدنی پاسخ باشد، در آن صورت اصل پرسش نادرست است؛ که اگر «چپ» چاره‌ای ندارد جز بازگشت به نوماتوس‌گرایی که امید خود را در مرگ چون تنها درمان ممکن برای بلای انسان می‌بیند، ما راه خود را گم کرده‌ایم. در سال ۱۹۹۱، ما چپ‌ها در سنج‌های جهانی شکست خوردیم و از آن پس، با وجود مواردی از لحظات انقلابی که ناپایا روحیه‌ی ما را نوجان کرد، نتوانسته‌ایم خود را باز یابیم. اما انتقام و شکست‌باوری شکل‌های تن‌آسایی از سوگ هستند. اندیشه‌ی رها کردن انسان زیرا انسان ما را رها کرد در میان چپ خوارسازی ارزش‌هایی است که چپ برای دستیابی به آنها به وجود آمد.

هم‌چنین پاسخ در خواب‌وخیالی از گونه‌ی کینزگرایی یا سوسیال‌دموکراتیک نیست. بدون انقلابی اجتماعی - زیست‌بومی انسان محکوم به فنا است. به کارگیری هیچ

درجه‌ای از کینزگرایی سبز نمی‌تواند پاسخ‌گوی کار سخت رویاروی ما باشد. فناوری‌های سبزی که در سرمایه‌داری توسعه داده می‌شوند و می‌توانند اثر چشمگیری داشته باشند (برای نمونه هیدروژن سبز) هرگز از سوی نظامی که گرایشی طبیعی به ادامه‌ی همگون‌خواری آنچه دارد که از مردم ما باقی مانده است، به‌طور کامل توسعه داده نمی‌شوند. طعنه‌ی خوشایند این است که پیش‌آیند اعمال یک سیاست نوین سبز کامل باید یک انقلاب باشد. اما این‌جا عاملی بازدارنده داریم: برای آن که پیش‌آیند هر سیاست نوین سبز یک انقلاب باشد نیاز داریم خشمی منطقی بر دل‌ها و اندیشه‌های مردمی که هنوز انقلابی نیستند غلبه کند. برای تولید این خشم منطقی باید بسیاری با پیشنهادهای سیاست نوین سبز ما آشنا شوند و پیش از آن که تشکیلات حاکم این پیشنهادهای را به‌کنار افکند، آنها را پذیرفته باشند.

آن‌گاه و تنها آن‌گاه ممکن است که خشم منطقی مورد نیاز برای انگیزش آنها وجودشان را فراگیرد و برای پیوستن به‌ما به‌شکل توده‌ای، در برپایی شورش در برابر تاراج پیوسته‌ی مردم و زمین، به‌آنها نیرو بخشد.

یانیس واروفاکیس

۲۰ اکتبر ۲۰۲۲

پاسخ نوام چامسکی: «نباید بپذیریم همه چیز از دست رفته است»

ازمن خواسته شده تا نظرم را در مورد دیدگاه‌های مطرح شده در مورد آنچه در مصاحبه - مناظره‌ی «فاجعه‌ی اقلیمی، فروپاشی، دموکراسی و سوسیالیسم» گفته بودم بنویسم. این کار با بازگشت به نوشته پایانی یانیس واروفاکیس آسان است.

من هم مانند او در مورد پاسخ‌های میگل فونتس و گای مکفرسن می‌گویم: «از این پذیرش شکست یکه خوردم و نگران شدم.» نظر مکفرسن روشن است: کار ما تمام است؛ جایی برای بحث بیشتر وجود ندارد. فونتس ناسرراست‌تر به همین نتیجه می‌رسد. از نگاه او دموکراسی و سوسیالیسم مرده‌اند. همه‌ی مدرنیته مرده است. ما باید به آغاز دگرباره‌ی همه چیز بیندیشیم، ترتیبات تازه‌ای کشف کنیم و آنها را به‌کار بندیم.

یک لحظه اندیشه بسنده است تا نشان دهیم پروژه‌ی فونتس خودکشی‌گرایانه است. سنجه‌ی زمانی برای پروژه‌ی او، حتی اگر دسترسی‌پذیر باشد، بی‌اندازه فراتر از سنجه‌ای است که باید در آن راهی برای بحران فوری امروز پیدا کنیم. اینجا است که او به نتیجه‌ی هم‌سانی با مکفرسن می‌رسد: «بازی تمام است.»

هم‌چنین، فونتس می‌پرسد، «چه شتابی داریم» و پیشنهاد می‌کند از لاک‌پشت بیاموزیم. او خوب می‌داند چه کسی شتاب دارد: انسان‌ها، همراه با همه‌ی گونه‌های دیگر که با بی‌خردی ما به‌شکلی توجیه‌ناپذیر در حال نابودی‌اند.

فونتس آنچه را که پیشنهاد من برای تنها یک «مالیات» می‌پندارد به‌شکلی خوارکننده رد می‌کند. منبع پیشنهاد من برنامه‌کنش‌های مشروح، پیچیده و جامعی است که اقتصاددان چپ رابرت پولین و هم‌کاران او طرح و استدلال کردند این برنامه می‌تواند به‌شکلی چشمگیر بحران فوری کنونی را به‌شیوه‌ای مناسب کاهش دهد. فراتر این‌که، آنها هم‌اکنون با درجاتی از موفقیت در حال پیاده کردن این برنامه‌ها هستند. در ایالت مرکزی وست ویرجینیا که دارای معادن زغال‌سنگ است (و بخش چشمگیری از معادن زغال‌سنگ آمریکا در آن تمرکز یافته‌اند)، اتحادیه‌ی «کارگران متحد معدن»، مانند بسیاری اتحادیه‌های دیگر در صنایع استخراجی، برنامه‌ای را برای گذار به انرژی نوگشت‌پذیر برپایه‌ی این برنامه‌ها انتخاب کرده‌اند.

این‌گونه آمیزه‌ی پژوهش مشروح نظری و کنشگری مستقیم میدانی است که می‌تواند برای گریز از فاجعه‌ی مرگ‌بار امیدبخش باشد. **نیاز نیست این نتیجه را بپذیریم که همه‌چیز از دست رفته است!**

بخواهیم یا نخواهیم واقعیت این است که ناچار باید در چارچوب بنیادین نهادهای حکومتی سرمایه‌داری موجود، با اصلاحاتی که ممکن است از سوی مردمی برانگیخته شده در کوتاه‌مدت اعمال شود، در برابر این بحران ایستاد. بیانیه‌های بالابند این واقعیت‌ها را از میان برنمی‌دارد.

آیا چنین نگاهی به‌معنای آن است که باید کوشش‌هایمان را برای از میان برداشتن نظام اجتماعی - اقتصادی موجود، با رانش درون‌زاد خودکشی‌گرایانه همراه با بسیاری جنبه‌های دیگر تحمل‌ناپذیر آن، به‌کنار نهمیم؟ البته نه! مبارزه برای سرنگونی نهادهای

ستمگر و ویرانگر و ایجاد نظم اجتماعی عادلانه‌تر همراه با کوشش‌ها برای چیره شدن بر بحران‌های زودآیند و گشوده به‌پیش می‌رود. افزون بر آن، این دو مبارزه پشتیبانی دوسویه نسبت به یکدیگر دارند. همان‌گونه که هر انقلابی اصیل از بر می‌داند، مردم دست به کنش‌های خطرناک با نتایج نامطمئن نمی‌زنند مگر آن‌که بدانند آرمان‌های عادلانه‌ی آنها در چارچوب ساختارهای موجود برآورده نمی‌شوند. از اعتصابی ساده تا انقلابی اجتماعی، این واقعیت در آنها حاکم است. آگاهی و درک به‌دست‌آمده در مبارزه‌ی امروز برای نجات از فاجعه‌ی جهانی می‌تواند یکسره به یاری شناخت نیاز برای تغییر اجتماعی در سنجه‌ای گسترده بیاید و در مبارزات فوری امروزی پیشرفتی ایجاد کند.

گمانه‌زنی‌های ما در باره‌ی چشم‌انداز هر چه باشند، مهم این است که، بنا به‌گفته‌ی واروفاکیس، «چه کاری انجام می‌دهیم و چه‌گونه آن را انجام می‌دهیم». کارهای بزرگی هست که می‌توانیم در هر دو قلمرو درهم‌تنیده و هم‌پشتیبان مبارزه‌ی بزرگ رویارویمان انجام دهیم — کارهایی که خوشبختانه در حال انجامند: پیشگیری از فاجعه‌ی زودآیند و یاری در هدایت «خشمی منطقی» در جهت‌ی سازنده، خشمی برخاسته از فداکاری ما در پیش‌برد پیشنهادهای مشروح خود از جمله «سیاست نوین سبز جهانی» و از «مشاهده‌ی چگونگی به‌کنار افکندن این پیشنهادها از سوی تشکیلات حاکم». آنها تنها تماشاگر باقی نمی‌مانند: **در برابر تشکیلات مقاومت می‌کنند و در چنین مقاومتی گامی به‌پیش، به‌سوی انقلاب اجتماعی برمی‌دارند.**

من راهبرد شماره‌ی ۳ واروفاکیس را برمی‌گزینم!

نوام چامسکی

۶ ژانویه ۲۰۲۳

پیوند با منبع اصلی (پایگاه اینترنتی متا - مرکزی برای تمدن
پاسرما‌یه‌داری)

<https://metacpc.org/en/climate-catastrophe-collapse/>

<https://www.pecritiue.com>

فقد اقتصاد سیاسی

آیا رشدزایی علیه منافع کارگران است؟

دان فیتز



ترجمه‌ی خسرو صادقی بروجنی



تقدیم به «کامیار فکور» و رنج او برای «زیستن در دایره‌ی حقیقت»

یادداشت مترجم

«تولید کالاها و خدمات بیشتر، رشد اقتصادی را افزایش می‌دهد، اشتغال‌زایی می‌کند و در نتیجه موجب رفاه بیشتر شهروندان می‌شود». این گزاره کم‌وبیش مورد توافق اکثر مردم است. برای همین وقتی صحبت از توزیع ثروت می‌شود پاسخ می‌شنویم که «تا رشد نباشد توزیع بی‌معناست». یعنی اول باید رشد کالا و خدمات درون یک کشور افزایش یابد تا بعد مردم از نتایج این رشد بهره‌مند شوند. اما این «رشد» که به آن اشاره می‌شود تا چه حد «ضروری» برای مردم و «مفید» به حال منابع کره‌ی زمین است. برای بیان ملموس این جملات بهتر است به یک مثال عینی اشاره کنم: همهی ما هر چند سال یک‌بار گوشی‌های همراهمان را عوض می‌کنیم و گوشی‌های جدیدی می‌خریم. اکثراً این کار را به دو دلیل عمده انجام می‌دهیم: یا ایرادی پیدا می‌کنند و دیگر تعمیر نمی‌شوند. یا تحت‌تأثیر تبلیغات و مد از آن‌ها خسته می‌شویم و دوست داریم مدل‌های جدیدتری را بخریم که قابلیت‌ها و امکانات جدیدتری دارند.

آیا این دلایل اجتناب‌ناپذیر است؟ **دلایل ذهنی** و حس ما نسبت به آن کالا بیشتر تحت تأثیر ارتباط با دیگران، تبلیغات و مد است. چرخه‌ای بی‌پایان که ما را اغوا می‌کند تا پول‌مان را صرف خرید چیزهایی جدید بکنیم. اما **دلایل عینی** همان خرابی و کهنگی وسایل‌مان است.

«خرابی برنامه‌ریزی‌شده» (Planned Obsolescence) در شرکت‌های تولیدی موبایل یک رسته‌ی مهم است که طول عمر باتری و ابزارهای الکترونیکی به کار رفته در گوشی را تعیین و دقیقاً مشخص می‌کند پس از چند سال خراب شوند تا «مصرف‌کننده» به‌ناگزیر جنس جدیدی خریداری کند.

مستند کوتاهی در همین مورد نشان می‌دهد شامورتی‌بازی شرکت اپل برای ساخت گوشی‌های آیفون چگونه موجب می‌شود باتری‌های غیر قابل‌تعویض طول عمر این گوشی‌ها را کاهش دهد. همچنین مستند **«دسیسه‌ی لامپ»** توضیح می‌دهد «از آغاز دهه‌ی ۱۹۲۰ با یک کارتل مخفی روبرو هستیم که هدف‌اش محدود کردن عمر لامپ‌ها

آیا رشدزدایی علیه منافع کارگران است؟

است و این روند تا به امروز که با خرابی محصولات الکترونیکی مانند آی‌پد مواجه هستیم وجود دارد».

چرا راه دور برویم. همین چند ماه گذشته صف‌های طویلی برای خرید آیفون ۱۵ تشکیل شد و پس از پرداخت میلیون‌ها دلار برای آخرین نسخه‌ی گوشی اپل، خریداران متوجه شدند گوشی‌های «باکلاس» و «شیک‌شان»، باتری بی‌کیفیتی دارد و بیش از حد داغ می‌شود.

تمام چرخه‌های منابع اولیه، تولید، توزیع، مصرف، خرابی، بی‌مصرفی و خرید محصول دوباره در ظاهر به رشد و پویایی اقتصاد و ایجاد مشاغل جدید کمک می‌کنند. اما همچنان که مقاله‌ی «[نرخ استهلاک در آیفون](#)» با جزئیات نشان می‌دهد ساخت هر یک از این محصولات مستلزم به کارگیری بخشی از منابع کره‌ی زمین است؛ همچنان که دور ریختن آن‌ها نیز به معنای افزایش زباله‌های الکترونیکی و پلاستیکی و آسیب بیشتر به محیط زیست تلقی می‌شود.

نمونه‌ی دیگری که می‌توان ذکر کرد پدیده‌ی «[مد سریع](#)» (Fast Fashion) است. مد سریع به معنی تولید انبوه لباس‌های ارزان‌قیمت فصلی و مدروز است که خیلی زود فرسوده می‌شوند یا از مد می‌افتند و مصرف‌کننده تمایلی برای استفاده از آن‌ها ندارد. این روش از تولید انبوه لباس سود هنگفتی برای تولیدکنندگان دارد و مصرف‌کننده را در دوره‌ی زمانی کوتاه‌تری تشویق به خریدن لباس نو می‌کند. از سوی دیگر منابع بیشتری از کره‌ی زمین صرف ساخت کالاهای بی‌کیفیت و ارزان می‌شود و در نهایت ضایعات بیشتری به چرخه‌ی محیط زیست بازمی‌گردد. صنعت مد جهانی هم‌اکنون مسئول ۱۰ درصد از انتشار گازهای گلخانه‌ای است. پیش‌بینی‌ها نشان می‌دهد تا سال ۲۰۵۰ این سهم به ۲۵ درصد برسد.

به خاطر بیابوریم که یکی از مهم‌ترین استدلال‌های طرفداران بازار آزاد، رقابتی بودن آن است. این افراد مدعی‌اند رقابت میان تولیدکنندگان مختلف موجب می‌شود آن‌ها برای غلبه بر رقبای خود کالاها را با کیفیت بالاتر و قیمت مناسب‌تر به دست مشتری برسانند. نمونه‌ی مد سریع کیفیت کالا را فدای ارزانی و انبوهی آن می‌کند تا پول بیشتری به جیب بزند. ارزانی و انبوهی گرچه ممکن است به اغوای بیشتر مصرف‌کننده

منتهی شود و خود را آزادتر، خلاق‌تر و به‌روزتر احساس کند اما در بلندمدت فقط به معنای نابودی منابع کره‌ی زمین و تولید زباله‌های پلاستیکی بیشتر است.

این شرکت‌ها به‌خوبی به این واقعیت‌های مخرب به حال زمین و انسان آگاهی دارند و اظهارات و موضع‌گیری‌های موسمی‌شان پاسخی به همین واقعیات است. برای مثال برند معروف «زارا» چهار سال پیش اعلام کرد برای کاهش اثرات مخرب ضایعات صنعت مد، تا چند سال دیگر تمام لباس‌هایش را با پارچه‌های کتان تولید می‌کند تا قابل بازیافت باشد و به محیط زیست آسیب نرساند.

این استدلال‌ها می‌تواند به کار کسانی بیاید که از هر گریزگاهی بهره می‌جویند تا چوب نظام سرمایه را به سینه بزنند. اما واقعیت‌های زمینی صنعت مد افق وسیع‌تری را پیش چشم ما می‌گشاید. به برخی از این واقعیت‌های خیره‌کننده توجه کنیم:

«صنعت مد دومین حوزه‌ی آلوده‌کننده‌ی دنیا است و سالانه ۱.۵ تا ۲.۵ هزار میلیارد مکعب آب در این بخش مصرف می‌شود. کتان ماده‌ای است که تقریباً در ۴۰ درصد لباس‌ها وجود دارد و تولید این گیاه به آب زیادی نیاز دارد. برای تولید یک تیشرت از جنس کتان به ۲۷۰۰ لیتر آب احتیاج است. این میزان آبی است که هر فرد طی ۲.۵ سال می‌نوشد... برند H&M که مدعی است برنامه‌های سبز زیادی دارد در سال ۲۰۱۷ چیزی برابر ۵۰ هزار شلوار جین را سوزاند چون کسی آن‌ها را نمی‌خرید».

اقدام این شرکت‌ها چیزی است شبیه به نابودی سالانه‌ی هزاران تن گندم در آمریکا و ریختن آن‌ها به دریا برای حفظ تعادل «عرضه-تقاضا»ی بازار به منظور جلوگیری از کاهش قیمت گندم. گندم و لباسی که در نظم سرمایه بهتر است نبود شوند اما به دست نیازمندان نرسد چون آن‌ها پولی در بساط ندارند که خود را از جایگاه «نیازمند» به مقام «مصرف‌کننده و متقاضی» ارتقا دهند.

این نوع الگوی تولید و مصرف بی‌ارتباط با الگوی کار و اشتغال نیست. مناسبات میان کار و سرمایه‌داری می‌کند هزینه‌ی دستمزد نیروی کار کم شود تا سود سرمایه‌دار افزایش یابد. کم‌شدن دستمزد نیروی کار این خطر را دارد که تقاضای مؤثر برای کالاهای تولیدشده افت کند. یعنی کارگران با دستمزد دریافتی خود قادر به تهیه‌ی کالاها نیستند و طبیعی است کالایی که به فروش نرسد نمی‌تواند سودی را برای سرمایه‌دار محقق کند.

آیا رشدزدایی علیه منافع کارگران است؟

برای پاسخ به این نقصان در عملکرد رابطه‌ی کار و سرمایه، سرمایه‌داران دو سازوکار اندیشیده‌اند. به یکی از آن‌ها اشاره کردیم: **تولید کالاهای ارزان قیمت و کم‌دوام**. سازوکار دیگر پیش‌فروش دستمزد کارگران است. یعنی اگر نمی‌توانند با دستمزد یک ماه خود کالایی را خریداری کنند دستمزد ماه‌ها و حتی سال‌های آتی زندگی خود را پیش‌فروش کنند. **خرید اقساطی** خانه، اتوموبیل، لوازم خانگی و حتی لباس، ابزار اجرایی سازوکار اخیر است.

شرایطی را تصور کنید که تقاضای کاذب ناشی از **عوامل ذهنی و عینی** که به آن‌ها اشاره شد وجود نداشته باشند. یعنی کالاهای بادوام ساخته شود و تبلیغات و مد ما را اغوا نکند تا هر سه ماه یکبار لباس‌مان را دور بیندازیم. در این شرایط تولید انبوه برای مصرف انبوه موضوعیتی نخواهد داشت و کارگران ساعات کم‌تری را کار خواهند کرد. چه ثروتی بالاتر از زمان فراغت بیشتر؟

نظریه‌ی رشدزدایی (Degrowth) که حسب مورد می‌توان از معادل‌هایی مانند مهار رشد، رشد-مهراری و یا رشدکاهی^۱ برای آن به کار برد، اشاره به همین موضوع دارد. این نظریه طرفدار افزایش رشد پایدار و عادلانه در کشورهای فقیر و همزمان کاهش آن در کشورهای با رشد اقتصادی بالا است. رشدزدایی در عین حال با تحول چند دهه‌ی اخیر نیز متفاوت است. در تحولات اقتصادیسیاسی چند دهه‌ی اخیر تولیدات صنعتی به کشورهای پیرامونی منتقل شد. این کشورها «تولیدی و صنعتی» شدند تا کشورهای مرکز سرمایه‌داری «صنعتی‌زدایی و خدماتی» بشوند. اما هر دو تحول در گرو افزایش بازار مصرفی جهانی بود. بازاری که همچنان مصرف‌گرایی و خرابی برنامه‌ریزی شده را ترویج داد تا سود ابرشرکت‌های خصوصی و دولت‌های سرمایه‌داری افزایش یابد. رشدزدایی قرار است تحولی بنیادین در سازماندهی کار و تولید باشد، نابرابری را کاهش دهد و به تولید کیفی متناسب با پایداری محیط زیست و منابع کره‌ی زمین توجه کند.

^۱ محمدرضا جعفری «رشدکاهی» را برای ترجمه‌ی این واژه پیشنهاد داد اما به دلیل مقبولیت نسبی «رشدزدایی» و هماهنگی با منابع پیشین، همچنان از «رشدزدایی» برای ترجمه آن استفاده کردم.



سال ۲۰۲۳ به عنوان گرم‌ترین تابستان در نیمکره‌ی شمالی ثبت شد در حالی که ساکنان نیمکره‌ی جنوبی گرم‌ترین زمستان را تجربه کردند. به دنبال آن پاییزی همراه با توفان‌ها و سیل‌های وحشتناک در سراسر جهان رخ داد. تعداد افرادی که فاجعه‌ی اقلیمی را به رشد اقتصادی نسبت می‌دهند در حال افزایش است. همه موافق نیستند که مشکل از رشد است. برخی پاسخ می‌دهند رشد با زندگی ما عجین شده و مفهوم «رشدزدایی» یک حرف مهمل ایده‌آلیستی است. به بسیاری از اتهامات مربوط به رشدزدایی پاسخ داده شده است. کتاب «کمتر، بیشتر است: چگونه رشدزدایی جهان را نجات خواهد داد؟» (۲۰۲۰) نوشته «جیسون هیگل» شاید شناخته‌شده‌ترین و خواندنی‌ترین کتاب در این مورد است. همچنین مجموعه‌ای عالی از مقالات (رشدزدایی برنامه‌ریزی‌شده و توسعه‌ی انسانی پایدار) توسط انتشارات مانتلی ریویو در جولای/ آگوست ۲۰۲۳ منتشر شد.

آیا «رشدزدایی» ضدکارگر است؟

به نظر می‌رسد یکی از اتهامات هنوز پاسخ کافی ندارد: آیا طبقه‌ی کارگر ایالات متحده ذاتاً ضد رشد است چون کاهش رشد موجب می‌شود به‌طور گسترده شغل‌های‌شان را از دست بدهند؟

این باعث می‌شود به نظر برسد طرفداران رشد در مورد هفته‌ی کاری کوتاه‌تر هرگز چیزی ننشیده‌اند. هفته‌ی کاری کوتاه‌تر عملاً اولین پیامد رشدزدایی خواهد بود. برای بسیاری از کارگران ایالات متحده، داشتن ۴۰ ساعت کار در هفته در واقع فراغت خوبی خواهد بود.

بنابراین، آیا کارگران ذاتاً مخالف رشدزدایی هستند؟ خانواده، دوستان و همسایه‌های من عموماً برای امرار معاش کار می‌کنند و حتی یک نفر هم به من نگفته است: «از هفته‌ی کاری کوتاه‌تر متنفرم».

یکی از بزرگ‌ترین مشکلات کارگران ایالات متحده، نبود مراقبت‌های بهداشتی به عنوان یکی از اصول حقوق بشر است. «بیمه‌ی بهداشتی برای همه»، به رغم انتقادهای مدافعان شرکت‌های بیمه، هزینه‌ی بسیار کم‌تری خواهد داشت. این روش دیگری است که رشدزدایی می‌تواند اعمال شود. در کتاب خود در مورد مراقبت‌های پزشکی کوبا؛ انقلاب مداوم، من ثابت کردم کوبایی‌ها امید به زندگی بیشتری نسبت به آمریکایی‌ها دارند، در حالی که هزینه‌ها در کوبا از ده درصد هزینه‌های سرانه‌ی سالانه در ایالات متحده کم‌تر است.

تحقیقات نشان داده است از زمان انتشار این کتاب، کووید امید به زندگی در ایالات متحده را تقریباً سه سال کاهش داد در حالی که در کوبا عملاً اندکی افزایش یافت. یک سیستم بهداشتی که بر مراقبت‌های پیشگیرانه و مراقبت از مادر و کودک تمرکز دارد، جان افراد بیشتری را نجات می‌دهد و بسیار کم‌هزینه‌تر از سیستمی است که بر بیمه و مراقبت‌های بسیار کم برای آن‌ها که بسیار به آن نیاز دارند، درمان بیش از حد برای برخی، میلیون‌ها دلار دارو و ارائه‌ی اتاق‌های بیمارستانی لوکس تمرکز دارد.

هیچ فرد شاغلی هرگز به من نگفته است که «من از بستگان مسن‌ام می‌خوام بین درمان و غذا یکی را انتخاب کنم و مراقبت‌های بهداشتی خیلی گرون قیمتی را می‌خوام که مؤثرتر باشد چون این چیزها به رشد اقتصاد کمک می‌کنه.» با رشد واقعی، هزینه‌ی مراقبت‌های بهداشتی نه فقط ممکن است «کم‌تر»، بلکه می‌تواند بسیار بسیار کمتر و منجر به زندگی طولانی‌تر شود.

چند چیز هست که من هرگز از افراد شاغل نشنیده‌ام ...

هرگز نشنیده‌ام راننده کامیونی بگوید: «من می‌خوام چیزایی را بخرم که زود خراب شن و مجبور شم برم بیرون و یکی دیگه بخرم که اون هم کار نکنه، از مد بیفته یا زود کهنه شه. اگه چیزا طوری ساخته شن که مردم بتونن خودشون اونا رو تعمیر کنن و طول عمر وسایلشون زیاد شه، شغلای کمتری وجود داره. پس کسب‌وکارها تا جایی که میشه باید آشغال بسازن»

هیچ منشی به من نگفته است: «من عاشق غذایی‌ام که از دو هزار مایل اون طرف‌تر به دستم برسه، اکثر ارزش غذایی‌اش رو از دست بده و به دلیل مواد شیمیایی که داره

تمام کسانی رو که اون رو می‌خورن مریض کنه. این که ما غذای خودمون را در منطقه‌ی خودمون تولید کنیم به معنی بیکاری بیشتره»

هیچ خواربارفروشی هرگز به من نگفته است که او واقعاً خواستار بسته‌بندی تقریباً هم‌قیمت با خود محصول، بانکداری با کارمزدهای روزافزون، بیمه‌ای که در مواقع نیاز چیزی پرداخت نمی‌کند و تبلیغات بی‌وقفه در تلویزیون، رادیو و بیلبوردها است. این‌ها فقط برخی از راه‌هایی است که سرمایه‌داری به واسطه‌ی آن‌ها مشاغل بی‌فایده‌ای را ایجاد می‌کند که زندگی مردم را بهبود نمی‌بخشد و کاهش یا حذف آن‌ها به یک هفته‌ی کاری کوتاه‌تر کمک می‌کند.

روز دیگر، همچنان که مسئول خون‌گیری طناب پلاستیکی را دور بازوی دستم می‌بست تصویری از دراکولا به من خیره می‌شد و منتظر بودم تا مسئول مذکور بگوید «از اقتصاد کوچک‌تر منتفرم چون باعث میشه افراد کمتری در اثر تشعشات و آلودگی‌های شیمیایی سرطان بگیرن. هر چی سم کمتری تولید شه، شغل کمتری به ویژه تو بخش مراقبت‌های بهداشتی وجود داره. باعث خوشحالیه که خطر ابتلا به سرطان را برای خودم، خانواده‌ام و همسایه‌هام افزایش بدم چون شغلی بیشتری را ایجاد می‌کنه». آن کلمات بنا به دلایلی هرگز گفته نشد.

چه کسانی رشدزدایی را دوست ندارند؟

پس کجا هستند این همه کارگری که مشتاقانه از رشدزدایی متنفرند؟ آنها باید پشت یک درخت یا زیر تخت مخفی شده باشند چون من هرگز با آنها برخورد نکرده‌ام. شاید جایی باشد که من هرگز به آن نگاه نکرده‌ام. آنها شاید در دفاتر بوروکرات‌های اتحادیه هستند و دارند در مورد اینکه چگونه کارگر از ایدئولوژی شرکتی رشد حمایت می‌کند مقاله می‌نویسند.

در واقع، این ادعا که «کارگران مخالف رشدزدایی هستند» ممکن است برای بسیاری زنگ خطر را به صدا درآورد. کسانی که در تولید تسلیحات کار می‌کنند و همچنین کهنه‌سربازان و دیگرانی که صرفاً تبلیغات نظامی را قبول کرده‌اند، ممکن است

آیا رشدزدایی علیه منافع کارگران است؟

با رشدزدایی مخالفت کنند، چون هیچ راهی برای کاهش رشد بدون کوچک شدن گسترده‌ی ارتش ایالات متحده وجود ندارد.

رشدزدایی به معنای انتقال منابع به مردم تحت استعمار در داخل ایالات متحده و در سطح جهان است. ماهیت رشدزدایی عبارت است از (الف) کاهش تولید بی‌فایده و مضر در کشورهای ثروتمند، (ب) افزایش تولید مایحتاج ضروری در کشورهای فقیر، (ج) در عین حال اطمینان از این‌که (الف) بیشتر از (ب) است. رشد به معنای بهبود کیفیت زندگی در **جهان فقیر** نیست و هرگز نبوده است. در عوض، جبران مافات برای رشدزدایی ضروری است.

بیان اینکه رشدزدایی هرگز اتفاق نخواهد افتاد زیرا کارگران با آن مخالفند، نه تنها اشتباه بلکه به‌شدت غیراخلاقی است.

حق سقط جنین چرایی این مسئله را نشان می‌دهد. اکثریت کارگران در حال حاضر از حق زنان برای سقط جنین حمایت می‌کنند. دلیل حمایت از حق سقط جنین این نیست که اکثر کارگران متفق‌القول آن را قبول دارند. بلکه این است که محافظت از جان زنان، کار درستی است، صرف نظر از میزان محبوبیت یا عدم محبوبیت سقط جنین.

فرد هنگام رویارویی با عقیده‌ای که سازگار با حال‌وهوای روزگار نیست، چه می‌کند؟ فیلم **Matewan** یک سازمان‌دهنده‌ی اتحادیه را به تصویر می‌کشد که دائماً برای غلبه بر تعصبات تلاش می‌کند. او این تعصبات را نادیده نمی‌گرفت اما به آن‌ها تن نمی‌داد.^۲ امروزه، اکثر ترقی‌خواهان با این نظر موافقت می‌کنند که هنگام مواجهه با کسانی که از سیاهپوستان متنفرند یا با تلاش‌ها برای از بین بردن یهودیان یا فلسطینی‌ها همدردی می‌کنند، لازم است با آنها مقابله کرد.

اگر به چالش گرفتن کسانی که به یک گروه از بشریت حمله می‌کنند خوب است، پس چه بدی دارد همانطور که ایدئولوژی رشد نامحدود زمینه‌ی نابودی کل بشریت را

^۲ فیلم **Matewan** در مورد مبارزات کارگران معدن برای تأسیس اتحادیه و مبارزه با کارفرمایان در ویرجینیای غربی است. این فیلم نشان می‌دهد تعصبات ملی، نژادی و مذهبی چگونه در صفوف متحد کارگران اختلاف می‌اندازد (م).

فراهم می‌کند ما هم آن را به چالش بکشیم؟ رشد نامحدود به معنای گسترش سوخت‌های فسیلی، افزایش استعمار الکترونیکی (یا همان انرژی «تجدیدپذیر»^۳) و نابودی حیات در خشکی، هوا و درون اقیانوس‌ها است.

چه کسی کارگران را نمایندگی می‌کند؟

دو اشتباه رایج در مورد کارگران آمریکایی این است که همه‌ی آنها یکسان فکر می‌کنند و رهبران اتحادیه تفکر همه‌ی آن‌ها را نمایندگی می‌کنند. مخالفان رشدزدایی اغلب این تصور را ایجاد می‌کنند که کلمه‌ی «کارگران» را با «اتحادیه‌ها» اشتباه می‌گیرند. در آخرین شمارش، فقط حدود شش درصد از کارگران بخش خصوصی ایالات متحده عضو اتحادیه‌ها هستند و بوروکرات‌های اتحادیه اغلب کار و حشمتناکی را در نمایندگی آنها انجام می‌دهند. آن طور که «کیم سایپس» (Kim Scipes) با مدارک دقیق نشان می‌دهد توده‌های اعضای اتحادیه یقیناً از «رهبران» خود نمی‌خواهند و رضایت نمی‌دهند که آن‌ها برای ایجاد «توسعه‌ی کار آزاد» که منجر به نابودی اتحادیه‌های دموکراتیک مبارز در سطح بین‌المللی می‌شود با کارفرمایان توطئه کنند.^۴

در این روزها یکی از جنبه‌های اصلی رهبری اتحادیه، روابط صمیمانه‌شان با حزب دموکرات، یکی از دو حزب بزرگ شرکتی در ایالات متحده است. اگر رؤسای صاحب نفوذ اتحادیه مخالف رشدزدایی باشند به‌ندرت پیش می‌آید که همه‌ی کارگران آن را محکوم کنند.

^۳ منابع خام و اولیه‌ی ساخت باتری‌ها و توربین‌های به کار رفته در انرژی‌های تجدیدپذیر، عمدتاً واقع در کشورهای پیرامونی است (م).

^۴ اشاره‌ی نویسنده به حمایت رهبران فدراسیون کارگران آمریکا و کنگره‌ی سازمان‌های صنعتی (AFL-CIO) از کودتای ۱۹۷۳ در شیلی و تباری با پینوشه و حامیان اوست. آن‌ها با حمایت مالی اعتصاب کامیون‌داران شیلی به بی‌ثباتی‌سازی دولت پرداختند. مؤسسه‌ی آمریکایی توسعه‌ی کار آزاد که یکی از زیرمجموعه‌های AFL-CIO بود به‌طور مستقیم از سیا کمک مالی می‌گرفت و هیئت مدیره‌ی آن شامل مدیران اجرایی ایالات متحده و همچنین مقامات اتحادیه‌ی ایالات متحده بود (م).

آیا رشدزدایی علیه منافع کارگران است؟

تجسم کارگران به مثابه یک کل متحدالشکل که همه‌ی آن‌ها مثل هم فکر می‌کنند و معتقدند رشد خوب است و رشدزدایی بد، برای ما که نیروی کارمان را برای بقا می‌فروشیم، کم‌وبیش تحقیرآمیز و توهین‌آمیز است. علاوه بر وفاداران به حزب دموکرات، «مردم کارگر» شامل میلیون‌ها نفر می‌شود که از یک حزب به حزب دیگر تغییر می‌کنند، کسانی که با هیچ حزبی هم‌ذات‌پنداری نمی‌کنند، ترامپیست‌های راست‌گرا، و بله، سوسیالیست‌ها و آنارشیست‌های میانه‌رو و انقلابی. تاریخ اتحادیه مجموعه‌ای از باشکوه‌ترین قهرمانان تا پست‌ترین خائنان به همبستگی کارگری بینا-قومی و بین‌المللی است.

اعتصاب کارگران اتوموبیل‌سازی آمریکا که در سپتامبر ۲۰۲۳ شروع شد اتحادیه‌ی کارگری را از خواب اصحاب کهفی^۵ نزدیک به یک قرن بیدار کرد تا [۳۲ ساعت کار در هفته](#) را مطالبه کنند. بیایید امیدوار باشیم که این اعتصاب به مثابه بیداری دوباره در میان سرتاسر کارگران عضو اتحادیه و کارگران سازماندهی نشده گسترش یابد.

^۵ «[ریپ ون وینکل](#)» (Rip Van Winkle) در متن اصلی، اشاره به داستان کوتاهی از نویسنده‌ی آمریکایی «واشینگتن ایروینگ» دارد که اولین بار در سال ۱۸۱۹ منتشر شد. ریپ ون وینکل یک روستایی هلندی-آمریکایی در آمریکای مستعمراتی است که با هلندی‌های مرموزی دیدار می‌کند، نوشیدنی الکلی آنها را می‌خورد و در کوه به خواب می‌رود. او ۲۰ سال بعد زمانی که انقلاب آمریکا پیروز شده از خواب بیدار می‌شود (ویکی‌پدیا). تمثیل نویسنده حکایت «اصحاب کهف» و خواب طولانی‌شان را به یاد می‌آورد. (م)

سرمایه‌داری بدون استثمار؟

اتحادیه‌گرایی «نان و کره»^۶ در حالی که پیش از کشورهای دیگر، لقمه‌ی بیشتر و چرب‌تری را به دست می‌آورند، به حفظ سرمایه‌داری اختصاص دارند. «اتحادیه‌گرایی اجتماعی» این فرض سرمایه‌داری را به چالش می‌کشد که برخی باید بسیار ثروتمندتر و قدرتمندتر از دیگران باشند.

رشدزدایی مستلزم بازتعریف هر جنبه‌ای از اقتصاد است که طول هفته‌ی کاری، آنچه تولید می‌شود و روابط بین دست‌اندرکاران تولید را دربرمی‌گیرد. اتحادیه‌گرایی که سرمایه‌داری را ابدی می‌داند برای چنین وظیفه‌ای مناسب نیست. اتحادیه‌گرایی که با افتخار اعلام می‌کند هدفش ساختن دنیایی جدید از خاکسترهای قدیمی است، فوق‌العاده خواهد بود.

شاید نام کارگران صنعتی جهان (IWW) را شنیده باشید. این سازمان از سال ۱۹۰۵ پیوسته به دنبال متحد کردن همه‌ی کارگران، نه فقط در ایالات متحده، بلکه در سراسر جهان بوده است. شاید زمان آن رسیده است که در سرزمین امپریالیستی یا در جهان مستعمره، اتحادیه‌های موجود یا از کارگران صنعتی جهان تقلید کنند یا با آن یا سایر اتحادیه‌های همبستگی که به دنبال رهایی بشریت از زنجیره‌ی رشد شرکتی هستند، جایگزین شوند.

پیشنهاد رشد بدون استثمار نژادپرستانه به اندازه‌ی حمایت از سرمایه‌داری بدون استثمار بی‌معناست. استثمار روشی بود که شرکت‌ها از طریق آن در «انباشت اولیه‌ی سرمایه» که مارکس پیش‌تر در مورد آن نوشته است، سرمایه‌اندوزی کردند.

اعتقاد به این‌که اقتصاد باید رشد کند، وجود ابدی سرمایه‌داری را فرض می‌کند. رشدزدایی واقعی به معنای سازماندهی مجدد جامعه است تا تولید مخرب و بی‌فایده پایان یابد و در عین حال از رفاه همگانی در صنایع آسیب دیده محافظت شود. بازطراحی کلی جامعه می‌تواند با یک هفته‌ی کاری کوتاه‌تر آغاز شود و سپس به ایجاد روابط

^۶ اتحادیه‌ی نان و کره تعبیری است برای اتحادیه‌های کارگری که به جای مسائل کلان اجتماعی و اقتصادی بیشتر به حقوق شخصی نیروی کار مانند دستمزد، ساعت کار، شرایط و مزایای شغلی توجه دارند و اهداف کوتاه مدتی را برای خود در نظر می‌گیرند (م).

آیا رشدزدایی علیه منافع کارگران است؟

جدید، چه در یک اداره، یک مرکز بهداشتی یا کارخانه گسترش یابد. رشدزدایی محقق خواهد شد تا طبقه‌ی کارگر کنترل اقتصاد را در دست بگیرد و آن را دگرگون کند. زمان آن رسیده است که بپرسیم آیا مفهوم رشد همان چیزی است که ذاتاً ضد کارگری است؟ هفته‌ی کاری کوتاهتر نه تنها پایه و اساس رشدزدایی است بلکه همان سنگی است که داوود در بند فلاخن‌اش قرار داد و به سر سیستم شرکتی به نام «جالوت» پرتاب کرد.^۷

دان فیتز (Don Fitz) عضو هیئت تحریریه‌ی اندیشه اجتماعی سبز، نامزد حزب سبز برای فرمانداری ایالت میزوری در سال ۲۰۱۶، استاد روانشناسی محیطی در دانشگاه های واشنگتن و فونتیبون در سنت لوئیس و نویسنده کتاب «مراقبت های بهداشتی کوبا: انقلاب مداوم (۲۰۲۰)» است.

منبع اصلی:

Don Fitz (2023), Is degrowth against workers' interests?, Green Social Thought, October 3, available from: <https://climateandcapitalism.com/2023/10/06/is-degrowth-against-workers-interests/>

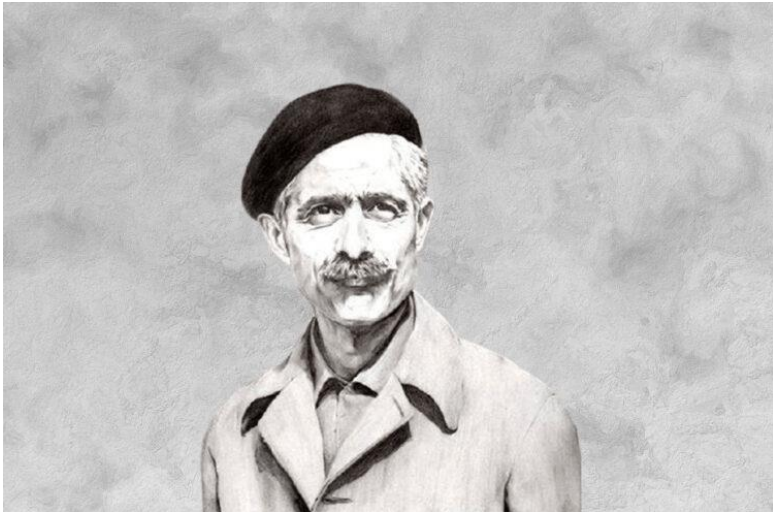
^۷ جالوت نام قرآنی پهلوان تنومند فلسطینی است. در روایت‌ها آمده است جالوت برای قضای حاجت بیرون رفت که داود به جانب او سنگی با فلاخن انداخت و آن سنگ بین دو چشم جالوت خورد و از پشت سرش خارج شد. سنگ به بسیاری از لشکریان اصابت کرد و آنان را کشت و جمعیت فرار کردند. نویسنده، سیستم شرکتی را که بر ایدئولوژی رشد اتکا دارد به جالوت تشبیه کرده و هفته‌ی کاری کوتاه‌تر را به سان سنگِ درونِ فلاخنِ داوود می‌داند که می‌تواند جالوتِ زمانه را از پا درآورد (م).

<https://pecritique.com/>

نقد اقتصاد سیاسی

هر جا یک جور و همه جا یک جور!

آیدین کیخایی



در اوایل کتابِ غرب‌زدگی، آل‌احمد می‌نویسد:

در حد این اوراق نیست که برای این دو قطب یا این دو نهایت [یعنی شرق و غرب] تعریفی از نظر اقتصاد یا سیاست یا جامعه‌شناسی یا روان‌شناسی یا تمدن بدهد. کاری است دقیق و در حد اهل نظر. اما خواهید دید که از زور پیسی گاه‌به‌گاه از کلیاتی در همه‌ی این زمینه‌ها مدد خواهیم گرفت ... به هر صورت درست است که مشخصات دقیق یک زلزله را باید از زلزله‌سنج دانشگاه پرسید، اما پیش از اینکه زلزله‌سنج چیزی ضبط کند اسب دهقان، اگر نانجیب هم باشد، گریخته است و سر به بیابان امن گذاشته. و صاحب این قلم نیز می‌خواهد دست‌کم با شامه‌ای تیزتر از سگ چوپان و دیدی دوربین‌تر از کلاغی، چیزی را ببیند که دیگران به غمض عین از آن درگذشته‌اند. یا در عرضه کردنش سودی برای معاش و معاد خود ندیده‌اند (آل‌احمد، ۱۳۸۴: ۱۹-۱۸).

این تنها باری نیست که آل‌احمد در توضیح کار خود از تشبیه حیوانات استفاده می‌کند. جای دیگر، در پاسخ به پرسش ناصر وثوقی که نظر او را درباره‌ی تناسب نثر قصه‌نویسی برای سفرنامه‌نویسی و مقاله‌نویسی جویا می‌شود، آل‌احمد چنین پاسخ می‌دهد:

این اشاره‌ی شما شبیه به اشاره‌ی آقای ایرج افشار توی مجله‌ی راهنمای کتاب. خیلی بهش برخوردی بود که چرا کتابای مونوگرافی من به نثری در می‌آد که نثر مجله‌ی آرش‌ئه. زبان دانشگاهی و فلان نیست. یعنی چی زبان دانشگاهی، یعنی زبان مرده؟ من فکر می‌کنم نثر من به هر صورت یک نثر زنده است. existantiel. این زبون زبون زنده‌ی حاضره. درست مثل یک ماری که می‌لغزه. از یک سوراخ می‌ره. از لای در هم می‌ره. از یک در باز هم رد می‌شه. بعدم جهش می‌کنه. بند بازی هم می‌کنه. من می‌خوام این مار بمونم. هر جا یک جور و همه‌جا یک جور. حالا چه جور در می‌آد، اونش بستگی داره به مواردش. چه لزومی داره بنده رو سرکار عوض کنید؟ یک پرچم بالای سرم بذارید [و یک ایسم به دم‌بام ببندید؟] من یک آدم‌ام.

همون یک مارم» (نقل با تفاوت‌های جزئی در، آل احمد، ۱۳۹۸: ۱۰۳؛ و آل احمد، ۱۳۵۷: ۹۴).

چنان که از پاسخ آل احمد بر می‌آید، اشاره‌ی او به نثر خود به‌عنوان موجودی زنده، در تقابل با «زبان دانشگاهی» مطرح می‌شود که آن را «زبان مرده» می‌داند. بنابراین، هنگامی که آل احمد در نقل قول پیشین از غرب‌زدگی، ارائه‌ی تعریف دقیق از شرق و غرب را در حد اهل نظر (یعنی محقق دانشگاهی) می‌داند و از اعتبار «زلزله‌سنج دانشگاه» می‌گوید، سخن او را احتمالاً نباید صرفاً به‌عنوان تمجیدی از تحقیق و تحلیل دقیق دانشگاهی به شمار آورد، یعنی مثلاً شکلی از شکسته‌نفسی با این مضمون که در صورت وجود چنین تحقیقاتی، کار آل احمد نویسنده دیگر زائد و اضافه می‌بود. در عین حال، اگر اشاره‌ی آل احمد را صرفاً طعنه و کنایه‌ای شیطنت‌آمیز بر مردگی و ناتوانی زبان دانشگاهی (و در لافافه، تمجید از زنده بودن نوشته‌ی خویش) بخوانیم نیز آن را به شگردی ژورنالیستی فروکاسته‌ایم.

نقد آل احمد بر زبان دانشگاهی، نقدی است ریشه‌دار و مستمر که حاصل آن نثر و فرم نوشتاری ویژه‌ی متن غرب‌زدگی است، متنی که داریوش آشوری آن را نه تنها «سراغاز درخشش» آل احمد (آشوری، ۱۳۸۹: ۲۰)، که جهشی در ادبیات فارسی می‌داند: «ادبیات روزگار ما با یک جهش از دوره‌ی هدایت به دوره‌ی آل احمد جهید. ادبیات سرخورده، غمگین، و رنگ‌پریده‌ی بوف کوری ناگهان جای خود را به ادبیاتی ستیهنده و شتابنده و چهنده و پرغوغا داد» (همان: ۱۷-۱۶). در نظر آشوری، «بزرگ‌ترین جنبه‌ی آفرینندگی ادبی» آل احمد «نثر جهنده و تیزپا و پرخاش‌گر، و همچنین بازیگوش» اوست، نثری که بیش از آن که به کار داستان‌نویسی بیاید، «برای آنچه فرنگی‌ها "پولمیک" می‌گویند، توانایی بسیار داشت» (همان: ۲۲). اما غرب‌زدگی به چه معنا «پولمیک» یا «جدلی» است؟ توضیح آشوری دوپهلوی است. او در عین تحسین ظرفیت‌های نثر آل احمد برای مقاله‌نویسی، سبک جدلی او را نوعی شگرد رتوریکی تلقی می‌کند: «[آل احمد] می‌دانست کجا چابک‌ترین سوارکار است و کجا پای‌اش می‌لنگد ... بزرگ‌ترین قوت آل احمد در سبک نوشتن او بود. او چه خوب می‌توانست سوار بر خنگ این نثر ... از فراز هر مانعی بجهد ... [و] در تله‌ی موضوع‌هایی که تسلطی

بر آنها نداشت، نیفتد. هر جا که کار بیخ پیدا می‌کرد با "الخ ... و رها کنم" از دام می‌جست» (همان: ۲-۲۱). «پولمیک» در این معنا محصول نگاه ابزاری به نوشتن است، شگردی که محتوا را فدای قابلیت تأثیرگذاری متن می‌کند.

رضا براهنی نیز اگرچه هم‌دلی بیش‌تری با آل‌احمد دارد، در نهایت موضع مشابهی می‌گیرد. او نثر آل‌احمد را نمونه‌ای از «نثر خوب، نثر واقعاً خوب» می‌داند (براهنی، ۱۳۶۸: ۳۳۵-۶)؛ سپس، در توصیف نثر مقاله‌ای آل‌احمد، «خطاب و تهییج و تشجیع» را به‌عنوان قابلیت یا ظرفیت اصلی برجسته می‌کند، یعنی همان توان تأثیرگذاری:

در نثر مقاله‌ای آل‌احمد، به‌ویژه نثر عرب‌زدگی و نثر ولایت/اسراییل، سیلان پرنیرو و خشن و تند و تسخیرناپذیری هست که با هجوم خشونت‌اش هر چه را بچه‌گانه، مخنث، بی‌پایه، مبتذل، بی‌ریشه و بی‌هویت است، می‌روید و می‌برد. چنین سیلانی در نثر فارسی بی‌سابقه بوده است. آل‌احمد منطق محتوی را از طریق نثر ضربتی به رخ خواننده می‌کشد، خواه موقع سکه زدن کلمات و تعبیرات جدید، خواه موقع استفاده از منابع عامیانه‌ی زبان، و خواه موقعی که فعل به کار نمی‌برد و اسم و صفت را محکم بر سر و روی خواننده می‌کوبد تا به خود بیاید و راه بیفتد و مغزش را به کار بیندازد. در تمام این حالات پرنیرو، آل‌احمد، نه از نثر توصیفی، بلکه از نثر خطاب و تهییج و تشجیع، از نثر شعاردهنده‌ی رسواکننده‌ای استفاده می‌کند که تنها منطق‌اش از نظر شکل، مربوط به شور و هیجان و ریتم نثر و کلمات خشن و پرنیرویی است که تصویری از یک زبان و روح انقلابی را در برابر خواننده می‌گشایند، و خواننده اگر نخواهد با محتوی توافق کند، بدون شک، تحت تأثیر این هیجان می‌تواند کمی سریع‌تر فکر کند، سریع‌تر راه برود، و حتی اگر خواست مخالفت کند، سریع‌تر مخالفت کند. نثر آل‌احمد یک پرش بی‌سابقه در شکل نثر است، پرش به سوی هیجان از سکوی تمام نیروهای ابتدایی زبان (همان: ۴-۴۹۳).

در تحلیل نثر مقاله‌ای آل‌احمد، آشوری و براهنی یک بُعد از شخصیت او را برجسته می‌کنند، بُعدی که آشوری آن را «مسئولیت» یا «تعهد» نویسنده می‌نامد

(آشوری، ۱۳۸۹: ۱۷) و براهنی آن را ناشی از جایگاه آل احمد به عنوان «روشنفکر حرفه‌ای» می‌داند که پیوسته نیز با آل احمد «قصه‌نویس حرفه‌ای» در تضاد و تنش است (براهنی، ۱۳۶۸: ۴۷۳). اما آیا می‌توان غرب‌زدگی را به وجه جدلی آن فروکاست، یعنی وجهی که همه چیز — از دقت و بینش و ایده‌پردازی گرفته تا حتی صداقت متن — را فدای تأثیرگذاری و اهداف سیاسی می‌کند؟ آیا این متن به جز تهییج و موضع‌گیری جدلی کار دیگری نمی‌کند؟ آیا نثر و فرم ویژه‌ی این متن سویه و ظرفیت دیگری ندارد؟ به گمان من دارد. و فکر می‌کنم هنگامی که آشوری غرب‌زدگی را از نظر اهمیت تا جایگاه «مدخلی» برای ورود «روشنفکر ایرانی» به «رنسانس آسیایی» ارتقا می‌دهد (آشوری، ۱۳۹۲: ۲-۴۱) و براهنی آن را «از نظر تعیین تکلیف کشورهای استعمارزده در برابر کشورهای استعمارگر» همتای «مانیفست مارکس و انگلس در تعیین تکلیف پرولتاریا در برابر بورژوازی و کاپیتالیسم، و نفرین شدگان زمین فرانتس فانون در تعیین تکلیف کشورهای آفریقایی در برابر استعمارگران خارجی» به شمار می‌آورد،^۱ به شکل ضمنی وجود چنین سویه‌ای را تصدیق می‌کنند. رتوریک جدلی به تنهایی برای تبیین جایگاه و اهمیت غرب‌زدگی کافی نیست. *مانیفست کمونیست* و *نفرین شدگان زمین* را چگونه می‌توان متونی صرفاً سیاسی و استراتژیک در نظر گرفت؟ توصیف شاعرانه‌ی هوشنگ گلشیری از نثر آل احمد راهی باز می‌کند برای دیدن این وجه دیگر، سویه‌ای که من با الهام از ایده‌ی «جُستار به‌مثابه فرم» (آدورنو، ۱۹۹۱) می‌خواهم آن را فرم جُستاری متن غرب‌زدگی بنامم. گلشیری می‌گوید: «نثر آل احمد نثری است برای لحظه‌های پر و شتابان چون برق لامع که مثلاً اگر بخواهید با آن نوشیدن فنجان چای را بنویسید یا فنجان خواهد شکست و یا چای خواهد ریخت، اما

^۱ این نقل قول به این شکل در صفحه‌ی ۴۶۵ از چاپ دوم *قصه‌نویسی* (۱۳۴۸) آمده است. در نسخه‌ای که من در اختیار داشتم، یعنی چاپ چهارم، ۱۳۶۸ (و ظاهراً در چاپ سوم، ۱۳۶۲ نیز)، اشاره به *مانیفست* مارکس و انگلس حذف و متن به این شکل بازنویسی شده است: «غرب‌زدگی آل احمد ... از نظر تعیین تکلیف کشورهای استعمارزده در برابر کشورهای استعمارگر، تا حدی همان اهمیت را دارد که نوشته‌های برخی از سیاهان آمریکا علیه نژادپرستی سفیدان و یا نفرین شدگان زمین فرانتس فانون در تعیین تکلیف کشورهای آفریقایی در برابر استعمارگران خارجی» (براهنی، ۱۳۶۸: ۴۹۳).

اگر از فاجعه‌ای بخواهید عکس بگیرید یا چشم‌اندازهای مسافر قطار را ثبت کنید بهترین نثر است» (گلشیری، ۱۳۵۶). «فنجان چای» آل‌احمد در «عرب‌زدگی» واقعیت جامعه‌ی غرب‌زده است. اما این واقعیت، این «ابژه» که در «عرب‌زدگی» نوشته می‌شود، چیزی بیرونی و مستقل نیست که در برابر نویسنده ایستاده باشد. بلکه تمامی است از روابط پویا و درهم‌تنیده که خود نویسنده را نیز در بردارد. هیچ مفهوم واحدی توان بیان این تمامیت را ندارد. میان ابژه و مفهوم همیشه سرریزی هست. مواجهه‌ی مفهومی با ابژه، در زندگی و پویایی آن، تنها از طریق برساختن منظومه‌ای از روابط مفهومی امکان‌پذیر است، منظومه‌ای که در آن هر مفهوم در همانی‌اش با ابژه، وجهی از آن را به بیان درمی‌آورد، و در ناهمانی‌اش، ناگزیر مفاهیم دیگر را فرامی‌خواند. آنچه در تعبیر گلشیری می‌شکند یا می‌ریزد، ابژه‌ی فنجان یا چای نیست، بلکه دقیقاً مفهوم فنجان و چای است. نثر جُستاری آل‌احمد به سلطه‌ی انحصاری مفهوم تن نمی‌دهد، بلکه از طریق برجسته کردن روابط مفهومی به پر بودن لحظه پای‌بند می‌ماند و راه را برای سرریز ابژه بر مفهوم باز می‌کند.

«جُستار» — «اسمی» که در درون خود به «فعلی» بی‌پایان ارجاع می‌دهد — نامی است برای چنین نثری، برای نوشتاری که در جست‌وجوی بی‌وقفه‌ی ابژه فرم می‌گیرد. سرزندگی و سرگشتگی نثر «عرب‌زدگی» تنها ناشی از نیروی جدلی و «ستیهندگی» و «جهندگی» آن نیست، بلکه همچنین نتیجه‌ی وفاداری جُستاری متن است به پویایی درونی ابژه‌اش، واقعیت زنده و پیوسته در حال تغییر، درست مانند «چشم‌اندازهای مسافر قطار». همین سرزندگی است که «عرب‌زدگی» را به ضدیت با زبان دانشگاهی برمی‌انگیزد. مردگی زبان دانشگاهی بازتاب بی‌رمقی ابژه‌ای است که خود آن را برمی‌سازد، ابژه‌ای که پیشاپیش به واسطه‌ی تحمیل اصول بیرونی — از مفاهیم صلب روشی گرفته تا مفاهیم نظری از پیش‌ساخته — بی‌جان شده است. در برابر، جُستار سرریز ابژه بر مفهوم را به رسمیت می‌شناسد، و آن را به مثابه «تناقض» درونی می‌کند. تناقض شکل ظهور «ناهمانی» است ذیل نشانِ همانی» (آدورنو، ۱۹۸۳: ۵). تناقض‌گویی متن «عرب‌زدگی» تنها بیان‌گر ضعف نظری و سیاست‌زدگی نویسنده نیست، بلکه همچنین بازتاب تناقض‌های درونی ابژه‌ی آن، یعنی جامعه‌ی غرب‌زده است. ظرفیت انتقادی تناقض‌های جُستاری به‌ویژه در مواجهه با فاجعه نمایان می‌شود، یعنی مواجهه

با وضعیتی که در آن ابژه به‌طور کامل در سیطره‌ی مفهوم گرفتار و عملاً محو و بیان‌ناپذیر شده است. نثر غرب‌زدگی نثر فاجعه است.

عرش اعلای ماشین

غرب‌زدگی شامل سیزده قطعه یا فصل است. آغازگر کتاب شعری است از مرل‌تره‌ویس که در واقع متن یک ترانه‌ی روز آمریکایی است با صدای ارنی فورد، خواننده‌ی مشهور سبک کانتری. ارائه‌ی این شعر در ابتدای غرب‌زدگی، آن هم نه به‌عنوان سرنوشته‌ای بر متن اصلی بلکه به‌مثابه قطعه‌ای مستقل — «به‌عنوان مقدمه» — گویای نگاه ویژه‌ی نویسنده به متن است. آل‌احمد به جای شروع کتاب با مقدمه‌ای به سبک معمول که در آن توضیحاتی راجع به موضوع و روش‌شناسی و احیاناً مطالبی در تبیین ساختار و فصل‌بندی کتاب ارائه شود، با شکوائیه‌ی یک کارگر معدن آغاز می‌کند که با لحنی عامیانه و سوزناک، از فروختن «روح» اش به «انبار کمپانی» می‌نالند و موعظه‌های کشیش‌مآبانه‌ی «پطرس مقدس» را به سخره می‌گیرد. بدین ترتیب، در همان ابتدا، غرب‌زدگی بر فاصله‌ی خود با افاضات روشنفکرانه و دانشگاهی و نزدیکی‌اش به زبان فرودستان و گفتار عامیانه تأکید می‌کند. غرب‌زدگی پژوهشی فنی و نظری در حیطه‌ی تاریخ یا علوم اجتماعی نیست، بلکه شکواییه‌ای است که می‌خواهد صدای فرودستانِ زبان‌بسته باشد.

اما مگر نه این است که آل‌احمد به زبان فارسی و درباره‌ی ایران یا شرقی که از استعمار اروپایی و امپریالیسم آمریکایی به ستوه آمده می‌نویسد؟ پس او را با کارگر آمریکایی چه کار؟ پاسخ در متن روشن می‌شود: آل‌احمد خود را صرفاً متفکری ملی یا بومی نمی‌داند، بلکه نگاه او معطوف به وضعیت جهانی است. برای آل‌احمد جامعه‌ی ایران یا شرق تنها در بستر وضعیت جهانی معنی می‌یابد. در نظر او، دوگانه‌ی شرق و غرب، نه دوگانه‌ای سیاسی و جغرافیایی یا حتی هویتی و فرهنگی، که مسئله‌ای «اقتصادی» است، چنان‌که «دولت آفریقای جنوبی هم تکه‌ای از غرب است. گرچه در منتهی‌الیه جنوبی آفریقا است. و اغلب ممالک آمریکای لاتین جزو شرق‌اند. گرچه آن طرف کره‌ی ارض‌اند» (آل‌احمد، ۱۳۸۴: ۱۸). اهمیت این امر تا بدان‌جاست که شعر

تروهیس، یعنی ابراز هم‌دردیِ متنی درباره‌ی مصیبت‌های غرب‌زدگی با رنج کارگر «غربی»، حتی پیش از «پیش درآمد» کتاب می‌آید، یعنی قطعه‌ی دوم متن که در آن آل‌احمد از تاریخچه‌ی چاپ غرب‌زدگی و تجربیات و دغدغه‌های شخصی‌اش سخن می‌گوید. «پیش‌درآمد» بیش از هر چیز درباره‌ی آل‌احمد نویسنده و شرایط خاص شکل‌گیری و چاپ متن غرب‌زدگی است، یعنی شرایط خاص جامعه‌ی ایران در آن دوره و در بستر سرکوب و سانسور دستگاه پهلوی. از این منظر، تقدم هم‌دلی با کارگر «غربی» بر سرکوب ملی در ساختار غرب‌زدگی را می‌توان به‌عنوان تأکیدی بر فراملی بودن موضع متن خواند.

با این همه، آغاز کردن کتاب با شعر تروهیس همچنان از جهاتی دیگر چالش‌برانگیز است. آنچه کارگر معدن آمریکایی را به شکایت واداشته، مشخصاً نظام سرمایه‌داری است که روح کارگر را تسخیر کرده و او را از خویش بیگانه ساخته است. آل‌احمد نیز مسئله‌ی شرق و غرب را مسئله‌ی اقتصادی می‌داند، اما در عین حال، در نظر او این نابرابری اقتصادی بیش از آنکه محصول نظام سرمایه‌داری باشد، ناشی از وضعیت نابرابر شرق و غرب در نسبت با ماشین است: «درست است که ما اکنون نیز به قول مارکس دو دنیا داریم در حال جدال. اما این دو دنیا حدودی بس وسیع‌تر از زمان او یافته و آن جدال، مشخصات بس پیچیده‌تری از جدال کارگر و کارفرما. دنیای ما دنیای مقابله‌ی فقرا و ثروتمندان است، در عرصه‌ی پهناور جهان. روزگار ما روزگار دو دنیاست؛ یکی در جهت ساختن و پرداختن و صادر کردن ماشین، و دیگری در جهت مصرف کردن و فرسوده کردن و وارد کردن آن» (همان: ۲۱). حتی آن‌جا که آل‌احمد مستقیماً درباره‌ی غرب سخن می‌گوید، باز محور بحث او ماشین‌نسیسم یا ماشین‌زدگی است و نه سرمایه‌داری: «طاعون» آلبر کامو نماد بیماری «ماشین‌نسیسم» است و «کرگدن» اوژن یونسکو، نه کارگر از خودبیگانه‌ی سرمایه‌داری، که انسان ماشین‌زده است، انسانی که آخرین راه مقاومت در برابر ماشین را در کرگدن شدن یافته است (همان: ۱۶۳-۱۶۲). چرا آل‌احمد، این انشعابی حزب توده و منتقد گفتمان چپ مارکسیستی، کتابی را که صراحتاً بر نابسندگی دوگانه‌ی کارگر و کارفرما تأکید می‌کند، با شعری آغاز می‌کند که دقیقاً همین دوگانه را باز تولید می‌کند؟ آیا متنی که آل‌احمد «به‌عنوان مقدمه» در ابتدای کتاب آورده است با موضع نظری کتاب تناقض ندارد؟ آیا باید اشاره به شعر

ترهویس را به حساب سهل‌انگاری نظری آل‌احمد گذاشت و یا آن را به‌سادگی به‌عنوان تکنیکی ادبی، و در نتیجه فاقد اهمیت نظری، کنار گذاشت؟ حتی اگر کارکرد این شعر آغازین، کارکردی صرفاً فرمال و ادبی است، آیا بازهم معقول‌تر نبود که آل‌احمد قطعه‌ی ادبی دیگری را انتخاب می‌کرد، مثلاً از همان «طاعون» کامو و «کرگدن» یونسکو که ظاهراً بیشتر با موضع او هم‌خوانی دارند؟

این پرسش، که در نگاه اول ممکن است فرعی و کم‌اهمیت به نظر آید، در واقع پرسشی است اساسی، چرا که تناقض‌هایی از این دست در غرب‌زدگی آل‌احمد فراوان است. تعبیر «جنگ تضادها» که آل‌احمد در اشاره به وضعیت جامعه‌ی ایران در دوران پهلوی به کار می‌برد (همان: ۶۷)، تعبیری است که به خود متن غرب‌زدگی نیز قابل اطلاق است، با این تفاوت که تضادهای بنیادین جامعه‌ی غرب‌زده در متن به شکل تناقض درونی بازتاب می‌یابند. در خوانش غرب‌زدگی، نه انکار این تناقض‌ها و تلاش برای ارائه تصویری منسجم از متن کارساز است و نه رد یک‌باره‌ی ارزش نظری متن به واسطه‌ی تصدیق وجود تناقض در متن. این هر دو، رویکردهایی یک‌جانبه‌اند که پیشاپیش بر پایه‌ی تقلیل غرب‌زدگی به متنی نظری در معنای دانشگاهی آن بنا شده‌اند. خوانش غرب‌زدگی به‌مثابه جُستار، یعنی مواجهه با آن به‌عنوان متنی هم‌زمان ادبی و نظری که در آن فرم و محتوا با یکدیگر پیوندی ناگسستنی و درونی دارند. بر این اساس، تفسیر شعر ترهویس به‌مثابه اعلام موضعی نظری یا فروکاستن آن به یک تکنیک ادبی صرف، هر دو ناپسندده‌اند؛ اولی فرم را به محتوا تقلیل می‌دهد و دومی محتوا را به فرم، و در هر صورت هر دو بر پایه‌ی جدایی فرم از محتوا عمل می‌کنند. آغاز تناقض‌گونه‌ی غرب‌زدگی با شعر ترهویس در واقع یکی از تجلیات نسبت پرتنش این متن با اقتصاد و تحلیل اقتصادی است. اما پیش از پرداختن به مسئله‌ی اقتصاد، باید ابتدا تنش بنیادی‌تری را برجسته کنیم. خوانش غرب‌زدگی به‌مثابه جُستار به‌سادگی به معنای صحه گذاشتن بر فرم جُستاری غرب‌زدگی نیست، بلکه مواجهه‌ای است انتقادی که تنش درونی غرب‌زدگی را به‌مثابه تنش میان فرم جُستاری متن و شکست آن — یا به تعبیر دقیق‌تر میان مواجهه‌ی منظومه‌ای متن با ابژه و نقض مکرر این رویکرد — تبیین می‌کند.

تنش جُستاریِ متنِ غرب‌زدگی، در همان نخستین قطعه‌ی اصلیِ متن، «طرح یک بیماری»، آشکار می‌شود. آل‌احمد با استعاره‌ی بیماری آغاز می‌کند: «غرب‌زدگی می‌گویم هم‌چون وب‌زدگی»، یعنی «عارضه‌ای از بیرون آمده»، و البته «در محیطی آماده برای بیماری رشد کرده»، که جامعه‌ی غرب‌زده را «از درون» می‌پوساند (همان: ۱۷). در همان بند اول، آل‌احمد هدف متن را روشن می‌کند: «مشخصات این درد را بجوییم و علت یا علت‌هایش را ...». به این ترتیب، ابژه‌ی مطالعه‌ی غرب‌زدگی، یعنی جامعه‌ی غرب‌زده، ابژه‌ای است دارای «مشخصات» و «عللی» که آل‌احمد در تلاش برای تبیین آن‌ها است. در پی این شهود اولیه، آل‌احمد در این قطعه مجموعه‌ای از مفاهیم را حول و حوش ابژه به گردش در می‌آورد. در این صفحات، متن از شیوه‌ی استدلال خطی فاصله می‌گیرد، و در عوض با کنار هم ردیف کردن ابعاد مختلف دوگانه‌ی شرق و غرب و خلق منظومه‌ی متکثر و گاه متناقضی از مفاهیم، پیچیدگی‌های درونی ابژه‌اش را برجسته و به فرم جُستار نزدیک می‌شود. در عین حال، این رویکرد جُستاری مکرراً با نیرویی متضاد خنثی می‌شود که می‌خواهد همه چیز را به مفهوم ماشین تقلیل دهد.

آل‌احمد ابتدا به توضیح جغرافیاییِ غرب و شرق متوسل می‌شود: «به جای غرب بگذاریم در حدودی تمام اروپا و روسیه‌ی شوروی و تمام آمریکای شمالی ... و به جای ما که جزوی از قطب دیگریم، بگذاریم آسیا و آفریقا» (همان: ۱۸-۱۷). در بند سوم از همین قطعه، آل‌احمد صراحتاً نابسندگی توضیح جغرافیایی را اعلام و «آفریقای جنوبی» را در غرب و «اغلب ممالک آمریکای لاتین» را در شرق مستقر خواهد کرد. اما او که در صد پنهان کردن افت‌وخیز فرایند اندیشیدن و ارائه‌ی تصویری مصنوعاً خطی در نوشتار نیست، در بند دوم اشاره‌ای به این نابسندگی نمی‌کند و در عوض کار را با وسعت بخشیدن به امکانات مفهومی دنبال می‌کند. بنابراین، با تکیه بر ابهام نهفته در حرف ربط «یا» و بدون موضع‌گیری نظری، دوگانه‌های دیگری را در پی دوگانه‌ی جغرافیایی ردیف می‌کند: «یا ... ممالک متمدنی» در برابر «ممالک عقب‌مانده»؛ «یا ممالک رشد کرده» در برابر «ممالک در حال رشد»؛ «یا ممالک صنعتی» در برابر «ممالک غیرصنعتی»؛ «یا همه‌ی ممالکی که قادرند به کمک ماشین، مواد خام را به صورت پیچیده‌تری در آورند و همچون کالایی به بازار عرضه کنند» در برابر «ممالکی که

مصرف‌کننده‌ی مصنوعات غرب ساخته‌اند. مصنوعاتی که مواد خام‌شان ... از همین سوی عالم رفته». اما کار آل‌احمد در بند دوم به فهرست کردن مجموعه‌ای از دوگانه‌های از پیش تعریف شده نیز محدود نمی‌شود. رویکرد او به این مفاهیم، جنبه‌ی انتقادی نیز دارد. در نظر آل‌احمد، مفاهیمی مانند مواد خام و کالا را نمی‌بایست مفاهیمی صرفاً اقتصادی یا زیربنایی (در تقابل با فرهنگ یا روبنا) در نظر گرفت. اقتصاد و فرهنگ، زیربنا و روبنا، درهم تنیده‌اند: «و این مواد خام فقط سنگ آهن نیست یا نفت یا روده یا پنبه و کتیرا. اساطیر هم هست، اصول عقاید هم هست، موسیقی هم هست، عوالم علوی هم هست». به علاوه، تمایز میان شرق و غرب، تمایزی مطلق و قطعی نیست، بلکه در واقع با «یک مدرج» سروکار داریم که مفاهیم شرق و غرب به صورت نمادین «دو انتهای» آن را نشان می‌دهند. «ما»، یعنی ایران، «جایی در این میانه» است، گرچه با قطب مفهومی شرق «نقاط اشتراک» بیشتری دارد.

حال که گستره‌ی وسیع مفاهیم مرتبط با ابژه‌ی مورد مطالعه، یعنی غرب‌زدگی یا جامعه‌ی غرب‌زده، تا حدودی روشن شد، بند سوم وظیفه‌ی دیگری را به عهده می‌گیرد، یعنی جای‌گذاری متن و تبیین موضع سخن. پس از به‌کارگیری مفاهیمی از رشته‌های مختلف دانشگاهی مانند اقتصاد و علوم سیاسی و جامعه‌شناسی، آل‌احمد لازم می‌بیند که نسبت متن با این رشته‌ها را روشن کند. در این جاست که او از تشبیه حیوانات استفاده می‌کند. او با لحنی فروتنانه می‌نویسد که «در حد این اوراق» نیست که تعریف فنی و دقیق، یعنی دانشگاهی، ارائه دهد. با این همه، آل‌احمد روشن کردن یک مسئله‌ی نظری را ضروری می‌داند: این که در نظر او «غرب و شرق نه معنای سیاسی دارد و نه معنای جغرافیایی. بلکه دو مفهوم اقتصادی است». در تمایز با «اهل نظر»، آل‌احمد خود را به اسب دهقان و سگ چوپان و کلاغی تشبیه می‌کند که با جهیدن و هیاهو کردن می‌خواهد زلزله‌ی قریب‌الوقوع را پیشاپیش اعلام کند. اما فراموش نکنیم که او در عین حال یادآوری می‌کند که به مانند اسب دهقان گوش‌به‌زنگ‌تر و هشیارتر از «زلزله‌سنج دانشگاه» است و در جایگاه یک حیوان زبان‌بسته، چشم و شامه‌ای تیزتر و موضعی مسئولانه‌تر از مدعیان علم دارد که حقیقت را قربانی «معاش و معاد» خویش

می‌کنند. مثل همیشه، فروتنی آل‌احمد در نسبت با «دانشگاه» طعنه‌آمیز و دوپهلو است.

پس از این اعلام موضع، آل‌احمد باز می‌گردد به کار بسط مفاهیم غرب و شرق. باز سیلی از دوگانه‌های مفهومی جاری می‌شود: «مزد گران» در برابر «مزد ارزان»؛ «مرگ‌ومیر اندک» در برابر «مرگ‌ومیر فراوان»؛ «خدمات اجتماعی مرتب» در برابر «خدمات اجتماعی هیچ، یا به صورت ادایی»؛ «کفاف مواد غذایی (حداقل سه هزار کالری در روز)» در برابر «فقر غذایی (دست بالا هزار کالری در روز)»؛ «آب‌ورنگی از دموکراسی» در برابر «بی‌خبر از دموکراسی»؛ «سیران» در برابر «گرسنگان»؛ «ثروتمندان» در برابر «فقرا»؛ «ضربان تکامل در آن سوی عالم تصاعدی» در برابر «نبض رکود در این سر عالم رو به فرو مردن»؛ و قس علی‌هذا (همان: ۱۹). این منظومه‌ی مفهومی، که تا انتهای این قطعه دائماً در حال گسترش است، ابعاد متکثر تقابل میان شرق و غرب را روشن و پیچیدگی‌های وضعیت جهان تقسیم‌شده به شرق و غرب را برجسته می‌کند.

بر این اساس، آل‌احمد تقسیم جهان امروز به دو بلوک «کمونیست و غیر کمونیست» را ساده‌انگارانه و دروغین می‌داند، دروغی که با معامله‌ی آمریکا و شوروی در جریان «کانال سوئز و کوبا»، دیگر کاملاً برملا شده است (همان: ۲۰). سایر تفسیرهای مرسوم نیز وضعیت بهتری ندارند: «زمان ما علاوه بر آن که زمانه‌ی مقابله‌ی طبقات فقیر و غنی در داخل مرزها نیست، یا زمانه‌ی انقلاب‌های ملی، زمانه‌ی مقابله‌ی "ایسم"ها و ایدئولوژی‌ها هم نیست». این تفسیرها نیز، به مانند تفسیرهایی که تقابل سیاسی دو ابرقدرت جنگ سرد را برجسته می‌کنند، تنها به ظاهر قضایا توجه دارند و مسئله‌ی اصلی یعنی رقابت اقتصادی را در نظر نمی‌گیرند. در نظر آل‌احمد «زیر جُل» هر جنگی و هر شورش و کودتایی، چه محلی چه بین‌المللی، چه سیاسی چه عقیدتی، جنگی اقتصادی نهفته است که «تعیین‌کننده‌ی دست اول» جریان وقایع است: از دسیسه‌های «کمپانی استعمارطلب» گرفته تا «توسعه‌طلبی صنایع مکانیزه‌ی» قدرت‌های سیاسی درگیر تا «دعوی شکر و الماس و نفت» و رقابت بر سر تصاحب «راه‌های تجارت». حتی آن‌جا که آل‌احمد عمق زمانی تحلیل را بسط می‌دهد و تاریخچه‌ی تقابل شرق و غرب را تا «کشمکش اسلام و مسیحیت» به عقب می‌برد،

همچنان نگرش اقتصادی غالب است. این‌جا نیز بحث بر سر جنگ عقاید نیست، بلکه مسئله‌ی اساسی این است که اسلام تنها سدی بوده که «در مقابل گسترش (استعمار=مسیحیت) تمدن اروپایی ... یعنی در مقابل بازاریابی صنایع غرب» توان مقاومت داشته است (همان: ۲۶-۲۷).

تحلیل آل‌احمد در این موارد و اولویتی که برای ساحت اقتصاد قایل می‌شود به گونه‌ای است که به‌ناچار تقابل مارکسیستی زیربنا و روبنا را به خاطر می‌آورد. گذشته از رابطه‌ی نظری پرتنش آل‌احمد با مارکس و مارکسیسم، آنچه در این‌جا مهم است این است که این اولویت‌بخشی تا چه اندازه با رویکرد منظومه‌ای و فرم‌جستاری هم‌خوانی دارد. در تبیین مختصات جستار، آدورنو توضیح می‌دهد که اگرچه جستار میان فرهنگ یا روبنا و آنچه زیربنای آن به حساب می‌آید تفاوت قائل است، «اما برای [جستار] فرهنگ پدیده‌ای ثانویه نیست که وجود را مستور کرده باشد و [برای دست یافتن به وجود] می‌بایست نابود شود؛ در عوض، زیربنای فرهنگ خود ... چیزی بر ساخته است، [یعنی] جامعه‌ی کاذب. به همین دلیل است که برای جستار، خاستگاه دارای ارزشی فراتر از روبنا نیست» (آدورنو، ۱۹۹۱: ۱۹). به عبارت دیگر، اولویت‌بخشیدن به یک اصل یا ساحت هستی‌شناسانه به‌عنوان خاستگاه یا زیربنای سایر ابعاد واقعیت اجتماعی، با فرم‌جستار بیگانه است، چه این ساحت خود وجود باشد، چه زیربنای اقتصادی. جستار به جای دوگانه‌ی غیردیالکتیکی زیربنا و روبنا، بر رابطه‌ی دیالکتیکی میان کل و جزء تأکید می‌کند. بر این اساس، هر جزیی از واقعیت اجتماعی در تعامل و اندرکنش دوسویه با تمامیت جامعه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

حال پرسش این است که آل‌احمد رابطه‌ی اقتصاد و سایر ابعاد واقعیت اجتماعی را چگونه می‌بیند؟ زیربنا و روبنا؟ یا کل و جزء؟ واقعیت این است که متن غرب‌زدگی در این زمینه دچار سردرگمی است. در جایی اساطیر و موسیقی را نیز در کنار آهن و نفت مواد خام می‌بیند و مفاهیم اقتصادی مانند کالا و بازار را در معنایی چنان بسط یافته به کار می‌برد که گویی مقصود او از اقتصاد نه یک ساحت خاص در برابر سیاست و فرهنگ و ...، که عملاً تمامیت اجتماعی است. بر این اساس، منطق کالایی و تولید صنعتی، مفاهیمی اقتصادی به معنای محدود آن نیستند بلکه به کلیه‌ی ساحت‌های

اجتماعی قابل اطلاق اند، چنان که می‌توان عقلانیت ابزاری جهان سیاست را نمودی از منطق کالایی به شمار آورد و یا مانند آدورنو از «صنعت فرهنگ» سخن گفت (هورکهایمر و آدورنو، ۱۳۸۴: ۸۶-۲۰۹؛ تأکید از من است). در این معنا، تبیین یک پدیده‌ی سیاسی بر مبنای مفاهیم اقتصادی، تبیین یک جزء بر اساس جزئی دیگر نیست، بلکه در چارچوب رابطه‌ی جزء و کل قابل جای‌گذاری است. اما در بسیاری از موارد — مانند نمونه‌هایی که در بالا اشاره شد — آل‌احمد نه تنها معنایی محدود از اقتصاد را مد نظر دارد، بلکه همچنین رابطه‌ی اقتصاد با سیاست و فرهنگ و ... را رابطه‌ای یک‌سویه می‌بیند، بدین معنی که حرص و منفعت‌طلبی اقتصادی را در جایگاه «علت» می‌نشانند. در این موارد، دوگانه‌ی غیردیالکتیکی زیربنا و روبنا بازتولید می‌شود و ساحت اقتصاد به‌مثابه جزئی از تمامیت اجتماعی به عامل تعیین‌بخش بدل می‌شود. بدین ترتیب، متن به شکلی از تقلیل‌گرایی اقتصادی (اکونومیسم) دچار و از فرم جستار دور می‌شود.

اما اگر در این مورد، یعنی درباره‌ی جایگاه و معنای اقتصاد، متن موضعی دوپهلوی دارد و امکان تفاسیر جستاری و غیرجستاری هر دو را فراهم می‌کند، در یک مورد اساسی دیگر تقلیل‌گرایی و غیرجستاری شدن متن جای چون و چرا ندارد، یعنی هنگامی که غرب‌زدگی تمامی پیچیدگی‌های وضعیت جهانی را به نسبت جوامع با تولید ماشین فرومی‌کاهد. واژه‌ی ماشین نخستین بار در صفحه‌ی آغازین متن اصلی ظاهر می‌شود. در این جا ماشین مفهومی است در منظومه‌ی مفاهیم، آن هم مفهومی فرعی که ذیل تولید صنعتی مطرح می‌شود: «با ممالکی که قادرند به کمک ماشین، مواد خام را به صورت پیچیده‌تری در آورند» (آل‌احمد ۱۳۸۴: ۱۷). در روند گسترش مفهومی در چند صفحه‌ی ابتدایی دیگر خبری از ماشین نیست، تا این که بار دوم، این بار به‌عنوان مفهومی کلیدی، ظاهر می‌شود: «اکنون همه‌ی ایسم‌ها و ایدئولوژی‌ها راه‌هایی به عرش اعلای "مکانیزم" و ماشینی‌شدن‌اند» (همان: ۲۱). این گزاره که در پی بحث آل‌احمد درباره‌ی زیربنای اقتصادی وقایع سیاسی و جنگ‌های عقیدتی می‌آید، حضوری ناگهانی دارد، بی هیچ مقدمه و توضیحی، گویی صرفاً شهودی است که از بیرون به درون متن پرتاب می‌شود و متن دوباره بحث پیشین را از سر می‌گیرد. ظهور ماشین در این بند

چنان بی‌مقدمه و موخره است که عملاً متن را دچار گسست می‌کند و سیر جستاری درون‌زای آن را مختل می‌سازد.

بار سوم، چند خط پایین‌تر و پس از اشاره‌ی انتقادی آل‌احمد به مارکس و دوگانه‌ی کارگر و کارفرما، مفهوم ماشین در گزاره‌ی ظاهر می‌شود که بیان‌گر یکی از ایده‌های اصلی کتاب است. حضور ماشین باز بی‌مقدمه و پرتابی است. «دنیای مقابله‌ی فقرا و ثروتمندان ... در عرصه‌ی پهناور جهان» ناگهان به دو دنیا بدل می‌شود، «یکی در جهت ساختن و پرداختن و صادر کردن ماشین، و دیگری در جهت مصرف کردن و فرسوده کردن و وارد کردن آن»؛ بی‌هیچ توضیحی و برهانی؛ بدون هیچ‌گونه اشاره‌ای به این‌که چگونه فقرا و ثروتمندان به واردکنندگان و صادرکنندگان ماشین قابل ترجمه‌اند. به هر صورت، این بار وزن پرتابه چنان زیاد است که به مانند سیاه‌چاله‌ای متن را به سمت خود می‌کشد. «دنیاگیر شدن ماشین، جبر تاریخ» قلمداد می‌شود و «حرف اصلی» کتاب به این تقلیل می‌یابد که «ما [یعنی ایرانیان] نتوانسته‌ایم شخصیت 'فرهنگی-تاریخی' خودمان را در قبال ماشین و هجوم جبری‌اش حفظ کنیم» (همان: ۲۲). آل‌احمد که پیش از این «در عرصه‌ی پهناور جهان» می‌اندیشید و از نابرابری اقتصادی و بازار جهانی سخن می‌گفت، اکنون با تن دادن به تقلیل ماشینی و دور شدن از فرم جستار، ناگهان «ما»ی ایرانی‌اش نیز پرنگ می‌شود و دغدغه‌ی هویتی پیدا می‌کند.

اما فرم جستار آرام‌آرام خود را باز می‌یابد و در برابر ماشین قد علم می‌کند. ابتدا در پرتازی دغدغه‌ی هویت را به چالش می‌کشد: «ما دو‌یست سال است که هم‌چون کلاغی، ادای کبک [یعنی غرب] را در می‌آوریم (اگر مسلم باشد که کلاغ کیست و کبک کدام است؟)» (همان: ۲۳). در جمله‌ای که در پی می‌آید تقلیل ماشینی بازمی‌گردد و می‌کوشد تا با طرح ایده‌ای غایت‌باورانه عملیت ماشین را تثبیت کند: «و از این همه که برشمردیم یک بدیهی به دست می‌آید. این که ما تا وقتی تنها مصرف‌کننده‌ایم — تا وقتی ماشین را نساخته‌ایم — غرب‌زده‌ایم. و خوش‌مزه این‌جاست که تازه وقتی هم ماشین را ساختیم، ماشین‌زده خواهیم شد!». اما در نهایت در تحلیل

سرنوشت ژاپن، ماشین مجدداً ذیل تحلیل اقتصادی ناپدید می‌شود و متن که تکثر جُستاری خود را بازیافته، از اقتصاد به تاریخ استعمار گذر می‌کند.

ماشین دیگر در این فصل حضور ندارد تا این که در صفحه‌ی پایانی، گویی به قصد زدن حرف آخر بازمی‌گردد. این حضور دوباره با توسل به ضرورت عمل برای انسان عقب‌مانده و درمانده‌ی شرقی توجیه و هر آنچه تاکنون در متن آمده به منزله‌ی مقدمه‌ای برای این نتیجه‌گیری عمل‌گرایانه تعبیر می‌شود: «پس از این مقدمات، اجازه بدهید که اکنون به‌عنوان یک شرقی پای در سنت و شایق به پرشی دویست سیصد ساله، و مجبور به جبران این همه درماندگی و واماندگی ... غرب‌زدگی را چنین تعبیر کنم او بدین‌سان مفهوم غرب‌زدگی آل‌احمد ماشینی و غرب‌زدگی او غیر جُستاری می‌شود! مجموعه‌ی عوارضی که ... فقط به‌عنوان سوغات ماشین»؛ «غرب‌زدگی مشخصه‌ی دورانی از تاریخ ما است که هنوز به ماشین دست نیافته‌ایم و رمز سازمان آن را نمی‌دانیم» (همان: ۲۸-۲۷). گرچه فرم جُستار که هنوز از تک‌وتا نیفتاده می‌کوشد تا با ارجاع به اقتصاد تقلیل‌ماشینی را دور بزند: «غرب‌زدگی مشخصه‌ی دورانی از تاریخ ماست که به جبر بازار و اقتصاد و رفت‌وآمد نفت ناچار از خریدن و مصرف کردن ماشینیم».

غرب‌زدگی و زبان‌بستگی

حرکت رفت و برگشتی غرب‌زدگی میان فرم منظومه‌ای جُستار و تقلیل یک‌جانبه‌ی همه چیز به ماشین را چگونه می‌توان توضیح داد؟ صورت‌بندی ابتدایی آل‌احمد از هدف کتاب ادامه‌ای دارد که کلیدی برای فهم این مسئله به دست می‌دهد: «مشخصات این درد [یعنی غرب‌زدگی] را بجوییم و علت یا علت‌هایش را. و اگر دست داد راه علاجش را» (همان، ۱۷). غرب‌زدگی تنها در پی تبیین «مشخصات» و «علل» غرب‌زدگی نیست؛ دغدغه‌ی دیگری نیز مطرح است، دغدغه‌ای که در سرتاسر متن حضور دارد و در فصل‌های میانی کتاب غالب می‌شود: یافتن «راه شکستن طلسم» یا همان «راه علاج». به بیان دیگر، آل‌احمد علاوه بر تعهد به ابژه، تعهدی عملی نیز برای خود قائل است. اگر تعهد اول، آل‌احمد جُستارنویس را به وفاداری به ابژه فرا می‌خواند، تعهد دوم، از

درک آل‌احمد از جایگاه خود به‌عنوان روشنفکر «مسئول» یا «متعهد» برمی‌خیزد، تعهدی که در عمل بر ضد نگرش انتقادیِ متن کار می‌کند.

روشنفکر متعهد بیش از آن‌که در پی شناخت ابژه‌ی اجتماعی باشد، سوژه‌ای است که در برابر بی‌عدالتی اجتماعی احساس مسئولیت می‌کند و وظیفه‌ی اصلی خود را عمل در راستای تغییر وضع موجود می‌داند. در چارچوب این عمل‌گرایی سوژه‌محور، اولویت بخشیدن به عمل بر نظر، به‌عنوان نشان مسئولیت و تعهد روشنفکر، به ضرورتی بدل می‌شود که کارکرد ابزاری متن را برجسته می‌کند و با فرم منظومه‌ای جُستار در تضاد قرار می‌گیرد. اگر تفکر منظومه‌ای پیوسته پیچیدگی ابژه و سرریز ابژه بر مفاهیم را مد نظر دارد، رویکرد عمل‌گرایانه، در کنار میل به تهییج و موضع‌گیری جدلی، شکلی از ساده‌سازی را ایجاد می‌کند، یعنی تقلیل ابژه به مفهوم به گونه‌ای که راه برای عمل باز شود. به بیان دیگر، در چارچوب عمل‌گرایی سوژه‌محور، ضرورت عمل در جایگاه یک اصل سوپزکتیو می‌نشیند که از بیرون بر ابژه تحمیل می‌شود و فرایند مواجهه‌ی سوژه با ابژه را مختل می‌کند. ضعف ایده‌ی تعهد، نه در خواست آن، یعنی خواست رهایی، که در اتکای آن به درکی ایدئالیستی و انتزاعی از عاملیت و امکان عمل سوژه است. در برابر، جُستار تعهدی ابژکتیو به مسئله‌ی رهایی دارد، بدین معنی که امکان عمل رهایی‌بخش مؤثر را پیش‌فرض نمی‌گیرد، بلکه آن را به شناخت ویژگی‌های درونی ابژه و درک ظرفیت‌های موجود در واقعیت اجتماعی منوط می‌کند. تا آن‌جا که به غرب‌زدگی مربوط می‌شود، مسئله این است که آل‌احمد شناخت پیچیدگی‌های جامعه‌ی غرب‌زده را کافی نمی‌داند. برای او یافتن «راه علاج» نیز به همان اندازه ضروری است، حتی اگر این جستجو با امکانات درونی ابژه در تضاد قرار گیرد. در جایی که تحلیل جُستاری جامعه‌ی غرب‌زده در تمامیت پیچیده و چندبُعدی آن امکان عمل را فراهم نمی‌کند، نویسنده‌ی متعهد به ساده‌سازی روی می‌آورد. پایان‌بندی «طرح یک بیماری» در این زمینه روشن‌گر است، جایی که تفسیر تقلیل‌گرایانه‌ی غرب‌زدگی — «فقط به‌عنوان سوغات ماشین» — با ارجاع به ضرورت و فوریت عمل برای «شرقی پای در سنت و شایق به پرس» توجیه می‌شود.

تنش میان پیچیدگی جُستاری و ساده‌سازی عمل‌گرایانه در تمامی متن غرب‌زدگی جاری است. در ادامه‌ی متن در بیش‌تر مواقع این آل‌احمد متعهد است که رشته‌ی کار را به دست دارد و روایت را به پیش می‌برد، به‌جز قطعه‌ی هفتم، «جُنگ تضادها»، که در آن فرم جُستار به اوج می‌رسد. در عین حال در سایر بخش‌های متن نیز آل‌احمد جُستارنویس غایب نیست، اما حضور او نه حضوری پیوسته در سطح خودآگاه متن، که صاعقه‌وار است: با ضرباتی دفعی اما بنیان برافکن، به ناگهان ظاهر می‌شود و با طرح ایده‌ای یا نقض ایده‌های پیشین، ساختار خطی روایت را دچار گسست می‌کند. در نهایت، در قطعه‌ی کوتاه پایانی، «اقتربت الساعه»، متن دست‌خوش چرخشی کلی می‌شود. گویی آل‌احمد جُستارنویس، ناامید از هم‌آوردی با سوژگی متورم آل‌احمد عمل‌گرا، به‌مثابه اسب تروا به درون رقیب می‌خزد و از موضعی آخرالزمانی سیاهی مطلق جهان را اعلام می‌کند و بر تمامی امیدهای روشنفکر متعهد خط بطلان می‌کشد.

اما حضور سنگین سوژه‌ی متعهد در غرب‌زدگی در عین به محاق بردن ظرفیت‌های جُستاری متن نکته‌ای را هم درباره‌ی محدودیت‌های فرم جُستار برملا می‌کند. تعهد اِبژکتیو فرم جُستار زمانی با خواست سوژه برای تغییر عملی وضع موجود در تضاد مطلق قرار می‌گیرد که واقعیت اجتماعی هیچ ظرفیتی برای تغییر از خود بروز ندهد. این‌جا است که ضرورت عمل به امری سوِبژکتیو و بیرونی بدل می‌شود. در چنین شرایطی، تعهد متین جُستار به ابژه به قیمت شناختن فقدان امکان عمل میسر می‌شود. اگر خطای سوژه‌ی متعهد قربانی کردن ابژه در پای خواست خیالی تغییر است، خطای جُستار تن دادن به بی‌عملی است. قضاوت درباره‌ی این دو موضع نیازمند در نظر گرفتن موقعیت تاریخی و اجتماعی است. حتی اگر فرض کنیم که در «غرب» — یا به طور کلی‌تر در جوامع «مرکزی» — که به هر حال ثبات و رفاه نسبی تا حدی برقرار است، خطر خیال‌پردازی عمل‌گرایانه بیش از بی‌عملی واقع‌بینانه است، درباره‌ی جامعه‌ای مانند ایران — یا به طور کلی‌تر در جوامع «پیرامونی» — به‌زحمت بتوان چنین استدلالی را پذیرفت. پیرامون جایی است که در آن رنج و درد انسان چنان گسترده و عمیق است که هر چیزی به جز عمل فوری انتزاعی و آرمان‌گرایانه به نظر می‌رسد، در حالی که در عین حال وضعیت چنان بغرنج و پیچیده و نیروهای سلطه و سرکوب چنان متکثر و متضادند که ظاهراً هر شکلی از عمل پیشاپیش محکوم به شکست است. آیا

در این‌جا نیز می‌توان ضرورت عمل را به دلیل ناممکن یا محتوم به شکست بودن آن به آینده‌ای ناروشن حواله داد و جانب‌جُستار را گرفت؟ پاسخ هر چه باشد روشن نیست. سرگردانیِ غرب‌زدگی میان فرم‌جُستاری و ساده‌سازی عمل‌گرایانه بازتاب رفع‌ناپذیر بودن این ابهام در جامعه‌ی غرب‌زده‌ی پیرامونی است؛ بازتاب وضعیت زبان‌بستگی، وضعیتی که در برابر آن دیالکتیک بی‌پایان جُستار نیز در نهایت یک‌جانبه است. غرب‌زدگی مانیفستِ زبان‌بستگی است.

انگلی بر ریشه‌ی استعمار روئیده

«طرح یک بیماری» مسیر حرکت غرب‌زدگی را تعیین می‌کند. در پایان آل‌احمد می‌نویسد: «چه شد که در انصراف کامل ما از تحول و تکامل ماشین، دیگران ساختند و پرداختند و آمدند و رسیدند و ما وقتی بیدار شدیم که هر دکل نفت، میخی بود در این حوالی فرو رفته؟ چه شد که ما غرب‌زده شدیم؟» (همان: ۲۸). پرسش از اکنون به پرسش از تاریخ می‌انجامد.

درباره‌ی تحلیل‌های تاریخی آل‌احمد نقدهای بسیاری نوشته شده است. در یکی از نخستین نمونه‌های این نقدها (۱۳۴۶)، داریوش آشوری با ارائه‌ی مجموعه‌ای از شواهد و مستندات تاریخی، آل‌احمد را به بی‌دقتی و سهل‌انگاری در تاریخ‌نگاری متهم می‌کند (آشوری، ۱۳۹۲). اگرچه در برخی موارد نقد آشوری خود قابل‌نقد است، در مجموع می‌توان با آشوری در این نظر همراه بود که این‌جا پایِ غرب‌زدگی بدجوری لنگ می‌زند. یکی از مواردی که آشوری به‌عنوان نمونه مطرح می‌کند بندی است که در آن آل‌احمد می‌نویسد: «تا پیش از سه قرن اخیر ما همیشه به غرب حسد برده‌ایم یا کینه ورزیده‌ایم یا با غرب به رقابت برخاسته‌ایم به علت سرزمین‌های آباد و بندرهای شلوغ و شهرهای آرام و باران‌های مداومش. در تمام آن دوره‌ها که گذشت ما نیز خود را مستحق می‌دانسته‌ایم به داشتن چنان نعماتی» (آل‌احمد، ۱۳۸۴: ۳۹). آشوری چنین پاسخ می‌دهد: «آل‌احمد فراموش می‌کند که در طلب دست یافتن به شهرها و بندرهای پر ثروت و نعمتِ چین و هند بود که واسکودوگاما راه جنوب آفریقا را کشف کرد و کریستف کولومب در راه یافتنِ راهی به هند به قاره‌ی جدید رسید و محرکِ جنبش

بورژوازی غرب ثروت‌های شرق بود و آبادانی‌هایش ... تا چند قرن پیش آسیا مهد ثروت و دانش و فرهنگ بود نه غرب» (آشوری ۱۳۹۲: ۲۶).

نقد آشوری روشن است و خطای آل احمد آشکار. نکته‌ی قابل تأمل این است که این‌جا موضع آشوری که مبنای مادی و اقتصادی مواجهه‌ی استعماری شرق و غرب را مد نظر قرار می‌دهد، اتفاقاً با رویکرد ابتدایی کتاب *غرب‌زدگی* بیشتر هم‌خوانی دارد تا موضع آل احمد در این بخش که به‌روشنی مقولات شرق‌شناسانه درباره‌ی تاریخ فرهنگ‌ها و تمدن‌های شرقی را بازتولید می‌کند. قضیه آن‌جا بغرنج‌تر می‌شود که به یاد بیاوریم که آل احمد خود منتقد سرسخت شرق‌شناسی است و از آن به «انگلی ... بر ریشه‌ی استعمار روپیده» یاد می‌کند و تسلط آن «بر عقول و آرا» را از نشانه‌های غرب‌زدگی می‌داند (آل احمد، ۱۳۸۴: ۱۱۱). در بخش تاریخی، موضع آل احمد بر اساس تعریف خود او موضعی غرب‌زده است.

نسبت آل احمد با شرق‌شناسی را می‌توان با میانجی مفهوم «گذار» روشن‌تر کرد. در *نامیدن تعلیق*، ابراهیم توفیق و همکاران، فهم اکنون به‌مثابه وضعیت گذار از «سنت» به «مدرنیته» را ذیل «ادبیات گذار» جای‌گذاری می‌کنند (توفیق و همکاران، ۱۳۹۸: ۴۱). در قالب گذار، وضعیت حال، نه «از درون و بنابر ویژگی‌هایش»، بلکه با ارجاع به «دو لحظه‌ی قبل (سنت) و بعد (مدرنیته) منجمد شده» که «صراحت و شفافیتی کاذب به آن تحمیل شده»، درک می‌شود. مبنای این نگرش، برداشتی است عام و غایت‌باورانه از تاریخ جهان که بر پایه‌ی درکی خطی از زمان تعریف و با «مقوله‌بندی تخیلی شرق/غرب» تکمیل می‌شود (همان: ۱۴۱). در این سیر خطی، جوامع غربی، یعنی جوامع مدرن، پیش‌قراول حرکت تاریخ‌اند و در پس‌پشت آنها جوامع شرقی (یا غیرغربی) قرار گرفته‌اند که در فرایندی ناگزیر در مسیر پیشرفت، یعنی در مسیر رسیدن به مدرنیته در حرکت هستند. در این چارچوب، وضع موجود وضعیتی برزخی است، میان یک گذشته‌ی موهومی و یک آینده‌ی دور از دست، گذشته‌ای که بر مبنای تقسیم شرق‌شناسانه‌ی جهان به حوزه‌های فرهنگی و تمدنی فهم می‌شود و آینده‌ای که بر اساس وضع موجود غرب صورت‌بندی می‌شود. با این تعریف، غرب‌زدگی آل احمد به‌خوبی در چارچوب ادبیات گذار قابل جای‌گذاری است. چه آن‌جا که از آریاییان سخن می‌گوید، چه آن‌جا که ایران فرهنگی را در نظر دارد و از «فرار از هند مادر» (آل احمد،

۱۳۸۴: ۳۰) سخن می‌گوید، و چه آن‌جا که دین را مبنا گرفته و کلیت اسلامی را مد نظر قرار می‌دهد، درک او از گذشته‌ی «ما» درکی است شرق‌شناسانه. از سوی دیگر، در نظر آل‌احمد نسبت میان شرق و غرب در نهایت نسبتی است میان دو نقطه در خط زمان. در جایی از تاریخ، «ما ماندیم و غرب تاخت» (همان: ۳۴)؛ ما «نشستیم» و غرب «برخاست» (همان: ۵۵). اکنون، غرب به ماشینیسیم رسیده است و «ما» نیز، به «جبر تاریخ» محکوم‌ایم به حرکت به سمت ماشینیسیم، یعنی اکنون غرب که غایت تاریخ «ما» است، گرچه تا اطلاع ثانوی، یعنی تا زمانی که «ماشین را نساخته‌ایم» و در وضعیت غرب‌زدگی خود فرومانده‌ایم، این غایت آینده‌ای است دور از دست (همان: ۲۳-۲۲).

با این همه، غرب‌زدگی سرریزی نیز بر «گذار» دارد. متن غرب‌زدگی میان بازتولید مستقیم مقولات گذار و بازسازی انتقادی این مقولات در نوسان است. این وجه انتقادی آن‌جا نمود می‌یابد که متن از طریق برجسته کردن شرایط مادی و اقتصادی، از یک سو، بنیان هویتی مقولات شرق‌شناسانه را به چالش می‌کشد و از سوی دیگر، رابطه‌ی خاص و عام را به مثابه رابطه‌ی انضمامی میان جزء و کل در نظام جهانی بازخوانی می‌کند. رابطه‌ی تناقض‌آلود غرب‌زدگی با گذار به روشنی در مفهوم بنیادی شرق نمود می‌یابد. از یک سو، آل‌احمد شرق را به‌عنوان مفهومی اقتصادی تعریف می‌کند که تقابل آن با غرب بیان‌گر یکی از مختصات بنیادین نابرابری در جهان امروز است. کنار هم قرار گرفتن بخشی از جوامع و ملل ذیل این مفهوم شرق، مبنای هویتی و فرهنگی ندارد، بلکه برآمده از جایگاه مشابه و فرودست آنها در نظام جهانی است (چنانکه کشورهای آمریکای لاتین بخشی از شرق محسوب می‌شوند). از سوی دیگر، هنگامی که آل‌احمد به تبیین ریشه‌های تاریخی شکل‌گیری جهان تقسیم‌شده به شرق و غرب می‌پردازد، مفهوم شرق او با تکیه بر طبقه‌بندی شرق‌شناسانه‌ی جهان به حوزه‌های فرهنگی، عمق و پیوستگی تاریخی می‌یابد و به سوی نوعی ذات‌باوری هویتی میل می‌کند.

به تعبیری می‌توان گفت که ظرفیت انتقادی غرب‌زدگی بازتاب «محتوای حقیقت» خود مفهوم تاریخ عام است. اگرچه در چارچوب گذار تاریخ عام به شکلی ایدئالیستی و ایدئولوژیک — یعنی اروپامحور، غایت‌باورانه، و مبتنی بر برداشتی خطی

از زمان (وجه کاذب تاریخ عام) - صورت‌بندی می‌شود، این مفهوم از این جهت که فهم امر خاص را منوط به درک ضرورت‌های بیرونی می‌کند، به شکلی غیرمستقیم رابطه‌ی انضمامی اجزاء نظام جهانی با کلیت این نظام را در درون خود حفظ می‌کند (محتوای حقیقت تاریخ عام). به همین دلیل است که نفی نومیالیستی تاریخ عام از طریق تأکید بر فردیت و یکتایی تاریخی امر خاص به همان اندازه ناپسندیده است که نفی ایدئالیستی امر خاص با تکیه بر تاریخ عام پیش‌رفت. موضوع تحلیل غرب‌زدگی، یعنی جامعه‌ی غرب‌زده، جزئی است از نظام جهانی به‌مثابه کل. غرب‌زدگی با ارائه‌ی تحلیلی اقتصادی از دو مفهوم شرق و غرب «در عرصه‌ی پهناور جهان»، به‌درستی به سوی تبیین ساختار این کل گام برمی‌دارد. اما این نگرش جهانی و کل‌نگرانه با میانجی مفهوم تاریخ عام و از طریق حفظ انتقادی آن در متن ممکن می‌شود. به بیان دیگر، اتکای غرب‌زدگی بر مفهومی عام از تاریخ، علی‌رغم تمام مشکلاتی که دارد، در عین حال این حسن را دارد که دیدی جهانی به آن می‌دهد که مبنای بصیرت‌های انتقادی آن است. همین نگرش جهانی است که امکان فرارفتن از شرق و غرب شرق‌شناسی و ارائه‌ی تحلیلی ماتریالیستی را فراهم می‌کند که در آن جوامع نه بر پایه‌ی مختصات فرهنگی و موقعیت جغرافیایی، که بر اساس جایگاه‌شان در نظم اقتصادی جهان مدرن طبقه‌بندی می‌شوند. از این جهت، صورت‌بندی اقتصادی آل‌احمد از وضعیت جهانی و مفاهیم غرب و شرق را می‌توان شکلی ابتدایی از نظریه‌ی «نظام جهانی» و مفاهیم «مرکز» و «پیرامون» به شمار آورد که در آن امکان فرارفتن از سلطه‌ی همه‌جانبه‌ی توهمات هویتی و ذات‌باورانه‌ی شرق‌شناسی به صورت بالقوه وجود دارد. به این ترتیب، تاریخ عام در غرب‌زدگی به شکلی متناقض اما زایا عمل می‌کند. دستاورد انتقادی این تناقض در متن، برجسته شدن ضرورت‌های عینی برآمده از وضعیت جهانی، و، از قِبَل آن، امکان بازخوانی رابطه‌ی خاص و عام به‌مثابه تنش میان جزء و کل است، یعنی چیزی شبیه به تنش میان جوامع پیرامونی به‌عنوان جزء فرودین و تحت سلطه‌ی اقتصادی و فرهنگی مرکز در نسبت با نظام جهانی به‌عنوان کلی که این سلطه را پیوسته بازتولید و تقویت می‌کند.

اگر بخواهیم مسیر حرکت متن غرب‌زدگی را از ابتدای کتاب دنبال کنیم، می‌توان گفت که مشکل غرب‌زدگی این است که به جای دنبال کردن جزء و کل انضمامی و

بسط وساطت‌های مفهومی (یعنی آنچه فرم دیالکتیکی جُستار از متن طلب می‌کند)، در نهایت به شکلی تقلیل‌گرایانه به مفهوم ماشین روی می‌آورد، جبر ماشین را فصل‌الخطاب قرار می‌دهد، و ماشین‌سیسم را به‌مثابه غایت تاریخ جهان برمی‌نهد. به این ترتیب، محتوای حقیقتِ تاریخ عام به محاق می‌رود و راه برای مفاهیم و طبقه‌بندی‌های فرهنگی و تمدنی شرق‌شناسانه بازمی‌شود. شرق‌شناسی که با تأکید بر منطق اقتصادی نظم جهانی به حاشیه‌ی متن رانده شده بود، بازمی‌گردد و در بخش تاریخ‌نگاری در مرکز می‌نشیند؛ و غرب‌زدگی به جای تحلیل دیالکتیکی روابط درونی میان اقتصاد و فرهنگ، به خودزنی و عقده‌گشایی و انتقام گرفتن از غرب استعمارگر و مسیحیت توجیه‌کننده‌ی استعمار مشغول می‌شود.

روند نزولی غرب‌زدگی را می‌توان در سیر تطور مواجهه‌ی متن با مفهوم «ما» نیز دنبال کرد. در صفحات آغازین غرب‌زدگی، یعنی آن‌جا که فرم جُستار غلبه دارد و شرق و غرب به‌مثابه مفاهیمی اقتصادی و تاریخی تعریف می‌شوند، منطق تحلیل به گونه‌ای است که متن تلویحاً امکان صورت‌بندی غیرذات‌باورانه از شرق را فراهم می‌کند. «ما» شرقی در این معنا به کلیتی انضمامی، غیرهویتی، و فراملی ارجاع دهد که مجموعه‌ای از کشورها را بر اساس موقعیت مشابه آنها در نظام جهانی در کنار هم قرار می‌دهد. در چارچوب این درک از شرق، «ما»ی ایرانی نیز در معنایی غیرذات‌باورانه و تاریخی، به‌عنوان ساکنین دولت‌ملت مدرن ایران موضوعیت می‌یابد. «ما»ی ایرانی در این‌جا نه به واسطه‌ی هویت فرهنگی-تمدنی که به دلیل قرار گرفتن در جایگاه اقتصادی معینی در نظام جهانی با مجموعه‌ای از «ما»های انضمامی دیگر، از عراق و پاکستان گرفته تا اندونزی و مراکش و الجزایر و مکزیک و پرو، پیوند می‌یابد و کلیت شرق را شکل می‌دهد.

اما در غرب‌زدگی، این مفهوم انضمامی و تاریخی از «ما»ی شرقی — که کارکردی شبیه به «ما»ی «پیرامونی» دارد — در ساحت امکاناتِ متن باقی می‌ماند. تحقق یافتن این امکان مستلزم مبنا قرار دادن ساختار نظام جهانی برای تعریف «ما» است، در صورتی که آل‌احمد، حتی در بخش جُستاری ابتدایی نیز مشخصاً تعریفی پیشینی از «ما» در نظر دارد که تنها به صورت ثانوی بخشی از شرق می‌شود: «ما با این دسته‌ی

اخیر [یعنی شرق] بیش تر نقاط اشتراک داریم تا حدود امتیاز و تفریق؛ «واضح است که ما از این دسته‌ی دومیم. از دسته‌ی ممالک گرسنه» (همان: ۹-۱۸؛ تأکیدها از من است). چنان که از این دو نمونه بر می‌آید، «ما»ی آل‌احمد با شرق انضمامی و تاریخی تعریف نمی‌شود، بلکه مفهومی مستقل و پیشینی است، که در نسبت معینی با شرق قرار می‌گیرد. کمی که در متن جلوتر برویم روشن می‌شود که این «ما»ی پیشینی، نه تنها «ما»ی انضمامی شرق نیست، که «ما»ی انضمامی دولت‌ملت مدرن ایران نیز نیست، بلکه همان «ما»ی ایرانی ملی‌هویت‌ی مشهور است که تاریخ آن از واقعه‌ی مهاجرت اقوام آریایی به جنوب دریای خزر و رسیدن پای اعراب تازه‌مسلمان به ایران ساسانی، تا بردار کردن شیخ فضل‌الله نوری در جریان مشروطه و ماجرای کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ امتداد می‌یابد — گویی تمامی این حوادث و وقایع تاریخی بر ساکنان فلات ایران به‌مثابه مردمانی با یک هویت جمعی ثابت و پیوسته در تمامی این دوران، نازل شده‌اند. این مفهوم شرق‌شناسانه از «ما»ی ایرانی در تمامی متن غرب‌زدگی حاضر است، گاه به صورت ضمنی و حاشیه‌ای (مانند صفحات ابتدایی کتاب)، و گاه به صورت صریح و در جایگاه محوری (مانند بخش تاریخ‌نگاری). نتیجه این که در متن غرب‌زدگی ظرفیت انتقادی تحلیل اقتصادی برای صورت‌بندی مفهومی انضمامی و تاریخی از «ما» در سطح امکانات متن باقی می‌ماند و هیچ‌گاه به طور کامل و صریح به ثمر نمی‌رسد.

در بخش تاریخ‌نگاری، «ما»ی ایرانی آل‌احمد، بسته به موضوع و زمینه‌ی بحث، گاه ذیل «ما»های گسترده‌تری مانند شرق باستانی یا شرق مسلمان جای می‌گیرد. بنیان شرق‌شناسانه‌ی نگرش آل‌احمد در این موارد نیز کاملاً روشن است. در جستجوی «نخستین ریشه‌های بیماری»، به «ما»یی می‌رسیم که از دوران «کلده و آشور و ایلام و مصر و یهود و بودا و زردشت» تا به امروز «همیشه به غرب نظر داشته‌ایم»، یعنی به یونان و لیبیا و مقدونیه‌ی اسکندر و روم و ... (همان: ۲۹). اما برای آل‌احمد نظر داشتن یک چیز است و غرب‌زدگی چیز دیگر. تا پیش از «سه قرن اخیر»، رابطه‌ی «ما» با غرب اگر هم با «کینه و حقد و حسد» همراه بوده، باز همچنان مبنای آن «مقابله‌ی دو حریف» بوده، اما بعد که غرب می‌رود و «ما» می‌مانیم، «حسرت و اسف و عبودیت» جای «رقابت» را می‌گیرد، «ملاک‌های آنان» می‌شود معیار «ارزش‌یابی» «ما» از خودمان، و تازه این‌جا است که «ما» غرب‌زده می‌شویم (همان: ۴۰-۳۹). برای فهم

اینکه چگونه «ما» از نظر داشتن به غرب به غرب‌زدگی رسیده‌ایم، آل‌احمد به «قرون وسطا» می‌رود و «سرچشمه‌ی اصلی سیل» را در تقابل اسلام و مسیحیت می‌یابد. «ما» می‌شویم جهان اسلام و غرب می‌شود «عالم مسیحیت قرون وسطا» (همان: ۴۲)؛ و مسئله ظاهراً این است که عالم مسیحیت به‌عنوان کلی واحد و مجموع، تحت فرمان پاپ اعظم، با جهان اسلامی به مبارزه برخاسته بود که بی‌خبر از بازی غرب، در نزاع‌های داخلی و جنگ‌های محلی خود گرفتار بود و در نهایت هم قافیه را واگذار کرد. نیازی به بررسی دقیق‌تر روایت‌های تاریخی آل‌احمد نیست. آنچه مسلم است این است که مقوله‌پردازی آل‌احمد از شرق و غرب به‌مثابه کلیت‌هایی خودارجاع که از دوران باستان تا به امروز با یکدیگر در تعامل بوده‌اند به‌روشنی شرق‌شناسانه است. شرق‌شناسی است که با بساختن مفهوم شرق به‌مثابه دیگری غرب، علاوه بر شرق، همزمان خود مفهوم غرب را نیز به‌مثابه کلیتی خودارجاع برمی‌سازد. روایت اروپامحور از مدرنیته تماماً وابسته به این کلیت‌بخشی است. تاریخ‌نگاری آل‌احمد در این بخش‌ها نمونه‌ای کلاسیک — و البته از لحاظ دقت و اعتبار تجربی سهل‌انگارانه — از تاریخ‌نگاری اروپامحور شرق‌شناسانه است.

کلاغ و کبک

«ما»‌های هویتی آل‌احمد — از «ما»ی ملی ایرانی گرفته تا شرق و غرب باستانی و دینی — ظرفیت‌های انتقادی نهفته در صورت‌بندی اقتصادی او از شرق و غرب را به محاق می‌برند. با این همه نمی‌توان وجود این ظرفیت را در متن نادیده گرفت یا کم‌اهمیت جلوه داد. اهمیت این موضوع به‌ویژه در مواجهه با تفسیر رایج از غرب‌زدگی به‌عنوان نماینده‌ی اصالت‌گرایی و بازگشت به خویش‌نمون روشن می‌شود.^۲ این برداشت محصول تمرکز یک‌جانبه بر سویه‌ی هویتی متن است. آنچه از قلم می‌افتد، سویه‌ی

^۲ برای مروری بر این تفسیر، نگاه کنید به (کیخایی، ۱۳۹۹: ۹-۲۱۵)؛ من در این مقاله رابطه‌ی غرب‌زدگی با اصالت‌گرایی و ایده‌ی بازگشت به خویش‌نمون را به‌تفصیل مورد بررسی قرار داده‌ام. آنچه در این بخش می‌آید، عمدتاً بخش‌هایی از آن مقاله است که با تغییرات جزئی و برای تکمیل بحث در این‌جا آورده‌ام.

انتقادیِ غرب‌زدگی است که شکلی از آگاهی به وضعیت جهانی به‌عنوان یک کل انضمامی را برای متن به ارمغان می‌آورد و رابطه‌ی آن با اصالت فرهنگی را دچار بحران می‌کند.

چنان که دیدیم در همان صفحات ابتدایی کتاب، پس از اشاره به اضمحلال «شخصیت فرهنگی-تاریخی خودمان» در مواجهه با غرب و گلایه از تلاش برای تقلید از غرب — «همچون کلاغی، ادای کبک را [درآوردن]» — آل احمد بی‌درنگ هرگونه برداشت اصالت‌گرایانه که برای «خودمان» جوهری ثابت و معین قائل باشد را به چالش می‌کشد: «اگر مسلم باشد که کلاغ کیست و کبک کدام است؟» (همان: ۳-۲۲). کمی جلوتر، ایده‌ی «موزه‌نشینی» انسان شرقی را خواست «ملل متمدن (!) غربی و سازندگان ماشین» می‌داند (همان: ۲۷). سپس می‌نویسد: «من آسیایی و آفریقایی، باید حتی ادبام را، و فرهنگام را، و موسیقی‌ام را، و مذهبام را، و همه چیز دیگر را درست هم‌چو عتیقه‌ی از زیر خاک درآمده‌ای، دست‌نخورده حفظ کنم تا حضرات بیایند و بکاوند و ببرند و پشت موزه‌ها بگذارند که ... بله این هم یک بدویت دیگر!».

اشاره‌ی آل احمد به «کنگره‌ی موسیقی فروردین ۱۳۴۰ در تهران» در پاورقی نیز به‌روشنی گویای موضع انتقادی او درباره‌ی ایده‌ی اصالت فرهنگی است. آل احمد به نقل‌قولی از ثمین باغچه‌بان بسنده می‌کند: «برای دانی‌لو (نماینده‌ی فرانسه در کنگره) چیزی جالب‌تر از این نیست که ما در عهد شاهان ساسانی به سر می‌بردیم و برای او که از قلب قرن بیستم آمده است قابل مطالعه می‌بودیم» (باغچه‌بان، نقل‌قول در همان: ۲۷). کنگره‌ای که آل احمد به آن اشاره می‌کند، کنگره‌ای است بین‌المللی با عنوان «حفظ شکل‌های سنتی موسیقی عالمانه و مردمی در کشورهای شرق و غرب».^۳ این رویداد جریان‌ساز نماینده‌ی گفتمان اصالت در موسیقی ایرانی است.^۴ منتقدینی که آل احمد را اصالت‌گرا می‌دانند، گاه این موضع را بازتاب ضدیدت او با سیاست‌های مدرنیزاسیون پهلوی در نظر می‌گیرند. واقعیت دقیقاً عکس این است. حکومت پهلوی،

^۳ نگاه کنید به «کنگره‌ی بین‌المللی موسیقی»، (۱۳۸۲). گزارش‌هایی از این کنگره، به همراه ترجمه‌ی برخی از سخنرانی‌ها، در شماره ۲۲ تا ۲۵ فصلنامه‌ی موسیقی ماهر ارائه شده است.

^۴ نگاه کنید به (فیاض، ۱۳۷۷) و (ابادری، ۱۳۹۶).

حداقل در دوره‌ی مورد بحث، خود بزرگ‌ترین حامی اصالت فرهنگی و سنت‌گرایی است. چنانکه سارا اباذری با نگاه به حوزه‌ی موسیقی اشاره می‌کند، ستایش از اصالت و سنت به‌خوبی با سیاست‌های فرهنگی حکومت پهلوی در آن دوره هم‌خوانی دارد، چرا که از یک‌سو به کار بر ساخت و تحکیم تخیل ناسیونالیستی می‌آید و از سوی دیگر راه را برای حمایت از اشکال موسیقی «غربی» مانند موسیقی پاپ به‌عنوان حوزه‌هایی

مستقل از موسیقی «سنتی» یا «اصیل» باز می‌کند (اباذری، ۱۳۹۶: ۵۲۵-۵۲۴).^۵

تا آن‌جا که به مسئله‌ی اصالت فرهنگی مربوط می‌شود، ضدیت غرب‌زدگی با سیاست‌های حکومت پهلوی، نه در ایده‌های شرق‌شناسانه و هویتی متن، که در مواضع انتقادی آن متجلی می‌شود. موضع‌گیری او در برابر میل به موزه‌ای کردن فرهنگ و کنگره‌ی موسیقی ۱۳۴۰ به‌عنوان نماینده‌ی این میل را باید در همین راستا فهمید. نمونه‌های مشابه در غرب‌زدگی کم نیستند. به‌عنوان مثال، در نقد «دانشکده‌های ادبیات» در فصل یازدهم، آل‌احمد گذشته‌گرایی و تأکید یک‌جانبه بر ادبیات کهن را مورد نقد قرار می‌دهد. در نظر او چنین رویکردی عملاً منجر به دور شدن از «ادبیات به معنی واقعی و دنیایی‌اش» شده که نتیجه‌ی آن چیزی نیست به جز «نبش‌قبرکن» پروردن (آل‌احمد، ۱۳۸۴: ۱۳۲). این وضعیت ناشی از واکنش سطحی و از سر ناآگاهی به غرب‌زدگی است که حاصل آن اتفاقاً بازتولید غرب‌زدگی است، آن‌هم به شکلی فاجعه‌بارتر و با جهلی مرکب. «در این نوع دانشکده‌ها از طرفی عکس‌العمل مستقیم غرب‌زدگی را در این گریز به متن‌های کهن و مردان کهن و افتخارات مرده‌ی ادبی و

^۵ همین سیاست فرهنگی است که در سال‌های بعد به تأسیس دو نهاد بسیار تأثیرگذار در تاریخ معاصر موسیقی در ایران می‌انجامد: «جشن هنر شیراز» در سال ۱۳۴۶، معروف به پلی میان هنر شرق و غرب، و «مرکز حفظ و اشاعه‌ی موسیقی ایرانی» در سال ۱۳۴۷. تعبیر مشهور نورعلی برومند، یکی از برجسته‌ترین و تأثیرگذارترین نظریه‌پردازان موسیقی «اصیل» ایرانی در آن دوره، به‌خوبی رویکرد «مرکز» را نشان می‌دهد: «موسیقی اصیل به یک موسیقی گفته می‌شود که مانند هر چیز اصیل دارای صفات بسیار ممتاز است. ببخشید وقتی از یک اسب اصیل صحبت می‌کنیم، یعنی اسبی که پدرش و جدش همه معلوم باشد و دارای صفات ممتاز. موسیقی ایرانی هم همین‌طور» (برومند، نقل در فیاض، ۱۳۷۷: ۱۰۳). اسب «زلزله‌سنج» آل‌احمد کجا و اسب «اصیل» برومند کجا!

رها کردن روز حی و حاضر می‌توان دید و از طرف دیگر بزرگ‌ترین نشانه‌ی زشت غرب‌زدگی را در استنادی که استادانش به اقوال شرق‌شناسان می‌کنند» (همان: ۱۳۳). اما اگر رابطه‌ی غرب‌زدگی با اصالت و هویت فرهنگی دویپهلو است، ضدیتِ متن با ایده‌ی «بازگشت به خویش» دیگر جای چون و چرا ندارد. در مواجهه با وضعیت غرب‌زدگی و استیلا‌ی ماشین، آل‌احمد سه امکان کلی را برمی‌شمارد (همان: ۶-۸۵): «تنها مصرف‌کننده‌ی ماشین ماندن» که «همان راهی است که تاکنون پیموده‌ایم» و «به روزگار فعلی منتهی شده است». راه دوم «این که به درون پیله‌ی خود بگریزیم، تا کنون هیچ زنجره‌ای چنین نکرده است. و ما که به هر صورت ملتی هستیم و در راه تحول گام می‌زنیم و اگر به اضطرابی در ملاک‌های زندگی و تفکر دچاریم به علت آن است که داریم پوسته‌ی کهن را از تن می‌دریم». اما این تحول و دریدن «پوسته‌ی کهن» به هیچ وجه در اختیار ما نیست. حرکت به سمت مدرنیته‌ی ماشینی «جبر تاریخ» است. بنابراین «راه بازگشت یا توقف هم بسته است». راه سوم، یعنی تنها راه ممکن و امیدبخش در نظر آل‌احمد «به اختیار در آوردن» ماشین است، یعنی در مسیر ناگزیر مدرن شدن، سرنوشت خود را به دست گرفتن. غرب‌زدگی بیش از آن که معطوف به گذشته باشد، رو به آینده دارد. آن‌جا که متن به پیشینه‌ی فرهنگی رجوع می‌کند و از اضمحلال سنت تاریخی به‌مثابه رخدادی فاجعه‌بار یاد می‌کند، به‌هیچ‌وجه نگرشی نوستالژیک به گذشته ندارد. هدف، نه یافتن راه «بازگشت» (که ناممکن بودن آن صراحتاً اعلام شده)، که استفاده‌ی استراتژیک از نیروی وحدت‌بخش سنت است به منظور ایستادگی در برابر استعمار غربی و در بند کردن «دیو ماشین». در چنین شرایطی، انتساب ایده‌ی «بازگشت به خویش» به غرب‌زدگی خطایی شگفت به نظر می‌رسد. از آن شگفت‌انگیزتر عمومیت این برداشت است. این پدیده بیش از آن‌که حقیقتی را درباره‌ی خود متن غرب‌زدگی روشن کند، احیاناً حقیقتی را درباره‌ی نحوه‌ی مواجهه با آن، به‌ویژه در سال‌های پس از انقلاب، روشن می‌کند، یعنی خوانش مغرضانه‌ی غرب‌زدگی ذیل پیش‌داوری‌های سیاسی و جناحی — یا به تعبیر دقیق‌تر، «خوانده» نشدن آن.

خوانش غرب‌زدگی بدون در نظر گرفتن تنش‌ها و تناقض‌های درونی متن، ضرورتاً تقلیل‌گرایانه و یک‌جانبه خواهد بود. برداشت اصالت‌گرایانه که «ما»ی هویتی متن را

گرفته و تناقضات آن را وا گذاشته، نمونه‌ی برجسته و البته بسیار مخربی است از چنین مواجهه‌ای. سایه‌ی سنگین این برداشت غالب نقش عمده‌ای در ناخوانا کردن این متن در دهه‌های اخیر داشته است. اما بگذارید یک بار دیگر روی پرسش را از خواننده به سوی متن بازگردانیم. چرا غرب‌زدگی در عین نقد صریح شرق‌شناسی، همچنان مقولات آن را بازتولید می‌کند؟ چرا به جای بسط ظرفیت‌های انتقادی «ما»ی اقتصادی که خود معرفی می‌کند، پیوسته به سوی «ما»ی هویتی عقب‌گرد می‌کند؟ آیا مسئله سطحی بودن درک آل‌احمد از شرق‌شناسی است، بدین معنی که کارکرد استعماری آن را دیده اما نتوانسته عمق نفوذ آن را در مقولات هویتی ببیند؟ یا این که، فراتر از شخص آل‌احمد، مسئله گستره‌ی عملکرد و عمق نفوذ شرق‌شناسی به‌عنوان یک ایدئولوژی غالب در پیرامون است، این که این ایدئولوژی چنان در عمق جان سوژه‌ی پیرامونی رسوخ کرده که حتی زمانی که به کارکرد استعماری آن آگاه می‌شود نیز راهی برای خروج از آن نمی‌یابد و به محض این که می‌خواهد سخنی ایجابی درباره‌ی خود و تاریخ خود بگوید، باز به ناچار به بازتولید مقولات و مفاهیم شرق‌شناسی روی می‌آورد؟ شاید هم پاسخ را باید از خود آل‌احمد شنید: «مدام در جست‌وجوی زمینه‌ی فکری هماهنگی هستم برای مقاومت‌های محلی ضد استعمار. و آن طرف‌ها با این زمینه‌ی هماهنگ، یکی اسلام است، یکی بودا، یکی بورژوازی خرده‌پای بازار و از این قبیل. قدرت کاری که نداریم. روستایی هم هنوز طول دارد تا بفهمد دنیا دست کیست...» (همان: ۳-۶۲). باز مسئله‌ی ضرورت عمل است، عمل جمعی. «ما»ی هویتی ابزاری است استراتژیک در دستان روشنفکر متعهد. آنچه مهم است زمینه‌سازی برای عمل است و اهمیت مفهوم «ما» در این میان ظرفیت وحدت‌بخشی آن است. این جا ایدئولوژیک یا انتقادی بودن امری ثانوی است.

جنگ تناقض‌ها

فصل «نخستین گنبدیدگی‌ها»، مسئولیت‌گذار به دوره‌ی مدرن — یعنی همان «سه قرن اخیر» — را بر عهده دارد. متن با اشاره‌ی مختصری به دوران صفویه آغاز می‌شود و شتابزده از نادرشاه و ترکمان‌چای و جنگ هرات گذر می‌کند تا به مشروطه برسد.

این‌جا چند صفحه‌ای تأمل می‌کند و بعد بلافاصله و باز پرشتاب داستان نفت است و کودتای ۱۲۹۹ و تبعید رضا شاه به جزیره‌ی موریس و در انتها کودتای ۲۸ مرداد. تأکید آل‌احمد در این فصل بر ندانم‌کاری و کوتاه‌بینی «ما» است؛ که دل‌خوش کرده‌ایم به «به‌به‌گویی کنار گودنشینان فرنگی» که در اوج حقارت و بدبختی مرهمی است برای «مالیخولیای بزرگ‌نمایی»، یعنی گولی تاریخی «ما» از «دوره‌ی خسرو انوشیروان»؛ و در نمی‌یابیم که حمله به شمال هند در دوره‌ی نادرشاه در واقع باز کردن جبهه‌ی جنوب است برای کمپانی هند شرقی (همان: ۵۷-۵۶). «ما» در این‌جا همان «ما»ی پیشینی است که اکنون به دوران مدرن رسیده و خصوصیات فرهنگی‌اش را نیز با خود به همراه آورده است. در اشاره به «مالیخولیای بزرگ‌نمایی»، آل‌احمد هیچ توضیح و دلیلی ارائه نمی‌کند جز این که این خصوصیت از دوره‌ی انوشیروان با «ما»ی ایرانی همراه بوده است. تکلیف روشن است، این‌جا صحبت از خلیقات ذاتی یک فرهنگ است. در سطح متن همین نگرش ذات‌باورانه ادامه می‌یابد، تا جایی که به مشروطه و ایران معاصر می‌رسیم و موضوع ناآگاهی «ما» مطرح می‌شود. در این‌جا متن زبانی کمابیش انضمامی می‌یابد و به سمت تحلیل اقتصادی سوق می‌یابد. تحلیل اقتصادی آل‌احمد در این بخش عمدتاً غیردیالکتیکی - یعنی غیرجستاری - است و برای اقتصاد اولویتی تام قائل می‌شود، با وجود این نسبت به خلیقات‌نگاری شرق‌شناسانه‌ی صفحات پیشین گامی روبه‌جلو است. اگرچه نمونه‌های گولی و ناآگاهی «ما» ظاهراً فراوان‌اند، اما برای آل‌احمد در دوره‌ی مورد بحث، دو شکل از ناآگاهی اهمیت بنیادی دارد: اول عدم درک اهمیت کلیت اسلامی و ظرفیت‌های روحانیت شیعه برای مقابله با قلدری غرب، و دوم ناآگاهی از اینکه در دوره‌ی اخیر «علت وجودی [ما]» و مبنای تمام وقایع و اتفاقات نفت و دلار است و باقی، از وقایع سیاسی (مانند کودتای ۱۲۹۹ و ماجرای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲) گرفته تا مفاهیم سیاسی (مانند دموکراسی)، همه و همه ظاهر قضیه است (همان، ۶۵-۵۷). در توضیح ناآگاهی اول در دوران مشروطه، یعنی ناآگاهی از نقش وحدت‌بخش کلیت اسلامی، آل‌احمد مشخصاً دوگانه‌ی مشروطه و مشروعه را مورد نقد قرار می‌دهد. این نقد مستقیماً به مسئله‌ی نفت می‌رسد: نفت در جایگاه علت می‌نشیند و جدال سیاسی بر سر مشروطه‌مشروعه در جایگاه صورت ظاهر. بدین ترتیب، متن به صورت ضمنی ایده‌ی آگاهی کاذب را می‌پروراند. چنان که از اشارات آل‌احمد برمی‌آید،

تحلیل مشروطه بر اساس اندیشه‌ی سکولاریستی از این جهت کاذب است که اصل ماجرا یعنی جنگ اقتصادی، به‌ویژه بر سر نفت، را پنهان می‌کند. اگر در توضیح «مالی‌خولیای بزرگ‌نمایی» دلیلی جز خصوصیات ذاتی فرهنگ ایرانی نمی‌یابیم، متن در مواجهه با مسئله‌ی آگاهی کاذب، منطق استدلالی متفاوتی را دنبال می‌کند. به‌عنوان مثال، در تفسیر کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، تقابل دیکتاتوری شاهِ وابسته به غرب با نخست‌وزیر ملی و منتخب مردم در جایگاه آگاهی کاذب می‌نشیند، در حالی که آنچه در عمل وقایع سیاسی را توضیح می‌دهد سهم‌خواهی آمریکای تازه‌ابرقدرت‌شده از منابع نفتی ایران است که تا آن زمان در انحصار ابرقدرت پیشین، یعنی امپراتوری بریتانیا، بوده است. در این‌جا سیر استدلالی متن منطق اقتصاد بین‌المللی و رقابت دول استعماری و کمپانی‌های وابسته به آنها بر سر منابع ملل استعمارشده را دنبال می‌کند. در چارچوب این منطق، «ما»ی هویتی (چه «ما»ی ناآگاه ایرانی چه «آنها»ی هوشمند غربی) عامل توضیح‌دهنده نیست. به عبارت دیگر، اگرچه در سطح خودآگاه متن دوگانه‌ی هویتی «ما» و «غرب» همچنان حضور دارد، اما در عمل زائد است، چرا که تمامی تحلیل را می‌توان بدون کم و کاست با تکیه بر اشارات متن درباره‌ی روابط میان «ما»ی انضمامی دولت‌ملت‌ها و شرق و غرب اقتصادی پیش برد. «غرب» در این معنا یعنی مجموعه‌ی دولت‌ملت‌های استعماری (در این‌جا آمریکا و بریتانیا) که بر سر منابع «شرق»، یعنی دولت‌ملت‌های استعمارشده (در این‌جا ایران) با یکدیگر در حال رقابت هستند. در این منطق توضیحی، تاریخ عام نیز جایگاهی ندارد. آنچه روند وقایع را تعیین می‌کند و سیر تاریخ را پیش می‌برد ضرورت‌های نظام اقتصاد جهانی است که در جایگاه امر کلی تاریخی قرار گرفته است. این ضرورت‌ها از طریق روابط پیچیده و چندوجهی میان مجموعه‌ی متکثری از عوامل اقتصادی، از دولت‌ها گرفته تا بنگاه‌های تجاری، عینیت می‌یابند. در نتیجه روند تاریخی‌ای که توسط ضرورت‌های اقتصاد جهانی متعین می‌شود، نه غایت محتومی دارد و نه لزوماً روندی خطی و از پیش معلوم را دنبال می‌کند. در چارچوب این نگاه غیرصلب به تاریخ است که مسئله‌ی رهایی موضوعیت می‌یابد و اعتقاد شیعه به «عدم لزوم اطاعت از اولوالامر» می‌تواند به‌عنوان یک ظرفیت رهایی‌بخش مطرح شود، ظرفیتی که در نظر آل‌احمد روحانیت شیعه مغفول گذارده و

از «گود زندگی» کنار مانده است (همان: ۶۱). اما در نقد نهاد روحانیت و در واقع به منظور تشویق روحانیون شیعه به ورود به صحنه‌ی سیاست عملی، آل‌احمد ناگهان تحلیل اقتصادی و دلالت‌های آن را ناگهان کنار می‌گذارد. آنچه در این لحظه از متن رخ می‌دهد بازگشت استراتژیک روشنفکر متعهد عمل‌گرا است. شاید اگر آل‌احمد دلالت‌های تحلیل اقتصادی را به‌درستی دنبال می‌کرد، می‌توانست رابطه‌ی میان موضع سیاسی و وابستگی‌های اقتصادی نهاد روحانیت نیز ببیند و تفسیر او از ظرفیت‌های رهایی‌بخش روحانیت این‌گونه به خطا نمی‌رفت.

فصل بعدی، «جنگ تضادها»، به واقع جنگ تضادها است، اما نه دقیقاً به معنایی که آل‌احمد مد نظر دارد. مقصود آل‌احمد از تضاد، معضلات جامعه‌ی غرب‌زده است که آنها را یک‌به‌یک و به امید یافتن راه برون‌رفت برمی‌شمارد. اما در کنار این تضادها، آنچه به شکلی عمیق‌تر و دیالکتیکی‌تر وضعیت اجتماعی را بازتاب می‌دهد، تناقض‌های درونی و ساختار فرمال متن است. گویی اندیشیدن به تضادهای جامعه‌ی غرب‌زده ذهن آل‌احمد را به روی وساطت‌های مفهومی و روابط درونی میان پدیده‌ها باز می‌کند. در این فصل، که برخی از درخشان‌ترین لحظات کتاب را دربر دارد، متن از یک‌جانبه‌نگری و تقلیل‌گرایی دور می‌شود و اقتصاد و فرهنگ و سیاست را به‌مثابه ساحت‌هایی درهم‌تنیده مد نظر قرار می‌دهد. در تناسب با پیچیدگی و تناقض‌های درونی اثره، یعنی جامعه‌ی غرب‌زده، تحلیل علی و خطی جای خود را به مجموعه‌ی متکثری از روابط چندوجهی می‌دهد. جای علت و معلول مدام تغییر می‌کند و تناقض مفهومی کارکرد ساختاری می‌یابد. متن پیوسته علیه خود می‌شورد؛ گفته‌های پیشین را پس می‌گیرد یا مورد بازنگری قرار می‌دهد و لایه به لایه بر عمق تحلیل می‌افزاید. «جنگ تضادها»، اوج نمایش فرم جستار در غرب‌زدگی است.

پس از بررسی ریشه‌های تاریخی، این فصل بالاخره به موضوع اصلی غرب‌زدگی، یعنی وضع کنونی جامعه‌ی غرب‌زده می‌رسد. در ابتدای فصل، آل‌احمد به تضادهای ناشی از ورود ماشین به روستا می‌پردازد. «و آن وقت این تراکتور چه می‌کند؟ همه‌ی مرزها و سامان‌های اجدادی را به هم می‌زند» و چه «کشتارها ... برخوردهای خونین و با بیل سرشکافتن‌های دهات» که به راه نمی‌اندازد (همان: ۶۸). و کاش در ازای این همه خرابی و نابسامانی، حداقل از مزایای ماشین بهره‌ای به روستا می‌رسید. تقسیم

اراضی، یعنی تازه‌ترین راه‌حل هوشمندانه‌ی حکومت پهلوی، روستاها را تبدیل کرده به «تار عنکبوتی از مرز و سامان‌های فردی که هر ماشینی را در تاروپود خود خفه خواهد کرد و قدرت عمل را از آن خواهد گرفت». نتیجه این‌که در اثر این ندانم‌کاری‌ها و فقدان شرایط لازم برای فعالیت ماشین، «مزارع مملکت» تبدیل شده‌اند به «قبرستانی ... برای قراضه‌ی پوسیده‌ی این تراکتورها». خلاصه این‌که در نظر آل‌احمد غرب‌زدگی و اقتصاد نفتی و استراتژی‌های غلط حکومت مرکزی دست به دست هم داده‌اند تا روستاها در وضعیتی اسف‌بار گرفتار شوند. نتیجه هم روشن است، مهاجرت «خیل خیل از دهات به شهرها» (همان: ۶۹). به این ترتیب دامنه‌ی تضاد روستا، شهر را نیز دربر می‌گیرد. روستایی در مانده به امید یافتن کار و سرپناهی به شهر می‌رود، اما شهر توان تأمین نیازهای او را ندارد. از سوی دیگر، این مهاجرت در زمانی اتفاق می‌افتد که ماشین پیشاپیش به روستاها رسیده است، و بهره‌برداری از آن مستلزم تأمین نیروی انسانی لازم در روستاها است. تضاد اندر تضاد! و آل‌احمد می‌نویسد: «می‌بینید که بدجوری خرتوخر شده است!» (همان: ۷۰).

آل‌احمد به همین ترتیب پیش می‌رود و تضادهای جامعه‌ی غرب‌زده را برمی‌شمرد. اما در حین سخن گفتن از تضادهای اجتماعی، اتفاق دیگری نیز در نوشتار در جریان است. گویی متن نیز با خودش گلاویز شده است. فصل با این جملات آغاز می‌شود: «اکنون ماییم و تشبه به قومی بیگانه و سنتی ناشناس و به فرهنگی که نه در آب و هوای زمین ما ریشه دارد و نه به طریق اولی شاخ و برگی می‌دهد. در زندگی روزانه و در سیاست و فرهنگ. و به این علت همه چیزمان ابتر» (همان: ۶۷). صحبت از اکنون همان «ما»ی چند هزار ساله است که ظاهراً به «علت» بیگانه شدن با فرهنگ و سنت تاریخی خویش «ابتر» و در مانده شده. این‌جا غرب‌زدگی «علت» بدبختی امروز «ما» است. اما بلافاصله چرخشی در متن رخ می‌دهد. آل‌احمد نگاه خود را به وضعیت امروز «ما» معطوف می‌کند: «و اصلاً این 'ما' کیست؟ چیزی مانده به نوزده‌بیست میلیون آدمی که ۷۵ درصدشان در روستاها می‌زیند یا زیر چادرها و کپر‌ها با رسوم عهد بدایت خلقت، بی‌خبر از ارزش‌های جدید، محکوم به رسوم ارباب و رعیتی، ماشین ندیده، با ابزار کاری بدوی و خوراکی و سوختی و پوششی و خانه‌ای همه در خور بدویت». به این

ترتیب به نظر می‌رسد که حداقل ۷۵ درصد از جمعیت این «ما» چندان هم از خود بیگانه نشده، چرا که همچنان برپایه‌ی همان فرهنگ و رسوم و شیوه‌ی زندگی «بدوی» خویش روزگار می‌گذرانند. نکند این «بدویت» خود محصول غرب‌زدگی باشد؟ به نظر نمی‌رسد آل‌احمد چنین ایده‌ای در سر داشته باشد. پس تکلیف چیست؟ مگر فرهنگ تاریخی این «ما» همین «بدویت» نیست؟ یا اینکه «بدویت» اصلاً فرهنگ و سنت به شمار نمی‌آید؟ آیا در نظر آل‌احمد روستایی و کوچ‌نشین تنها به صورت عددی بخشی از «ما» هستند، اما هنگامی که سخن از فرهنگ و سنت تاریخی «ما» در میان است، منظور آن ۲۵ درصد دیگر است، آن اقلیت شهرنشین دارای فرهنگ که امروز از خودبیگانه و غرب‌زده شده؟ و اگر چنین است، از کی و چگونه این ۲۵ درصد نماینده و سخن‌گوی تمامی این «ما» شده؟ این «ما»ی تخیلی از چه زمانی چنین وحدتی یافته و با چه مجوزی؟ از زمان مهاجرت آریاییان به فلات ایران یا در فرایند ملت‌سازی و به زور بازوی دولت مرکزی؟ خشونت تخیل ناسیونالیستی از درون جملات آل‌احمد بیرون می‌زند و شکوه «ما»ی چند هزار ساله و توهم سوژه‌ی متعهد را با هم متلاشی می‌کند. به هر صورت، آنچه ظاهراً روشن این است که در نظر آل‌احمد این «بدویت» پذیرای «تحول ماشینی» نیست. اما «ما»ی غرب‌زده — که یعنی همان اقلیت پرسروصدایی که از جانب همه‌ی «ما» سخن می‌گوید و تصمیم می‌گیرد — توان درک این مسئله را ندارد و کار را خراب‌تر می‌کند. «غرب‌زدگی ایجاب می‌کند که همین روستاها را ... بیندازیم زیر لگد تراکتورهای جورواجور که به اعتبار پول نفت و اصلاً در مقابل صادرات نفتی ناچاریم بخریم» (همان: ۶۸). تناقضی دیگر، این بار در سر و ته یک جمله! بالاخره این «ما»ی غرب‌زده است که از سر ناآگاهی روستاها را با ماشین می‌انبارد یا خرید بی‌محابا و نیندیشیده‌ی ماشین محصول ضرورت‌های اقتصاد نفتی و بازار جهانی است؟ نکند غرب‌زدگی خود از عواقب جایگاه زیردست و وابسته‌ی «ما» در اقتصاد جهانی باشد، یعنی نه «علت» وضع کنونی، که عارضه‌ی آن؟ تناقض درونی این جمله را چگونه می‌توان تفسیر کرد؟ در بخش اول جمله، غرب‌زدگی به‌عنوان عامل انباشتن روستا با ماشین و در نتیجه تشدید نابسامانی وضعیت معرفی می‌شود. غرب‌زدگی در این‌جا به آگاهی کاذب تصمیم‌گیرندگان حکومتی و اقتصادی اشاره دارد که، بی‌خبر از تاریخ مدرنیته‌ی غربی و ناتوان از درک ناسازگاری ماشین با مختصات جوامع روستایی در

ایران، ساده‌لوحانه گمان می‌کنند که صرف وارد کردن هرچه بیش‌تر و فزون‌تر ماشین به خودی خود منجر به مدرن‌شدن و پیشرفت روستاها می‌شود. در عمل این انباشت بی‌برنامه منجر به تشدید تضادها و نابودی جوامع روستایی شده است. عاملیت دادن به آگاهی غرب‌زده در این معنا به حقیقتی اشاره دارد، یعنی به نابسندگی ایدئولوژی مدرنیزاسیون حکومت پهلوی که صورت ظاهر جوامع مدرن را با مدرنیته یکی گرفته است. اما واقعیت این است که وضعیت نابسامان روستاها تنها حاصل آگاهی کاذب و تصمیم‌گیری‌های نادرست حکومت نیست. ورای ایدئولوژی مدرنیزاسیون، ضرورت‌های دیگری نیز در کارند. خرید ماشین جبری است که از بیرون تحمیل می‌شود. وابستگی به درآمد نفت ایجاب می‌کند که ایران به خواسته‌های مشتریان نفت، یعنی همان تولیدکنندگان ماشین تن دهد. بخش دوم جمله با نقض مؤکد بخش اول («اصلاً ... ناچاریم») محدودیت آن را برجسته می‌کند؛ حقیقتی بر حقیقت قبلی می‌افزاید و درک جامع‌تر و انضمامی‌تری از وضعیت به دست می‌دهد. این درک انضمامی از جمله دربردارنده‌ی این بینش است که رها شدن از آگاهی کاذب (یعنی مثلاً آگاه‌سازی تصمیم‌گیرندگان کنونی یا جایگزین کردن آنها با افرادی هوشمندتر) اگرچه ضروری است، اما کافی نیست. به عبارت دیگر، مسئله تنها یک مسئله‌ی سیاسی نیست، بلکه همچنین در ساختار اقتصادی دولت‌ملت ایران و رابطه‌ی آن با سرمایه‌داری جهانی ریشه دارد. به این ترتیب، تناقض جُستاری متن یکی از تناقض‌های بنیادین جامعه‌ی غرب‌زده را آشکار می‌کند.

تناقض‌های غرب‌زدگی گاه از نویسنده فراتر می‌روند. گویی تناقض‌های اجتماعی به‌دور از چشم او، مخفیانه به درون متن خزیده‌اند و کار خواننده این است که آنها را به‌زور بیرون بکشد. اما در مواردی بیان آل‌احمد چنان هنرمندانه و ظریف می‌شود که گویی او خود به حقیقت تناقض و منطق فرم جُستار نظر داشته است. در ادامه‌ی بحث کارکرد ماشین در جامعه‌ی غرب‌زده، آل‌احمد می‌نویسد: «یک تضاد دیگر: ماشین که آمد و در شهرها و دهات مستقر شد، چه یک آسیاب موتوری، چه یک کارخانه‌ی پارچه‌بافی، کارگر صنایع محلی را بی‌کار می‌کند ... ماشین که پا به ده باز کرد تمام ضمایم اقتصاد شبانی و روستایی را مضمحل خواهد کرد. یعنی هرچه صنایع محلی و

دستی است» (همان: ۴-۷۳). نقد روشن است و تکراری. مختص ایران یا جامعه‌ی غرب‌زده هم نیست. تکنولوژی که پا به جایی می‌گذارد، جای نیروی کار را می‌گیرد و در نتیجه دست‌مزدها کم و بسیاری بی‌کار می‌شوند. اما آل‌احمد در این‌جا متوقف نمی‌شود. در چرخشی تکان‌دهنده، ناگهان جهت بحث را عوض می‌کند و ساختار ارباب و رعیتی حاکم بر روستاهای ایران را برجسته می‌کند. نقد یک‌سویه‌ی تکنولوژی به ضد خودش بدل می‌شود و تصویری تناقض‌آلود اما جامع‌تر از وضعیت به دست می‌آید: «و چه بهتر تا این همه چشم و دست و سینه‌ی جوانان روستا پای دار قالی خراب نشود که خانه‌ی اشرافیت مزین باشد».

کمی جلوتر، مسئله‌ی مستمسک قرار دادن اعتقادات مذهبی برای توجیه وضع موجود مورد نقد قرار می‌گیرد. آل‌احمد در این‌جا نیز شگردی مشابه به کار می‌برد. «۹۰ درصد اهالی این مملکت»، شهری و روستایی، «هنوز با معیارها و ملاک‌های مذهبی زندگی می‌کنند... این طبقات به نسبت فقری که دارند فقط با تکیه به معتقدات مذهبی قادر به تحمل زندگانی خویشند. و ناچار خوشبختی امروز نیافته را در آسمان می‌جویند... و همه هم منتظر امام زمانند» (همان: ۷-۷۶). در نظر آل‌احمد کارکرد غیرسیاسی و توجیه‌گر دین در میان عامه‌ی مردم معضلی تاریخی است که نتیجه‌ی سازش نهاد روحانیت با دربار از دوره‌ی صفوی است. از همان زمان است که «ما سواران بر مرکب کلیت اسلام بدل شدیم به حافظان قبور، به ریزه‌خواران مظلومیت شهدا. ما درست از آن روز که امکان شهادت را رها کردیم و تنها به بزرگ داشتن شهیدان قناعت ورزیدیم، دربان گورستان‌ها از آب در آمدیم» (همان: ۴۲). این گونه است که ایده‌ی انتظار در شیعه علی‌رغم تمامی ظرفیت‌های سیاسی‌اش، به مفهومی خنثی و توجیهی برای طفره رفتن از عمل و گوشه‌نشینی مبدل می‌شود. همین است که آل‌احمد با لحنی نیش‌دار این انتظار بی‌عمل را مورد نکوهش قرار می‌دهد. تا این‌جا کار، ظاهراً تکلیف روشن است. مسئله، مسئله‌ی ناآگاهی عامه و غلبه‌ی تفاسیر نادرست، یعنی غیرسیاسی، از دین است. اما باز این‌جا هم آل‌احمد پا را از این فراتر می‌گذارد و از طریق برجسته کردن بستر اجتماعی، این نگرش نخبه‌گرایانه را تعدیل و لایه‌های دیگری به بحث اضافه می‌کند. «... و همه هم منتظر امام زمانند. یعنی همه منتظریم و حق هم داریم. منتها هر کدام به صورتی. چون هیچ دولت مستعجلی به وفای کوچک‌ترین قول و عهد خود

برنخاسته است و چون همه جا ظلم است و حق کشی و خفقان و تبعیض!« (همان: ۷۷). به این ترتیب، تمایز میان روشنفکرِ نخبه و عامه‌ی مردم کم‌رنگ، و پیکان نقد آل‌احمد از ناآگاهی عامه به سوی نابسامانی و بی‌عدالتی اجتماعی (به‌مثابه مسئله‌ای اساسی‌تر از ناآگاهی) تغییر جهت می‌دهد.

جایی دیگر، در اشاره به مسئله‌ی زنان، شیوه‌ی بسط تناقض‌آلود متن راه را برای بروز یک چالش واقعی باز می‌کند (همان: ۶-۷۵). «یک تضاد دیگر: از واجبات غرب‌زدگی یا مستلزمات آن آزادی دادن به زنان است. ظاهراً لابد احساس کرده‌ایم که به قدرت کار این ۵۰ درصد نیروی انسانی مملکت نیازمندیم که گفتیم آب و جارو کنند و راه‌بندها را بردارند تا قافله‌ی نسوان برسند!». اما مسئله‌ی آل‌احمد مخالفت با آزادی زنان نیست، بلکه نقد او معطوف به شکل صوریِ این آزادی در دوره‌ی پهلوی است. در شرایطی که زن حق قضاوت و شهادت دادن و رأی و نمایندگی مجلس را نداشته باشد، برداشتن حجاب «به ضرب دگنک» و باز کردن تعدادی مدرسه‌ی دخترانه، چیزی جز تظاهر به آزادی نیست و مشکلی را حل نمی‌کند بلکه برعکس مسائل عدیده‌ای را نیز به وجود می‌آورد. نقد آل‌احمد در این‌جا نقدی است تأمل‌برانگیز بر ایده‌ی انتزاعی آزادی صوری زنان. اما چنان‌که از جملات بعدی برمی‌آید، ظاهراً این نقد بنیانی مردسالارانه و ارتجاعی دارد. «به زن تنها اجازه‌ی تظاهر در اجتماع را داده‌ایم. فقط تظاهر. یعنی خودنمایی. یعنی زن را که حافظ سنت و خانواده و نسل و خون است به ولنگاری کشیده‌ایم. به کوچه آورده‌ایم. به خودنمایی و بی‌بندوباری واداشته‌ایم. که سر و رو را صفا بدهد و هر روز ریخت یک مد تازه را به خود ببندد و ول بگردد». این جملات با رویکردی قیّم‌مآبانه و از موضعی برتر «زن» را توصیف می‌کنند و وظایف و جایگاه او در جامعه را تعیین می‌کنند، گویی «زن» ابژه‌ای است که سوژه‌ی مردانه حق دارد به جای او سخن بگوید. اما مگر نمی‌توان نقد آزادی صوری زنان را به گونه‌ای غیرارتجاعی سامان داد؟ پاسخ را خود آل‌احمد ارائه می‌کند. او چنین ادامه می‌دهد: «تا ارزش خدمات اجتماعی زن و مرد و ارزش کارشان (یعنی مزدشان) یکسان نشود و تا زن هم‌دوش مرد مسئولیت اداره‌ی گوشه‌ای از اجتماع (غیر از خانه که امری داخلی و مشترک میان زن و مرد است) را به عهده نگیرد و تا مساوات به معنی مادی و معنوی میان این دو مستقر

نگردد، ما در کار آزادی صوری زنان سال‌های سال پس از این هیچ هدف و غرضی جز افزودن به خیل مصرف‌کنندگان پودر و ماتیک — محصول صنایع غرب — نداریم. صورت دیگری از غرب‌زدگی». داستان به کلی عوض می‌شود. ضرورت برابری زن و مرد در ساحتی عمیق‌تر مطرح می‌شود، یعنی در ساحت کار اجتماعی و دست‌مزد، مسائلی که حتی امروز نیز همچنان مسائل روز به شمار می‌روند، نه فقط در ایران که حتی در لیبرال‌دموکراسی‌های غربی. اما بالاخره موضع آل‌احمد چیست؟ آیا خانه «امری داخلی و مشترک» است و هدف برابری اجتماعی و اقتصادی زن و مرد، یا این که زن «حافظ سنت و خانواده و نسل و خون» است و نیاز دارد تا مرد درباره‌ی به «کوچه» آوردن یا نیاوردن‌اش تصمیم بگیرد؟ چگونه می‌توان از موضعی چنان پیش‌رو به نگرشی چنین ارتجاعی سقوط کرد؟ به هر صورت، فارغ از این که این جملات درباره‌ی شخص آل‌احمد چه می‌گویند، تناقض‌گویی متن در این جا یکی از چالش‌های اساسی مبارزه علیه نابرابری جنسیتی را برجسته می‌کند، تناقضی که این بار دیگر مختص جوامع غرب‌زده هم نیست: ضرورت دفاع از آزادی صوری زنان در برابر ارتجاع مردسالارانه و هم‌زمان ضرورت نقد آزادی صوری زنان به‌عنوان پوششی که مبارزه برای برابری اجتماعی و اقتصادی زن و مرد را پنهان می‌کند.

اقتربت الساعه

صفحات پرتنش «جنگ تضادها» بلافاصله جای خود را به ساده‌سازی عمل‌گرایانه می‌دهد. گویی غوطه‌خوردن در تضادها و تناقض‌های جامعه‌ی غرب‌زده نویسنده‌ی متعهد را نگران می‌کند که مبادا زیادی خیره شدن به ابژه و غرق شدن در پیچیدگی‌های ناتمام آن او را از یافتن «راه شکستن طلسم» ناامید کند. همه چیز به ماشین تقلیل می‌یابد و راه نجات معرفی می‌شود: «جان این دیو ماشین را در شیشه کردن [او] آن را به اختیار خویش در آوردن» (همان: ۸۶). ماشین «اسبی» است که باید «دست‌آموز» شود و به «خدمت»ش گرفت؛ باید «رازش» را به چنگ آورد؛ و در نهایت «برای مسلط شدن بر ماشین باید آن را ساخت» (همان: ۸-۸۷). اما بعد چه اتفاقی می‌افتد؟ «ماشین‌زده» خواهیم شد، به «جبر تاریخ». وضع کنونی غرب، آینده‌ی محتوم غرب‌زدگان است.

اما «ماشین‌زدگی» چگونه وضعیتی است؟ آیا به خدمت گرفتن ماشین است یا به خدمت‌اش درآمدن؟ در انتهای کتاب، آن‌جا که آل‌احمد «کمی هم از ماشین‌زدگی» می‌گوید، تصویری سیاه از حکومت ماشین در غرب ارائه می‌دهد. مشکل غرب در نظر آل‌احمد این است که پیوسته در درون خود مسائل و معضلاتی را ایجاد و بازتولید می‌کند که خود به‌تنهایی نمی‌تواند حل کند. همین است که ناچار می‌شود مشکلات‌اش را به جوامع دیگر، یعنی آنها که ضعیف‌ترند و یارای مقاومت ندارند، صادر کند. استعمار یکی از راه‌های سرپوش گذاشتن غرب بر تناقضات درونی خود است. «به قیمت سلب آزادی از دولت‌های مستعمره و عقب‌افتاده است که اروپا امنیت و سلامت شهرها و موزه‌ها و تئاترهای خود را حفظ می‌کند» (همان: ۴-۱۴۳). وقتی هم که استعمار تضعیف شود یا به هر صورت کفایت نکند، «مال [بد] بیخ ریش صاحب‌اش خواهد چسبید» و «ناچار باید منتظر نابسامانی‌های فراوان در داخله‌ی اروپا بود». اما چرا چنین است؟ چرا «تمدن غربی» برای بقا و رفاه خود نیازمند تخریب جوامع و تمدن‌های دیگر است؟ آل‌احمد ماشین را مسئول می‌داند: «به گمان من برای این که ماجراجویی و عصیان علیه مردم و قوانین و انواع قدره‌بندی‌های فکری و عملی، خود محصولات دست دوم به صف کشیده شدن مردم (رژیمان‌تاسیون) پای ماشین است ... و این 'رژیمانته' کردن مردم خود یکی از ملزومات ماشین هم هست ... متحدالشکل بودن در قبال ماشین و به صف کشیده شدن در کارخانه و سر ساعت رفتن و آمدن و یک عمر یک نوع کار کسالت‌آور کردن، عادت ثانوی می‌شود برای همه‌ی آدم‌هایی که با ماشین سروکار دارند. حضور در حزب و در اتحادیه که لباس و ادا و سلام و فکر واحد می‌خواهد نیز عادت ثالثی است تابع همان ماشین. پس متحدالشکل بودن در کارخانه منجر به متحدالشکل شدن در حزب و اتحادیه می‌شود و این نیز منجر می‌شود به متحدالشکل بودن در سربازخانه. یعنی پای ماشین جنگ! چه فرق می‌کند؟ ماشین، ماشین است» (همان: ۵-۱۴۴).

تصویرپردازی آل‌احمد از عمق و گستردگی تأثیرات ماشین در جای خود بسیار تیزبینانه و تأمل‌برانگیز است. اما مشکل این است که این تصویر راه‌حل خود او برای شکستن طلسم ماشین را به یک شوخی بدل می‌کند. اگر غرب که در ساختن ماشین

ید طولیایی دارد چنین مسخر ماشین شده، «ما» که چند قرنی هم عقب هستیم چگونه قرار است بر آن مسلط شویم؟ اگر «خدای تکنیک» همان است که «از فراز عرش بورس‌ها و بانک‌ها کوس لمن الملکی می‌زند و دیگر تحمل هیچ خدایی را ندارد و به ریش همه‌ی سنت‌ها و ایدئولوژی‌ها می‌خندد» (همان: ۶۰)، «ما» چگونه قرار است «رازش» را به چنگ آوریم و چون اسب به کارش بگیریم؟ ظاهراً این پرسش‌ها پیش از رسیدن به ماشین‌زدگی، یعنی آن‌جا که هنوز صحبت از غرب‌زدگی است و هدف یافتن «راه شکستن طلسم»، اهمیتی ندارند. این‌ها برای «ما» مهم نیست. مهم این است که «ما» غرب‌زده‌ایم و باید کاری بکنیم. حرف آخر ضرورت عمل فوری است؛ و کار آل‌احمد به موعظه‌های پیرانه می‌کشد: «باید ماشین را ساخت و داشت. اما در بندش نبایست ماند. گرفتارش نباید شد. چون ماشین وسیله است و هدف نیست. هدف فقر را از بین بردن است و رفاه مادی و معنوی را در دسترس همه‌ی خلق گذاشتن» (همان: ۸۶).

جبر ماشین که در سرتاسر متن صرفاً به صورت یک ادعای جزئی تکرار شده بود، در مواجهه‌ی پایانی کتاب با ماشین‌زدگی محتوایی کم‌وبیش انضمامی می‌یابد. و همین‌جا است که امیدواری و خوش‌بینی به یأس می‌گراید. اگر تا این‌جا همه چیز را می‌شد با ارجاع به فوریت عمل و ضرورت‌رهایی از بیماری غرب‌زدگی توجیه کرد، اکنون روشن می‌شود که آینده‌ی این رهایی چیزی است دهشتناک‌تر از خود بیماری، یعنی ماشین‌زدگی، آن هم نه به شکل غربی آن که حداقل مزایایی مانند آزادی و رفاه نسبی را به همراه دارد، بلکه احتمالاً نسخه‌ای تقلبی و بیمارگونه از ماشین‌زدگی که تقدیر جامعه‌ی غرب‌زده است.

شاید به همین دلیل است که در قطعه‌ی کوتاه آخر، آل‌احمد دست از سیاست و اقتصاد می‌کشد و با لحنی پیامبرگونه و آخرالزمانی سیاهی مطلق و پایان کار جهان را اعلام می‌کند: «اقتربت الساعة و انشق القمر...». این‌جا دیگر سخن از غرب‌زده و غربی نیست، سخن از بشریت است. نویسنده‌ی متعهد هنوز دست و پای می‌زند و زیر لب اشارتی به در شیشه کردن جان ماشین می‌کند (همان: ۱۶۴). اما متن تکلیف کار را روشن کرده است. قطعه‌ی پایانی، اعتراف متن است به شکست پروژه‌ی غرب‌زدگی برای ارائه‌ی تصویری ایجابی از امید. حکایت این قطعه حکایت دل شستن از انسان و پناه

بردن به عالم ماورا است، حکایت این که «زمانه‌ی ایمان که سر آمد، دوره‌ی عذاب است. زمانه‌ی اعتقاد که به سر رسید، دوران تجربه است. و تجربه هم به بمب اتم می‌کشد».

منابع

- _____ (۱۳۸۲). «کنگره‌ی بین‌المللی موسیقی: درباره‌ی حفاظت سنت‌های موسیقی اصیل ملی و عامیانه»، ماهور، ۲۲: ۸۶-۱۷۳.
- آشوری، داریوش. (۱۳۸۹). «جلال آل‌احمد»، در پرسه‌ها و پرسش‌ها، تهران: آگه، ۲۴ - ۱۱.
- _____ (۱۳۹۲). «هشیاری تاریخی: نگرشی در غرب‌زدگی و مبانی نظری آن»، در ما و مدرنیت، تهران: موسسه فرهنگی صراط، ۴۲ - ۱۳.
- آل‌احمد، جلال. (۱۳۵۷). *ارزیابی شتاب‌زده*. چاپ سوم. تهران، رواق.
- _____ (۱۳۸۴). *غرب‌زدگی*. تهران: جامه‌دران.
- _____ (۱۳۸۸). *سفر فرنگ*. چاپ دوم. تهران فردوس.
- _____ (۱۳۹۸). *اندیشه و هنر: ویژه‌ی جلال آل‌احمد*. تهران: بازتاب‌نگار.
- اباذری، سارا. (۱۳۹۶). «شکل‌گیری گفتمان موسیقی سنتی در حوزه‌ی موسیقی ایران، از ۱۳۴۰ تا ۱۳۵۷»، *مطالعات جامعه‌شناختی*، ۲۴(۲): ۳۵-۵۲۳.
- براهنی، رضا. (۱۳۶۸). *قصه‌نویسی*. چاپ چهارم. تهران: البرز.
- توفیق، ابراهیم، و همکاران. (۱۳۹۸). *نامیدن تعلیق: برنامه‌ی پژوهشی برای جامعه‌شناسی تاریخی انتقادی در ایران*. تهران: مانیا هنر.
- فیاض، محمدرضا. (۱۳۷۷). «بازخوانی اصالت»، ماهور، ۱: ۹۳-۱۱۲.
- کلانتری، سارا. (۱۳۸۳). «روند سنت‌گرایی در موسیقی ایران»، ماهور، ۲۶: ۵۵-۱۳۳.
- کیخایی، آیدین. (۱۳۹۹). «غرب‌زدگی و اصالت»، *غرب‌شناسی بنیادی*، ۱۱(۱): ۲۷-۲۱۱.
- گلشیری، هوشنگ. (۱۳۵۶). «جوان‌مرگی در نثر معاصر فارسی»، سخنرانی در انجمن فرهنگی ایران و آلمان در پائیز ۱۳۵۶، تهران، ایران.
- نبوی، نگین. (۱۳۸۸). *روشنفکران و دولت در ایران: سیاست، گفتار، و تنگنای اصالت*. ترجمه حسن فشارکی. تهران: شرکت نشر و پژوهش شیرازه کتاب.
- هورکهایمر، ماکس، و تئودور آدورنو. (۱۳۸۴). *دیالکتیک روشنگری: قطعات فلسفی*. ترجمه مراد فرهادپور و امید مهرگان. تهران: گام نو.

- Adorno, Theodor W. *Negative Dialectics*. Translated by E. B. Ashton. New York: Continuum, 1983.
- . “The Essay as Form.” In *Notes to Literature. Volume One*, edited by Rolf Tiedemann, translated by Shierry Weber Nicholsen, 3–23. New York: Columbia University Press, 1991.

<https://www.pecritiue.com>

فقد اقتصاد سیاسی

(نا) بدنمندی در موسیقی وزیری

امیر گرایش نژاد



گروه موسیقی وزیری در سال ۱۳۰۴

در این نوشتار به نسبت موسیقی علی نقی وزیری و بدن می‌پردازم. می‌کوشم نشان دهم، نسبت آثار موسیقایی او و بدن را می‌توان به‌مثابه‌ی لحظه‌ای از کلیت تجربه‌ی بدنمند در ایران مدرن درک کرد. بنا به اقتضائات متن حاضر، تأملات پیش‌رو در عوض ارائه‌ی طرحی جامع و کامل از رابطه‌ی موسیقی وزیری و بدن، صرفاً به برجسته‌کردن شماری از خطوط کلی این رابطه بسنده می‌کنند.

آن‌چه پرداختن به وزیری را توجیه می‌کند، جایگاه او در تاریخ موسیقی «ایرانی» است؛ تاریخی که با ادغام تدریجی ایران درون مدرنیته‌ی سرمایه‌دارانه مشخص می‌شود. وزیری یکی از نقاط گسست برجسته‌ی این تاریخ است. «تجدد» موسیقایی وزیری برخلاف بسیاری از موسیقیدانان دیگر، نه امری موردی یا مقطعی بلکه پروژه‌ای همه‌جانبه، چندسویه، پیوسته و هدفمند بود که یک طرح کلان مدرنیزاسیون را شکل می‌داد. این طرح ساحت‌های گوناگون آموزش، نظریه‌پردازی، اجرا، آهنگسازی، نهادسازی، تبلیغات، دریافت و ... را دربرمی‌گرفت. در واقع مدرنیزاسیون موسیقی ایرانی برای وزیری یک پروژه‌ی اجتماعی بود که به شکل گام‌به‌گام ضمن دگرگونی ریشه‌ای تمامیت موسیقی ایرانی، مخاطبان آن را نیز به وجود می‌آورد و دگرگون می‌ساخت. در ادامه می‌کوشم به شکلی اجمالی در سطوح درهم‌تنیده‌ی آهنگساز، نوازنده و شنونده، لحظاتی از نسبت بدن و موسیقی را در آثار وزیری برجسته سازم. توجه من به‌ویژه متمرکز بر امکانات رهایی‌بخش این موسیقی و در مقابل اقتدارگرایی نهفته در آن است که به شکلی متناقض هر دو ریشه در رویکرد موسیقایی وزیری دارند.

آفرینش موسیقی نزد وزیری تا حد زیادی گسستی را نسبت به سنت موسیقی دستگاهی نشان می‌دهد که در بستر حرکت کلی او به سمت انتزاعی‌سازی قابل درک است.^۱ وزیری بر خلاف موسیقیدانان پیشین سنت دستگاهی به معنای دقیق کلمه به

^۱ در این‌جا فرصت بسط مفصل آن‌چه انتزاعی‌سازی می‌نامم وجود ندارد، اما چنان‌که توضیح خواهم داد، این رویکرد از جمله در شیوه‌ی «آهنگسازانه»ی آفرینش موسیقی نزد وزیری نمود می‌یابد. حرکت کلی به سوی انتزاع در این دوران را می‌توان از سویی بازتابی از ادغام درون مناسبات انتزاعی مدرنیته‌ی سرمایه‌دارانه و روابط اجتماعی انتزاعی منتج از آن و از سوی دیگر تلاشی برای حفظ خودآیینی فرد در برابر نیروهای عینی جامعه دانست که او را متأثر می‌سازند.

«آهنگسازی» می‌پردازد. این در حالی است که تا پیش از او آفرینش موسیقی عمدتاً مبتنی بر نوعی مواجهه‌ی بدنمند و خلاق با سازی است که هر موسیقیدان به صورت تخصصی به نوازندگی آن مشغول است؛ شکلی از آفرینش که تا همین امروز مبنای تصنیف موسیقی نزد بسیاری از موسیقیدانانی است که با سنت موسیقی دستگاهی ارتباط دارند.

آفرینش بدنمند موسیقی متکی بر عادات انضمامی حک شده در دست نوازنده‌ی یک ساز مشخص است. این شکل از آفرینش می‌تواند در مراحل بعدی برای مجموعه‌ای از سازها به شکل ارکستر هم تنظیم شود اما کماکان در پیوند با شیوه‌ی نوازندگی آفرینشگرش قرار داشته و محدودیت‌های خاص آن ساز و الگوها و پیش‌فرض‌های نوازندگی آن نوازنده را به اثر تحمیل می‌کند. در واقع فراروی این نوع آفرینش از یک ساز معین، عموماً بیش از آن که به نوعی چندصدایی حقیقی بیانجامد نهایتاً تک‌صدایی ساز مرجع را هر چه بیشتر اعتبار می‌بخشد و اصوات سازهای دیگر را به همراهی صرف و برجسته‌سازی بیشتر آن تک‌صدا فرومی‌کاهد.

در مقابل با این شیوه‌ی تولید موسیقی، «آهنگسازی» تا حد زیادی بدنمندی نوازندگان و به این ترتیب تعینات تحمیلی ناشی از رابطه‌ی بدن و ساز را دست‌کم در لحظه‌ی خلق موسیقی در پراتز می‌گذارد. همین موضوع، می‌تواند از سازمحوری موسیقایی و تک‌صدایی ناشی از آن بکاهد. به این ترتیب امکان شکلی از مواجهه‌ی انتقادی با سنت موسیقایی موجود – و در نتیجه جامعه‌ای که این سنت محصولی از آن است – پدید می‌آید، چرا که منتزع کردن بدنمندی – به‌ویژه در تناسب با مفهوم «مقام-گام» (توکلی، ۱۳۹۷: ۳۱۳) که وزیری به بسط آن می‌پردازد^۲ – تخیلات موسیقایی نوینی را برای موسیقیدان ایرانی ممکن می‌کند و آزادی عمل بیشتری را در مواجهه با ماده‌ی موسیقایی در اختیار او قرار می‌دهد. نه‌تنها موسیقیدان از «شر رعایت کردن سلسله‌مراتب مدال» رها می‌شود (همان) بلکه امکان رسیدن به تعیناتی مطلقاً نو در

^۲ بر اساس این مفهوم‌پردازی، دستگاه در عوض «توالی‌های ملودیک مشخص» با «چارچوب‌های مدال مجرد» پیوند می‌یابد (لوکاس، ۱۴۰۱: ۱۷۹)؛ لحظه‌ای دیگر از انتزاعی شدن موسیقی در این دوران.

سطح ملودیک پدید می‌آید. «ژیمناستیک موزیکال»، اثر وزیری سرشت‌نمای این مواجهه و امکانات آن است. به تعبیر حسین علیزاده: «او قطعه "ژیمناستیک موزیکال" را در دشتی ساخته است. هرچند روند آن سنتی نیست ولی در نهایت دشتی است. پس می‌توان دشتی را این‌گونه هم دید» (علیزاده، ۱۳۹۲). وزیری به این ترتیب، با محروم کردن نوازنده و شنونده از عادات بدنی‌شان، آن‌ها را به «خروج از صغارتی که خود بر خویش» (کانت، ۱۷۸۴) تحمیل کرده‌اند، فرامی‌خواند و شجاعت مواجهه با امر نو را در آن‌ها برمی‌انگیزد. در این معنا موسیقی وزیری در پی برکشیدن مخاطب (چه نوازنده و چه شنونده) است به گونه‌ای که این مخاطب به‌عنوان سوژه‌ای خودآیین، فعالانه به مفسر و معنابخش اثر موسیقایی بدل شود.

اما رویکرد وزیری در عین حال سویه‌های اقتدارگرایانه‌ای دارد که در پیوندی درونی با لحظه‌ی رهایی‌بخش آن قرار دارد. مواجهه‌ی انتقادی با سنت هم‌زمان مبتنی بر برخورد اقتدارگرایانه با ماده‌ی موسیقی و شیوه‌ی سامان‌بخشی به آن است. وزیری بدون توجه به ابژکتیویته، تاریخمندی و ناهمگونی ماده‌ی موسیقایی نیت ذهنی خود را به آن تحمیل می‌کند و آن را یکسر تابع میل آهنگساز می‌سازد. این مواجهه مبتنی بر آرمان روشنگری به‌گونه‌ای است که آدورنو و هورکهایمر در «دیالکتیک روشنگری» آن را صورت‌بندی می‌کنند: «برقراری حاکمیت و سروری آدمیان» (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۹: ۲۹) یا به شکل خلاصه سروری سوژه بر ابژه. در واقع تلاش وزیری برای حفظ سوژگی در برابر اقتدار امر ابژکتیو، مستقیماً به نظم‌بخشی کمابیش اختیاری به ابژه به شکل بیرونی، بیگانگی از آن و بدل‌شدن ذات «در خود» آن ابژه به ذاتی «برای او»، می‌انجامد (همان: ۳۹). به همین ترتیب اگرچه وزیری لحظه‌ای از ارتباط با سنت را حفظ می‌کند اما در عین حال موسیقی کمابیش بیگانه‌ای را به‌عنوان تنها شکل موسیقی «علمی» و «یرانی» به مخاطبان‌ش تحمیل می‌کند.^۳ تحت این شرایط، مخاطب معاصر

^۳ این خود از متناقض‌ترین لحظات رویکرد وزیری است؛ چرا که او در عین حال با شکلی از حفظ ارتباط با سنت، می‌کوشد مانع از فروکاسته‌شدن مردم به توده‌ای بی‌شکل شود که می‌توان آن را به هر صورتی درآورد. به این ترتیب وزیری با حفظ زبان سنتی آن‌ها به شیوه‌ای روزآمد، تخیل جمعی‌ای از «خود» را ممکن می‌کند که مبتنی بر بازشناسی یکدیگر است

آثار وزیری عموماً کمتر امکانی جز تسلیم‌شدن منفعلانه در برابر «عظمت» موسیقی وزیری دارد.

این تناقضات از سطح آهنگسازی به اجرا و از سطح آهنگساز به نوازنده نیز تعمیم می‌یابد. تعینات نوی ملودیک آثار وزیری، به برقراری ارتباطی دیگرگون میان بدن نوازنده و ساز او می‌انجامد. این آثار امکانات جدیدی را بر بدن نوازنده می‌گشایند و هم‌زمان امکان‌های دیگر آن را مسدود می‌کنند. آثار وزیری اجراگر را از بسیاری از عادات بدنی‌اش محروم می‌کنند و در عوض تکرار پیاپی این عادات و در عین حال بی‌قیدی پیشین، بهره‌گیری از تکنیک‌های بدنی جدیدی را ضروری می‌سازند که مستلزم تربیت، تمرین و بسط قابلیت‌های بدن است. امکاناتی که آهنگسازی وزیری پیش‌روی موسیقی ایرانی می‌گذارد، در بستر عقلانیت ابزاری‌ای که بدن نوازنده را به ماشین اجرای موسیقی بدل می‌کند متعین می‌شود؛ به طوری که وزیری می‌تواند در نواختن تار به «قیود سابق» توجه نداشته باشد و هرچه می‌خواست بزند (خالقی، ۱۴۰۰: ۳۴۷).

به نظر می‌رسد در اندیشه‌ی وزیری «بدن تنها در صورتی به نیرویی مفید بدل می‌شود که هم بدنی مولد باشد و هم مقید» (فوکو، ۱۳۹۸: ۳۸). تصویر سرباز آرمانی نزد کلنل به تصور او از نوازنده‌ی آرمانی شکل می‌دهد همان‌گونه که شاید یک منظر برای نگرستن به مدرنیته‌ی ایرانی، توضیح آن از خلال فرایندهایی باشد که در طی آن الگوها و روندهای نظامی به تمام ساحات جامعه بسط می‌یابند. برآمدن «مدرسه»ی موسیقی در نسبت با این ضرورت قابل‌درک است. مدرسه در مقام «کارخانه‌ی آدم‌سازی»، به تولید «محصولی» می‌پردازد که هم «حائز ویژگی یک‌شکلی و یکسانی» است و هم برای تولیدش «فرایند تولیدی ویژه‌ای تحت‌عنوان سازوکارهای انضباطی» اعمال می‌شود (ایمانی، ۱۳۹۹). این مسئله در خاطرات روح‌الله خالقی از اولین روزهای «مدرسه‌ی موسیقی» و در رابطه با نحوه‌ی گرفتن ساز، نمود می‌یابد. چنان‌که خالقی اشاره می‌کند در حالی که میرزاححیم در پاسخ به پرسش او از چگونگی گرفتن ساز این طور پاسخ می‌گوید: «بچه‌جان، هرطور راحتی بگیر. حتماً اگر می‌خواهی، ساز را روی سرت بگذار. اما خوب بزن!»، کلنل به فراموش کردن آن چه تاکنون آموخته تأکید می‌کند و

شیوهی مشخصی را به عنوان یگانه شیوهی «درست» دست گرفتن ساز تعیین می کند (خالقی، ۱۴۰۰: ۳۲۷). شاید بتوان ادعا کرد که این لحظه، لحظه‌ی تولد نوازنده‌ی جدید ایرانی است.

به این ترتیب، نوازنده‌ی آثار وزیری هم بدنی توانمندتر و گشوده‌تر خواهد داشت و هم در عین حال نظمی نوین به شکلی فزاینده به بدن او تحمیل می‌شود که آن را هر چه محدودتر می‌سازد. بدن نوازنده که به واسطه‌ی ابداعات موسیقایی وزیری گستره‌ای از امکانات را پیشروی خود می‌بیند و لحظه‌ای عملی از شورش در برابر امر موجود را تجربه می‌کند، در عین حال ابژه‌ی شدیدترین شکل سامان‌بخشی و انضباط‌بخشی قرار می‌گیرد. به تعبیر فوکو اجبار انضباطی «در بدن، رابطه‌ای الزام‌آور را میان قابلیت رشد یافته و استیلایی افزایش یافته برقرار می‌کند» (فوکو، ۱۳۹۷: ۱۷۳). این «عقلانی‌سازی» و انضباط سبب می‌شود که تار وزیری «آیت دیگری از قدرت و توانایی» باشد و از چنان مهارت و سرعتی برخوردار باشد که مخاطب را «متحیر و مبهور» کند (خالقی، ۱۴۰۰: ۳۳۱): گسترش امکانات بیانی موسیقی در عین سرکوب شنونده.

در موسیقی وزیری، بدن به یک معنا رهاتر و خودانگیخته‌تر موسیقیدان پیشین - البته همواره در محدوده‌ی سنت به عنوان یک آکسیوم^۴ -، جای خود را به بدنی محدود شده می‌دهد که به اجرای یک قطعه‌ی معین می‌پردازد؛ قطعه‌ای که در بسیاری از موارد به دلیل پیچیدگی تکنیکی نسبی یا خواست آهنگساز تنها به یک شکل قابل اجرا است. به این ترتیب، چندصدایی شدن موسیقی وزیری در عین آن که تاحدی سلطنت مطلقه‌ی ملودی در سنت موسیقی دستگاهی را به چالش می‌کشد، با صدایی واحد، نوازنده را به اجرای قطعه به شکلی کاملاً معین فرامی‌خواند. در آثار ارکسترال وزیری، نظمی آهنین به بدن هر نوازنده تحمیل می‌شود و چگونگی بدنمندی هر نوازنده به دقیق‌ترین شکلی در نسبت با آن چه می‌باید اجرا کند، بدن و اجرای دیگر نوازندگان و نهایتاً تمامیت موسیقی تعیین می‌شود. به این ترتیب این موسیقی تجسم شکلی از

سلطه است که «سوژه‌های فردی را به نفع امر کلی محدود می‌کند»^۵ (دنورا، ۱۴۰۱: ۱۰۱). اما در عین حال، «درآمیخته‌شدن» بدن‌ها در آثار اکسترال او می‌تواند سبب فراروی از فردیت اتمیزه‌شده و یک‌صدایی کاذب ذیل قدرت تمامیت‌خواه شود و به این ترتیب «بودنی» دگرگونه را تجسم بخشد.



رابطه‌ی بدن و موسیقی وزیری در سطح بدن مخاطب آثار او نیز قابل بررسی است. شنونده‌ی آثار وزیری نه‌تنها ملودی‌های نو و نامأنوس می‌شنود بلکه از اساس شکل جدیدی از شنیدار را تجربه می‌کند. اگر تا پیش از این دوران، شنونده‌ی اشرافی تاحد زیادی مختصات یک اجرا – از محتوای موسیقی تا زمان و مکان آن – را تعیین می‌کرد (توکلی، ۱۳۹۷: ۱۵۵-۱۸۵)، از این پس موسیقیدان به حدی از استقلال دست می‌یابد و خود مختصات اجرایش را معین می‌کند. در مورد وزیری، شنونده‌ی آشنا به موسیقی پیشین جای خود را به شنونده‌ای می‌دهد که این‌بار کم‌تر شناختی از موسیقی نو دارد و ذیل مفاهیمی چون تجدد و موسیقی علمی، به‌ناچار تسلیم آن می‌شود؛ وضعیتی که در محدودشدن بدن شنونده به صندلی‌ای معین در سالن کنسرت نمود می‌یابد. آثار

^۵ از این منظر نیز موسیقی غیرآهنگسازانه‌ی تک‌صدا، بعضاً لحظاتی از تخطی از کلیت را با گنجاندن اشکالی از تکنوازی در اجرا فراهم می‌کند.

وزیری در این لحظات، در پی اثرگذاری بی‌واسطه بر «بدن» مخاطب هستند بی‌آن که شکلی از بیان‌گری که مورد بازاندیشی قرار می‌گیرد میانجی این اثرگذاری باشد. بنابراین از این منظر می‌توان موسیقی وزیری را موسیقی تأثر و نه تفکر دانست. اما دقیقاً همین موسیقی امکان بلوغ شنونده و خودآیین‌شدن او را نیز در خود حمل می‌کند و از خلال گشودن افق‌های شنیداری جدید، تجربه‌ی متفاوتی از بدنمندی را برای او ممکن می‌سازد. موسیقی وزیری گرچه از سویی مخاطبانش را منقاد می‌سازد و بدل به موضوع تربیت می‌کند اما از سوی دیگر محملی برای شکل‌گیری سوژه‌ای نو می‌شود که می‌تواند با مشارکت در تفسیر موسیقایی، سرنوشت خود را به دست گیرد و از «صغارت» بیرون آید.

در این نوشتار از خلال برجسته‌کردن «بدن»، فرآیند آفرینش و اجرای موسیقی وزیری را مورد تأمل قرار دادیم. آن‌چنان که کوشیدیم نشان دهیم، آثار وزیری همان‌گونه که شدیدترین اشکال انضباط، محدودیت و انقیاد را به بدن‌ها تحمیل می‌کردند از طریق اخلال در نظم شنیدنی‌ها و دیدنی‌ها و فراروی از اقتصاد حسی حاکم، سامان حسی دگرگونی را برقرار می‌ساختند که می‌توانست زمینه‌ی برساخت سوژکتیویته‌ای نو شود که خواهان «رهایی» بود. به این ترتیب، شاید بتوان ادعا کرد که آثار وزیری منعکس‌کننده‌ی مبارزات گوناگونی است که در تاریخ ایران مدرن، حول بدن شکل می‌گیرد: از سویی کوشش برای انقیاد بدن از طریق سازوکارهای رام‌کننده و از سوی دیگر تلاش برای رهایی آن و «بودنی» نو.

منابع

آدورنو، تئودور و ماکس هورکهایمر، ۱۳۸۹، *دیالکتیک روشنگری: قطعات فلسفی*، ترجمه مراد فرهادپور و امید مهرگان، چاپ چهارم، تهران: انتشارات هرمس.
ایمانی، نرگس، ۱۳۹۹، *نظاره‌ی اطفال؛ نظارت ابدان*، قابل دسترسی در:
<https://bit.ly/3zADeDW>

توکلی، فرشاد، ۱۳۹۷، *تمایز هنری موسیقی‌دان موسیقی ایرانی در حال حاضر*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، رشته‌ی موسیقی‌شناسی، پردیس هنرهای زیبا دانشگاه تهران.

- خالقی، روح‌الله، ۱۴۰۰، سرگذشت موسیقی ایران (سه جلد در یک مجلد)، چاپ چهارم، تهران: ماهور.
- دنورا، تیا، ۱۴۰۱، پس از آدورنو: بازاندیشی در پژوهش جامعه‌شناختی موسیقی، ترجمه‌ی حسن خیاطی، چاپ اول، تهران: نشر نی.
- علیزاده، حسین، ۱۳۹۲، گفت‌وگو با حسین علیزاده: به جایگاه وزیری در موسیقی ایران ظلم شده است، قابل دسترسی در: <http://tarikhirani.ir>
- فوکو، میشل، ۱۳۹۸، مراقبت و تنبیه: تولد زندان، ترجمه‌ی نیکو سرخوش و افشین جهانزاده، چاپ شانزدهم، تهران: نشر نی.
- کانت، امانوئل، ۱۷۸۴، در پاسخ به پرسش: روشنگری چیست؟، ترجمه‌ی یدالله موقن، قابل دسترسی در سایت www.nilgoon.org
- لوکاس، ان ایی، ۱۴۰۱، موسیقی هزارساله: تاریخ جدید سنت‌های موسیقایی ایران، ترجمه سهند سلطاندوست، چاپ اول، تهران: نشر مرکز.

ناسیونالیسم ایرانی و باستان‌شناسی سویه‌های متفاوت استعمار داخلی در ایران

احمد محمدپور^۱



^۱ استادیار جامعه‌شناسی نژاد و روابط اتنیکی، دانشگاه بنتلی

استعمار بدون مستعمره‌نشین

با این‌که اکثر محققان انگلیسی‌زبان در حوزه‌ی مطالعات خاورمیانه تصور می‌کنند فهم درستی از ایران دارند، اطلاعات آنها در مورد ترکیب زبانی، اتنیکی، دینی و فرهنگی در ایران بسیار اندک و یا سطحی است. تصاویری که این محققان و مخاطبان عام آنان از ایران دارند اکثراً برگرفته از نوشته‌ها، گفت‌وگوها و پژوهش‌های محققان ایرانی/فارس خارج‌نشین است. حتی بدتر، قسمی از شناخت آنها محدود به نوشته‌ها و آثار ادبی مانند «شاهنامه» و روایت‌های فتیش‌شده‌ی ایران باستان است که بعد از استقرار رژیم پهلوی خلق و تحمیل شد و از صدها روایت مشابه و تکراری که در خدمت «فراروایت فارسی» در تاریخ ایران برآمده است. بخشی دیگر از این شناخت ناقص، از منابع بسیار سوگیرانه‌ی دانشمندان غربی که دانش زبانی لازم و اطلاعات مردم‌نگارانه‌ای درمورد فرهنگ ملل غیرفارس ندارند، به‌دست آمده است. همچنین قسمت دیگر، از کار پژوهشگران ایرانی حاصل شده؛ پژوهشگرانی که همگی فراروایتی ماهرانه و بی‌نقص از «ایرانی بودن» را به‌عنوان هویتی تکین، همگن و منسجم بر ساخت کرده و آگاهانه تاریخ و حافظه‌ی ملل غیرفارس را حذف کرده‌اند. از نمونه‌های بارز این نوع رویکرد می‌توان به آثار اکثر مورخان و روشنفکران ناسیونالیست ایرانی خارج از کشور اشاره کرد که به جای پرداختن به واقعیت‌های موجود، توان و انرژی خود را برای عرضه‌ی چهره‌ای اسطوره‌ای و امپراتوری‌مآبانه از ایران به مخاطبان خارجی به کار گرفته‌اند. در نتیجه، شیفتگی مورخان غربی بیشتر به فرش «ایرانی»، سفره‌خانه‌ی «ایرانی» و «شعر فارسی» است تا فکت‌های روی زمین؛ یعنی، تاریخ‌ها، خاطرات، دردها و مصیبت‌های ملل غیرفارس در ایران. بنابراین، اغراق‌آمیز نیست اگر بگوییم بیشتر ادبیات موجود درباره‌ی ایران دست‌کم در دانشگاه‌های آمریکایی، وضعیت فرهنگ‌های غیرفارس را مطلقاً منعکس نمی‌کند.

همان‌طور که ادوارد سعید^۲ و محمود ممدانی^۳ بیان می‌کنند، استعمار نیازی به مستعمره‌نشینی ندارد. ما می‌توانیم استعمار مستعمره‌نشین^۴ را بدون مستعمره‌نشینی داشته باشیم. رابرت یانگ^۵ به ما توصیه می‌کند که هرگونه تلاش برای محو تاریخ یا خاطره‌ی بومی باید/می‌تواند به‌عنوان یک عمل استعماری و امپریالیستی تلقی شود. پاتریک وولف^۶ مورخ و نظریه‌پرداز بزرگ رویکرد استعمارگرایی نیز می‌نویسد: «استعمارهای مستعمره‌نشین/مستقر بر اساس حذف جوامع بومی شکل گرفته‌اند.» او ادامه می‌دهد که «منطق» این پروژه، یعنی «حذف»، تنها محدود به افراد بومی نیست که ناپدید می‌شوند، بلکه می‌تواند به همان اندازه برای کسانی که توسعه‌نیافته‌اند، قابل‌تعمیم باشد. وولف می‌گوید «منطق حذف، بی‌وقفه مولد است.» این قطعاً در مورد گفتمان ناسیونالیستی دولت‌گرای ایرانی صدق می‌کند که از ابتدا بر پایه شعار «یک ملت، یک زبان و یک کشور» بنا شده است.^۷ اجازه دهید منظورم را با آوردن مصادیق بیشتر روشن کنم. مرگ ژینا (مهسا) امینی اعتراض‌گسترده‌ای را در ایران به راه انداخت که کوردستان و بلوچستان در خط مقدم آن قرار داشتند. اما اغراق نیست اگر بگوییم از زمان کشته‌شدن ژینا تا به امروز، واژه‌ی «ایران» و صفت «ایرانی»، بیش از هر زمان دیگری توسط جامعه‌ی فارس فریاد زده شده است. در واقع، روزی نیست که نخبگان دانشگاهی یا رسانه‌های مسلط، «گذشته‌ی باشکوه ایران باستان» را علم نکنند. در کنار

^۲ نگاه کنید به این سخنرانی ادوارد سعید

³ Mamdani, M. (2020). *Neither Settler nor Native: The Making and Unmaking of Permanent Minorities*. Cambridge: Harvard University Press.

⁴ Settler Colonialism

⁵ Young, R. J. C. (2001). *Colonialism: An introduction*. Oxford University Press.

⁶ Wolfe, P. (2016). *The Settler Complex: Recuperating Binarism in Colonial Studies*. UCLA American Indian Studies Center.

⁷ Soleimani, K. and Mohammadpour, A. (2019). "Can Non-Persians Speak? The Sovereign's Narration of 'Iranian Identity.'" *Ethnicities* 19(5): 925-47.

واژه‌ی ایران، ضمیر «ما» و «ما ایرانی‌ها» بارها برای فرهنگ، زبان، تاریخ، سرزمین و... تکرار شده است. شاید هیچ زمانی به اندازه‌ی امروز، پرچم ایران (پرچم رژیم پهلوی) در تظاهرات و تجمعات، از تهران تا تورنتو و لس‌آنجلس، همراه با مناسک میهن‌پرستانه و لفاظی‌های ملی‌گرایانه برافراشته نشده باشد. از سوی دیگر، غیرفارس‌هایی مانند گُردها، عرب‌ها و بلوچ‌ها را داریم که دهه‌ها ستم ساختاری، ملی، مذهبی و زبانی را تجربه کرده‌اند؛ ستم‌هایی که هم توسط دولت و هم از سوی نخبگان در روایت هویت تکین ایرانی نادیده گرفته یا ادغام شده‌اند. برای مثال، اصرار نخبگان و جامعه‌ی فارس برای جایگزینی نام «مهسا» به جای اسم گُردی او «ژینا» حیرت‌آور است. این تقسیم‌بندی در ترجمه عبارت «ژن، ژیان، نازادی» به فارسی که در نگاه گُردها و بلوچ‌ها تلاشی برای فارسی‌کردن جنبش و عرضه‌ی آن به‌عنوان یک کنش ملی به خارج از کشور بود، منعکس می‌شود.^۸ برخی از محققان ایرانی در تلاش برای گُردزدایی از این جنبش و نامرئی‌کردن حقوق ملت‌های غیرفارس (گُرد، عرب، بلوچ، لُر و...) به تحریف و بازنمایی نادرست زمینه‌های اتنیک‌ی- زبانی آن رو آورده و عمدتاً برخی‌ها «حقوق شهروندی» و به ویژه عنصر «ضد حجاب» را برجسته کرده‌اند. یکی از نمونه‌های اخیر مصاحبه‌ی فوق‌العاده ساده‌انگازانه و تحریف‌کننده‌ی علی میرسپاسی^۹ است که پیدایش جنبش ژینا را به اواخر قرن نوزدهم، حتی قبل از انقلاب مشروطه، برگردانده تا برای آن تباری ناسیونالیستی و فارسی دست‌وپا کند. یا عباس میلانی، مورخ دانشگاه استنفورد، در اقدامی متفاوت، ژینا را «دختر ایران» نامید. اگرچه بی‌تردید میلانی از میزان از تبعیض و نقض حقوق بشر در کردستان بی‌اطلاع نیست. سؤال من این است: اگر ژینا به خاطر دفاع از زبان و فرهنگ مادری خود کشته شده بود، آیا نخبگان فارس او را همچنان «دختر ایران» می‌نامیدند؟ اگر چنین است، پس چرا میلانی و امثال او در قبال بازداشت «زارا محمدی»- معلم زبان گُردی که به ۱۰ سال زندان محکوم شده بود- سکوت کردند؟ نام زارا، حتی یک بار هم نه از سوی جامعه‌ی حاکم و نه از سوی نخبگان خارج

^۸ Mohammadpour, A. (2023). "Decolonizing Voices from Rojhelat: Gender-Othering, Ethnic Erasure, and the Politics of Intersectionality in Iran." *Critical Sociology*. <https://doi.org/10.1177/08969205231176051>.

^۹ نگاه کنید به این مصاحبه‌ی علی میرسپاسی

از کشور، ذکر نشد. نمونه‌ی دیگری از این ریاکاری فکری، «زینب جلالیان» است که به‌عنوان یک زن گُرد دارد طولانی‌ترین مدت زمان زندان را در ایران تجربه می‌کند. او از سال ۲۰۰۸ بدون حتی یک روز مرخصی در زندان است. نخبگان فارس این زن مبارز را نه «دختر ایران» می‌دانند و نه آرمان‌های او را - کسی مثل علی میرسپاسی - به «انقلاب مشروطه» پیوند می‌زند. این پهلوان‌بازی و حماسه‌سرایی نمایشی روشنفکران فارس خارج‌نشین، هرگز به حقوق زبانی، مذهبی، فرهنگی و یا سیاسی غیرفارس‌ها بسط داده نمی‌شود. در واقع جنبش ژینا صرفاً به عنوان جنبش ضد حجاب - و نه بیشتر - به دنیا فروخته شد.

ما ایرانیان: کدام «ایرانیان»؟

از نظر تاریخی، گزاره‌ی «ما ایرانیان» ریشه در مفهوم ایران به عنوان «سرزمین آریایی‌ها» - یعنی یک نژاد خیالی باستانی که منابع تاریخی و زبانی و فرهنگ فارس و هویت ایرانی را تشکیل می‌دهد - دارد. علی‌رغم بی‌اعتبار شدن مفهوم «نژاد آریایی» به عنوان یک مقوله‌ی اجتماعی، اما هنوز ردّ پای این ایده که اکثراً یا همه‌ی ایرانیان از نژاد به اصطلاح «آریایی» هستند (یعنی «نژاد»ی متفاوت از مردم سامی و ترک دارند)، در برخی از پژوهش‌ها و نوشته‌های دانشگاهی به‌وضوح دیده می‌شود. همانطور که مورخان انتقادی مانند مصطفی وزیری،^{۱۰} علیرضا اصغرزاده،^{۱۱} رضا ضیاء ابراهیمی^{۱۲} و افشین متین‌عسگری^{۱۳} بیان کرده‌اند، اندیشه‌ی ناسیونالیسم ایرانی بر سه محور اساسی استوار

¹⁰ Vaziri, M. (1993). *Iran as Imagined Nation: The Construction of National Identity*. New York: Paragon House.

¹¹ Asgharzadeh, A. (2007). *Iran and the Challenge of Diversity: Islamic Fundamentalism, Aryanist Racism, and Democratic Struggles*. New York: Palgrave Macmillan.

¹² Zia-Ebrahimi, R. (2016). *The Emergence of Iranian Nationalism: Race and the Politics of Dislocation*. New York: Columbia University Press.

¹³ Matin-Asgari, A. (2018). *Both Eastern and Western: An Intellectual History of Iranian Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.

است: اول اینکه «ایران سرزمین آریایی‌ها» ست. دوم، شیفتگی وسواس‌گونه به ایران پیش از اسلام و برساخت کردن آن به‌عنوان «عصر طلایی» که گوهر ایرانی بودن را در خود جای داده است. و در نهایت، دشمنی عمیق با اعراب و اسلام که در ادامه به دشمنی با دیگران تبدیل می‌شود. آریایی‌گرایی، که اساسی‌ترین اصل از سه محور یاد شده است، «نژاد» را با زبان و سرزمین ادغام می‌کند. در این معنا، اصطلاح آریایی، نه تنها به یک گروه زبانی، بلکه به یک نژاد متمایز نیز اشاره دارد که در یک سرزمین متمایز ساکن هستند. از حیث تاریخی، آریایی‌گرایی در قرن نوزدهم و به‌ویژه در چارچوب قوم‌شناسی استعماری رایج شد. یکی از کاربردهای آشکار این واژه در مراسم تاجگذاری رضاشاه بود که محمدعلی فروغی، نخست‌وزیر وقت، در آن از پاک‌ی خون سلسله‌ی جدید تمجید کرد: «ملت ایران می‌داند که امروز پادشاهی اصیل (پاک‌زاد) و از نژاد ایرانی دارد.» (ایرانی نژاد). یا می‌توان از محمدرضا شاه پهلوی - که به خود لقب «آریامهر»، یعنی روشنایی آریایی‌ها- داده بود؛ عنوانی که سابقه‌ی تاریخی در ایران نداشت، مثال زد. او در سال ۱۳۵۲ در نطقی بیان کرد که موقعیت ایران در خاورمیانه یک تصادف/اتفاق جغرافیایی است و این‌که فرهنگ ایرانی به فرهنگ اروپایی و به‌ویژه فرانسوی نزدیک است. این ماهیت «زجا‌کننده شده» ناسیونالیسم ایرانی، ایران را از واقعیت تجربی آن جدا کرده و به گذشته‌ای اسطوره‌ای و نژادی متفاوت پیوند می‌زند. هسته‌ی اصلی این ساخت اسطوره‌ای از تاریخ ایران، به جایگاه ملکوتی برمی‌گردد که نخبگان فارس برای «زبان فارسی» قائل هستند. همان‌طور که در تحقیقات خود نشان داده‌ام، ۱۴ فارس‌بودن صرفاً یک هویت قومی نیست، بلکه به یک شیوه‌ی گفتن، اندیشیدن و عمل کردن در جهان بدل شده است. در واقع فارس‌بودن شیوه‌ای از «بودن» را بازنمایی می‌کند که بیش از یک قرن است توسط دولت و نخبگان به‌عنوان متر و معیار غالب «هویت ایرانی» ایجاد و ترویج می‌شود؛ معیاری که تمام هویت‌های دیگر باید با آن سنجیده و اندازه‌گیری شوند. این الگو شامل مجموعه‌ای از تمایلات و ادراکات

14 Mohammadpour, A. (2023). "Persian Orientalism: Raciolinguistic Ideologies and the Construction of 'Iranianness.'" *Nations and Nationalism*. <https://doi.org/10.1111/nana.12990> .

است که نحوه‌ی نگرش فارس‌ها به خود و دیگران، و نحوه‌ی رفتار و تعامل آنها با جوامع دیگر را شکل می‌دهد. همین تصور نژادی-زبانی است که تعیین می‌کند چه کسی یک شهروند عادی و ایده‌آل یا یک «تجزیه‌طلب» (مانند گُردها) باشد، یا مشخص می‌کند چه کسی وارد یا طرد شود. از این نظر، «فارس بودن» شکلی از امتیاز و قدرت است که دسترسی افراد را به منابع، فرصت‌ها و امکانات تعیین می‌کند - درست مانند سفیدپوست بودن در غرب. این امتیازدهی را می‌توان در جایگاه رسمی زبان فارسی و مذهب تشیع در قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز مشاهده کرد، اما ریشه‌هایش به تشکیل دولت مدرن توسط رضاشاه برمی‌گردد که من در نوشته‌هایم مفصل به آن اشاره کرده‌ام.

براساس اصل دوازدهم قانون اساسی جمهوری اسلامی، دین رسمی ایران اسلام و مذهب آن تشیع از مکتب جعفری اثنی عشری است؛ این اصل قانونی، سایر ادیان و اقلیت‌های مذهبی را از رسمیت و حمایت در برابر قانون مستثنی می‌کند. همچنین اصل ۱۵ قانون اساسی زبان فارسی را زبان همه مردم ایران معرفی کرده است و زبان ملل نافارس را به لهجه‌های محلی و بومی فروکاسته کاسته است. این دو اصل به‌وضوح هژمونی فارسیت را بر هویت‌های دیگر و سرکوب تنوع و تکثر به بهانه‌ی وحدت ملی و تمامیت ارضی رسمیت بخشیده است. اجازه دهید از کردستان مثال بیاورم. با شروع قیام‌های منتهی به انقلاب ۱۳۵۷، گُردها مانند سایر مردم ایران به امید برآمدن یک نظام عادلانه، دموکراتیک و سکولار، در آن شرکت کردند. کردستان طی سال‌های ۱۳۵۶ تا ۱۳۵۷ به عنوان پناهگاهی برای نیروهای سیاسی مخالف با رژیم پهلوی عمل می‌کرد. پس از سرنگونی رژیم پهلوی، یک هیئت از کردستان به نمایندگی از احزاب سیاسی و جامعه‌ی مدنی گُرد، با دولت موقت و نمایندگان رهبر انقلاب ملاقات کردند تا آنچه را که به آنها وعده داده شده بود، یعنی حقوق زبانی، قومی و مذهبی را مطالبه کنند. اما خواسته‌ی آنها به شدت رد شد و دست خالی بازگشتند. مهم‌تر از آن، آنها مجرم و به تضعیف نظام تازه‌تاسیس متهم شدند. در حالی که گُردها بر حقوق خود پافشاری می‌کردند، رئیس‌جمهور وقت، به «سپاه پاسداران» دستور داد «تا زمانی که کردستان را فتح نکرده‌اند، چکمه‌های خود را از پا در نیاورند». این روش برخورد با مطالبات زبانی،

مذهبی، اتنیکی و فرهنگی کردستان در تمام سال‌های بعد و تا همین امروز ادامه یافته است که آخرین نمونه‌ی آن را در پی جنبش ژینا شاهد بودیم.

تغییر و تداوم حذف

اگر دهه‌ی اول بعد از انقلاب با نظامی‌سازی کردستان همراه بود، دهه‌ی دوم (۱۹۹۰ - ۲۰۰۰) را می‌توان دوره‌ی امنیتی‌کردن کردستان نامید. در این دهه، کردستان به یک پادگان غول پیکر تبدیل شد و در روستاها پایگاه نظامی و در مدارس دفاتر بسیج بنا شد. مردم مجبور شدند با شرکت در راهپیمایی‌های سیاسی، مناسبت‌های مذهبی و دیگر رویدادهای سازماندهی شده‌ی حکومتی، وفاداری خود را به نظام ابراز کنند. هر عنصری از فرهنگ کُردی، از لباس گرفته تا جشن نوروز، به تجزیه‌طلبی و توطئه تعبیر شد، بنابراین تحت نظارت و محدودیت قرار گرفت. هنوز هم شاهدیم که هر سال قبل از سال نو، حاکمیت با صدور بیانیه‌ای شرایط و ضوابط جشن‌ها و مراسم کُردی را مشخص می‌کند که آشکارا با مقاومت مردم مواجهه می‌شود. امروزه هم در هر مدرسه و اداره، شاهد اشخاص و مراکزی صرفاً برای کنترل و رصد تهدیدهای ادعایی علیه نظام وجود دارند. نمونه‌ی دیگر وجود ۱۶ میلیون «مین» است که عمداً از زمان جنگ ایران و عراق پاکسازی نشده‌اند. کل مرز خوزستان تا آذربایجان غربی مملو از مین است که برخی از آنها در مزارع و مناطق مسکونی قرار دارند. صدها هکتار زمین کشاورزی آلوده به مین و بنابراین غیرقابل استفاده باقی مانده. همچنان کاشت مین‌های جدید در مرزها و به‌ویژه در مسیرهای کولبری ادامه دارد. فقط از سال ۱۹۸۸ تا ۱۹۹۱، حدود ۵۰۰۰ غیرنظامی در کردستان و خوزستان کشته یا زخمی شدند. ۱۵ از ۲۰۱۵ به بعد نیز، صدها کولبر و غیرنظامی جان خود را از دست داده و یا به شدت مجروح و یا معلول شده‌اند. تنها در سال گذشته، ۲۰ غیرنظامی از جمله کودکان جان خود را بر اثر انفجار

۱۵ نگاه کنید به گزارش خسارت انسانی ناشی از مین، احمدرضا سروش، تهران: پژوهشکده مهندسی و علوم پزشکی جانبازان، ۱۳۸۵.

مین از دست داده‌اند.^{۱۶} مناطقی در کردستان وجود دارد که برداشتن یک قدم اشتباه می‌تواند جان شما را بگیرد.

دهه‌ها ستم ملی، تبعیض اقتصادی و ذوب فرهنگی، صدمات جبران‌ناپذیری بر زندگی کردها وارد کرده است. کولبری تنها یکی از این صدمات است. تاکنون بیش از ۲۰۰۰ کولبر به طور غیرانسانی به ضرب گلوله کشته یا زخمی شده‌اند. این آمار هولناک گواه خشونت وحشیانه‌ای است که به مشخصه زندگی و کار در کردستان تبدیل شده است.^{۱۷} هیچ روزی وجود ندارد که خبر کشته یا زخمی شدن کولبرها منتشر نشود. روزهایی بوده که ۱۳ کولبر را کشته‌اند. یا برخی از آنها پس از روزها و هفته‌ها مفقودی، شکنجه، بازداشت و یا گیرافتادن در برف و کولاک، مرده پیدا شده‌اند. بسیاری از آنها از فاصله‌ی نزدیک مورد اصابت گلوله قرار می‌گیرند. در چند سال گذشته، چندین کودک-کولبر زیر سن قانونی مورد اصابت گلوله قرار گرفتند، از فاصله‌ی نزدیک به سر و سینه آنها تیراندازی شده (کودک‌کافی که تنها ۱۲ یا ۱۳ سال سن داشتند و برای تأمین معاش ناچار به کولبری شده بودند). مقیاس خشونت و ظلم و تبعیض فراتر از دایره تصور است. متأسفانه این کشتار وحشیانه هرگز وجدان اجتماع حاکم و ارتش روشنفکران خدمتگزار آن را در اروپا و آمریکای شمالی که صرفاً درگیر توهم ملت ایران و امپراتوری فارس هستند و یا رویای ایران دموکراتیک را در سر می‌پروراند، نیاززده است! تحت عنوان حفاظت از مرزها، کردستان را به منطقه امنیتی و مکانی برای اعمال انواع خشونت و وحشیگری فراقانونی همراه با «وضعیت استثنایی دائمی» تبدیل شده است.^{۱۸} می‌توان به نمونه‌های متعددی از انکار هویت‌های غیرفارس در ایران اشاره

^{۱۶} نگاه کنید به این گزارش سازمان هنگاو

^{۱۷} Mohammadpour, A. (2023). "Blood for bread: Necro-labor, nonsovereign bodies, and the state of exception in Rojhelat." *American Anthropologist* 1–15. <https://doi.org/10.1111/aman.13941>

^{۱۸} Soleimani, K. & Mohammadpour, A. (2023). "The Everydayness of Spectacle Violence under the Islamic Republic: 'Fire at Will.'" *Security Dialogue*. <https://doi.org/10.1177/09670106231156694>.

کرد. در سال ۲۰۱۵، تنها مسجد اهل سنت تهران ویران شد.^{۱۹} در حالی که در دوردست ترین مناطق سنی نشین حسینیه‌ها و امامزاده‌های تازه تأسیس شده شیعه را می‌بینید. در طی چند سال گذشته، هشت دختر نوجوان بلوچ در حین برداشت آب در گودال‌های آب غرق شده‌اند.^{۲۰} سال ۱۳۹۱ آتش‌سوزی مرگبار در مدرسه دخترانه روستای شین‌آباد (پیرانشهر) ۲۹ دانش‌آموز را مجروح و یک نفر را کشت.^{۲۱} مرگ دلخراش این دختران نه از سوی مرکز و نه فعالان زن ملی‌گرا که این روزها از شعار «ژن ژیان نازادی» ارتزاق می‌کنند، هرگز مورد توجه قرار نگرفت!

تلقی دولت و اجتماع حاکم از ملت‌های غیرفارس به‌عنوان سوژه‌های امنیتی و مناطق آنها به‌عنوان منطقه‌ی امنیتی بر این آسیب‌ها بیشتر افزوده است.^{۲۲} مقیاس این بیرحمی به حدی وحشتناک است که حتی یک مقام رسمی چند سال پیش اعتراف کرد که در یکی از روستاهای بلوچستان تقریباً همه مردان قتل عام شده و تنها زنان و کودکان زنده مانده‌اند! این کشتار و تبعیض ریشه‌دار در «قانون اساسی» و نژادپرستی نهادینه شده از طریق تحمیل عناصر فرهنگی اجتماع حاکم بر دیگری مستعمره شده اعمال می‌شوند. این انکار و امحا هرگز موضوع اعتراضات مدنی اجتماع مسلط، از جمله نخبگان و فعالین زن ناسیونالیست در داخل یا خارج ایران نبوده است.^{۲۳}

چگونه می‌توان در برابر این حمله‌ی همه‌جانبه به تاریخ و حافظه و هویت ملل غیرفارس سکوت کرد؟ چگونه می‌توان وضعیت اسفبار هم‌نوعان را که تحت ستم اتنیکی-مذهبی و زبانی گفتمان دولت‌گرای ایرانی قرار گرفته‌اند، نادیده گرفت؟ چگونه

^{۱۹} نگاه کنید به این لینک

^{۲۰} نگاه کنید به این لینک

^{۲۱} نگاه کنید به این لینک

²² Soleimani, K. & Mohammadpour, A. (2020). "The Securitization of Life under the Rule of the Perso-Shi'i State." *Third World Quarterly* 41(4): 663–82.

²³ Mohammadpour, A. (2023). "Decolonizing Voices from Rojhelat: Gender-Othering, Ethnic Erasure, and the Politics of Intersectionality in Iran." *Critical Sociology*. <https://doi.org/10.1177/08969205231176051>.

می‌توان چشم بر انکار و ادغام فرهنگ‌ها و سنت‌های غنی و متنوع بست؟ بیشتر نخبگان و مورخان فارس‌زبان چشم‌شان را بر این حقایق بسته‌اند، چون سرگرم ابداع «جهان فارسی» هستند! آنها هیچ علاقه‌ای به واقعیت و پیچیدگی‌های «اکنون» ندارند، بلکه در خیال و توهم «گذشته» سیر می‌کنند. آنها هیچ اهمیت و احترامی برای تنوع و کثرت فرهنگی قائل نیستند بلکه تنها به تکینگی و برتری فارس می‌اندیشند. این افراد را نمی‌شود مورخ و روشنفکر نامید، بلکه مدافعان و مبلغان امپراتوری خیالی ایران هستند.

در خلال دو دهه اخیر، زیرساخت‌های تولیدی کردستان را مورد تهاجم قرار گرفته است. این تهاجم شامل از بین بردن نهادها و زیرساخت‌های انسانی و طبیعی است که سرمایه‌گذاری بلندمدت و توسعه اقتصادی درون‌زا را تضمین می‌کند^{۲۴}. هدف این سیاست، متلاشی کردن پتانسیل توسعه درونی کردستان است. به عنوان مثال، استان ایلام دارای بزرگ‌ترین معدن قیر در خاورمیانه است^{۲۵}، اما از ۱۷ معدن قیر تنها ۷ معدن فعال است. ۲۷.۵ درصد از صنایع ایلام به طور کامل غیرفعال هستند و ۳۰ درصد آنها با نیمی از ظرفیت فعالیت می‌کنند. اکثر ساکنان ایلام زیر خط فقر زندگی می‌کنند. همچنین، استان کردستان با ۷۰ میلیون تن ذخایر سنگ طلا، بزرگترین ذخایر سنگ طلای ایران را دارد^{۲۶}. با این وجود، بخش معدنی و صنعتی به شدت توسعه‌نیافته باقی مانده است. براساس گزارش مرکز آمار ایران در ۲۰۲۳، استان کردستان بالاترین نرخ بیکاری و استان خراسان رضوی کمترین نرخ بیکاری را دارد. در واقع، به قول یک کولبر، سهم مردم از این طلا در سرزمین‌شان، تنها یک گلوله است^{۲۷}. به گفته نمایندگان مجلس در شهرهای سردشت و پیرانشهر - که کولبری در آن رایج است - ۹۰

24 Soleimani, K. & Mohammadpour, A. (2020). "Life and Labor on the Internal Colonial Edge and the Political Economy of Kolberi in Rojhelat." *British Journal of Sociology* 71(4): 741-60.

^{۲۵} نگاه کنید به این لینک

^{۲۶} نگاه کنید به این لینک

^{۲۷} نگاه کنید به این لینک

درصد بخش صنعت غیرفعال است. در سردهشت ۲۰ درصد مردم به تولید انگور اشتغال دارند، اما به دلیل نبود زیرساخت‌های تولیدی، محصول آنها برای فرآوری به شهرهای غیرکردنشین در ارومیه و تبریز منتقل می‌شود. در مقابل، دولت بنیادهای خیریه امنیتی را تحت عنوان پروژه‌ی «محرومیت‌زدایی» راه‌اندازی کرده است. این بنیادها به‌جای سرمایه‌گذاری در اقتصاد داخلی، کمک‌های اقتصادی جزئی را در ازای سرسپردگی ارائه می‌دهند و از این طریق جای پای حاکمیت را در میان قشر آسیب‌پذیر کردستان مستحکم‌تر می‌سازند.

غارث منابع طبیعی کردستان در طول یک دهه اخیر به‌شدت سرعت یافته است، ۲۸ ذخایر آب و حتی خاک کردستان به مناطق غیر‌گرد منتقل می‌شود تا اقتصاد داخلی فلج شود. آیا این موارد را می‌توان جز به پاکسازی اتنیک، اقتصادی و فرهنگی یا به عبارت دیگر نابودی تعمدی اقتصاد و فرهنگ تفسیر کرد؟ هدف از این پروژه استعماری، کنترل کامل کردستان، و در صورت مقاومت، سرکوب آن با ابزارهای سیاسی و اقتصادی‌ست. در این گفتمان استعماری، سوژه‌ی فارس به‌عنوان نگهبان طبیعی تمامیت ارضی ظاهر می‌شود، در حالی که غیرفارس را همچون غائله و تهدید معرفی می‌کند. این گفتمان مرگ-سیاست، یک رژیم حقیقت را شکل داده است که «فارس بودن» را با اعمال قدرت و هژمونی بر بدن‌های غیرحاکم تعریف کرده وعادی می‌سازد. ۲۹

خشونت معرفتی و انکار امر واقعی

این‌طور نیست که کل موجودیت یک ملت را بتوان به‌راحتی مثل ریگ بیابان پاک کرد. علی‌رغم دهه‌ها امحا و انکار، فرهنگ‌گردی و مبارزه‌ی کردها برای حقوق ملی،

28 Hassaniyan, A., & Sohrabi, M. (2022). "Colonial management of Iranian Kurdistan; with emphasis on water resources." *Journal of World-Systems Research*, 28(2), 320-3431

29 Mohammadpour, A. (2023). "Blood for bread: Necro-labor, nonsovereign bodies, and the state of exception in Rojhelat." *American Anthropologist* 1-15.
<https://doi.org/10.1111/aman.13941>

همراه با تخیل ملی به بقای خود ادامه داده است. میل به محو فرهنگ، حافظه و تاریخ در کردستان در پوشش دفاع از هویت ملی و تمامیت ارضی «ملت بزرگ ایران» و همچنین ادعای دفاع در برابر امپریالیسم غرب، ویژگی بارز گفتمان نخبگان ناسیونالیست ایرانی بوده و هست. همه می‌دانیم در ترکیه، گُردها با انواع تبعیض‌ها و ناعدالتی‌های تاریخی روبه‌رو هستند، اما بسیاری از محققان ترک با شجاعت و شیوایی به مسائل و مصائب آنها پرداخته‌اند.^{۳۰} اما اکثریت (یا حتی همه) نخبگان فارس حتی وجود مسئله‌ی ستم اتنیکی و زبانی را انکار می‌کنند. مورخان ناسیونالیست فارس سرسختانه از به زبان آوردن هر واژه‌ای که به نفع گُردها یا در نقد تهاجم فرهنگی و طردکننده ناسیونالیسم فارسی باشد خودداری می‌کنند.

تهاجم اقتصادی و فرهنگی استعمار فارس، شرایط زیست انسانی را در کردستان به بن‌بست کشانده است. موانع و تبعیض سیستماتیک که هر دقیقه روبه‌روی مردم کرد قرار می‌گیرد را نمی‌توان نادیده گرفت. شما به سختی می‌توانید خانواده‌ای در کردستان پیدا کنید که نوعی ستم دولتی را تجربه نکرده باشد؛ یا دستش را از دست نداده و یا تجربه‌ی بازداشت، اخراج و محرومیت را نداشته باشد. می‌توان در خیابان‌های سردشت، مهاباد، بانه، پیرانشهر و مریوان قدم زد و افرادی را دید که در اثر تیراندازی به اصطلاح سربازان وطن یا مین مجروح، معلول و از کار افتاده شده‌اند. من نمی‌توانم کلمه‌ای جز نسل‌کشی برای این وضعیت استثنایی دائمی تصور کنم. حقوق آنها با توحشی مطلق پایمال شده؛ توحشی که به دقت طراحی شده تا آنها را انسان‌زدایی کند، روحشان را درهم بشکند، و کرامت‌شان را بگیرد. نابرابری محض بین یک گُرد معمولی و یک فارس معمولی خیره‌کننده است. شما این ظلم افسارگسیخته را هرگز در هشتک‌های شبکه‌های اجتماعی یا حتی در کتاب‌های که این همه درباره فرهنگ و هویت ایرانی افسانه‌سرای می‌کنند، نمی‌بینید. با یک مقایسه‌ک ساده می‌توان فاصله توسعه‌یافتگی بین یک استان فارس-شیعه را با یک استان گُرد به خوبی مشاهده کرد.

³⁰ Alemdaroğlu, A., & Göçek, F. M. (Eds.). (2023). *Kurds in Dark Times: New Perspectives on Violence and Resistance in Turkey*. Syracuse University Press.

مثلاً استانی مانند یزد با حدود یک میلیون جمعیت دارای بیش از بیست دانشگاه و صدها کارخانه و واحد صنعتی است، در حالی که تنها ۱۲ درصد اقتصاد کردستان صنعتی است و آن صنعتی هم که وجود دارد توسط غیرگردها اداره می‌شود یا کارگران غیر گرد را استخدام می‌کند (مانند شهرهای آذربایجان غربی). کردستان با بزرگترین معادن سنگ طلا،^{۳۱} دومین جنگل بزرگ، دارای رتبه‌های برتر در برخی محصولات کشاورزی (برای مثال، استان کرمانشاه)^{۳۲} و دومین رودخانه‌های دائمی از فقر مزمن، کولبری، تبعیض ساختاری، زمین‌های آلوده به مین و دهها ستم دیگر رنج می‌برد. همه‌ی اینها در حالی است که در چهل سال گذشته، قدرت سیاسی در کنار ارتش وفادار نخبگان و مورخان خود که هیچ ابایی در توجیه یا انکار حقوق اتنیکی-زبانی نیمی از مردم ایران ندارند، به نمادی از رژیم استعماری غیرغربی تبدیل شده است. استعماری که نخبگان و مورخان آن، انکار و امحای فرهنگ‌های ملل ناپارس را در پوشش مسائل داخلی کشور، سوء مدیریت و توهم ایران فردا توجیه و عادی‌سازی می‌کنند.

^{۳۱} نگه کنید به این لینک

^{۳۲} نگاه کنید به این لینک

<https://pecritique.com/>

چه کسی از اقلیت‌های ملی می‌ترسد؟
نقدی بر خوانش پرویز صداقت از جایگاه
«سیاست هویت‌گرا» در جنبش ژینا

شیرین کمانگر



هرچند این نوشته در نقد به متن مشخصی از پرویز صداقت با عنوان «ناسیونالیسم آمرانه و سیاست هویت‌گرا در برابر جنبش ژینا» است، اما می‌توان این نقد را به جریان چپ جمهوری‌خواه که از آغاز جنبش ژینا تلاش در تبیین اصول و مفاهیم جمهوری‌خواهی کرده‌اند، تعمیم داد. ایده‌ی جمهوری‌خواهی در اقسام متکثر آن از نوجمهوری‌خواهی، تا جمهوری‌شهروندی، جمهوری‌مدنی، جمهوری‌خواهی رادیکال و جمهوری‌خواهی انتقادی در قالب ترجمه و تألیف در اثنای خیزش ژینا و پس از آن توسط نگارنده‌ها و مترجمان بسیاری به‌مثابه بدیلی برای نظم موجود مطرح و بر ضرورت پذیرش این ایده توسط جریان چپ تأکید شد. محمدرضا نیکفر توجه ویژه‌ای به این مفهوم داشته و در مقالاتی همچون «[ایده‌ی جمهوری‌شهروندی](#)» به توصیف اصول آن پرداخته است. رویکرد او در خصوص اقلیت‌های ملی در ویدئویی با عنوان «[بررسی اجمالی وضعیت](#)» در سایت رادیو زمانه منتشر شد که شباهت نزدیکی به رویکرد پرویز صداقت به این مسئله دارد. صداقت پیش‌تر در نوشته‌ای با عنوان «[بدیل مطلوب برای کارگران](#)»، در نقد خود بر منشور مطالبات حداقلی تشکل‌های مستقل صنفی در ایران می‌گوید: «قطعاً نقدهایی به این منشور وارد است. از جمله آنکه فکر می‌کنم چنان‌که بایسته است بر نقش تأسیسی جمهور مردم در شکل دادن به نظام سیاسی تأکید نشده است». اشاره به این نقل‌قول صرفاً به منظور مشخص کردن جهت‌گیری سیاسی صداقت است. نقد به کلیت جریان جمهوری‌خواهی فرصتی دیگر می‌طلبد و امکان بسط و شرح مبسوط آن در این نوشته وجود ندارد. اما نگارنده تلاش کرده است نشان دهد که جریان چپ به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند با جریان جمهوری‌خواهی حول مسئله‌ی اقلیت‌های ملی به اتفاق نظر دست یابد.

صداقت در سخنرانی و نوشته‌ای با عنوان «ناسیونالیسم آمرانه و سیاست هویت‌گرا در برابر جنبش ژینا» به بررسی عواملی که منجر به افول و توقف نسبی جنبش ژینا شد، پرداخته است. به زعم او، علاوه بر سازو برگ سرکوب دولتی، دو گفتمان عمده تصویر تحریف‌شده‌ای از جنبش ارائه می‌دهد که مانع از پیشروی آن است: ناسیونالیسم آمرانه که با تمرکز بر هویت مرکز‌گرای فارسی، هر نوع تکثر ملی، فرهنگی، زبانی، مذهبی را منکر می‌شود و از سوی دیگر، «سیاست‌های هویت‌گرای» اقلیت‌های ملی که با تقلیل ستم‌های موجود به ستم ملی، بحران‌های کلی و همه‌شمول مانند بحران اقتصادی و

چه کسی از اقلیت‌های ملی می‌ترسد؟

محیط‌زیستی را کم‌اهمیت و فرعی می‌دانند و مانع شکل‌گیری همبستگی جمعی حول اهداف کلی می‌شوند.

در این نوشته، تلاش می‌کنم بر بخش دوم سخنرانی صداقت متمرکز شوم چرا که کلیت بحث او را درباره «ناسیونالیسم ارتجاعی و یکسان‌ساز مبتنی بر هویت فارسی» به‌مثابه عاملی که مانع از پیشروی جنبش است می‌پذیرم. اما طرح این ایده که «سیاست هویت‌گرایی» اقلیت‌های ملی به‌مثابه گفتمانی که نقشی بازدارنده در این جنبش ایفا می‌کند، نه تنها در تضاد با واقعیت عینی جنبش است بلکه ترس جریان چپ جمهوری‌خواه را نسبت به حق تعیین سرنوشت اقلیت‌های ملی مشخص می‌کند.

صورت‌بندی مسئله در سخنرانی و نوشته‌ی صداقت به نحوی است که ناسیونالیسم شبه-فاشیستی جریان راست‌گرای افراطی با ناسیونالیسم اقلیت‌های ملی یکسان و هم‌ارز می‌شود از آن حیث که هر دو گفتمان به یک اندازه مانع پیشروی جنبش هستند. در حالی که یکی متعلق به جریانی با جهت‌گیری نژادپرستانه و دیگری مطالبه‌ی به‌حق ملت‌های تحت ستم است، پیکره بندی این مسئله به گونه‌ایست که در نهایت، این دو جریان، در نتایج و پیامدهایشان شبیه به یکدیگر عمل کرده‌اند و تفاوت معناداری در تأثیر آنها بر جنبش وجود ندارد. نتیجه‌گیری منطقی این بحث این است که هم‌زمان با جبهه‌گیری علیه ناسیونالیسم آمرانه باید در برابر عواقب مخرب هویت‌گرایی ملیت‌ها برای پیشروی جنبش ایستاد.

صداقت بحث خود را با داعیه‌ی دفاع از «تکثر» آغاز می‌کند، و در ابتدا با استفاده از عبارت ملت‌ها یا اقلیت‌های ملی، وانمود می‌کند که مسئله‌ی ستم ملی را ب‌ارج‌شناسی می‌کند اما در ادامه، می‌گوید: «مناطق پیرامونی ایران همواره بستر مساعدی برای بروز انواع بحران‌های قومی - ملی بوده‌اند». ناگهان مطالبه‌ی حقه‌ی اقلیت‌های ملی به «بحران قومی-ملی» تبدیل می‌شود، اقلیت‌هایی ترسناک و بحران‌زا، شکاف‌انداز و جدایی‌خواه که جنبش‌هایشان در طول تاریخ صدساله‌ی ایران انحرافی و ضدهمبستگی بوده است. به‌نظر می‌رسد این رویکرد تفاوت معناداری با رویکرد جریان‌های راست‌گرا نسبت به مسئله‌ی اقلیت‌های ملی ندارد. هر دو گفتمان در پی حذف و انکار این مطالبه هستند، یکی در قالب دفاع از ناسیونالیسم مرکز‌گرا با تأکید

بر نژاد برتر آریایی، دیگری با انحرافی خواندن مطالبات اقلیت‌های ملی. از قضا، افول جنبش را دقیقاً باید در همین جا جست، همین دقیقه‌ای که تمامی طیف‌های سیاسی از راست ناسیونالیست تا چپ جمهوری خواه، با رویکردهایی متفاوت، در نتیجه‌ای مشترک هم‌پیمان می‌شوند: حمله به مطالبه‌ی حق تعیین سرنوشت با انکار یا اذعان به وجود ستم ملی.

اما در سرتاسر نوشته‌ی صداقت، شاهد تناقض حل‌ناشدنی در رویکرد او نسبت به مسئله‌ی اقلیت‌های ملی هستیم. این تناقض حتی در شیوه‌ی استفاده‌ی او از عبارات مختلف برای ارجاع به این مسئله مشخص است. او گاهی از عبارت ملیت‌ها و اقلیت‌های ملی و گاهی از اقلیت‌های قومی-ملی و گروه‌های قومی استفاده می‌کند که هر یک از این مفاهیم تاریخ پیچیده‌ای از مواضع مختلف و آنتاگونیستی دارند که قابل استفاده‌ی دلبخواهانه به جای یکدیگر نیستند. اما از آنجاییکه او تلاش می‌کند مطالبات اقلیت‌های ملی را بازسازی کند و همزمان توجیهی برای رد و انکار آن بیابد، در استفاده از مفاهیم دچار سردرگمی است.

در حالیکه او تشکیل انجمن‌های ایالتی و ولایتی را «یکی از مترقی‌ترین اصول قانون اساسی مشروطه» عنوان می‌کند همزمان گوشزد می‌کند که «شرایط ضعف دولت مرکزی به هر دلیل تلاش قدرت‌های رقیب برای نفوذ در کشور را پدید می‌آورد که یکی از مهم‌ترین بسترهای آن دامن زدن و دمیدن در حقوق ملیت‌های پیرامونی است». به عبارت دیگر، می‌توان در قلمرو حقوقی، قانونی، انتزاعی، نظری، حق تعیین سرنوشت را به رسمیت شناخت، اما باید توجه داشت که تحقق عملی چنین مطالبه‌ای در ساحت واقع بستری برای تجزیه و اشغال کشور توسط قدرت‌های خارجی فراهم می‌کند.

پرسشی که پیش می‌آید این است که چرا صداقت مانند جریان‌های سیاسی راست‌گرا از همان ابتدا مطالبه‌ی حق تعیین سرنوشت را رد نمی‌کند و تلاش می‌کند توجیهی برای انکار آن دست‌وپا کند؟ جنبشی با نامی کردی، خاستگاه کردی، شعاری کردی شکل گرفته که با حضور مستمر اقلیت‌های کرد، بلوچ، لر و بختیاری جان و اعتلا یافته است. پس مسئله‌ی اقلیت‌های ملی چنان مهر خود را بر پیشانی جنبش حک کرده است که امکان انکار آن نیست، اما او می‌کوشد ابزار و مفاهیم طرد و حذف دیگری در اختیار بگیرد که به او اجازه می‌دهد همزمان فاصله‌ی خود را با جریان‌های

چه کسی از اقلیت‌های ملی می‌ترسد؟

راست‌گرای سیاسی حفظ کند و با تظاهر به اهمیتی که برای سایر مطالبات اقتصادی و محیط‌زیستی قائل است، دیدگاه خود را در جهت دستیابی به خیر عمومی مطرح کند تا همدلی حداکثری برانگیزد و حمله به مطالبه‌ی حق تعیین سرنوشت را توجیه و حتی ضروری کند.

صداقت می‌پذیرد که نرخ حاشیه‌نشینی، فقر و محرومیت، و بحران محیط‌زیستی در مناطق پیرامونی ایران بالاتر است و با ستم ملیتی و قومیتی گره خورده است. به گفته‌ی او، «مسأله‌ی کولبری در کردستان یا سوخت‌بری در بلوچستان هر دو در پیوند مستقیم با ستم ملیتی هستند چراکه ریشه در فقر و بیکاری بیشتر در مناطق پیرامونی دارند». اما او از دنبال کردن نتایج منطقی بحث خود می‌گریزد و بلافاصله ارتباط فقر و محرومیت با ستم ملی را منکر می‌شود و می‌گوید: «اما مسأله‌ی بیکاری، فقر، بحران اکولوژیک مسائل سرتاسری است و بردن آنها حول مسأله‌ی ملی یک خطای نظری است که خطاهای تعیین کننده در عرصه‌ی دستورکار سیاسی می‌گذارد چراکه مانع همبستگی جنبش‌ها می‌شود». با توجه به بحث صداقت، می‌توان چنین استدلال کرد که در نظم سرمایه‌داری، تقسیم بندی شمال و جنوب جهانی خطاست زیرا سرمایه‌داری یک نظم جهانی و سراسری است که صورت‌بندی مسئله حول شمال و جنوب جهانی و یادآوری نابرابری‌های عظیم در میزان دسترسی به منابع ثروت که زائیده‌ی توسعه‌ی ناموزون مرکب است مانع همبستگی کارگر بنگلادشی با کارگر سفید آمریکایی می‌شود و در نتیجه شکل‌گیری جنبش‌های انترناسیونال کارگری را ناممکن می‌کند. آیا این واقعیت که بحران‌های اقتصادی و محیط‌زیستی ماهیت فرامحلی، فراملی و فرامنطقه‌ای دارد باید به این نتیجه‌گیری منجر شود که هر نوع راه‌حلی که در سطح محلی، ملی و منطقه‌ای برای رفع این بحران‌ها اتخاذ می‌شود، انحرافی و بازدارنده است؟ یا برعکس، از تجمع و توزیع این راه‌حل‌هاست که امکان برون‌رفت از بحران حاصل خواهد شد؟ آیا باید منتظر بود تا مراکز اصلی سرمایه‌داری مثل آمریکا و اروپا اقدام به رفع این بحران‌ها برای مناطق و کشورهای حاشیه‌ای کنند؟ یا این که آنها با تحمیل سیاست‌های اقتصادی بر این کشورها خود عامل تولید این بحران‌ها هستند که عمدتاً کشورهای جنوب جهانی از تبعات شکل توسعه‌ی مختص به نظم سرمایه‌داری رنج می‌برند؟

او در ادامه می‌گوید: «اگر در مرکز ایران هم شاهد وجود بازارهایی بودیم که قیمت کالاها در آن بسیار کم‌تر از بازارهای داخلی بود مکانیسم‌هایی برای انتقال کالا از این مبادی به بازار فروش شکل می‌گرفت». او با تقلیل مسئله‌ی کولبری و سوخت‌بری به سازوکار عقلانی بازار، تمام ستم‌هایی را که بر ناامن‌ترین، پرخطرترین، مرگ‌بارترین و محروم‌ترین گروه شغلی اعمال می‌شود رؤیت‌ناپذیر می‌کند و چنین نتیجه می‌گیرد که هر کسی در هر جای ایران در صورتی که شرایط جغرافیایی اجازه می‌داد، حاضر به انجام این کار بود. این‌جا باید درنگ کرد و به مسئله کمی جدی‌تر نگریست. آیا هر کسی در ایران حاضر است برای امرار معاش، خطراتی مانند قطعی عضو، یخ زدن در برف زمستان، آتش گرفتن با ماشین سوخت‌بری، و کشته شدن توسط پلیس مرزبانی را به جان بخرد و فقط جغرافیای اوست که چنین اجازه‌ای به او نمی‌دهد؟ مسئله صرفاً عدم دسترسی به بازار خرید و فروش نیست چرا که در بین کولرها، افرادی با هویت بلوچ و لر هم وجود دارند اما هرگز فارس تهرانی یا اصفهانی نیست. اگر مسئله قابل تقلیل به دسترسی جغرافیایی بود، افرادی از مرکز به راحتی می‌توانستند به حاشیه نقل مکان کنند و شروع به سوخت‌بری و کولبری کنند. اما این پدیده فقط در حاشیه و در بین اقلیت‌های ملی رخ می‌دهد، زیرا در سیستم مرکزگرای شیعی-فارسی، حق حیات، حق دسترسی به فرصت‌های شغلی، به آب، به غذا اولویت‌بندی شده و توزیع آن در نسبت مستقیم با هویت‌ها است. در واقع صداقت، با کلی کردن مسئله‌ی بحران اقتصادی و محیط‌زیستی، تمامی سازوکارهای حاکمیت برای تغییر بافت جمعیتی در میان اقلیت‌های ملی در جهت تضعیف و سرکوب حق تعیین سرنوشت با استفاده از ابزارهای توسعه‌ی ناموزون و فشارهای حداکثری اقتصادی در جهت کوچ اجباری در صد سال گذشته را انکار می‌کند.

بدیهی‌ترین نقدی که می‌توان به رویکرد صداقت وارد کرد، خود او در اختیار ما قرار می‌دهد. او سه دیدگاه را در برخورد با ستم‌های ملی و قومی برمی‌شمرد، که نوشته‌ی او در نقد دو دیدگاه اول و سوم یعنی ناسیونالیسم آمرانه و سیاست هویت‌گرا است. طبیعتاً صداقت هم باید دارای دیدگاهی باشد و منطقاً موضع دوم، دیدگاه او را نشان می‌دهد: «دیدگاه میانه‌ای که آن را به رسمیت می‌شناسد اما برایش اولویت قائل نیست و اهمیت فرعی به آن می‌دهد و بدین ترتیب آن را کم‌اهمیت تلقی می‌کند».

چه کسی از اقلیت‌های ملی می‌ترسد؟

اما پرسش این جاست که چطور می‌توان مطالبات اقلیت‌های ملی، به‌عنوان گروهی که پیشگام و پیش‌تاز جنبش اخیر بودند و کماکان، در وضعیتی که از افول جنبش سخن می‌گوییم، در بلوچستان جمعه‌های اعتراضی به قوت خود باقی است را نه تنها کم‌اهمیت بلکه انحرافی، بازدارنده و مانع دست‌یابی به مطالبات حقیقی و واقعی تلقی کرد؟ باید پرسید، این مطالبات حقیقی کدامند و چه گروهی آنها را نمایندگی می‌کنند که مطالبات مبارزان و پیشروان اصلی جنبش انحراف از این راه حقیقی است؟ یعنی با وجود این‌که در عمل، اقلیت‌های ملی بیش از هر گروه دیگری مبارزه کرده و با سرکوب و شکنجه روبرو شده‌اند، مطالبات گروه دیگری است که واجد اهمیت و حقیقت است و امکان پیروزی دارد. به عبارت دیگر، از اقلیت‌های ملی می‌خواهیم که فقط مبارزه کنند، سرکوب شوند، زندان بروند، شکنجه شوند، اما «ما مرکزگراها» مطالبه‌گری می‌کنیم، تأمل می‌کنیم، سیاست می‌ورزیم، می‌اندیشیم. یعنی در وضعیتی که جنبش ژینا، به‌واسطه‌ی نام ژینا، هویت کردی او، شعار کردی آن، و خاستگاه جنبش که از کردستان شروع شد، ستم ملی را به‌عنوان اولین و اصلی‌ترین ستم موجود مطرح کرد، با چه استدلالی می‌توان ادعا کرد که این مطالبه حقیقی نیست یا منجر به افول جنبش شده است؟

صداقت توضیح بیشتری درباره‌ی دیدگاه میانه‌رو که مسئله‌ی ستم ملی را به رسمیت می‌شناسد اما کم‌اهمیت می‌داند، ارائه نمی‌دهد بلکه آن را به اقلیت‌ها فراق‌کنی می‌کند و می‌گوید: «نزد اقلیت‌ها، بقیه‌ی ستم‌ها نسبت به ستم ملی، کم‌اهمیت و فرعی هستند» و مسئله‌ی اقلیت‌ها، مسئله‌ی همه‌ی فرودستان نیست، بلکه مسئله‌ی هویت مشخص خودشان است.

او با اتخاذ دیدگاهی اکونومیستی، هر جنبشی را که حول مسئله‌ای به‌غیر از اقتصاد شکل گرفته است، ارتجاعی و فاقد قدرت همبستگی می‌نامد. به‌طور مثال، او می‌گوید اگر سیاهان مسئله خود را به ستم پلیس سفیدپوست تقلیل دهند و نه ستم نظم ناعادلانه‌ی اقتصادی، آنگاه مسئله‌ی سیاهان صرفاً به سیاهان محدود می‌شود و مسئله‌ای جزئی و فرعی باقی می‌ماند که امکان شکل‌گیری همبستگی عمومی نخواهد داشت. اما آنچه در واقعیت رخ داد، کاملاً این ادعای صداقت را نقض می‌کند. جنبش

Black lives Matter که در ابعادی وسیع در امریکا رخ داد، پس از قتل جرج فلویید توسط پلیس سفیدپوست و با پیشگامی سیاهان حول مسئله‌ی خشونت پلیس آغاز شد اما به سرعت همبستگی عمومی برانگیخت و تبدیل به جنبشی سراسری شد. یعنی مسئله‌ی سیاهان که خشونت پلیس بود به سیاهان محدود نماند و توانست همدلی عمومی را برانگیزد. این موضوع در خصوص جنبش ژینا هم صدق می‌کند، در این مورد هم مسئله‌ی تبعیض علیه زنان به زنان محدود نشد و همبستگی عمومی را برانگیخت و در سیر پیشروی خود مطالبات اقتصادی، جنسیتی، مذهبی، طبقاتی و ملی را در دل خود گنجانده است.

همان‌طور که مشخص است، همیشه مسائل اقتصادی نیستند که امکان بسیج توده‌ای دارند و بزرگ‌ترین خطا این است که مبارزاتی که حول مسئله‌ای غیر-اقتصادی شکل می‌گیرند را انحرافی، بازدارنده و شکاف‌انداز تلقی کنیم. در واقع جنبش زمانی شکست می‌خورد که بدون در نظر گرفتن شرایط انضمامی و با ارجاع به الگوهایی انتزاعی تعیین کنیم چه مطالبه‌ای واجد اهمیت است، حقیقی است و ارزش بسیج توده‌ای دارد یا ندارد. شکست زمانی حاصل می‌شود که به جای حمایت، برقراری پیوند و اتحاد بین تحت‌ستم‌ترین گروه‌ها، با برجسب مطالبات «انحرافی»، اقلیت‌های ملی را از خود بیگانه کنیم. به عبارت دقیق‌تر، برخورد روشنفکر مرکزگراست که منجر به شکاف در جنبش و مانع همبستگی می‌شود. باید به جای تخطئه و تحقیر مطالبات اقلیت‌های ملی، از خلال حمایت، همبستگی و مبارزه‌ی دوشادوش با آنها، به رشد و اعتلای جنبش کمک کرد. شرط همبستگی، بازشناسی فعالانه‌ی مطالبات اقلیت‌هاست نه این که مطالبات آنها را بازدارنده معرفی کنیم. به جای این که از اقلیت‌ها بخواهیم از مطالبات خودشان چشم‌پوشی کنند تا بتوانند با مطالبات جنبش ژینا همراهی کنند، باید پرسید اساساً مطالبات جنبش ژینا شامل چه مطالباتی می‌شود که مطالبات اقلیت‌ها را نمایندگی نمی‌کند؟ چطور می‌توان درباره جنبشی با خاستگاه، نام و شعاری کردی گفت که مطالبات اقلیت‌های کرد، بازدارنده‌ی جنبش بوده‌اند؟ چطور می‌توان با حذف و انکار مطالبات اقلیت‌های ملی، از آنها انتظار داشت که به مطالبات جنبش ژینا (که نزد چپ جمهوری‌خواه مطالباتی ضداقلیتی است) بپیوندند؟ به‌جرات می‌توان گفت، روشنفکر مرکزگرا فاصله‌ی بسیاری حتی از توده‌ی مبارز مرکز دارد چرا که در اثنای

چه کسی از اقلیت‌های ملی می‌ترسد؟

خیزش ژینا، شعارهای مترقی بسیاری از مبارزان مرکز شنیده شد که در راستای اعلام همبستگی با اقلیت‌های ملی بود. شعارهایی مانند «راه آزادی از کردستان می‌گذرد»، «کردستان، چشم و چراغ ایران» یا «مهاباد، کردستان، الگوی کل ایران» تبدیل به شعارهایی سراسری از خیابان تا دانشگاه و مدارس شد که نشان از گشودگی و همبستگی مبارزان مرکز با اقلیت‌های ملی دارد، اما روشنفکر مرکزگرا، حتی مبارزان مرکز را هم نمایندگی نمی‌کند و حاضر به اعلام همبستگی با اقلیت‌های ملی و مطالبات آنها نیست و تلاش می‌کند با ارجاع به مثال‌هایی فریب‌دهنده مسئله‌ی ستم ملی را به محاق ببرد.

صداقت همزمان با تأکید بر اهمیت مطالبه‌ی هویت‌های ملی، خطر لغزش آن به جریان‌های شبه-فاشیستی را گوشزد می‌کند (احتمالا او هرگز شعار «کردستان، گورستان فاشیستان» را نشنیده است) و می‌گوید «در صورتی که جنبش‌های مبتنی بر هویت با جنبشهای طبقاتی گره نخورند ... در عمل می‌توانند حتی در خدمت ساختارهای ناعادلانه‌ی موجود قرار بگیرند». اجازه دهید بحث را با بررسی همین موضوع پیش ببریم و این پرسش را مطرح کنیم که آیا مطالبه‌ی اقلیت‌های ملی به گفته‌ی صداقت به مسئله‌ی جزئی، انحرافی و هویتی محدود می‌شود و واجد سویه‌ی طبقاتی نیست؟ آیا اقلیت‌های ملی با مطالبات خودخواهانه‌شان فقط در جهت رفع نیازهای مختص به ملیت خودشان هستند و توان طرح مطالبات اقتصادی، محیط‌زیستی، جنسیتی در قالب گفتمانی عدالت‌محور را ندارند؟

نگارنده این ادعا را مطرح می‌کند که ستم ملی در ایران چنان با ستم طبقاتی، محیط‌زیستی، و جنسیتی در هم تنیده است که مطالبات اقلیت‌های ملی همواره سویه‌ای کلی در بر دارد.

درست است که بحران اقتصادی و محیط‌زیستی مسئله‌ای محلی، قومی یا ملی نیست بلکه مسئله‌ای فراملی است اما توسعه‌ی ناموزون تفاوت معناداری در این که چه کشوری، گروهی، طبقه‌ای، جنسیتی، ملیتی از تبعات این بحران‌های جهانی رنج می‌برد، ایجاد کرده است. به‌طور مثال، بحران آب در ایران، بحرانی بسیار جدی است، اما امکان دسترسی مردم خوزستان به منابع آبی با مردم سایر شهرهای مرکزی قابل‌مقایسه

نیست. صداقت هیچ اشاره‌ای به «قیام تشنگان» در خوزستان در تیرماه ۱۴۰۰ نمی‌کند، که در اعتراض به خشک‌شدن رود کرخه و تالاب هورالعظیم جرقه خورد. این‌که این قیام در مناطق عرب‌نشین ایران آغاز می‌شود به‌خوبی نشان می‌دهد که علی‌رغم وجود بحران محیط‌زیستی در کلیتی به نام «ایران»، مردم منطقه‌ی مشخصی با هویت و ملیت مشخصی از دسترسی به آب آشامیدنی محروم می‌شوند که مسئله‌ی بحران اکولوژیکی را از مسئله‌ی ستم ملی جدایی‌ناپذیر می‌کند. در واقع، مسئله‌ی هویت، ساخته و پرداخته‌ی موهومی اقلیت‌ها نیست، بلکه در نظم مرکز‌گرای موجود که سازوکار متعددی برای سرکوب اقلیت‌های ملی به کار گرفته می‌شود، هویت به‌مثابه حامل سیاست‌های محرومیت‌زا تولید می‌شود.

همبستگی مردم چهارمحال و بختیاری با «قیام تشنگان» نمونه‌ی دیگری از این ارتباط است، چرا که در آن‌جا نیز، سالهاست که منابع آبی با احداث تونل‌های متعددی از کوهرنگ و بهشت‌آباد به استان اصفهان منتقل می‌شوند و ماحصل آن برای ساکنین این مناطق، بیکاری، فقر، محرومیت، مهاجرت، و انواع ستم‌های دیگر است که مستقیماً با ملیت و حاشیه‌نشینی آنها نسبت وثیقی دارد. بحران آب در کل ایران وجود دارد، اما فقط مردم عرب، لر، بختیاری، بلوچ را در خوزستان، چهارمحال و بختیاری و بلوچستان از مالکیت بر زمین‌های خود محروم می‌کند، به حلبی‌آبادهای اطراف اهواز و اصفهان، و حاشیه‌ی دزفول و شوشتر می‌راند، از دسترسی به آب، برق و تلفن محروم می‌کند، کشاورزی و دامداری را به‌عنوان ابزار امرار معاش از آنها سلب می‌کند، نخل و گاو‌میش‌هایشان را از بین می‌برد، و از سوسنگرد تا کوی ملاحیه، سلطان، تولد جنین‌های ناقص، بیکاری، فقر، گرسنگی و آوارگی نصیب ساکنین آنها می‌کند.

درست است که آب زاینده‌رود در اصفهان هم خشک شده است، اما منابع آبی در ظرف دیگری در اصفهان موجود است که نابرابری‌هایی مشابه آنچه در استان‌های حاشیه‌ای وجود دارد را موجب نمی‌شود. استفاده از مثال خشک شدن زاینده‌رود در اصفهان، یک مثال فریب‌دهنده است که نابرابری‌های موجود در میزان دسترسی به منابع آبی در حاشیه و مرکز را رؤیت‌ناپذیر می‌کند. یکی از دلایل اصلی که رژیم موفق به محروم کردن اقلیت‌ها از منابع طبیعی آنها و تحمیل فقر و محرومیت گسترده بر آنها شده است، جرم‌زایی از گفتمان «ستم ملی» است. دستگاه حکمرانی با اتخاذ

چه کسی از اقلیت‌های ملی می‌ترسد؟

گفتمان «تجزیه‌طلبی»، هر نوع مطالبه‌ای را که در ظرف «ستم ملی» مطرح می‌شود، سرکوب می‌کند و با بهره‌گیری از تبعیض موجود نسبت به اقلیت‌ها که از سوی جریان‌های مختلف سیاسی تقویت می‌شود و همچنین با بهره‌گیری از رویکرد راسیستی مرکزگرایانه نسبت به اقلیت‌ها، دست به سرکوب گسترده می‌زند. در نتیجه، مشابهت پیامدهای موضع‌گیری چپ جمهوری‌خواه در خصوص مسئله‌ی ستم ملی با گفتمان حاکم و همچنین جریان سیاسی راست‌گرای خارج از کشور، قابل چشم‌پوشی نیست.

مثال دیگری که درهم‌تنیدگی ستم ملی با ستم طبقاتی را مشخص می‌کند، اشاره به «شورش گرسنگان» در اردیبهشت ۱۴۰۱ در پی حذف ارز ترجیحی و آزادسازی قیمت اقلام خوراکی اساسی در چارچوب اصلاحات اقتصادی نولیبرالی (تحت عنوان جراحی اقتصادی در دولت رئیسی) است که در استان‌های جنوب غربی ایران و عمدتاً در مناطق لر، بختیاری، ترک قشقایی، و عرب‌نشین شکل گرفت. از آنجایی که اقلیت‌های ملی مستقیماً در جهت فروپاشی نظم نولیبرالی موجود به‌پا خاسته‌اند، آیا ادعای صداقت مبنی بر این‌که اقلیت‌های ملی انواع متعدد ستم‌ها را ذیل ستم ملی قرار می‌دهند و ناتوان از طرح مطالباتشان در چهارچوب عدالت‌خواهانه هستند، محلی از اعراب دارد؟

نه تنها این دو قیام، بلکه انواع متعددی از جنبش‌ها، تشکلات، سازمان‌ها در میان اقلیت‌های ملی، مخصوصاً در استان کردستان وجود دارد که بیش و پیش از هر گروه دیگری، مطالبات جنسیتی، اقتصادی، و محیط‌زیستی را مطرح و فعالانه دنبال کرده‌اند. به‌طور مثال، تشکل‌های معلمان، که یکی از پایدارترین و فعال‌ترین آنها در میوان است، همراهی فعالانه‌ای با خیزش ژینا نشان داد و همواره در مطالبات خود دسترسی به خدمات آموزشی رایگان و همگانی را مطرح و علیه خصوصی‌سازی آموزش اعتصاب و اعتراض کرده‌اند. در نتیجه، جنبش‌های کردی توان همراهی با جنبش‌های سراسری را داشته و مطالباتشان را صرفاً به ملت کرد محدود نکرده‌اند. علاوه بر این، یکی از فعال‌ترین انجمن‌های محیط‌زیستی، انجمن سبز چیا، در کردستان مستقر است که همیشه در صف اول سازمان‌دهی کمک‌های مردمی در مواقع بحرانی بوده است، در مواقع زلزله یا آتش‌سوزی جنگل‌های زاگرس فعالانه وارد عمل شده و در غیاب منابع دولتی دست به عمل زده است. حفاظت از محیط زیست و دغدغه‌های اکولوژیک به

یکی از عناصر درونی جنبش مقاومت کرد تبدیل شده است^۱ که طبیعتاً منافع عمومی و مشترک در بردارد مگر آنکه بگوئیم جنگل‌های زاگرس مسئله‌ی کرد است و به مای تهرانی و اصفهانی مربوط نمی‌شود! استان کردستان در مقابله با همه‌گیری کرونا مؤثرتر و فعالانه‌تر از هر منطقه‌ی دیگری، با اتکا بر نیروهای مردمی و شوراهای محلی موفق به مدیریت این بحران شد. باید به‌جای نادیده گرفتن این اشکال مقاومت مردمی، از تجربه‌ی کنترل مستقیم مردمی در این استان آموخت و این تجربه را به سایر شهرها و مناطق انتقال داد. جنبش‌ها و تشکل‌های زنان و تشکل‌های کارگری نیز در کردستان وجود دارد که مستقیماً به مقابله با نظم پدرسالار و سرمایه‌داری می‌پردازند. آن‌ها هرگز ناتوان از فهم و نقد بحران‌های کلی نبوده‌اند، بلکه برعکس، طرح مطالبات ملی‌شان همیشه سویه‌ای کلی و همگانی داشته است.

بی‌اعتبار کردن مطالبه‌ی حق تعیین سرنوشت به‌مثابه «سیاست هویتی»، تقلیل این مسئله به یک مقوله‌ی بیولوژیکی است که نه تنها واقعیت اجتماعی و تاریخی اقلیت‌ها، بلکه سازوکار حذف و طرد رسمی و غیر رسمی را نیز نادیده می‌گیرد. اقلیت‌های ملی به‌واسطه‌ی تعهد به هویت مشخصی مبارزه نمی‌کنند، بلکه وقتی تعداد اعدام‌های عرب‌ها و بلوچ‌ها به نسبت درصد جمعیتی‌شان تفاوت معناداری دارد، وقتی محرومیت از دسترسی به منابع عظیم ثروت و فرصت‌های شغلی بر همین مبنا مشخص می‌شود، وقتی فقر با این مقوله‌ی گره خورده است، طبیعتاً هویت نه به خودی خود بلکه به عنوان دالی بر فقر، محرومیت، نابرابری، تبعیض عمل می‌کند. در نتیجه هویت واجد تاریخ مادی و اشکال متفاوتی از سلطه، انقیاد و سرکوب است که با اعدام، بیکاری، سوخت‌بری، کولبری، مزدهای پایین گره خورده و یک مقوله‌ی فراتاریخی، یا بدون مکان و زمان نیست.

اقلیت‌های ملی، پیشگامان خیزش و تحت‌ستم‌ترین و محروم‌ترین گروه‌ها هستند که هرگز مبارزات ملی خود را از مسائل اقتصادی و بحران اکولوژیکی جدا نکرده‌اند. آنها در عین مبارزه برای دستیابی به حقوق حقه‌ی خود، از جمله حق آموزش در و به زبان

^۱عباس ولی و مراد روحی، میان نظم حاکم و گسست دمکراتیک: تاملی بر آثار همه‌گیری کوید ۱۹ بر روزه‌ها، نقد اقتصاد سیاسی.

چه کسی از اقلیت‌های ملی می‌ترسد؟

مادری، به مطالباتی چون حق تشکلیابی مستقل، و ضدیت با خصوصی‌سازی تأکید کرده‌اند که برآورده شدن این مطالبات خود به خود منفعت عمومی و همگانی دارد چرا که مستقیماً نظم نولیبرالی حاکم را نشانه رفته است. اما چپ جمهوری خواه به تخطئه و حمله به مطالبات اقلیت‌های ملی با مقولاتی مانند «جزئی»، «سیاست هویتی»، «ضد همبستگی»، «شکاف‌انداز» پرداخته است. اما مگر بدون قدرت جنبش‌ها، خیزش‌ها و اعتراضات اقلیت‌های ملی می‌توان به گام‌های بنیادی بعدی اندیشید؟ بدون قدرتی که اقلیت‌ها، بنا به سنت طولانی مبارزاتی خود دارند، چطور می‌توان نیروی لازم را برای تحقق تغییری بنیادی به دست آورد؟

تنها شکل وحدت و همبستگی که می‌توان تصور کرد، نه با کنار گذاشتن مطالبات اقلیت‌های ملی، بلکه برعکس، به رسمیت‌شناسی مطالبات آنها و حمایت فعالانه از آنهاست چرا که ستم ملی گره‌گاهی از انواع ستم‌های فرهنگی، سیاسی، اقتصادی است که با رفع آن، امکان برون‌رفت جامعه از تمامی ستم‌ها و ساختارهای زاینده‌ی آن حاصل می‌شود.

چیزی که مانع پیشروی جنبش ژینا شد، نه مطالبات اقلیت‌های ملی، بلکه ناتوانی طیف‌های مختلف سیاسی در پاسخ به ملزومات پویای خیزش و خصوصاً ناتوانی آنها در بازشناسی مطالبات اقلیت‌های ملی و همراهی مؤثر با مبارزات آنان بود. اقلیت‌های ملی که جنبش را آغاز و به پیش بردند، همان گروهی که بیشترین فشار متحمل شد، و با ابتکار سیاسی خود، زیر ضرب سرکوب، در تشکلیابی و بسیج عمومی نقشی فعال و تأثیرگذار ایفا کرد. آنچه موجب شکست خیزش شد، تقلیل ستم‌های موجود به مساله ستم ملی نبود، بله برعکس، ترس جریان‌های سیاسی متفاوت در دفاع از حق تعیین سرنوشت و حملات همه‌جانبه به آن تحت مقولاتی همچون «تجزیه‌طلب» یا «شکاف‌انداز» و یا «ناتوان از حل بحران‌های کلی» است.

تنها در صورتی می‌توان به وحدت و همبستگی در جنبش امیدوار بود، که حق تعیین خودسرنوشتی، تمام و کمال حمایت شود، شرط همبستگی، بازشناسی عملی از حق تعیین سرنوشت است. این مطالبه از سمت اقلیت‌های ملی همیشه بیان خواهد شد، چرا که تاریخ و سنت مبارزاتی طولانی دارد که با تضعیف قدرت مرکزی اشکال

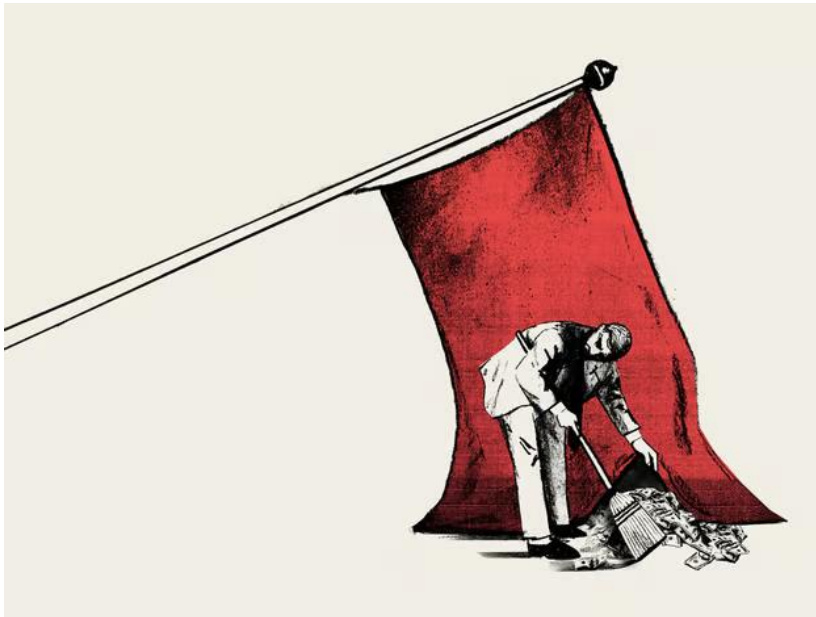
متعدد خودمختاری به خود گرفته است و هرگز هیچ ملیتی از این مطالبه دست نخواهد شست. نباید از اقلیت‌ها انتظار داشت تا بر مطالبات خود چشم‌پوشی کنند و تا تحقق مطالبات اساسی‌تر و مهم‌تر از مطالبات جزئی خود صرف‌نظر کنند، یک‌بار هم باید به مرکزگرایان گفت، مطالبات به اصطلاح کلی و همه‌شمول خود را که در واقع منافع اقلیت و هویت مشخصی را، فارس مرکز نشین صاحب سرمایه، نمایندگی می‌کند، نادیده بگیرد و از مطالبات حاشیه و اقلیت‌های ملی حمایت کند. تنها راهی که امکان تغییر واقعی را ممکن خواهد کرد، وحدت تمام مبارزات است، نه تجویز یا دستور به وحدت انتزاعی، بلکه با تجمیع مبارزات مختلف، انباشت این نیروها و حمایت فعالانه از مطالبات آنهاست که نیروی سیاسی لازم را پدید خواهد آمد.

<https://pecritique.com/>

نقد اقتصاد سیاسی

چرا چپِ فارسیست فاقد ظرفیت انقلابی و تداوم بخش نظم طبقاتی است؟

آیدین ترکمه



پرویز صداقت در متنی با عنوان «ناسیونالیسم آمرانه و سیاست هویت‌گرا در برابر جنبش ژینا» نکاتی را مطرح کرده که به نظرم بیانگر رویکرد غالب چپ فارسیست به مسأله‌ی انقلاب، دولت و طبقه است. این نگاه عمیقاً دولت‌ملی‌گرا از دید من خود یکی از موانع اصلی در برابر امکان پرورش رویکردهای بدیل است. چنین نگاهی فاقد پتانسیل سیاسی به منظور تغییر ساختاری است چرا که اگرچه خود را مترقی جلوه می‌دهد اما در عمل شکل دیگری از نگاه اصلاح‌طلبانه‌ای است که عملاً بازتولیدکننده‌ی ستم‌ها و سرکوب‌های کنونی است. از وجوه برجسته‌ی این دیدگاه عدم توانایی فرارفتن از افق دولت ملی است. اما مسأله به دولت ملی محدود نیست. در این یادداشت سعی می‌کنم برخی از کاستی‌های نظری این نگاه غالب چپ فارسیست^۱ را بکام.

صداقت به جنبش ژینا همچون گره‌گاه سه جنبش زنان، ملیت‌ها و جوانان اشاره و در ادامه اضافه می‌کند که «هریک از این جنبش‌ها دارای مطالبات مشخص خود هستند و مطالبات اصلی‌شان قابل فروکاستن نیست. بنابراین، استمرار و تقویت آن از سویی مستلزم حفظ تکثر و از سوی دیگر خلق همبستگی و وحدت میان این جنبش‌های متکثر و نیز افزودن جنبش‌های صنفی و طبقاتی به آن است». اینجا یکی از

^۱ منظور از چپ فارسیست چپ ناسیونالیست مرکزگرایی است که فهمش از «ایران» و تاریخ آن تا حد زیادی محدود به دانش تولیدشده در و به زبان فارسی به دست دولت مرکزی ظرف حدوداً یکصد سال گذشته است. از همین رو سرکوب شکل‌های زندگی، فرهنگ‌ها، و زبان‌های غیرفارسی در سده‌ی اخیر که مهم‌ترین عامل برسازنده‌ی دولت ملی ایران بوده است بیرون از رادار این چپ قرار دارد. به بیان دیگر، این گرایش چپ نمی‌تواند فراتر از شناخت‌شناسی فارسیستی حرکت کند. چپ فارسیست، مسأله‌ی مبارزه‌ی طبقاتی را متعاقباً از دریچه‌ی استثمار اقتصادی در معنای متداول کلمه می‌فهمد و پیوند بین استثمار و استعمار داخلی در کانون توجه‌اش قرار ندارد. از همین رو شکل‌های دیگر سلطه از جمله ستم‌های ملی و جنسیتی را در بهترین حالت، فرع بر مسأله‌ی اصلی یعنی مسأله‌ی طبقاتی می‌انگارد. این چپ با پذیرفتن شکل دولت ملی همچون تنها شیوه‌ی ممکن سازماندهی سیاسی فضا، استعمار را فقط در رابطه‌ی بین دولت‌های ملی معنادار می‌داند و از همین رو خشونت استعمار مناطق داخلی به دست دولت ملی را نمی‌بیند. اصلی‌ترین علت این یکسویگی‌ها در چپ فارسیست را باید در جهان‌بینی‌اش جست که یک جهان‌بینی دولت‌گرای فارسیستی است.

چرا چپ فارسیست فاقد ظرفیت انقلابی و تداوم‌بخش وضع موجود است؟

پیش‌فرض‌های اصلی نگاه صداقت آشکار می‌شود: اینکه جنبش طبقاتی ظاهراً چیزی متمایز از جنبش زنان و یا ملیت‌ها است. صداقت البته به طور صریح وجه ممیزه‌ی این جنبش طبقاتی را ذکر نمی‌کند اما به نظر می‌رسد که منظورش همان جنبش کارگری است. این تعریف اقتصادگرایانه از طبقه یکی از ویژگی‌های مشخصه‌ی چپ فارسیست است. تأکید بر این که اقتصاد آن ساختاری است که فرهنگ و سیاست و زبان و ملیت و جنسیت در بهترین حالت ضمیمه‌های فرعی‌اش به شمار می‌روند. غلبه‌ی این نگاه اقتصادگرایانه در چپ ایرانی خود توضیح می‌دهد که چرا مسأله‌ی ستم ملی و ستم جنسیتی هیچ‌گاه دغدغه‌ی محوری‌شان نبوده است. در این رویکرد، مسأله‌ی اصلی جنبش طبقاتی، مسأله‌ی کار و کارگر است و تمام شکل‌های دیگر سلطه ستم‌هایی غیرطبقاتی تلقی و در نتیجه نسبت به ستم طبقاتی (استثمار کارگر) فرعی انگاشته می‌شوند. این برداشت تقلیل‌گرا از طبقه به‌رغم آن است که مارکسیست‌ها دهه‌ها پیش تعاریفی چندلایه‌تر و فراگیرتر از طبقه ارائه کرده بودند.^۲

صداقت بلافاصله می‌گوید «هر ایده یا گفتمانی که زمینه‌ساز حذف این تکثر و یا مانع خلق این همبستگی باشد بازدارنده‌ی پیشروی و موفقیت این جنبش است». اما بگذارید ببینیم منظور او از همبستگی دقیقاً چیست. او جنبش‌های هویت‌گرا را مانع اصلی در راه پیشروی جنبش ژینا می‌داند. توجه داشته باشیم که تا اینجا مشخص می‌شود که صداقت، مانند نویسندگان بیانیه‌ی عسلویه،^۳ جنبش کارگری را جنبشی غیرهویت‌ی می‌داند زیرا ظاهراً تنها جنبش طبقاتی اصیلی است که چپ فارسیست دولت‌محور به رسمیت می‌شناسد.

^۲ برای مثال نیکوس پولاتزاس نشان داده است که چرا باید طبقه را در بستر تمامیت تقسیم اجتماعی کار دید که به روابط اقتصادی محدود نیست. بر این اساس، افزون بر روابط اقتصادی، روابط سیاسی و ایدئولوژیک نیز در تعریف طبقه تأثیرگذارند. برای مثال نگاه کنید به:

Poulantzas, Nicos. (1976): *Classes in Contemporary Capitalism*, London: Verso, 1976.

^۳ <https://www.radiozameh.com/782840/>

صداقت در ادامه می‌گوید «در برابر جنبشی متکثر دو برخورد انحلال‌گرایانه می‌توان داشت برخورد نخست نادیده‌گرفتن این تکثر و انحلال هویت‌های متکثر در یک هویت یکسان‌ساز واحد و برخورد دوم نادیده‌گرفتن تکثر ستم‌ها به نفع یک ستم که گمان می‌کنیم اصلی است و بقیه نسبت به آن فرعی و کم‌اهمیت‌اند». او به درستی معتقد است که ناسیونالیسم فارس‌محور تکثر ستم‌ها را در یک هویت یکسان‌ساز به نام ملت ایران منحل می‌کند. این‌جا نکته‌ی دیگری نیز ارزش بررسی دارد و آن برداشت صداقت از ملت و تاریخ ایران است. صداقت می‌گوید ملت‌ها پدیده‌هایی مدرن هستند. اما همانند روایت غالب، درباره‌ی ایران قیدی را اضافه می‌کند: «البته که در سرزمین‌هایی مانند ایران با تاریخی طولانی از حاکمیت‌های متمرکز می‌توان پیشاتاریخی برای ملت و هویت مبنای آن یافت». این نشان می‌دهد که صداقت هنوز نتوانسته است خودش را از زیر سایه‌ی سنگین تاریخ‌نگاری جریان غالب بیرون بکشد. برخلاف این روایت غالب، در سرزمین‌هایی مانند ایران شاهد تاریخ طولانی حاکمیت متمرکز نبوده‌ایم. این یکی از اسطوره‌هایی است که مورخانی مانند پروانه پورشریعی سعی کرده‌اند آن را واسازی کنند. برای مثال در تاریخ‌نگاری جریان غالب، امپراتوری ساسانیان همچون یک قدرت متمرکز بازنمایی شده است. پورشریعی اما نشان داده است که چنین نبوده. او نشان داده که اولاً با گذاری خطی از هخامنشیان به سلوکیان و پارتیان و بعد ساسانیان مواجه نیستیم. یعنی این طور نبوده که مثلاً با روی کار آمدن ساسانیان، پارتیان به کلی قدرت‌شان را از دست بدهند. او نشان داده است که برخلاف تلقی رایج، پارتیان حتا پس از حمله‌ی مسلمان‌ها همچنان قدرت را در مناطقی در دست داشتند. او حتا به این اشاره می‌کند که یکی از دلایل شکست سنگین ساسانیان در مقابل مسلمانان این بوده که پارتیان در دورانی که با عنوان حاکمیت ساسانیان می‌شناسیم همچنان قدرت را در بسیاری مناطق در دست داشتند و با مسلمان‌ها همکاری‌هایی نیز در راستای برانداختن ساسانیان داشته‌اند. پورشریعی همچنین نشان داده است که ساسانیان نه تنها یک دولت متمرکز همگن نبودند بلکه فقط به اتکای همکاری با پارتیان نتوانسته بودند در قدرت بمانند. به گفته‌ی او، پس از آنکه ساسانیان چند بار تلاش کردند تا قدرتی متمرکز را شکل دهند اما در نهایت موفق نبودند و به یک شکل حکمرانی غیرمتمرکز تن دادند که ستون محوری‌اش، کنفدراسیون ساسانی-

چرا چپ فارسیست فاقد ظرفیت انقلابی و تداوم‌بخش وضع موجود است؟

پارتی بود (Pourshariati, 2008: 2, 463)^۴. در نتیجه، بر خلاف برداشت صداقت، با پژوهش‌هایی از این دست دیگر نمی‌توان به‌سادگی همان روایت غالب از تاریخ ایران را مبنای تحلیل قرار داد و فکر کرد ایران با تاریخ طولانی حکومت‌های متمرکز تعریف می‌شود.

صداقت پس از آن که بلافاصله دو نوع ناسیونالیسم را از هم متمایز می‌سازد: ناسیونالیسم آمرانه و ناسیونالیسم ایرانی ضداستعماری. اینجا هم یک پیش‌فرض دیگر چپ فارسیست آشکار می‌شود: از دید این چپ، استعمار فقط پدیده‌ای است که در رابطه‌ی بین کشورها رخ می‌دهد. در نتیجه صداقت تصور می‌کند که ناسیونالیسم شهروندگرا و دموکراتیک پیشاپیش ضداستعماری است. این نگاه، که در ستایش تاریخ‌نگاری فارسیستی از انقلاب مشروطه هم بازتاب دارد، متوجه نیست که شکل‌گیری ایران همچون یک دولت ملی دقیقاً به اتکای یک ایدئولوژی ناسیونالیستی شهروندگرا ممکن شده است که استعمار داخلی مناطق غیرفارس ممالک محروسه ظرف حدوداً صد سال گذشته را به شکل سیستماتیک نادیده می‌گیرد.

این دفاع از ناسیونالیسم شهروندگرا در آثار مورخان انتقادی «ایران» نیز دیده می‌شود. برای مثال می‌توان به کتاب رضا ضیاابراهیمی *پیدایش ناسیونالیسم ایرانی: نژاد و سیاست بی‌جاسازی بر ناسیونالیسم مدنی اشاره کرد*. تاریخ‌نگاری ارائه‌شده در این کتاب همچنان نوعی تاریخ‌نگاری دولت‌محور است که مدافع شکلی از مشروطه‌خواهی است که شکل دولت ملی را پیشاپیش همچون پدیده‌ای دموکراتیک پذیرفته است. حال آنکه خود شکل دولت ملی اساساً بر مبنای بیرون‌گذاری دیگری‌ها و نیز مستعمره‌های داخلی بنا شده است. این دیگری‌ها امروز همان مهاجران و پناهندگان از زبان‌ها و ملیت‌ها، قومیت‌ها و فرهنگ‌های دیگر هستند که همین دولت‌های مبتنی بر حکومت قانون و شهروندی، از پذیرش‌شان سرباز می‌زنند. این دولت‌ملی‌محوری ضیاابراهیمی خوانشی خطی از تاریخ را پیش‌فرض دارد که غایتش همان دولت ملی

⁴ Pourshariati, Parvaneh. (2008): *Decline and Fall of the Sasanian Empire: The Sasanian-Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran*, I.B.Tauris & Co Ltd.

مبتنی بر شهروندی لیبرال است. در مقابل باید تأکید کرد که این خود دولت ملی مدرن است که شکل خاصی از زمان و تاریخ را تولید کرده است که در قالب نوعی توسعه‌گرایی ناسیونالیستی همچون تنها راه پیشرفت جوامع حاشیه‌ای در اقتصاد جهانی ترویج می‌شود. فراروی از تاریخ‌نگاری‌های رایج اما نمی‌تواند خود شکل دولت را دست‌نخورده باقی بگذارد. دولت ملی تجسم شکل خاصی از فضا-زمان‌مندی است: زمان خطی و فضای همگن.

در همین راستا است که صداقت هم مانند ضیاابراهیمی نقطه‌ی ارجاعش را انقلاب مشروطه قرار می‌دهد چرا که مشروطه از دید آن‌ها بیانگر شکل‌گیری ناسیونالیسم مدنی یا شهروندگرا است. ضیاابراهیمی ناسیونالیسم مدنی را از هانس کوهن (Hans Kohn) وام می‌گیرد که بین ناسیونالیسم مدنی و قومی/اتنیکی تمایز می‌گذارد. ناسیونالیسم مدنی در واقع همان ایدئولوژی شهروندی لیبرال دموکراتیک است که شهروندان را فارغ از قومیت و مذهب‌شان در مقابل قانون برابر می‌داند. آمریکا و انگلستان و فرانسه مثال‌های کلاسیک این نوع ناسیونالیسم تلقی می‌شوند. از سوی دیگر، ناسیونالیسم قومی برداشتی خاص‌گرایانه‌تر از هویت دارد و هویت را بر مبنای فرهنگی و یا قومی می‌فهمد. با این حال این ادعا قابل دفاع نیست. همانطور که نیل دیویدسون^۵ می‌نویسد: ادعا می‌شود که ناسیونالیسم مدنی بر سیاست مبتنی است و نه قبیله‌گرایی. بر این اساس ناسیونالیسم مدنی همچون تنها شکل خوب ناسیونالیسم بازنمایی می‌شود (Davidson, 2016: 23). به اتکای این تمایز دوگانه‌انگار، ناسیونالیسم قومی همچون قبیله‌گرایی بازنمایی شده و رد می‌شود.

ادعای غلط دیگری که طرفداران ناسیونالیسم مدنی می‌کنند این است که این نوع ناسیونالیسم بر خون و خاک استوار نیست. این ادعا اما آشکارا غلط است چرا که یکی از بنیان‌های ناسیونالیسم مدنی، قلمروی ملی است و سینه‌چاکان تمامیت ارضی حاضرند هر کسی را که به تمامیت خاک‌شان ایمان نداشته باشد از سر راه بردارند. افزون بر این، آن طور که دیویدسون هم نشان داده است، تأکید بر فرهنگ و متمایز‌کردنش از خون و خاک گمراه‌کننده است چرا که فرهنگ (و در مورد ما، زبان

⁵ Davidson, Neil. (2016): *Nation-States: Consciousness and Competition*, Haymarket Books.

چرا چپ فارسیست فاقد ظرفیت انقلابی و تداوم‌بخش وضع موجود است؟

فارسی) هم به‌سادگی می‌تواند به مبنایی برای قومیت تبدیل شود. در نتیجه ناسیونالیسم مدنی قادر نیست به این پرسش‌ها پاسخ دهد: پایه‌های اسطوره‌ای شکل‌گیری دولت‌های ملی چه بوده است؟ دولت‌های ملی در چه فرایندی مرزهای‌شان را ترسیم کرده‌اند؟ دولت‌های ملی چطور «دیگران» را در پشت این مرزها نگه می‌دارند؟ دولت‌های ملی در مقابل جنبش‌هایی که می‌کوشند مرزهای ملی را تغییر دهند چه واکنشی نشان می‌دهند؟ (Ibid: 25-26)

برداشت صداقت از ناسیونالیسم شهروندگرا بازتاب همان برداشتی است که مورخان انتقادی تاریخ «ایران» ترویج کرده‌اند. یکی دیگر از این مورخان تورج اتابکی^۶ است که مدافع ناسیونالیسم مدنی البته با نامی دیگر است. اتابکی ناسیونالیسم مدنی را بر هویتی قلمرویی مبتنی می‌داند که مقدم بر و برتر از شکل‌های دیگر وفاداری و هویت مبتنی بر «هویت‌های قومی، زبانی و طبقاتی» تلقی می‌شود (Atabaki, 2005: 52). اتابکی البته از ناسیونالیسم مدنی نام نمی‌برد بلکه در عوض از ناسیونالیسم قلمرویی حرف می‌زند. این نوع ناسیونالیسم اما صراحتاً ریشه‌های زبان‌شناسانه، نژادپرستانه و استعماری ناسیونالیسم قلمرویی ایران را نادیده می‌گیرد.

پس یکی از ارکان ادعایی ناسیونالیسم مدنی این است که این نوع ناسیونالیسم فاقد لایه‌ی قومیتی است. بر همین اساس، «ایرانی‌بودن» همچون امری غیرقومی بازنمایی می‌شود. این برداشت اما درست نیست. همان‌طور که ایس برتون^۷ در پژوهشش درباره‌ی نقش استعمار داخلی در شکل‌گیری دولت ملی ایران نشان داده است «ایرانی» خود یک مفهوم قومیتی است که به اتکای شکل خاصی از تولید دانش دولتی ممکن شده است. برتون نشان داده است که برای مثال چطور پژوهش‌های علمی ژنتیکی در خلق هویت ایرانی همچون مبنای قومیتی دولت ملی ایران دخیل بوده‌اند. ایرانی‌بودن به این ترتیب تفاوت‌های مذهبی و زبانی و جغرافیایی ملت‌های غیرفارس ممالک محروسه را با گنجاندنشان ذیل یک هویت واحد نادیده می‌گیرد (Burton,

⁶ Atabaki, Touraj (2005): "Ethnic diversity and territorial integrity of Iran: Domestic harmony and regional challenges." *Iranian Studies*, 38(1), 23-44.

⁷ Burton, Elise. K. (2021): *Genetic Crossroads: The Middle East and the Science of Human Heredity*, Stanford University Press.

225-224: 2021). به این ترتیب هر نوع ناسیونالیسمی فارغ از تعریفی که از خود ارائه می‌کند ناسیونالیسم قومی است که به مرور زمان، کثرت‌های زبانی و ملی و فرهنگی و سیاسی را یا در خود ادغام و به شکل نرم از بین می‌برد یا به شکل سخت و خشن آن‌ها را سرکوب و حذف می‌کند. ناسیونالیسم‌های اروپایی از جمله نمونه‌های فرانسوی و آلمانی از مثال‌های بارز این شکل ناسیونالیسم هستند که بر مبنای حذف سیستماتیک زبان‌ها و فرهنگ‌های دیگر بنا شده‌اند.

صداقت در ادامه از شکل‌گیری تفکر ملی‌گرا در میان «گروه‌های قومی» حرف می‌زند! او به این ترتیب ناسیونالیسم‌های قومی را مادون ناسیونالیسم فارس‌محور می‌انگارد و آن‌ها را «شبه‌جماعت‌های تصویری» جدید خطاب می‌کند. دولت‌ملی‌گرایی صداقت وقتی بیشتر جلوه می‌کند که می‌گوید «مناطق پیرامونی ایران همواره بستر مساعدی برای بروز انواع بحران‌های قومی-ملی بوده‌اند». او تا آنجا پیش می‌رود که منطقی شبیه به منطقی تمامیت‌ارضیون را بازتاب می‌دهد و می‌گوید: «شرایط ضعف دولت مرکزی به هر دلیل تلاش قدرت‌های رقیب برای نفوذ در کشور را پدید می‌آورد که یکی از مهم‌ترین بسترهای آن بهره‌برداری از حقوق ملیت‌های پیرامونی است».

اینجا باید به شیوه‌ی استفاده از واژگان نیز دقت کرد. صداقت از ملیت‌های «پیرامونی» حرف می‌زند. این شیوه‌ی بیان، این طور جلوه می‌دهد که گویی ملیت‌های غیرفارس در ایران همواره در پیرامون بوده‌اند. بر خلاف این نگاه اما می‌دانیم که این شیوه‌ی بازنمایی دولت مرکزی بوده که باعث شده برخی مناطق به سود مرکز، پیرامونی یا حاشیه‌ای بشوند. در نتیجه همان طور که فروغ اسدپور هم اشاره کرده است،^۸ دقیق‌تر

^۸ همان طور که اسدپور می‌نویسد «من همواره ابا داشته‌ام که "آذربایجان" را "حاشیه" بنامم، هر چند به حاشیه تبدیل شدن آذربایجان در مقابل تهران و مناطق نورچشمی حاکمیت یک واقعیت است. موضوع اما بازتابانیدن این "حاشیه" شدگی به لحاظ زبانی است که برای من محل دعوا را می‌سازد. زمانی که می‌گویم مناطق "حاشیه‌ای"، چنان است که گویا از منطقی ایزدکیو یا باز هم بدتر چنان است که گویی از نوعی منطق طبیعی سخن در میان است. یعنی جغرافیای آذربایجان به خودی خود و بالذات "حاشیه" است. در حالی که اگر بگویم "حاشیه شده، به حاشیه رانده شده" یا "پیرامونی شده" در واقع اکتیویسم سیاسی-زبانی به کار زده‌ایم و وضعیت را از حالت شئی‌وارگی یا شبه-طبیعی آن بیرون کشیده و به لایه‌ی فوقانی و سیاسی این پدیده اشاره کرده‌ایم. به سازوکارهایی اشارت داده‌ایم که در تلاش بوده و

چرا چپ فارسیست فاقد ظرفیت انقلابی و تداوم‌بخش وضع موجود است؟

این است که از تعابیری مانند پیرامونی‌شدگان و یا به‌حاشیه‌رانده‌شدگان حرف زد. فراموش نکنیم که برای مثال آذربایجان در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم پیرامونی نبود و مرکزیت اقتصادی و سیاسی و فرهنگی داشته است. بسیاری از مورخان آذربایجان را دروازه‌ی ورود ایده‌های مترقی از «غرب» دانسته‌اند. اما جدای از این، اگر تاریخ تکوین دولت ملی را مبنا قرار دهیم مفهوم دقیق‌تر، همان مستعمره‌های داخلی است. «ملیت‌های پیرامونی» یک صورت‌بندی خنثا از تاریخ ارایه می‌کند و در نتیجه سرکوب خونین ملل غیرفارس و فرایند ویرانگر استعمار داخلی را از تصویر بیرون می‌گذارد.

از دید صداقت هویت ظاهراً فقط در حوزه‌های جنسیت و قومیت و ملیت و مذهب قابل طرح است و طبقه نمی‌تواند هویت پایه باشد. او معتقد است که «توجه به هویت‌های متکثر گروه‌های شرکت‌کننده در جنبش ژینا نشان‌دهنده‌ی اهمیت هویت‌ها در این جنبش و مطالبه‌ی عمومی هریک برای ارج‌شناسی و محترم دانستن هویت جنسیتی و زبانی و ملی و غیره‌شان است». در نتیجه همان طور که می‌بینیم مسأله‌ی جنسیت و ملیت از دید صداقت به مسایلی هویتی و در نتیجه غیرطبقاتی فروکاسته می‌شود و از همین رو فرع بر مسأله‌ی اصلی یعنی طبقه تلقی می‌شوند. صداقت وقتی می‌خواهد نشان دهد که سیاست هویت انواع متکثر ستم‌ها را ذیل خود قرار می‌دهد ذکر می‌کند که در کنار ستم‌های ملیتی و جنسیتی باید به شکاف طبقاتی و بحران محیط زیستی هم توجه کرد. در نتیجه از دید صداقت ستم ملی ظاهراً چیزی مجزا از بحران محیط زیست است. و این به‌رغم آن است که شدیدترین لطمات به محیط زیست در مستعمره‌های داخلی یعنی بلوچستان و خوزستان و گیلان و کوردستان و آذربایجان وارد شده است. ساکنان جغرافیای مرکزی ایران به‌رغم آن‌که در جغرافیای کویری زندگی می‌کنند کمتر از ساکنان مستعمره‌های داخلی از تغییرات محیط زیست تأثیر

هستند تا از آذربایجان به‌عنوان منطقه ای به لحاظ اقتصادی-تجاری نسبتاً پیشرفته، از آذربایجان به عنوان لوکوموتیو تحولات مترقی، و دروازه‌ی ورود ایده‌های دوران‌ساز و مبتکر شکل‌های سیاسی نو برای سازمان‌دهی مبارزات جمعی و اجتماعی و شکل حاکمیت سیاسی در یک دوره ی نسبتاً طولانی از تاریخ جدید این جغرافیا، حاشیه‌ای بر تهران و مناطق نورچشمی حاکمیت بسازند».

برگرفته از:

https://www.akhbar-rooz.com/158051/1401/03/26/#_ftnref1

پذیرفته‌اند و این مشخص به خاطر مکانیسم استعمار داخلی است. پروژه‌های انتقال آب به کویر مرکزی فقط یکی از مکانیسم‌های استعمار داخلی است. صداقت بحران محیط زیست را ساختاری می‌داند اما ستم ملیتی و جنسیتی را نه. در نتیجه بر خلاف ادعایش که نباید یک شکل ستم را تابع شکل‌های دیگر ستم کرد، عملاً ستم‌های به اصطلاح «هویتی» را تابع ستمی ظاهراً ساختاری می‌کند. او در نهایت این ادعای خود را پس می‌گیرد وقتی می‌گوید: «مسئله‌ی بیکاری، فقر، بحران اکولوژیک مسائل سرتاسری است و بردن آن‌ها حول مسئله‌ی ملی یک خطای نظری است که خطاهای تعیین‌کننده در عرصه‌ی دستورکار سیاسی می‌گذارد».

اگر قرار باشد به‌راستی هیچ شکلی از ستم را تابع شکل دیگری نکنیم و در نتیجه مانعی در برابر همبستگی جنبش‌ها ایجاد نکنیم دیگر نمی‌توانیم مانند صداقت بگوییم کول‌بری و سوخت‌بری قابل تقلیل به ستم ملی نیستند. این‌گونه صورت‌بندی، پیشاپیش پذیرفته است که ستم ملی جایگاهی مادون استثمار «طبقاتی» و «ساختاری» دارد. در نتیجه اگرچه متن صداقت ژست همبستگی به خود می‌گیرد اما در نهایت بازتاب همان نگاه چپ مرکزگرای فارسیست حامی تمامیت ارضی است. توجه داشته باشیم که در این برداشت، طبقه مفهومی است صرفاً اقتصادی. اقتصادگرایی صداقت باعث می‌شود که بگوید کول‌بری و سوخت‌بری ریشه در عرصه‌ی اقتصاد دارند، با این حال برداشت‌های مارکسیستی از طبقه بسیار متنوع‌اند. برای نمونه فیلسوفانی مانند پولاتزاس، لوفور و گرامشی هر یک به نحوی این اقتصادگرایی مارکسیستی را نقد کرده‌اند و نشان داده‌اند طبقه مفهومی است همزمان اقتصادی، سیاسی و فرهنگی. در نتیجه مسئله‌ی سرکوب زبانی و ستم ملی اساساً مسایلی طبقاتی هستند. یکی از برداشت‌های بدیل از طبقه در ایده‌ی تولید فضای لوفور پروراند شده است. مبارزه‌ی طبقاتی به گفته‌ی لوفور در فضا حک می‌شود و از همین رو مبارزه‌ی طبقاتی امروز شکل‌های متنوع‌تری به خود گرفته است که شامل مسئله‌ی ملی هم می‌شود (Lefebvre, 1991: 55).^۹ طبقات الیت از جمله روشن‌فکران دولت ملی (اعم از چپ و راست) در واقع فضاهای بین مرکز و

^۹ Lefebvre, Henri. (1991 [1974]): *The Production of Space*. Cambridge, Mass.: Blackwell.

چرا چپ فارسیست فاقد ظرفیت انقلابی و تداوم‌بخش وضع موجود است؟

حاشیه‌ها/مستعمره‌ها را پر می‌کنند (Lefebvre, 1976: 26).^{۱۰} این روشنفکران از جمله از طریق طبیعی‌سازی شکل دولت ملی به اتکای برتردانستن یک شکل ناسیونالیسم بر شکل‌های دیگر آن، نقشی کلیدی در تداوم سرکوب ملل غیرفارس بازی می‌کنند. گفتمان ناسیونالیسم فارسیستی تأثیری ویرانگر و شدیداً بیگانه‌ساز بر زندگی روزمره‌ی ملل غیرفارس ایران داشته است.

وجه دیگری که در متن صداقت مشهود است تقلیل ضمنی مسأله‌ی ستم ملی به سوخت‌بری و کول‌بری است. ستم ملی گسترده‌تر است. سرکوب زبانی و فرهنگی، استعمار منابع طبیعی حاشیه‌ها، و نابودسازی سیستماتیک محیط زیست مستعمره‌های داخلی وجوه دیگر ستم ملی هستند. مسأله به کرد و بلوچ هم محدود نیست. عدم اشاره به ملل غیرفارس دیگر (از جمله ترکمن‌ها، عرب‌ها، لرها، گیلک‌ها، و ترک‌ها) خود بخشی از مسأله است. در بازنمایی ستم ملی نمی‌توان گزینشی عمل کرد. نابودسازی منابع آب عرب‌ها و ترک‌های آذربایجان یا جنگل‌های لرستان و طبرستان هم باید در کنار سوخت‌بری و کول‌بری مطرح شوند. نباید در تبعیت از گفتمان غالب، رنج و ستم ملی را فقط به برخی از ملل غیرفارس و آن هم فقط به برخی وجوه آن محدود کرد.

طنز ماجرا اینکه نگاه چپ فارسیست در واقع کاملاً همسو با تلاش طبقات مسلط قرار می‌گیرد چرا که با فرعی‌انگاری ستم‌های جنسیتی و ملی این چپ فارسیست نیز با دفاع ضمنی از ناسیونالیسم فارس‌محور به مدافع نظم سرمایه‌دارانه‌ی موجود تبدیل می‌شود. صداقت ظاهراً فراموش کرده است که ناسیونالیسم، ایدئولوژی جامعه‌ی سرمایه‌داری است (Davidson, 2009: 22).^{۱۱} وقتی صداقت ستم ملی را فرع بر بحران‌های طبقاتی و محیط زیست می‌انگارد دست کم به‌طور غیرمستقیم این طور القا می‌کند که نظم قلمرویی موجود یعنی تمامیت ارضی ایران باید خط قرمز جنبش‌های رهایی‌بخش و عامل «همبستگی» باشد چرا که در غیر این صورت این جنبش‌ها به آلت دست قدرت‌های امپریالیستی و جاده‌صاف‌کن «نفوذ» آن‌ها به کشور تبدیل می‌شوند.

¹⁰ Lefebvre, Henri. (1976): *The Survival of Capitalism: Reproduction of the Relations of Production*, (trans. Frank Bryant), St. Martin's Press.

¹¹ Davidson, Neil. (2009): "Putting the nation back into 'the international'," *Cambridge Review of International Affairs*, 22:1, 9-28.

از همین رو صداقت با دفاع ضمنی از ناسیونالیسم فارس توجه و تأکید را بر مسأله‌ی ملی در معنای متداول کلمه می‌گذارد و در نتیجه امکان مواجهه با ماهیت طبقاتی ستم ملی را پیشاپیش سلب می‌کند. برخلاف برداشت او اما ناسیونالیسم، ایدئولوژی بازتولید نظم طبقاتی است.^{۱۲} ناسیونالیسم فارسی به این ترتیب همچون مبنای یک جهان‌بینی اطلاع‌طلبانه با تلقی دولت و قلمروی ملی همچون پیش‌فرض‌هایی تغییرناپذیر، مانعی اساسی در برابر پرورش استراتژی‌های سیاسی رهایی‌بخش است. بر خلاف تصور صداقت، یک راه‌حل طبقاتی به بحران محیط زیست نمی‌تواند مرزهای ملی را دست‌نخورده باقی بگذارد. راه‌حل طبقاتی به معنای دگرگون‌کردن نظم بین‌الملل و در نتیجه خودِ شکل دولت ملی و مرزهای قلمرویی آن است. بازتولید مرزها از طریق تولید ناسیونالیسم‌های غیرفارس راه‌حلی ارتجاعی است. اما آنچه صداقت از آن دفاع می‌کند هم شکل دیگری از ارتجاع تحت لوای ناسیونالیسم شهروندگرا است.

البته نباید فراموش کرد که در همین نظم بین‌الملل موجود هم برخی بدیل‌ها تحقق یافته‌اند که نسبت به آنچه غالب است مترقی محسوب می‌شوند. آشکارترین این نمونه‌ها به رسمیت‌شناختن استقلال سیاسی مناطق و تفاوت زبانی و فرهنگی‌شان در قالب نظام فدرال است. از جمله می‌توان به نمونه‌ی کبک در کانادا اشاره کرد که مجلس ملی خود را دارد و توانسته است به واسطه‌ی استقلال سیاسی، برخی حقوق پایه‌ی ساکنان از جمله آموزش به زبان مادری را تضمین کند. نمونه‌ی دیگر، منطقه‌ی خودمختار باسک در اسپانیا است که از حد بالایی از استقلال فرهنگی و سیاسی برخوردار است که شامل استقلال نظام آموزشی و از جمله آموزش به زبان باسکی است. هر چند این نمونه‌ها همچنان در قالب شکل دولت ملی تعریف می‌شوند اما برتری‌های بارزی دارند که قابل چشم‌پوشی نیست و می‌توان از آن‌ها در راستای کاهش ستم ملی در ایران استفاده کرد.

¹² “Defenders of the bourgeois order must ensure that attempts by the exploited to overcome alienation through collective identity are constantly directed towards national rather than class resolutions.” Nationalism is then defined as “the spontaneous ideology generated by capitalist society.” (Davidson, 2009: 22)

چرا چپ فارسیست فاقد ظرفیت انقلابی و تداوم‌بخش وضع موجود است؟

نمونه‌های بدیل به این موارد محدود نمی‌شوند. همین اکنون در نقاط مختلف جهان شکل‌های بدیل زیست بومیان وجود دارند که روابط اجتماعی در آن‌ها استعماری، سرمایه‌دارانه، و یا دولت‌محور نیست. این فضاها بدیل اما جایی در ادبیات موجود ندارند و معمولاً در حاشیه‌های گفتمانی باقی مانده‌اند. از همین رو یک رویکرد رهایی‌بخش باید آن‌ها را بیش از پیش برجسته کند. یکی از نمونه‌های این فضاها بدیل را می‌توان در برزیل یافت. سکونت‌گاه‌هایی که با نام کویلوبو (quilombos) و یا جوامع مارون (Maroon communities) شناخته می‌شوند نشانگر وجود شکل‌های نوپدید بودن و هستی‌های یگانه‌ای هستند که جایی در ادبیات جریان غالب ندارند.^{۱۳} مؤلفه‌ی مرکزی این سکونت‌گاه‌ها مقابله با خشونت است. این سکونت‌گاه‌ها در واقع فضا‌مندی‌های بدیل هستی را به ما نشان می‌دهند. فضا‌مندی‌ها و شکل‌هایی از سکونت که عاری از روابط استعماری و استثماری هستند. کویلوبوها بر مبنای رد هر شکلی از بردگی شکل گرفته‌اند.

صداقت به‌درستی می‌گوید مسأله‌ی سیاهان نباید صرفاً به‌عنوان مسأله‌ی سیاهان مطرح شود بلکه باید در پیوند با مسایل همه‌ی فرودستان به آن پرداخت. به همین شکل باید گفت مسأله‌ی ملل غیرفارس ایران باید در پیوند با مسایل همه‌ی فرودستان مطرح شود. اما آیا ناسیونالیسم فارس و شکل دولت ملی چنین امکانی را فراهم می‌آورد؟ آیا تلاش انترناسیونالیستی می‌تواند با دست‌نخورده‌گذاشتن ماتریس‌های فضایی و زمانی دولت ملی محقق شوند؟

ریشه‌ی این نگاه را باید در پیشینه‌ی تاریخ مارکسیسم دید. رویکرد سیاسی انترناسیونال سوم و مارکسیسم ارتدکس در خصوص مسأله‌ی ملی تأثیر زیادی بر این نگاه غالب داشته است. حتا در بهترین نمونه، یعنی تفسیر لنین، حق تعیین سرنوشت اگر چه به‌رسمیت شناخته می‌شود اما فقط تا جایی از آن حمایت می‌شود که در راستای

^{۱۳} برای آشنایی با جزئیات این فضاها بدیل و برخی نمونه‌های ملموس و اینکه چگونه روابط اجتماعی‌شان را در عمل به دور از روابط سرمایه‌دارانه، استعماری، جنسیتی، نژادی، قومیتی، و مذهبی سازمان می‌دهند می‌توانید به متن زیر مراجعه کنید:

منافع پرولتاریای بین‌المللی تلقی شود. همان طور که پولانتزاس گفته است، این برداشتی عمیقاً ابزاری از مفهوم ملت است که با نادیده گرفتن مادیت ملی، به اشتباهاتی آشنا ختم شده است. این دیدگاه وجود یک پرولتاریای بین‌المللی را پیشاپیش مفروض گرفته است و در نتیجه پرسش‌هایی از این دست را پیش می‌کشد که چه کسی منافع این پرولتاریا را تعریف می‌کند؟ چه کسی به نمایندگی از آن سخن می‌گوید؟ پاسخ به این پرسش‌ها اما سودمند نخواهند بود زیرا شرط طرح این پرسش‌ها اساساً اشتباه است (Poulantzas, 1980[1978]: 118-119).^{۱۴}

کریستین راس^{۱۵} هم از منظری دیگر به این خوانش غالب مارکسیستی که عمدتاً با استثمار اقتصادی تعریف می‌شود اشاره کرده است. او در بطن بحثش از ظهور آنارشیزم کمونیستی همچون محصول کمون پاریس می‌نویسد این اتفاق بسیار مهمی بود چراکه باعث شد اختلاف ظاهری بین مارکس و باکونین کمرنگ شود. با این حال این اختلاف هنوز در چپ ایرانی زنده است. بر این اساس نگاه مارکسیستی با تمرکزش بر استثمار اقتصادی از نگاه آنارشیستی که ظاهراً بر سلطه‌ی سیاسی متمرکز است متمایز می‌شود. راس اما نشان داده است که چطور در همان زمان جغرافی‌دان‌هایی مانند الیزه رکلو از این تمایز نادرست عبور کرده بودند (Ross, 2015: 165). اگر هم قرار است از همبستگی جنبش‌ها حرف بزنیم شاید باید همبستگی را از رکلو بیاموزیم؟ همان طور که راس روایت می‌کند، مبنای همبستگی کمونیست‌ها و مارکسیست‌ها در آن زمان، توافق‌شان بر سر ضرورت دگرگون کردن شکل دولت بورژوازی بود که حول انحلال همزمان سرمایه، دولت و ملت تعریف می‌شد (Ibid: 165-166, 171). تأثیر کمون پاریس بر مارکس چنان بود که او در هنگام نگارش مقدمه‌اش بر نسخه‌ی جدید *مانیفست کمونیستی* نظرش درباره‌ی دولت را تغییر داد و گفت: مبارزه‌ی اصلی مبارزه بر ضد دولت مرکزگرا است و طبقه‌ی کارگر نمی‌تواند دلش را به دستگاه دولتی خوش

¹⁴ Poulantzas, Nicos. (1980[1978]): *State, Power, Socialism*, trans. Patrick Camiller, Verso.

¹⁵ Ross, Kristin. (2015): *Communal Luxury: The Political Imaginary of the Paris Commune*, Verso.

چرا چپ فارسیست فاقد ظرفیت انقلابی و تداوم‌بخش وضع موجود است؟

کند و تصور کند می‌تواند از آن در راستای منافع خودش بهره ببرد^{۱۶} (Ibid: 167). دولت را نمی‌توان در راستای برچیدن دولت به کار گرفت همچنان که نمی‌توان با تبدیل‌شدن به کشیش و اسقف، کلیسا را برچید (Ibid: 163).

مسأله‌ی این دیدگاه‌های اصلاح‌طلبانه و لیبرالی تناقض درونی‌شان است. چطور می‌توان از تمامیت ارضی دفاع کرد و همزمان بر تکرر ملیت‌ها تاکید داشت؟ نگاه مبتنی بر تمامیت ارضی پیشاپیش بر این بنا شده که یک قومیت یا ملت مجزا و برتر از سایر قومیت‌ها و ملت‌ها است. به همین خاطر مرز در ناسیونالیسم کلیدی و غیرقابل مذاکره است. همین مرزهای قلمرویی است که همچنان که پولانتزاس هم نشان داده مبنایی برای بروز فاشیسم را فراهم آورده است. قلمروی ملی یا همان تمامیت ارضی، مبنایی اساسی برای تداوم استعمار حاشیه‌ها به دست مرکز است. فاشیسم رابطه‌ای بنیادین با فضای ملی دارد.

با در نظر داشتن این واقعیت که نظم ملی موجود چه در دوران پهلوی و چه اکنون موجود آکنده است از پدرسالاری و سرکوب سیستماتیک بدن‌ها، عجیب است که مسأله‌ی بدن در کانون توجه نظریه‌پردازی و استراتژی مارکسیستی نبوده است. از همین رو امروز بیش از پیش باید از خود پرسیم مبارزه با «امپریالیسم» و «سرمایه‌داری» تا چه حد توجه را از ضرورت مبارزه‌ی محلی و روزمره در خصوص مسائل مبرمی چون حجاب و سرکوب بدن‌ها و مستعمره‌های داخلی دور کرده است؟ باید پرسیم روشنفکران چپ چه نقشی در این روند داشته و دارند؟ شاید همین ناسیونالیسم قلمرویی حک‌شده در اندیشه‌ی روشنفکران چپ و راست است که آن‌ها را نسبت به مسأله‌ی بدن و استعمار داخلی تا حد زیادی کور کرده است.

مخرج مشترک نیروهایی ظاهراً متفاوت (اسلام‌گرا و سکولار و ...) تاکید بی‌چون‌وچرا بر دفاع از ملتی خیالی یعنی ایران است. به همین خاطر فکر می‌کنم باید بر برداشت‌های‌شان از فضا/جغرافیا تأکید بیشتری کرد. همه‌ی این نیروهای اجتماعی یک تعریف واحد از فضا یعنی قلمروی ملی را پیشاپیش پذیرفته‌اند و در دل آن عمل

¹⁶ Karl Marx, Preface to the 1872 German edition of The Communist Manifesto, ed. D. Ryzanoff (New York: Russell and Russell, 1963), p. 260.

می‌کنند. این تعریف از فضا اما ماهیتاً تفاوت‌ستیز و سرکوب‌گر است. ظرافت‌های نظری اینجا مهم می‌شوند: اینکه چپ، اسلام‌گرا، و سلطنت‌طلب هر سه می‌توانند ناسیونالیست و دولت‌محور باشند و به‌رغم تفاوت‌های‌شان، دست‌کم در یک حوزه توافق داشته باشند: دفاع از تمامیت ارضی و سرکوب هرگونه گرایش به خودگردانی و استقلال‌طلبی. متأسفانه تفسیری که صداقت از آن دفاع می‌کند تفاوت‌چندانی با برداشت سلب‌ریتی‌هایی مانند داریوش اقبالی^{۱۷} ندارد. هر دو مروجان هویت ملی ایرانی هستند و همبستگی را فقط از این دریچه می‌بینند.

فراموش نکنیم که چسباندن انگ «تجزیه‌طلبی» همچون بازوی ایدئولوژیک ماشین سرکوب دولتی فقط به اتکای ایدئولوژی ناسیونالیستی امکان‌پذیر شده است. تجزیه‌طلبی دال مرکزی ایدئولوژی سرکوب به دست دولت ملی است. سرکوب دولتی در خیابان‌ها به مدد نیروهای ویژه و خودروهای آب‌پاش و سلاح‌های جنگی میسر می‌شود. این اما همه‌ی دولت نیست. سرکوب دولتی همزمان با توسل به گفتمان‌های همبسته‌ی تجزیه‌طلبی و امنیت ملی و یکپارچگی سرزمینی در رسانه‌ها و اذهان ریشه می‌دواند. توسل به تجزیه‌طلبی ابزاری است در راستای مشروعیت‌بخشی به منطق استعماری دولت ملی. ناسیونالیست‌ها به این ترتیب نمود عینی منطق دولت ملی به عنوان موجودیتی قلمرویی، و حامی یکدست‌سازی تفاوت‌ها و سرکوب آزادی‌ها هستند. ناسیونالیست‌های دولت‌گرا تفاوت‌های ملیتی و جغرافیایی را نادیده می‌گیرند و در نتیجه استعمار دولتی را عادی‌سازی می‌کنند.

این دفاع از وحدت انتزاعی، همبسته‌ی پیش‌انگاشت دیگری است که ایران را همچون موجودیتی بازنمایی می‌کنند که از ازل همچون پدیده‌ای یکدست و مسطح و فاقد تفاوت‌های ساختاری وجود داشته است. این یکدست‌سازی که دولت ملی استعماری حول آن شکل گرفته است به‌روشنی با سرکوب تفاوت‌های ملیتی و زبانی و مذهبی و جنسیتی و ... پیش می‌رود. در نتیجه یک پروژه‌ی سیاسی رهایی‌بخش باید به‌روشنی فاصله‌اش را از این نوع سرکوب‌های ناسیونالیستی دولت‌محور حفظ و شکل‌های سیاسی بدیلی را برای همزیستی همه‌ی انواع تفاوت‌ها تجسم کند. این

17

<https://www.instagram.com/tv/CeSB88apJNb/?igshid=YmMyMTA2M2Y=>

چرا چپ فارسیست فاقد ظرفیت انقلابی و تداوم‌بخش وضع موجود است؟

تصویرپردازی‌های بدیل مستلزم خلق مقیاس‌های جدیدی از سازماندهی اقتصادی‌سیاسی است که ضرورتاً نباید ملی باشند. ناسیونالیست‌های دولت‌گرا مخالفان خود را تجزیه‌طلب و قبیله‌گرا می‌نامند. استفاده از واژه‌ی «تجزیه» به روشنی بیانگر استنادِ پیشینیِ این دسته به یک «وحدت» خیالیِ پیشاموجود است. این ناسیونالیست‌ها «ایران» را یک موجودیتِ سرزمینی واحد و یکپارچه تلقی می‌کنند که از ابتدای تاریخ با درجه‌ی بالایی از اتحاد وجود داشته است. آن‌ها به اشتباه فکر می‌کنند که وجود یک دولت ملی به نام ایران به طور خودبه‌خود همه‌ی ساکنان در این جغرافیا را به «شهروندانی برابر» تبدیل کرده یا خواهد کرد. از همین رو نگران هستند که با تأکید بر وجوه ملیتی اعتراضات، شهروندان به سطحِ دون‌پایه‌ی اعضای قبیله فروبیفتند. باید به جای دفاع از موجودیت‌های انتزاعی و بت‌واره مانند «ایران» توجه را به سرکوب‌های روزمره جلب کرد، به آن جوانی که می‌گوید «بیکارم، ۲۲ سالمه، زن، حق مو می‌خوام» به آن زنی که می‌گوید «مظاهرات سلمیه، چرا تیر میندازی، تو که خاکتو نبردن...» آن ساکنان روستای صلیح‌اویه در دارخوین اهواز که می‌گویند «کَلَّا کَلَّا لِلتَّهْجِيرِ».[†]

آقردردانی:

از فروغ اسدپور و مراد روحی بسیار ممنونم که متن اولیه را خواندند و پیشنهادهای سازنده‌ای را مطرح کردند. بازخوردهای آن‌ها باعث شد تا برخی از وجوه مفعول‌مانده در نسخه‌ی اولیه (شامل بدیل‌های عملاً موجود و نیز شیوه‌ی غالب خوانش تاریخ ایران) را به نسخه‌ی نهایی اضافه و بحث کنم.

<https://pecritique.com/>

نقد اقتصاد سیاسی

برای یک قرارداد اجتماعی نوین

هیمن رحیمی



اخیراً بحث‌هایی بر سر حقوق ملت‌های فرودست طرح شده که معمولاً مخاطب آن کردها هستند. همچنین تأکید بر این حقوق به‌عنوان عاملی در تضعیف جنبش سراسری مطرح شده است. در این چارچوب با الحاق و منسوب کردن «سیاست هویت» بسیاری از وجوه مبارزات کردها ساده سازی می‌شود و تقلیل می‌یابد. در این یادداشت سعی شده که با مروری بر سیاست هویت و نیم‌نگاهی به راه‌حل بحران ستم ملی، به این پرسش پاسخ داده شود که چرا ناپیوستگی همه‌ی هویت‌های ملی را یک کاسه کنیم.

سیاست هویت

گفتمان سیاست هویت (Identity Politics) عمر درازی ندارد و کاربرد آن به دهه‌ی ۱۹۷۰ برمی‌گردد. نخستین بار فمینیست‌ها از آن استفاده کردند. پس از همه‌گیر شدن مفاهیم پسامدرنیستی و جنبش‌های زنان برای حقوق برابر در دهه‌های بعد، این اصطلاح در ادبیات سیاسی به شکل گسترده‌ای مطرح شد. پیش‌تر، غالب چپ‌ها به حق تعیین سرنوشت ملل ستم‌دیده به شکل بی‌قیدوشرطی باور داشتند و با استناد به آموزه‌های لنینی ملت‌های فرودست را در تعیین سرنوشت محق می‌دانستند. همان‌گونه که لنین پس از انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ این حق را برای ملل تحت‌ستم امپراتوری روسیه قایل بود و آن را از ملزومات یک جامعه‌ی سوسیالیستی می‌دانستند. به‌جز تروتسکیست‌ها و بعضی خوانش‌های غیرانتقادی از آرای رزا لوگزامبورگ، اغلب مارکسیست‌ها این حق را بدیهی می‌دانستند. تروتسکیست‌ها، مبارزه‌ی طبقاتی را مستقل از مبارزه‌ی ملل تحت ستم می‌دانستند و آن را برای مبارزه‌ی طبقاتی مضر می‌دانستند.

به نظر می‌رسد چرخش چپ در پی فروپاشی شوروی اتفاق افتاد. از آن پس، هرگاه بخواهند به مبارزات ملل فرودست حمله کنند، عنوان سیاست هویت را به آن می‌چسبانند و در ادامه آن را هویتی لیبرالی تلقی می‌کنند.

اما سیاست هویت چیست؟ سیاست هویت اساساً یک سیاست بنیادگرایانه است که کل مبارزه را زیر یک قالب هویتی (ملی، زبانی، جنسیتی، دینی و ...) مفصل‌بندی و آن را تنها عامل برای مبارزه‌ی سیاسی معرفی می‌کند و هیچ اهمیتی به سایر اشکال ستم

و منشأهای نابرابری نمی‌دهد. این سیاست ورزی بسیار مورد علاقه‌ی نولیبرال‌ها و برخی از لیبرال‌هاست که به ریشه‌ی نابرابری و مفهوم طبقه اشاره‌ای ندارد.

پیشروی نئولیبرالیسم در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ خیلی به رشد این شکل از سیاست ورزی کمک کرد و حتی در بسیاری از جاها به شکل غالب سیاست ورزی تبدیل شد. متعاقب همین دوران بود که متفکران چپ نو را به این فکر واداشت که در این مفهوم به شکل دقیقی نظریه پردازی کنند. برای نمونه لاکلاو و موف با انتقاد از این مفهوم، بازگشت به شکلی از تکثرگرایی را پیشنهاد می‌کردند که بتوان ذیل آن یک مفهوم جدید از سیاست رادیکال را صورت بندی کرد. از نظر لاکلاو هویت‌ها ثابت نیستند و می‌توانند تغییر یابند و چیزی که هویت‌ها را امکان پذیر می‌سازد این است که یک بستر یا جامعه توسط تضاد خود با قسمی بستر خارج از خود محدود شود.^۱

موف هم معتقد است که احترام به تکثرگرایی و تفاوت‌ها باید هسته‌ی اصلی یک مفهوم رادیکال دموکراتیک از شهروندی باشد. اما چنین دیدگاهی نمی‌تواند اجازه‌ی تکثرگرایی کامل را بدهد و باید محدودیت‌های تکثرگرایی را که مورد نیاز قسمی سیاست دموکراتیک است، بپذیرد.^۲ پیشنهاد آنها این است که با کنار گذاشتن سیاست هویت و پلورالیسم افراطی پسامدرنیستی حول مفهوم هویت، گروه‌های تحت ستم (که می‌توانند بعضاً یک هویتِ نماینده‌ی گروه ستم‌دیده باشد) با یکدیگر همذات‌پنداری کنند و یک کل رادیکال را تشکیل دهند و از این طریق به بازیابی سیاست چپ پرداخته شود.

فردریک جیمسون هم سیاست هویت را قسمی سیاست فرهنگی می‌داند که نفع نظام را در این می‌داند که با مشوش کردن مقولاتی که با آنها به طبقه فکر می‌کردیم،

^۱ - لاکلاو، ارنستو. «پوپولیسم: درباره‌ی عقل پوپولیستی». ترجمه مراد فرهادپور و جواد گنجی، نشر مرکز، ۱۴۰۰.

^۲ - Mouffe, Chantal. "Democratic politics and the question of identity." In *The identity in question*, pp. 33-45. Routledge, 2014.

در عوض جنسیت و نژاد را برجسته کند که از قضا با راه‌حل آرمانی لیبرال بیشتر هم‌خوانی دارد.^۳

لذا هر نوع مبارزه‌ای که تنها یک هویت مشخص را برجسته کند و سایر ابعاد تبعیض را نادیده یا کم‌اهمیت جلوه دهد، سیاست هویت محسوب می‌شود. در این میان اقتصادگرایی (اکنونیسم) طبقاتی هم که طبقه را در این مفهوم اقتصادی به‌سان یک هویت خاص عمل می‌کند و آن را تنها در مفهوم اقتصادی کلمه می‌بیند از این قاعده مستثنی نیست. گروه‌های هویتی در سیاست هویت به مثابه گروه‌های فشار لیبرالیستی برخورد می‌کنند و در نهایت سیستم را هدف قرار نمی‌دهند و تنها دعوای هویتی به‌راه می‌اندازند. برای این‌که به مبارزه‌ی طبقاتی به‌سان هویت برخورد نشود، یکی از مشکلات همین قضیه‌ی دترمینیسم اقتصادی و سیاست طبقاتی کلاسیک است. لذا طبقه را باید در فراسوی این دترمینیسم دید و آن را در شکل عام‌تر و تحت‌ستم بودگی در نظر گرفت. وقتی طبقه را در ورای دترمینیسم اقتصادی ببینیم، مسئله‌ی طبقاتی به مسئله‌ی فرودستی تبدیل می‌شود.

چرا مسئله‌ی کردها سیاست هویت نیست؟

با تعریفی که از سیاست هویت کردیم، به این مسئله می‌پردازیم که آیا مسئله‌ی کُرد هم قسمی سیاست هویت است یا خیر. پاسخ خیر است. کُردها با پرسش فرودستی روبرو هستند و همان‌گونه که در تعریف می‌آید، این پرسش فرودستی اساساً پرسشی طبقاتی است. پرسش کُردها حداقل امکانات زیستی و زندگی آزادانه و عادلانه است. در ثانی پرسش کُرد به قبل از دهه‌ی هفتاد میلادی و مسائل دوران پسامدرنیسم برمی‌گردد و ریشه در اواسط قرن بیستم دارد، هرچند که امروز هم کُردستان هنوز وارد فاز پسامدرنیستی نشده، و با گذشت زمان هم به گروه فشار لیبرالی بدل نشده است. لذا نمی‌توان مسئله‌ی کُرد را به یک پرسش هویتی صرف تقلیل داد و بیشتر در قالب طبقاتی می‌گنجد.

³-Fredric Jameson, "Marx's Purloined Letter", in Sprinker (ed.), *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's Spectres of Marx* (Verso, 1999)

عمیقاً باور دارم که مطالبات گروه‌های پان‌ترک به دلیل متأخر بودن و این‌که از خاستگاهی غیرمادی و از منطقه‌ای برخاسته‌اند که ماهیتاً مشکل اقتصادی پیرامونی ندارند و مناطق‌شان در چارچوب جغرافیای ایران به‌شدت توسعه‌یافته است، مطالباتی مبتنی بر سیاست هویت را دنبال می‌کنند و به‌شدت با تعریف فرهنگی جیمسون از سیاست هویت همخوانی دارد. در مقابل، مطالبات چپ‌گرایانه در جنبش کُردستان، آن را از چارچوب سیاست هویت دور می‌سازد.

مرکزگرایی و ناسیونالیسم آمرانه‌ی مرکز به‌عنوان قوی‌ترین سیاست هویت در ایران

برخلاف ادعاهایی که در مورد سیاست هویت و نسبت دادن آن به کُردها می‌شود، نگارنده بر این باور است که ناسیونالیسم آمرانه‌ی مرکز و دید مرکز‌گرایانه‌ی فعالین مرکز، بیش از هرچیزی در دام سیاست هویت گیر کرده است. سیاست هویت بنابه تعریف یک سیاست بنیادگرایانه است. چه کسی بیش از ناسیونالیسم آمرانه‌ی ایرانی - فارسی نماینده‌ی این هویت است و آن را به شکل یک سیاست بنیادگرایانه‌ی دینی و باستانی بازتولید می‌کند. این ناسیونالیسم در پی هیچ متحدی نمی‌گردد و به هیچ تکثری باور ندارد و صرفاً تکثر را در فرهنگ قبول دارد و به پذیرش دیگری اعتقادی ندارد. دعواهایش هم دعواهای عرب‌ستیزی مسخره‌ای است که دعوا بر سر تاریخ و تاج و دین از دست‌رفته دارد. همه چیز را هم زیر عنوان یک کلیت مفصل‌بندی می‌کند. وقتی که صحبت می‌کند، به ستم هم اهمیتی نمی‌دهد و هیچ خواست فرودستی در خود ندارد. پس با این اوصاف آیا این ناسیونالیسم نیست که سیاست هویت را دنبال می‌کند؟ این ناسیونالیسم آمرانه هم از سوی راست سلطنت‌طلب و هم از سوی برخی اصلاح‌طلبان نولیبرال داخلی نمایندگی می‌شوند که به‌شدت نماینده‌ی یک سیاست هویتی هستند. تکثر اینان فقط در حد یک بازی پسامدرنیستی است که مانعی در برابر «تمامیت ارضی»‌شان نیست. نمونه‌ی بسیار بارز در این مورد برای من، گفته‌های قوچانی در ناراحتی از شعری بود که اردوغان در باکو و پس از جنگ ارمنستان خواند. محمد قوچانی در شماره‌ی ۲ مجله‌ی «آگاهی نو» به این قضیه تاخته بود و گویا از این

مسئله آزرده خاطر شده بود و در برابر نوعثمانی‌گری دم از نوصفوی‌گری می‌زند. حالا مبالغه در اهمیت یک شعر چه معنایی دارد، نمی‌دانم! اگر مقام سیاسی یک کشور جواب دهد، برای اقتدار سیاسی اش اهمیت دارد، اما یک روزنامه‌نگار وقتی از آن حرف می‌زند، همان آزدگی سیاست هویت را بازنمایی می‌کند. راست سلطنت‌طلب هم که خیلی عیان است و دیگر نیازی به بازگویی ندارد.

ماجرای سیاست هویت تنها به این ناسیونالیسم آمرانه محدود نمی‌شود، بلکه در میان برخی فمینیست‌های مرکز و دید مرکز‌گرایانه‌ی این فعالین که نگاهی تحقیرآمیز به پیرامون ایران دارند و آنها را اساساً زن‌ستیز و زن‌کش و عقب‌مانده می‌دانند، وجود دارد. اینان نیز به‌شدت جنبشی غیرطبقاتی از سوی لایه‌های خرده‌بورژوازی در مرکز و پایتخت را نمایندگی می‌کنند. آیا وقتی در دهه‌ی هشتاد خورشیدی یک ماهنامه‌ی فمینیستی (راسان) در سقز و کردستان به چاپ می‌رسید، باز هم این مناطق نسبت به آگاهی جنسیتی عقب‌مانده و زن‌ستیز بودند؟ این فعالین کوچک‌ترین اهمیتی به تاریخ مبارزات مناطق پیرامونی نمی‌دهند و در مقابل به‌شدت خواهان تعیین تکلیف برای نواحی پیرامونی ایران هستند.

گفتمان چپ میهن‌دوست برای ایران

ویرولی در کتاب ایده‌ی جمهوری^۴ از نوعی میهن‌دوستی چپ حرف می‌زند و آن را در مقابل ناسیونالیسم قرار می‌دهد. این نوع میهن‌دوستی مبتنی بر عشق به دیگری و قبول دیگری است. ویرولی می‌گوید که همیشه چند ایتالیا وجود داشته: ایتالیای فاشیست‌ها، ایتالیای ضدفاشیست‌ها، ایتالیای فرهیختگان و او ایده‌ی میهن‌دوستی را بر فرهنگ و نوع دوستی مبتنی می‌کند. اما مشکلی که این ایده در مورد ایران دارد، به خاطر تاریخ صدساله دولت-ملت ایرانی، شکاف فرهنگی این‌قدر زیاد است که به‌سختی بتوان فصل مشترک انتزاعی پیدا کرد. برای نمونه وقتی در کردستان از وطن حرف زده می‌شود، منظور خاکی است که انسان گرد روی آن قرار گرفته، یعنی همان

^۴ - ویرولی، مائوریتزیو. بوبیو، نوربرتو. «ایده‌ی جمهوری». ترجمه عرفان آقایی، تهران، نشر میردشتی،

سرزمین گُردستان. گُردها می‌توانند به راحتی با گُردهای کشورهای دیگر هم‌ذات پنداری کنند، اما به سختی می‌توانند با سایر شهروندان ایران چنین حس عمیقی داشته باشند. لذا با وجود زیبایی تر میهن دوستی چپ، این ایده در جغرافیای سراسر ناموزون ایران جواب نمی‌دهد. این ایده زمانی جواب می‌دهد که زمینه‌های فرهنگی مشترک زیاد باشد و بتواند انسان‌ها را به یکدیگر گره بزند. اما تبعیض صد ساله راه را بر چنین امری بسته است.

یک قرارداد اجتماعی نوین

با دیدی تکثرگرایانه نمی‌توان برای مناطق مختلف تعیین تکلیف کرد، اگر مبارز گُرد اسم رمز ستم را گُرد بودن می‌داند، گُرد بودن اسم کل ستم نظام‌مند و طبقاتی است که به این مناطق روا داشته شده و پیوند دادن سیاست هویت به آنها محلی از اعراب ندارد. همچنین به جای این که ایده‌ی میهن‌دوستی را برای مناطق مختلفی که فصل مشترک چندانی با هم ندارند، رواج داد، باید به فکر یک پیمان اجتماعی جدید بود. پیمانی که تکثر پیش شرط آن است و نمی‌خواهد خود را براساس «دیگری» ثابت کند. یک ایده‌ی میهن‌دوستی را می‌توان برای مناطق مرکزی ایران توصیه کرد، اما نمی‌توان پیرامون تحت ستم را بدان قانع کرد. در چنین قرارداد اجتماعی نوینی، با ادبیات روسو، یک اراده‌ی عمومی متشکل از اراده‌های مشترک و در راستای منافع مشترک شکل می‌گیرد که کلیت را رعایت می‌کند و به حقوق یکدیگر احترام می‌گذارد. آنچه ما نیازمندیم، نه سرکوب گروه‌های تحت‌ستم که دارای ظرفیت انقلابی هستند (در اینجا گُردستان و بلوچستان) زیر نام سیاست هویت، بلکه شناسایی خواست آنها به‌مثابه خواست فرودستی و به‌حق است تا سعی شود در همبستگی و هماهنگی با آنها قرار گرفت. قراردادی که هر منطقه را به دیگری پیوند می‌دهد و مجموع اراده‌های عمومی و اراده‌های مشترک در مناطق مختلف نماینده‌ی اراده‌ی عمومی کلی است و حقی را پایمال نمی‌کند. لازم نیست در مورد مناطق تحت‌ستم نیت‌خوانی کنید، بلکه باید خواست آنها را که در اراده‌ی عمومی‌شان متجلی است به‌عنوان خواست به‌حق‌شان بپذیرید.

نمونه‌ی کردستان خیلی شبیه مورد اسکاتلند در بریتانیاست. در انتخابات سال ۲۰۱۵ اتفاق جالبی در بریتانیا رخ داد. نمایندگان برگزیت و محافظه‌کاران طرفدار برگزیت در انگلستان بیشترین رأی را آوردند و در اسکاتلند حزب ملی اسکاتلند (اس ان پی) برنده‌ی انتخابات شد. اس ان پی یک حزب دست چپی است که حتی رهبر کنونی آن هم اسکاتلندی تبار نیست و مسلمان است. این حزب توانست در قلمرو همیشگی حزب کارگر برنده‌ی انتخابات شود و حزب کارگر که هنوز نتوانسته بود از دام نولیبرالیسم بلری بگریزد، بازنده‌ی اصلی انتخابات بود. اما هیچ‌یک از فعالین چپ به اس ان پی حمله نکردند، نوک حمله‌ی آنها حزب کارگر بود و فردی مثل مارک فیشر از این ناراحت بود که حزب کارگر پیش از انتخابات باب هرگونه ائتلافی را با اس ان پی بست^۵ و میلی‌باند اس ان پی را یک حزب ناسیونالیست قلمداد کرد.

چقدر ادبیات رهبر حزب کارگر در ایران برای ما آشناست؟ در بریتانیا فیشر که خود منتقد سیاست هویت است، اس ان پی را حزبی مترقی می‌دانست و هیچ‌گاه از لفظ سیاست هویت علیه‌اش استفاده نکرد. در مقابل این انگلیسی‌ها بودند که ملامت می‌شدند که به دست‌راستی‌ها و برگزیت رأی داده‌اند. در ایران اما تا بحث هویت ملی گُردها می‌شود، چپ سراسری فوراً انگ هویت‌محور بودن را به گُردها می‌چسباند، اما در مقابل خود بیش از هرکسی ناسیونالیسم مصدقی و ضداستعماری را ستایش می‌کنند، گویی که ما هنوز هم مستعمره هستیم! اما در مرزهای استعماری، این حق را به دیگری نمی‌دهند. حال فکر کنید چنین انتخاباتی در ایران برگزار می‌شد؟ چه اتفاقی در کردستان و در مرکز فارس‌نشین می‌افتاد؟ می‌دانیم که در مرکز خطر رأی ناسیونالیست‌های راست سلطنت‌طلب و اصلاح‌طلبان نولیبرال نسبتاً بالاست و در کردستان سازمان‌های دست‌راستی تقریباً جایگاهی ندارد. چپ مرکز جایگاهی در کشور ندارد و با این حال فقط گهگاهی تنها متحد واقعی خود، کردستان، را هم می‌رنجاند. با فهم یک قرارداد اجتماعی نوین و تشکیل اراده‌ی عمومی که نماینده‌ی اراده‌ی مشترک همه‌ی گروه‌های تحت‌ستم در این جغرافیا باشد، می‌توان قدم در راه یک

5- k-punk, (5 May 2015), <http://k-punk.org/communist-realism/>

برای یک قرارداد اجتماعی نوین

صورت بندی جدید گذاشت و به فهم مشترکی رسید. تنها اراده‌ی عمومی که نماینده‌ی اراده‌ی کل ملت‌های ایرانی است، می‌تواند نفع همگان را میسر کند.

<https://pecritique.com/>

نقد اقتصاد سیاسی

چه گونه دو سویه «استثناگرایی» یکدیگر را تکمیل می کنند؟

مروری انتقادی بر نقد آصف بیات بر یورگن هابرماس

سیامک زندرضوی



اخیراً آصف بیات بیانیه‌ی هابرماس درباره‌ی جنگ حماس علیه اسرائیل را مورد بررسی انتقادی قرار داده و حداقل سه ایراد اساسی در آن یافته است. بیات خطای پایه هابرماس را در این می‌داند که او بر پایه تاریخ نسل کشی یهودیان در دوره نازی‌ها به «استثناگرایی آلمانی» دچار شده است و نتیجه می‌گیرد «استثناگرایی آلمانی در عمل برای گفتگو درباره سیاست‌های اسرائیل و حقوق فلسطینیان جایی باقی نمی‌گذارد.» برای بررسی انتقادهای بیات به هابرماس ابتدا آنها را در قالب گزاره‌هایی کوتاه خلاصه می‌کنم و سپس می‌کوشم نشان دهم، همین نقدها به بیانیه‌ای وارد است که به امضای جمع زیادی از جامعه‌شناسان مطرح جهان، از جمله آصف بیات، رسیده است.

از بررسی این دو متن نتیجه می‌گیرم استثناگرایی چه از نوع آلمانی «هابرماسی» آن و چه از نوع روشنفکری «بیاتی» آن، همچون مانعی است که امکان تحلیل پدیده‌های مذکور در بستر تاریخ و اینجا و اکنون پیدایش و گسترش‌شان را سلب می‌کند. و از آن مهم‌تر اجازه نمی‌دهد که جامعه‌شناسی بتواند ظرفیت‌های اکثریت شهروندان مستأصل در دو طرف را که کم‌وبیش تجربه‌ی عمل مشترک نیز داشته‌اند سنجش کند، تا بتوانند برای ساختن دنیایی بهتر با راه‌حلهایی بدیل به میدان آیند.

زیرا در استثناگرایی نوع آلمانی، اقدامات دولت‌های نژادپرست یهودی و در استثناگرایی روشنفکری، اقدامات حماس و گروه‌های جهادی اسلام سیاسی توجیه و تقدیس می‌شود. و موجب سردرگمی دنبال‌کنندگان و به‌طور غیر مستقیم موجب تداوم وضعیت موجود می‌شوند.

سه گزاره‌ای که بیات در متن بیانیه‌ی هابرماس تأمل‌برانگیز یافته است عبارتند از:

- ۱- منتقدان منطقی دولت اسرائیل را با یهودی‌ستیزان اشتباه می‌گیرد. بیات می‌افزاید منتقدان حفاظت از زندگی یهودیان یا حق وجود اسرائیل را مورد مناقشه قرار نمی‌دهند آنها در مورد نفی زندگی فلسطینی‌ها و حق وجود فلسطین بحث می‌کنند.
- ۲- وقتی انتقاد از اقدامات اسرائیل را با واکنش یهودی‌ستیزانه درمی‌آمیزند سکوت را تشویق و بحث را خفه می‌کنید.
- ۳- اگر مردم اجازه نداشته باشند آزادانه صحبت کنند چگونه باید در مورد این که چه چیز درست و چه چیز نادرست است با هم مشورت کنند.

من نشان خواهم داد چگونه جامعه‌شناسان امضاکننده‌ی بیانیه‌ی «همبستگی با غزه و مردم فلسطین» متنی که با امضای بیش از ۱۷۰۰ جامعه‌شناس، از جمله مایکل بوراوی، ساری حنفی و آصف بیات منتشر شده است در کفه‌ی دیگر ترازوی «استثناگرایی»، نه از نوع «آلمانی» هابرماسی آن بلکه از نوع «روشنفکری» و به‌ظاهر چپ قرار می‌گیرند و در نهایت با آنچه ابراز نمی‌کنند، در میان شهروندان پرسشگر و علاقمندان به دانش جامعه‌شناسی سردرگمی ایجاد می‌کنند.

متن مذکور با این عبارت آغاز می‌شود: «جامعه‌شناسی به‌عنوان یک رشته‌ی دانشگاهی ریشه در شناخت روابط قدرت و نابرابری دارد.»

و در آن سه گزاره‌ی کلیدی وجود دارد:

۱- خشونت اخیر علیه مردم فلسطین در غزه و کرانه‌ی باختری رژیم اسرائیل را بدون قیدوشرط محکوم می‌کنیم.

۲- اگرچه اسرائیل ادعا می‌کند که اقداماتش پاسخی موجه به خشونت‌های اخیر حماس علیه غیرنظامیان اسرائیلی است اما خود با در نظر گرفتن تلفات جانی جمعیت غیرنظامی فلسطینی غزه را مورد هدف قرار داده است.

۳- وظیفه‌ی ما به‌عنوان مدرسان دانشگاهی این است که بر اصول پژوهش و یادگیری انتقادی بایستیم و دانشگاه را به‌عنوان فضایی برای گفت‌وگو قرار دهیم که بر مبنای حقایق تاریخی استوار است.

بیات در گزاره‌ی اول موضوع نقدش به هابرماس، از او می‌خواهد که منتقدان منطقی دولت اسرائیل را با یهودی‌ستیزان اشتباه نگیرد.

اما جامعه‌شناسان در متن بیانیه‌ی خود، فقط خشونت رژیم اسرائیل علیه مردم فلسطین در غزه و کرانه‌ی باختری را محکوم می‌کنند و کشتار غیرنظامیان اسرائیلی توسط حماس و سایر گروه‌های جهادی را در روز «واقعۀ»، که احتمالاً می‌تواند مصداق «یهودی‌ستیزی» باشد مسکوت می‌گذارند.

بیات در گزاره‌ی دوم، از هابرماس انتقاد می‌کند که وقتی هر انتقاد به اسرائیل مصداق یهودی‌ستیزی اطلاق می‌شود، بحث خفه، و سکوت تشویق می‌شود. پرسش این

است چرا سکوت در مقابل خشونت‌های حماس علیه غیرنظامیان مصداق آن سکوت خفه‌کننده نیست؟

در گزاره‌ی سوم بیات از هابرماس می‌پرسد اگر مردم اجازه نداشته باشند آزادانه صحبت کنند. چگونه باید با هم مشورت کنند؟

با همین تعبیر در گزاره‌ی سوم بیانیه، جامعه‌شناسان به دانشگاه به‌عنوان فضایی برای گفت‌وگو تأکید شده است.

حال مسأله این است که در یک فضایی گفت‌وگویی درباره‌ی وضعیت فعلی درغزه چه پرسش‌هایی را در اولویت قرار دهیم؟

از نظر من برای این که تسلیم سکوت نشویم و بحث را به دست خودمان خفه نکنیم.

به هر دو گروه استثنانگرای راست و چپ پیشنهاد می‌کنم پرسش‌های زیر را در مقیاسی فراگیر به بحث بگذارند:

اول- اگر اقدامات دولت مستقر در اسرائیل بر علیه فلسطینی‌های ساکن غزه و کرانه‌ی باختری مصداق روشن تروریسم دولتی در وحشیانه‌ترین و مخوف‌ترین شکل آن در جهان امروز است، آیا اقدامات حماس و سایر گروه‌های جهادی در روز ۷ اکتبر و ادامه‌ی آن در وضعیت حال گروگان‌ها، و استمرار حضور نظامی حماس در میان و درپناه دومیلیون غیرنظامیان ساکن غزه، مصداق تروریسم غیردولتی سازمان‌یافته نیست؟

دوم- اگر حمایت آمریکا از ادامه‌ی جنگ در غزه و وتوی آتش‌بس فوری و همه‌جانبه با هدف رساندن کمک‌های انسانی به انسان‌های گرفتار، مصداق جنایت علیه بشریت است، آیا عمل‌هایی در داخل و خارج منطقه‌ی خاورمیانه که در طول چند دهه ماشین نظامی و سیاسی حماس و سایر گروه‌های جهادی ضد صلح را به این درجه از توانایی تخریب ارتقا داده‌اند، بدون آنکه عواقب آن را بپذیرند مصداق تروریسم دولتی از نوع خاص خود نیست؟

در پایان اگر واقعاً تاریخ تحولات اقتصادی اجتماعی مناسبات قدرت و مقاومت در خاورمیانه ملاک باشد احتمالاً در قدم اول در کنار فهم فرایند تشکیل دولت اسرائیل و بی‌حقوق کردن نظام مند فلسطینی‌ها، نیازمند فهم سازوکار برآمد قدرت اسلام سیاسی،

در بستر جهان دوقطبی و بازیگری و زیستش در شکاف‌های نظام چندگانه‌ی فعلی با منافع کوتاه‌مدت و لحظه‌ای، دلارهای نفتی و... برای بقای خودش به هر قیمت و هر هزینه‌ای نیستیم؟

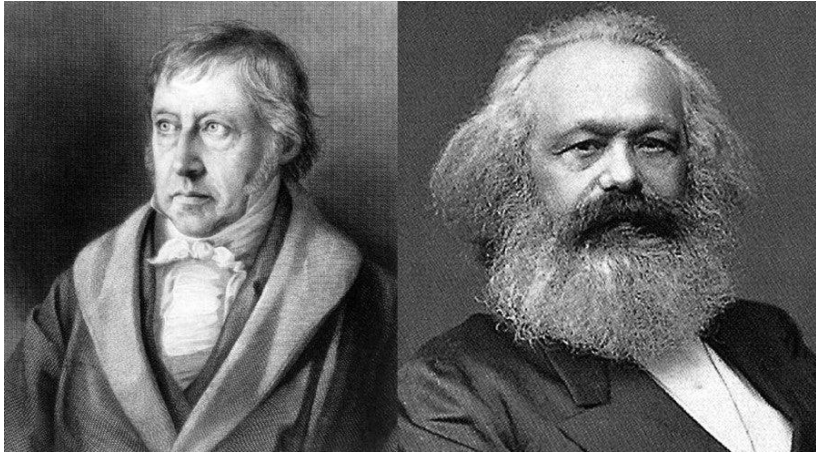
در این جاست که بیانیه‌های استثناگرایان در هر دو طرف نوع آلمانی و نوع روشنفکری آن بهترین وسیله برای مه‌آلود کردن فضای فکری گفت‌وگویی موجود، حول واقعیت‌های متحول موجود است که شوربختانه تحلیل کم‌رmqی از این نوع، مناسب برای گذشته‌های دور را پیشنهاد می‌کنند: «خشونت اخیر را در چارچوب زمینه‌ی تاریخی ۷۵ سال اشغال استعماری شهر کنشین‌ها و امپراتوری اروپا می‌بینیم» (به نقل از متن بیانیه‌ی جامعه‌شناسان).

<https://pecritique.com/>

نقد اقتصاد سیاسی

نیم‌نظری بر کتاب «تشکیل سرمایه»، مقالاتی درباره‌ی جلد اول کاپیتال»

یوسف کهن



معرفی

کتاب «تشکیل سرمایه...»^۱ توسط نشر اختران منتشر شده و دربردارنده‌ی ۱۰ مقاله از ۸ نویسنده^۲ و مقدمه‌ای به قلم فروغ اسدپور (از این پس ف.ا.) است. مقالات این کتاب در دوازدهمین «سمپوزیوم بین‌المللی تئوری مارکسی»^۳ توسط طرف‌داران «دیالکتیک نظام‌مند»^۴ در دانشگاه برگامو در ژوئیه‌ی ۲۰۰۲ ارائه شدند و در سال ۲۰۰۴ به چاپ رسیدند. آن‌طور که در عنوان فرعی کتاب آمده، مباحثات این مجموعه به ساختارِ جلد اولِ کاپیتال مارکس اختصاص دارند — که برخلاف سایر مجله‌های کاپیتال — در زمان حیات مارکس و خود او منتشر شد.

نوشتار حاضر قصد ندارد به نقد و بررسی همه یا تعدادی از مقالات و مباحثات این کتاب بپردازد بلکه درصدد است تا در نیم‌نگاهی گذرا، صرفاً به بررسی مقدمه‌ای که ف.ا. بر ترجمه‌ی فارسی نوشته (۲۰۲۱) محدود بماند.

گفتنی است که کلیه‌ی تأکیدات در نقل‌قول‌ها از این قلم است.

مقدمه

دیالکتیک یکی از بحث‌برانگیزترین مقولات نظری در اندیشه‌ی سوسیالیسم مارکسی بوده و هست. منازعاتی که حول آن جریان دارند بر سر: الف- جایگاه و نقش دیالکتیکِ هگلی در دستگاه فکری و استنتاجات مارکسی و ب- رابطه‌ی آموزه‌های

¹[The Constitution of Capital](#), Essays on Volume I of Marx's Capital.

برگرداندن عنوان این کتاب به «تشکیل سرمایه» کمی نامناسب به نظر می‌رسد چون موضوع مقالات به ساختار، ساختمان، پیکربندی و استخوان‌بندی جلد اول کاپیتال مارکس اختصاص دارند. شاید «شکل‌گیری کاپیتال»، «شکل‌گیری سرمایه»، «بنیان کاپیتال» و مانند آن مناسب‌تر باشند.

^۲از آنجا که در ترجمه فارسی به پیشینه‌ی علمی نویسندگان اشاره‌ای نشده خاطر نشان می‌شود که نویسندگان این مجموعه (کریستوفر جی. آرتور، خیرت رویتن، گبرت رویتن، فرد موزلی، پاتریک موری، تونی اسمیت، ریکاردو بلوفیوره، نیکولا نیلور) هستند که ۳ نفرشان فیلسوف و ۵ نفر اقتصاددان‌اند.

³International Symposium on Marxian Theory (ISMT)

⁴Systematic Dialectics

مارکس با علم هستند. گرایش‌های مختلف مارکسی بر اساس تعاریف، تعابیر و تفاسیری که از این دو حوزه به دست می‌دهند و مواضعی که نسبت به آنها اتخاذ می‌کنند، در چهار گرایش فکری طبقه‌بندی می‌شوند: ۱- آنانی که دیالکتیک را یک **روش علمی** برای شناخت جهان، انسان و طبیعت می‌بینند؛ یعنی به دیالکتیک معرفت‌شناختی (Epistemological Dialectics)^۵ باور دارند ۲- آنهایی که دیالکتیک را مجموعه‌ای از قوانین یا **اصول** تلقی می‌کنند که بر بخشی - یا کلّ واقعیت - حکم می‌راند؛ یعنی تعبیری هستی‌شناختی (Ontological Dialectics)^۶ از آن دارند ۳- باورمندان به دیالکتیک تاریخی^۷ ۴- طرف داران دیالکتیک نظام‌مند.

تمرکز کتاب «تشکیل سرمایه...» بر نگرش طرف داران «دیالکتیک نظام‌مند» استوار است؛ گرایشی که به اسامی مختلف - از جمله «دیالکتیک نو»، «دیالکتیک جدید» و «دیالکتیک دستگامند» - شناخته شده و می‌شود. این واژگان برای نخستین بار توسط یک اقتصاددان ژاپنی به نام کوزو اونو^۸ در سال‌های بعد از جنگ جهانی دوم مصطلح شد و بعدتر توسط شاگرد او، توماس سکین^۹ به جهانیان معرفی گردید. این گرایش که تمایل به بازخوانی کاپیتال مارکس، با اتکا به منطق هگل دارد، در اواخر دهه‌ی ۱۹۸۰ در اروپای غربی پیدا شد و با انتشار سه اثر معروفیت یافت.^{۱۰} بعدتر، به

^۵ برداشت اینان از دیالکتیک، به متد علمی یا تئوری علم خلاصه می‌شود؛ و به‌منظور تحقیق در باره‌ی نحوه‌ی تمیز و تشخیص باور قطعی (justified belief) از نظر (opinion) به‌کار گرفته می‌شود. باورمندان به ماتریالیسم دیالکتیک در این گروه جای می‌گیرند.

^۷ باورمندان به ماتریالیسم تاریخی بیش‌تر جریاناتی هستند که به کاپیتالایسم دولتی معتقدند.

^۸ Kozo uno اقتصاددان و نظریه‌پرداز ژاپنی و نویسنده‌ی کتاب «اصول اقتصاد سیاسی» (۱۹۶۴).

^۹ Thomas Sekine

^{۱۰} این سه اثر عبارتند از:

Marx's Theory of Scientific Knowledge, by Patrick Murray (1988)

[Value, Social form and the State](#), Michael Williams (1988)

The Logic of Marx's Capital, Tony Smith (1990)

پیشنهاد فرد موزلی^{۱۱} قرار شد تا همه ساله سمپوزیومی — با نام اختصاری (ISMT)^{۱۲} — حول اندیشه‌های مارکس، به‌ویژه کتاب کاپیتال، برگزار شود و متن کامل و یا فشرده‌ی سخنرانی‌ها به صورت کتاب منتشر گردد.^{۱۳} بعدتر این گرایش با انتشار کتاب کریستوفر جی. آرتور در سال ۲۰۰۴، با عنوان «دیالکتیک جدید و کاپیتال مارکس»^{۱۴} و کتاب فرد موزلی در ۲۰۱۶ به نام «پول و تمامیت»^{۱۵} شکل و قوام بیشتری به خود گرفت و شناخته‌تر شد.

به‌طور خیلی خلاصه می‌شود گفت که طرفداران دیالکتیک نظام‌مند بر این باور هستند که:

الف- جامعه‌ی کاپیتالیستی یک سیستم نظام‌مند است و از اجزایی تشکیل شده که در یک سلسله روابط متقابل و ضروری باهم قرار دارند و یک کلیت را می‌سازند. از این رو توضیح و شرح انتقادی آن از منظر «وجه تولید روابط اقتصادی» کافی نیست و نتایج به‌دست‌آمده از این سلسله استنتاجات، نباید به خارج — و به‌طور مکانیکی به دنیای واقعی — تعمیم داده شوند و به عنوان عمل‌کردهای واقعی کاپیتالیسم بازنمایی گردند. بلکه باید با زنجیره‌ای از استدلال‌های دیالکتیکی هگلی گسترش داده شوند.

ب- مارکس در پیکربندی جلد اول کاپیتال از منطق هگل (دیالکتیک نظام‌مند)، و نه منطق انگلس (دیالکتیک تاریخی) بهره جسته‌است. به این معنی که برای شناخت و بررسی «کاپیتالیسم»، از ساده‌ترین، بسیط‌ترین و انتزاعی‌ترین مقولات آغاز می‌کند و با افزودن تعیینات^{۱۶} کم‌تر انتزاعی و بیشتر مشخص، به سوی ارائه‌ی یک تصویر

¹¹Fred Moseley

¹²International Symposium on Marxian Theory

¹³گزارش این سمپوزیوم‌ها را می‌توانید در [لینک حاضر](#) بخوانید.

¹⁴The new dialectic and Marx's Capital [لینک دسترسی](#) به متن اصلی. این کتاب توسط فروغ اسدپور تحت نام «دیالکتیک جدید و سرمایه» به فارسی برگردانده شده‌است.

¹⁵Money and Totality [لینک دسترسی](#) به متن اصلی

¹⁶تعیین (determination) یعنی مرکزکشدن و تمایز دادن یک صفت یا خصوصیت از صفات و خصوصیات دیگر در یک شیئی یا یک سیستم. مثلاً تمایز سختی، وزن یا رنگ یک شیئی (مثل سنگ) از سایر اشیاء.

انضمامی^{۱۷} (کنکرت یا مشخص) به پیش می‌رود؛ و نهایتاً از اجتماع این تعیینات، تصویری مشخص می‌سازد؛ چیزی که با دیالکتیک انگلس در جلد‌های دوم و سوم مطابقت ندارد. از این رو بازسازی تئوری اقتصادی مارکس – بر اساس «دیالکتیک نظام‌مند» - وظیفه‌ی مارکسی‌های جدید است.

این اصول نظری پیش‌تر مورد نقد قرار گرفته‌اند که از تکرارشان اجتناب می‌شود.^{۱۸}

ترجمه‌ی فارسی

در مقدمه‌ی جمع‌آوری‌کنندگان این مجموعه می‌خوانیم:

«مقالات گردآوری شده... به موضوعات خاصی در جلد یکم کاپیتال [مارکس] می‌پردازند... مقالات این مجموعه از تازه‌ترین پژوهش‌های انجام شده روی کاپیتال بهره‌گرفته‌اند و رو به متخصصان در این حوزه دارند و نیز دانشجویانی که دارای آموزش عالی در تاریخ اندیشه اقتصادی، اقتصاد سیاسی و فلسفه هستند...»^{۱۹}

همینجا پرسش‌هایی به ذهن خواننده‌ی نقاد خطور می‌کنند: آیا کتابی که مخاطب خود را متخصصان و دانش‌آموخته‌گان مدارج عالی علوم انسانی تعریف کرده، نیاز به ترجمه دارد؟ چرا باید متخصصان و دانشجویان دوره‌های عالی، مباحث تخصصی را به فارسی بخوانند؟ آیا مترجمان، خود تخصصی در حوزه‌های یادشده دارند؟ نویسندگان چطور؟ چرا در ترجمه‌ی فارسی، معرفی نویسندگان و زمینه‌های تخصص‌شان حذف شده‌است؟ آیا مارکس کتاب کاپیتال را برای متخصصان دانشگاهی و به منظور

^{۱۷} concreteness

^{۱۸} برای نمونه به مقالات مکتب اونو: کژتابی در فهم مارکس، رونویسی از منطق هگل نوشته‌ی حسن آزاد، نقدی بر خوانش مکتب اونو از فرایند مبادله نوشته‌ی حسن آزاد، دیالکتیک دستگامند: هیاهو برای هیچ؟ نوشته‌ی کمال خسروی، نقدی بر دیالکتیک دستگامند، نوشته برتل اولمن، ترجمه کمال خسروی به‌همراه یادداشت مترجم، نقد «گرایش» دیالکتیک دستگامند - بخش دوم: معاصران و چشم‌اندازها، نوشته‌ی کمال خسروی.

^{۱۹} به نقل از مقدمه‌ی بلوفیوره و تیلور

«موضوع تجزیه و تحلیل» در محافل دانشگاهی نوشت یا مخاطبش فعالین سوسیالیسم انقلابی—کارگری بودند؟ علتِ علاقه‌ی آکادمیسین‌های غربی—و نه فعالین کارگری— به مباحثات مارکس، آن هم جلد اول چیست؟ و ...

متأسفانه در مقدمه‌ی نویسندگان جوابی برای پرسش‌های مان نمی‌یابیم. در مقدمه‌ی ف.ا. بر ترجمه‌ی فارسی نیز نه تنها پاسخی برای پرسش‌های مان نمی‌گیریم، بلکه فقط با تحسینِ تفاسیرِ «خلاقانه» و «بازسازی‌گرانه» نویسندگان این مجموعه روبرو می‌شویم که «به نوآوری‌های نظری مبتنی بر درون‌مایه‌ی کاپیتال دست یازیده‌اند». پس خواننده مشتاقانه منتظر می‌ماند تا از این تازه‌ها و یافته‌های «مارکسی»‌های مدعی «بازسازی» باخبر شود و نمونه‌هایی از خلاقیت آنها را در تصحیح و تکمیل «میراث به‌جامانده از مارکس و انگلس و مارکسیست‌های نسل‌های قبلی» بخواند^{۲۰} اما گویا انتظار بی‌جایی است!

ادعای تصحیح و تکمیل

«برخی از مفاهیم مارکس از روشنی و صراحت کافی برخوردار نیستند، در خود حامل ابهاماتی هستند که باید رفع شوند، شتاب‌زده پیش از پردازش کافی طرح شده‌اند، و یا این‌که نظام‌مندی کاپیتال قابلیت رشد و توسعه بیشتری دارد... اعتقاد عمومی نسل جدید پژوهشگران مارکسی بر این است که دخالت‌های ویراستارانه‌ی انگلس گاهی به مضمون بحث مارکس لطمه وارد کرده‌است. به این ترتیب، اثر (سه جلدی) مارکس... کتابی ناتمام و گشوده به روی تغییر و تصحیح و بهبود دیده می‌شود.»

گفتنی است که ایده‌ی تصحیح و تکمیل کاپیتال مارکس ابداً کشف طرفداران دیالکتیک نظام‌مند نیست. سوسیالیست‌های انقلابی— از جمله رزا لوکزامبورگ — از دو دهه بعد از درگذشت مارکس، بر لزوم تکمیل و تدقیق کاپیتال مارکس تأکید

^{۲۰} به نقل از مقدمه: «علت چنین بازبینی‌ها و بازسازی‌هایی، حس نارضایتی مارکسی‌ها از میراثی است که مارکس (و انگلس) و بخش بزرگی از مارکسیست‌های نسل‌های قبلی برایشان به یادگار گذاشته‌اند.»

ورزیدند. مقاله‌ی «ایستایی و پیشتازی مارکسیسم»^{۲۱} گواهی بر این ادعاست. در همین مقاله، رزا ادعای هیندمن^{۲۲} دال بر بی‌نقص بودن جلد اول کاپیتال مارکس را که با تمسخرِ برناردشاو روبرو شد به عاریت گرفت تا به فعالین سوسیالیسم مارکسی هشدار دهد که اگر در به‌روز کردن تئوری مبارزه‌ی طبقاتی - به‌موازات تحولات اجتماعی - کوتاهی و کم‌کاری کنند، به انزوا و به گذشته پرتاب خواهند شد و مورد مضحکه قرار خواهند گرفت! به این معنی می‌شود گفت که ایده‌ی ارتقای تئوریک آموزه‌های مارکس، از گذشته‌های خیلی دور، از دغدغه‌ها و عرصه‌های مبارزه‌ی نظری سوسیالیست‌های انقلابی بوده‌است.

به‌موازات این تلاش‌ها، رویزونیست‌ها، رفرمیست‌ها و گرایش‌های غیرانقلابی و آکادمیک نیز کوشیدند تا با ادعای مشابه - یعنی بازسازی، بازنگری و تکمیل و تدقیق آموزه‌های مارکس - تفاسیر وارونه‌ای از اندیشه‌های مارکس ارائه دهند. در واقع تحت همین لوا و ادعا، آن‌ها کوشیدند تا نظریه‌ی مارکس را از بسیاری از مفاهیم بنیادین آن - مثل انقلاب، تسخیر قدرت سیاسی، عاملیت پرولتاریا، دیکتاتوری پرولتاریا و غیره - تهی کنند! کتاب «سوسیالیسم تکاملی»^{۲۳} برنشتاین نمونه‌ی گویای چنین تلاشی است.

به‌این معنی ادعای «بازسازی»، تصحیح و تکمیل آموزه‌های مارکس در خود فاقد اعتبار است. و فقط زمانی قابلیت ارزیابی می‌یابد که بر سیر مبارزه‌ی طبقاتی، تضاد کار-سرمایه، تحزب و سازماندهی کارگران، اعمال اراده‌ی اردوی کار در جهت لغو مالکیت خصوصی، لغو کارمزدی، تسخیر قدرت سیاسی و خلاصه انقلاب اجتماعی تأثیرات فزاینده یا کاهنده به جا بگذارد.

^{۲۱} لینک دسترسی

^{۲۲} Henry M. Hyndman یکی از بنیانگذاران سوسیال دموکراسی در انگلیس بود. او در اوایل ۱۸۶۰ فدراسیون سوسیال دموکرات‌ها را تاسیس کرد و در دوره‌ی اول فعالیت این فدراسیون رهبری آن‌را به‌عهده داشت.

^{۲۳} E. Bernstein, [Evolutionary Socialism](#) نظریات برنشتاین به‌تفصیل در کتاب «[رُفرم اجتماعی یا انقلاب](#)» توسط رزا لوکزامبورگ به نقد کشیده شدند.

به علاوه مارکس و انگلس هرگز مدعی نشدند که کلام آخر را گفته یا نوشته‌اند! بلکه دائماً کوشیدند تا با مطالعه، تجزیه و تحلیل تجارب مبارزاتی، ارزیابی توازن قوای طبقاتی و مطالعه‌ی شرایط تأثیرگذار بر روابط و مناسبات اقتصادی و اجتماعی، نظرات‌شان را تکامل بخشند. نمونه‌ی آشکار چنین تلاشی را می‌توان در پیش‌گفتارهایی که بر «مانیفست حزب کمونیست» نوشتند دید.^{۲۴} آنها در مقدمه‌ی ۱۸۷۲ تأکید کردند که طی تغییراتی که در بیست و پنج سال گذشته رخ داده، اگرچه «اصول عامی که در مانیفست بیان شده، روی‌هم‌رفته صحت کامل خود را حفظ کرده‌اند»، باین حال همان‌طور که:

«مانیفست، خود صراحت دارد، کاربست عملی این اصول همواره و در همه جا تابع اوضاع و احوال تاریخی موجود خواهد بود، و بدین جهت برای اقدامات انقلابی عنوان شده در بخش دوم، وزن خاصی داده نشده است. این قطعه امروزه از بسیاری جهات می‌باید به‌طور دیگری بیان شود. در برابر رشد عظیم صنعت بزرگ در بیست و پنج سال گذشته و همراه با آن، پیشرفت تشکلهای حزبی طبقه‌ی کارگر، در برابر تجربیات عملی انقلاب فوریه و خیلی مهم‌تر از آن، تجارب کمون پاریس که در آن برای نخستین بار پرولتاریا قدرت سیاسی را به مدت دو ماه از آن خود کرد، این برنامه در جاهایی کهنه شده است. تجربه‌ی کمون بر خلاف آنچه که در مانیفست آمده — ثابت کرد که طبقه‌ی کارگر نمی‌تواند ماشین دولتی حاضر و آماده را صرفاً تصاحب کرده و برای منافع خود به کار بیندازد. بعلاوه، بخشی از مانیفست که به انتقاد از نوشته‌های سوسیالیستی اختصاص دارد برای امروز ناقص است... همین‌طور موضع کمونیست‌ها در قبال احزاب مختلف اپوزیسیون (بخش چهارم مانیفست)... حالا دیگر کهنه شده‌اند، چون وضعیت سیاسی به کلی عوض شده و تحولات تاریخی، اکثر احزابی را که در آنجا نام برده شده‌اند، از صفحه‌ی روزگار محو کرده است.»^{۲۵}

^{۲۴} لینک دسترسی به ترجمه‌های فارسی پیشگفتارها.

^{۲۵} همه نقل‌قول‌ها از منبع فوق هستند.

با این تأکيدات، مارکس و انگلس به‌صراحت اعلام داشتند که نه‌تنها مشوق به‌روzsازی گفته‌ها و نوشته‌های‌شان هستند بلکه نگاه انتقادی و تکمیلی بر آنها را ضروری می‌دانند؛ آن‌هم با اتکا به تحولات و شرایط اجتماعی و تاریخی روز.

ارائه‌ی نمونه

«... تصمیم گرفتم که بجای معرفی مقالات... گریزی به یک کتاب از پل سوئیزی بزنم و بخشی از تشریح و تفسیر او از آغازگاه‌های کاپیتال جلد یکم را به‌طور محدود و مختصر بحث کنم... چرا کتاب سوئیزی؟ ... [با] پرداختن به رویکرد نظری [سوئیزی] نسبت به سرمایه‌داری، کاپیتال و روش مارکس... امیدوارم... نشان دهم که مفسران جدید در برداشت و تفسیرشان از مارکس گام‌های بلندی به سوی تدقیق پروژه او برداشته‌اند...»

ف.ا برای نشان دادن قابلیت تدقیق اندیشه‌ی مارکس به کمک دیالکتیک نظام‌مند، برآن می‌شود تا به جای معرفی دستاوردهای جدید مورد ادعایش - که در دوازدهمین سمپوزیوم طرفداران دیالکتیک نظام‌مند ارائه شدند- به سراغ پل سوئیزی و کتاب «نظریه‌ی تکامل سرمایه‌داری»^{۲۶} برود و با مقایسه کردن برداشت پل سوئیزی از تئوری مارکس و برداشت خودش، نشان دهد که چه «گام‌های بلندی که در تدقیق نظریه‌ی مارکس» توسط طرفداران دیالکتیک نظام‌مند برداشته شده است! بعد هم حدود نیمی از مطلب ۴۰ صفحه‌ای خود را متوجه‌ی نقدِ پیش‌گفتار چهار صفحه‌ای، از کتاب ۴۰۰ صفحه‌ای پل سوئیزی اختصاص می‌دهد تا «شماری از برداشت‌های نابسنده و گاه کاملاً خطای سوئیزی در پرتو دستاوردهای جدید نظری و فلسفی در مارکس‌پژوهی» را بر ملا کند!

این سبک کار نه‌تنها مرسوم نیست بلکه از منظر متدولوژی علمی مردود و مضحک است!

^{۲۶} Paul Sweezy, [The theory of capitalism development](#) و متن فارسی (نظریه تکامل

سرمایه‌داری) با ترجمه برزو تابت.

تازه پل سوئیزی (۲۰۰۴-۱۹۱۰) جوان و تازه مارکسیست شده، کتاب یادشده را در سال ۱۹۴۲ نوشت که دربردارنده ی آن برداشت‌های ناپخته و نادقیق او از مفاهیم مارکسی بود.^{۲۷} خود او در کمال تواضع در مقدمه‌ی همین کتاب نوشت:

«در طول کتاب، غالباً و وسیعاً از آثار مارکس و پیروانش نقل قول آورده‌ام. بی‌تردید این سبک ناشیانه‌ای برای معرفی [مارکس] است اما اجتناب‌ناپذیر به نظر رسیده‌است. آشنایی با ادبیات مارکسیستی را نمی‌توان یک فرض مسلم انگاشت؛ بسیاری از مهم‌ترین آثار، حتی نوشته‌های خود مارکس، هنوز به انگلیسی ترجمه نشده، و بسیاری از کتاب‌ها و نشریات مربوطه فقط در کتابخانه‌های بزرگ در دسترس هستند.»^{۲۸}

به عبارت بهتر پل سوئیزی صادقانه اعتراف می‌کند که شناختش از مارکس دقیق و کامل نیست چرا که خیلی از آثار مارکس هنوز به انگلیسی ترجمه نشده‌اند و جز در کتابخانه‌های بزرگ در دسترس نیستند. به علاوه سوئیزی متذکر می‌شود که در معرفی مارکس خیلی از جاها به نقل قول از پیروان مارکس استناد کرده که «این سبک ناشیانه‌ای برای معرفی [مارکس] است».

واقعا انتخاب چنین اثری که نویسنده‌اش صادقانه اعلام می‌کند که خیلی از آثار مارکس را نخوانده و متد ناشیانه‌ای را برای معرفی مارکس برگزیده - به منظور نشان دادن درک محدود مارکسیست‌های خارج از محدوده‌ی دیالکتیسیسم‌های نظام‌مند - چه معنایی دارد؟ گذشته از این، کدام پژوهش معتبر علمی نشان داده که این اثر پل

^{۲۷} برای کسب اطلاعات بیشتر راجع به پل سوئیزی می‌توانید به [سخنرانی حسن آزاد](#) و یا سلسله نوشتار (۷ قسمتی) نیک بیمز در مانتلی ریویو تحت عنوان [Marxism and the political economy](#) مراجعه کنید.

²⁸ Throughout the book I have quoted frequently and extensively from the works of Marx and his followers. This Unquestionably makes for an awkward style of presentation, but it has seemed unavoidable. It is not possible to take for granted an acquaintance with the literature of Marxism; much of the most important work, even of Marx himself, has never been translated into English, while many relevant books and periodicals are available only in the larger libraries

سوئیزی «یکی از آثار تأثیرگذار مارکسیستی» بوده و می‌تواند به‌مثابه‌ی یک نمونه‌ی معتبر مورد استناد قرار گیرد!^{۲۹} کجا نشان داده شده که این اثر «در شکل دادن به افکار و بینش بخش نسبتاً بزرگی از نسل پیشین مارکسیست‌های ایرانی و مارکسیست‌هایی در سطح بین‌الملل نقش بازی کرده‌است»؟! نقد این اثر، آن‌هم با تمرکز عمده بر چند جمله از پیش‌گفتار آن، آن‌هم با تأکید و تکرار همان جملاتی که طی ۸۰ سال گذشته بارها مورد نقد قرار گرفته‌اند چه قدر می‌تواند خلاقیت نوآورانه‌ی طرفداران دیالکتیک نظام‌مند را بازنمایی کند؟!

سوئیزی در اولین جمله از پیش‌گفتارش در تعریف «جامعه» نوشت:

«جامعه فراتر از یک تعداد افراد است. [جامعه] یک تعداد افراد است که مابین آنها مشخصاً روابط معین و کمابیش پایداری وجود دارد. فرم جامعه توسط کاراکتر و فرم این روابط تعیین می‌شود.»^{۳۰}

ف.ا.^۱ «با توجه به دستاوردهای دیالکتیک نظام‌مند،» در نقد خود بر جملات فوق

می‌نویسد:

«ما در جامعه با روابط بین انسان‌ها به معنای دقیق کلمه روبرو نیستیم بلکه با روابط اجتماعی روبرو هستیم که ساختارهای اجتماعی بر روی آنها استوارند... توضیح سوئیزی... برای توصیف جامعه‌ی سرمایه‌داری که هستی‌شناسی وارونه‌ای دارد و اشیا در آن، بین خود مناسبات اجتماعی برقرار می‌کنند و روابط بین آدمیان را هم میانجی می‌شوند، اصلاً کفایت نمی‌کند.»

^{۲۹} البته تأثیرگذار بودن این اثر بر استالینیست‌ها و مائوئیست‌ها را نمی‌توان انکار کرد. در سری مقالات نیک بیزم (لینک فوق، بخش ۷) می‌خوانیم: «همانطوری که تز سوئیزی راجع به نقش غیرانقلابی طبقه‌ی کارگر در کشورهای پیشرفته بر فاکتورهای تاریخی موقتی استوار بود، ستایش او از مبارزات رهایی‌بخش ملی در جهان سوم و رهبری استالینیستی و مائوئیستی آنان نیز مبتنی بر همان فاکتورها بود.»

^{۳۰} Society is more than a number of individuals. It is a number of individuals among whom certain definite and more or less stable relations exist. The form of society is determined by the character and form of these relations.

اولاً سوئیزی به صراحت نوشته که منظورش از «روابط معین و کمابیش پایدار» صرفاً روابط انسانی — و نه روابط اجتماعی — بوده است؛ به علاوه معلوم نیست وجه تمایز «روابط انسانی» از «روابط اجتماعی» چیست؟ آیا اساساً جامعه‌های وجود دارد که در آن روابط انسانی، اجتماعی نباشد؟! آخر در کدام جامعه اشیای فاقد جان و حرکت — بدون واسطه‌ی انسانی — می‌توانند «مناسبات اجتماعی میان خود» برقرار کنند؟! نقش روابط تولیدی — یا مشخصاً «وجه تولید اقتصادی» — در برقراری مناسبات اجتماعی کجاست؟ تازه اگر قرار باشد به نقد اندیشه مارکس بنشینیم چرا به جای تفسیر و برداشت سوئیزی به خود مارکس استناد نکنیم که در کمال فصاحت، بلاغت و زیبایی نوشت:

«انسان‌ها در طول تولید اجتماعی حیات‌شان، به‌ناگزیر وارد... روابط تولیدی می‌شوند... [که] متناظر با مرحله‌ی معینی از تکامل نیروهای مادی تولید است... وجه تولید حیات مادی انسان‌هاست که چند و چون فرایند کلی حیات اجتماعی، سیاسی و فکری آنها را تعیین می‌کند.»³¹

حرف مارکس — بی‌نیاز به تفسیر سوئیزی یا ف.ا. — بسیار روشن است: ضرورت بقا، انسان‌ها را به داخل شدن در یک رابطه‌ی تولیدی وامی‌دارد. این رابطه که متأثر و متناظر با تکامل نیروهای مادی تولیدی است، نه تنها عواطف، احساسات و افکار افراد را شکل می‌دهد بلکه کلیه‌ی روابط اجتماعی (حقوقی، فرهنگی، سیاسی و ...) را نیز فرم می‌بخشد.

31 [A Contribution to the Critique of Political Economy](#), 1859, Preface Marx, لینک دسترسی به ترجمه پیشگفتار.

مغلطه و جعل

ف. ا. با استناد به داده‌های سرودم بریده، سعی می‌کند آنچه را که پیشاپیش در نظر داشته به اثبات برساند. پس به مغلطه‌ی «تیرانداز ماهر تکزاسی»^{۳۲} متوسل می‌شود تا ثابت کند که کاپیتال مارکس محدود به بُعد اقتصادی و نه ابعاد اجتماعی است. او از مارکس نقل قول می‌آورد:

«... در اینجا با افراد تنها به‌عنوان تشخیص‌یافتگی (ماسک) مقوله‌های اقتصادی چون حافظان منافع و مناسبات طبقه‌ای خاص برخورد شده‌است... با ادامه‌ی تحقیق مان خواهیم فهمید که به‌طور کلی صورتک‌های اقتصادی اشخاص صرفاً مظهر روابط اقتصادی‌اند و در مقام حاملان این مناسبات اقتصادی است که آنان با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند.»
و از اینجا نتیجه می‌گیرد که در کاپیتال مارکس:

«جامعه به اقتصاد، روابط اجتماعی به روابط اقتصادی محض، و افراد انسانی به "صورتک‌های اقتصادی" و "حاملان مناسبات اقتصادی" فروکاسته شده‌اند. در اینجا همه‌ی مناسبات اجتماعی دیگر در مناسبات اقتصادی بلعیده شده‌اند. دغدغه‌ی مارکس در کاپیتال... مستقیماً "جامعه‌ی سرمایه‌داری" (یک وجه تاریخاً معین از زندگی اجتماعی در یک دوره خاص) است که آن هم خود به روابط اقتصادی شیء‌واره (به معنی میانجی‌گری روابط انسانی از سوی اشیا) تقلیل یافته. باید بلافاصله افزود که اشاره‌ی مارکس به یک جامعه‌ی سرمایه‌داری تاریخی معین (مثلاً انگلستان) هم نیست، چه در انگلستان هم عصر مارکس انبوهی از روابط غیراقتصادی و غیرسرمایه‌دارانه هم وجود داشت.»

اما اگر به پیش‌گفتار جلد اول کاپیتال مراجعه کنیم می‌بینیم که اولاً مارکس این جمله را (که ف. ا. نقل کرده) نه در باره‌ی «جامعه‌ی سرمایه‌داری» بلکه راجع به کتاب کاپیتال نوشته‌ی ثانیاً آن را برای توصیف «کاپیتالیست» و «زمین‌دار» آورده تا نشان دهد

^{۳۲} texas sharpshooter این نام از حکایت آن تیرانداز پرمدعای تکزاسی گرفته شده که پس از شلیک چندین تیر به سوی هدف (سیبل)، دایره‌ای به دور محل‌های اصابت گلوله می‌کشید به‌نحوی که اکثر گلوله‌ها گویا به هدف (دایره خودکشیده‌اش) اصابت کرده‌اند!

که آنها مخلوق مناسبات اجتماعی هستند، ثالثاً هدفش تاکید گذاشتن بر تاریخی بودن تکامل اقتصادی بوده و رابعاً ارجاعش نه به جلد اول کاپیتال، بلکه به پروژه‌ی بزرگی بوده که در سر داشته^{۳۳}

مارکس در فصل دوم از جلد اول کاپیتال، مضمون مشابهی را نیز در رابطه با مبادله — یعنی در رابطه‌ی میان فروشنده و خریدار — آورده است:

«رابطه‌ی اقتصادی است که محتوای این رابطه‌ی حقوقی (یا رابطه میان دو اراده) را تعیین می‌کند. اشخاص در این جا برای یکدیگر صرفاً به‌عنوان نماینده و لذا به‌عنوان صاحب کالا وجود دارند. در روند پیشرفت این تحقیق خواهیم دید که، به‌طور کلی، اشخاصی که بر صحنه‌ی اقتصادی ظاهر می‌شوند چیزی جز تجسمات انسانی روابط اقتصادی نیستند، و تنها به‌عنوان حاملین این روابط با یکدیگر روبرو می‌شوند»^{۳۴}

به این معنی ف.ا آن مجموعه‌ی چهار جلدی‌ای را که قرار بود — در ادامه‌ی انتشار کاپیتال — به بررسی کلیت «جامعه سرمایه‌داری» و ابعاد اجتماعی، تاریخی و ... آن بپردازند نادیده می‌گذارد تا با استناد به جلد اول، اتهام یک سوپه‌نگری یا اقتصادگرایی به مارکس بزند! جالب‌تر این که توضیح مارکس برای پیش‌گیری از سوء برداشت درباره‌ی زمین‌دار و سرمایه‌دار را حذف می‌کند و توصیف او از این افراد مشخص، در یک رابطه‌ی اقتصادی معین را به‌مثابه‌ی توصیفی از کلّ آحاد «جامعه‌ی سرمایه‌داری» و کلیه‌ی

^{۳۳} مارکس: «تذکر یک نکته به‌منظور پیشگیری از سوء تفاهات احتمالی ضروری است. در این کتاب من از سرمایه‌دار و زمین‌دار به‌هیچ‌وجه چهره‌ی تابناکی تصویر نمی‌کنم، بلکه به افراد، صرفاً به‌منزله‌ی تجسمات انسانی مقوله‌های اقتصادی، حاملین مناسبات و منافع خاص طبقاتی، می‌پردازم. از دیدگاه من فرایند تکامل سامان [فرماسیون] اقتصادی جامعه، یک فرایند تاریخ طبیعی می‌نماید. لذا این دیدگاه کمتر از هر دیدگاه دیگری می‌تواند فرد را مسئول مناسباتی بشناسد که او خود، هر قدر هم از لحاظ ذهنی بتواند از آنها فراتر رود، از لحاظ اجتماعی همچنان مخلوق‌شان باقی می‌ماند... جلد دوم این کتاب به فرایند گردش سرمایه (کتاب ۲) و اشکال مختلفی که سرمایه در کلیت خود و در سیر تحولش به‌خود می‌گیرد (کتاب ۳)، و سومین و آخرین جلد (کتاب ۴) به بررسی تاریخ تئوری خواهد پرداخت.»

[لینک دسترسی](#) به ترجمه‌ی جمشید هادیان

^{۳۴} [لینک دسترسی](#)

روابط اجتماعی جا می‌زند! به علاوه، علی‌رغم آنکه مارکس پسوند **اقتصادی** را برای «صورتک‌ها» و «حاملان مناسبات» به کار گرفته تا تأکید کند که در روابط اقتصادی — و نه هر رابطه‌ی انسانی و اجتماعی — طرفین معامله، تجسم انسانی و محمل روابط اقتصادی هستند، ف.ا مدعی می‌شود که در کاپیتال «همه‌ی مناسبات اجتماعی دیگر در مناسبات اقتصادی بلعیده شده‌اند... که آن هم خود به روابط اقتصادی شی‌ءواره (به معنی میانجی‌گری روابط انسانی از سوی اشیا) تقلیل یافته‌اند».

بر هر خواننده‌ی منصف کتاب کاپیتال روشن است که جلد اول کاپیتال، یک اثر توصیفی در باره‌ی **کلیت و ماهیت جامعه‌ی سرمایه‌داری** نیست بلکه تبیینی از «وجه تولید کاپیتالیستی» است! ندیدن این تفاوت آشکار و نقل ناقص جملات مارکس توسط ف.ا نه تنها نشانه‌ای از تفسیر خلاقانه‌ی کاپیتال در خود ندارد، بلکه ردّ پای برنشتاینیستی را بازنمایی می‌کند.

در ادامه‌ی همین بحث، ف.ا. که گویا کشف بزرگی کرده، به نقل جملات دیگری از مارکس، آن هم از «سه‌می بر نقد اقتصاد سیاسی» می‌پردازد و از آنجا نتیجه می‌گیرد: «بگذریم از این که با فرضیات کلی و دترمینیستی بالا نمی‌توان مثلاً توضیح داد که چرا در جامعه‌ای همچون ایران، که در مسیر مدرنیزاسیون آمرانه و فرابند صنعتی شدن به شکل و شمایل پیرامونی‌ها قرار داشت، به ناگهان با قدرت‌گیری یک حکومت اسلامی مواجه شدیم. به بیان دیگر چگونه با استفاده از فرمول شسته و رفته‌ی بالا می‌توان گفت که ایدئولوژی اسلامی به "روبنای حقوقی و سیاسی" آن "زیربنا" عروج کرده‌است؟ به همین ترتیب چگونه می‌توان گفت که هم دموکراسی پارلمانی (سوسیال-دموکراتیک) لیبرالی و هم فاشیسم "روبنای حقوقی و سیاسی" یک زیربنا هستند؟ ...»

این پاراگراف به‌وضوح نشان می‌دهد که ف.ا. قادر نیست تا وجود تفوکراسی در روم را در درون مناسبات کاپیتالیستی ایتالیا توضیح دهد، و یا پاگیری حکومت شوراهای کشور مثل روسیه را که به لحاظ رشد روابط و مناسبات کاپیتالیستی عقب‌مانده‌ترین کشور اروپایی بود بفهمد. همین‌طور عاجز است که رشد فاشیسم در یک کشور کاپیتالیستی مثل آلمان را که می‌رفت تا اولین انقلاب سوسیالیستی را در ۱۹۱۸ تجربه

کند، تحلیل کند و یا رشد عقب‌مانده‌ترین گرایش‌های ارتجاعی، مذهبی و ناسیونالیستی را در منطقه‌ی خاورمیانه و بالاخص ایران تبیین نماید. اما تقصیر عجز و ناتوانی خود را به پای «فرضیات کلی و دترمینیستی» مارکس می‌نویسد!

تازه، یک شریک جرم هم برای مارکس می‌تراشد و مدعی می‌شود که نه تنها مارکس کاپیتال را به رابطه‌ی صرف اقتصادی تقلیل داد، بلکه انگلس آن را تعمیم بخشید. حال آنکه انگلس در نامه‌اش به ژوزف بلوخ به صراحت می‌نویسد:

«براساس مفهوم مادی از تاریخ، عنصر تعیین‌کننده‌ی نهایی در تاریخ همانا تولید و بازتولید حیات واقعی است. نه مارکس و نه من هرگز چیزی غیر از این ادعا نکرده‌ایم. از این‌رو اگر کسی این گفته را بچرخاند و اینطور تعبیر کند که عنصر اقتصادی تنها عامل است، گزاره را به یک عبارت بی‌معنی، مجرد و مسخره تغییر داده‌است. شرایط اقتصادی، اصل [اساس] است؛ اما عناصر متنوعی از روبنا - از جمله اشکال سیاسی مبارزات طبقاتی و نتایج‌شان از قبیل: تشکیلاتی که توسط طبقه‌ی پیروز در نبرد برپا می‌شوند و غیره، اشکال حقوقی، و حتی بازتاب‌های کلیه‌ی مبارزات طبقاتی در اذهان شرکت‌کنندگان در این مبارزات، تئوری‌های سیاسی، حقوقی، فلسفی و نظرات مذهبی و توسعه‌ی آنان به نظام‌های جزمی - نیز تأثیرات خود را بر سیر مبارزات تاریخی اعمال می‌کنند و در بسیاری از موارد، در تعیین فرم‌شان نقش اصلی (مقدم‌تری) ایفا می‌کنند. بین کلیه‌ی این عناصر، تأثیرات متقابلی حاکم است که در آن میان، نهایتاً از حوادث بی‌پایان (یعنی آن چیزها و اتفاقاتی که بقدری ارتباطات درونی‌شان بعید و یا غیرقابل اثبات است که می‌توانند نادیده گرفته شوند) در خاتمه، این همان تحرک اقتصادی است که خود را ضرورتاً بروز می‌دهد. در غیراین‌صورت به‌کارگیری تئوری در رابطه با هر دوره از تاریخ، ساده‌تر از حل یک معادله‌ی یک مجهولی خواهد بود... ما خودمان تاریخ‌مان را می‌سازیم؛ اما در مرتبه‌ی نخست [قبل از همه، در درجه‌ی اول]، تحت مفروضات [پنداشت‌ها، سوابق] و شرایط بسیار معین. در این میان، درنهایت، عوامل اقتصادی تعیین‌کننده هستند. اما عوامل سیاسی و غیره، و در واقع حتی آن سنت‌هایی که ذهن انسان

رامشغول [مقیّد] می‌سازند نیز نقش ایفا می‌کنند، هرچند که نقشی غیرتعیین‌کننده باشند... اما تاریخ به‌گونه‌ای ساخته می‌شود که نتیجه‌ی نهایی همیشه از درون تنازعات میان خواست‌های [آراده‌ی] افراد فراوان سربرمی‌آورد؛ خواست‌هایی که هر کدام‌شان به‌نوبه‌ی خود توسط شرایط ویژه‌ی حیات پرداخته [پرونده] شده‌اند. از این‌رو نیروهای تداخل‌کننده‌ی بی‌شمار، و سلسله‌های معینی از نیروهای موازی وجود دارند که به یک نتیجه منتهی می‌شوند: یک واقعه‌ی تاریخی. مجدداً خود همین نتیجه می‌تواند به‌مثابه‌ی محصول قدرتی دیده شود که در کلّ [مجموع] به‌طور ناآگاه و ناخواسته عمل می‌کند. زیرا آنچه که هر فرد منفردی طلب می‌کند توسط [خواست] دیگری منع می‌شود، و آنچه که پدیدار می‌شود گاه با امیال هیچکس سازگاری ندارد. از این‌رو تاریخ تاکنون یک سیر طبیعی داشته و مشمول همان قوانین حرکت بوده‌است. اما با توجه به این واقعیت که خواست‌های افراد — یعنی هر آنچه را که فرد آرزو می‌کند آن چیزی است که توسط ساختار فیزیکی و بیرونی و نهایتاً شرایط اقتصادی (شرایط شخصی خودشان و یا شرایط جامعه به‌طور عام) بر او تحمیل می‌شود — مطابق میل‌شان برآورده نمی‌شوند بلکه به‌صورت یک میانگین [برآیند]، و یک نتیجه‌ی مشترک بروز می‌کنند، نباید این‌طور برداشت شوند که سهمی معادل صفر دارند. برعکس، هر کدام سهمی بر نتیجه می‌گذارند و به این معنی در آن حضور دارند [منظور شده‌اند]... مارکس بسختی [بعید است] چیزی نوشته‌باشد که در آن این بحث نقشی نداشته‌است. با این حال، بخصوص "۱۸ برومر لوئی بناپارت" عالی‌ترین نمونه از کاربرد این تئوری است. به علاوه اشارات زیادی از آن در کاپیتال وجود دارند. مارکس و من، خودمان نیز در رابطه با این واقعیت که جوان‌ها گاه تأکید بیشتری بر جنبه‌ی اقتصادی می‌گذارند، تا اندازه‌ای مقصریم. ما مجبور بودیم که در برابر انکارکنندگان اصل اساسی [منظور اقتصاد است] روی آن تأکید بگذاریم و همیشه زمان، مکان و فرصت آنرا نداشتیم تا به نقش سایر نیروهای درگیر در این تأثیرات متقابل بپردازیم. اما وقتی پای معرفی یک بخش از تاریخ به‌میان می‌آید، یعنی نشان دادن چگونگی کاربرد عملی این

تئوری، دیگر مسئله فرق می‌کرد و خطایی جایز نبود. اما متأسفانه، بسیار اتفاق می‌افتد که مردم فکر می‌کنند که یک تئوری جدید را به‌درستی [به‌خوبی] فهمیده‌اند و قادرند به‌محض فراگیری اصول عمده‌اش – و حتی اصولی را که همیشه به‌درستی نیاموخته‌اند – آن‌را فوراً به‌کار ببندند. و من نمی‌توانم خیلی از "مارکسیست‌های" اخیر را از این ننگ دور بدارم، چون که اعجاب‌انگیزترین آشغال‌ها در ربع قرن اخیر آفریده شده‌اند...»^{۳۵}

جمع‌بندی

- از آنجا که نویسندگان این مجموعه در ترجمه‌ی فارسی معرفی نشده‌اند^{۳۶} لازم است همین‌جا تاکید شود که اکثر نویسندگان این مجموعه از واضعان و صاحب‌نظران گرایش موسوم به «دیالکتیک جدید» یا «دیالکتیک نظام‌مند» هستند. اینان به مباحث مارکس – به‌خصوص کاپیتال – به چشم یک تئوری علمی می‌نگرند و به‌افتضای موقعیت شغلی (آکادمیک) به بحث و فحش حول آن می‌پردازند. بعید هم نیست که بعضی از این مباحثات در بردارنده‌ی نکات ارزشمندی نیز باشند و به ارتقای دانش اقتصادی، فلسفی و تاریخی فعالان سوسیالیست یاری برسانند. اما تا زمانی که در مقام توضیح مقولات – و نه تغییر واقعیات زندگی اجتماعی – درجا می‌زنند و به رشد و تحکیم مبارزه‌ی طبقاتی و نیل به سوسیالیسم به‌طور مستقیم یاری نمی‌رسانند، علی‌رغم هر ادعایی، به سنت‌های انقلابی مارکس بی‌ربط باقی می‌مانند.

چنان که مارکس می‌گوید: «پذیرش یک اصل برای زندگی و اصل دیگر برای علم، از همان آغاز یک دروغ است.»^{۳۷}

^{۳۵} به نقل از

[Marx-Engels Correspondence 1890, Engels to J. Bloch In Königsberg](#)

^{۳۶} البته در متن اصلی صفحاتی در ابتدای کتاب به معرفی هر ۸ نویسنده اختصاص داده شده که به هر دلیلی از ترجمه حذف شده‌اند.

^{۳۷} [Economic-Philosophic-Manuscripts-1844](#), page 47

- ف. ا. با انتخاب یک اثر نادقیق، قدیمی و پُرایراد که بارها به نقد کشیده شده، سرمست از پیروزی توهّم‌آسای خود به جنگ مارکس می‌رود، آن‌هم زیر پوشش تکامل و بازسازی نظریات او؛ یعنی همان تاکتیک رویزیونیستی برنشتاین!

«همیت ندادن به روش دیالکتیکی (که مارکس بی‌تردید با عدم تشریح آن و حتی همراه کردن خواننده در مورد چیستی و چگونگی این روش و رابطه‌اش با هگل، در سردرگمی نسل‌های بعدی پژوهشگران اقتصاد سیاسی مارکسی سهم دارد) نزد سوئیزی هم بچشم می‌خورد.» (ف. ا.)

غافل از آنکه مارکس به‌صراحت نوشت:

«تحقیقاتم مرا به این استنتاج هدایت کرد که نه روابط حقوقی و نه اشکال سیاسی می‌توانند به واسطه‌ی خودشان و یا براساس به‌اصطلاح تکامل کلی ذهن انسان درک شوند، بلکه برعکس، اینها از شرایط مادی حیات نشأت می‌گیرند - همان کلّیتی که هگل به متابعت از متفکران انگلیسی و فرانسوی قرن ۱۸، در ترکیب "جامعه‌ی مدنی" می‌گنجاند - و آناتومی این جامعه مدنی باید در اقتصاد سیاسی جستجو شود.»^{۳۸}

^{۳۸} به نقل از پیشگفتار متن انگلیسی «ادای سهمی بر نقد اقتصاد سیاسی»

