

کتاب ماه

# فد اقتصاد ساسی

بهمن ۱۴۰۲

شماره ۳۰



کتاب ماه «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 کلیدی نویسندگان و مترجمان سایت داوطلبانه است.

[www.pecritique.com](http://www.pecritique.com)

همکاران این شماره (به ترتیب الفبا):

زهرا ابراهیمی آذر، مهسا اسداله‌نژاد، ناصر برین، امین بزرگیان،  
علیرضا بهتویی، رضا جاسکی، داود جلیلی، محمدرضا جعفری، محمد جوانمرد،  
علی رها، حسام سلامت، خسرو صادقی بروجنی، هیمن رحیمی، سعید رهنما،  
فرزاد فرهمند، حسین کاشف، احمد محمدپور، عسل محمدی، دریا موسوی،  
کامران نیری،...

روی جلد: نقاشی از ژانت هاکوپیان با عنوان اخلاق جنگ

## فهرست مطالب

کدام دموکراسی؟ کدام عقل؟ و حقوق کدام بشر؟ / زهرا ابراهیمی آذر / ۵  
اقتصاد جهانی در سال ۲۰۲۳ و پس از آن / مایکل رابرتز / ترجمه‌ی خسرو  
صادقی بروجنی / ۱۵

فاشیسم قرن بیست‌ویکم: جایی که ما هستیم / انزو تراورسو / ۲۳  
درس‌هایی از اعتصاب کارگران گروه ملی فولاد / عسل محمدی / ۳۱  
اعتصاب: میوه‌ی ممنوع دموکراسی صنعتی / یورگیس والیکویچیوس / ترجمه‌ی  
داود جلیلی / ۳۷  
صادق‌بوقی؛ تشدید یک تنش دایمی / حسین کاشف / ۴۹

## ویژه

صهیونیسم و مسئله‌ی فلسطین / سعید رهنما / ۵۷  
دروغ، انکار، طفره: چیرگی اسرائیل در لاپوشانی نسل‌کشی / ماریا داباس / ترجمه‌ی  
خسرو صادقی بروجنی / ۷۷  
جنگ اسرائیل و حمله‌ی حماس؛ محرک سیر قهقراپی / فرانکلین دمیتریف / ترجمه‌ی  
ناصر برین / ۸۵  
حماس و اسرائیل: دوستان دشمن‌نما / جان گوردون / ترجمه‌ی خسرو صادقی بروجنی /  
۱۰۹  
نمی‌توانیم از دست دادن هنر را درک کنیم / گفت‌وگو با نجوان درویش / ترجمه‌ی  
داود جلیلی / ۱۱۷

## دیدگاه‌های بدیل

مجامع شهروندی و دموکراسی جمهوری خواهانه / استوارت وایت / ترجمه‌ی حسام  
سلامت و مهسا اسداله‌نژاد / ۱۲۷  
از رؤیا تا واقعیت: یادداشت‌های سفر کوبا / کامران نیری / ۱۶۳  
فضاهای انقلابی / دریا موسوی / ۱۸۱

## نقد و نظر

کره‌ای‌ها چه‌گونه توانستند؟ چرا ما نتوانستیم؟ / علیرضا بهتویی / ۱۸۹  
ناسیونالیسم محبوب و دیگری‌های منفور / رضا جاسکی / ۲۳۳  
خون در برابر نان / احمد محمدپور / ۲۸۳  
صداهای استعمارزدا از روزه‌هلات / احمد محمدپور / ۳۲۵

## اندیشه

فصل توفان / محمد جوانمرد / ۳۷۱  
نقد گرامشی بر «ماتریالیسم تاریخی» بوخارین / یوجین لانکاریک / ترجمه‌ی  
فرزاد فرهمند / ۳۹۹  
گویش برلینی / والتر بنیامین / ترجمه‌ی امین بزرگیان / ۴۲۳  
درس‌هایی از نبرد شیلی علیه ابرشرکت‌های فناوری / ئوگنی موروزوف / ترجمه‌ی  
هیمن رحیمی / ۴۳۷  
ارنست مندل و اکوسوسیالیسم / میشل لووی / ترجمه‌ی محمدرضا جعفری / ۴۵۱  
درباره‌ی سیمون بولیوار / کارل مارکس / ترجمه‌ی علی رها / ۴۵۹

## کتاب

فراتر از طبیعت: آزادی حیوانات، مارکسیسم و نظریه‌ی انتقادی / کریستین اشتاخ /  
۴۷۷  
دست‌نوشته‌های ۱۸۶۳-۱۸۶۵ مارکس / علی رها / ۴۸۳

# کدام دموکراسی؟ کدام عقل؟ و حقوق کدام بشر؟

نقد بیانیه‌ی همبستگی هابرماس از منظر موف

زهرا ابراهیمی آذر



«وضعیت کنونی که بر اثر حمله‌ی بی‌رحمانه حماس که فراتر از آن تصورناپذیر است و واکنش اسرائیل به آن به وجود آمده، به موجی از اعلام مواضع و برگزاری تظاهرات اخلاقی و سیاسی انجامیده است. ما معتقدیم که با وجود تمام نظرات متضادی که بیان می‌شوند، باید برخی اصولی را که نمی‌بایست آنها را مورد مناقشه قرار داد، رعایت کرد. زیربنای این اصول، همانا به‌درستی همبستگی با اسرائیل و یهودیان در آلمان است.

قتل عام توسط حماس با این قصد که زندگی یهودیان را بطور کلی نابود کند، اسرائیل را به تلافی در مقابل آن واداشت. درباره‌ی اینکه این تلافی متقابل و موجه چگونه انجام شود به شکل بحث‌برانگیز گفتگو می‌شود. متناسب بودن اقدام، اجتناب از قربانیان غیرنظامی و پیشبرد جنگ با چشم‌انداز صلح در آینده می‌بایست اصول راهنما باشند. با وجود تمام نگرانی‌هایی که درباره سرنوشت ساکنان فلسطین وجود دارد اما وقتی نیات نسل‌کشی به اقدامات اسرائیل نسبت داده می‌شود، آنگاه معیارهای قضاوت کاملاً به حاشیه رانده می‌شود.

به ویژه آنکه روش اسرائیل به هیچ وجه واکنش‌های یهودستیزانه را توجیه نمی‌کند، خاصه در آلمان. اینکه زنان و مردان یهودی بار دیگر مورد تهدیدات جسمی و جانی قرار بگیرند و از خشونت فیزیکی در خیابان‌ها هراس داشته باشند، تحمل‌ناپذیر است. درک دموکراتیکی که جمهوری فدرال آلمان بر اساس الزام احترام به کرامت انسان از خود دارد با آن فرهنگ سیاسی مرتبط است که در پرتو جنایات انبوه دوران نازی، زندگی یهودیان و حق موجودیت اسرائیل از عناصر اصلی و به ویژه شایسته‌ی حفاظت آن است. تعهد به این اصل برای همزیستی سیاسی ما یک امر بنیادی است. حقوق اساسی مانند آزادی و مصونیت جسمانی و همچنین حفاظت در برابر افتراهای نژادپرستانه، اموری تقسیم‌ناپذیرند و برای همگان به‌طور برابر معتبر است. به این اصول همه آن کسانی نیز باید پایبند باشند که در کشور ما احساسات و باورهای یهودستیزی را پشت انواع دستاویزها پرورده‌اند و اکنون فرصتی مساعد یافته‌اند تا آنها را بی‌مهار ابراز کنند.»

کدام دموکراسی؟ کدام عقل؟ و حقوق کدام بشر؟

آنچه خواندیم، «بیانیه‌ی همبستگی» است که توسط هابرماس فیلسوف، کلاوس گونتر حقوقدان، نیکول دایتلهوف و رایتر فورست دانشمندان علوم سیاسی تدوین شده است.<sup>۱</sup>

(الف) برای نگارندگان این بیانیه تهدید جسمی و جانی و خشونت فیزیکی در خیابان‌ها تحمل‌ناپذیر است،

(ب) آن‌ها از «احترام به کرامت انسانی» سخن می‌گویند،

(ج) در این بیانیه از آزادی و مصونیت جسمانی برای «همگان به طور برابر» دفاع می‌شود،

(د) و اجتناب از قربانی شدن غیرنظامیان از اصول راهنمای آن برشمارده می‌شود. علی‌رغم این نکات، تنها جایی که به مردم فلسطین اشاره می‌شود، وجود «نگرانی» نسبت به سرنوشت ساکنان آن است که آن هم بلافاصله به حاشیه‌ی اتهام نسل‌کشی و عواقب آن علیه اسرائیل می‌رود.

محمد رضا نیکفر در نقدی که از بیانیه‌ی همبستگی می‌کند، این پرسش را به میان می‌کشد که «آیا شایسته نبود به «انسان» بودن مردم غزه هم اشارتی شود؟» همچنین در ادامه می‌پرسد «چرا در موضع‌گیری چهار استاد به انسان فلسطینی اشاره‌ای نشده است؟ آیا فلسطینی زیر مقوله‌ای دیگر می‌رود که بی‌ارجی‌اش را موجه می‌کند؟ آیا این نادیده‌نگاری، در بیانی خوش‌بینانه، یا نگاه تبعیض‌آمیز، در بیانی بدبینانه، با «اخلاق گفتمان» می‌خواند؟»<sup>۲</sup>

پرسش‌ها بجا است و این مسئله را به ذهن متبادر می‌کند که با وجود طرد حاضر در این بیانیه، هابرماس و دیگران از کدام دموکراسی، کدام عقلانیت و حقوق کدام بشر صحبت می‌کنند؟

<sup>۱</sup> تمامی تأکیدات از نگارنده‌ی متن حاضر است.

<sup>۲</sup> <https://www.radiozameh.com/790855/>

شانتال موف،<sup>۳</sup> هابرماس را یکی از پیچیده‌ترین مدافعان برتری اخلاقی و اعتبار عام **دموکراسی لیبرال** مبتنی بر قانون اساسی می‌داند. هابرماس در «بین امور واقع و هنجارها»<sup>۴</sup> تلاش می‌کند حکومت قانون و دموکراسی را آشتی دهد.<sup>۵</sup> در ضمن این کوشش که بر روی «عقلانیت» تأکید دارد، هر مخالفتی خودبه‌خود نشانه‌ی ناعقلانیت و عقب‌ماندگی اخلاقی، بنابراین نامشروع دانسته می‌شود. معنای ضمنی این سخن به‌طور آشکار این است که همه‌ی جوامع باید نهادهای دموکراتیک لیبرال را که تنها راه مشروع برای سامان‌دهی هم‌زیستی بشر هستند بپذیرند.

به زعم هابرماس، مشروعیت تنها می‌تواند به واسطه‌ی حقوق بشر به دست آید که شرایط ارتباطی را برای شکل‌گیری اراده‌ی معقول نهادینه می‌کند. او استدلال می‌کند چون همه‌ی جوامع اکنون با چالش‌های یکسانی روبه‌رو هستند، باید معیارهای مشروعیت و نظام‌های حقوقی **غربی** را که بر حقوق بشر، مستقل از شرایط فرهنگی آن‌ها استوار است، بپذیرند.<sup>۶</sup>

لازم به یادآوری است که در این بیانیه نیز «کرامت انسانی» مبتنی بر درک دموکراتیکی است که جمهوری فدرال آلمان بر اساس الزام به آن ارائه می‌دهد. خوانش ویلیام راش از این موضع هابرماس این است که گویا انتخاب جوامع آسیایی نیز انتخاب بین هویت فرهنگی و بقای اقتصادی، به عبارتی بین نابودی فرهنگی

---

<sup>۳</sup> ارجاعات شانتال موف از «درباره‌ی امر سیاسی»، ترجمه‌ی جعفر محسنی دره‌بیدی، نشر شب‌خیز (۱۳۹۸)، است.

<sup>۴</sup> Jürgen Habermas, 1998, *Between facts and norms*, Cambridge, MA MIT Press.

<sup>۵</sup> لبّ کلام او این است: روابط درونی مطلوب بین حقوق بشر و حاکمیت مردم عبارت است از این واقعیت که شرط خودقانون‌گذاری به لحاظ حقوقی نهادینه‌ساز تنها با کمک مجموعه‌ی قوانینی محقق می‌شود که هم‌زمان آزادی‌های فردی قابل‌پیگیری را تضمین کند. بر همین اساس توزیع برابر این آزادی‌ها نیز به نوبه‌ی خود تنها از مجرای روند دموکراتیکی محقق می‌شود که این فرض را بنیان می‌گذارد که نتیجه‌ی شکل‌گیری نظر و اراده‌ی سیاسی، معقول است.

<sup>۶</sup> Habermas, *the postnational constellation*, Cambridge polity, p.121



کدام دموکراسی؟ کدام عقل؟ و حقوق کدام بشر؟

و فیزیکی است.<sup>۷</sup> موف نیز می‌پرسد: «اگر چنین انتخابی تنها بدیل برای جوامع غیرغربی است، آیا باید از این که شاهد پیدایش مقاومت خشونت‌آمیز هستیم، شگفت‌زده شویم؟»<sup>۸</sup>

گفتمان لیبرالی که دموکراسی را با عقلانیت [غربی] و حقوق بشری مفصل‌بندی می‌کند، اولاً حاکی از رویکردی اجماعی است که بُعد هژمونیک سیاست را نادیده گرفته یا در پی انکار آن است. ثانیاً حقوق مذکور را برای همه مطالبه نمی‌کند که این موضوع مسئله‌ی دموکراسی را ایجاب می‌کند.

## رویکرد اجماعی

برای ترسیم قلمرو امر سیاسی دو شیوه‌ی اجماعی<sup>۹</sup> و غیراجماعی<sup>۱۰</sup> قابل‌تصور است. در شیوه‌ی دوم دموکراسی نیازمند «اجماع مبتنی بر منازعه» خواهد بود که امر سیاسی را بُعد ریشه‌کن‌نشدنی آنتاگونیسم در جوامع بشری می‌داند. در این رویکرد (مأخوذ از شانتال موف) تفرقه، پذیرفتنی و منازعه، مشروع خواهد بود. اما شیوه‌ی اول که (بنا به تفسیری) اندیشه‌ی خود را از آرنت می‌گیرد، در تلاش است تا با آرمان رسیدن به یک اجماع مطلق و بدون استثناء، «ما»یی بسازد که ارتباطی با «آن‌ها» ندارد؛ که چنین کاری ممکن نیست، زیرا شرط اصلی بر ساختن «ما» مرزبندی با «آن‌ها» است.<sup>۱۱</sup>

<sup>7</sup> William Rasch, *Human rights*, p. 142.

<sup>۸</sup> مضاف بر آن در مورد فلسطین نگاه کنید به دانیل تیلور که در «[اسرائیل چگونه مقاومت دموکراتیک فلسطین را سرکوب کرد؟](#)»، به دستگیری رهبران خشونت‌پرهیز، نابودی جرگه‌ی کنشگران سلامت‌جو، اخراج، تبعید و دستگیری تجمع‌کنندگان فلسطینی و انسداد راه‌های عادی مقاومت سیاسی آنان پرداخته‌است.

<sup>9</sup> Associative

<sup>10</sup> Dissociative

<sup>۱۱</sup> شانتال موف، ۱۳۹۸، «در دفاع از پوپولیسم چپ»، نشر قصیده‌سرا.

باور به امکان اجماع «عقلانی»، دموکراسی گفت‌وگویی و یا دموکراسی جهان‌وطنی و امثال آن، پویایی‌های ساخت هویت‌های سیاسی را نادیده می‌انگارد و یا رد می‌کند که خود به ظهور آنتاگونیسم‌های پرخطرتر می‌انجامد. آنچه در جهان‌بینی جهان‌وطنی مغفول می‌ماند، امر سیاسی و بُعد هژمونیک سیاست است. رویکرد اجماعی که پیدایش نظم جهانی را می‌ستاید، بر روی برقراری نظم تک‌قطبی تأکید دارد و نتیجتاً دست به طرد تکرر منافع و تقاضاها می‌زند. باور به پایان سیاست مخالفت‌جویانه مانند رویکرد گفتمانی- نظری هابرماس، نه تنها به برقراری جوامع صلح‌آمیز و دموکراسی مشورتی منجر نشده، بلکه دست‌کم زمینه‌ساز پیدایش جنبش‌های پوپولیستی دست‌راستی و یا در موارد رادیکال‌تر تروریسم را به مثابه‌ی نیرویی که نظم موجود را زیر سؤال می‌برد، ممکن می‌کند.

جنبه‌ی دیگر سرشت ضدسیاسی رویکرد هابرماس به زعم موف، قائل شدن کارویژه‌ی اپیستمیک برای شکل‌گیری اراده‌ی دموکراتیک است؛ «رویه‌ی دموکراتیک دیگر نیروی مشروعیت‌بخش خود را صرفاً و نه حتی عمدتاً از مشارکت سیاسی و بیان اراده‌ی سیاسی کسب نمی‌کند، بلکه از دستیابی‌پذیری عمومی فرایند مشورتی می‌گیرد که ساختار آن مبتنی بر انتظار نتایج به‌طور عقلانی‌مقبول<sup>۱۲</sup> است.»<sup>۱۳</sup> موف در برابر این ایده پرسش دقیقی می‌کند: «این نتایج به‌طور عقلانی‌مقبول کدام‌اند؟ چه کسی درباره‌ی محدودیت‌های قابل‌اعمال در مورد این اراده‌ی سیاسی تصمیم می‌گیرد؟ چه معیارهایی قرار است پایه‌ها و مبنای طرد باشند؟»

## مسئله‌ی دموکراسی

درون مسئله‌ی رویکرد اجماعی حاضر در اندیشه‌های هابرماس، پرسش دیگری نیز می‌گنجد؛ مفهوم حقوق بشر و نهادهای دموکراتیک بین‌المللی لیبرالی که هابرماس آنان را «تنها راه مشروع برای سامان‌دهی هم‌زیستی بشر» برمی‌شمارد، برای حفظ و احقاق حقوق کدام «بشر» برمی‌آیند و فعالیت می‌کنند؟

<sup>12</sup> Rationally acceptable results

<sup>13</sup> Habermas, *The postnational constellation*, p.110

کدام دموکراسی؟ کدام عقل؟ و حقوق کدام بشر؟

در دموکراسی لیبرال امروز مفهوم «حقوق بشر» نقش محوری دارد اما نکته‌ای که موف بر آن اشاره دارد، این است که عام بودن آن یک مسئله‌ی فرهنگی غربی و مختص یک فرهنگ خاص است. نمی‌توان تصور کرد که دین حقوق بشر در عرصه‌ی بی‌طرفانه‌ای ادا می‌شود که امور الزام‌آور اخلاق و عقلانیت - آن‌گونه که توسط غرب تعریف شده - بیانگر تنها معیارهای مشروع باشند. این عرصه از طریق روابط قدرت شکل می‌گیرد و محل کشمکش هژمونیک است.

همه‌ی سازمان‌های بین‌المللی کم‌وبیش مستقیماً تحت نظارت قدرت‌های غربی به رهبری ایالات متحده هستند و در مقابل کانال سیاسی مجزایی هم برای به چالش کشیدن هژمونی مدل نولیبرال وجود ندارد. به همین سبب فضای حاضر منشأ انفجار آنتاگونیسم‌های جدید است. موف معتقد است که زمان آن رسیده که به باور به این که دموکراسی‌های غربی تجسم «بهترین رژیم» هستند و «مأموریت متمدنانه‌ای» برای عمومی کردن آن دارند، شک کنیم. این باور (به برتری منحصر به فرد دموکراسی) لیبرال از اساس منکر امر سیاسی است. بخش زیادی از نظریه‌ی دموکراسی به اثبات برتری دموکراسی لیبرال اختصاص یافته است. این رژیم خود را تنها رژیم عادلانه و مشروع می‌شناسد که همه‌ی افراد عقلانی نهادهای آن را در شرایط آرمانی برمی‌گزینند. عقلانیت ارتباطی و تفاهمی هابرماس و موقعیت آرمانی گفتاری که از آن دفاع می‌کند نیز در همین رویکرد اجماعی و عقلانیت غربی جای دارد.

رابرت دال در این باره معتقد است که اگر بپذیریم دموکراسی، نظامی از نظارت همگانی بر سیاست‌ها و تصمیمات حکومتی است، پس تصمیم‌گیری بین‌المللی نمی‌تواند دموکراتیک باشد. این به معنای آن نیست که سازمان‌های بین‌المللی را نامطلوب بدانیم. ولی او ادعا می‌کند که «دلیل ندارد که صرفاً به خاطر مشروعیت دادن بیشتر به سازمان‌های بین‌المللی لباس دموکراسی را به تن آن‌ها بپوشانیم.»<sup>۱۴</sup>

به‌عنوان نمونه در مورد حملات اخیر، اقدام اتحادیه‌ی «اروپا»یی که هابرماس نیز به نوعی آن را در مرکز می‌بیند، طلب «وقفه» (در کشتار و نه حتی صلح) بوده است و

14 Robert Dahl: *Can international organizations be Democratic? A Sceptic view in Democracies edges*, p. 32- 25.

البته ناگفته نماند که چندین کشور اتحادیه‌ی اروپا سخت مبارزه کردند تا اطمینان حاصل کنند که بیانیه‌ی نهایی‌شان به هیچ‌وجه نمی‌تواند به عنوان انتقاد از کارزار کشتار جمعی اسرائیل خوانده شود. چنان که طارق علی<sup>۱۵</sup> نیز یادآوری می‌کند، در بریتانیا، حزب کارگر کی‌یر استارمر هر نوع اشاره‌ای به «آپارتاید اسرائیلی» در کنفرانس ملی آتی آن را منع کرده است.

نمونه‌ی دیگر، سازمان ملل نیز در سطح بالا یک مجمع چالش‌برانگیز برای طبقات حاکم جهانی است که گه‌گاهی بیانیه‌هایی صادر می‌کند؛ به بیان تیلور «صدور بیانیه‌های خوش‌آهنگ که هیچ کمکی به بهبود جهان نمی‌کنند، خودش یک تخصص است.»<sup>۱۶</sup>

حقوق بشر در گفتمان لیبرال دموکراسی برای آن که تکلیف «حقوق»ی را روشن سازد که این سازمان‌ها در قبال آن مسئول‌اند، محدوده‌ی خود از «بشر» را مشخص می‌کند و این امر را به‌وسیله‌ی ابزار زبانی انجام می‌دهد. همان‌طور که وزیر دفاع اسرائیل با «حیوانات انسان‌نما» از فلسطینیان یاد می‌کند و سفیر اسرائیل نیز در سازمان ملل آنان را «نازی‌های امروز» می‌خواند.

پیش از آن نیز این گفتمان برای هژمونیک شدن، در جریان همین نزاع معانی، مشارکت در نابودی یهودیان اروپایی را -که امضاکنندگان بیانیه‌ی همبستگی را نیز دل‌نگران کرده- به «گناه نخستین» غرب اروپایی و آمریکایی تعبیر کرده<sup>۱۷</sup> تا حساسیت خاص خود را در این زمینه برسازد و همچنین حساسیت نسبت به استعمار رژیم اسرائیل را به حاشیه آن بکشاند. به همین ترتیب اگر سخنی از «مظلومیت فلسطینیان» یا «حق مقاومت آنان» هم به میان آید، فوراً به جرم یهودستیزی محکوم و سرکوب می‌شود.

<sup>۱۵</sup> طارق علی، ۲۰۲۳، «خیزش در فلسطین»، نقد اقتصاد سیاسی.

<sup>۱۶</sup> دانیل تیلور، ۱۴۰۲، «چرا جهان فلسطینی‌ها را نجات نمی‌دهد؟»، ترجمه‌ی خسرو صادقی بروجنی، نقد اقتصاد سیاسی.

<sup>۱۷</sup> <https://www.theguardian.com/commentisfree/2023/oct/24/israel-gaza-palestinians-holocaust>

کدام دموکراسی؟ کدام عقل؟ و حقوق کدام بشر؟

به نظر می‌رسد «نسل‌کشی» دال سیالی است که محل نزاع گفتمان‌های رقیب است. از آن‌جا که نسبت دادن آن به اقدامات اسرائیل، هژمونی و قدرت آن را به مخاطره می‌اندازد، واکنش‌های جدی قدرت‌های غربی هم را برمی‌انگیزد. به همین سبب در جریان این نزاع، اسرائیل از مفهوم «هولوکاست» برای حمله‌ی حماس در ۷ اکتبر بهره می‌گیرد تا به این واسطه گفتمان یهودستیزی را برجسته سازد.

### جمع‌بندی

در بیانیه‌ای که به نام همبستگی توسط یورگن هابرماس، نیکول دایتلهوف، رایبر فورست و کلاوس گونتر امضا شده است، جایی برای حقوق مردم فلسطین وجود ندارد و مسئله‌ی آن حتی برقراری صلح و توقف کشتار هم نیست. تاریخ اشغال و تصاحب این سرزمین نفی، و اسرائیل با «تلافی نسبت به قتل‌عام حماس» تبرئه می‌شود. دغدغه‌ی این بیانیه صرفاً حساسیتی نسبت به اتهام نسل‌کشی به اسرائیل و «تحمل‌ناپذیری» آن را ابراز می‌کند که این حساسیت در دل یک گفتمانی معنا دارد که به منظور هژمونیک کردن خود، یهودستیزی را برجسته کرده است.

عقلانیت مفاهمه‌ای، جهان‌شمول و ارتباطی، قدرت استدلال و شاهدآوری که در اندیشه‌های هابرماس صورت‌بندی شده‌اند و ارجاع به سازمان‌های بین‌المللی حقوق بشری در گفتمان لیبرال دموکراسی جای دارد که با رویکرد اجماعی خود، هر تکثر را طرد می‌کند. همان‌طور که گفته شد، رویکرد گفتمانی- نظری هابرماس نمی‌تواند چارچوب مناسبی برای سیاست دموکراتیک کثرت‌گرایانه به دست دهد. چنان‌که در مورد فلسطین می‌بینیم. دموکراسی و حقوق بشری که از سوی غرب تجویز می‌شود، اگر نه ریاکارانه، دست‌کم تبعیض‌آمیز به نظر می‌رسد. دنبال کردن اجماع عقلانی امکان به چالش کشیدن هژمونی رایج را مسدود می‌کند که با فهم لیبرال از سیاست سازگار است. پرسش محوری همیشه این است که عقل چه کسی باید تصمیم بگیرد و بر پایه‌ی چه معیارهایی؟

نه تنها آنتاگونیسم با مدل غربی، بشردوستی یا رویکردهای راه سومی ریشه‌کن نخواهد شد، بلکه چنان‌که در این بیانیه می‌توان دید، با بشرزدایی از برخی انسان‌ها، حقوق آنان نیز منتفی خواهد شد.

# اقتصاد جهانی در سال ۲۰۲۳ و پس از آن

مایکل رابرتز



ترجمه‌ی خسرو صادقی بروجنی



در پایان سال ۲۰۲۳ وضعیت اقتصاد جهان چگونه است؟ برای پاسخ، باید به خاطر داشته باشیم که «جهان» مرکب از بخش‌های گوناگون است و تمامی اقتصادهای بزرگ به خوبی هم عمل نمی‌کند.

ابتدا ایالات متحده را به‌عنوان بزرگ‌ترین (بر اساس تولید ملی) و مهم‌ترین (در فناوری و مالی) اقتصاد در نظر بگیریم: در ابتدای سال ۲۰۲۳ اقتصاددانان جریان اصلی بر این نظر توافق داشتند که ایالات متحده و بقیه‌ی کشورهای پیشرفته‌ی سرمایه‌داری به‌سهولت می‌توانند گرفتار رکود، افزایش قابل‌توجه بیکاری و کاهش بیشتر در میانگین درآمد واقعی شوند که به عنوان ماریپیج تورمی در سال ۲۰۲۱ آغاز شد و ادامه یافت و دستمزد کارگران را بود.

این همان چیزی است که در ابتدای سال ۲۰۲۳ در ویلاگم گفتیم: «هرگز به این اندازه انتظار یک رکود قریب‌الوقوع نمی‌رفت. با توجه به سابقه‌ی پیش‌بینی‌کنندگان جریان اصلی اقتصادی شاید این بدان معناست که این اتفاق نخواهد افتاد. اما به نظر می‌رسد این بار توافق نظرشان درست است. مطمئناً، برخی از پیش‌بینی‌کنندگان در ایالات متحده وجود دارند که همچنان ادعا می‌کنند اقتصاد ایالات متحده با بازار کار مستحکم، کاهش تورم و دلار قوی از رکود جلوگیری خواهد کرد»

خوب، پیش‌بینی‌شان درست از آب آمد و اقتصاد ایالات متحده تاکنون وارد «رکود فنی» نشده است (رکود فنی به‌طور دقیق یعنی زمانی که تولید ملی اقتصاد یک کشور برای دو فصل متوالی کاهش می‌یابد). اکنون توافق نظر خوشبینانه بازگشته است: هیچ رکودی در سال ۲۰۲۳ وجود نداشت و اوضاع در سال ۲۰۲۴ تنها می‌تواند بهتر شود.

دیدگاه فوق‌العاده خوش‌بینانه‌ی گلدمن ساکس، بانک برجسته‌ی سرمایه‌گذاری ایالات متحده و استراتژیست اصلی سرمایه‌ی ایالات متحده را در نظر بگیرید. اقتصاددانان آن گزارش می‌دهند: «اقتصاد جهانی حتی از انتظارات خوش‌بینانه‌ی ما در سال ۲۰۲۳ بهتر عمل کرده است. رشد تولید ناخالص داخلی در مسیری قرار دارد که بر پیش‌بینی‌های اجماع یک سال گذشته غلبه می‌کند» و «ما همچنان فقط شاهد خطر رکود محدود هستیم». گروه بانک تخمین می‌زند که تولید جهانی در سال ۲۰۲۳، ۲.۷ درصد و در سال آینده ۲.۴ درصد رشد خواهد کرد، نرخ بیکاری پایین می‌ماند و تورم



به سرعت کاهش می‌یابد. بنابراین، سیاست فدرال رزرو ایالات متحده برای افزایش نرخ بهره، تورم را بدون افت تولید و اشتغال - حداقل در ایالات متحده - کاهش داده است. این نتیجه‌ای «معتدل» است: اقتصاد آنقدر «گرم» نیست که تورم بالا بماند و آنقدر «سرد» نیست که تولید کم و بیکاری افزایش یابد. این شرایط با وجود جنگ اوکراین و روسیه و اکنون کابوس اسرائیل و غزه در حال وقوع است. صحیح! اما دست نگه دارید. درست است که در اکثر اقتصادهای سرمایه‌داری پیشرفته در سال گذشته نرخ تورم از اوج حدود ۱۰-۸ درصد در سال به ۵-۳ درصد کاهش یافته است. این برای خانوارهایی که به سختی تحت فشار هستند کمی تسلی‌بخش است، اما همچنان به این معنی است که قیمت‌ها در مغازه‌ها، حمل‌ونقل، مسکن و آب و برق در حال افزایش است. در واقع، از زمان شروع ماریپیج تورم، هزینه‌ی زندگی برای یک خانوار متوسط، در اکثر اقتصادها ۱۵ تا ۲۰ درصد افزایش یافته است و حتی برای خانوارهای فقیرتر که بخش بیشتری از درآمد خود را صرف غذا و انرژی می‌کنند، بیشتر شده است. قیمت‌ها به قبل از رکود همه‌گیر سال ۲۰۲۰ بر نمی‌گردند. آن‌ها فقط آهسته‌تر در حال افزایش هستند.

در مورد بیکاری، درست است که ارقام رسمی در اکثر کشورها نرخ بیکاری را در پایین‌ترین سطح یا نزدیک به پایین‌ترین سطح تاریخی نشان می‌دهند، اما چرا اینطور است؟ این امر به دلیل بازار کار قوی نیست. بیشتر به این دلیل است که از زمان همه‌گیری کرونا، عرضه‌ی نیروی کار در دسترس متوقف شده است. بسیاری از کارگران نزدیک به بازنشستگی به سر کار بازنگشته‌اند و تعداد قابل توجهی هنوز از کووید طولانی‌مدت رنج می‌برند (افزایش شدیدی در متقاضیان مزایای از کارافتادگی وجود داشته است).

اما نشانه‌هایی وجود دارد که نشان می‌دهد نرخ‌های پایین بیکاری در ایالات متحده و جاهای دیگر ممکن است دوام نیاورد. در بسیاری از اقتصادهای بزرگ، بسیاری از مشاغل ایجاد شده در سال گذشته پاره‌وقت بوده‌اند. در واقع، در ایالات متحده، مشاغل تمام‌وقت از ماه آوریل کاهش یافته و رشد اشتغال‌زایی هر ماه به سرعت در حال محو شدن است. علاوه بر این، ساعات کار در صنعت ایالات متحده کاهش یافته

است. حتی اگر نرخ دستمزدها از نرخ تورم کاهنده پیشی بگیرد، اگر کارگران ساعات کم‌تری کار کنند، درآمد هفتگی بسیار کمتر یا اصلاً افزایش نخواهد یافت. در ایالات‌متحده، درآمد واقعی هفتگی در سال ۲۰۲۳ افزایش نیافته است. برای مثال، بخش تولیدی ایالات‌متحده در حال حاضر در رکود است.

ایالات‌متحده بهترین اقتصاد سرمایه‌داری پیشرفته در سال ۲۰۲۳ بود و تولید ملی واقعی‌اش حدود ۲ درصد افزایش یافت. در جاهای دیگر، بقیه‌ی اقتصادهای گروه هفت، یا در حال حاضر در رکود هستند (آلمان و کانادا) یا نزدیک به آن (ایتالیا، فرانسه، بریتانیا و ژاپن). و چندین اقتصاد کوچک‌تر اروپایی دارند کوچکتر می‌شود (سوئد، هلند و اتریش، همچنین به همراه اروپای شرقی رو به نزول هستند).

حتی آن به اصطلاح «کشور خوش‌یمن» یعنی استرالیا، چندان خوب به نظر نمی‌رسد. تولید ملی واقعی در سال جاری فقط حدود ۱.۵ درصد افزایش یافته است و کاهش می‌یابد. شاخص فعالیت اقتصادی استرالیا در ماه نوامبر به ۴۶.۴ کاهش یافت که بسیار کم‌تر از مرز ۵۰ یعنی آستانه‌ی بین رونق و رکود است. اقتصاد استرالیا همیشه به رشد اقتصادی جهان، به ویژه اقتصادهای گروه هفت و چین وابسته بوده است و این اقتصادها در حال تزلزل هستند. استرالیا قبلاً از نظر تولید ملی سرانه از دیگر هم‌تایان خود در کشورهای سازمان همکاری‌های اقتصادی و توسعه بهتر بود، اما در دهه‌ی گذشته دیگر چنین نبوده است. اقتصاددانان کشورهای سازمان همکاری‌های اقتصادی و توسعه تخمین می‌زنند که با افزایش بیکاری، رشد اقتصادی استرالیا در سال آینده به ۱.۳ درصد کاهش خواهد یافت.

در مجموع، پیش‌بینی‌ها برای سال ۲۰۲۴ کمتر از سال ۲۰۲۳ است. سازمان همکاری‌های اقتصادی و توسعه پیش‌بینی می‌کند رشد اقتصاد جهانی از حدود ۳ درصد در سال ۲۰۲۳ (که همین رقم هم اندک است) به ۲.۷ درصد در سال ۲۰۲۴ کاهش یابد. در این میان، رشد تولید ناخالص داخلی واقعی در اقتصادهای سرمایه‌داری پیشرفته از ۱.۵ درصد به ۱.۲ درصد در سال ۲۰۲۴ کاهش خواهد یافت و رشد درآمد سرانه تقریباً نزولی خواهد شد.

در همین حال، تجارت جهانی در حال کاهش است. حجم تجارت جهانی در مقایسه با ماه مشابه سال گذشته ۳.۵ درصد کاهش یافته است که شدیدترین کاهش از ماه‌های ابتدایی همه‌گیری کرونا است.

حال که نرخ بهره‌ی وام در دو سال گذشته بیش از دو برابر شده است و به نظر می‌رسد برای سال‌های دیگر نیز بالا بماند، خطر جدی نکول و ورشکستگی شرکت‌ها در سراسر اقتصادهای بزرگ وجود دارد.

همه‌گیری کرونا و به دنبال آن افزایش تورم و نرخ بهره در سطح جهان، بسیاری از فقیرترین کشورها را در معرض نکول بدهی قرار داده است. آن‌ها میلیاردها دلار به طلبکاران دولتی و خصوصی، در به اصطلاح شمال جهانی بدهکار هستند. این کشورها فقط با کاهش خدمات و هرگونه هزینه برای رفع نیازهای شهروندانشان، می‌توانند این را جبران کنند و به طور فزاینده‌ای اصلاً قادر به پرداخت آن نیستند.

طبق گزارش مؤسسه بین‌المللی مالی (IIF) بدهی جهانی به بالاترین حد خود رسیده است. مجموع بدهی‌ها - شامل دولت‌ها، شرکت‌ها و خانوارها - در شش ماه منتهی به ژوئن با ۱۰ تریلیون دلار افزایش به حدود ۳۰۷ تریلیون دلار یا ۳۳۶ درصد تولید ناخالص داخلی جهان رسید. بانک جهانی تخمین می‌زند که ۶۰ درصد از کشورهای کم‌درآمد به شدت بدهکار هستند و در معرض خطرات زیاد ناشی از بدهی هستند، در حالی که بسیاری از کشورهای با درآمد متوسط نیز با چالش‌های بودجه‌ای قابل توجه‌ای روبرو هستند.

افزایش نرخ بهره‌ی بانک مرکزی هزینه‌های اخذ وام را به شدت افزایش داده است. هیچ پیشنهادی از سوی کشورهای ثروتمند برای بخشودگی این بدهی‌ها؛ یا پایان دادن به تعرفه‌ی تجاری و محدودیت‌های صادرات بازارهای نوظهور؛ یا البته، توقف استخراج سود هنگفت از کشورهای فقیر دارای منابع غنی توسط شرکت‌های چندملیتی وجود ندارد.

در سال ۲۰۲۴، اقتصاد جهانی، شامل ایالات متحده، حتی اگر گرفتار رکود در تولید، سرمایه‌گذاری و اشتغال نشود، واضح است که فقط بسیار بسیار اندک رشد خواهد کرد.

صندوق بین‌المللی پول این طور جمع‌بندی می‌کند: «چشم‌انداز میان‌مدت رشد جهانی در پایین‌ترین سطح خود در دهه‌های اخیر است». بانک جهانی تخمین می‌زند آسیا با یکی از بدترین چشم‌اندازهای اقتصادی خود در نیم قرن اخیر روبرو است! با توجه به اینکه حمایت‌گرایی ایالات متحده و افزایش سطح بدهی باعث ایجاد فشار اقتصادی شده است، کره، تایوان، سنگاپور و هنگ‌کنگ که پیش‌تر «ببرهای آسیایی» نامیده می‌شدند، با یکی از پایین‌ترین نرخ‌ها در ۵۰ سال اخیر گسترش خواهند یافت. بانک جهانی پیش‌بینی کرد که رشد چین در سال ۲۰۲۴ به ۴.۴ درصد کاهش می‌یابد که پایین‌ترین نرخ در دهه‌های اخیر است، اگرچه هنوز هم بیش از دو برابر نرخ رشد اقتصادی کشورهای گروه هفت است. آخرین گزارش کنفرانس تجارت و توسعه سازمان ملل (UNCTAD) پیش‌بینی می‌کند که «در اکثر مناطق اقتصاد جهان، رشد برای دوره‌ی زمانی ۲۰۲۲-۲۰۲۴ کمتر از نرخ پیش از کووید خواهد بود»

دلایل این افول و گرایش به رکود چیست؟ رشد تولید توسط دو عامل هدایت می‌شود: کارگران بیشتر که ساعات طولانی‌تری کار می‌کنند و افزایش بهره‌وری (محصول بیشتر در هر ساعت کار). با وجود نرخ بیکاری پایین، رشد اشتغال کم شده و رشد بهره‌وری در سطح جهان کاهش یافته است.

بر اساس آخرین تخمین [آندیشکده‌ی] هیأت همایش ایالات متحده (US Conference Board)، تولید ناخالص داخلی به‌ازای هر ساعت کار-یتعریف استاندارد از بهره‌وری نیروی کار- در سال جاری ۲۰۲۳، فقط ۱.۲ درصد افزایش یافته است که نسبت به رشد صفر در سال ۲۰۲۲ افزایش داشته، اما بسیار کم‌تر از میانگین دهه‌ی ۲۰۱۰ است که ۲.۶ درصد در سال بود (این میانگین نسبت به میانگین دهه‌ی اول قرن حاضر کاهش یافته است). رقم جهانی این گونه است: سال ۲۰۲۳ بهره‌وری در اقتصادهای برتر فقط ۰.۴ درصد افزایش یافت، در حالی که بهره‌وری ایالات متحده تنها ۰.۲ درصد زیاد شد.

علت اصلی کاهش بهره‌وری و تجارت جهانی را باید در کندشدن رشد سرمایه‌گذاری مولد در اقتصادهای بزرگ جستجو کرد. سرمایه‌گذاری غیرمولد در امور مالی، املاک و مستغلات و هم‌اکنون هزینه‌های نظامی، رشد را عجلتاً حفظ کرده است.

سرمایه‌گذاری در فناوری، آموزش و تولید کاهش یافته است. دلیل اصلی آن روند راکد و حتی نزولی سودآوری جهانی سرمایه‌ی مولد در ۲۳ سال قرن بیست‌ویکم است. جهانی‌شدن تجارت و امور مالی طی ۴۰ سال گذشته تحت هژمونی ایالات متحده به پایان رسیده است. این همچنین موقعیت هژمونیک سرمایه‌داری آمریکا را در جهان تضعیف می‌کند. اکنون «چندپارگی ژئوپلیتیکی» وجود دارد: ظهور بلوک‌های بدیل که تلاش می‌کنند از بلوک امپریالیستی به رهبری ایالات متحده جدا شوند. تهاجم روسیه به اوکراین و درگیری محتمل‌الوقوع بین ایالات متحده و چین بر سر تایوان این چندپارگی را برجسته می‌کند.

ما در دنیایی بی‌ثبات و فضایی منفی هستیم. بر اساس آخرین گزارش توسعه‌ی انسانی سازمان ملل، مردم جهان بیش از هر مقطعی از تاریخ مدرن تا قبل از جنگ جهانی اول، نسبت به چشم انداز بشریت بدبین هستند. این گزارش روندهای زبانی در کتاب‌ها را در ۱۲۵ سال گذشته تحلیل می‌کند و افزایش شدید عباراتی را نشان می‌دهد که منعکس‌کننده «اختلالات شناختی مرتبط با افسردگی و سایر اشکال روان‌پریشی» هستند.

جهان اکنون در چند جبهه با بحران‌هایی روبرو است. احتمال یک رکود اقتصادی وجود دارد که در آن درآمدهای واقعی راکد می‌شوند یا حتی کاهش می‌یابند، در کنار افزایش فقر جهانی و افزایش نابرابری. هنوز ۳.۶۵ میلیارد نفر زیر خط فقر ۶.۸۵ دلار در روز بانک جهانی هستند. نظرسنجی اخیر World Risk نشان داد ۲.۷ میلیارد نفر قادرند بدون درآمد، نیازهای اساسی خود را فقط برای یک ماه یا کم‌تر تأمین کنند و از این تعداد، ۹۴۶ میلیون نفر می‌توانند حداکثر برای یک هفته زنده بمانند. هدف سازمان ملل برای پایان دادن به فقر جهانی تا سال ۲۰۳۰ یک سراب است.

در مورد برابری ثروت، آخرین گزارش کردیت سوئیس در مورد ثروت شخصی جهانی نشان داد که در سال ۲۰۲۲، یک درصد از بزرگسالان دارای ۴۴.۵ درصد از کل ثروت شخصی در جهان بودند که کمی بیشتر از قبل از همه‌گیری جهانی کرونا بود. در انتهای دیگر هرم ثروت، ۵۲.۵ درصد پایینی جمعیت جهان فقط ۱.۲ درصد از کل ثروت شخصی را در اختیار داشتند.

بر اساس آخرین گزارش کنفرانس تجارت و توسعه‌ی سازمان ملل در مورد اقتصاد جهانی، ترسناک‌تر از همه این‌ها این است که بسیار دور از انتظار است که جهان با تغییرات اقلیمی مقابله کند و همچنان در آستانه‌ی افزایش دمای ۲.۶ درجه بالاتر از سطح قبل از صنعتی‌شدن تا پایان قرن قرار دارد. کشورها باید در مقایسه با سال ۲۰۱۹ و تا سال ۲۰۳۰ انتشار گازهای گلخانه‌ای را تا ۴۳ درصد کاهش دهند تا از عواقب وخیم سیاره‌ی گرم‌تر جلوگیری کنند. اما این اتفاق نمی‌افتد.

به‌جای همکاری جهانی دولت‌ها برای حل این «بحران چندگانه»، درگیری‌های فزاینده‌ای بین کشورها- اعم از اقتصادی و نظامی- وجود دارد.

اقتصاد ایالات‌متحده ممکن است تا سال ۲۰۲۴ تلو تلو یی بخورد، اما اقتصاد جهانی در بن‌بست است.

مایکل رابرتز اقتصاددان مارکسیست اهل بریتانیا است. او نویسنده‌ی چندین کتاب از جمله «رکود بزرگ- دیدگاه مارکسیستی»، «رکود طولانی، مارکس ۲۰۰: مروری بر اقتصاد مارکس» و «جهان در بحران» است و مطالب خود را در وبلاگش با آدرس [thenextrecession.wordpress.com](https://thenextrecession.wordpress.com) منتشر می‌کند.

پیوند با منبع اصلی:

[Michael Roberts](https://redflag.org.au/article/world-economy-2023-and-beyond) (2023). The world economy in 2023 and beyond, Available from: <https://redflag.org.au/article/world-economy-2023-and-beyond>

# فاشیسم قرن بیست و یکم: جایی که ما هستیم

انزو تراورسو



ترجمه‌ی مانی روحانی



جهان در دهه‌ی گذشته، شاهد افزایش قابل توجه جنبش‌های راست افراطی بوده است. به نظر می‌رسد ارواح دهه‌ی ۱۹۳۰ بار دیگر در حال بیدار شدن هستند و موجی نو/پسا-فاشیستی، سایه‌اش را بر چندین قاره گسترانیده است. بین سال‌های ۲۰۱۶ تا ۲۰۱۸ با انتخابات ترامپ و بولسونارو در ایالات متحده و برزیل، و رویارویی مارین لوپن و امانوئل مکرون در فرانسه، این موج به اوج خود رسید. بسیاری از احزاب راست افراطی وارد دولت‌های اتحادیه‌ی اروپا شدند و با حضور حزب «بديل برای آلمان» و «وکس» برخی «استثناها» در صحنه‌ی سیاست آلمان و اسپانیا به پایان راه رسیدند. دولت‌های اقتدارگرا، ملی‌گرا و بیگانه‌هراس در همه‌جا پیدا شد؛ از روسیه‌ی پوتین تا هند مودی و ترکیه‌ی اردوغان. جهان در حال تاریک شدن بود: نوفاشیسم، پسا فاشیسم، پوپولیسم جناح راست؟ بحث بر سر این که چه نامی به آن بدهیم کماکان باز است؛ اما همه فهمیدند که اکنون فاشیسم، بیش از یک قلمروی مطالعات تاریخی است. این پرسشی است که بار دیگر می‌تواند دستورکار معاصر قلمداد شود.

اکثر ناظران از جمله من، فکر می‌کردند که یک بحران اقتصادی جدید، به‌طور چشم‌گیری این گرایش عمومی را سرعت می‌بخشد و ما باید برای یک سناریوی وحشتناک تازه آماده باشیم. بحران رخ داد: از آغاز سال ۲۰۲۰، همه‌گیری کووید-۱۹ سیاره را وارد کساد جهانی کرد. اما در عین حال خوشبختانه این تشخیص مصیبت‌بار ما محقق نشد. البته ما هنوز در میانه‌ی بحران جهانی هستیم. جنبش‌های راست افراطی ناپدید نشده‌اند، و پی‌آمدهای مختلف هنوز امکان‌پذیر است. با وجود این، اکنون روشن است که پویش به‌ظاهر توقف‌ناپذیر فاشیستی شدن، پسرقت قابل توجهی را تجربه کرده است. بارزترین نشانه‌ی این تغییر، شکست دونالد ترامپ در نوامبر ۲۰۲۰ است.

اگر به این چشم‌انداز ناهمگون و متناقض، از منظری عام، نه محدود به یک کشور، نگاه کنیم، همه‌گیری همچون ماتریسی با دو گرایش جهانی ظاهر می‌شود: یک چرخش زیست‌سیاستی و یک چرخش بالقوه اقتدارگرایانه. درحالی‌که صحبت از یک ماتریس احتمالاً نامناسب است، چراکه این تمایلات قطعاً از قبل وجود داشته‌اند، اما شکی نیست که همه‌گیری به‌شدت آن‌ها را افزایش داده و شتاب بخشیده است. چرخش زیست‌سیاست برای همه کاملاً مشهود است: دولت‌ها به‌شدت کنترل خود را بر جمعیت‌ها توسعه داده‌اند و از زندگی ما - به معنای دقیق کلمه، بدن کالبدی ما -



به‌عنوان ابژه‌های زیست‌شناختی که باید مدیریت و محافظت شوند، مراقبت می‌کنند. آینده‌ی اقتصاد جهانی به اثربخشی این سیاست‌های بهداشتی بستگی دارد. در درجه‌ی اول یک کمپین واکسیناسیون سریع، بزرگ و مؤثر. ما از دولت‌های خود با توجه به ظرفیت آن‌ها برای اجرای این سیاست‌های بهداشتی حمایت یا انتقاد می‌کنیم. اما بُعد دیگری از مشکل وجود دارد که ما را نه به‌عنوان ابژه‌های زیست‌سیاست، بلکه به‌عنوان سوژه‌های حقوقی و سیاسی، به‌عنوان شهروندان، تحت تأثیر قرار می‌دهد. این بُعد دیگر، چرخش بالقوه‌ی اقتدارگرایانه است که در تبدیل دولت‌های ما به دولت‌های «وضعیت استثنایی» که به‌شدت آزادی‌های عمومی و فردی ما را عمیقاً محدود می‌کند. البته، ما قرنطینه‌ها و محدودیت‌هایی را که به‌نام ایمنی جمعی اعمال شده‌اند می‌پذیریم، اما به تدریج متوجه می‌شویم که این سیاست‌ها در حال تغییر دادن سبک زندگی، شیوه‌های کار کردن، اشکال اجتماعی شدن و تعامل ما هستند و این‌که آن‌ها به‌شدت اختلاف طبقاتی جوامع ما را افزایش می‌دهند. درست نیست که ما در مقابل ویروس برابر هستیم؛ صرفاً از این‌رو که با توجه به جایگاه اجتماعی و اقتصادی و هم‌چنین با توجه به ملیت خود، به شکل‌گزینه‌ی در معرض آن قرار می‌گیریم. شکی نیست که جنوب جهانی، بسیار بیش‌تر تحت تأثیر این همه‌گیری قرار گرفته و این به‌معنای افزایش نابرابری‌ها در تمامی سطوح است؛ و نابرابری‌های بیش‌تر، به نوبه‌ی خود، به‌معنای افزایش قدرت‌های اقتدارگراست. در چین، از طریق اقدامات استبدادی از جنس حاکمیت اورولی همه‌گیری خنثی شد. در چندین کشور اروپایی، قرنطینه و محدودیت‌هایی با اعمال قوانین ضد‌تروریستی اعمال و معادل افزایش قابل توجه خشونت پلیس بود. در چین بستری، جنبش‌های راست افراطی ممکن است به‌عنوان نامزدهای خوبی برای هدایت چرخش اقتدارگرایانه، به سمت وضعیت استثنایی پدیدار شوند. اما از آن مهم‌تر، آن‌ها هیچ صلاحیت درخوری برای مدیریت چرخش زیست‌سیاست ارائه نمی‌دهند. ترامپ، بولسونارو، مودی، لوپن و سالوینی، به‌عنوان «شبانان نیکو» اصلاً اعتباری ندارند. از زبان فوکو، می‌توان گفت که هیچ‌کس به آن‌ها به‌عنوان تجسم یک «قدرت معنوی» مؤثر نگاه نمی‌کند. این تفاوت مهم جنبش‌های راست افراطی فعلی و فاشیسم کلاسیک است؛ و این افزون بر انبوه شکاف‌های مرتبط با بسترهای مختلف

تاریخی ماست. در دهه‌ی ۱۹۳۰، موسولینی، هیتلر و فرانکو نویدبخش آینده بودند و به‌عنوان پاسخی مؤثر به رکود اقتصادی و برعلیه دموکراسی‌های لیبرال فرسوده ظاهر شدند که در منظر بسیاری از مردم، بقایای یک نظم سیاسی فروپاشیده را مجسم می‌کرد. البته این توهم خطرناکی بود - مبارزه با بیکاری با تجدید تسلیحات و جنگ‌افروزی، به فاجعه منجر شد - اما تبلیغات آن‌ها تا جنگ جهانی دوم، بسیار خوب عمل کرد. این امر در مورد وارثان آن‌ها صحت ندارد. پاسخ‌های ترامپ، بولسونارو، مودی، لوپن و سالوینی به همه‌گیری، فقط شامل انکار، عدم درک، بی‌کفایتی و ناکارآمدی است. یک سال همه‌گیری، این آگاهی را گسترش داد که ما با یک وضعیت اضطراری جهانی روبرو هستیم که نیاز به پاسخ‌های جهانی هم دارد. دستورالعمل‌های سنتی راست افراطی - ناسیونالیسم، بازگشت به ارزش‌های محافظه‌کارانه، بازگشت به حاکمیت ملی، و جست‌وجوی بلاگردان - به‌هیچ‌وجه کارساز نیست. در ایتالیا، مائو سالوینی، رهبر کاریزماتیک لیگ ملی گرا و بیگانه‌هراس، عادت داشت جلساتی دسته‌جمعی ترتیب دهد تا در آن‌ها بیماری‌های وحشتناکی که کشورش را مبتلا کرده بود محکوم کند: مهاجران، پناهندگان و البته اسلام. نفرت‌پراکنی تمرین کاملاً محبوبی بود و او در صدر نظرسنجی‌ها قرار گرفت. با این حال، چند ماه پس از شیوع همه‌گیری، مردم، پزشکان و پرستاران آلبانیایی، تونسی و چینی را که برای کمک به همکاران ایتالیایی خود آمده بودند، تحسین کردند؛ و این زمانی بود که بیمارستان‌ها فروپاشیده بودند و این کشور، کانون همه‌گیری اروپا بود.

این نشانه‌ی عقب‌گرد است، نه شکست یا سقوط برگشت‌ناپذیر. ما در میانه‌ی یک فرایند گذار هستیم که نتایج آن هنوز ناشناخته و باز است: یا یک نیو دیل قرن بیست‌ویکمی که بتواند با تغییرات اقلیمی روبرو شود و دگرگونی‌های حاصل از چهل سال نولیب‌رالیسم را معکوس کند، و یا چرخشی به راست افراطی که سیاره‌ی ما را به سمت فاجعه‌ای پیش‌بینی شده سوق دهد. در شرایط فعلی، هر دو نتیجه کاملاً محتمل است.

در قرن بیستم، فاشیسم پروژه‌ی «احیا» ملت بود که به‌عنوان یک اجتماع قومی و نژادی همگن به آن نگاه می‌شد. اگر این را هسته‌ی فاشیسم بدانیم، اشتباه نخواهد بود که جنبش‌های راست افراطی کنونی را با وجود این همه تفاوت آشکار، به‌عنوان وارثان

فاشیسم کلاسیک تعریف کنیم. البته، فرهنگ واژگان فاشیسم تغییر کرده و «جماعت تصویری» آن، دارای ویژگی‌های جدید یا بهتر است بگوییم اسطوره‌هایی جدید است. این فاشیسم جدید به یک خلوص ظاهراً آغازین باور دارد که باید در برابر دشمنان از آن دفاع و آن را احیا کند. آن دشمنان مهاجرت («جابه‌جایی بزرگ»)، تهاجمات نژادی ضد سفیدپوستان، تباهی ارزش‌های سنتی توسط فمینیست‌ها و دگرباشان، اسلام و کارگزارانش (تروریسم و «چپ‌گرایی اسلامی») و غیره. مقدمات ظهور این موج نوفاشیستی در بحران هژمونی سرآمدان جهانی نهفته است که ابزارهای حاکمیتی آن‌ها که میراث دولت -- ملت‌های قدیمی است، منسوخ و به شکل فزاینده‌ای ناکارآمد به نظر می‌رسد. همان‌طور که گرامشی در بازبینی ماکیاولی توضیح داد، سلطه، ترکیبی از سازوبرگ‌های سرکوب و هژمونی فرهنگی است که به یک رژیم سیاسی اجازه می‌دهد مشروع و سودمند جلوه کند، نه جبار و سرکوب‌گر. پس از چندین دهه سیاست‌های نولیبرالی، طبقات حاکم، به‌طور فزاینده‌ای ثروت و قدرت خود را گسترش داده‌اند؛ اما مشروعیت و هژمونی فرهنگی‌شان نیز دستخوش خسران سنگینی شده است. این‌ها مقدمات ظهور نوفاشیسم یا پسا فاشیسم هستند: از یک سو، «سقوط آفراینده‌ی طبقات حاکم» به وحشی‌گری و از سوی دیگر، گرایش‌های عام اقتدارگرایانه حاصل از سلطه‌ی آن‌ها. تعریف فاشیسم، به‌عنوان پروژه‌ای برای «احیا» ملت، عنصر اساسی تداوم تاریخی آن را درک‌پذیر می‌کند؛ اما احتمالاً کافی نیست. با نگاهی تاریخی، فاشیسم چیزی بیش از نوعی ناسیونالیسم رادیکال و یک ایده‌ی نژادپرستانه از ملت بود. فاشیسم، هم‌چنین یک عمل خشونت‌آمیز سیاسی، یک ضدکمونیسم ستیزه‌جو، و نابودگر کامل دموکراسی بود. خشونت، به‌ویژه علیه چپ و کمونیسم، شکل ممتاز کنش سیاسی‌اش بود، و هر جا که به قدرت رسید - چه به شکل قانونی، مانند ایتالیا و آلمان، یا از طریق کودتای نظامی، مانند اسپانیا - دموکراسی را نابود کرد. از این منظر، جنبش‌های جدید در راست افراطی، رابطه‌ی متفاوتی با خشونت و دموکراسی دارند. اگر آن‌ها تظاهر به دفاع از «مردم» در برابر نخبگان و برقراری مجدد نظم می‌کنند، نمی‌خواهند نظم سیاسی جدیدی ایجاد کنند. در اروپا، آن‌ها بیش‌تر به اجرای گرایش‌های اقتدارگرایانه و ملی‌گرایانه در اتحادیه‌ی اروپا علاقه‌مند هستند، تا از بین بردن نهادهای آن. این

وضعیت ویکتور اوربان در مجارستان و ماتئوس موراوایسکی در لهستان و هم‌چنین مارین لوپن در فرانسه و ماتئو سالوینی در ایتالیاست؛ دو رهبری که در نهایت ارز یورو را پذیرفتند. لگای ایتالیا اخیراً وارد یک دولت ائتلافی به رهبری ماریو دراگی، مدیر سابق بانک مرکزی اروپا، رهبر نولیبرالیسم و نخبگان مالی شد. در هند، برزیل و ایالات متحده، رهبران راست افراطی به قدرت رسیدند و تمایلات خودکامه و بیگانه‌هراسانه را بدون زیر سؤال بردن چارچوب نهادی کشورهای خود توسعه دادند. بولسونارو و ترامپ، نه تنها نتوانستند پارلمان را منحل کنند، بلکه با چندین استیضاح، مأموریت خود را به پایان رساندند.

مورد دونالد ترامپ که در ماه‌های اخیر بیش‌ترین بحث را به خود معطوف کرد، بسیار آموزنده است. مسیر فاشیستی او به‌وضوح در پایان دوره‌ی ریاست جمهوری‌اش ظاهر شد؛ زمانی که او از اعتراف به شکست خود امتناع و سعی کرد نتیجه‌ی انتخابات را باطل کند. اما «شورش» توده‌ای پارتیزان‌های او، که به کاخ کنگره‌ی آمریکا حمله کردند، یک کودتای نافرجام فاشیستی نبود؛ در عوض تلاشی بود مذبحخانه برای باطل کردن انتخابات، آن هم از طرف رهبری که مسلماً ابتدایی‌ترین قوانین دموکراسی را زیر پا گذاشته بود - همین مسئله، به تصویر کشیدن او را به‌عنوان یک فاشیست، امکان‌پذیر می‌کند - اما ترامپ قادر به نشان دادن بدیل سیاسی نبود. بدون شک فرانکو و پینوشه «قیام» ۶ ژانویه را اقدام مبتدی‌های قابل‌ترحم تلقی می‌کردند. رویدادهای کاخ کنگره، وجود یک جنبش توده‌ای فاشیستی را در ایالات متحده آشکار ساخت؛ حتی بیش از آن، یک جنبش فاشیستی که از طریق شبکه‌ای از شبه‌نظامیان مسلح سازماندهی شده بود. با این همه، این جنبش تا تسخیر قدرت فاصله زیادی دارد و پیامد فوری آن، قرار گرفتن جمهوری‌خواهان در یک بحران عمیق بود. ترامپ در انتخابات سال ۲۰۱۶ به‌عنوان نامزد حزب جمهوری‌خواه پیروز شده بود؛ ائتلافی از سرآمدان اقتصادی، لایه‌های بالایی طبقات متوسط علاقه‌مند به کاهش مالیات، مدافعان ارزش‌های محافظه‌کارانه، بنیادگرایان مسیحی، و طبقات مردمی سفیدپوست فقیر، که با رأی اعتراضی جذب شدند. این ائتلاف قطعاً می‌تواند دوباره ایجاد شود. اما ترامپ به‌عنوان رهبر فاشیست جنبش برتری‌طلبان سفیدپوست و ملی‌گرایان مرتجع، شانس زیادی برای انتخاب شدن ندارد. علاوه بر این، جنبش فاشیستی پشت سر او را باید در چارچوب

مناسب خود، درک کرد. متفاوت از شبه‌نظامیان فاشیست در ۱۹۲۰-۱۹۲۵ یا شبه‌نظامیان حزب نازی در ۱۹۳۰-۱۹۳۳، که بیان‌گر سقوط انحصار خشونت دولتی در ایتالیا و آلمان پس از جنگ بود. شبه‌نظامیان ترامپ، میراث‌خوار مسموم تاریخ آمریکا هستند؛ تاریخ کشوری که در آن، داشتن سلاح‌های فردی، جزء ویژگی آزادی سیاسی در نظر گرفته می‌شود. هر قدر هم که ترسناک باشد، این نشانه‌ای از سقوط نیست. در دهه‌ی ۱۹۳۰، نخبگان صنعتی، مالی و نظامی اروپا، از فاشیسم به‌عنوان راه‌حلی برای بحران‌های سیاسی بومی، فلج‌نهادی، و بالاتر از همه، به‌عنوان سپری در برابر بلشویسم حمایت کردند. [همان‌ها] امروزه از نولیبرالیسم حمایت می‌کنند. در ایالات متحده، یک «تشکل» می‌تواند از حزب جمهوری‌خواه به‌عنوان جایگزین مرسوم برای حزب دموکرات حمایت کند، اما پنتاگون هرگز از کودتای برتری‌طلبان سفیدپوست، برای ممانعت از انتخاب جو بایدن به سمت قوه‌ی مجریه حمایت نمی‌کند. در اروپا، این تشکیلات توسط اتحادیه‌ی اروپا تجسم یافته و قاطعانه با تمام آن جنبش‌های پوپولیستی، ناسیونالیستی و پسافاشیستی که مدعی بازگشت به «حاکمیت‌های ملی» هستند، مخالفت می‌کند.

فاشیسم کلاسیک، در قاره‌ای متولد شد که بر اثر جنگ تمام‌عیار ویران شده بود؛ و در فضای جنگ‌های داخلی، در کشورهایی که عمیقاً ناآرام بودند و از نظر نهادی به‌دلیل درگیری‌های شدید سیاسی، فلج شده بودند، رشد کرد. رادیکالیسم آن، از رویارویی با بلشویسم سرچشمه گرفت؛ رادیکالیسمی که به آن خصلت «انقلابی» داد. فاشیسم یک ایدئولوژی اتوپایی و تخیلی بود که اسطوره‌ی «انسان نوین» و عظمت ملی را به وجود آورد. جنبش‌های راست افراطی جدید، فاقد همه‌ی این مقدمات هستند: آن‌ها از یک بحران هژمونی بیرون می‌آیند، بحرانی که نمی‌توان آن را با فروپاشی اروپا در دهه‌ی ۱۹۳۰ مقایسه کرد. رادیکالیسم آن‌ها، حاوی وجه «انقلابی» و محافظه‌کاری آن‌ها نیست - دفاع از ارزش‌های سنتی، فرهنگ‌های سنتی، «هویت‌های ملی» در معرض تهدید، و احترام بورژوازی در مخالفت با «انحرافات» جنسی - دارای آن ایده‌ی آینده‌نگری نیست که ایدئولوژی‌ها و آرمان‌شهرهای فاشیستی را عمیقاً شکل داده‌اند. به همین دلیل، به نظر من مناسب‌تر است که آن‌ها را «پسافاشیست» بدانیم تا آن‌که آن‌ها را نوفاشیست نشان دهیم. آیا این بدان معناست که خطر فاشیستی وجود ندارد؟

به هیچ وجه! با نگاهی تاریخی، نمی‌توان احتمال چنین چیزی را منتفی دانست. ظهور چشم‌گیر جنبش‌ها، احزاب و دولت‌های راست افراطی، به‌وضوح نشان می‌دهد که فاشیسم می‌تواند به یک بدیل تبدیل شود. اما در عین حال احتمال ایجاد یک عصر جدید «پسافاشیستی» قطعاً به قوت خود باقی است. مهم است که توجه داشته باشیم که بحران اقتصادی ناشی از همه‌گیری، آن را تقویت نکرده است. بنابراین ادعای راست افراطی، برای تجسم‌بخشیدن به یک بدیل «ضدسیستی»، احتمالاً امروز کم‌تر از پنج سال پیش قانع‌کننده به نظر می‌رسد. با این حال در تحلیل نهایی، آینده‌ی جنبش‌های راست رادیکال، منحصراً به تکامل درونی، جهت‌گیری ایدئولوژیک و انتخاب‌های استراتژیک آن‌ها بستگی نخواهد داشت، به حمایت از جانب سرآمدان جهانی نیز بستگی نخواهد داشت. این امر در نهایت به توانایی چپ، برای ترسیم یک بدیل بستگی خواهد داشت.

منبع:

<https://www.versobooks.com/blogs/news/5257-twenty-first-century-fascism-where-we-are>

# درس‌هایی از اعتصاب کارگران گروه ملی فولاد

عسل محمدی



طبق گزارش انجمن جهانی فولاد در ژوئن ۲۰۲۳ ایران درمیان ۶۳ کشور تولیدکننده فولاد، رتبه‌ی هفتم تولید درجهان را داراست و گروه ملی صنعتی فولاد ایران (اهواز) پس از فولاد مبارکه بزرگ‌ترین مجتمع تولید فولاد و اولین تولیدکننده‌ی میلگرد کامل و لوله‌ی بدون درز در منطقه است. این‌که چرا چنین مجتمع عظیم و استراتژیکی با وجود سهم کلانش در ارزش افزوده‌ی تولید فولاد از تأمین مطالبات اولیه و بدیهی کارگزارانش سرباز می‌زند به‌ویژه ریشه در اجرای سیاست‌های نولیبرالی دارد: از اجرای خصوصی‌سازی گرفته تا تعهد به کاهش هزینه‌های نیروی کار با هدف کاهش هزینه‌ی تولید!

روند انتقال گروه ملی صنعتی اهواز به بخش خصوصی (هلدینگ «امیرمنصور آریا» متعلق به مه‌آفرید خسروی و شرکا) از سال ۸۸ شروع شد. مدتی بعد، پس از افزایش فساد مالی کلان کارفرما (در اختلاس معروف به سه‌هزار میلیاردی) کلیه‌ی حساب‌های بانکی کارخانه بدون پرداخت مطالبات معوقه‌ی کارگران مسدود و مدت پنج سال از ۹۰ تا ۹۵، فولاد اهواز تحت نظارت قوه‌ی قضاییه اداره شد. هرچند با محاکمه و اعدام مه‌آفرید خسروی، مبلغ اختلاس شده بازپس گرفته شد اما خبری از پرداخت مطالبات کارگران نبود. سرانجام مالکیت این کارخانه با تعهد پرداخت بدهی‌های معوقه و مطالبات فوری کارگران به بانک ملی ایران انتقال یافت.

از طرف دیگر چنبره‌ی مافیای بزرگ فولاد در ایران موسوم به «لایبی فلات مرکزی» در سیاست‌گذاری‌های فولاد اهواز، امنیت شغلی و معیشت بیش از سه هزار کارگر شاغل در این مجتمع تولیدی را به مخاطره انداخته است. سهم کلان کارخانه‌ی فولاد اهواز در صادرات میلگرد در حجم بالا حتی در شرایط تحریم و نقش استراتژیک آن در صنایع مصرفی موشکی و نیز صنعت نفت، برای مافیای فولاد و لایبی فلات مرکزی به معنای تلاش مدام برای دست‌اندازی هرچه بیشتر به گروه ملی فولاد اهواز با هدف تأمین حداکثر سود به هر روش ممکن بوده است. اگرچه هرگز این دست‌اندازی‌ها از طرف کارگران بی‌پاسخ نمانده است. تقابل جسورانه و مستمر کارگران فولاد اهواز با این شیوه‌ی اداره‌ی کارخانه و تلاش مجدانه و جمعی برای احقاق حقوق و وصول مطالبات، آن را به نمونه‌ای مثال‌زدنی در جنبش کارگری ایران بدل کرده است. دور اخیر اعتصاب در فولاد اهواز در اعتراض به اخراج ۳۸ تن از کارگران و عدم اجرای همسان‌سازی و



طرح طبقه‌بندی مشاغل آغاز شد. اتحاد یکپارچه در تمام بخش‌ها برای دفاع از کارگران اخراجی، کنترل کامل ورود و خروج کارخانه توسط کارگران، برخورد قاطع با به‌اصطلاح تیم رسانه‌ای حکومتی، برپایی جلسات عمومی حین اعتصاب برای اتخاذ تصمیمات جمعی و حضور ادواری کارگران در سخنرانی‌ها، همه و همه نشانگر ظرفیت‌های تحلیلی و نظری وزینی‌ست که هم الگویی قابل‌تعمیم در میدان عمل عرضه می‌کند و هم مجالی فراهم می‌آورد برای صیقل خوردن گزاره‌های نظری و البته پالودن مبارزه‌ی طبقاتی از مفهوم‌سازی‌های جعلی.

۱- روشن است که زمانی کارگر با هویت طبقاتی (ونه شهروندی) نسبت به تعرض سرمایه‌داری واکنش طبقاتی نشان می‌دهد که به سطحی از سازمان‌یابی نائل شده باشد. اما روند شکل‌گیری اعتصاب‌های کارگری در سال‌های اخیر از گروه ملی فولاد و هفت‌تپه تا کارگران پیمانی نفت مؤیدی است بر این که برخلاف تصورات سندیکالیستی، رابطه‌ی بین سازمان‌دهی و واکنش طبقاتی، خطی و یک‌سویه نیست. بلکه درهم‌تنیدگی و تعامل این دو و برانگیختگی هریک زمانی که دیگری ایجاب کند چیزی است که بارها در اعتصاب‌های کارگری سال‌های اخیر شاهد آن بوده‌ایم. در این شرایط، زمانی که بحران شرایط زیستی کارگران را به واکنش جمعی طبقاتی می‌رساند، فقدان سندیکا یا نداشتن اتحادیه‌ی عاملی بازدارنده از اعتصاب و اعتراض قلمداد نمی‌شود. در عین حال، درست با شروع واکنش طبقاتی از دل سازمان‌یابی‌های حداقلی، ضرورت دخالت‌گری حداکثری و مستقیم‌همه‌ی کارگران و تشکیل جلسات عمومی برای تصمیمات جمعی، ضرورتی فوری و مطلوب شمرده شده و در دستورکار قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر در شرایطی که وضعیت حاکم هر اقدامی در راستای سازمان‌یابی مستقل و انتخابی کارگران را ناممکن می‌سازد، اقتضای فوری به بروز واکنش جمعی دالی می‌شود که آستان مدلول سازمان‌یابی است. این واقعیت است که مبارزه‌ی طبقاتی در مصاف با پیشروی‌های سرمایه‌داری، آرایشی به خود می‌گیرد که بیشترین شانس برای رسیدن به مطالباتش را به‌همراه داشته باشد. اقتضای سازمان‌یابی کارگران، نه فرهنگ هواداری متعصبانه از سندیکا و سازمان می‌پذیرد و نه مجالی دارد برای تسلیم در برابر سرکوب. در چنین شرایطی، به‌کارگیری سازوکار جلسات جمعی در کارخانه فوری‌ترین، شدنی‌ترین و

آسان‌ترین راه متشکل و متحد شدن پیشروی کارگران است. برگزاری اجتماعات کارگری برای تصمیم‌گیری‌ها و استفاده از خرد جمعی، هرچند غیرمستمر و در اشکال خام خود، سنگ‌بنای آن چیز است که تشکیل شوراهای و اعمال دموکراسی مستقیم و بلاواسطه را ممکن می‌سازد؛ نه آن‌که تلاشی دایم برای تکامل بوروکراسی اغلب محافظه‌کار در اتحادیه‌ها باشد. یک نکته‌ی مشهود در اعتراضات اخیر در فولاد اهواز تأثیر مجمع عمومی بر قوام و صلابت تصمیمات کارگران بود. تصمیم برای به خیابان کشاندن اعتراضات، انتخاب نماینده برای مذاکرات، افشای باند حکومتی - رسانه‌ای که برای مصادره و تحریف اعتراض کارگران گسیل شده بود و تصمیم درخشان کارگران در بایکوت به اصطلاح خبرنگاران اعزامی، تصمیماتی بود برآمده از مجمع عمومی و شور و مشورت جمعی کارگران فولاد در اعتصاب اخیر.

۲. اهمیت وجود لیدر کارگری در کارخانه‌ها نه محل تردید است نه جای چانه‌زنی. اما این‌که فولاد اهواز در اوج پویایی کارگرانش، لیدری به جامعه معرفی نمی‌کند؛ حاکی از فراست کارگران است در به‌کارگیری تجارب قبلی مبارزه‌ی طبقاتی در بستر وضعیت موجود در ایران. با این توضیح که اگر یکی از اصلی‌ترین وظایف لیدر کارگری که به جامعه شناسانده می‌شود، ایجاد پیوند با دیگر مراکز صنعتی و کارگری و در ادامه تعامل با سایر جنبش‌های اعتراضی برای اقدامات سراسری و هماهنگ باشد. معرفی علنی لیدرهای کارگری به جامعه زمانی که شرایط به سطح اقدامات سراسری نرسیده، هم لیدر را با فرض قائم‌به‌فرد بودن اعتراضات کارگران زیر ضرب مستقیم قرار می‌دهد و فرصت اثرگذاری را از آنان سلب می‌کند هم در صورت نبود سازوکار مؤثر پایش لیدر از سوی کارگران، احتمال کج‌روی از منافع جمعی را تقویت می‌کند. سخنرانی یکی از کارگران گروه ملی در محوطه‌ی کارخانه قبل از شروع اعتصاب چنین محتوایی داشت: همه‌ی شما لیدر هستید، این‌جا هر کس لیدر خودش و خانواده‌اش است، من برای خودم آدمم دفاع می‌کنم و تو هم برای خودت آمدی تا از حق و حقوق دفاع کنی! به‌کارگیری دقیق این شیوه یعنی پرهیز از حضور نمایندگان ثابت چه در میدان‌داری اعتراضات و چه زمانی که تله‌ی مذاکره و چانه‌زنی پهن می‌شود، تاحد زیادی می‌تواند دافع شیوه‌های تکراری و پوسیده‌ی کارفرمایان و امنیتی‌کاران در تهدید و تطمیع کارگران اعتصابی شود و پیامی روشن و حقیقی به آنها مخابره کند. اول این‌که دموکراسی امنیتی برای

سرکوب اعتراض کارگران نه با یک یا چند لیدر و حلقه‌ای از اطرافیانش که با تمام کارگران اعتصابی در کارخانه روبه‌روست. ثانیاً حضور چرخشی کارگران در مذاکراتی که گاه اجتناب‌ناپذیر است تحدیدیست بر فرصت تطمیع یا زدوبند بین طرفین مذاکره.

۳. شدت تعرضات پیش‌رونده و تهدیدکننده‌ی نظام انباشت، مبارزه‌ی طبقاتی را به زیست روزانه‌ی لایه‌های مختلف طبقه‌ی مزدبگیر بدل کرده است. پرولتریزه شدن طبقه‌ی متوسط منجر به رادیکال شدن ماهیت کنش‌های جمعی آنان و بسط و گسترش اعتراضات به بسترهای گسترده‌تر کلان اقتصادی و فرهنگی شده است. سرازیر شدن سرمایه‌ها از کارخانه‌های تولیدی به بورس و تجارت و سوداگری و تعطیلی مراکز تولید به بهانه‌ی عدم سوددهی، کارگران صنعتی زیادی را به بی‌ثبات کاری در قالب مشاغل روزانه در شهرها کشانده که امکان سازمان‌دهی آنان برای مبارزه‌ی طبقاتی را به‌مراتب سخت‌تر از قبل ساخته است. اما این واقعیات هیچ کدام از قدرت کارگران صنعتی در فرایند مبارزات طبقاتی نمی‌کاهد که هیچ بلکه ظرفیت اثرگذاری کارگران در مراکز صنعتی مادر را بیشتر می‌کند. تمام قدرت ستانده شده از موقتی‌کاران و پریکاریا، به کارگران صنعتی باقی‌مانده در چرخه‌ی تولید در صنایع مادر منتقل می‌شود. تنوع شاخه‌های طبقه‌ی کارگر و یا تغییر تعیین سایر طبقات و اقشار اجتماعی نافی قدرت و پتانسیل منحصربه‌فرد کارگران صنعتی در رهبری و هدایت مبارزات جاری طبقاتی نیست. تثبیت موقعیت جنبش کارگری برای اثرگذاری بر شرایط پیرامونی، تعامل و هم‌افزایی با سایر جنبش‌های اعتراضی، تلاش برای دستیابی به هم‌زمنی و نهایتاً کسب هم‌زمنی سیاسی، بستگی مستقیم به حداکثر رساندن «دینامیسم مؤثر و به‌موقع در کارگران صنعتی» دارد. افت‌وخیز این دینامیسم، جنبش کارگری را در پیگیری مطالبات صنفی نیز ناتوان می‌کند چه رسد به هدایت و نمایندگی سایر معترضان به وضع موجود. بسط و گسترش جنبش مجامع عمومی و تکیه بر خرد جمعی به‌درستی می‌تواند متضمن حفظ و تقویت پویایی مبارزه‌ی طبقاتی و دست بالا پیدا کردن جنبش کارگری در تحولات آتی باشد. کما این که برپایی مجمع عمومی توسط کارگران، نظیر فولاد اهواز، هفت‌تپه و کارگران پیمانی نفت طی سال‌های گذشته، هرچند نامنظم و محدود به

شرایط اضطراری و در سطحی محلی و حول مطالبه‌ی صنفی بوده، در بزنگاه‌هایی توانسته نقطه‌ی اتصالی باشد میان جنبش کارگری با سایر جنبش‌های اعتراضی نظیر جنبش زنان، دانشجویان، معلمان در جامعه.

# اعتصاب در اروپای شرقی: میوهی ممنوع دموکراسی صنعتی

یورگیس والیکویچیوس

ترجمه‌ی داود جلیلی



Eugène Laermans, An Evening's Strike

سازمان‌گرانِ سندیکایی و پژوهش‌گران از شش کشور اروپای شرقی در روزهای ۲۶ تا ۲۹ اکتبر سال ۲۰۲۳ برای تبادل تجربه در سازمان‌دادن اتحادیه‌ی کارگری و گفت‌وگو درباره‌ی امکانات استفاده از اعتصاب به عنوان ابزاری برای پیش‌برد یک دستورکارِ مترقی که تلاش می‌کند تغییرات مهم اجتماعی، اکولوژیکی و اقتصادی را به‌عهده بگیرد، در کائوناس (شهری در لیتوانی) گرد هم آمدند.

کنفرانس «مدرسه‌ی اعتصاب» از سوی اتحادیه‌ی کارگری اول ماه می GIPS با همکاری مرکز اجتماعیِ اما Emma و بنیاد رزا لوکزامبورگ سازماندهی شده بود. GIPS اتحادیه‌ای کارگری در لیتوانی است که از اعتراض علیه کاهش حقوق کارگران در قانون کار جدید در سال ۲۰۱۷ پدید آمد. اگرچه قانون در سال ۲۰۱۸ به اجرا گذاشته شده بود، اما اعتراض‌ها توانستند قرارداد «ساعت صفر»<sup>۱</sup> را لغو و اصل قانونی را که در روابط صنعتی کارگران را طرف ضعیف‌تر معرفی می‌کند به‌عقب برانند، و از این‌رو، محافظت قانونی بیشتری برای کارگران فراهم آورند.

«مدرسه‌ی اعتصاب»، نمایندگان اتحادیه‌های کارگری از لهستان، اسلوانی، کرواسی، مجارستان، استونی و لیتوانی را گرد هم آورد. هریک از نمایندگان چشم‌اندازهای خود در باره‌ی مبارزه‌ی جاری را در میان گذاشتند و درباره‌ی این که کدام استراتژی‌های سازماندهی سیاسی در بستر کشوری بهترین جواب را می‌دهد، بحث کردند. جنبه‌ی مشترک بین نمایندگان اتحادیه آن است که هدف همه‌ی آن‌ها از بین بردن موانع متحد کردن کارگران در بخش‌های بی‌ثبات مانند خدمات، خرده‌فروشی و مراقبت است. از دهه‌ی ۱۹۹۰، اتحادیه در کشورهای اروپای شرقی با مشکل خصوصی‌سازی شدید و صنعت‌زدایی از اقتصاد روبرو بوده است. این روندها بسیاری از کارخانه‌ها و اجتماعی را که بدنه‌ی اصلی عضویت اتحادیه را تشکیل می‌دادند، نابود کرد. توزیع دارایی‌های اتحادیه که از اتحادیه‌های مرکزی سوسیالیسم دولتی پیشین

---

۱- قرارداد ساعت صفر اصطلاحی است که برای توصیف یک نوع قرارداد کاری بین کارفرما و کارمند به کار می‌رود که به موجب آن کارگر ساعت کاری ثابتی ندارد. کارفرما قادر است هر زمان که نیاز باشد کارمند را فراخواند. به دلیل ماهیت انعطاف‌پذیر قرارداد ساعت صفر، حقوق و تعهدات با یک قرارداد کار معمولی (با مدت زمان معین) متفاوت است. م

به‌ارث مانده، ستیزه‌ی بین اتحادیه‌های کارگری را تشدید کرد، که به چندپارگی بیش‌تر جنبش کارگری منجر شد.

با پیوستن این کشورها به اتحادیه‌ی اروپا، ایده‌ی مسلط درباره‌ی کارِ سندیکایی با چهارچوبِ «مشارکت اجتماعی» رایج در اسکاندیناوی درک شده است. مشارکت اجتماعی مبتنی بر ایده‌ی چارچوب سه‌جانبه‌گرایی است، که در آن هدفِ نمایندگان کارفرما، دولت و کارگران پیدا کردنِ بهترین تصمیم برای همه‌ی طرف‌هاست. (در این چارچوب)، اعتصاب‌ها به عنوان هسته‌ی پیش‌بردِ منافع کارگران تعریف نمی‌شود، بل که به عنوان «آخرین پناهگاه» فعالیتِ کارگران پس از شکستِ رشته‌ای از گفت‌وگوها، دیدارها و دیگر اشکالِ گفت‌وگو در رسیدن به توافق تلقی می‌شود. اگرچه این چارچوب ممکن است برای زمینه‌ی اسکاندیناوی موفق و مناسب باشد، اما در چارچوبِ اروپای شرقی، که در آن اتحادیه‌های کارگری و خودسازمان‌دهی کارگران، هم به دلیل مشکلات اقتصادی و هم به دلیل نبودِ هرگونه حمایت یا ضمانتِ نهادی بزرگ دشوار است، کار نمی‌کند.

این چارچوب هیچ دست‌آوردِ ملموسی برای کارگران به‌عنوان اتحادیه‌های اروپای شرقی نداشته است، چون کارگران (در آن کشورها) از قدرتِ سیاسی و مالی سازمان‌های اسکاندیناوی برخوردار نیستند. این شیوه‌ها تلاشِ اتحادیه را بر دیدارهای مختلف در کمیسیون‌های سه‌جانبه یا مذاکراتِ مسالمت‌آمیز با کارفرماها متمرکز کرده است. ایجاد قدرتِ سندیکایی به سازمان‌دهی کارگرانِ کارخانه نیاز دارد، اما صف و ستادِ اعضای اتحادیه غیراز پرداختِ حقِ عضویتِ خود به‌ندرت تشویق به شرکت در فعالیت‌های سندیکایی می‌شوند. با وجودِ این مشکلات، که ریشه در محیطِ قانونی دشمن‌کام بسیاری از کشورهای اروپای شرقی (علیه کارگران) دارد، برخی اتحادیه‌ها به‌صورت استثنایی به سازمان‌دهی و دعوت به اعتصاب ادامه داده‌اند. منظم‌ترین اعتصاب‌کننده‌ها کارگرانِ خدماتِ عمومی، مانند آموزگاران یا کارگرانِ حمل‌ونقل عمومی بوده‌اند.

در حال حاضر عضویتِ سندیکایی در اروپایی شرقی ثبات پیدا کرده و حتی دوباره به آرامی شروع به رشد کرده است. تعدادی ابتکارهای جدید اتحادیه‌ای هم وجود داشته است که طی دهه‌ی گذشته پدیدار شده‌اند. این ابتکارها از سوی نسلِ جدیدی از فعالان

سندیکایی هدایت می‌شوند که هدف آن‌ها به حرکت واداشتن جنبش سندیکایی با تمرکز بر سازمان‌دهی کارگران کارخانه است. هدف آن‌ها علاوه بر تشکیل اتحادیه‌های جدید، تغییر درک از چیستی اتحادیه است: آن‌ها می‌کوشند از این فکر که اتحادیه‌ها فراهم‌آورنده‌ی خدمات برای کارگران هستند دور، و به سوی این اندیشه که اتحادیه‌ها سکوه‌ای سازمان‌دهی هستند، نزدیک شوند.

میزگرد درباره‌ی سازمان‌دهی در بخش‌های بی‌ثبات چکیده‌ای از این ابتکارها را در اروپای شرقی عرضه می‌کند. پانل شامل یاکوف کولاک، نماینده‌ی سندیکای منطقه‌ی صنعتی (RIS) کرواسی و یکی از سردبیران رادنیکا پراوا [Radnička Prava](#)، یاکوب گرزگوشیک، هماهنگ‌کننده‌ی گروه کارآموزشی و کارآموزی در اوز آی پی [OZZ IP](#) (سندیکای آنارشیستی آی.پی.م) از لهستان، تینا پودبوشک و ماتویچ از [Cedra](#) سازمان‌گران اسلونیایی نمایندگان سازمان خود، مرکز آموزشی برای سازمان‌دهی کارگران هستند که اخیراً کارگران خرده‌فروشی لیدل (شعب سوپرمارکت زنجیره‌ای آلمانی در اسلونی-م) را با پیشنهاد موفق‌گردد هم آورد تا (در مبارزه برای) حق مرخصی یک‌شنبه پیروز شوند.

**یکی از مهم‌ترین پرسش‌ها در کنفرانس درباره‌ی آموزش سیاسی بود:** موضوع‌های اقتصادی را چگونه باید با مبارزات گسترده‌تر سیاسی پیوند زد؟ تینا پودبوشک، یکی از نماینده‌های سدر اظهار داشت که «آموزش سیاسی از طریق مبارزات اقتصادی حاصل می‌شود». او خاطرنشان کرد که بهترین آموزش از طریق روند سازمان‌دهی مبارزات اقتصادی به دست می‌آید، که افراد را به درک آن که مشکلات مادی ما امری جمعی و موضوع‌های سیاسی هستند، هدایت می‌کند. تغییر سیاسی نه تنها از طریق درک و به رسمیت شناختن مشکلات ساختاری، بل که از طریق ساختن قدرت جمعی رخ می‌دهد. از این رو، اعتصاب‌ها ضروری هستند: اعتصاب‌ها قدرتمندترین ابزار توده‌ها برای اعمال قدرت جمعی و اجرای تغییراتی هستند که به سود جامعه است. پتانسیل سیاسی برای جنبش گسترده‌تر چه تنها درباره‌ی تجدید حیات رزمندگی کارگری نیست. حتی اگر این سازمان‌های کارگری از لحاظ **تعداد** اعضا نسبتاً کوچک باشند، معمولاً به دو گروه مترقی و محافظه‌کار تقسیم می‌شوند و در به خدمت گرفتن افرادی که تبلیغات سیاسی چه را نادیده می‌گیرند، موفق هستند. این (بیش‌تر)،



فرصتی در تلاش برای درگیر کردن افراد در موضوع‌های سیاسی بر پایه‌ی رخ داده‌های روزمره است تا آگاهی مطرح‌شده در رسانه‌های اجتماعی، که معمولاً در دایره‌های بسته‌ی اجتماعی باقی می‌ماند.

در کشورهای حاضر در مدرسه‌ی اعتصاب، اسلوونی از لحاظ قوانین تعریف‌کننده‌ی گفت‌وگوهای جمعی یک استثنا است. قوانین حول اعتصاب در اسلوونی از عصر یوگسلاوی تاکنون تغییر نکرده‌اند، این قوانین تا حد زیادی مستقل هستند و به کارگران بدون ملزم کردن آن‌ها به پرش از حلقه‌های بوروکراتیک، اجازه‌ی اعتصاب می‌دهند. این وضعیت درست مخالف مجارستان، لهستان و کشورهای بالتیک است که در آن‌جا به اعتصاب و آن‌هم تنها در سطح محل کار، در صورتی اجازه داده می‌شود که از سوی سلسله مراتب یک اتحادیه‌ی کارگری گذشته باشد. کاتارژینا راکووسکا، جامعه‌شناس حقوق و عضو اتحادیه‌ی ابتکار کارگران لهستان، تاریخی از آیین‌نامه‌ی اعتصاب در لهستان را عرضه کرد. اولین ممنوعیت اعتصاب به شکل معاصر آن در زمان قانون حکومت نظامی یاروزلسکی (آخرین رهبر نظامی لهستان از ۱۹۸۲ تا ۱۹۹۱-م) در سال ۱۹۸۲ پدیدار شد و پس از کسب استقلال ملی در سال ۱۹۹۱ تقویت شد.

در لیتوانی قانون محدودکننده‌ی اعتصاب مانند لهستان در سال ۱۹۹۲ به اجرا درآمد. در حالی که قانون اساسی لیتوانی حق اعتصاب را تضمین می‌کند، اما قانون تنها پس از گذراندن مراحل ضروری متعددی از گفت‌وگوها اجازه‌ی اعتصاب می‌دهد. در واقعیت، این به معنای آن است که سازمان‌دهی اعتصاب‌ها دو سال زمان می‌برند، و برای طرف مبتکر آن بسیار گران‌بار و ظالمانه است. این موانع بوروکراتیک به موقع به سود کارفرمایان است که تمام ابزارها را برای طولانی کردن مراحل و آمادگی برای ایجاد اختلالات احتمالی در پیش‌روی (اعتصاب) را در اختیار دارند. به این دلیل‌ها، اکثر اعتصاب‌ها در بخش دولتی سازمان‌دهی شده بودند: لیتوانی پس از استقلال تنها در سال ۲۰۲۱ شاهد اولین اعتصاب خود در بخش خصوصی در کارخانه‌ی تولید کود "آچما" بود. Achema بود.

اینگا روگی نینه، رئیس کنفدراسیون اتحادیه‌های کارگری لیتوانی (LPSK) (درباره‌ی) این نمونه‌ها با مقایسه دو مورد از اعتصاب‌های اخیر در لیتوانی، درباره‌ی موانع قانونی که اتحادیه‌ها در لیتوانی با آن مواجه هستند، سخن گفت.

ناتوانی برای اعتصاب، اتحادیه‌های کارگری اروپای شرقی را وادار می‌کند تا راه‌های دیگری را برای اقدام جمعی پیدا کنند، مثل اعتصاب‌های کار در حد قانون، اعتراض، و بستن راه ورود و خروج. و با این که اعتصاب در اروپای شرقی نادرتر از کشورهای اروپای غربی است، اما در دهه‌ی گذشته افزایش اندکی در ساعت‌های اعتصاب در بسیاری از کشورهای عضو اتحادیه‌ی اروپا وجود داشته است. این امر می‌تواند به تغییر عمده در درک معنای کار اتحادیه مربوط باشد. کشورهای بالتیک از زمان پیوستن به اتحادیه‌ی اروپا به چهارچوب «گفت‌وگوی اجتماعی» تکیه کرده‌اند، اما نتایج آن ناچیز بوده است. از سال ۲۰۱۳ ابتکارهای جدیدی بین اتحادیه‌های اسکاندیناوی و کشورهای بالتیک پدیدار شده‌اند. مثلاً آکادمی سازمان‌دهی بالتیک (BOA)، برای ترویج بالابردن سازمان‌دهی فعالانه‌ی کارگران ایجاد شد. کای ریت کال، جامعه‌شناس استونیایی، اقدام برای تغییر شیوه‌ی سازمان‌دهی اتحادیه از داخل را مستند و این پرسش را مطرح می‌کند که اتحادیه‌های کارگری در تغییر راهبردهای خود برای جلوگیری از کاهش دیرپای عضویت در اتحادیه در طی دهه‌ی گذشته چه اندازه موفق هستند؟

به‌خاطر محیط سخت‌گیرانه‌ی قانونی در لهستان و لیتوانی، تنها سازمان‌یافته‌ترین و ایمن‌ترین کارگران، مانند رانندگان حمل‌ونقل عمومی، چنین راهبردهایی را اجرا کرده‌اند. آگنس گجی، پژوهش‌گر و نماینده‌ی مرکز هم‌بستگی اقتصادی (از مجارستان- م) اظهارداشت که این زمینه‌های قوانین محدودکننده می‌تواند با ایده‌ی دوره‌های انباشت سرمایه توضیح داده شود. او استدلال کرد که کنترل طبقه‌ی کارگر ناشی از ایجاد ثبات موقت در تولید و استخراج ارزش اضافی در کشورهای اروپای شرقی است. آگنس درباره‌ی این که در شرایط کنونی که بی‌ثباتی اقتصادی، سیاسی و محیط‌زیستی رشد می‌کند کدام راهبرد سازمان‌دهی سندیکایی و سیاسی می‌تواند برای چپ شرقی عمل کند، پرسش‌هایی را مطرح کرد. برخی ایده‌ها را می‌توان در ترکیب جنبش‌های سندیکایی و تعاونی، برای سازمان‌دهی در نقطه‌ی تولید و بازتولید جست‌وجو کرد.

«مدرسه‌ی اعتصاب» اقدامی برای پژوهش سازمان‌دهی اتحادیه به شیوه‌ای روش‌شناسانه بود. اگرچه نمونه‌های موفق‌ی از سازمان‌دهی سندیکایی در محل کار یا کارزارهایی در سطح بخش وجود دارد، اما چهارچوب محدودیت قانونی برای سازمان‌دهی اعتصاب‌ها یکی از بزرگ‌ترین موانع برای جنبش سندیکایی در کشورهای اروپای شرقی است. همان‌طور که حکمت قدیمی سندیکا به ما می‌گوید، بدون توانمندی برای اعتصاب، روند قراردادهای جمعی بین کارگران و کارفرماها سر از «گدایی» جمعی در می‌آورد. اگرچه اعتصاب‌ها به خودی خود هدف نیستند، اما موثرترین روش برای تجدیدحیات جنبش سندیکایی هستند و نسل جدید را به سوی سندیکاها جلب می‌کنند. ما به کارزارها و اعتصاب‌های موفق نیاز داریم تا نشان دهیم که بهبود زندگی یک نفر نه تنها از طریق دنبال کردن شغل فردی، بل که از طریق مبارزه‌ی جمعی هم می‌تواند حاصل شود.

یکی از هدف‌های کنفرانس مدرسه‌ی اعتصاب، مطرح کردن ایده‌هایی در این باره بود که ما در اروپای شرقی چگونه می‌توانیم به آزادسازی اعتصاب‌ها دست یابیم. G1PS قصد دارد با اتحادیه‌های دیگر متحد شود تا موضوع آزاد کردن حق اعتصاب را در دستورکار انتخابات عمومی سال ۲۰۲۴ قرار دهند. شاید کارزار همانندی هم بتواند در سطح بین‌المللی گسترش یابد. برای جناح سیاسی چپ اروپای شرقی، درخواست آزادسازی قوانین اعتصاب می‌تواند تغییر گفتمان جالبی در لفاظی سیاسی باشد - به جای دفاع ساده از حقوق کارگران یا درخواست مزایای اجتماعی بیشتر، درخواست اجازه‌دادن به کارگران برای مذاکرات آزادانه می‌تواند ایده‌های آزادی طبقه‌ی کارگر را از لیبرال‌ها و محافظه‌کارها پس بگیرد. اما، برای این که یک چنین همکاری بین اتحادیه‌ها و جنبش‌های سیاسی صورت گیرد، حزب‌های سیاسی چپ باید اهمیت اتحادیه‌ها را درک کنند، و شاید مهم‌تر از آن، اتحادیه‌های کارگری باید به اهمیت اعتصاب پی ببرند.

### شناخت‌نامه‌ی شرکت‌کنندگان:

**کای ریت کال** | در پروژه‌های پژوهشی بین‌المللی متعددی شرکت کرده است، حوزه‌ی اصلی پژوهش او بر روابط صنعتی و کار از جمله همکاری فراملی اتحادیه‌های

کارگری و بازرسی‌های کار، راهبردهای اتحادیه و منابع قدرت و همچنین پلتفرم کار متمرکز است. او همچنین یکی از اعضای فعال اتحادیه‌ی کارگری در دانشگاه خود است.

**کاتارژینا راکوسکا |** دانشجوی دکترا در گروه جامعه‌شناسی و پژوهش‌گر در مرکز تحقیقات مهاجرت در دانشگاه ورشو. پژوهش کاتارژینا، که یک ضد فاشیست، فمینیست و فعال سندیکایی است، بر حق اعتصاب، جنبه‌های عملی روابط کار جمعی و اعتصاب‌ها، از جمله اعتصاب در حرفه‌های زنانه، راهبردها و راهکارهای اتحادیه‌های کارگری، و اقتصاد سیاسی مبارزات کارگری متمرکز است.

**اینگا روگی نینه |** رئیس کنفدراسیون اتحادیه‌های کارگری لیتوانی و نایب‌رئیس کنفدراسیون جهانی اتحادیه‌های کارگری (ITUC). اینگا برای دو دوره‌ی متوالی به عنوان رئیس بزرگ‌ترین کنفدراسیون اتحادیه‌ی کارگری لیتوانی انتخاب شد. از سال ۲۰۲۳ اینگا به عنوان نایب‌رئیس کنفدراسیون جهانی اتحادیه‌های کارگری (ITUC) انتخاب شد که حدود ۸۵ میلیون کارگر در اروپا را نمایندگی می‌کند. اینگا یکی از برجسته‌ترین چهره‌های عمومی در رسانه‌های لیتوانیایی درباره‌ی موضوعات حقوق بازنشستگی، حقوق کارگران و اتحادیه‌های کارگری است.

**آگنس گجی |** آگنس یکی از بنیان‌گذاران مرکز اقتصاد همبستگی در بوداپست است. آگنس یک پژوهش‌گر اجتماعی است که روی سیاست و جنبش‌های اجتماعی اروپای شرقی از چشم‌انداز یک پارچگی بلندمدت اقتصادی جهانی منطقه کار می‌کند.

### شرکت‌کنندگان در پانل بحث درباره‌ی سازمان‌دهی در بخش‌های بی‌ثبات:

**یاکوب گرزه گورشیک |** عضو کمیسیون ملی ابتکار کارگران OZZ IP. سازمان‌گر سندیکایی، هماهنگ‌کننده‌ی گروه آموزش و کارآموزی در OZZ IP، و سردبیر بولتن ابتکار کارگران است. او در حال حاضر به عنوان مکانیک هواپیما فعالیت می‌کند.

**یاکوف کولاک |** یکی از سردبیران رادنیکا پراوا است که از سوی سازمان برای ابتکار کارگران و دموکراسی (OWID) منتشر می‌شود و به عنوان سازمان‌گر

سندیکایی در سندیکای صنعتی منطقه‌ای (RIS) کار می‌کند. ابزار رسانه‌ای رادنیکا پراوا (حقوق کارگران) مستقیماً با کارگران، با انتخاب موضوع با تکیه بر تجربه‌های آن‌ها یا توزیع هدفمند محتوا کار می‌کند. RIS یک اتحادیه‌ی عمومی است که درهای آن برای تمام کارگران کروات صرف‌نظر از شغل آن‌ها باز است. این اتحادیه در صنعت فلزکاری، حمل‌ونقل، تسهیلات عمومی، تولید کفش، مراکز تلفن، خانه‌های پرستاری شعبه دارد و به افراد ناتوان یاری می‌رساند. کار اتحادیه بر اصول مشارکت کارگران در تصمیم‌گیری و دادن یاری به کارگران در مبارزه برای خودشان است.

**تینا پودبوشک | استاد تاریخ و جغرافی، سازمان‌گر سیاسی در سدرا Cedra.** تینا در ۵ سال گذشته فعالانه در سدرا کار کرده است. او در آن‌جا درگیر ایجاد سندیکاهای جدید در بخش‌های خرده‌فروشی، بهداشت، و فرهنگ اسلونی، بیش‌تر در شرکت‌های لیدل Lidl، اسپار Spar، توس Tuš، و ایکی‌آ Ikea، فرسنیوس / نفوریدال Fresenius/Neforidal، زاسوک Zasuk بوده است و سازمان‌گر با تجربه‌ی کارگری است. به علاوه، او با نوشتن و انتشار روزنامه‌های پژوهشی سدرا همکاری کرده است که فعالیت‌های سدرا در آن‌ها بازتاب یافته و نظریه‌پردازی می‌شود. او در تاسیس برنامه‌ی آموزشی سدرا هم همکاری داشته است. تینا در عرصه‌ی فرهنگی نیز فعال است. او عضو یک گروه تئاتری غیررسمی مارکسیست است، که در آن‌جا نمایشنامه‌ی «مارکس در سوهو» اثر هوارد زین را کارگردانی کرده است. او در نمایش «اما» برگرفته از اثر زین ایفای نقش کرده و عضو گروهی بود که نمایش اصلی درباره‌ی روز اول مقاومت جوانان کمونیست علیه اشغال نازی شهر ماریبور در سال ۱۹۴۱ را ساختند.

**ماتئوز هرزنجاک | دانشجوی دکترای تاریخ و عضو سدرا Cedra.** ماتئوز در رشته‌ی نظریه‌ی اجتماعی تحصیل و در ابتکارهای مختلف سدرا برای ایجاد و تقویت جنبش کارگران در اسلوونی همکاری می‌کند و در نوشتن روزنامه‌های پژوهشی سدرا همکاری دارد. او در پروژه‌های مختلف در ارتباط با جنبش کارگری، مبارزات کارگران، گسترش بی‌قاعده‌ی اشکال بی‌ثبات کار، دموکراسی مشارکتی، و بودجه‌بندی مشارکتی همکاری دارد.

## دیگر سازمان‌دهندگان مدرسه‌ی اعتصاب:

**اینگا پوپوویته** | دکترای جامعه‌شناسی، پژوهش‌گر در دانشکده‌ی فنی کائوناس. اینگنا جامعه‌شناس و پژوهش‌گر در دانشگاه فنی کائوناس (لیتوانی) است. او زمانی که دانشجوی دوره‌ی تخصصی در دانشگاه آیوا (آمریکا) بود، عضو فعال اتحادیه‌ی دانشجویان دوره‌ی تخصصی بود. در آیوا، اعتصاب برای کارکنان بخش دولتی غیرقانونی است، و آزادی عمل برای گفت‌وگوی جمعی به شدت محدود است. تجربه‌ی اینگنا در کمیته‌ی رهبری اتحادیه به علاقه‌ی فردی او به سیاست‌های کارگری و مبارزه در آمریکا، لیتوانی و دیگر کشورها کمک کرد.

**ویکتوریا کولبزشنیکوا** | متخصص ارتباطات در G1PS، فعال جنبش LGBTQ. ویکتوریا مطالعات جنسیتی را در دانشگاه اروپای مرکزی گذرانده است. او یکی از کتاب‌داران بایگانی هم‌جنس‌گرایان لیتوانیایی به نام “išgirsti” (فضایی فرهنگی-اجتماعی در ویلینوس لیتوانی)، و عضو تیم جشنواره‌ی هم‌جنس‌گرایان “Kreivės” (جشنواره‌ی فیلم سالانه‌ی دگرباشان در لیتوانی) است. ویکتوریا یکی از بنیان‌گذاران اتحادیه G1PS است و از سال ۲۰۲۳ برای ایجاد اتحادیه‌ای برای متخصصان ارتباطات تلاش کرده است.

**آگنه باگدجیونایته** | فعال فرهنگی در خانه‌ی هنرمندان کائوناس، یکی از بنیان‌گذاران اتحادیه‌ی کارگران هنر (MDPS). آگنه فارغ‌التحصیل کارشناسی مطالعات کار و جنسیت از دانشگاه مرکزی اروپایی است. او در حال حاضر در خانه‌ی هنرمندان کائوناس به عنوان کتاب‌دار فرهنگی کار می‌کند و یکی از سازمان‌دهندگان فعال سندیکای کارگران هنر است که به‌تازگی تاسیس شده است. در طی سال‌ها، آگنه یکی از بنیان‌گذاران فضاهای غیررسمی در ویلینوس و کائوناس بوده است که مراکزی برای سازماندهی فمینیستی و کارگری بوده‌اند. او پروژه‌های پژوهشی متعددی را در تاریخ کارگری لیتوانی با تمرکز بر کار زنان و صنعت نساجی انجام داده است.

**یورگیس والیکویچیوس** | کارشناسی ارشد در فلسفه را به پایان رسانده و در حال حاضر به‌عنوان سازمان‌گر سندیکایی در اتحادیه‌ی کارگری اول مه G1PS فعالیت می‌کند. او به کارگران در روند تشکیل سازمان سندیکا در سطح محل کار یاری

می‌رساند. او معمولاً مقاله می‌نویسد یا درباره‌ی مبارزات جاری کارگران در لیتوانی برای کانال رسانه‌ای چپ لیتوانی gpb.lt داستان‌های صوتی تولید می‌کند. او یکی از سازمان‌گران جشنواره‌ی سالانه Kombinatas (جشنواره‌ای سالانه در لیتوانی که هر تابستان با تمرکز بر ایده‌های هم‌بستگی، تعاون و جامعیت برگزار می‌شود-م) برای افکار چپ نیز هست.

\* پیوند با متن انگلیسی:

<https://lefteast.org/strikes-in-eastern-europe-forbidden-fruit-of-industrial-democracy/>





<https://www.pecritiue.com>

فقد اقتصاد سیاسی  
دی ماه 1402

# صادق بوقی

## تشدید یک تنش دائمی

حسین کاشف



## مقدمه

یکی از دیده‌شده‌های ماه اخیر، آواز صادق‌بوقی و پایکوبی گروهی در بازار رشت است. صفحه‌ی خواننده به علت آنچه «هنجارشکنی» نام گرفت، برای مدتی مسدود و فعالیت دو مغازه‌ی ماهی‌فروشی هم برای مدتی متوقف شد. عده‌ای این محدودیت‌های تحمیلی را ذیل «مخالفت با شادی» از سوی سیستم درک کردند و حتی برخی متون تحلیلی نیز در امتداد همین برداشت، اصطلاحات مبهم و کم‌عمری مانند «مهندسی شادی» و «شادی به‌مثابه‌ی مقاومت» را ضرب کردند یا این محدودیت‌ها را به‌نحوی خطی به «حرمت مذهبی رقص» ربط دادند. در همین فضا کلیپ‌های دیگری نیز از صادق‌بوقی منتشر شدند که در یک فقره از آن‌ها، او خود را «یک ایرانی واقعی» می‌نامد که «فقط شادی مردم» را می‌خواهد.

سؤالات متن حاضر مانند سایر متون متمرکز بر این وقایع است: چرا این اتفاقات رخ دادند؟ چرا صادق‌بوقی در مدت کوتاهی مورد استقبال جمعیت قرار گرفت؟ آوازخواندن او در بازار رشت چرا و در چه سطحی به نمادی سیاسی و اعتراضی تبدیل شد؟ برای پاسخ‌گویی به این سؤالات تلاش خواهیم داشت تا از کلی‌گویی دور بمانیم و این شکل‌های پدیداری را در سطح ساختاری‌شان دنبال کنیم.

## طرح مسئله: موسیقی فولک-مردمی و ساختار قدرت

تا جایی که به پژوهش هنرها و به‌خصوص پژوهش موسیقی مربوط است، جریان اصلی آکادمی ایرانی در حدود تقسیم‌بندی سه‌گانه‌ی هنر به مردمی-مردم‌پسند-کلاسیک حرکت می‌کند و در چارچوب این تقسیم‌بندی می‌اندیشد. به نظر نویسنده‌ی این خطوط، در میان این سه، حادث‌ترین وضعیت از آن چیزی است که «موسیقی مردمی» نامیده شده است. در واقع اصلی‌ترین و دائمی‌ترین مسئله‌ی متن حاضر این است که چگونه آنچه در سطح آکادمی جهانی **folk music** نام دارد، در ایران به شکل «موسیقی مردمی» پدیدار می‌شود؟ آیا می‌توان این دو را صرفاً «معادل» یکدیگر دانست یا آن‌که این شکل‌های پدیداری متفاوت راه به ساختارهای قدرت متفاوتی می‌برند؟ «موسیقی مردمی» برای ما - در جغرافیای سیاسی ایران - چه معنایی دارد؟

نه فقط در ایران، بلکه همچنین در سطحی جهانی، بر سر آنچه **folk music** نامیده می‌شود، مصادیق آن و معنای آن کشمکش‌هایی در جریان است. نقش روشن‌فکران و اندیشمندان در شکل‌گیری این برچسب اهمیت بسیاری داشته و دارد: «با آن که موسیقی فولک به‌وضوح وجود دارد، از کنشی خیال‌پردازانه یا از تحلیل آکادمیک سرچشمه می‌گیرد» (مارک اسلبین، ۲۰۱۱: ۳).<sup>۱</sup> در واقع، تحت تأثیر تغییرات ژرف و سریع در اوضاع سیاسی و اجتماعی قرن نوزدهم بود که ضرورت ضرب واژه‌ای برای محدوده‌ای از شیوه‌های بیان هنری ایجاد شد؛ ضرورتی که ویلیام تومس<sup>۲</sup> را در سال ۱۸۴۶ واداشت تا برای اشاره به محدوده‌ی نه‌چندان دقیقی از بیان هنری که سابقاً با کلمات متعددی توصیف می‌شد، واژه‌ی قدیمی «فولک»<sup>۳</sup> و واژه‌ی ابداعی «فولکلور»<sup>۴</sup> را توصیه کند. این واژگان در زمان-مکان‌های گوناگون بار معنایی متفاوتی نیز یافتند: «امر فولک، بیرون از جهان غرب در مقام واژه‌ای بیگانه وجود دارد. در هندوستان این واژه رد پاهای استعماری و نشانه‌های طبقاتی در خود دارد؛ یعنی به همان شیوه‌ای که کلمه‌ی **folklorica** در آمریکای لاتین استعمال می‌شود» (مارک اسلبین، ۲۰۱۱: ۲).

تصویری که برخی موسیقی‌شناسان جهان از **folk music** برای ما می‌سازند، تلاشی است برای احیای جمعیت در تمامیت آن؛ ضمن وقوف به عدم یکسانی بخش‌های گوناگون آن. آنان از خلال درگیری با مفاهیم و اصطلاحات مختلفی مانند موسیقی «سنتی»، موسیقی «ملی» و سایر صفات و کلمات طبقه‌بندی‌کننده و تکه‌تکه‌کننده‌ی جمعیت، دائماً بر تمامیت جمعیت (**folk**) تأکید می‌کنند. از نظر این قسم از موسیقی‌شناسی، ویژگی جمعیت نه طبقه‌بندی جغرافیایی یا فرهنگی آن بلکه چگونگی بیان هنری آن است. بیان فولک هم‌پوشانی بسیاری با توانایی جمعیت برای استفاده‌ی

<sup>1</sup> Slobin, M. (2011) *Folk Music: A Very Short Introduction*. Oxford University Press.

<sup>2</sup> William Thoms

<sup>3</sup> Folk - Volk

<sup>4</sup> folklore

خلق الساعه و فوری از موقعیت انضمامی پیرامون خود دارد. آنچه هسته‌ی درک انتقادی از folk music است، رفتار موقعیت‌مند جمعیت در تولید موسیقی خود است. همین ویژگی جمعیت است که چرایی و چگونگی بیان هنری‌اش را مستقل از چرایی و چگونگی مدنظر نمایندگان نظم موجود سامان می‌دهد. نهایتاً به‌خاطر تمرکز بر این ویژگی است که موسیقی‌های متنوع گروه‌های مختلف جمعیتی به یکسان حائز صفت فولک می‌شوند: از موسیقی اعیان و بزرگان یک روستا تا آوازهای کارگران یا مطرب‌های شهری.

از سوی دیگر، دل‌مشغولی ما باعث می‌شود تا در مواجهه با موسیقی «مردمی» پرسیم: کدام «مردم»؟ همه‌ی آن‌ها؟ احتمالاً نه: به نظر می‌رسد که در ایران، «موسیقی مردمی» که تلاشی برای معادل‌سازی و بازتاب folk music بوده، عملاً در موسیقی «محلی»/«نواحی»/«مناطق» حل شده است. «مردم» پنهان در «موسیقی مردمی» عمدتاً روستاییان‌اند؛ جمعیتی که تأکید بر موقعیت جغرافیایی زندگی آن‌ها همواره با کلماتی چون «صعب‌العبور» و «دورافتاده» همراه است [دورافتاده نسبت به کجا؟!]. در همین نگاه اول، «مردم» دخیل در «موسیقی مردمی» نه‌تنها جایگاهی هم‌سطح و برابر ندارند، بلکه یک تقسیم‌کار اجتماعی نیز به آن‌ها محول شده است: «موسیقی مردمی» را روستاییان تولید و شهرنشین‌ها مصرف می‌کنند؛ ویژگی دیگری که حین استحاله‌ی امر «مردمی» به امر «محلی»، پنهان مانده است.

حتی اگر «موسیقی مردمی» جمعیت روستایی را پوشش می‌داد، هنوز هم می‌توانستیم آن را دربرگیرنده بدانیم؛ اما «موسیقی مردمی» پوشش جمعیتی حتی محدودتری نیز پیدا می‌کند: آن بخشی از جمعیت روستایی نائل به کسب شکل اجتماعی «موسیقی مردمی/محلی» می‌شود که بیان هنری خود را از کانال‌های «مجاز» پیش ببرد؛ یعنی موسیقی و جمعیتی که به صحنه‌های رسمی جشنواره‌های دولتی و غیردولتی و انتشار کتاب و سی‌دی وابسته شود؛ نه موسیقی و جمعیتی که در شرایط غیرموزه‌ای این کانال‌ها به بیان هنری مشغول باشند. «مجوز» و کانال‌های «مجاز» البته نمودی از کارکرد مشخص‌تری هستند: هنرمند به واسطه‌ی فعالیت «مجاز» انتظارات نظم موجود را برآورده می‌کند؛ از جمله انتظاراتی درباره‌ی اینکه بیان هنری او چرا و چگونه بروز کند. بیان هنری به‌واسطه‌ی اخذ مجوز، آن رفتار فوری و موقعیت‌مند را -

که شاخصه‌ی **folk music** است - تماماً از دست می‌دهد و این بهایی است که برای کسب منزلت ناشی از «اصالت» و «قدمت» اعطایی نظم موجود، می‌پردازد. جستجویی ساده در صفحات اینترنتی ما را به دریایی از اجراهای جشنواره‌های موسیقی «موسیقی مردمی/محلی» می‌رساند که در آنها موسیقی‌های گوناگون ضمن تنوع بسیار در مضمون، همگی بر صحنه‌های یک‌شکل جشنواره اجرا می‌شوند؛ یعنی در فضایی کاملاً یزوله و کنترل شده. این همراهی اجراهای جشنواره‌ای با «موسیقی مردمی/محلی» وقتی ممکن می‌شود که جمعیت از منطق عمل خودبسنده‌اش تهی شده باشد: ابتدا با تبدیل شدن جمعیت به «قوم»، سپس با تبدیل شدن مکان به «محل» و نهایتاً با کنار گذاشتن رفتار موقعیت‌مند به نفع رفتار موقعیت‌زدوده.<sup>۵</sup>

این تغییرات سه‌گانه، در واقع روند استحاله‌ی **folk music** به موسیقی «مردمی/محلی» هستند. در واقع اگرچه که موسیقی «مردمی» معادل **folk music** قلمداد می‌شود؛ اما این دو واژه از منظری اجتماعی نماینده‌ی دو ساختار قدرت گوناگون‌اند: یکی ساختاری که تداومش به درک پراکندگی و هم‌سطحی جمعیت وابسته است و دیگری ساختاری که تلاش می‌کند تا این پراکندگی و هم‌سطحی را ذیل منطق «محل» و «قوم» به تمرکز قدرت بدل سازد.

## مورد صادق بوقی

آنچه به دیده شدن و شهرت صادق بوقی منجر شد، کشمکش میان این دو برداشت از امر فولک است. گفتیم که جمعیت به واسطه‌ی رفتار موقعیت‌مند که شاخصه‌ی اوست، با موقعیت‌های انضمامی زیست خود (از جمله با ابزارها و مکان‌های در دسترس خود) کار می‌کند و تجربه‌ی زیسته‌ی خود را به نحوی هنری بیان می‌کند. اما از آن‌جا که هیچ موقعیت، ابزار و مکانی نیست که جمعیت نتواند با آن کار کند و نتواند آن را به

<sup>۵</sup> به همین دلیل است که مثلاً تماشای موسیقی آیینی زار (یعنی یکی از قوی‌ترین مصداق‌های موسیقی موقعیت‌مند) بر صحنه‌ی موقعیت‌زدوده و بی‌روح جشنواره‌های موسیقی ممکن می‌شود و به فاصله‌ی چند دقیقه می‌توان به‌طور مثال اجرایی از موسیقی رقص را بر همان صحنه دید.

عنوان منبعی برای بیان هنری خویش به کار گیرد،<sup>۶</sup> پس هر موقعیتی به طور بالقوه می‌تواند توسط جمعیت و در چیدمان مورد نظر او تعریف شود؛ تا جایی که در نمونه‌ی صادق بوقی، مکانی که ماهی‌فروشی بود به کنشی که آواز خواندن بود، چفت‌ویست شد. این ویژگی بیان هنری فولک است که در منطق عمل نظم موجود نمی‌گنجد؛ چرا که تداوم خود را به تعریف جمعیت به «قوم»، تعریف مکان به «محل» و موقعیت‌زدایی از زیست انضمامی جمعیت گره زده است. همین ویژگی بیان هنری فولک یعنی موقعیت‌مندی است که آماج مجازات نظم موجود قرار می‌گیرد: ماهی‌فروشی‌ای که توسط جمعیت از کارکرد «عادی» خود خارج شده و به صحنه‌ی بیان هنری تبدیل شده بود، به بهای سهم‌شدن در این رفتار موقعیت‌مند پلمپ شد.

جمعیت با شیوه‌ی عمل موقعیت‌مند خود از فضای «عادی»، یعنی از فضایی که به واسطه‌ی موقعیت‌زدودگی‌اش «مجاز» شمرده می‌شود، فاصله می‌گیرد و به موقعیت انضمامی خویش، به جهان مادی پیرامونش بازمی‌گردد.<sup>۷</sup> بازگشت به موقعیت انضمامی برای کار با محیط پیرامون به منظور خلق بیان هنری انضمامی، بر پهنه‌ی واقعیت موجود که تداومش را مدیون موقعیت‌زدایی از زیست روزمره است، تنها به صورتی موقت و مقطعی ممکن است: جمعیت با کنش‌های موقعیت‌مند خود، وضعیتی موقعیت‌زدوده را برای دقایق و ساعاتی مال خود می‌کند؛ اما آگاه است که به‌زودی «مأموران و معذوران» از راه می‌رسند و وضعیت را به «حالت عادی» که همان وضعیت موقعیت‌زدوده است، بازمی‌گردانند. بنابراین شیوه‌ی عمل جمعیت، موضعی است و نه دائمی: جمعیت دست به خلق موقعیتی انضمامی می‌زند که بیش از آن که واقعیت باشد، به نمایشی موقتی بر پهنه‌ی واقعیت تبدیل می‌شود. این، منشأ شباهت بیان هنری فولک به نمایش و تئاتر است و به همین خاطر عمده‌ی بیان‌های هنری فولک در فضای عمومی، ناخواسته به

<sup>۶</sup> امروز حتی آوازهایی که یهودیان در قتلگاه‌های آلمان نازی خوانده‌اند، در دسترس ما هستند. برای نمونه رجوع کنید به بخش‌هایی از فیلم نیمه‌مستند (1993) از Latcho Drom از Tony Gatlif.

<sup>۷</sup> صادق بوقی در آوازهای دیگر خود، حتی ماهی‌هایی را که در سینی جلوی پای اویند، در اجرای خود به کار می‌گیرد.

تئاتر و نمایش شباهت می‌یابند:<sup>۸</sup> صادق‌بوقی تنها آواز نمی‌خواند؛ او در حلقه‌ی جمعیت قرار گرفته و در نقطه‌ی تمرکز این حلقه مشغول ساختنِ فیگورهایی تماماً بدن‌مند است: بازو می‌گیرد، شمایلی پرتاب تیر و کمان به خود می‌گیرد، روی پاهایش می‌نشیند و غیره. نکته‌ی جالب توجه آنکه پس از مسدود شدن صفحه‌ی صادق‌بوقی، یکی از شیوه‌هایی که جمعیت برای تداوم عمل او و به‌خصوص برای نشان دادن حمایت تمام‌وکمال از او به کار گرفت، بازتولید فیگورهای بدن او بود: جمعیت در ویدئوهای حمایتی خود از صادق‌بوقی، مانند او بازو می‌گرفت و مانند او تیری از کمان پرتاب می‌کرد.

نکته‌ی دیگر آن که کارِ موقعیت‌مندِ جمعیت، به دوگانه‌ی «مجازی-واقعی» بی‌تفاوت است. کارِ موقعیت‌مندِ صادق‌بوقی در بازارِ رشت پس از واپرال شدن، تبدیل به موضوع کارِ موقعیت‌مندِ بخش دیگری از جمعیت شد که به کارِ صادق‌بوقی احساس تعلق می‌کرد. آن صدایی نیز که در ویدئوهای حمایت از صادق‌بوقی مورد استفاده قرار گرفت، نه آواز خامی که او به‌هنگام اجرا در بازارِ رشت خوانده بود، بلکه صدایی بود که پس از کاری مجدد به ریمیکس تبدیل شده بود. کارِ موقعیت‌مندِ فولک در هر موقعیتی امکان تداوم دارد.

### صادق‌بوقی؛ «هنجارشکنی» یا «فرصت»؟

پس از آن که منطق عمل جمعیت در فضای مجازی در قالب حمایت از صادق‌بوقی به منطق عمل نظم حاکم چیره شد و جمعیت توانست خود را به جای «مردم» مدنظر نظم موجود و در مقام یک جمعیت اعاده کند، برخورد رسمی تغییر کرد. تا پیش از این چیرگی، نظم موجود می‌کوشید تا جلوی ظهور منطق عمل فولک را بگیرد: با

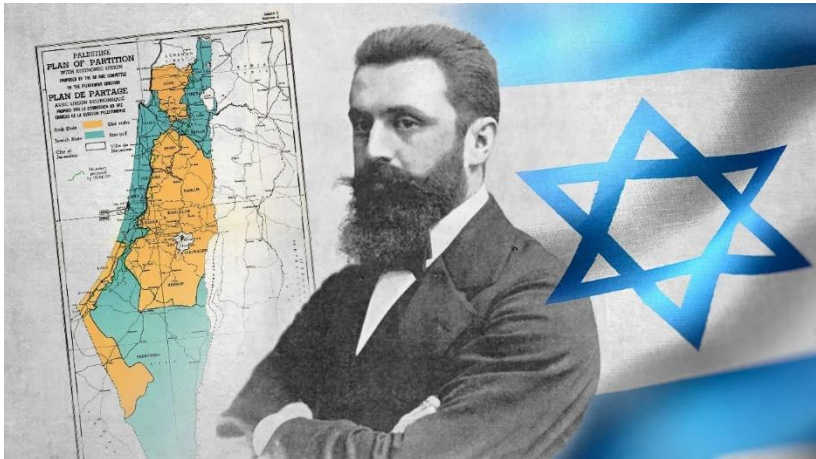
<sup>۸</sup> به غیر از بازار رشت، در دیگر گردهمایی‌های فوری و مقطعی جمعیت نیز وضعیت به همین منوال است. معمولاً شخصی که در موقعیت جلودار یا میدان‌دار قرار می‌گیرد، اولاً رفتاری نمایشی بروز می‌دهد و ثانیاً در ازای موقعیت مرکزی که حاضرین در اختیارش قرار داده‌اند، آنها را در نمایش خود شریک می‌کند؛ در مورد صادق‌بوقی این مشارکت با صدایی انجام می‌شد که به‌طوری غیرتصادفی، معروف‌ترین بخش آن موسیقی در اذهان نیز هست: آااا!

مجازات کردنِ منطقِ عملِ جمعیت که همان رفتارِ موقعیت‌مندِ اوست. اما پس از چیرگیِ جمعیت - به‌نحوی کاملاً ناآگاهانه و تماماً سیستماتیک - کنشِ صادق‌بوقی که تا چند روز قبل، مصداقی از «هنجارشکنی» دانسته می‌شد، در سخنانِ برخی دولت‌مردانِ ناگهان حمل بر وجودِ «یک حوزه‌ی فرهنگی و هنریِ قویِ محلی و قومی» و «یک فرصت» شد. این چرخشِ ناگهانی نیز تأیید می‌کند که موردِ صادق‌بوقی با تفاسیرِ یک‌بار مصرفِ مبتنی بر «شادی به‌مثابه‌ی مقاومت» یا «مهندسیِ شادی» میانه‌ای ندارد. نظمِ موجود با هیچ محتوایی کشمکشِ وجودی ندارد؛ به شرطِ آنکه آن محتوا ذیلِ شکلِ اجتماعی‌ای قرار گیرد که تداومِ شبکه‌ی قدرتِ موجود را تضمین می‌کند. اگر کارِ موقعیت‌مندِ صادق‌بوقی که برخاسته از منطقِ جمعیت و مکان - و نه «قوم» و «محل» - بود، زیرِ بیرقِ «حوزه‌ی محلی و قومی» برود، آنگاه منطقِ عملِ فولک خود را از دست داده و صد البته که به «فرصت»ی برای نظمِ موجود تبدیل خواهد شد؛ همان‌طور که نوازندگان و خوانندگانِ بی‌شمارِ «موسیقیِ مردمی/محلی» در دهه‌های اخیرِ ذیلِ همین منطق، صرفاً به ویتربینی از «ظرفیت‌های داخلی» تبدیل شده‌اند و در کمالِ اختگی به حیاتِ آکواریومی و «مجاز» خود ادامه داده‌اند.



# صهیونیسم و مسئله‌ی فلسطین

سعید رهنما



صهیونیسم ایدئولوژی و سیاست پرنفوذ و قدرتمند ناسیونالیسم یهودی است که از اواسط قرن ۱۹ در جهت ایجاد یک موطن یهودی برای یهودیان پراکنده در جهان به وجود آمد و هم‌اکنون جان‌مایه‌ی حکومت اسرائیل و حامیان جهانی آن است. برای بررسی ایدئولوژی و سیاست صهیونیسم ناچار باید نگاهی سریع به تاریخ یهودیت و مسائلی که قوم یهود با آن مواجه بوده است بیندازیم.

قدمت دوران باستانی قوم یهود به حدود ۱۲۰۰ سال قبل از میلاد مسیح می‌رسد. کتاب مقدس یهودیان، تورات و دیگر بخش‌هایش، یا به اصطلاح مسیحیان، کتاب عهد عتیق، که متن نهایی آن طی قرن‌ها تکمیل شد، داستان قوم یهود از ابراهیم تا موسی، و کمی بعد از آن را توضیح می‌دهد. ابراهیم که اولین کسی است که به‌عنوان عبری یا یهودی خوانده می‌شود، در جست‌وجوی مراتع بهتر از بین‌النهرین به سوی کنعان مهاجرت می‌کند. سرزمین کنعان (یا سرزمین بنفش) که یونانی‌ها آن را فنیقیه می‌نامیدند، یکی از مهم‌ترین مسیرهای تجاری جهان در جوار بزرگ‌ترین امپراتوری آن زمان یعنی مصر بود و مردمان بسیاری از جمله سامی‌ها (سِم یا شِم، فرزند نوح و پدر بزرگ ابراهیم که به روایت تورات یهودیان و اعراب از او منشاء گرفته‌اند) به آن منطقه‌ی پررونق مهاجرت می‌کردند. واضح است که این کوچ هم بخشی از آن مهاجرت‌ها بوده، با این تفاوت که به روایت تورات، یَهُوه (خدا) به ابراهیم فرمان می‌دهد که از سرزمین خود به سرزمینی که او نشان خواهد داد مهاجرت کند، سرزمینی که بر آن برکت ارزانی خواهد کرد و ملتی بزرگ خواهد ساخت؛ «این سرزمین را از نهر مصر تا نهر عظیم یعنی فرات به نسل تو بخشیده‌ام.» (سفر پیدایش، باب ۱۵، بند ۱۸)، و «ابراهیم هر آینه امتی بزرگ و زورآور پدید خواهد آمد و جمیع امت‌های جهان از او برکت خواهند یافت.» (سفر پیدایش باب ۱۸، بند ۱۸)

در این‌جا وارد صحت‌وسقم روایت‌های مذهبی نمی‌شویم، مثلاً این‌که چرا خدا چند هزار سال صبر کرد تا قوم برگزیده‌ی خود را انتخاب کند؟ قبل از یهودیان، تمدن‌های باستانی بسیاری در این قسمت از منطقه‌ی خاورمیانه که به «هلال

حاصل‌خیز» (از شرق رود دجله در عراق تا غرب رود نیل در مصر) معروف بود، وجود داشتند: سومر و آکاد، ۵۳۰۰ تا ۱۷۰۰ قبل از میلاد؛ مصر باستان ۳۱۰۰ تا ۳۰ قبل از میلاد؛ امپراتوری بابل قدیم و جدید، ۱۸۹۴ تا ۳۳۳ قبل از میلاد؛ هیتی‌ها، ۱۶۵۰ تا ۱۲۰۰ قبل از میلاد؛ فنیقی‌ها، ۱۵۵۰ تا ۳۳ قبل از میلاد؛ آشوری‌ها، ۱۲۵۰ تا ۶۱۲ قبل از میلاد؛ فیلیس‌تین‌ها، ۱۲۰۰ تا ۸۰۰ قبل از میلاد؛ اسرائیل و یهودای باستان، ۱۲۰۰ تا ۵۸۶ قبل از میلاد. به علاوه مذهب یهود که قدیمی‌ترین مذهب ابراهیمی است، قدیمی‌ترین مذهب تک‌خدایی نیست و مذاهب کنعانی، خدای الوهیم و بعل (از ۳۰۰۰ قبل از میلاد)، و اهورا مزدا در مذهب ایران قدیم، میترائیسم (۱۴۰۰ قبل از میلاد) از آن قدمت بیشتری دارند. بسیاری سؤال‌های دیگر در مورد روایت‌های کتاب مقدس، از آن جمله بروز طاعون در سرزمین موعود و خروج ابراهیم همراه با زن نازای‌اش به مصر و بازگشت مجدد او، تولد اشمائیل از ندیمه‌ی همسرش، و نهایتاً بارور شدن ناگهانی همسرش سارا در ۹۹ سالگی (خود ابراهیم در ۱۰۰ سالگی) و تولد اسحاق که قوم بنی‌اسرائیل را پایه‌گذاری می‌کند.

مسئله این جاست که پاره‌ای یهودیان آرتدکس به‌ویژه اولترآرتدکس که خوانشی تحت‌اللفظی یا کلام‌به‌کلام از متون مقدس دارند و آن‌ها را کلام آسمانی می‌پندارند، به استناد همین چند باب بر این باورند که خدا این سرزمین بین دو رود را به آن‌ها داده و وظیفه‌ی مذهبی آن‌ها این است که آن را از غاصبین آن یعنی فلسطینی‌های امروز بازپس بگیرند. چندی پیش سفیر سابق اسرائیل در سازمان ملل، دنی دَنون، از اعضای تندرو حزب لیکود و معاون سابق وزارت دفاع اسرائیل و عضو کنست (مجلس)، در جلسه‌ی سازمان ملل تورات را در دست گرفت و گفت «این سند مالکیت ما بر [این] سرزمین است». این گفته واقعیت خطرناکی است که باور جمع روزافزونی از یهودیان بنیادگرا و تندرو - و نه همه‌ی یهودیان که بعداً اشاره خواهم کرد - را منعکس می‌کند.

طبق روایت تورات و تاریخ، رویدادهای بسیاری در طول هزاران سال رخ می‌دهد، که مرور خلاصه‌ای از آن از دیدگاه مادی در پی‌نوشت آمده است.<sup>۲</sup>

## تنوع و گوناگونی قومی و عقیدتی

یهودیت، نظیر هر مذهب و ایدئولوژی دیگر هرگز یکسان و یک‌دست نبود. از نظر قومی و نژادی نیز دارای تنوع بوده. هم اکنون نیز در سه گروه «آشکنازی» (اروپایی) «سفاردی» (اسپانیایی)، و «میزراحی» (شرقی و خاورمیانه‌ای، افریقایی-اتیوپی) شناخته می‌شوند. علاوه بر این‌ها، باید به یهودیان «خَزَری» اشاره کرد که تاریخاً متشکل از قبایل و خاقانات با منشأ تُرکی ساکن در منطقه‌ی بین دریای خزر و دریای سیاه بودند. در قرن نهم، یکی از پادشاهان این منطقه به یهودیت گروید و مردمانش هم یهودی شدند، و پس از شکست از روسیه‌ی تزاری پراکنده شده و بسیاری به اروپا رفتند. پاره‌ای یهودیان قشری وجود تاریخی یهودیان خزری را انکار می‌کنند، تا این نظر را القا کنند که همه‌ی یهودیان از یک منشاء واحد عبری سرچشمه گرفته‌اند. از نظر اعتقادی نیز، نظیر دیگر مذاهب، هم یهودیان سکولار، هم خداناباور، و هم یهودیان مذهبی هستند. یهودیان مذهبی، خود برمبنای تعابیر گوناگون از «هالاخا» (قانون مذهبی یهود که متشکل از کتاب مقدس، تورات شفاهی - تلمود، میشنا - و اجماع بزرگان دین است) جریانات مذهبی متنوعی را در طول تاریخ به وجود آوردند که از بحث ما خارج است و من تنها به تفکیک امروزی آن به‌ویژه در رابطه با یهودیان جامعه‌ی امروز اسرائیل و غرب، اشاره می‌کنم:

- یهودیان «اولترا-رتدکس» «حَرَدیم»؛ تندروترین و سخت‌گیرترین بنیادگرایان اند و هالاخا را قوانین الهی می‌دانند که کلام‌به‌کلام آن باید بی‌هیچ کم‌وکاستی اجرا شود. یهودیان «حسیدیک» بخشی از این‌ها را تشکیل می‌دهد. حسیدیسم با آن که در دوران‌های اولیه قوم یهود وجود داشته، اما پیروان کنونی آن عمدتاً پیرو حسیدیسمی هستند که در قرن هجدهم در اروپای شرقی با

لباس‌ها و عادات خاص خود به وجود آمد. دو وظیفه‌ی اصلی آن‌ها دعا خواندن دائمی و نیز زادوولد هر چه بیشتر است. متوسط تعداد فرزندان یک خانوار آن‌ها بیش از هشت فرزند است، و از همین رو ظرف چند سال گذشته از یک اقلیت کم‌اهمیت به یک نیروی سیاسی مهم متشکل از ۱۳ درصد جمعیت اسرائیل تبدیل شده و هم اکنون سهم مهمی در قدرت یافته‌اند. البته در درون آن‌ها جریانات مختلفی نیز وجود دارد، و حتی بخشی از آن‌ها دولت اسرائیل را هم به رسمیت نمی‌شناسند.

- یهودیان «ارتدکس» هم کمابیش همان اعتقادات اولترا-ارتدکس‌ها را دارند، اما با کمی انعطاف در تفسیر و در نحوه‌ی زندگی.
- یهودیان «کانسرواتو، محافظه‌کار» هالاخا را هنجاری و الزام آور می‌دانند، اما آن را مبتنی بر تعابیر خاخام‌ها و مدام در حال تحول می‌دانند.
- یهودیان «رفرم، اصلاح‌گرا» هالاخا را الزام آور نمی‌دانند، و رعایت قوانین آن را به تعابیر فردی مبتنی بر عقلانیت موکول می‌کنند، و بر جنبه‌های اخلاقی مذهب یهود تأکید دارند. این دیدگاه که از اواسط قرن ۱۹ در حال گسترش بوده، بخش وسیعی از یهودیان را به‌ویژه در امریکا، انگلستان و اسرائیل شامل می‌شود، هر چند که با رشد سریع بنیادگرایان یهودی، تعداد یهودیان رفرم رو به کاهش بوده است.
- یهودیان «ریکانسترکشنیست، بازسازی‌گرا»، از اواسط قرن ۱۹ و عمدتاً از دهه ۱۹۴۰ در امریکا به وجود آمد و به الزامی بودن هالاخا باور ندارند و معتقدند که قوانین مذهبی یهود بیانگر تمدنی در حال تحول دائمی است.

از میان این گروه‌ها، به‌ویژه گروه اول، اولترا-ارتدکس یا حردیم‌ها بنیادگرا و در انتظار ظهور مسیح یهودی (ماشیح، هاماشیا) هستند که ملکوت یهودی را بر روی زمین ایجاد کند. اما بنیادگرایان یهودی نیز متنوع‌اند:

- یک گروه بر این باور است که دوران مسیحایی آغاز شده و این ظهور باید با عاملیت انسانی تسریع شود. برای نمونه، حزب مذهبی ملی (ان.آر.پی) یکی از دست‌راستی‌ترین احزاب اسرائیل پیرو این نظریه است.
- اما مکتب دیگر معتقد است که مسیح تنها با اراده‌ی خداوندی هر زمان که لازم بود خواهد آمد، و انسان نمی‌تواند نقشی در تسریع آن داشته باشد. آن‌ها در آغاز مخالف دولت اسرائیل بودند و آن را به رسمیت نمی‌شناختند، اما بعداً به آن پیوستند. اولترا-ارتدکس‌های میزراحی/شرقی نیز که در اسرائیل حزب دست‌راستی «شاس» را ایجاد کرده و در بیشتر دولت‌های ائتلافی حاضر بوده‌اند، از این زمره‌اند.
- اما گروه سومی از بنیادگرایان یهودی هستند که معتقدند هیچ دولت یهودی تا آخرالزمان نمی‌تواند ایجاد شود. این‌ها که به «نتوره کارتا» معروفند، سخت مخالف دولت اسرائیل‌اند و رابطه‌ی خوبی هم با دشمنان اسرائیل دارند - از جمله رابطه‌ی دوستانه‌ای با محمود احمدی‌نژاد داشتند -- و از فلسطینی‌ها هم حمایت می‌کنند. البته بنیادگرایان یهودی ضدصهیونیستی دیگری هم هستند، از جمله ساتمار-حسیدیم که یهودیان رومانیایی‌اند.

بنیادگرایان مسیحی یا صهیونیست‌های مسیحی -- که به روایت انجیل برای مهاجرت یهودیان به سرزمین موعود به عنوان پیش‌شرط بازگشت دوباره‌ی مسیح نقش مهمی قائل‌اند -- از بنیادگرایان یهودی سخت حمایت کرده و می‌کنند. این خود موضوع بسیار مهمی است که در جاهای دیگر به آن پرداخته‌ام و باز خواهم پرداخت.

## ظهور صهیونیسم

در طول قرن‌ها یهودیان پراکنده در کشورهای مختلف جهان که عمدتاً یا تحت سلطه‌ی مسیحیان یا مسلمانان قرار داشتند، با تعابیر مختلف خود از فرهنگ یهود و هالاخا، به‌عنوان یک اقلیت مذهبی نه تنها فرهنگ و مذهب یهود را حفظ کردند بلکه

با تلاش بسیار در عرصه‌های مختلف زندگی اجتماعی، اقتصادی، فلسفی، علمی و هنری جوامع مختلف سهم و نقش عظیمی یافتند، و نوابغ بزرگی را در عرصه‌های مختلف به جهان عرضه کرده‌اند. اما به‌رغم این موفقیت‌ها و بی آن‌که نظیر دیگر مذاهب قصد و تلاشی برای تغییر مذهب دیگران و جلب آن‌ها به یهودیت داشته باشند، به‌عنوان شهروند برابر در این کشورها پذیرفته نشدند.

در اروپای غربی به‌ویژه پس از دوران روشنگری بخش روزافزونی از یهودیان جذب فرهنگ مسلط شده و با جامعه‌ی اروپایی همگون (آسیمیله) می‌شدند، و فرهنگ یهودی تضعیف می‌شد. از سوی دیگر در اروپای شرقی محدودیت‌های بسیاری بر یهودیان تحمیل می‌شد و در بسیاری نقاط وادار به زندگی درون گتوها و محله‌های محصور یهودی شده، و به دلایل گوناگون تحت پیگرد و تعقیب کیفی قرار می‌گرفتند. در بسیاری موارد نیز آزار یهودیان شکل سازمان‌یافته‌تر و رسمی‌تری می‌گرفت و به قتل‌عام و دربه‌داری آن‌ها در «پوگرام»‌ها و شورش‌های ضدیهودی، می‌انجامید که مهم‌ترین نمونه آن‌ها بین سال‌های ۱۸۸۱ تا ۱۹۰۳ در روسیه‌ی تزاری روی داد.

**این دو روند متفاوت، یعنی تضعیف هویت یهودی در جریان جذب به فرهنگ غالب، و نیز آزار و اذیت و سرکوب یهودیان، فکر یافتن یک موطن یهودی برای یهودیان را تقویت کرد.** پاره‌ای مورخان، عامل اول یعنی ازدست‌رفتن هویت یهودی را حتی از عامل دوم در پیدایش ایده‌ی صهیونیسم مهم‌تر قلمداد کرده‌اند، چراکه زندگی در گتوها با همه‌ی مسائل و محدودیت‌هایی که داشت، هویت و فرهنگ یهودی را حفظ می‌کرد. هرچند که اغلب صهیونیست‌ها و بسیاری از مهاجرین از یهودیان اروپای شرقی بودند.

در کشورهای غیراروپایی، به‌ویژه در کشورهای اکثرأ مسلمان، از جمله کشور خودمان، یهودیان به‌رغم نقش بسیار مهم خود در حیات علمی، اقتصادی، فرهنگی و هنری کشور، همیشه به‌عنوان شهروند درجه‌دو تحت ستم بوده‌اند، و با آن‌که قتل‌عام‌هایی مشابه آنچه که در اروپا بر آن‌ها گذشت تجربه نکردند، با این حال نمونه‌های تبعیض و آزار یهودیان در این جوامع کم نبوده و نیست.

ایده‌ی بازگشت به صهیون (عنوانی که تورات به اورشلیم و منطقه به‌مثابه مکان مقدس داده) به دوران اولین تبعید یهودیان در زمان سلطه‌ی بابلی‌ها در قرن ششم قبل از میلاد بازمی‌گردد، و به دوران اخراج مجدد آن‌ها توسط رومی‌ها نیز مربوط می‌شود. در دوران‌های بعدی به‌ویژه زمان سلطه‌ی عثمانی نیز تلاش‌هایی برای بازگشت یهودیان انجام گرفت. در قرن ۱۹ متفکرین یهودی، حتی شخصیت‌های بزرگ سوسیالیست چون موزس هس (از متحدین مارکس در بین‌الملل اول و کسی که انگلس ابتدا تحت تأثیر او به ایده‌ی سوسیالیسم جذب شد، انسانی وارسته که بعداً از سوی مارکس مورد نقد قرار گرفت) احساسات ملی‌گرایانه در میان یهودیان را تقویت می‌کردند.

در ۱۸۹۶ تئودور هرتسل، نویسنده و ژورنالیست اتریشی/مجار که یک سلطنت‌طلب ضدلیبرال بود با انتشار جزوه‌ی دولت یهود نقش بسیار مهمی در جنبش صهیونیستی یافت، و یهودیان به‌ویژه فقیرتر را تشویق به مهاجرت به قلمرو عثمانی و حوزه‌ی فلسطین می‌کرد. او حتی با کُنت ضدیهود روس که مسئول آخرین قتل‌عام یهودیان در روسیه بود نیز وارد مذاکره شده بود که امکان مهاجرت یهودی‌ها را فراهم آورد. او در ۱۸۹۷ اولین کنگره‌ی صهیونیسم را در سویس به‌راه انداخت که نقش بالاترین مرجع سازمانی جنبش صهیونیستی در جهان را برعهده گرفت. (این کنگره بعد از جنگ جهانی دوم به کنگره‌ی جهانی صهیونیسم - WZO - تغییر نام داد، و هم‌اکنون هم از مهم‌ترین تشکل‌های جهانی یهودی است.) در ۱۹۲۹، نیز حَییم وایزمن «اژانس یهود» را برای تشویق و تسهیل مهاجرت یهودیان به فلسطین و جمع‌آوری کمک‌های مالی از سوی یهودیان ثروتمند غیر صهیونیست برای اسکان مهاجرین، ایجاد کرد. بعد از استقرار دولت اسرائیل هدف اصلی این نهاد برنامه‌ریزی و سازماندهی مهاجرت و اسکان مهاجرین یهودی به اسرائیل بود.

با آن که هدف اصلی و نهایی بازگشت به فلسطین بود، مکان‌های مختلفی از اوگاندا در افریقا گرفته تا بخشی از آمریکا برای موطن یهودی در نظر گرفته شد. با تضعیف و سرانجام سقوط امپراطوری عثمانی، که رضایت چندانی به مهاجرت یهودیان نشان نمی‌داد، رهبران صهیونیست با تلاش برای بهبود روابط با امپریالیسم بریتانیا، و



با کمک‌هایی که در جنگ به آن‌ها کرده بودند، حمایت نسبی انگلستان را جلب کردند. اعلامیه‌ی بالفور در ۱۹۱۷ به‌نوعی به این خواست صهیونیست‌ها رسمیت بخشید. مهاجرت فزاینده‌ی یهودیان به فلسطین و خرید زمین، زمینه‌ی درگیری بین آن‌ها و ساکنان عرب فلسطینی را به وجود آورد. اولین شورش بزرگ عرب در ۱۹۱۶ رخ داد، و پس از شروع قیمومیت انگلیس در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ تکرار شد، که بزرگ‌ترین آن‌ها در ۱۹۳۶ سازماندهی شد و بریتانیا را وادار به اجرای سیاست‌هایی کرد که سرانجام آن طرح تفکیک سرزمین توسط کمیسیون پیل بود که به جزئیات آن در [جای دیگر](#) به آن پرداخته‌ام.

## دو گزینه: آپارتاید یا اخراج

صهیونیست‌ها از آغاز بر این واقعیت واقف بودند که مهاجرت آن‌ها به سرزمینی که مردمان دیگری در آن ساکن‌اند، بدون اعمال زور میسر نخواهد بود. هرتسل، پایه‌گذار صهیونیسم این حرف بی‌پایه در مورد سرزمین فلسطین که «سرزمینی بدون مردم برای مردمی بدون سرزمین» است، را تکرار می‌کرد -- حرفی که در واقع برای اولین بار لرد شافتسبری، کنسول بریتانیا در اورشلیم در ۱۸۹۳ که خود یک بنیادگرای تندرو مسیحی بود، بر زبان راند و بعدها از سوی صهیونیست‌های یهودی تکرار شده و می‌شود. اما هرتسل و دیگران به‌خوبی واقف بودند که این دروغی بیش نبوده.

قبل از مهاجرت‌های اولیه یهودیان در اوایل قرن بیستم، جمعیت این منطقه متشکل بود از حدود ۷۰۰ هزار عرب و ۵۵ هزار یهودی (که اغلب آن‌ها هم غیرصهیونیست و بومی منطقه بودند). در رویارویی با این واقعیت، صهیونیست‌ها دو سیاست را مورد توجه قرار دادند. اول با الهام از افریقای جنوبی، ایجاد جامعه‌ای که یک اقلیت یهودی در یک نظام آپارتاید بر اکثریت غیریهودی منطقه حکومت کند. این سیاست ضمن آن که می‌توانست موطن یهودی را شکل دهد، اما این موطنی می‌بود که در آن اکثریت جمعیت غیریهودی خواهند بود. سیاست دیگر، ضمن شدت بخشیدن به مهاجرت یهودیان به

منطقه، ایجاد زمینه برای اخراج غیر یهودیان از منطقه و تغییر ترکیب جمعیتی آن بود. این سیاستی بود که آگاهانه از همان آغاز در پیش گرفته شد، و بعد با ترکیبی از آپارتاید به پیشرفت.

صهیونیسم البته از همان آغاز جنبش همگنی نبود، و هم گرایش‌های میانه‌رو و هم تندرو داشت. جناح میانه‌رو عمدتاً از یهودیان تحصیل‌کرده‌ی اروپای غربی و شرقی به رهبری حییم وایزمان تشکیل می‌شد، و در مقطع بعدی حزب سیاسی کارگر را تشکیل داد. جناح تندرو عمدتاً از یهودیان اروپای شرقی و میزراحی با سطح پایین‌تر تحصیلی تشکیل می‌شد، و تحت رهبری ولادیمیر زئو جابوتینسکی بود. جابوتینسکی یک مهاجر یهودی روس بود که به دنبال پوگرام ۱۹۰۳ روسیه به جنبش صهیونیستی گرایش یافته بود، او ژورنالیست و سخنور بسیار ماهری بود. در مقاله‌ای معروف نوشت از آن‌جا که فلسطینی‌ها «داوطلبانه» ایجاد دولت یهود را نخواهند پذیرفت، تنها زور یا یک «دیوار آهنین» می‌تواند مقاومت آن‌ها را درهم شکند. جابوتینسکی در جریان جنگ جهانی اول «لژیون یهودی» را برای کمک نظامی به بریتانیا و جلب حمایت آن سازمان داد. در ۱۹۲۳ دلسرد از سیاست‌های وایزمان از جنبش صهیونیستی جدا شد و پس از چندی «حزب رویزیونیست» و نیز جنبش جوانان یهود «بیتار» را پایه‌گذاری کرد. در ایجاد نهادهای نظامی و تروریستی بعدی نیز نقش تعیین‌کننده‌ای داشت. همین دو جناح بعداً بازیگران اصلی سیاست اسرائیل شدند. علاوه بر این‌ها جناح‌های مترقی صهیونیستی از جمله صهیونیسم سوسیالیستی که برابری بین یهودیان و اعراب را تبلیغ می‌کردند نیز وجود داشت. از نظر منطقه‌ای نیز تفاوت‌های زیادی میان یهودیان وجود داشت. برای نمونه در آغاز جنبش صهیونیستی، یهودیان امریکا که از نظر جهان‌بینی و شیوه‌ی زندگی فاصله بسیار زیادی با یهودیان اروپایی داشتند، کم‌ترین گرایش و حمایتی را نسبت به جریان صهیونیسم از خود نشان دادند، و تنها بعد از فاجعه‌ی هولوکاست بود که شروع به حمایت از آن کردند، هر چند که با ایجاد دولت اسرائیل هم چندان گرایشی به مهاجرت به اسرائیل نداشتند. اما همین یهودیان امریکایی بعداً به بزرگ‌ترین حامی اسرائیل بدل شدند، که در نوشته‌ی جداگانه‌ای به آن خواهیم پرداخت.

## ایجاد نهادهای نظامی و تروریستی

با شروع درگیری‌ها بین اعراب ساکن فلسطین و یهودیان مهاجر، صهیونیست‌ها شروع به ایجاد نهادهای دفاعی و نظامی کردند. در سال ۱۹۲۰ سازمان نظامی «هاگانا» زیر رهبری جابوتینسکی ایجاد شد، و بعد نیروی ضربتی و کوماندویی «پالماخ» در پیوند با آن به‌وجود آمد. زمانی که بریتانیا تحت فشار و مخالفت‌ها، مهاجرت‌های یهودیان را کاهش داد، جریانات تندرو یهودی به درگیری با نیروهای انگلیسی پرداختند، و عملیات تروریستی مختلفی بر علیه آن‌ها اجرا کردند. در ۱۹۳۷ «ایرگون»، سازمان تروریستی وابسته به بیتار ایجاد شد، و در ۱۹۳۹ جریان تندروتر «لیهی» از آن جدا شد و عملیات تروریستی بر علیه فلسطینی‌ها و انگلیسی‌ها را شدت بخشید. در هتل معروف کینگ دیوید بمب‌گذاری کردند و صد نفر انگلیسی و عرب را کشتند، و چندین ترور بسیار مهم از جمله قتل یک لرد انگلیسی را سازمان‌دهی کردند. حتی کُنت برنادوت سوئدی، که از سوی سازمان ملل مأمور میانجی‌گری بین صهیونیست‌ها و فلسطینی‌ها شده بود، و هم او بود که در جریان جنگ جهانی دوم بسیاری از یهودیان را از اردوگاه‌های نازی نجات داده بود، در ۱۹۴۸ به قتل رساندند. سیاست گروه‌های تروریستی صهیونیست در مورد فلسطینی‌ها، حمله به دهات فلسطینی و کشتن و آواره کردن آن‌ها بود. بزرگ‌ترین این قتل‌عام‌ها در ۱۹۴۷ در جریان جنگ اعراب و اسرائیل در دهکده‌ی دیر یاسین در نزدیکی تل‌آویو اتفاق افتاد که ۲۵۴ فلسطینی قتل‌عام شدند، و با ایجاد ترس با آویزان کردن اجساد کشته‌شدگان، ساکنان بقیه‌ی دهات و شهرها را مجبور به فرار از محله‌های خودشان کردند. حتی بعد از ایجاد اسرائیل این سیاست‌ها ادامه داشت، از جمله قتل‌عام دهکده‌ی قبیّه توسط واحد ۱۰۱ به فرماندهی آریل شارون، و نمونه‌های دیگر.

ظهور فاشیسم و نازیسم در اروپا بزرگ‌ترین ضربه را به یهودیان اروپا زد و جنایات وحشتناک هولوکاست میلیون‌ها یهودی را نابود کرد. همدردی جهانی با یهودیان استقرار دولت اسرائیل و مهاجرت‌های بیشتر یهودیان به منطقه را تسهیل کرد.

به این ترتیب، صهیونیست‌ها -- اعم از آنها که به دلایل مذهبی و باور به وعده‌ی خداوندی، بر مهاجرت به اسرائیل تکیه داشتند، چه آن‌ها که بخاطر حفظ فرهنگ یهودی به دنبال موطن خاص یهودیان بودند، و چه آن‌ها که برای گریز از آزار یهودیان در کشورهای مختلف طرفدار صهیونیسم شدند -- با سازمان‌دهی وسیع یهودیان جهان و با حمایت قدرت‌های بزرگ امپریالیستی، و بنیادگرایان مسیحی کشور اسرائیل را ایجاد کردند.

**با آن‌که از همان آغاز تفاوت‌های سیاسی بین جریان‌ات به اصطلاح میانه‌رو و تندرو صهیونیستی وجود داشت، اما این تفاوت‌ها بیشتر بر سر نحوه‌ی پیشبرد سیاست‌ها بود نه خود سیاست‌ها.** هر دو جریان کوچک‌ترین تردیدی در اجرای تمام‌عیار آرمان‌های صهیونیسم نداشتند. مهم‌ترین سیاست‌های مربوط به جایگزینی جمعیت و تصاحب زمین‌ها، در دوران سلطه‌ی اولیه‌ی میانه‌روها صورت گرفت. با تشکیل دولت اسرائیل در ۱۹۴۸، میانه‌روها و حزب کارگر کاملاً دست بالا را در قدرت دولتی داشتند. اختلافات در عرصه‌های دیگر خود را نشان می‌داد، به‌طوری که با تشکیل دولت اسرائیل، جسد جابوتینسکی که در ۱۹۴۰ در آمریکا درگذشته بود، تا مدتی بعد از پایان دوره نخست‌وزیری بن گوریون در سال ۱۹۶۴ به اسرائیل منتقل نشد؛ در حالی که جسد هر تسل بلافاصله در ۱۹۴۹ به اسرائیل آورده شد. اختلافات بین صهیونیست‌های سکولار و مذهبی به حدی بود که رهبری اولیه‌ی اسرائیل، بن گوریون، از ترس آن که رهبران مذهبی قوانین هالاخا را مبنای قانون‌گذاری قرار دهند، از قانون اساسی برای اسرائیل صرف‌نظر کرد، و به همین دلیل اسرائیل امروز فاقد قانون اساسی است و به جای آن «قانون پایه» مبنای قانون‌گذاری است.

اختلافات باقی ماند، و با آن‌که میانه‌روها بیشتر و بیشتر به سرعت به راست غلتیدند، اختلافات سیاسی و درگیری‌ها بین جناح‌های صهیونیستی در مراحل بعدی و از زمانی که حزب دست‌راستی لیکود تشکیل شد و در ۱۹۷۷ برای اولین بار دولت تشکیل داد و احزاب مذهبی دست‌راستی هم قدرت بیشتری یافتند، شدت گرفت.

## اجرای دو سیاست مرتبط؛ جایگزینی جمعیت و تصاحب زمین

به اجرا درآوردن سیاست صهیونیستی دو جنبه‌ی مرتبط را به همراه داشت؛ اولی جایگزینی جمعیت، یعنی اخراج ساکنان غیریهودی و اسکان دادن مهاجران یهودی، و دومی تصاحب و تقسیم زمین‌ها.

در جریان جنگ اول (۱۹۴۷-۱۹۴۹) بیش از ۷۰۰ هزار نفر یا ۸۰ درصد فلسطینی‌ها از زمین‌های خود اخراج شدند و یا از ترس آنجا را ترک کردند به این امید که پس از جنگ بازگردند. کتاب‌های تاریخی اسرائیل و به‌طور کلی مورخان غربی در توضیح جنگ اول اعراب/اسرائیل به حمله‌ی مشترک ارتش‌های کشورهای عربی و نیروهای جنگنده‌ی فلسطینی به نیروهای اسرائیلی اشاره دارند. درست است که پس از اعلام نظر سازمان ملل در مورد تفکیک سرزمین، کشورهای تازه تأسیس یافته‌ی عربی مخالف، مصر، سوریه، لبنان، ماورای اردن، عراق و عربستان «نیروی مشترکی» را سازمان‌دهی کردند، اما ترکیب واقعی این نیرو جای تأمل دارد. ارتش مصر عمدتاً در مرزهای خود باقی ماند و بیشتر نگران بحران داخلی سلطنت فاروق بود؛ عربستان سعودی وعده‌ی ۴۰ هزار سرباز داده بود ولی ۷۰۰ سرباز فرستاد؛ و لبنان ۲۰۰۰ سرباز مهم‌ترین و سازمان‌یافته‌ترین نیرو متعلق به ماورای اردن بود که ۱۰ هزار سرباز داشت اما تحت فرمان افسران انگلیسی بود که در عمل وارد جنگ نشدند. ملک عبدالله که به تازگی از سوی انگلیس پادشاه ماورای اردن شده بود، از صهیونیست‌ها وعده گرفته بود که اگر نجنگد، اردن می‌تواند کرانه‌ی باختری رود اردن و اورشلیم شرقی را پس از جنگ در اختیار گیرد، و او نیز چنین کرد و چنین هم شد. (در ۱۹۵۱ یک گروه فلسطینی به جرم این خیانت ملک عبدالله را به قتل رساند). نیروهای عرب انگیزه‌ی چندانی برای جنگ نداشتند و هماهنگی و سازمان‌دهی میان آن‌ها هم در هم ریخته بود. تنها جنگجویان فلسطینی با قاطعیت می‌جنگیدند، اما به‌هیچ‌وجه در سطح آمادگی جنگی و انگیزه‌ی قوی جنگجویان صهیونیست، از جمله نیروهای نظامی هاگانا و پالماخ نبودند. (در جریان جنگ جهانی دوم صهیونیست‌ها یک «بریگاد یهودی» به وجود آوردند و برای شرکت در جنگ به نفع بریتانیا اعلام آمادگی کردند. انگلیسی‌ها چون اعتمادی به آن‌ها نداشتند، آن‌ها را وارد جنگ نکردند و تنها در ماه‌های آخر جنگ به

آنها اجازه دادند که به شکار افسران نازی بپردازند. آنها در مراجعت اسلحه و مهمات فراوانی قاچاق کردند، و با کامیون‌های خود تعداد زیادی از یهودیان بازمانده از جنایت‌های نازی‌ها را به منطقه آوردند.) مجموعه‌ی شکل‌های دفاعی و نظامی اسرائیلی با سازمان‌دهی منظم و استفاده از بسیاری از تجهیزات جنگی که به‌دست آورده بودند، همراه با گروه‌های تروریستی ایرگون و لیهی و داوطلبان یهودی، به‌سرعت توانستند حمله‌ی فلسطینی‌ها و اعراب را خنثی کنند و علاوه بر حفظ مناطقی که سازمان ملل برای دولت اسرائیل در نظر گرفته بود، به مناطق حساس و استراتژیک بیشتری به‌ویژه در نزدیکی منابع آب رودخانه‌ی اردن حمله کرده و با کشتن یا اخراج ساکنان فلسطینی، این مناطق را تحت کنترل درآورند.

در پایان آخرین نبرد در سال ۱۹۴۹، اسرائیل مرزهای خود را بیش از پنج هزار کیلومتر مربع گسترش داده بود. (مجموعه‌ی زمین‌هایی که سازمان ملل به اسرائیل تخصیص داده بود پانزده هزار و پانصد کیلومتر مربع بود.) در این جریان بیش از ۴۰۰ شهر و ده فلسطینی خالی از سکنه شدند. هم‌زمان تعداد روزافزونی از یهودیان مهاجر از اروپا و آسیا و خاورمیانه وارد می‌شدند و از طریق آژانس یهود و دیگر نهادهای اسرائیلی اسکان داده می‌شدند.

با استقرار دولت اسرائیل، برای تعیین تکلیف شهرها، دهات، و زمین‌های به‌دست آورده، دولت «سیاست زمین» را از طریق یک سلسله مبانی حقوقی مشخص کرد. بین سال‌های ۱۹۴۸ تا ۱۹۶۶، اسرائیل به سه منطقه‌ی نظامی تقسیم شده بود که هر یک تحت فرمان یک فرماندار نظامی قرار داشت. تصاحب کلیه‌ی زمین‌های اشغال‌شده به سه نهاد، یعنی دولت، «آژانس یهود» و «صندوق ملی یهود» واگذار شد، و قوانین متعددی نیز وضع شد:

- «قانون مالکیت غایبین» در سال ۱۹۵۰ اعلام نمود هر فرد عرب که در روی زمین‌اش باقی نمانده، حتی اگر در جای دیگری در اسرائیل باشد، «غایب» محسوب شده و زمین او و سایر پناهندگان دیگر مانند او مصادره و تا تعیین تکلیف نهایی در اختیار یک نهاد متولی واگذار می‌شود. اعرابی که از زمین‌های خود اخراج شده و یا فرار کرده و به خارج از اسرائیل رفته‌اند «غایب» و آن‌ها

- که به‌جای دیگری در داخل اسرائیل رفته «غایبین حاضر» (!) نامیده شدند. سرانجام از تمام این افراد سلب مالکیت شد.
- قبلاً در ۱۹۴۸ براساس ماده‌ی ۱۲۸ «مقررات دفاعی» به فرمانداران نظامی اختیار تام داده شد که هر منطقه و ناحیه‌ای را که صلاح می‌دانستند ممنوعه اعلام کنند و هیچ کس بدون مجوز حق ورود به آن را نداشته باشد. هدف این ماده ممانعت از بازگشت فلسطینی‌ها به دهات خود بود.
  - در ۱۹۴۹ وزارت دفاع این اختیار را قانوناً کسب کرد که هر منطقه‌ای را که لازم می‌بیند «حوزه‌ی امنیتی» تعیین کند و تحت کنترل کامل درآورد. با همین بهانه عملاً تمامی مناطق نزدیک به منابع رودخانه اردن، بحرالطیریه و بحرالمیت حوزه‌ی امنیتی تعیین شد و در انحصار اسرائیل قرار گرفتند.
  - در ۱۹۴۹ «قانون زیر کشت بردن زمین‌های بلااستفاده» امکان مصادره‌ی هر زمینی را که بلااستفاده مانده بود قانوناً فراهم آورد.
  - در ۱۹۴۹ «قانون اضطراری زمین امکان رسمی واگذاری زمین‌های تصاحب‌شده را برای اسکان مهاجرین جدید یهودی تدارک دید.
  - در ۱۹۵۳ «قانون اکتساب و مالکیت زمین» به وزارت دارایی اختیار داد که مالکیت زمین‌های تصاحب‌شده را به دولت منتقل نماید.

از طریق مجموعه‌ی این قوانین، ۷۰ درصد زمین‌های فلسطینی‌ها رسماً تصاحب شد. به این ترتیب در همان مراحل اول هر دو جنبه‌ی سیاست صهیونیستی، یعنی جایگزینی جمعیت (اخراج فلسطینی‌ها و آوردن مهاجرین یهودی)، و سلب مالکیت از فلسطینی‌ها و انتقال زمین‌های آن‌ها به نهادهای اسرائیلی به‌سرعت انجام شد، اما این امر پروژه‌ای ناتمام بود و ادعای وعده‌ی خداوندی می‌بایست هوشیارانه و قاطعانه در مراحل بعدی به شکل فزاینده‌ای به‌موقع اجرا گذاشته شود.

جنگ دوم اعراب/اسرائیل، یا جنگ سوئز در ۱۹۵۶ تأثیر مستقیمی بر تغییر جمعیت و اشغال زمین نداشت. اما در جنگ سوم، جنگ شش روزه‌ی ۱۹۶۷ اسرائیل

با پیش‌دستی و ضربه‌ی غافلگیرکننده ظرف چند ساعت تمام نیروی هوایی مصر (۴۰۰ هواپیمای جنگی) را در فرودگاه‌های مصر بمباران کرد و با کنترل کامل فضا، تانک‌ها و ارتش مصر را نابود کرد و بعد به سراغ سوریه و اردن رفت و آن‌ها را شکست داد و کنترل تمامی کرانه‌ی باختری رود اردن، غزه، صحرای سینا، و بلندی‌های جولان را تضمین کرد، زمین‌های تحت کنترل اسرائیل را هفت برابر نمود، و ۳۸۰ هزار فلسطینی دیگر را اخراج و دربه‌در کرد. این جنگ بزرگ‌ترین دستاورد صهیونیست‌ها بود، به‌ویژه آن‌که تمامی کرانه‌ی باختری را که قشریون یهودی آن را مقر باستانی قوم یهود، ساماریا/جودیا می‌پندارند، و نیز بلندی‌های جولان را که کنترل اسرائیل بر تمامی منابع آبی رود اردن و بحرالطبریّه را تأمین می‌کرد، به دست آورد. مهم‌ترین سیاست صهیونیست‌ها پس از اشغال کرانه‌ی باختری از جمله اورشلیم شرقی (بیت‌المقدس شرقی) ایجاد شهرک‌نشین‌های یهودی و اسکان دادن یهودیان در زمین‌های تازه اشغال‌شده بود. سیاستی که در تمام مراحل بعدی بی‌وقفه دنبال شد و می‌شود.

جنگ چهارم اعراب/اسرائیل، جنگ اکتبر یا جنگ یوم کیپور در ۱۹۷۳، که مصر و سوریه با حمله‌ی غافلگیرکننده موفق شدند اسرائیل را موقتاً تا چندین کیلومتر از مرزهای ۱۹۶۷ عقب برانند -- سیاستی که آمریکا هم با توجه به نزدیکی انورسادات به آمریکا و اخراج شوروی‌ها از مصر خواهان نوعی حفظ آبرو برای جانشین جمال عبدالناصر بود -- تأثیر مستقیم و بلافاصله‌ای بر دو سیاست صهیونیستی (اخراج و تصاحب زمین) نداشت. اما این جنگ زمینه‌ی مذاکرات صلح بین مصر و اسرائیل و بازگرداندن صحرای سینا به مصر را فراهم کرد. جالب آن‌که مذاکرات و توافق کمپ دیوید در ۱۹۷۷، سیاستی بود که رهبری وقت اسرائیل برای حفظ مناطق اشغالی فلسطینی از آن استقبال کرد. در آمریکا جیمی کارتر به قدرت رسیده بود و دولت اسرائیل را سخت تحت فشار قرار داده بود تا برای پس‌دادن مناطق اشغالی با رهبران فلسطین وارد مذاکره شود. رهبری اسرائیل، مناخیم بگین -- همان کسی که رهبر سازمان تروریستی ایرگون در زمان ایجاد اسرائیل بود -- از تندروترین صهیونیست‌ها بود که تحت هیچ شرایطی حاضر به بازگرداندن «حتی یک اینچ» از کرانه‌ی باختری و نوار غزه نبود. اما برای آن‌که از شر فشارهای کارتر نجات یابد، با اشتیاق وارد مذاکرات با مصر و بازگرداندن صحرای سینا شد تا بحث مناطق اشغالی فلسطینی کنار گذاشته



شود؛ در سال ۱۹۷۸ همراه با انور سادات جایزه‌ی صلح نوبل را هم دریافت کرد! با آن که صحرای سینا هم جزیی از وعده‌های خدا بود و به روایت تورات موسی پیامبر هم قوم یهود را با شکافتن دریا از آنجا گذرانده بود، با این حال اهمیت کم‌تری از کرانه‌ی باختری داشت، و مناخیم بگین هم می‌دانست که نمی‌تواند صحرای سینا را برای همیشه حفظ کند.

سیاست اخراج فلسطینی‌ها و تصاحب زمین‌ها ادامه یافت. مبارزات فلسطینی‌ها که در **جای دیگر** به آن پرداخته‌ام، به‌جایی نرسید، انتفاضه‌ی اول زمینه‌های مذاکرات «صلح» را فراهم آورد که به توافق‌های اسلو و پذیرش انتقال بخشی از سرزمین‌های اشغال شده به فلسطینی‌ها انجامید. اما تصرف زمین‌ها و ایجاد شهرک‌های یهودی‌نشین ادامه یافت و هفت شهری که در کرانه‌ی باختری به فلسطینی‌ها واگذار شده بود و نیز دهات فلسطینی در محاصره‌ی این شهرک‌ها و مناطق ممنوعه‌ی اسرائیلی قرار گرفت. اسرائیل در غزه که جریانات بنیادگرای اسلامی که در اصل با کمک خود او رشد کرده بودند، برای مدتی **سیاست دوگانه‌ای** را در قبال غزه و کرانه‌ی باختری در پیش گرفت و سیاست تصاحب سرزمین به تصاحب مرزهای دریایی نیز کشانده شد و منابع کشف شده‌ی گاز طبیعی و نیز منابع ماهی‌گیری فلسطینی‌ها هم مصادره شد. با به‌قدرت رسیدن جریانات افراطی‌تر اسرائیلی، سیاست محدود کردن هرچه بیشتر فضای زندگی فلسطینی‌ها ادامه یافت.

حمله‌ی ۷ اکتبر ۲۰۲۳ حماس و کشتار وحشیانه‌ی افراد غیرنظامی و کودکان و زنان اسرائیلی و گروگان‌گیری‌ها بهترین بهانه را به راست‌ترین و خطرناک‌ترین ترکیب صهیونیستی در قدرت داد تا سیاست‌های خود را بی هیچ پرده‌پوشی و شرمی به‌پیش برد. آنچه که در غزه می‌گذرد چیزی بیش از پیشبرد عریان همان دو سیاست صهیونیستی همیشگی نیست. درگیری تنها در غزه نیز باقی نمانده، و بهترین فرصت به دست صهیونیست‌های تندرو در دولت و در شهرک‌های یهودی داده شده که تعرض رسمی به فلسطینی‌ها در کرانه‌ی باختری و مصادره هر چه بیشتر زمین‌های شان را عملی سازد. و جالب آنکه این صهیونیست‌ها رویداد ویرانگر ۷ اکتبر را بخشی از پیش‌گویی‌های پیامبرانه (پروفسی) و وعده‌های آسمانی اعلام کردند.

## «دیوار آهنین» در برابر اراده‌ی آهنین

این که عاقبت سیاست‌های صهیونیستی چه خواهد بود بستگی به عوامل متعدد داخلی، منطقه‌ای و جهانی دارد، اما آنچه که مسلم است این است که صهیونیست‌ها نخواهند توانست فلسطینی‌ها را از صحنه حذف کنند. درست ۲۰ سال پیش در سال ۲۰۰۳ که شاگردان فلسطینی و اسرائیلی من در درس «جنگ و صلح در خاور میانه» نمایندگان فلسطینی و اسرائیلی مذاکره‌کننده در توافق غیر رسمی ژنو را به دانشگاه یورک دعوت کرده بودند، در یک سخنرانی تحت عنوان «دیوار آهنین در مقابل اراده آهنین»<sup>۳</sup> اشاره کردم که یک بخش از نظریه‌ی جابوتینسکی درست در آمد و «دیوار آهنین» مورد نظرش قدرت اسرائیل را مستقر کرد. اما بخش دیگر نظرش که گویا این دیوار آهنین فلسطینی‌ها را «مأیوس و درمانده» خواهد کرد غلط از آب در آمد و دیوار آهنین او با «اراده‌ی آهنین» فلسطینی‌ها روبرو شد. بی‌تردید این مبارزه ادامه دارد و خواهد داشت. نه تنها فلسطینی‌ها بلکه یهودیان و اسرائیلی‌های مترقی نیز با جریان شبه فاشیستی، ارتجاعی و بنیادگرای حاکم بر اسرائیل مقابله خواهند کرد. واقعیت این است که نیروهای دست‌راستی بنیادگرای افراطی در اسرائیل بر کنار از ضربات وحشتناکی که به فلسطینی‌ها وارد آورده‌اند، بدنامی فراوانی را نیز برای یهودیان به ارمغان آورده و گرایش‌های یهودستیزی را در نقاط مختلف جهان دامن زده‌اند. شک نیست که موقعیت جریان‌های مترقی در هر دو سو بسیار تضعیف شده و مبارزه بر علیه ارتجاع در هر دو سو روزبه‌روز سخت‌تر شده است.

ترکیب عوامل و بازیگران در عرصه‌ی جهانی -- از امپریالیسم امریکا و متحدانش گرفته تا لابی اسرائیل، سازمان‌های دست‌راستی یهودی، بنیادگرایان اوانجلیست، شرکت‌های بزرگ تسلیحاتی، اندیشکده‌های طاق و جفت ارتجاعی، و رسانه‌های عمده در غرب، از یک‌سو، و دولت‌های ارتجاعی عرب و اسلامی از جمله دولت خود گردان فلسطین و بنیادگرایان اسلامی از سوی دیگر -- رویارویی فلسطینی‌های سکولار و ترقی‌خواه را در نا برابرترین رویارویی تاریخ قرار داده است. این موضوع مقاله‌ی بعدی‌ام در مورد فلسطین است.

<sup>۱</sup> مکتوب‌شدن کامل کتاب مقدس، که خاخام‌های جماعت‌های یهودی در کشورهای مختلف نقش مهمی در گردآوری و تعبیر و تصحیح آن داشتند، خود چندین قرن طول می‌کشد. یهودیان مصر در دوران سلطه‌ی یونانیان وسیع‌ترین مجموعه را به زبان یونانی ترجمه می‌کنند، که منبای بسیاری نُسخ بعدی قرار می‌گیرد. تنظیم نسخه‌ی نهایی کتاب مقدس با نقطه‌گذاری در قرن دهم میلادی در عراق انجام می‌شود. (در متون اولیه، هنوز نقطه‌گذاری درون و بین جمله‌ها متداول نبود، و تعبیر جملات را به‌مراتب سخت‌تر می‌کرد. همین واقعیت در مورد انجیل مسیحی و دیگر متون مذهبی و غیر مذهبی نیز صادق بود.)

<sup>۲</sup> یهودیانی که به فرمان خدا به «ارض موعود» مهاجرت کرده بودند، در جست‌وجوی امکانات بهتر ارض موعود را ترک و به مصر مهاجرت می‌کنند، بسیار پیشرفت می‌کنند و موقعیت‌های مهمی را در امپراتوری مصر به‌دست می‌آورند. اما با به قدرت رسیدن فرعون رامسس دوم موقعیت آن‌ها متزلزل و به بردگی کشانده می‌شوند. موسی پیامبر، قوم یهود را در گذر از صحرای سینا و با شکافتن دریا در جهت بازگشت به ارض موعود هدایت می‌کند، (سفر خروج ۱۴) (البته بین صحرای سینا و کنعان یا اسرائیل امروز دریایی وجود نداشت و ندارد. اگر جنوب شرقی صحرای سینا، یعنی خلیج عقبه در نظر باشد، آن سوی این خلیج عربستان است نه کنعان!) به این ترتیب قوم یهود پس از ۴۰۰ سال از مصر خارج می‌شود، و سر انجام تحت رهبری جاشوا (یوشع) به پشت دروازه‌های اریحا (جریکو) می‌رسند و با فریادهایشان دیوارهای شهر فرو می‌ریزد و ارض موعود فتح می‌شود. درگیری‌ها با دیگر قبایل سامی و با فلیسپینی‌ها ادامه می‌یابد. در ۱۰۴۰ قبل از میلاد با وحدت قبایل یهود پادشاهی اسرائیلی برقرار می‌شود و به‌ویژه در دوران سلیمان رونق فراوانی می‌یابد، و اولین معبد بزرگ در اورشلیم ساخته می‌شود. پس از مرگ سلیمان جنگ داخلی قبایل یهود به تدریج به دو قسمت شمالی و جنوبی (ساماریا و جودیا) می‌انجامد. قدرت‌های منطقه‌ای وارد صحنه می‌شوند، آشوری‌ها منطقه‌ی شمالی و نو- بابلی‌ها منطقه‌ی جنوبی را تحت کنترل درمی‌آورند. اورشلیم و معبد سلیمان تخریب می‌شود، و یهودیان اخراج می‌شوند و به اسارت درمی‌آیند. در این میان، مادها در ایران به قدرت می‌رسند، و در ۵۳۸ قبل از میلاد هخامنشیان تحت رهبری کوروش بابلی‌ها را شکست می‌دهد و یهودیان را آزاد می‌کند، آن‌ها را به کنعان بازمی‌گرداند و کمک می‌کند که معبد سلیمان را دوباره بسازند. داریوش هم در حدود ۵۰۰ قبل از میلاد دست به حفر کانال سوئز می‌زند. سال‌ها بعد در ۳۳۱ قبل از میلاد اسکندر مقدونی منطقه را تحت کنترل درمی‌آورد و پس از مرگ زود هنگام‌اش، سلوکیان محدودیت‌های زیادی بر یهودیان تحمیل کردند که سرانجام به شورش مکابیان یهودی در ۱۶۵ قبل از میلاد و برقراری مجدد حکومت یهودی منجر می‌شود. اما به‌زودی اختلافات درونی و رویارویی فرقه‌های یهودی موقعیت آن‌ها را تضعیف می‌کند. با هجوم رومیان و الحاق منطقه به امپراتوری روم از ۲۷ قبل از میلاد، دوران حکومت یهودیان به پایان می‌رسد، و به دنبال شورش بزرگ شدیداً سرکوب و سرانجام از منطقه اخراج می‌شوند. با ظهور مسیحیت و برقراری

امپراطوری بیزانس، روم شرقی، از حدود سال ۳۹۵ میلادی منطقه تحت حاکمیت مسیحیان، و با ظهور اسلام، از سال ۶۲۲ تحت کنترل مسلمانان قرار می‌گیرد. بعد جنگ‌های صلیبی، ایوبی‌ها، سلجوقی‌ها، سر انجام از ۱۵۱۷ تا ۱۹۲۱ منطقه تحت سلطه‌ی عثمانی‌ها قرار می‌گیرد. با سقوط و تجزیه‌ی امپراتوری عثمانی، منطقه بین قیمومیت انگلیس و فرانسه تقسیم می‌شود، و سر انجام در ۱۹۴۷ انگلیس مسئله‌ی فلسطین را به سازمان ملل واگذار می‌کند و طرح اکثریت تفکیک سرزمین را پیشنهاد می‌کند، و تشکیل دولت اسرائیل اعلام می‌شود و باقی ماجرا....

در این مسیر طولانی، یهودیان در بخش‌های مختلف جهان پراکنده می‌شوند.

<sup>3</sup> Saeed Rahnema, (2003) "Iron Wall vs Iron Will".

# دروغ، انکار، طفره: چیرگی اسرائیل در لاپوشانی نسل‌کشی

ماریا داباس

ترجمه‌ی خسرو صادقی بروجنی



هنوز گرد و غبار انفجاری که صدها فلسطینی را در بیمارستان الاهلی غزه در ۱۷ اکتبر به کشتن داد فرونشسته بود که جنگ تبلیغاتی آغاز شد.

ماشین رسانه‌ای اسرائیل سخت مشغول کار شد و با کمک رسانه‌ها و دولت‌های همسوی غربی، به سرعت توانست ساده‌ترین و محتمل‌ترین توضیح برای این فاجعه را زیر سؤال ببرد: این که اسرائیل بیمارستان را بمباران کرده بود، به مردم هشدار داده بود تا از آنجا خارج شوند و می‌دانست تعداد زیادی از فلسطینی‌ها در آنجا پناه گرفته‌اند. در عوض، ادعا شد خود فلسطینی‌ها مسئول این فاجعه بودند.

اسرائیل برای اثبات ادعای خود مدارک جعلی ساخت تا ثابت کند سازمان جهاد اسلامی مسئول این واقعه بوده است. به نظر نمی‌رسد برای توجیه‌گران یا بسیاری از کارشناسان طرفدار اسرائیل که طرفدار فرضیه‌ی «شلیک به خودی» اند، خودداری اسرائیل از تهیه‌ی گزارش‌های نظامی مربوط به آن زمان یا هر مدرک ملموس دیگری برای حمایت از ادعایش اهمیتی داشته باشد.

همچنین مهم نبود که سیاستمداران، شخصیت‌های نظامی و گروه‌های جامعه‌ی مدنی اسرائیل تمایل خود را برای مجازات و نابودی جمعیت فلسطینی غزه، از جمله با تخریب خانه‌ها و زیرساخت‌های غیرنظامی، پنهان نکرده‌اند. از جمله «یوآف گالانت»، وزیر دفاع اسرائیل، فلسطینی‌ها را «حیوانات انسان‌نما» توصیف می‌کند که قصد دارند سیاستمداران گویا میانه‌رو اسرائیلی را بکشند یا کودکان غزه را مسبب «مرگ خودشان» دانست، یا متعاقباً، پزشکان اسرائیلی که از دولت می‌خواهند تا بمباران بیمارستان‌های فلسطینی را تشدید کند.

حتی زمانی که اسرائیل به انجام جنایاتی مانند بمباران بزرگ‌ترین اردوگاه آوارگان غزه در اواخر اکتبر اعتراف کرد، با ادعای همیشگی «دفاع از خود» آن را توجیه کرد. اسرائیل - یا بهتر بگوییم، تصویری که از خودش با حمایت کامل رسانه‌های جریان اصلی ارائه می‌کند - همیشه نه‌تنها از هرگونه تخلفی مبرا است، بلکه قربانی درگیری و سوءتفاهم شده است.

ماشین تبلیغاتی اسرائیل این‌گونه عمل می‌کند: حقایق را انکار کنید، بر روایت مسلط شوید و توجه را به جای دیگری منحرف کنید. این قاعده‌ی اساسی، امتحان شده و درست است.

مثال مهم آن سال گذشته پس از قتل روزنامه‌نگار زبده‌ی فلسطینی، شیرین ابوعاقله، رخ داد. او هنگام گزارش حمله‌ی نظامی اسرائیل به اردوگاه آوارگان جنین و در حالی که لباس مخصوص خبرنگاران را به تن داشت و کاملاً او را متمایز می‌کرد از ناحیه‌ی گردن مورد اصابت گلوله‌ی یک تک‌تیرانداز اسرائیلی قرار گرفت.

پس از آن، نفتالی بنت، نخست‌وزیر، مدعی شد که ابوعاقله بر اثر شلیک اشتباه فلسطینی‌ها کشته شده است و مقامات دولتی ویدئویی منتشر کردند که نشان می‌داد مبارزان فلسطینی ظاهراً برای این تیراندازی جشن گرفته‌اند. بنت همچنین گفت که ابوعاقله در میان تیراندازی شدید بین فلسطینی‌ها و سربازان اسرائیلی کشته شد. گروه حقوق بشر اسرائیلی B'Tselem به سرعت این ادعاها را رد کرد.

انکار این گروه حقوق بشری مانع از آن نشد که رسانه‌های بزرگ استدلال‌های اسرائیل را با وظیفه‌شناسی تکرار و خشونت ترور ابوعاقله را سفیدشویی کنند. نیویورک تایمز در اولین اعلان فوت انتشار یافته برای این روزنامه‌نگار نوشت: «روزنامه‌نگار پیشرو فلسطینی درگذشت» و بار دیگر این پیام روشن را ارسال کرد که تا آن‌جا که به رسانه‌ها مربوط می‌شود، فلسطینی‌ها هرگز توسط دولت اسرائیل به قتل نمی‌رسند یا نابود نمی‌شوند. آنها صرفاً «می‌میرند» و بیمارستان‌های‌شان «منفجر می‌شود».

رسانه‌های جریان اصلی، محو فلسطینیان و مبارزه‌ی آنها علیه آپارتاید را ماهرانه تکمیل کردند. «لورا آلباست» که در سایت خبری New Arab می‌نویسد، ماهیت این کار را به تصویر کشید: «از فعل مجهول استفاده کنید. حقایق را نادیده بگیرید. اسرائیل را متجاوز تلقی نکنید. خشونت اسرائیل موجه است. منابع اسرائیلی را باید باور کرد. ادعاهای مقامات اسرائیلی را به چالش نگیرید یا در موردشان تحقیق نکنید. استفاده از منابع فلسطینی را محدود کنید». شیرین ابوعاقله درگذشت.

سپتامبر سال گذشته یک «تحقیق عملیاتی» توسط ارتش اسرائیل به این نتیجه رسید که «احتمال زیادی» وجود دارد که ابوعاقله به‌طور «تصادفی» توسط تیراندازی اسرائیلی مورد اصابت قرار گرفته باشد. با این حال، در تحلیل نهایی، «تعیین بی‌چون‌وچرای منبع تیراندازی» غیرممکن تلقی شد. به همین ترتیب، تحقیقات

هماهنگ‌کننده‌ی امنیتی ایالات متحده [اعلام کرد](#) اگرچه ارتش اسرائیل به احتمال زیاد مسئول مرگ او بوده است، اما این کار «غیرعمدی و نتیجه‌ی شرایط فجیع» بود. پس از تبلیغات گسترده برای سلب مسئولیت از قتل ابوعاقله، دروغ‌ها و نادیده‌انگاری عمدی آن توسط رسانه‌های همسو و دستگاه سیاسی غرب و تلاش برای محو نام ابوعاقله از چرخه‌ی اخبار تقویت شد: در این صورت اسرائیل اندکی موضع‌اش را تعدیل کرد. گاهی حتی این حد را هم نمی‌پذیرد. عملیات «سرب گداخته» (Cast Lead) اسرائیل در دسامبر ۲۰۰۸، نمونه‌ای از آن است. در مقایسه با فاجعه‌ی نسل‌کشی امروز در غزه، ممکن است آن عملیات خفیف به نظر برسد، اما در آن زمان بی‌رحمی این عملیات، جهان را شگفت‌زده کرد.

ارتش اسرائیل با تهاجم زمینی که از ۳ ژانویه ۲۰۰۹ آغاز شد به مدت ۲۲ روز غزه را از طریق هوا، زمین و دریا تحت فشار قرار داد. با نقض قوانین بشردوستانه‌ی بین‌المللی، بر سر مناطق پرجمعیت غیرنظامی، از جمله مدارس و بازارها، فسفر سفید<sup>۱</sup> [ریخت](#). بیش از ۱۴۰۰ فلسطینی از جمله ۳۱۳ کودک کشته شدند.

همه‌ی اینها توسط اسرائیل و متحدانش و همان‌طور که قابل پیش‌بینی بود به‌عنوان دفاع از خود در برابر حماس توجیه شد. جورج دبلیو بوش، در آخرین روزهای ریاست جمهوری خود، مخالفت خود را با «هرگونه آتش‌بس که منجر به حملات موشکی به اسرائیل شود» [اعلام کرد](#).

توماس فریدمن شاید کهنه‌کار امپریالیسم آمریکا، حمله‌ی اسرائیل به غزه را به‌عنوان «آخرین نسخه از طولانی‌ترین نمایشنامه در خاورمیانه‌ی مدرن» [بازخوانی کرد](#).

---

<sup>۱</sup> فسفر سفید یک ماده‌ی جامد مومی شیمیایی است که معمولاً مایل به زرد یا بی‌رنگ ظاهر می‌شود و برخی بوی آن را شبیه به سیر توصیف کرده‌اند. این ماده‌ی شیمیایی که در تماس با اکسیژن فوراً مشتعل می‌شود توسط نظامیان معمولاً برای روشن کردن میدان‌های جنگ، تولید پرده‌ی دود و به عنوان آتش‌زا استفاده می‌شود (م).



نسخه‌ای که باید این عنوان را داشته باشد: «مالک این هتل کیست؟ یهودیان می‌توانند اتاقی در آن داشته باشند؟ و آیا نباید میکده را منفجر و مسجد را جایگزین آن کنیم؟»<sup>۲</sup> با این حال، مقیاس وحشیگری اسرائیل بزرگ‌تر از آن بود که بشود با این تاکتیک‌های انحرافی و اسلام‌هراسی آشکار آن را پوشاند تا مانع انتقاد از عملیات سرب‌گداخته حتی از جانب سربازان اسرائیلی شد.

مجموعه‌ی شناخته‌شده‌ای از اظهارات سربازان اسرائیلی که در عملیات ۲۰۰۸-**Breaking the Silence** شرکت کرده‌اند و توسط سازمان «شکستن سکوت» (Breaking the Silence) تهیه شده است، به‌طور واضح فضای خون‌خواهی پرتب‌وتابی را که در ارتش اسرائیل پرورش داده شده بود، نشان می‌دهد. یکی از سربازان می‌گوید: «نفرت و لذت کشتن... بدون چیزی که مانع شما شود».

آنچه در گزارش «شکستن سکوت» به صورت روایی بیان شد، متعاقباً در گزارش گلدستون با جزئیات قانونی تحلیل شد. این گزارش به نتیجه‌ی یک «مأموریت حقیقت‌یاب» در آوریل ۲۰۰۹ توسط شورای حقوق بشر سازمان ملل متحد و با هدایت قاضی ریچارد گلدستون از آفریقای جنوبی اشاره دارد.

فرضیه‌ی این مأموریت اصلاً رادیکال نبود. این امر حق اسرائیل برای قرار دادن مردم غزه در معرض ترور ۲۲ روزه بر اساس ادعای دفاع از خود را زیر سؤال نمی‌برد بلکه صرفاً به دنبال پرسش‌گری در مورد محدودیت‌های خود در چارچوب قوانین بین‌المللی جنگی بود. همانطور که گاردین اشاره کرد این مأموریت را «یک قاضی

<sup>۲</sup> اشاره‌ی نویسنده به مطلب توماس فریدمن در روزنامه نیویورک تایمز در سال ۲۰۱۹ است. فریدمن در ادامه و برای توضیح جملات قبلی خود می‌نویسد: «غزه نسخه‌ی کوچکی از سه مبارزه‌ی بزرگ است که از سال ۱۹۴۸ در حال انجام است: (۱) چه کسی ابرقدرت منطقه خواهد بود، مصر؟ عربستان سعودی؟ ایران؟ (۲) آیا در خاورمیانه باید یک کشور یهودی وجود داشته باشد و اگر چنین است، با چه شرایط فلسطینی؟ و (۳) چه کسی بر جامعه‌ی عرب مسلط خواهد شد؟ اسلام‌گرایان که ادیان دیگر را تحمل نمی‌کنند و می‌خواهند مدرنیته را سرکوب کنند، یا مدرنیست‌هایی که می‌خواهند آینده را با چهره‌ای عربی-مسلمان در آغوش بگیرند؟ (م)

صهیونیست یهودی با اعتبار بین‌المللی تمام‌عیار» رهبری کرد که ناظر چندان بی‌طرفی نبود.

بالین‌حال، اسرائیل از همکاری و ورود بازرسان سازمان ملل به اسرائیل و سرزمین‌های اشغالی خودداری کرد. این مأموریت را یک‌جانبه و ناعادلانه خواند و محکوم کرد. همانطور که «ریچارد فالک» (Richard Falk) در نشریه‌ی آنلاین «انتفاضه‌ی الکترونیکی» (IntifadaElectronic) [ادعا کرد](#)، تنها توضیح مناسب برای این موضوع این است که اسرائیل «چیزی برای گفتن نداشت تا بتواند بر شواهد قاطع علیه خود غلبه کند»

شواهد واقعاً بسیار زیاد بود. گزارش گلدستون در بیش از ۵۷۴ صفحه، جنایات جنگی شدید و نقض قوانین بین‌المللی از جمله هدف قرار دادن عمدی غیرنظامیان، استفاده از نیروی نامتناسب و سلب آزادی را [مستندسازی کرد](#). فقط برای ذکر چند مورد، اسرائیل «به خانه‌ها در محله‌ی السامونی در جنوب شهر غزه [حمله کرد](#)، از جمله گلوله‌باران خانه‌ای که غیرنظامیان فلسطینی توسط نیروهای مسلح اسرائیل مجبور به تجمع در آن شده بودند» و مشغول شد به «تیراندازی به غیرنظامیان در حالی که می‌خواستند خانه‌های خود را ترک کنند و به مکان امن‌تر بروند، آن‌ها پرچم‌های سفید را به اهتزاز درآوردند و در برخی موارد به دنبال دستور نیروهای اسرائیلی برای انجام این کار» بودند و «گلوله‌باران با مواد منفجره‌ی قوی و فسفر سفید» یک مرکز امدادی سازمان ملل که «به ۶۰۰ تا ۷۰۰ غیرنظامی پناه می‌دهد و حاوی یک انبار بزرگ سوخت است».

گزارش گلدستون تنها می‌تواند نتیجه بگیرد که «آنچه در پایان سال ۲۰۰۸ و آغاز سال ۲۰۰۹ در مدت کمی بیش از سه هفته رخ داد، یک حمله‌ی عمدتاً نامتناسب بود که برای تنبیه، تحقیر و ارباب یک جمعیت غیرنظامی طراحی شده بود و ظرفیت اقتصادی محلی‌اش برای کار و تولید را به‌شدت کاهش داد تا احساس وابستگی و آسیب‌پذیری فزاینده‌ای را بر آن تحمیل کند»

اسرائیل به این یافته‌ها که در سپتامبر ۲۰۰۹ منتشر شد، با تحقیر یا انحراف کامل [افکار عمومی] پاسخ داد. شیمون پرز، رئیس‌جمهور وقت اسرائیل، این گزارش را به عنوان «تمسخر تاریخ» به [استهزا گرفت](#) که «در تشخیص متجاوز و دولتی که حق دفاع

از خود را اعمال می‌کند، ناتوان است». نخست‌وزیر، بنیامین نتانیاهو آن را «دادگاه نمایشی علیه اسرائیل که پیامدهای آن به مبارزه‌ی کشورهای دموکراتیک علیه تروریسم آسیب می‌رساند» دانست.

ایالات متحده به نوبه‌ی خود از حق و تو در شورای امنیت سازمان ملل استفاده کرد تا از هرگونه تلاش طرف‌های سازمان ملل برای بحث در مورد یافته‌های گلدستون جلوگیری کند - چه رسد به این که اسرائیل را به دلیل تخریب بی‌رویه‌ی زندگی و معیشت فلسطینیان در عملیات سرب مذاب محکوم کند.

اما حتی این مصونیت کامل برای اسرائیل کافی نبود. علاوه بر محکوم کردن یا تلاش برای تضعیف مشروعیت یافته‌های آن، نیروهای سیاسی اسرائیل و حامیان آنها کارزار توهین‌آمیزی براه انداختند که هدف آن خود گلدستون بود؛ این هدف را دنبال کردند که گلدستون گزارشی را که به‌سختی تهیه کرده بود انکار کند. و به خواسته‌ی خود رسیدند.

گلدستون در آوریل ۲۰۱۱ در واشنگتن پست نوشت: «اگر آنچه را که اکنون می‌دانم، قبلاً می‌دانستم، گزارش گلدستون متفاوت بود». او به‌ویژه این موضوع را انکار کرد که اسرائیل غیرقابل تحمل‌ترین کار را انجام داده است: این که ارتش اسرائیل عمداً غیرنظامیان را هدف قرار داده است. متعاقباً سراسر تشکیلات سیاسی اسرائیل را شادی و تأیید فرا گرفت و نتانیاهو بیانات اخیر گلدستون را همسو با انگیزه‌ی سازمان ملل دید که «گزارش [خود] را به سطل زباله‌ی تاریخ بیندازد».

اسرائیل و حامیانش در رسانه‌ها و مراکز قدرت، بارها و بارها این امید و با به عبارت دقیق‌تر انتظار موجه برای دفن جنایات آپارتاید و نسل‌کشی خود را تحریف و انکار می‌کنند و دروغ می‌گویند. تنها حقیقتی که اسرائیل می‌تواند به آن بپردازد، حقیقتی است که در آن پروژهِ توسعه‌طلبانه و نسل‌کشی آن هرگز زیر سؤال نرود.

در برابر این «حقیقت» ساختگی، خاطره‌ی فلسطینی‌ها و تعداد فزاینده‌ای از مردم در سراسر جهان ایستاده است که در کنار آن‌ها خواستار عدالت‌اند. همچنان که هاوارد زین مورخ آمریکایی می‌نویسد: «خاطره‌ی مردم ستمدیده چیزی است که نمی‌توان آن را از بین برد و برای چنین افرادی با چنین خاطراتی، شورش همیشه قریب‌الوقوع است»

Maria Dabbas (2023), Lie, deny, deflect: Israel's mastery of obfuscating genocide, Available from: <https://redflag.org.au/article/lie-deny-deflect-israels-mastery-obfuscating-genocide>

# جنگ اسرائیل و حمله‌ی حماس محرک سیر قهقرایی

فرانکلین دمیتریف

ترجمه‌ی ناصر برین



getty images

آریل کالنر، از اعضای لیکود<sup>۱</sup> کنست اسرائیل در توییتی نوشت: «در حال حاضر فقط یک هدف: نکبه! نکبه‌ای که بر نکبه‌ی ۱۹۴۸ سایه می‌افکند.» "نکبه" معرف واژه‌ی عربی فاجعه و نام اخراج خشونت‌آمیز ۷۰۰ هزار فلسطینی در ۱۹۴۸ هنگام تأسیس اسرائیل است. مقامات بلندپایه‌ی اسرائیل یکی پس از دیگری با سخنان کشتار جمعی مشابهی رؤیاهای خود را برای جنگ کنونی علیه جمعیت نوار غزه اشغالی فریاد زدند.<sup>۱</sup> جنگ اسرائیل علیه غزه و حملات حماس که جرقه‌ی آن را برانگیخت، جهان را به مسیری واپس‌گرایانه سوق داده و ضدانسانی‌بودن قدرت‌های حاکم، و نیز پسروری بسیاری از چپ‌ها را برملا می‌کند. خروج از تداوم سقوط به توحش جهانی راه‌حلی انقلابی و در نتیجه چشم‌اندازی واقعاً انقلابی می‌طلبد.

پیش از ۷ اکتبر، غزه پیشاپیش تحت مجازات دسته‌جمعی قرار داشت. از سال ۲۰۰۷، محاصره‌ی اسرائیل با همکاری مصر، آن را به «بزرگ‌ترین زندان روباز جهان» تبدیل کرده بود. بسیاری از واحدهای مسکونی پس از امواج متعدد بمباران‌های اسرائیل هرگز بازسازی نشدند و هزاران نفر به دلیل این حملات و تیراندازی به معترضان علیل دایمی شده بودند. خدمات بهداشتی ناکارآمد بودند. تخمین زده می‌شود که ۷۰ درصد مردم وابسته‌ی کمک‌های بیرونی بودند که با اعلام «محاصره‌ی کامل» اسرائیل در ماه اکتبر، قطع شده است.

## حماس به قصد جنگ‌افروزی کشتار کرد

با حمله‌ی حماس در ۷ اکتبر دور جدید وحشتناک جنگ و ارتجاع آغاز شد؛ حماسی که درحین سرکوب اعتراضات، به شیوه‌ای تک‌حزبی بر غزه حکومت می‌کند. کشتار در یک جشنواره‌ی موسیقی در اسرائیل، در شهرها و کیبوتص‌ها، حماس بدون هیچ تبعیضی اکثراً غیرنظامیان، از نوزادان تا سالمندان، و به‌طور عمده یهودیان اما هم‌چنین فلسطینی‌ها، کارگران تایلندی و دیگران را هدف قرار داد. رزمندگان حماس

<sup>۱</sup> رجوع کنید به «زبانی که برای توصیف فلسطینیان استفاده می‌شود، نسل‌کشی است»، نوشته کریس مک‌گریل، خبرنگاری که به نسل‌کشی رواندا پوشش داده بود: «گاردین»، ۱۶ اکتبر ۲۰۲۳ ([The language being used to describe](#)).

با نصب دوربین‌هایی متصل به بدن خود، پیش از کشتن قربانیان، جنایات خود را مستند می‌کردند، جنایاتی چون ضرب‌وشتم، شکنجه و تجاوز جنسی به قربانیان که شامل کودکان بود. یکی از دستگیرشدگان به بازجویان گفت که فرمانده‌اش به او گفته بود که با زنان و کودکان «هر کاری می‌خواهی بکن».

بیش از ۱۲۰۰ نفر در به‌اصطلاح طوفان الاقصی کشته شدند، و حماس اعلام کرد که آن‌ها و گروه‌های دیگر ۲۰۰ تا ۲۵۰ گروگان دارند؛ اکثر آن‌ها غیرنظامی هستند. مقامات اسرائیلی در حالی که نسبت به سرنوشت گروگان‌ها اظهار بی‌تفاوتی می‌کنند، ویدئویی مستند از جنایات حماس گردآوری کرده‌اند به این امید که جنایات جنگی خود علیه غیرنظامیان غزه را توجیه کنند.

رهبران حماس درباره‌ی اهداف خود در حمله‌ی ۷ اکتبر سخن گفته‌اند. طاهر النونو، یکی از مشاوران رسانه‌ای حماس، در صحبتی به «نیویورک تایمز» چنین گفت: «امیدوارم وضعیت جنگ با اسرائیل در همه‌ی مرزها دائمی شود و جهان عرب در کنار ما بایستد.»<sup>۲</sup>

هدف آن‌ها برای تخریب نزدیکی بین اسرائیل و کشورهای عربی مانند عربستان سعودی – که تلاشی است مبتنی بر این توهم که مسئله‌ی فلسطین می‌تواند برای همیشه به حاشیه رانده شود و کشورهای عربی می‌توانند تمایل مردم خود برای همبستگی با فلسطینی‌های ستم‌دیده را نادیده بگیرند – تا حدی به موفقیت دست یافت چراکه توده‌های آن کشورها نسبت به تهاجم اسرائیل به غزه به‌شدت واکنش نشان داده‌اند.

خلیل الحیا، یکی از اعضای دفتر سیاسی حماس، می‌گوید: «هدف حماس اداره‌ی غزه و آوردن آب و برق و مانند آن نیست. حماس، قسام و مقاومت، جهان را از خوابی عمیق بیدار کرد و نشان داد که این موضوع باید روی میز بماند... حماس به‌دنبال بهبود وضعیت غزه نبود. این نبرد برای سرنوشتی کامل وضعیت موجود است.»<sup>۳</sup>

<sup>۲</sup> نگاه کنید به، «نیویورک تایمز»، ۱۱ اکتبر ۲۰۲۳ (*The New York Times*)

<sup>۳</sup> «نیویورک تایمز»، همان شماره.

از غازی حمد، یکی دیگر از اعضای دفتر سیاسی، در مصاحبه‌ای با تلویزیون لبنان پرسیده می‌شود که آیا هدف «نابودی کامل اسرائیل» است. او پاسخ داد: «بله، البته». کل موضوع تحریک به جنگ بود، آن‌هم با این توهم که ملت‌های عرب به‌پاخاسته و به کمک آن‌ها خواهند شتافت تا اسرائیل را از نظر نظامی شکست دهند. «این نخستین طوفان الاقصی است و بار دوم، سوم، چهارمی نیز خواهد بود. آیا بابت آن بهایی پرداخت خواهیم کرد؟ بله، و ما آماده‌ی پرداخت آن هستیم. ما ملتی شهیدپروریم و به قربانی کردن شهدا افتخار می‌کنیم.»<sup>۴</sup>

خالد مشعل، رئیس سابق حماس، به «العربیه» می‌گوید: «ما کاملاً از عواقب عملیات خود در ۷ اکتبر آگاهیم»، یعنی تلفاتی که بر غیرنظامیان غزه وارد شد، و این «مقاومت مشروع» در برابر اشغال بود. «در همه‌ی جنگ‌ها، تعدادی قربانی غیرنظامی وجود دارد. ما مسئول آن‌ها نیستیم.» یا به قول حمد، «در ۷ اکتبر، ۱۰ اکتبر، یا هر اکتبری هر کاری که انجام می‌دهیم موجه است». یا چنان‌چه دستورات پیدا شده پیش یک رزمنده‌ی کشته شده در بیری (Beeri) پیدا شده است: «تا هرچه می‌توانی بکش و تا حد امکان نیز گروگان بگیرد.»<sup>۵</sup>

## نانسانیت در برابر نانسانیت

با اعلام جنگ توسط دولت اسرائیل و باریدن بمب‌های ۲۰۰۰ پوندی عظیم بر نوار غزه که بازم به‌طور عمده غیرنظامیان، از جمله نوزادان و کودکان، را کشتار کرد، وحشت‌ها افزایش یافت - و هم‌زمان سربازان و شهرک‌نشینان اسرائیلی به‌عنوان یک جبهه‌ی دیگر جنگ خشونت علیه فلسطینی‌های کرانه‌ی باختری را تشدید کردند. بعد از ۷ اکتبر روزانه اخبار تکان‌دهنده‌ی بسیاری از غزه گزارش می‌شود که دیگر وحشت از آن به یک امر عادی بدل شده است. بیمارستان‌ها بمباران شده و اکثر آن‌ها دیگر فعال نیستند. آژانس‌های خبری سازمان ملل می‌گویند که مردم «در حال حاضر

<sup>۴</sup> نگاه کنید به «تایمز اسرائیل، ۱ نوامبر ۲۰۲۳: [\(to provoke a war\)](#)

<sup>۵</sup> نگاه کنید به «واشنگتن پست»، ۱۲ نوامبر ۲۰۲۳: [\(orders found on a dead fighter\)](#)



به معنای واقعی کلمه از گرسنگی تلف می‌شوند» و آب شرب در حال اتمام است. آپارتمان‌ها، مدارس، نانوی‌ها و اردوگاه‌های پناهندگان تخریب و نزدیک به نیمی از واحدهای مسکونی ویران شده است. دوسوم جمعیت بی‌خانمان‌اند.

به‌خاطر محاصره، تنها نیروگاه غزه خاموش شده و سوخت ذخیره‌ی بیمارستان‌ها برای ژنراتورهای کمکی به‌شدت کاسته شده است. آمبولانس‌ها، کاروان‌های صلیب سرخ و هلال احمر، پنل‌های برق خورشیدی بیمارستان مورد اصابت قرار گرفته‌اند. بر اثر افزایش تعداد مجروحان و بیماران عادی، حتی بیمارستان‌هایی که هنوز فعال‌اند از کمک به بیماران ناتوان هستند و بسیاری از انواع امکانات مراقبت‌های بهداشتی به‌سهولت در دسترس نیستند. روزانه حدود ۱۸۰ زن بدون مراقبت وضع حمل می‌کنند و یا بدون بیهوشی سزارین می‌شوند. منابع غذایی و پزشکی در حال اتمام بوده و یک فاجعه‌ی انسانی در برابر چشمان جهانیان در حال وقوع است.

به‌گفته‌ی وزارت بهداشت غزه، در اثر حملات هوایی و زمینی اسرائیل تا ۶ نوامبر ۶ بیش از ۱۰ هزار نفر در غزه کشته و بیش از ۲۵ هزار نفر مجروح شده‌اند که ۴۱۰۰ نفر از این تعداد شامل کودکان می‌شود - تقریباً نیمی از جمعیت غزه زیر ۱۸ سال است. یک مقام عالی‌رتبه‌ی وزارت خارجه ایالات متحده به کنگره گواهی می‌دهد که ممکن است تعداد واقعی مرگومیرها «حتی بیشتر» باشد، که با اشاره‌ی اغراق‌آمیز بودن آن‌ها از سوی جو بایدن رئیس‌جمهور آمریکا در تضاد است. گزارش‌های تلفات که هر روز افزایش یافته و بالغ بر ۱۴ هزار نفر بود، مربوط به پیش از آغاز آتش‌بس در ۲۳ نوامبر است.

---

۶ کلیه‌ی آمار کشته‌شدگان و مجروحان در این نوشته مربوط به نخستین ماه جنگ است که اکنون با گذشت بیش از دو ماه از ادامه‌ی بمباران‌های هوایی و توپ‌باران‌های زمینی، تلفات انسانی به بیش از بیست هزار نفر افزایش یافته است. (م.)

## منفجر کردن اردوگاه پناهندگان جبلیه

اردوگاه جبلیه، بزرگ‌ترین اردوگاه پناهندگان در غزه، حداقل در ۹ روز متفاوت بمباران شده و صدها کشته برجای گذاشته است. جمعیت ۱۱۶۰۱۱ نفره‌ی ثبت شده‌ی پیشین این اردوگاه توسط سازمان ملل، اکنون با ورود جمعیتی که پس از حملات در مناطق دیگر برای پناه به آن جا گریخته‌اند متورم شده است. به گفته‌ی یک شاهد عینی به سی.ان.ان:

«کودکان سایر کودکان مجروح را در فضایی آغشته به غباری خاکستری با شتاب حمل می‌کردند. جسدها روی آوارها آویزان بودند، و بسیاری قابل شناسایی نبودند. برخی در حال خون‌ریزی و برخی دیگر سوخته بودند. زانی را دیدم که گیج و مبهوت فریاد می‌زدند. آن‌ها نمی‌دانستند که برای از دست دادن فرزندان‌شان بگریند، در جستجوی آن‌ها باشند و یا بگریزند، به خصوص که بچه‌های زیادی در محله در حال بازی بودند.»<sup>۷</sup>

«نیروهای دفاعی اسرائیل» (IDF) برای توجیه تعداد موهن اجساد، آن‌را این‌گونه توجیه می‌کنند که آن‌ها دو رهبر نظامی حماس و پایگاه آن‌ها در تونل‌های زیر اردوگاه را مورد هدف قرار دادند. آن‌ها اشاره نکردند که این اردوگاه یکی از مراکز مقاومت علیه حماس نیز هست. پیش از ۷ اکتبر، در ماه اوت، توده‌های کثیری در آن جا و در چندین شهر دیگر غزه با برپایی تجمعاتی شعار بهار عربی را سر داده بودند: «مردم خواهان سقوط نظام هستند»، «حماس ما را رها کن» و «ما می‌خواهیم زندگی کنیم». آن‌ها شرایط دشوار زندگی، از جمله کمبود برق، ناامنی غذایی، بی‌کاری شدید و فقر را محکوم کرده، محاصره‌ی ظالمانه‌ی اسرائیل را مقصر شناخته و هم‌چنین سوءمدیریت و سرکوب‌گری حماس را محکوم کردند. نیروهای حماس تظاهرات مسالمت‌آمیز مردم را با خشونت سرکوب کرده و به خبرنگاران حمله کردند تا از پوشش آن جلوگیری کنند.

<sup>7</sup> [eyewitness told CNN](#)

## ویرانی غزه



نوار غزه، مرکز جنگ اسرائیل و حماس

با دستور ارتش اسرائیل به مردم برای تخلیه‌ی نیمه‌ی شمالی نوار غزه، که با جمعیتی بسیار متراکم - ۲/۳ میلیون نفر در ۳۶۲ کیلومتر مربع (با طول ۴۰ و عرض ۱۱ کیلومتر)، هرج‌ومرج و فروپاشی زندگی عادی تشدید شد.

بسیاری از مردم غزه به قدری پیر یا بیمار بودند که توان سفر نداشتند، و بسیاری دیگر از تخلیه‌ی شمال امتناع کردند، زیرا می‌دیدند که نیمه‌ی جنوبی نیز مورد حمله قرار گرفته است و برخی غیرنظامیان در تلاش برای رفتن به جنوب در جاده‌هایی که توسط ارتش اسرائیل «امن» اعلام شده بود کشته شدند. بسیاری انتظار داشتند که اگر

آن‌جا را تخلیه کنند دیگر هرگز اجازه‌ی بازگشت نخواهند داشت. اکثر مردم غزه به خانواده‌هایی تعلق دارند که در سال ۱۹۴۸ از اسرائیل کنونی رانده شدند و هرگز نتوانستند برگردند.

فقدان آب تمیز، و امکانات و مراقبت‌های بهداشتی، و گرسنگی مفرط، بیش از یک میلیون نفر در تأسیسات سازمان ملل متحد، بیمارستان‌ها و مکان‌های دیگر به‌عنوان سرپناه‌های موقت ازدحام کرده‌اند، بیماری‌ها در حال گسترش است.

## فراخوان نسل‌کشی

مقامات اسرائیلی هدف خود را درباره‌ی این شرایط اعلام کرده‌اند که بسیار فراتر از پیامدهای ناخواسته است. سرلشکر بازنشسته گیورا ایلند، رئیس سابق شورای امنیت ملی اسرائیل، در روزنامه دیدیوت آحارونوت نوشت: «ایجاد یک بحران انسانی شدید در غزه ابزاری ضروری برای دستیابی به هدف است.» او در مقاله‌ای دیگر با فراخوان اخراج «کل جمعیت» نوشت که «غزه به مکانی تبدیل خواهد شد که دیگر هیچ انسانی نتواند در آن زندگی کند».<sup>۸</sup>

دانیل هاگاری، سخنگوی ارتش اسرائیل گفت: «تأکید بر تخریب است، نه دقت».<sup>۹</sup> دیوید میزراحی ورتهایم، مجری رادیو، در توییتی نوشت: «ما به پاسخی نامتناسب نیاز داریم... در راه پیروزی، هر هنجاری را زیر پا بگذارید.» آویچای مندلبلیت، دادستان کل سابق اسرائیل و دادستان کل سابق ارتش، گفت: «شما باید غزه را نابود کنید.» این موضوع توسط سیاستمداران آمریکایی مانند سناتور لیندسی گراهام نیز تکرار شد که با شگفتی در فاکس نیوز گفت: «مکان را با خاک یکسان کنید!»

این بیانیه‌ها با نیت نسل‌کشی و با زبان رسمی مردم‌زدایی فلسطینی‌ها همراه بود. یوآف گالانت، وزیر دفاع اسرائیل در ۹ اکتبر می‌گوید: «ما در حال تحمیل محاصره‌ی کامل غزه هستیم. نه برق، نه غذا، نه آب، نه سوخت. همه

<sup>۸</sup> نگاه کنید به «وای نت نیوز»، ۱۲ نوامبر ۲۰۲۳: ([another article](#))

9 ([thundered](#) IDF)

چیز مسدود شده است. ما در حال مبارزه با حیوانات انسان‌نما هستیم و طبق آن عمل خواهیم کرد.» در ۱۰ اکتبر، سرلشکر غسان علیان، هماهنگ‌کننده‌ی ارشد ارتش اسرائیل برای فعالیت‌های دولت در سرزمین‌های اشغالی فلسطین، به زبان عربی گفت: «با حیوانات انسان‌نما باید این‌گونه رفتار شود. نه برق خواهد بود و نه آب. فقط ویرانی وجود خواهد داشت. شما خواهان دوزخ بودید، دوزخ نصیب شما می‌شود.»

اسحاق هرتزوغ، رئیس‌جمهور اسرائیل، مجازات دسته‌جمعی فلسطینی‌ها - از جمله کودکان که نیمی از جمعیت غزه را تشکیل می‌دهند، این‌گونه توجیه کرد: «این کل یک ملت است که در آن‌جا مسئول است.»<sup>۱۰</sup> این در اعلامیه‌هایی که ارتش اسرائیل در شمال غزه پخش کرده است منعکس شده که هشدار می‌دهد غیرنظامیانی که پس از دستور تخلیه در آن‌جا باقی بمانند ممکن است «همدست یک سازمان تروریستی» تلقی شوند.

میراوی بن‌آری عضو یکی از یک احزاب مخالف میانه‌رو، با قطع سخنرانی یک عضو فلسطینی در کنست به‌طور غیرعقلانی گفت: «بچه‌های غزه این وضعیت را به خود روا داشته‌اند!» خود نخست‌وزیر بنیامین نتانیاهو به عبارتی از کتاب مقدس استناد کرد که از مؤمنان می‌خواهد «مردان و زنان، نوزادان و شیرخواران را به‌طور یکسان بکشید». این فریاد جنگ نسل‌کشی توسط میشل سالزمن، نماینده‌ی مجلس ایالتی فوریدا نیز تکرار شد. او در پاسخ به انجی نیکسون، یک نماینده‌ی دیگر ایالت که پرسیده بود: «رقم کشته شدگان فلسطینی به ۱۰ هزار رسیده است. چه تعداد دیگری کافی خواهد بود؟»، فریاد زد: «همه‌ی آن‌ها!»

10 (justified the collective punishment)

## اعتراض و خشم



راهپیمایی طرفداری از فلسطین در ادینبورگ، اسکاتلند، ۲۸ اکتبر ۲۰۲۳

در مواجهه با سیل این اعلامیه‌ها با نیت نسل‌کشی، که با کشتار همراه بود، هدف قرار دادن زیرساخت‌های غیرنظامی، و مجازات دسته‌جمعی، صدها هزار نفر در بسیاری از کشورها به خیابان‌ها آمده‌اند تا خواستار آتش‌بس و یا پایان دادن به اشغالگری، و در برخی موارد آزادی گروگان‌ها شوند. یکی از خواسته‌های اصلی، عدم حمایت و مداخله‌ی ایالات متحده و سایر کشورها از حملات بی‌رویه است. ایالات متحده پیشاپیش سالانه حدود ۳/۸ میلیارد دلار کمک نظامی به اسرائیل ارسال کرده و بایدن رئیس‌جمهور آمریکا ۱۴ میلیارد دلار دیگر از کنگره درخواست کرده است. علاوه بر انتقال نیرو، کشتی‌ها و هواپیماهای جنگی به منطقه، ایالات متحده بلافاصله شروع به ارسال سلاح و تجهیزات بیشتری به اسرائیل کرد.

خشم نسبت به حمایت غیرانتقادی بایدن از حمام خون، حتی برخی از متحدان او را برانگیخته است. بیش از ۵۰۰ نفر از شرکت‌کنندگان کمپین صلح و عدالت در ریاست جمهوری بایدن در سال ۲۰۲۰، در نامه‌ای سرگشاده به او نوشتند: «اگر نتوانید با شتاب عمل کنید، میراث شما در مواجهه با نسل‌کشی همدستی خواهد بود.»<sup>۱۱</sup> نامه‌های اعتراضی بیش‌تری از سوی گروهی متشکل از ۴۰۰ نفر از مقامات دولتی، و بیش از یک‌هزار کارمند آژانس توسعه‌ی بین‌المللی آمریکا (USAID) و ده‌ها کارمند وزارت خارجه در سه یادداشت داخلی که توسط آنان امضا شده بود، به بایدن ارسال شده است.<sup>۱۲</sup>

گروهی از کارشناسان سازمان ملل در ۱۹ اکتبر طی بیانیه‌ای که منتشر کردند، خشم خود را از انفعال بین‌المللی برای توقف «خطر نسل‌کشی علیه مردم فلسطینی» ابراز نمودند. یکی دیگر از مقامات سازمان ملل، کریگ مخیبر، مدیر دفتر کمیساریای عالی حقوق بشر سازمان ملل در نیویورک، در اعتراض به انفعال در برابر «نمونه‌ی درس‌نامه‌ای نسل‌کشی» استعفا داد.

بحث بین کارشناسان نسل‌کشی این است که آیا این خونریزی - همان‌گونه که راز سگال، دانشیار مطالعات هولوکاست و نسل‌کشی در دانشگاه استاکتون (در ۱۳ اکتبر در نشریه‌ی *گرایش‌های یهودی* «یک مورد مشخص نسل‌کشی»)<sup>۱۳</sup> بیان کرده است - از هم‌اکنون یک نسل‌کشی است، و یا یک نسل‌کشی بالقوه است که به اقدام فوری برای جلوگیری از آن نیاز دارد. همان‌طور که عمر بارتوف، استاد مطالعات هولوکاست و نسل‌کشی در دانشگاه براون، با نگارش مقاله‌ای در نیویورک تایمز،<sup>۱۴</sup> به دادخواست

11 ([Biden Alumni for Peace and Justice](#))

12 ([internal memos](#))

۱۳ نگاه کنید به: ([A Textbook Case of Genocide](#))

۱۴ «آن‌چه من به‌عنوان یک تاریخ‌دان هولوکاست معتقدم».

<https://www.nytimes.com/2023/11/10/opinion/israel-gaza-genocide-war.html>

استناد کرد که «نزدیک به ۲۵۰۰ محقق، روحانی و شخصیت‌های عمومی ضمن محکوم کردن جنایات حماس و درخواست از حکومت اسرائیل که از اعمال خشونت جمعی و کشتار غیرنظامیان بی‌تقصیر فلسطینی در غزه دست بردارد.»  
آنچه که در هر یک از این اعتراضات به آن اشاره کردند، نیاز فوری به پایان دادن اشغال فلسطین به‌عنوان ریشه‌ی «چرخه‌های خشونت» است.

## جبهه‌ی جنگ در کرانه‌ی باختری

در همین حال، در کرانه‌ی باختری اشغالی و اورشلیم شرقی، شهرک‌نشینان اسرائیلی پس از تشکیل دولت ائتلافی توسط نتانیاها با جناح راست افراطی، و پس از ۷ اکتبر، زمین‌خواری و خشونت خود را علیه فلسطینی‌ها تشدید کرده‌اند. آن‌ها با مصونیت کامل اقدام می‌کنند، و چندان مهم نیست که اعمال آن‌ها با حمایت و اغلب مشارکت ارتش اسرائیل تا چه میزان غیرقانونی است. در واقع شهرک‌نشین‌ها به‌عنوان عواملی برای گسترش مسلحانه‌ی نیمه‌خودمختار دولت اسرائیل عمل می‌کنند. بین ۷ اکتبر تا ۱۹ نوامبر، حداقل ۲۰۸ فلسطینی در کرانه‌ی باختری کشته شده‌اند که بسیاری از آن‌ها توسط نیروهای نظامی به قتل رسیده‌اند.<sup>۱۵</sup> شهرک‌نشینان اسرائیلی خانه‌ها، خودروها و درختان زیتون را به آتش کشیده‌اند، روستاها را محاصره کرده و فلسطینی‌ها را تهدید و به آن‌ها حمله می‌کنند.<sup>۱۶</sup> بر اساس گزارش سازمان ملل، حداقل ۹۶۳ نفر به دلیل خشونت شهرک‌نشینان و تخریب ارتش اسرائیل در منطقه C<sup>17</sup> کرانه‌ی

15 [\(at least 208 Palestinians were killed\)](#)

16 [\(Israeli settlers have been burning\)](#)

17 برطبق قرارداد اسلو، کرانه‌ی باختری به ۳ منطقه تقسیم شده است. منطقه‌ی [A]، ۱۸ درصد کرانه‌ی باختری، زیر نفوذ اداری و امنیتی تشکیلات خودگردان فلسطین است، منطقه‌ی [B]، ۲۲ درصد، فقط در کنترل اداری آن‌هاست، و منطقه‌ی [C]، ۶۶ درصد، شامل شهرک‌نشینان که کاملاً زیر کنترل اسرائیل است. (م.)

[\[963 people have been forced to leave their homes\]](#)



باختری و اورشلیم شرقی مجبور به ترک خانه‌های خود شده‌اند. حداقل ۱۷ مجتمع در همان دوره ناگزیر به تخلیه شده‌اند.<sup>۱۸</sup>

همان‌طور که ژنرال آمیچای فریدمن سربازان خود را مورد خطاب قرار داده بود، نتانیاهو و نیز متحدان متعصب او، جاه‌طلبی خود را برای الحاق تمام فلسطین یا «کل سرزمین» از جمله غزه، و لبنان را پنهان نکرده‌اند. در واقع، یک اندیشکده‌ی اسرائیلی مرتبط با نتانیاهو در ۱۷ اکتبر طرح‌هایی را برای پاکسازی قومی کامل غزه منتشر کرد. واضح است که زمینه‌ی تاریخی و در حال انجام، اخراج ۷۰۰ هزار فلسطینی توسط اسرائیل در زمان تأسیس و اشغال کرانه‌ی باختری، غزه و اورشلیم شرقی از سال ۱۹۶۷، و آوراگی بی‌امان، نظارت تهاجمی و خشونت‌های روزمره است.<sup>۱۹</sup>

## دفاع چپ از حماس

این به هیچ‌وجه روشی را که برخی از چپ‌ها در ایالات متحده و جهان حملات مرگ‌بار و گروگان‌گیری حماس را جشن گرفتند توجیه نمی‌کند. خلأ ناشی از اندیشه‌ی انقلابی باعث شد که سازمان ارتجاعی، تئوکراتیک- ملی‌گرا، اقتدارگرا و مردسالار حماس را با «مقاومت فلسطین» یکی بدانند و از این‌رو جنایات آن را «مشروع» اعلام کنند.<sup>۲۰</sup>

18 [\(communities have been forcibly emptied out\)](#)

19 [\(invasive surveillance\)](#)

<sup>۲۰</sup> پانوش متن انگلیسی: [2] - مفتضح‌تر از همه، در همایش ۸ اکتبر در نیویورک که توسط حزب - شبه استالینیست - «برای سوسیالیسم و آزادی» (PSL) و گروه مقدم آن «مجمع مردمی»، به همراه برخی از گروه‌های فلسطینی برگزار شد، «سخنرانان یکی پس از دیگری از کشتار غیرنظامیان تمجید کردند.» اویگن پوریار از PSL خطاب به جمعیت گفت: «نوعی بزم و پارتی بیابانی برگزار بود که در آن خوش‌گذرانی می‌کردند، تا این‌که مقاومت با پرنده‌هایی که الکترونیکی هدایت می‌شدند آمد و حداقل ده‌ها هیپی را ربود و من مطمئنم که آن‌ها در سلامتی کامل هستند.» «حزب کارگران جهان» (WWP) «مارکسیست-لنینیست»، که به همان اندازه مرتجع است، طی بیانیه‌ای حمله‌ی حماس را «نمونه‌ای قهرمانانه برای مردمی که در آرزوی رهایی از یوغ امپریالیسم در سراسر جهان هستند» نامید و هم‌چنین

ما از آلودگی عمیق ایدئولوژیک چپی رنج می‌بریم که در جریان نسل‌کشی بوسنی در دهه‌ی ۱۹۹۰ به منصفی ظهور رسید. در درون چپ بین کسانی که حماس را مظهر مقاومت فلسطین قلمداد می‌کنند و بنابراین همه‌ی اقدامات آن را موجه جلوه می‌دهند، و آن‌هایی که بی‌توجهی کامل آن نسبت به زندگی انسانی را رد می‌کنند، یک گسست واقعی وجود دارد. با این حال، در این میان یک جریان وسیع بینابینی مردد مانند سوریه و اوکراین، وجود دارد که آشکارا از حماس حمایت نمی‌کند، اما می‌خواهد با بخش اردوگاهی چپ حامی حماس سازش کند و یک اتحاد غیراصولی را با آن‌ها حفظ کند.

بحران چپ در دل بحران جهانی سرمایه‌داری و تفوق ضدانقلاب قرار دارد. بزرگ‌ترین و پرسرودت‌ترین بخش‌های چپ اعتماد خود را به خودکنش‌گری توده‌هایی که جامعه را از نو سازماندهی می‌کنند، از دست داده‌اند، که این از ناباوری آن‌ها به

---

بیانیه‌ی حماس را بازنشر کرد که این حمله را توجیه و اعلام کرده بود: «تهاجم زمینی اسرائیل بهترین سناریو برای ما خواهد بود تا نبرد با دشمن را یکسره کنیم.» شاخه‌ی «حزب سوسیالیست‌های دموکراتیک آمریکا» در نیویورک ناگزیر شد به‌خاطر تبلیغ این همایش عذرخواهی کند، که نشانه‌ی ابتلای بخش عمده‌ی چپ به تمایل در حمایت از چنین اقداماتی است که تحت سلطه‌ی گروه‌های ارتجاعی مانند PSL و WWP است. حتی پس از این‌که آن‌ها با پوتین و عناصری از راست افراطی آمریکا گرم گرفتند، آریل ایزاک، نویسنده نشریات مختلف چپ از جمله *The Baffler*، *Jewish Currents* و *n+1*، در توییتری نوشت: «حمایت از رخداد یک قیام تاریخی- جهانی، با ابراز شادی نسبت به خشونت و خونریزی، که در چنین وقایعی اجتناب‌ناپذیر است، ربطی ندارد.» کوین اندرسون از «سازمان انترناسیونالیستی مارکسیست‌های انسان‌باور» (IMHO)، حمله‌ی ۷ اکتبر و دستاوردهای «شگفت‌آور» نظامی آن‌را «واقعه‌ای هم‌چون یک نقطه‌ی عطف جهانی» خواند، و حماس را نه به‌خاطر قساوت «جنگ مشروع» آن بلکه به‌خاطر توهماتش نسبت به امکان موفقیت آن مورد انتقاد قرار داد. کمیته‌ی ملی «دانشجویان طرفدار عدالت در فلسطین» آن‌را «یک پیروزی تاریخی برای مقاومت فلسطین: در زمین، هوا و دریا» خواند. یک متن ویدئویی مربوط به سال ۲۰۰۶ از جو دیت باتلر باز یافت شد که او در آن اظهار می‌کند که: «درک حماس، حزب‌الله به‌عنوان جنبش‌های اجتماعی مترقی، به‌عنوان بخشی از چپ جهانی، بسیار مهم است. لیکن این ما را از نقد برخی از ابعاد هر دو جنبش باز نمی‌دارد.» چند تن از چهره‌های سرشناس چپ مانند ناومی کلاین، رشیدا طلیب و الکساندریا اوکاسیو کورتز، علیه غیرانسانی بودن این مواضع مخالفت‌های جدی ابراز کردند.

قدرت ایده، یعنی از فلسفه‌ی انقلاب جدا نیست. آن‌ها مذبحخانه خود را به هر قدرتی که گویا مخالف امپریالیسم ایالات متحده است متصل می‌کنند، چه نظمی «چندقطبی» متکی به چین و روسیه، اسد سوریه، حماس، یا وحدت غیراصولی با وجه عمده‌ی چپ باشد. مشاهده‌ی تقسیم قدرت‌های دولتی حاکم بر جهان به اردوگاه‌ها از تلاش برای شنیدن و درک دو دنیای حاکم و محکوم در درون هر کشور آسان‌تر است، و انحرافی از چشم‌انداز انقلابی است. مبنای آن‌ها دنباله‌روی از قدرت‌های دولتی - چه واقعی و چه آرزومند - است، نه دیالکتیک انقلاب. آن‌چه از آن غفلت شده، پرچم آزادی کامل انسان است.

همان‌طور که سرمقاله‌ی اکتبر ۱۹۷۰ با عنوان «دیگ خاورمیانه منفجر می‌شود»، نشریه‌ی News & Letters، بیان می‌کند<sup>۲۱</sup>:

تروریسم وحشی و نابخردانه... نه تنها «نظام» را ویران نمی‌کند، بلکه دقیقاً سوخت مورد نیاز برای برافروختن آتش سرکوب را هم فراهم می‌آورد... «نظام» دست نخورده باقی می‌ماند. مهم‌تر از آن، تروریست‌ها نسبت به جان انسان‌ها چنان بی‌اعتنایی کاملی نشان داده‌اند، که اقدامات آن‌ها نمی‌تواند به‌عنوان نقطه‌ی کانونی برای یک نظم اجتماعی نوین باشد...

آن چپ‌هایی که هدف قراردادن غیرنظامیان توسط حماس را انکار می‌کنند، یا آن‌ها را با مقاومت فلسطین یکی می‌دانند، و یا آن‌ها را «نیرویی مترقی» می‌خوانند، یا طوفان الاقصی را «نقطه‌ی عطف جهانی» می‌دانند، از این پرسش حیاتی که حماس خواستار چیست، طفره رفته‌اند. این گروه هرگز بینش خود را نسبت به آینده پنهان نکرده است: یک دولت اسلام‌گرا، اقتدارگرا و مردسالار که از رود اردن تا دریا را شامل می‌شود. راست مذهبی اسرائیل نیز با همان دیدگاه اشتراک نظر دارد، با این تفاوت که یک گروه حاکم مذهبی دیگر سر کار باشد. مفهوم پست آن‌ها از «آزادی» از بیرون کردن اشغال‌گران فراتر نمی‌رود و به معنی آزادی زنان، کارگران، یهودیان، یا مسیحیان و غیرمذهبی‌ها که بخش بزرگی از جمعیت فلسطین را تشکیل می‌دهند، نیست. کافی است به سرکوب

<sup>۲۱</sup> (Oct. 1970 News & Letters)

و مقاومت شجاعانه‌ی زنان در ایران نگاه کرد، کشوری که حامی حماس است و به آن کمک مالی و تسلیحاتی می‌کند. راست مذهبی در اسرائیل نیز از آن بهتر نیست.

## مقاومت یا انقلاب



راهپیمایی سال ۲۰۱۲ در شیکاگو در همبستگی با فلسطینی‌ها در سوگ قتل‌های سال ۲۰۰۹ در جریان حمله به غزه

در شرایطی که بقایای دموکراسی زیر حمله قرار دارد، جنگ در حال گسترش، گونه‌های جدیدی از فاشیسم یکی پس از دیگری در کشورها در حال رشد است، جامعه و پایه‌های مادی آن تحت تأثیر بحران اقلیمی و محیط‌زیستی در حال فروپاشی است، طبقه‌ی حاکم به نیهیلیسمی مبتلا شده است که به آینده‌ی خود باوری ندارد. به همین ترتیب، بسیاری از تفکر چپ نیز در افق روبه‌زوال سرمایه‌داری گرفتار شده است. بنابراین، خود را نه به فراروی انقلابی، بلکه تخته‌بند قدرت‌های مقاومت یا اپوزیسیون کرده است. مقاومت می‌تواند منجر به انقلاب شود، اما نه هنگامی که خود را گرفتار چنین افق‌های محدودی کند.

ماهیت مقاومت حماس که خود را تنها شکل مقاومت فلسطین معرفی می‌کند چیست؟ خاستگاه آن در سیر قهقرای بنیادگرایی جهانی - اسلامی، مسیحی، یهودی، هندو - است که در دهه‌ی ۱۹۸۰ به سرعت گسترش یافت و تاندازه‌ای توسط ضدانقلاب حاکم در ایران تقویت شد. ایران در بیش‌تر دوران حیات حماس از آن حمایت کرده است. جنبش‌های اسلام‌گرا از ناشکیبایی نسبت به عدم موفقیت جنبش‌های انقلابی ملی‌گرای سکولار بهره‌مند شدند. حماس در جریان اولین انتفاضه‌ی فلسطین متولد شد، قیام توده‌ای از پایین که در ۱۹۸۷ از اردوگاه جبلیه آغاز شد و به سرتاسر سرزمین‌های اشغالی و داخل اسرائیل گسترش یافت.<sup>۲۲</sup>

دولت اسرائیل پیشاپیش از تأسیس حماس به‌عنوان بدیلی اسلام‌گرا در برابر گروه‌های انقلابی سکولار حمایت کرده بود. دیوید هاجام، آن هنگام که در غزه برای ارتش اسرائیل کار می‌کرد، ۲۰ سال بعد گفت: «فکر می‌کنم ما اشتباه کردیم.»<sup>۲۳</sup>

## هم‌نوایی ضدانقلاب

با این حال، نتانیاهو و برخی از متحدان افراطی ارشد او بارها از حماس حمایت و برای حفظ اختلافات، تشکیلات خودگردان فلسطین را تضعیف کردند تا همان‌طور که پس از انتفاضه‌ی اول در توافقنامه‌ی ۱۹۹۳ اسلو پیش‌بینی شده بود، هر شانس برای تشکیل کشور مستقل فلسطینی را تخریب کنند.<sup>۲۴</sup> از هنگامی که یک یهودی راست افراطی در سال ۱۹۹۵، اسحاق رابین، نخست‌وزیر امضاکننده‌ی توافق‌نامه اسلو را ترور

<sup>۲۲</sup> نگاه کنید به «قیام در سرزمین‌های اشغالی توسط اسرائیل: آیا مبارزه‌ی فلسطین می‌تواند به یک شروع انقلابی جدید تبدیل شود؟»، نوشته اولگا دومانسکی، ژانویه- فوریه ۱۹۸۸: [\(Jan.-Feb.\)](#)

*(1988 News & Letters)*

نگاه کنید به مقاله‌ی «[supporting the establishment of what became Hamas](#)»

چگونه اسرائیل به زایش حماس کمک کرد».<sup>23</sup>

24 [\(sabotage any chance of an independent Palestinian state\)](#)

کرد، حماس و افراطی‌های دست راستی اسرائیل در هم‌نوایی مهلکی رقصیده‌اند که ارتجاع هر دو طرف را نیرومند کرده است. جانشین رایین در نظرسنجی‌ها بسیار جلوتر بود تا این‌که کمپین بمب‌گذاری‌های انتحاری حماس، گرایش رأی‌دهندگان اسرائیلی را به راست سوق داد و راه را برای اولین دوره‌ی نخست‌وزیری نتانیاوو هموار کرد.

در سال ۲۰۰۵ اسرائیل شهرک‌نشینان و سربازان خود را از داخل غزه خارج کرد و هم‌هنگام کنترل از خارج را در اختیار خود نگه‌داشت. حماس در آخرین انتخابات غزه در سال ۲۰۰۶ پیروز شد و سال بعد رقبای سکولار خود را مسلحانه شکست داد. از آن زمان به بعد، اسرائیل محاصره‌ی سخت و دشواری بر زندگی عادی مردم غزه اعمال کرده است، که نتانیاوو به‌ویژه آن‌را با حملات نظامی مکرر به غزه ترکیب کرده است. او این خونریزی بی‌رحمانه را «علف‌زنی» نامید تا درحین حمایت از حماس، قدرت آن‌را محدود کند. این توهم نتانیاوو که او می‌تواند برای همیشه حماس را در محدوده‌ی انتخابی خودش محصور کند، از این توهم بزرگ ناشی می‌شود که می‌توان تکاپوی مردم اشغال‌شده برای حق تعیین سرنوشت را برای همیشه مدفون کرد.

به این ترتیب مقاومت حماس به یک ویژگی پایدار اشغال‌گری اسرائیل تبدیل شد، که در رؤیای نابودی اسرائیل و جایگزینی آن با یک «سرزمین اسلامی عربی» که «از رود اردن در شرق تا مدیترانه در غرب و از راس‌النقوره [در لبنان] در شمال تا ام‌الشرش در جنوب» امتداد می‌یابد، در بر می‌گیرد. اشغال، مقاومت و رؤیا، خود را در اسارت یک هم‌آغوشی دائمی، خشن و ارتجاعی می‌یابند. هر دو سوی مرتجع «مفتخرند» که برای هدف خود، شهدای فلسطینی را یکی پس از دیگری، «قربانی کنند».

## شورش فلسطینیان برای استقلال

هر دو سوی مرتجع هم‌چنین شورش مستقل فلسطینی‌ها، صداهای مستقل رهایی‌بخش، سازمان‌ها یا اقدامات خودانگیخته را سرکوب می‌کنند. در دسامبر ۲۰۱۰،

زمانی که بهار عربی تازه شروع شده بود، «بیانیه‌ی جوانان غزه برای تغییر»<sup>۲۵</sup> در این میان اعلام کرد:

«ما جوانان غزه از اسرائیل، حماس، اشغالگری، نقض حقوق بشر به ستوه آمده‌ایم... ما می‌خواهیم فریاد بزنییم و این دیوار سکوت، بی‌عدالتی و بی‌تفاوتی را بشکنیم... در طول جنگ، ما به این برداشت انکارناپذیر رسیدیم که اسرائیل می‌خواهد ما را از صفحه‌ی روزگار محو کند. در سال‌های گذشته، حماس تمام تلاش خود را برای کنترل افکار، رفتار و آرزوهای ما انجام داده است. این‌جا در غزه ما از زندانی شدن، بازجویی، ضربت خوردن، شکنجه شدن، بمباران، و کشته شدن هراسانیم. ما می‌گوییم بس کنید! این آینده‌ای نیست که ما می‌خواهیم! ما می‌خواهیم آزاد باشیم. ما می‌خواهیم بتوانیم یک زندگی عادی داشته باشیم. ما صلح می‌خواهیم. آیا این درخواست زیادی است؟»

هنگامی که آن جوانان تظاهرات مستقلی سازماندهی کردند که خواستار اتحاد فلسطینی‌ها بود، پلیس شرکت‌کنندگان را مورد ضرب و شتم قرار داد.

در سال ۲۰۱۸ راهپیمایی بزرگ بازگشت<sup>۲۶</sup> به‌عنوان یک تظاهرات مستقل، خشونت‌پرهیز اما مبارزه‌جویانه سازماندهی شد. در اولین تظاهرات ۳۰ هزار نفر در غزه چادر زدند و صدها جوان از آن‌جا به سمت موانع مرزی اسرائیل راهپیمایی کردند. حماس به دنبال بهره‌برداری از تظاهرات بود که از مارس تا اکتبر تداوم یافت. نیروهای نظامی اسرائیل به این بهانه که تعداد اندکی از تظاهرکنندگان سنگ پرتاب کردند یا با سلاح به مرز نزدیک شدند، به روی هزاران نفر از راهپیمایان آتش گشودند و بیش از ۱۰۰ نفر را کشتند.

هم‌چنین اعتصابات و تظاهرات دوره‌ای دیگری برای ایجاد شرایط بهتر و مخالفت با حماس و اسرائیل صورت گرفته است. در ۲۰۱۹ معترضان فلسطینی با سردادن شعار

<sup>۲۵</sup> برای متن کامل این بیانیه نگاه کنید به لینک زیر: ([Gaza Youth's Manifesto for](#))

([Change](#))

«ما می‌خواهیم زندگی کنیم»، افزایش قیمت‌ها و شرایط دشوار زندگی به دلیل محاصره‌ی اسرائیل و تفرقه در فلسطین را محکوم کردند. پاسخ حماس سرکوب خشونت‌آمیز بود. اخیراً، در اوت ۲۰۲۳ معترضان با شعار «مردم خواهان سقوط نظام هستند» به خیابان‌ها آمدند. ۲۷

این اقدامات مستقل دریچه‌ای را به روی سوژه‌های بالقوه‌ی انقلابی موجود در فلسطین و اسرائیل می‌گشاید از جمله شامل جوانان، زنان و طبقات کارگر است. این واقعیتی است که گسست بین آن‌ها مانعی بزرگ است. نیروی کار اسرائیل دچار قشربندی است - نه تنها بین یهودیان اشکنازی در برابر یهودیان سفاردی، میزراحی و آفریقایی، و افراطی ارتدوکس در مقابل سکولار - بلکه عمیق‌تر از آن بین کارگران یهودی، عرب‌های اسرائیلی که حدود ۲۱ درصد از کل جمعیت را تشکیل می‌دهند، کارگران فلسطینی غزه، کرانه باختری و اورشلیم شرقی (۵۵ هزار نفر قبل از ۷ اکتبر)، و کارگران مهمان از کشورهای دیگر که حدود ۶ درصد از شاغلان را شامل می‌شود. نه حماس و نه تشکیلات خودگردان فلسطین دوست واقعی این نیروها هستند. در حالی که هزاران معلم کرانه‌ی باختری در ماه آوریل علیه تشکیلات خودگردان فلسطین اعتصاب کردند، در حال حاضر جو تغییر یافته پس از ۷ اکتبر اعتصابات را در هر بخشی از فلسطین یا اسرائیل بسیار دشوار کرده است.

علاوه بر این، گروه‌های صلح، حقوق بشر، فمینیست یا همکاری که یهودیان اسرائیلی و فلسطینی‌ها را گرد هم می‌آورند، علی‌رغم آزار و اذیت، یکی از ویژگی‌های همیشگی صحنه‌ی سیاسی هستند. همیشه بخش قابل توجهی از مردم به دنبال صلح هستند. این بسیار مهم است و ما باید در همبستگی با آن‌ها کار کنیم. مقاومت آن‌ها در برابر انسانیت‌زدایی از دیگر عناصری است که برای یک بینش انسان‌باورانه‌ی انقلابی لازم است. بسیاری از آن‌ها اذعان دارند که صلح تنها تا زمانی که اشغال پابرجاست و تا زمانی که اسرائیل رابطه‌ی ظالمانه با فلسطینی‌ها را حفظ کند، می‌تواند گریزنده و موقتی باشد. واژگونی آن ساختارها و روابط مستلزم یک انقلاب اجتماعی است.



## پیامدهای مرتجعانه‌ی جهانی

حملاتی مانند طوفان الاقصی و تهاجمی که عامدانه برانگیخت راهی به‌سوی رهایی نیست، بلکه برعکس، اول از همه در اسرائیل/فلسطین ارتجاع بیش‌تر ایجاد می‌کند؛ جایی که در حال حاضر رقابت توهمات انقراض روبه افزایش است. حتی اسرائیلی‌هایی که به سادگی از انسانیت غیرنظامیان غزه دفاع می‌کنند، اخراج و یا تهدید می‌شوند، مورد آزار و اذیت قرار می‌گیرند، و گاهی حتی دستگیر شده یا مورد حمله قرار می‌گیرند. همان‌گونه که وزیر ارتباطات تهدید نمود؛ خبرگزاری الجزیره را تعطیل و روزنامه‌ی اسرائیلی هاآرتص که حامی جنگ، اما منتقد دولت است، محاکمه خواهد کرد. جنبش علیه «کودتای قضایی»<sup>۲۸</sup> جناح راست یک‌شبه ناپدید شد، همان‌طور که «اعتصاب» نیروهای ذخیره ارتش که از خدمت سرباز زدند، ناپدید گشت. بسیاری از ناظران بر این باورند که مقام سیاسی نتانیاهو به محض پایان جنگ مرده تلقی می‌شود و همین برای او انگیزه‌ای در طولانی کردن جنگ است. این بدان معنا نیست که خروج او دری را به روی چپ می‌گشاید. برعکس، راست افراطی در موقعیتی است که از آن به بهترین وجه بهره‌برداری کند.

این درگیری هم‌چنین وضعیت ارتجاعی‌تری در جهان ایجاد می‌کند. آن‌را از یک جهت می‌توان در افزایش وسیع اقدامات ضدیهودی<sup>۲۹</sup> و ضدفلسطینی/اسلامی<sup>۳۰</sup> در سراسر جهان مشاهده کرد، از جمله قتل وادیا الفیومه، پسر شش ساله‌ی فلسطینی تبار آمریکایی و چاقو خوردن مادرش در حومه‌ی شیکاگو. هردو نوع نفرت‌پراکنی در رسانه‌های اجتماعی مانند توئیتر و یا در کمپین‌های دولتی نظیر مجارستان<sup>۳۱</sup> فزونی یافته است، درحالی که

28 ([movement against the Right's "judicial coup"](#))

29 ([anti-Jewish](#))

30 ([anti-Palestinian/anti-Muslim](#))

31 ([Hungary's](#))

تظاهرات همبستگی جهانی با مردم غزه سرکوب شده و بعضاً توسط پلیس به آن حمله می‌شود. سوئلا براورمن، وزیر کشور بریتانیا، زیر لوای «راهپیمایی نفرت»، خواستار ممنوعیت اعتراض بزرگ لندن شد. در چندین کشور اروپایی تظاهرات همبستگی با فلسطینی‌ها را مجرمانه کرده‌اند. منتقدان جنگ اسرائیل علیه غزه در ایالات متحده از کار بی‌کار شده، در لیست سیاه قرار گرفته و یا مسائل خصوصی آن‌ها در رسانه‌های اجتماعی علنی می‌شوند. گروه‌های دانشجویی مورد جاسوسی قرار گرفته، تعلیق و یا تهدید شده‌اند. در اقدامی بزدلانه، نشریه‌ی حقوق‌هاروارد ناگهان تصمیم خود را درباره‌ی انتشار مقاله‌ای که حمله‌ی اسرائیل را به‌عنوان نسل‌کشی تحلیل کرده بود، عوض کرد. در برخی از همایش‌ها در حمایت از اسرائیل، درخواست‌های نسل‌کشی فلسطینی‌ها مطرح شده است. لفاظی‌های ضدیهودی هم در بین راست‌های طرفدار ترامپ و هم برتری‌طلبان نژاد سفید و هم در به‌اصطلاح «چپ افراطی» رایج است. در تظاهرات ۹ اکتبر سیدنی استرالیا در حمایت از فلسطین، لفاظی‌های نفرت‌انگیز ضدیهود مانند شعارهای «یهودی‌ها را به‌گاز بندید» و «لعنت بر یهودیان»، ابراز شده است. این‌گونه شعارها صرفاً کلیه‌ی منتقدان اسرائیل را به یهودی‌ستیزی آلوده می‌کند.

پیامدهای جدید جنگ در سیاست جهانی از جمله کاهش حمایت از دفاع اوکراین علیه روسیه بوده است – نه فقط به این خاطر که باین اوکراین را با اسرائیل هم‌تراز دانست، بلکه به این دلیل که اکثریت مجلس نمایندگان آمریکا در دست جناح راست افراطی است. نماینده‌ی آن‌ها مایک جانسون، سخنگوی مجلس، است که هم‌راستای منافع پوتین و ترامپ است. او که یکی از مخالفان اصلی کمک آمریکا به اوکراین است، به‌رغم یهودستیزی گسترده در جناح راست، همان زمان خود را در تظاهرات طرفداری از اسرائیل جا کرده است. حتی موجودی ضدیهود مانند جان هگی، که سخنان ۱۴ نوامبر «راهپیمایی برای اسرائیل» در واشنگتن بود، معتقد است هیتلر فرستاده‌ی خدا بود تا یهودیان را به سرزمین اسرائیل هدایت کند.

نامه‌ی همبستگی با مردم فلسطین از طرف چپ رادیکال اوکراین، نمونه‌ای از انترناسیونالیسم از پایین با تمرکز بر آزادی است. آن‌ها با نوشتن نامه‌ای «از مردم به

مردم»، ۳۲ حملات علیه غیرنظامیان، چه توسط حماس یا اسرائیل را محکوم کرده و حمایت بی‌قید و شرط دولت‌شان از اسرائیل را رد می‌کنند.

این تهدید همواره وجود دارد که جنگ در معرض گسترش به لبنان، یمن، ایران است، که در آن صورت ایالات متحده را هرچه بیشتر درگیر آن نماید. به‌طور کلی این جنگ انگیزه‌ی جنگ بیش‌تر، سرکوب بیش‌تر، و اقتدارگرایی بیش‌تر در سراسر جهان را افزایش می‌دهد.

در رویارویی با این دو تخیل نابودکننده، چنان‌چه طرف یکی از این دو گرفته شود، تنها می‌تواند به یأس و پوچ‌گرایی، و ادامه زنجیره‌ی جنگ و خشونت منجر گردد که مشخصه‌ی این دوره از امپریالیسم سرمایه‌داری است - نسل‌کشی بوسنی و کوزوو، نسل‌کشی رواندا و «جنگ جهانی آفریقا»، جنگ‌های ایالات متحده علیه عراق و افغانستان، جنگ روسیه علیه اوکراین و چین، و ضدانقلاب رژیم سوریه (با حمایت روسیه و ایران) علیه انقلاب برای آزادی و کرامت انسانی.

جهان تشنه‌ی راهی برای خروج، و برای شروعی نوین است. افشای جنایات جنگی اسرائیل و حماس و سیر قهقرایی چپ کافی نیست. جنبش‌های همبستگی قدرت خود را نه از چرخه‌ی مقاومت دائمی بلکه از چشم‌انداز یک جامعه‌ی انسانی جدید دریافت می‌کنند. توقف یک انقلاب در نیمه‌راه - یا توقف پیش از وقوع انقلاب - به معنی تضمین پس‌روی است. بنابراین، آن‌چه به یک ضرورت مطلق تبدیل می‌شود، برافراشتن پرچم‌های واقعی و فلسفه‌ی رهایی است. درحالی‌که ما درگیر همبستگی قاطع با مردم فلسطین هستیم، و در ایالات متحده و کشورهای هم‌پیمان آن علیه حمایت از اسرائیل، اشغالگری و ارتش آن مبارزه می‌کنیم، چنان مهمی را نمی‌توان به آینده موکول کرد.

پیوند با منبع اصلی:

<https://newsandletters.org/israels-war-and-hamas-attack-stoke-retrogression/>



# حماس و اسرائیل: دوستانِ دشمنِ نما

جان گوردون

ترجمه‌ی خسرو صادقی بروجنی



اسرائیل پاکسازی قومی خود در غزه را «جنگ علیه حماس» توصیف می‌کند و هرگونه حمایت از فلسطین را «همدردی با تروریست‌ها» می‌داند. در عین حال، اسرائیل هر کاری که ممکن است انجام داده است تا تسلط حماس بر غزه را به عنوان موازنه‌ای در مقابل جریان‌های سوسیالیستی و سکولار مبارزه برای آزادی فلسطین تقویت کند. بنابراین چه کسی واقعاً به تروریسم دامن می‌زند؟

شعار کمونیست‌ها، «انتفاضه تا پیروزی»، عمداً توسط مرتجعان و اصلاح‌طلبان در سراسر جهان به اشتباه تعبیر شده است. در بریتانیا، «تلگراف» رفقای ما را به «تحریک خشونت» در دانشگاه‌ها متهم کرده است. در سوئیس، پلیس تلاش کرده است تا تظاهرات دانشجویان را پس از هشدار چندین روزنامه درباره‌ی «تظاهرات طرفدار حماس» در دانشگاه‌ها متوقف کند. در سوئد، رفقای ما در دانشگاه لوند متهم شده‌اند که در روزنامه‌های دانشجویی محلی از «وحشت افکنی» حمایت کرده‌اند.

هر دعوتی برای انتفاضه برابر با حمایت از حمله‌ی حماس در هفت اکتبر است - چیزی که نمی‌تواند دور از واقعیت باشد. سنت‌های انقلابی و دموکراتیک انتفاضه در اعتراضات توده‌ای، تحریم و اعتصاب، مدت‌هاست خاری در چشم نیروهای اشغالگر اسرائیل بوده است. و دقیقاً به همین دلیل، حماس مدت‌هاست از حمایت غیرمستقیم سیاسی و اقتصادی اسرائیل برخوردار است.

## خنثی‌کننده‌ی سازمان آزادی‌بخش فلسطین (ساف) و کمونیست‌ها

حماس در جریان انتفاضه‌ی اول در سال ۱۹۸۸ و از اخوان المسلمین اسلام‌گرا تشکیل شد. هدف آن دفاع از منافع «مجمع اسلامی» بود؛ یک مؤسسه‌ی خیریه که توسط شیخ احمد یاسین رهبر اخوان المسلمین در غزه، تأسیس شد. اخوان المسلمین پس از دو دهه آزار و شکنجه در مصر در زمان ناصر، به دنبال پناهگاهی امن در غزه بود که پس از جنگ شش روزه ۱۹۶۷ تحت حاکمیت اسرائیل قرار گرفته بود. اسرائیل درها را باز کرد، سازمان را به رسمیت شناخت و به آن‌ها اجازه داد تا آزادانه سرمایه و دارایی‌هایی را در طول دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ جمع‌آوری کنند. شبکه‌ی بزرگی از

مدارس، مساجد و دانشگاه‌های غزه ساخته شد که به اخوان یک شالوده‌ی جدید قوی بخشید.

نفوذ مادی و سیاسی فزاینده‌ی مجمع در غزه ناگزیر آن‌ها را با چپ فلسطینی و ساف وارد درگیری کرد. از جمله، آن‌ها به دفاتر هلال احمر (معادل اسلامی صلیب سرخ) یورش بردند و به سینماها و کافه‌ها حمله کردند، در حالی که ارتش اسرائیل ایستاده بود و تماشا می‌کرد. آزار و اذیت اعضای فتح (جناح سیاسی اصلی ساف و حزب حاکم فعلی در کرانه‌ی باختری) توسط اسرائیل، این گروه را از نظر سیاسی بیشتر تقویت کرد. «اسحاق سگف» (Yitzhak Segev)، فرماندار نظامی اسرائیل در غزه در دهه‌ی ۱۹۸۰، اعتراف کرد: «بزرگ‌ترین دشمن ما فتح بود». او گفت حماس «هنوز صددرصد صلح‌آمیز بود».

در سال ۱۹۸۴، یک انبار اسلحه در یکی از مساجد این سازمان پیدا شد و یاسین دستگیر شد. به گفته‌ی «دیوید هاجام» (David Hacham)، کارشناس نظامی اسرائیلی در غزه، یاسین در یک بازجویی گفت این سلاح‌ها علیه رقبای فلسطینی استفاده خواهد شد، نه اسرائیل. او سال بعد آزاد شد و مجمع و اسرائیل در طول دهه‌ی ۱۹۸۰ همچنان از روابط خوبی برخوردار بودند. هنگامی که در سال ۱۹۸۶ اعضای سکولار فتح و دانشجویان اسلام‌گرا در دانشگاه بیرزیت در کرانه‌ی باختری با هم درگیر شدند، ارتش اسرائیل به هواداران مجمع اجازه داد تا به دانشجویان اسلام‌گرا بپیوندند. ژنرال ارتش اسرائیل «شالوم هراری» (Shalom Harari) با این جمله به آن‌ها چراغ سبز نشان داد: «اگر آن‌ها می‌خواهند همدیگر را آتش بزنند، رهایشان کنید»

فرماندار نظامی سگف و یاسین در نهایت دوستی نزدیک برقرار کردند و برای مثال سگف ترتیبی داد که او در اسرائیل تحت معالجه‌ی پزشکی قرار گیرد. طبق یک گزارش اطلاعاتی ایالات متحده، ژنرال بعداً اعتراف کرد که به «جنبش‌های اسلامی به عنوان وزنه‌ی تعادلی برای ساف و کمونیست‌ها» کمک مالی کرده است.

## انتفاضه‌ی اول و سرسپردگی ساف

انتفاضه‌ی اول فلسطین را مثل زلزله لرزاند. صدها هزار فلسطینی به خیابان‌ها ریختند، تظاهرات کردند، اعتصاب کردند، سنگ پرتاب کردند و کمیته‌های انقلابی تشکیل دادند. مبارزه برای آزادی وارد مرحله‌ی جدیدی شده بود که مجمع و اخوان المسلمین را غافلگیر کرد. اخوان مدت‌ها با مبارزه خشونت‌آمیز علیه اسرائیل مخالفت کرده بود. اما مجمع با جنیش توده‌ای که در دست داشت متوجه شد تمام مشروعیت سیاسی و فعالیت‌شان در غزه به مشارکت فعال آن‌ها بستگی دارد. بنابراین حماس را تشکیل دادند تا از طریق مبارزه‌ی مسلحانه علیه اسرائیل، منافع مجمع در غزه را تأمین کنند. یک سال پس از انتفاضه، حماس منشور مفتوح و آشکارا ضدیهودی خود را منتشر کرد که در آن هدف نابودی کشور اسرائیل از طریق جهاد اعلام شده است.

با وجود این، اسرائیل در مراحل اولیه‌ی انتفاضه ارتباط نزدیکی با حماس تازه تأسیس داشت. «محمود زهار»، یکی از بنیانگذاران حماس، اغلب با اسحاق رابین، وزیر دفاع اسرائیل (و بعداً نخست وزیر) به عنوان بخشی از مذاکرات منظم بین اسرائیل و فلسطینی‌های غیر از ساف ملاقات می‌کرد.

با اعطای مشروعیت سیاسی به حماس، اسرائیل امیدوار بود حمایت از فتح و همچنین کمیته‌های انقلابی را که در ابتدا رهبری مبارزه را بر عهده داشتند، کاهش دهد. «تونی کوردزمن» (Tony Cordesman)، تحلیلگر خاورمیانه در مرکز مطالعات راهبردی، گفت اسرائیل «به‌طور مستقیم از حماس پشتیبانی کرد. اسرائیلی‌ها می‌خواستند از آن‌ها به عنوان وزنه‌ی تعادلی برای ساف استفاده کنند». یکی از مأموران سابق سیا افزود این حمایت «تلاش مستقیمی برای ایجاد دودسته‌گی [بین گروه‌های مبارز فلسطینی] و کاهش حمایت از یک ساف قوی و سکولار از طریق استفاده از یک جایگزین مذهبی رقیب بود».

رهبران اولیه‌ی انتفاضه یکی پس از دیگری در برابر سرکوب خشونت‌آمیز تسلیم شدند و راه را برای عرفات و ساف جهت به دست گرفتن رهبری باز کردند. هزاران کمیته‌ی انقلابی تشکیل شده در طول انتفاضه در ساختار ساف جذب شدند و مشارکت



توده‌ای در مبارزه را از بین بردند. عرفات رادیکال‌ترین خواسته‌های جنبش را ساکت کرد و از راه‌حل دو کشور و به رسمیت شناختن کشور اسرائیل دفاع کرد. اکنون، با خنثی شدن نیروی انفجاری انقلابی انتفاضه، سازمان آزادیبخش فلسطین برای اسرائیل کارکرد جدیدی داشت. مذاکرات آغاز و در سال ۱۹۹۳ به توافق اسلو منتهی شد که یک شبه‌دولت فلسطینی را تضمین می‌کرد و در عوض آن ساف به‌عنوان سگِ نگهبانِ امپریالیست‌ها و مانع بروز هر مبارزه‌ای شود.

حماس به‌عنوان مخالف اصلی توافقنامه اسلو رشد کرد. تروریسم به بخش مهمی از فعالیت‌های آن‌ها تبدیل می‌شود. در پاسخ به قتل‌عام الخلیل در سال ۱۹۹۴، اولین بمب‌گذاری انتحاری را علیه غیرنظامیان اسرائیلی انجام داد. اسرائیل موقعیت خود را تغییر داد و به‌طور فزاینده‌ای بر تهدید حماس در تبلیغات ضدفلسطینی خود تأکید کرد. با محاصره‌ی غزه در سال ۲۰۰۶ و ایجاد بزرگ‌ترین زندان روباز جهان، آخرین پایه‌ی مادی برای تقویت این سازمان تروریستی گذاشته شد.

## نتانیاهو، از حماس حمایت می‌کنی؟

روابط تاکتیکی اسرائیل با مجمع، حماس و دیگر عناصر اسلام‌گرا دستخوش تغییر دائمی شده است، اما استراتژی اساسی همیشه یکسان بوده است. دولت اسرائیل از تهدید حماس برای بی‌اعتبار کردن یک دولت فلسطینی در آینده استفاده می‌کند و با مشروعیت بخشیدن به حکومت حماس در غزه، امیدوار است بین فلسطینیان آنجا و فلسطینیان کرانه‌ی باختری شکاف ایجاد کند. نتانیاهو با یک دست از حماس حمایت کرده و با دست دیگر شمشیر را بر روی آن‌ها چرخانده است.

به **گفته‌ی** «یووال دیسکین» (Yuval Diskin)، رئیس سابق سرویس امنیتی اسرائیل شین بت (Shin Bet)، «بنیامین نتانیاهو یکی از اصلی‌ترین افرادی است که از اولین دوره‌ی نخست‌وزیری‌اش در تقویت حماس نقش داشته است». تاکتیک نتانیاهو استفاده‌ی منفی از حماس برای ایجاد دودسته‌گی و حکومت در سرزمین‌های فلسطینی است. حماس یک دژکوب علیه ساف در کرانه‌ی باختری است، که طرفداران ایده‌ی دو

کشور آن را بستر طبیعی یک کشور فلسطینی در آینده می‌دانند و بنابراین از مشروعیت بین‌المللی بیشتری برخوردار است.

«گرشون هاگوهن» (Gershon Hacoheh)، یکی از نزدیکان نتانیاهاو، در مصاحبه‌ای در سال ۲۰۱۹ اتفاقی این موضوع را **تأیید کرد**. «ما باید حقیقت را بگوییم. استراتژی نتانیاهاو این است که از گزینه‌ی دو کشور جلوگیری کند، بنابراین او حماس را به نزدیک‌ترین شریک خود تبدیل می‌کند. حماس یک دشمن آشکار و یک متحد پنهان است» به این ترتیب، ایهود باراک، رئیس‌جمهور اسرائیل در سال ۲۰۱۹ **توضیح داد**: «با حماس آسان‌تر است که به اسرائیلی‌ها توضیح دهیم هیچ کسی نیست تا با او بنشینیم و صحبت کنیم».

گذشته از تقویت سیاسی حماس، اسرائیل در سال‌های اخیر به تقویت مالی آن ادامه داده است. بین سال‌های ۲۰۱۲ تا ۲۰۱۸، نتانیاهاو اجازه‌ی انتقال یک میلیارد دلار بین خانواده سلطنتی قطر (محل استقرار حماس) و حماس در غزه را صادر کرد. اخیراً روزنامه اسرائیلی هآرتس **افشا کرد** که نتانیاهاو در دیدار با اعضای کنست حزب لیکود خود در سال ۲۰۱۹ گفت: «هرکسی که می‌خواهد ایجاد یک کشور فلسطینی را خنثی کند باید از تقویت حماس و انتقال پول به حماس حمایت کند ... این بخشی از استراتژی ماست - منزوی کردن فلسطینی‌های غزه از فلسطینی‌های کرانه باختری»

در سال ۲۰۲۰، زمانی که آویگدور لیبرمن (Avigdor Liberman)، وزیر دفاع اسرائیل فاش کرد که نتانیاهاو «یوسی کوهن» (Yossi Cohen)، رئیس سرویس امنیتی موساد را به همراه «هرزی هالو» (Herzi Halevi)، افسر ارتش اسرائیل در غزه به دوحه فرستاده بود تا از قطر بخواهد به حمایت از حماس ادامه دهد، رسوایی سیاسی در اسرائیل به راه افتاد. لیبرمن گفت: «مصر و قطر هر دو از حماس ناراحت بودند و قصد داشتند روابط خود را با آن‌ها قطع کنند. اما ناگهان نتانیاهاو به عنوان مدافع حماس ظاهر شد». هنگامی که سال بعد عکس‌هایی از کیف‌های حاوی پول برای حماس منتشر شد، هم لیبرمن و هم «نفتالی بنت» (Naftali Bennet) وزیر آموزش و پرورش برکنار شدند.

## تهدید واقعی

این داستان را شاید «لری جانسون» (Larry Johnson)، یکی از مقامات سابق مبارزه با تروریسم وزارت خارجه آمریکا به بهترین شکل خلاصه کرد. گویا او در مصاحبه‌ای گفته است: «اسرائیلی‌ها مانند مردی هستند که موهای خود را آتش می‌زند و سپس سعی می‌کند با ضربه‌ی چکش موهای خود را خاموش کند [...] آن‌ها بیشتر از مهار تروریسم، آن را حفظ و تحریک می‌کنند»

پروپاگاندا در مورد «تهدید حماس» که اکنون در حال انجام است یک هدف روشن را دنبال می‌کند: تفرقه‌افکنی و بی‌اعتبار کردن مبارزات مردم فلسطین. نتانیاهو و اسرائیل مدت‌هاست که با حماس به‌عنوان یک دارایی رفتار می‌کنند، نه تهدید. در مواقع حساس، آن‌ها به جای تضعیف، نفوذ آن را تقویت کرده‌اند. این رابطه طی سال‌ها مراحل مختلفی را پشت سر گذاشته است، اما هدف اسرائیل یکی بوده است: استفاده از حماس به‌عنوان دژکوبی علیه عناصر دموکراتیک، سکولار، سوسیالیست و کمونیست مبارزات آزادی فلسطین.

اسرائیل به‌روشنی اعلام کرده است که انتفاضه تهدید واقعی برای اشغال است. و با وجود تمام تلاش‌های اسرائیل برای ایجاد تفرقه و نابودی جنبش مقاومت فلسطین، توده‌های فلسطینی بارها و بارها به‌پا خاستند. هیچ ارتش، هیچ سرویس امنیتی و هیچ «گنبد آهنین» نمی‌تواند قدرت عظیم مبارزه توده‌ای، اعتصاب عمومی و همبستگی بین‌المللی کارگران را متوقف کند. بنابراین می‌گوییم: انتفاضه تا پیروزی!

منبع:

John Gordon (2024), Hamas and Israel: friends and foes, In Defence of Marxism, Available from:

<https://www.marxist.com/hamas-and-israel-friends-and-foes.htm>



# نمی‌توانیم از دست دادن هنر را درک کنیم

گفت‌وگو با نجوان درویش، شاعر فلسطینی

الکسیا اندروود، ترجمه‌ی داود جلیلی



[Abed Zagout/Anadolu/Getty Images](#)

ماه گذشته، وقتی که پروفیسور رفعت العرعیر نویسنده‌ی فلسطینی، در اثر حمله‌ی هوایی اسرائیل کشته شد، جهان به سوگ نشست. پروفیسور العرعیر در جامعه‌ی ادبی فلسطین شخصیت محبوبی بود. او جوانان غزه را به نوشتن و توصیف خودشان به زبان انگلیسی تشویق می‌کرد. شعر «اگر قرار است بمیرم» او که در میان خوانندگان سراسر جهان طنین انداخت سطرهایی چون «اگر قرار است بمیرم/ بگذار مرگم پیام‌آور امید باشد/ بگذار افسانه شود» را ترنم می‌کرد.

چند روز پس از فاجعه‌ی مرگ العرعیر، من با «نجوان درویش» شاعر تحسین‌شده‌ی فلسطینی تماس گرفتم تا اندیشه‌های او درباره‌ی نقش شاعر در ایام جنگ را بشنوم. مجله‌ی «بررسی کتاب نیویورک»، درویش را «برجسته‌ترین شاعر معاصر عرب» توصیف می‌کند. آثار او تاکنون به بیش از ۲۰ زبان ترجمه شده است. تازه‌ترین کتاب شعر او، «خسته بر صلیب»، که توسط کریم جیمز ابوزید به انگلیسی ترجمه شده است، در سال ۲۰۲۲ برنده جایزه‌ی سارا مگوایر<sup>۱</sup> شد.

درویش، اهل اورشلیم است (متولد ۸ دسامبر ۱۹۷۸- مترجم)، و شعرهای فوق‌العاده زیبای او از مفهوم‌هایی چون وطن، رنج بی‌وطنی و همه‌ی آن‌چه که به آن مربوط است سخن می‌گوید: «من ابدیت را در میز صبحانه می‌خواهم/ با نان و روغن/ ترا می‌خواهم/ زمین/ پرچم فروافتاده‌ام." برخی اوقات شعرهای او با آمیزه‌ای از ریشخند و طنز می‌درخشند.

شخصیت‌های تاریخی، مانند حافظ ایرانی، در لابلای صفحات نوشته‌های او شناورند، انگار که او با دوستان قدیمی خود در گفتگو است. راثول زوریتا شاعر شیلیایی در مقدمه‌ی «خسته بر صلیب» او نوشت «شعرها انعکاس بسیار بزرگی از خشونت و... نشانه‌ی برجسته‌ای از غمخواری هستند.» و این وظیفه‌ای است که شاعر آن را جدی می‌گیرد. من با درویش (که هیچ نسبتی با محمود درویش شاعر معروف فلسطینی

---

۱ - بنیاد سارا مگوایر شاعر بریتانیایی، که هر دو سال یک‌بار برگزار و به بهترین ترجمه‌های شعر یک شاعر زنده‌ی غیر اروپایی به انگلیسی، صرف‌نظر از آن که کتاب کجا ترجمه و منتشر شده باشد جایزه می‌دهد- مترجم

نمی‌توانیم از دست‌دادن هنر را درک کنیم

ندارد) درباره‌ی حملات اسرائیل به غزه، هنر و دفاع از انسانیت در برابر بی‌رحمی‌ها تلفنی گفتگو کردم.

### خبر مرگ دکتر رفعت العرعیر را چگونه فهمیدی؟

خیلی وقت بود که رفعت را از طریق نوشته‌های او و فیلم‌های یوتیوب‌اش - درس‌هایی درباره‌ی ادبیات انگلیسی برای دانشجویانش در غزه - می‌شناختم. او صدای بانفوذی بود. من فیلم‌های جدیدش را دنبال می‌کردم، که در آن‌ها در باره‌ی این که از سوی اسرائیلی‌ها هدف گرفته شده بود سخن می‌گفت. اسرائیلی‌ها (یک‌بار) خانه‌ی او را بمباران کردند، و او زنده ماند، اما بعد خانه‌ی خواهرش را، که او نیز آن‌جا اقامت داشت بمباران کردند. اسرائیلی‌ها او را همراه خواهرش، خواهرزاده‌هایش و دیگر اعضای خانواده کشتند. پیدا کردن کلامی برای توصیف این (فاجعه) دشوار است.

در غزه نویسندگان و روزنامه‌نگاران متعددی بودند که در این مرحله توسط اسرائیلی‌ها کشته شدند. برخی از آن‌ها را از آثارشان می‌شناسم، و برخی دیگر از دوستان‌ام هستند. شاعری بود به نام سلیم النفار، که شاید ۲۰ سال پیش، برای اولین بار او را در ادینبورگ دیدم که قرار بود در آن‌جا با هم شعر بخوانیم. او انسان شگفت‌انگیز و خوب و بسیار شوخ‌طبعی بود. اخیراً شنیدم که او نیز همراه با همسر و دو دختر و پسر و دیگر اعضای خانواده‌اش کشته شد. یکی از بدترین چیزها این است که کسی از خانواده باقی نمی‌ماند که حتی تلفن کنی و سعی کنی آن‌ها را پیدا کنی، تسلیت بفرستی، یا حتی درباره‌اش صحبت کنی. تمام خانواده‌ی او از صفحه‌ی روزگار محو شده‌اند.

**فکر این‌که همه‌ی خانواده‌ات می‌توانند سر به‌نیست شوند وحشتناک**

**است.**

کاملاً درست است. چیزهای دیگری هم هست، چیزهای ثانوی را هم ما از دست می‌دهیم. ما تنها العرعیر را از دست ندادیم، بلکه شعر او را از دست دادیم، این همه چیز را، تمام شعرهای آینده را که ممکن بود نوشته شوند از بنیان ویران می‌کند. و تمام این هنرمندانی که به قتل رسیده‌اند... چه بر سر هنر آن‌ها می‌آید؟ ما از شمار

کشته‌شدگان صحبت می‌کنیم، و حتی نمی‌توانیم همه‌ی آن چیزهای دیگری را که از دست می‌روند درک کنیم.

**آیا هنرمندان و نویسندگان فلسطینی به‌طور خاص هدف گرفته می‌شوند؟**  
 نه، فقط روزنامه‌نگارها یا نویسندگان یا هنرمندان هدف نیستند. آن‌چه هدف گرفته می‌شود کلمات است، سخن‌ها است. اسرائیل می‌تواند شما را تنها به‌خاطر ارسال مطلبی در رسانه‌های اجتماعی مورد هدف قرار دهد (این امر پس از ۷ اکتبر در اسرائیل و کرانه باختری مستند شده است).

درگذشته، اسرائیل اعمال خود را با سخن و کلمات آراسته می‌کرد - آن‌ها می‌خواستند همه‌ی چیزها خوب به‌نظر برسند، ظاهر خوبی داشته باشند، این جنایت‌ها علیه فلسطینی‌ها را با نوعی روش «مناسب!» مرتکب می‌شدند. اما اکنون دولت امریکا و دولت‌های «دموکراتیک» اروپایی به آن‌ها چراغ سبز نشان داده‌اند. آن‌ها هر قدر که بخواهند می‌توانند آدم بکشند. این امر شما را وادار می‌کند که ریاکاری این دموکراسی‌های غربی را که از تعهد به حقوق بشر دم می‌زنند ببینید. به [واکنش] امریکا نگاه کنید، همین‌طور به بریتانیا.

همچنین باید روشن کنم که من، رژیم اسرائیل را نماینده‌ی یهودیان نمی‌دانم. باید همیشه بین رژیم استعماری اسرائیل و یهودیان جهان فرق بگذاریم. وقتی که می‌بینم ناتانیاهو به‌نام آن‌ها سخن می‌گوید، انگار که نماینده‌ی آن‌ها یا مراقب آن‌هاست خشمگین می‌شوم. روشن است که او نماینده‌ی یهودیان نیست.

**پرسشی که ذهن من و احتمالاً ذهن افراد دیگری را هم درگیر می‌کند این است که، وقتی همه چیز در اطراف ما فرومی‌پاشد چگونه می‌توانیم انسانیت خود را حفظ کنیم؟ پاسخ شما به‌عنوان یک هنرمند چیست؟**

برای این‌که با شما صادق باشم، باید بگویم که پاسخی ندارم. قبل از ۷ اکتبر، من به اندیشه‌ها و باورهای استوارتری یقین داشتم. و بعد از آن، همه چیز تغییر کرد، احساس می‌کنم توانایی احساس کردن را از دست داده‌ام. من چیزها را می‌بینم، بی‌رحمی‌ها را می‌بینم، اما آن‌ها را احساس نمی‌کنم. می‌دانم که طی زمان، احساس بازخواهد گشت و خواهیم توانست آن‌چه را رخ می‌دهد درک کنیم.



نمی‌توانیم از دست‌دادن هنر را درک کنیم

بیش از ۷۰ روز، هر روز، و چند بار در یک روز، شاهد فیلم‌ها و تصاویری از کودکان کشته‌شده و زخمی، در بیمارستان‌های بمباران شده، زیر آوار، و غیره بوده‌ام. من نمی‌توانم از فکر کردن به آن‌ها، به سرگذشت‌هایشان، و از فکر کردن به نام‌هایشان، دست بردارم. لحظه‌ای جهنمی است. وقتی در یک چنین لحظه‌ی جهنمی هستید، اندیشه‌های شما در باره‌ی نقش هنر یا شعر یا نوشتن نمی‌تواند همان اندیشه‌ی قبلی بماند.

در آغاز نسل‌کشی‌ها لحظه‌ای وجود داشت که فکر می‌کردم دیگر هرگز نمی‌توانم دوباره بنویسم.

معمولاً روی کاغذ می‌نویسم، و هر جا که بروم دفتر یادداشتی همراه دارم. من شعرها را به‌عنوان تکلیف روزانه در آن دفتر می‌نویسم - چیزی مثل دفتر خاطرات. زمانی که صفحه‌های یک دفتر یادداشت را تمام کردم؛ آن‌ها را ویرایش می‌کنم و آن دفتر به یک مجموعه شعر، به یک کتاب تبدیل می‌شود. من از همان اوایل زندگی دریافتم تنها چیزی که من در میان داشته‌های اندکم دلوپس آن‌ام دفترچه‌های یادداشت‌م است. توجهی به دیگر دارایی‌هایم ندارم. وقتی به سفر می‌روم، دفترچه‌های یادداشت را همراه خودم می‌برم.

در ماه نوامبر به‌عنوان میهمان ویژه به شرکت در جشنواره‌ی ادبیات بوگوتا در کلمبیا دعوت شده بودم. این برنامه قبل از حوادث ۷ اکتبر برنامه‌ریزی شده بود. احساس تعهد می‌کردم که بروم، انگار که وظیفه داشتم، احساس می‌کردم باید کاری بکنم. شرایط خوبی برای سفر نداشتم. از لحاظ عاطفی حالم خوب نبود، از دست رفته بودم، و این سفر بسیار طولانی است. در فرودگاه آمستردام، برای بازرسی شدید نگاه‌ام داشتند - که رویه‌ی معمول نژادپرستانه‌ای است. چنان‌که می‌توانید تصور کنید رفتار آن‌ها خیلی مهربان نبود. خیلی وقت بود که نخوابیده بودم. و سرانجام وقتی که سوار هواپیما شدم، متوجه شدم که دفتر یادداشت‌م را گم کرده‌ام. چیزهایی زیادی درباره‌ی جنگ اکتبر نوشته بودم، همه درباره‌ی کودکان غزه. احساس کردم تمام شد. مدتی هیچ چیز ننوشتیم. فکر کردم نوعی نشانه است، این حادثه، همراه با نسل‌کشی‌هایی بود که رخ می‌دهد.

## و بعد چه شد؟

دفترچه‌ی دیگری خریدم، و به آرامی، شروع به نوشتن کردم. سعی می‌کردم به یاد بیاورم، اما شعرهای اندکی یادم آمد. و این روند یادآوری رنج‌آور بود؛ چون چیزهایی را به یاد می‌آوردم که نمی‌توانستم دوباره بنویسم. از اوایل نوامبر، در این روند تلاش برای یادآوری بودهام تا بتوانم حداقل چند خط را بازنویسی کنم، و نیز تلاش می‌کردم آن را فراموش کنم به خاطر آن که بتوانم دوباره زندگی کنم.

این استعاره‌ای هم از زندگی ماست، چون حتی اگر (فلسطینی‌ها) بخواهند به‌عنوان یک ملت، به‌عنوان مردم، ادامه یابند، باید به یاد بیاوریم، اما (هم‌زمان) باید فراموش هم بکنیم. ونمی‌دانم چه چیزی را باید به یاد بیاوریم و چه چیزی را باید فراموش کنیم. مردم هر روز در برابر رسانه‌ها شجاعانه و قدرتمند عمل می‌کنند. اما اسرائیل آسیب وحشتناکی به زندگی ما زده است. اگر نه یک قرن کامل، اما هشت دهه تحمل رنج، به‌سبب این طرح استعماری وجود داشته است. این وضعیت مانند زیستن کل عمر در کابوس است.

**شما در گفت‌وگوهای قبلی درباره نقش شاعر در مقام مورخ سخن گفته بودید. ممکن است بگویید منظور تان چیست؟**

من به نوشتن در مقام شاهد تاریخ فکر می‌کنم. اگر روزی درآینده کسی اشعار مرا بخواند، فکر می‌کنم، یا امیدوارم، بتواند بگوید چه کسی استعمارگر است، و مردمان این سرزمین چه کسانی‌اند. برخی اوقات ادبیات می‌تواند این واقعیت را بهتر از هر سخنرانی سیاسی بازتاب دهد.

برای من صحبت کردن درباره‌ی نقش هنرمندان، یا نویسندگان، در یک نسل‌کشی دشوار است. شاید لحظه‌ای نسبتاً در امان باشید، اما (در واقع) در امان نیستید. هیچ کس در امان نیست.

من خبرهای درباره‌ی به‌اصطلاح «جنگ» را می‌خوانم. من با عبارت جنگ موافق نیستم. در فلسطین، ما جنگی نداریم، ما استیلاجویی استعماری را داریم. اسرائیل یک برنامه‌ی استیلاجویی استعماری است. برخلاف آن‌چه در رسانه‌ها به تصویر کشیده می‌شود، این جنگی بین دو ملت یا دو همسایه نیست.

نمی‌توانیم از دست‌دادن هنر را درک کنیم

## آیا چیزهایی که اکنون به شما آرامش دهد می‌خوانید؟

از همه بیشتر تحت تأثیر پیام‌های کودکان غزه بوده‌ام. این پیام‌ها مرا ویران کردند و همزمان آرامام کردند.

یکی از شگفت‌انگیزترین چیزها رخ داد. فیلمی از دختر جوانی به اسم دارین البایا وجود داشت. او و برادرش تنها بازماندگان خانواده‌اش درغزه بودند، اگر چه او به روزنامه‌نگار گفت که عمویی هم در ترکیه دارد. روزنامه‌نگار از او پرسید: «به مردمی که به تو گوش می‌کنند چه می‌خواهی بگویی، دوست داری آن‌ها برای تو چه کار کنند؟» دختر گفت: «اگر مرا دوست دارند، برایم بنویسند.» شوکه شده بودم. چرا این دخترمایل است کسی برایش بنویسد؟ در این شرایط، چه چیزی برای نوشتن وجود دارد؟ چرا نوشتن چنین اهمیتی دارد؟ او به من این احساس را داد که نوشتن راهی برای مواجهه با تاریخ، یا راهی برای مقابله با بی‌عدالتی‌هایی است که رخ می‌دهند. بنابراین، پیام‌های کودکان الهام‌بخش‌ترین، و نیز دردناک‌ترین چیزها هستند، درست است؟ ای کاش می‌توانستم رنج را از آن‌ها دور کنم و خودم آن را بردوش بکشم.

وقتی که شاهد نسل‌کشی هستید و هیچ کاری نمی‌توانید بکنید - احساس می‌کنم که این به‌نوعی بدترین حالت است. مردم واکنش‌های مختلفی دارند. برخی از دنبال کردن اخبار دست برمی‌دارند. برخی دست از احساس کردن چیزی درباره‌ی آن می‌کشند و کاری در این زمینه انجام نمی‌دهند. برای من، این واکنش جواب نمی‌دهد. البته، به‌عنوان نویسنده، اگر واقعاً نگران سرنوشت دیگر انسان‌ها یا بی‌عدالتی‌های دنیا نباشید، می‌پرسم واقعاً چه نوع نویسنده‌ای هستید.

پرسش خوبی است، چون بسیاری از نویسندگان را درگیر همدلی می‌کند، بسیاری از اشعارتان به موضوع اشغال ربط دارد، و بیشتر از آن که درباره‌ی مردم افسانه‌سازی کند یا آن‌ها را قربانی نشان دهد، شخصیت‌هایتان واقعیت دارند و رفتارشان اغراق‌آمیز نیست.

بله، فکر می‌کنم این (شخصیت) بیشتر نمایشگر مردم فلسطین است، این کمک مردم به نوشتن من است. من در تمام طول زندگی، از هنگام کودکی، و تا امروز به آن‌ها نگاه کرده‌ام - من به مبارزه‌ی مردم، که تا جایی که ممکن است برای حفظ کرامت

خود مبارزه می‌کنند نگاه می‌کنم. کرامت انسانی باید برای همه تضمین شود. این باید حقی بی‌خدشه باشد. اما سیستم‌هایی که ما در آن زندگی می‌کنیم، مانند سرمایه‌داری، کرامت انسانی را از بین می‌برند.

**اشعار شما به موضوع‌های دشواری، مانند استعمار، و فجایع جنگ می‌پردازد. اما شما درباره‌ی بخش‌های زیبا، حتی پیش‌پاافتاده‌ی زندگی می‌نویسید. چگونه اصلاً در این همه تیرگی زندگی گم نمی‌شوید؟**

با وجود همه‌ی این چیزها، می‌توانم بگویم که من زیبایی زیادی می‌بینم. من فردی نیستم که دوست دارد به وطن‌شان افتخار کند. اما فلسطین، در طبیعت، فرهنگ، و مردم خود زیبایی زیادی را دربر می‌گیرد. من زیاد هم می‌خوانم، خواندن نوعی درمان است. خواندن انسان‌های دیگر و گذشته‌ی آن‌ها را به شما وصل می‌کند. کتابخانه بایگانی روح انسان است. هنر هم بخش بزرگی از آن است، هنر شما را از محدودیت‌ها و بیداد لحظه رها می‌کند.

البته، شعر هم وجود دارد. من به شعرهای خودم به‌عنوان فعالیت فکر نمی‌کنم. من آن‌را خارج از شعر انجام می‌دهم. شعر مانند نیایش است. شما درحین نیایش نمی‌توانید فعالیت کنید. شعر بیشتر یک عمل معنوی است.

البته، این چیزها فقط زمانی جواب می‌دهد که وضعیت عادی است- نه مانند اوضاعی که اکنون وجود دارد.

یکی از مبارزات واقعی در این زمان‌ها این است که ذهن‌تان بیمار نشود، چون یکی از هدف‌های هر سیستم متجاوز، مانند استعمارگری، آن است که ستم‌دیدگان را دیوانه کند. این یک سامانه‌ی کنترلی است. اگر موفق شوند (دیوانه کنند)، بعداً وقتی شروع به فریاد کشیدن می‌کنید هیچ‌کس به شما گوش نخواهد داد. من این اتفاق را در افراد دوروبر خودم دیده‌ام، از این‌رو تا حدودی از آن آزردهام. زمانی که من بی‌رحمی‌ها را تحمل می‌کنم یا شاهد آن هستم، از خودم می‌پرسم، و این را به خاطر می‌سپارم، و این مرا به سلامت باز می‌گرداند.

من کارهای زیادی دارم که باید کامل‌شان کنم. من تلاش می‌کنم دفتر یادداشت‌م را، برای ایجاد نسخه‌های دیجیتالی از آن‌ها یا دادن آن‌ها به دوستانم به پایان برسانم، تا

خودم را برای آن‌چه بعداً پیش می‌آید آماده کنم. به‌عنوان اثر جدید، من چندین کتاب در راه دارم. یکی از آن‌ها ترجمه‌ی انگلیسی‌گرفته‌ای از شعرهای ۱۰ سال گذشته‌ام است که انتشارات دانشگاه ییل در سال ۲۰۲۴ منتشر می‌کند. از لحاظ شعرهای دیگر من، به عربی - من صرفاً تلاش می‌کنم بعضی چیزها را نهایی کنم، چون هیچ‌کس نمی‌داند در آینده چه اتفاقی می‌افتد.

### در حال حاضر ادامه دادن به کار، نویسنده‌ی فعال بودن باید دشوار باشد.

بعضی وقت‌ها آرزو می‌کنم کاش می‌توانستم دست از نوشتن بردارم. این یک زندگی غیرعادی است. من با چیزهای عجیبی در سر از خواب بیدار می‌شوم و خیلی در گذشته زندگی می‌کنم و آینده را هم بسیار زیاد احساس می‌کنم. این که شما موضوع یک شاعر را نوعی تاریخ‌نگاری مطرح می‌کنید حقیقت دارد: من نگران تاریخ هستم. همواره به بازبینی آن ادامه می‌دهم. من شعری درباره‌ی تاریخ امریکا نوشتم، امروز می‌بینم که فلسطینی‌ها دوباره در شرایطی مانند آن زندگی می‌کنند. خوب در این‌جا، شما ریشخند تاریخ را می‌بینید، تاریخ ما را دست می‌اندازد. تاریخ به‌ما نشان می‌دهد چیزهایی که فکر می‌کردیم مردم در گذشته از آن رنج برده‌اند، هنوز پیش روی ما قرار دارند. تاریخ می‌گوید، فکر می‌کنید درباره‌ی گذشته می‌نویسید، اما در واقع درباره‌ی آینده می‌نویسید.

در هر حال، تاریخ قطعاً، به شما کمک می‌کند ببینید که هر چیز و هر کسی به هم ربط دارند. آن‌چه برای فلسطینی‌ها رخ می‌دهد، برای مردم مائوری [بومیان نیوزیلند] هم رخ داد. یکی از ارزشمندترین چیزهایی که من اخیراً دریافت کردم پیام‌هایی از مردم مائوری بود، که بخشی از اثر مرا به مائوری ترجمه، و آن را به احترام روز همبستگی با فلسطینی‌ها منتشر کردند.

ما انسان‌ها ظاهراً هنوز درک نکرده‌ایم که همه با هم پیوند داریم. هرکسی در این یا آن زمان یک «خارجی» است. در هر لحظه، هرکدام از ما می‌تواند دوباره به یک خارجی و یک پناهنده تبدیل شود.

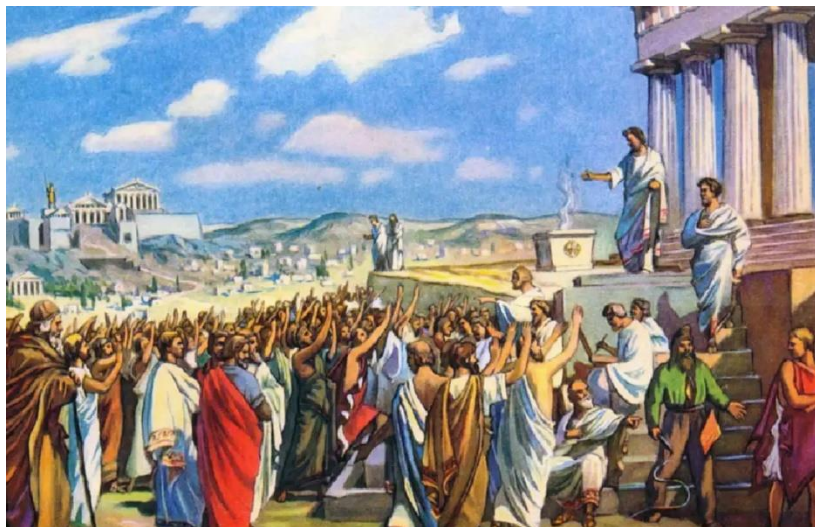
**پیوند با منبع اصلی:**

<https://www.theguardian.com/world/2024/jan/04/najwan-darwish-palestinian-poet-israel-gaza-war>

# مجامع شهروندی و دموکراسی جمهوری خواهانه

استوارت وایت

ترجمه‌ی حسام سلامت، مهسا اسداله‌نژاد



مجمع شهروندی<sup>۱</sup> بدنه‌ای از مردم است که (۱) در فرآیندی تصادفی یا تقریباً تصادفی انتخاب می‌شود<sup>۲</sup> تا نماینده‌ی توصیف‌کننده‌ی جمعیت (متناسب با وسعت یا گستره‌ی انتخابی آن) باشد و (۳) برپا می‌گردد تا پیشنهاد یا پیشنهادهایی را درباره‌ی یک مسئله یا مسائل مرتبط با سیاست‌گذاری عمومی طرح کند و درباره‌ی آن‌ها به هم‌اندیشی بپردازد. این مجامع اخیراً در ایالت‌های اونتاریو و بریتیش کلمبیای کانادا و در هلند به راه افتادند تا طرح‌هایی را برای اصلاح نظام انتخاباتی<sup>۲</sup> تدوین کنند و در ایرلند نیز شکل گرفتند تا به هم‌اندیشی حول اصلاحیه‌های قانون اساسی و دیگر مسائل بپردازند.<sup>۵</sup> در مباحثه‌ی جاری درباره‌ی برپاکردن یا نکردن و چگونگی برپایی یک کنوانسیون قانون اساسی<sup>۳</sup> در انگلستان مجامع شهروندی یک سنجه یا ملاک مهم بوده‌اند.<sup>۶</sup> همچنین در بحث درباره‌ی این‌که نظام سیاسی چگونه باید با چالش‌های «خروج بریتانیا از اتحادیه‌ی اروپا» (برگزیت) مواجه شود، پای مجامع شهروندی به میان آمده است.<sup>۷</sup> بحث درباره‌ی [امکان به‌جریان‌انداختن] «اصل پنجم قانون اساسی»<sup>۴</sup> که از چگونگی اصلاحات سیاسی در ایالات متحده‌ی آمریکا سخن می‌گوید، بیانگر همین ایده است.<sup>۸</sup> مجامع شهروندی قانون توجه مطالعات آکادمیک قرار گرفته‌اند، همان‌گونه که مفهوم مرتبط با آن‌ها، یعنی «گزینش تصادفی» [یا قرعه‌کشی]<sup>۵</sup> چنین شده است.<sup>۹</sup>

---

1 Citizens' assembly

2 Electoral reform proposals

3 Constitutional convention

4 Article V convention

۵ Sortition: قرعه‌انداختن یا انتخاب‌کردن از روی تصادف. در اینجا به سازوکاری اشاره دارد که شهروندان یک واحد سیاسی به موجب آن برای انجام وظایف نهادی یا ادای مسئولیت‌های مدنی فراخوانده می‌شوند. روند این فراخوان‌ها، چنانکه از نامش نیز برمی‌آید، تصادفی است و هر شهروندی ممکن است مستقل از جنسیت، شغل، دین، نژاد و عقایدش فراخوانده شود تا این مقام یا آن وظیفه را برای زمانی معین بر عهده بگیرد. جافتاده‌ترین مثالش شاید روند گزینش تصادفی اعضای هیأت منصفه‌ی دادگاه‌ها باشد که از میان شهروندان عادی انتخاب می‌شوند تا در بازه‌ای محدود عهده‌دار یک نقش حقوقی شوند. آنچه لوتوکراسی یا تصادف‌سالاری خوانده می‌شود (و مقاله‌ی حاضر در ادامه به تفصیل به آن می‌پردازد) گویای نظام سیاسی‌ای است که مقام‌ها و مجریان‌اش با قرعه‌کشی از میان کل شهروندان



در این بحث، مجامع شهروندی توجه نظریه پردازان سیاسی جمهوری خواه را به خود جلب کرده‌اند. جان گرانت<sup>۶</sup> به‌طور خاص بحث کرده است که مجامع شهروندی ابزار نهادمندسازی یک فلسفه‌ی سیاسی مشخصاً جمهوری خواهانه‌اند. فیلیپ پتیت استدلال کرده است که مجامعی که «حاکمی از» نوعی مجمع شهروندی‌اند، «بی‌شک نقشی سودمند» دارند، و در عین حال گفته است که آنها نباید قسمی «مجمع دائمی برای اداره‌ی جامعه» باشند.<sup>۱۰</sup> هدف بحث حاضر این است که با بررسی دقیق‌تر مسئله‌ی پتیت در زمینه‌ی شیوه‌ی استقرار درخورد مجامع شهروندی در نظام گسترده‌تر سیاسی، نظریه‌ای مشخصاً جمهوری خواهانه درباره‌ی مجامع شهروندی بپرورانند. آیا مجامع شهروندی باید جای قانون‌گذاران منتخب را بگیرند؟ آیا باید قانون‌گذاران را تکمیل کنند؟ اگر چنین است، با چه شرایطی؟ این متن می‌کوشد تا پاسخی ناتمام به پرسش از جایگاه مناسب مجامع شهروندی فراهم آورد و این کار را با طرح این مسئله پیش می‌برد که چگونه برخی مدل‌های آلترناتیو، به‌نوبه‌ی خود، به کار تصور جمهوری خواهانه از دموکراسی می‌آیند. چنین تصویری برای هم‌اندیشی درخصوص خیر مشترک، برابری سیاسی، الیگارش‌ستیزی و حاکمیت فعال مردم<sup>۷</sup> در سطح قانون اساسی ارزش قائل است.<sup>۱۱</sup>

در بخش اول، مفهوم مجمع شهروندی و همچنین تصور جمهوری خواهانه از دموکراسی را که هدایت‌گر تحلیل ماست روشن می‌کنم و سه مدل متفاوت ترسیم خواهیم کرد از اینکه چگونه مجامع شهروندی می‌توانند در نظام سیاسی جای بگیرند. بخش دوم به مدل جایگزینی<sup>۸</sup> می‌پردازد و آن را رد می‌کند؛ مدلی که مطابق با آن مجامع شهروندی جایگزین پارلمان‌های انتخاباتی می‌شوند و به هیأت یگانه مرجعیت

---

انتخاب می‌شوند. تعبیر «لاتاری» که به قرعه‌کشی سالانه‌ی دولت آمریکا برای اعطای حق شهروندی به متقاضیان اشاره دارد به لوتوکراسی بی‌ارتباط نیست، البته صرفاً از حیث محوریت «گزینه‌ی تصادفی» در هر دوی آنها. (م. ف)

6 John Grant

7 Active popular sovereignty

8 Replacement model

قانون‌گذار درمی‌آیند. بخش سوم به مدل مشورتی<sup>۹</sup> می‌پردازد. در این مدل، مجامع شهروندی با تشخیص خود پارلمان‌ها تشکیل می‌شوند تا بر سر مسائل مشخص به آنها مشاوره بدهند و توصیه‌هایی عرضه کنند که برای ملاحظه‌ی بیشتر به پارلمان بازگردانده می‌شوند. من این را نیز همچون یک مدل طردکننده در خصوص اینکه چگونه مجامع شهروندی درون دموکراسی جمهوری خواهانه ادغام می‌شوند، کنار می‌گذارم. در بخش چهارم، در ادامه‌ی پیشنهادی که پیش‌تر مستقلاً از جانب کریستوفر زورن<sup>۱۰</sup> و جان فیرجان<sup>۱۱</sup> مطرح شده بود، برنامه‌ی کارزار-مجمع-همه‌پرسی<sup>۱۲</sup> (PAR) به‌مثابه‌ی شیوه‌ای برای ادغام مجامع شهروندی درون یک دموکراسی جمهوری خواهانه بسط می‌یابد.<sup>۱۳</sup> در این مدل، شهروندان قدرت این را دارند که مجامع شهروندی را مستقل از پارلمان‌ها از طریق کارزارهای مردمی به راه بیاندازند و مجامع نیز این قدرت را دارند که توصیه‌ها و پیشنهادهایشان را مستقل از پارلمان به رأی عمومی بگذارند. من به جانبداری از این برنامه سه استدلال عرضه می‌کنم که به ارزش‌های درونی برداشت جمهوری خواهانه از دموکراسی مبتنی است: هم‌اندیشی،<sup>۱۳</sup> الیگارش‌ستیزی و خلق نهادهایی که حاکمیت فعال مردمی را ارتقا می‌بخشند. بخش پنجم نتیجه‌گیری است.

## ۱. تعاریف و پیش‌فرض‌های آغازین

یک مجمع شهروندی<sup>۱</sup> انجمنی از میان عموم مردم است که در فرایندی تصادفی یا تقریباً تصادفی به منظور برپایی یک مجمع انتخاب می‌شود، مجمعی که نماینده‌ی توصیفی بدنه‌ای از شهروندان است مطابق با معیارهایی مقرر مانند جنسیت، نژاد و درآمد. این مجمع ممکن است تشکیل شود تا به مسئله‌ای خاص یا طرحی مشخصی

9 Consultative model

10 Christopher Zurn

11 John Ferejohn

12 Petition-assembly-referendum

13 Deliberativeness

بپردازد یا حیطه‌ی اختیار گسترده‌تری داشته باشد. در مدلی که اخیراً در ایالت‌های بریتیش کلمبیا و انتاریوی کانادا پیاده شد، مجمع در فواصل زمانی معین تشکیل می‌شود (مثلاً هر آخر هفته برای ۶ ماه). بر مجمع یک فرایند ساختاریافته‌ی هم‌اندیشانه حاکم است که مرحله‌ی یادگیری [و آشنایی] اولیه را شامل می‌شود که در بردارنده‌ی اظهارات کارشناسان است؛ [و در ادامه،] مرحله‌ی استماع عمومی که در آن نظرات مختلف بیان می‌گردد و اظهارات عمومی دیگر نیز ارائه می‌شود؛ و مرحله‌ی هم‌اندیشی که در آن بر سر گزینه‌های مطرح بحث درمی‌گیرد و درباره‌ی آنچه باید پیشنهاد شود تصمیم‌گیری می‌شود.<sup>۱۳</sup> مباحثه در هر مرحله به شیوه‌ای حرفه‌ای تسهیل‌گری می‌شود تا مشارکت و همه‌شمولی را ارتقا دهد. در نهایت ممکن است پیشنهاد/پیشنهادهای مجمع به بدنه‌ی دیگری، مثلاً به قوه‌ی مقننه‌ی منتخب، ارجاع شده یا به همه‌پرسی گذاشته شود یا، در اصل، ممکن است مستقیماً به قانون/سیاست بدل شود. اولین مثال‌ها از مجامع به تجربه‌ی بریتیش کلمبیا و اونتاریو (۲۰۰۴، ۲۰۰۶/۲۰۰۷) برمی‌گردد که بر سر طرح‌هایی برای اصلاح انتخابات به هم‌اندیشی پرداختند که بعدتر به همه‌پرسی گذاشته شد.<sup>۱۴</sup> این اواخر کنوانسیون قانون اساسی در ایرلند (۲۰۱۳/۱۴) مجمع شهروندی قدرتمندی داشت و جدیدتر نیز یک مجمع شهروندی شکل گرفته است (۲۰۱۶/۱۸).<sup>۱۵</sup>

مجامع می‌توانند به شکل‌های متفاوتی تشکیل شوند. در کنوانسیون ایرلند (۲۰۱۳/۱۴)، دوسوم اعضا به روشی شبه‌تصادفی از میان عموم مردم انتخاب شدند، درحالی‌که یک‌سوم دیگر از اعضای پارلمان برگزیده شدند (یعنی) هم‌نماینده‌ی مجمع ایرلند شمالی بودند و هم‌نماینده‌ی پارلمان جمهوری ایرلند). اما مجمع جدید همه‌ی اعضایش را از عموم مردم انتخاب کرد. علاوه بر این، یک مجمع می‌تواند به شیوه‌ای پا بگیرد که در آن گروه‌های مشخصی، به ویژه آنهایی که در جامعه گرفتار محرومیت‌اند، از حیث عدد و آمار نمایندگان بیشتری داشته باشند تا صدایشان را بالا ببرند. امکان دیگر این است که گروه‌های فرادست مشخصی بیرون گذاشته شوند، مثلاً مجمع محدود شود به کسانی که بیرون از دایره‌ی فرادستان اقتصادی‌اند.<sup>۱۶</sup> نکته‌ی مهم دیگر اینکه اگرچه من اینجا از مجمع شهروندان سخن گفتم اما ممکن و چه بسا شایسته است که

مقیمانِ ناشهروند و ناشهروندانِ بدون اقامت نیز در مجمع حضور یابند.<sup>۱۷</sup> در ادامه‌ی بحث، مجمعی را فرض می‌گیرم که مطابق این مدل اولیه شکل گرفته است: چیزی حدود ۴۰ تا ۲۰۰ شهروند از میان عموم مردم که به شیوه‌ای شبه‌تصادفی انتخاب شده‌اند تا نماینده‌ی جمعیت شهروندان (برحسب فهرست مشخصی از خصوصیات) باشند.

در اینجا برای ارزیابی نقش ممکن مجامع شهروندان در نظام سیاسی، مفهومی مشخصاً جمهوری‌خواهانه از دموکراسی را پیش چشم دارم. عزیمتگاه این مفهوم نظریه‌ی روسو درباره‌ی دولت است که در *قرارداد اجتماعی* مطرح می‌شود.<sup>۱۸</sup> از نگاه روسو دولت مشروع است زمانی که قوانین - در مقام قواعد بنیادین همکاری اجتماعی و سیاسی - بیان «اراده‌ی عمومی» باشند. اراده‌ی عمومی، به نوبه‌ی خود، هم عنصر رویه‌ای دارد و هم جوهری. تا جایی که به رویه مربوط می‌شود، حاکی از آن است که قوانین به دست بدنه‌ی شهروندان مصوب می‌شوند و در کل از مردم نشئت می‌گیرند. از حیث جوهری نیز اراده‌ی عمومی مستلزم آن است که قوانین درباره‌ی آنچه که به بهترین نحو در خدمت خیر مشترک است دست به داوری بزنند، خیری که همه‌ی شهروندان بتوانند آن را در پرتو منافع پایه‌ای‌شان در زندگی، یعنی آزادی، کرامت و فرصت اقتصادی به طرز معقولی تصدیق کنند. به عبارت دیگر، قوانین باید در خدمت منافع همگانی باشند (و این همگانی‌بودن‌شان نیز باید فهم‌پذیر باشد). دموکراسی جمهوری‌خواهانه قسمی دموکراسی است که برای تحقق بخشیدن به این معنا از مشروعیت شکل می‌گیرد.

با ترسیم این مفهوم از دموکراسی می‌توان حداقل سه ارزش یا تعهد را شناسایی کرد که برای یک دموکرات جمهوری‌خواه مهم خواهد بود. هم‌اندیشی. یک ویژگی معرف دموکراسی جمهوری‌خواهانه، همان‌گونه که به اختصار گفته شد، این است که قانون‌گذاری بازتاب‌دهنده‌ی داوری جمعی باشد درباره‌ی اینکه چه چیز به بهترین شیوه به خیر مشترک خدمت می‌کند. می‌توان و باید این رویکرد به خیر مشترک را به این الزام که تصمیم‌گیری دموکراتیک به نحو درخوری هم‌اندیشانه باشد پیوند زد. هم‌اندیشی به مباحثه‌ی عمومی و آزاد درباره‌ی آلترناتیوها نیاز دارد و خود این مباحثه مستلزم استدلال‌ورزی است.<sup>۱۹</sup> این استدلال‌ها باید بر

مفهومی از خیر مشترک مبتنی باشد که شأن یا جایگاه آزاد و برابر شهروندان را به رسمیت می‌شناسد.<sup>۲۰</sup> قانون‌گذاری باید فرایندی را بازتاب دهد که در آن چنین استدلال‌هایی عرضه می‌شوند و داورهای شهروندان به اتکای چنین مباحثه‌ای شرح و بسط پیدا می‌کند.

برابری سیاسی و الیگارشستی‌ستیزی. دموکراسی جمهوری خواهانه باید به حق مساوات طلب باشد. ملزومات برابری سیاسی از این قرارند: حقوق برابر برای مشارکت کردن [در امور] و عهده‌دار شدن وظایف رسمی، وزن برابر آراء، و تعهد به «ارزش منصفانه»<sup>۱۴</sup>ی این آزادی‌های سیاسی، یا به آنچه جوشا کوهن «برابری فرصت برای اثرگذاری سیاسی» می‌نامد.<sup>۲۱</sup> جنبه‌ی کلیدی فرصت برابر برای اثرگذاری سیاسی این است که شهروندان به‌گونه‌ای منصفانه از حقوق سیاسی‌شان بهره‌مند نیستند تا دعوی اثرگذاری سیاسی داشته باشند؛ زیرا که قدرت ثروت این بهره‌مندی را تحلیل برده است.<sup>۲۲</sup> این موضوع را می‌توانیم با ضرورت الیگارشستی‌ستیزی توضیح دهیم.

حاکمیت فعال مردمی. دموکراسی جمهوری خواهانه با حاکمیت مردمی قدرت یافته و فعال مشخص می‌شود. حاکمیت مردمی ناظر بر این ایده است که مردم بر قوانین اقتداری شایسته و درخور دارند، مشخصاً بر بنیادی‌ترین سطح قانون یعنی قانون اساسی (که مسلماً کانون توجه روسو نیز همین بود). علاوه بر این، یکی از مشخصه‌های مفهوم جمهوری خواهانه از دموکراسی این است که حاکمیت مردمی حضوری فعال در واحد سیاسی<sup>۱۵</sup> داشته باشد. حاکمیت مردمی نباید در یک دقیقه‌ی تاریخی شکل بگیرد و سپس ناپدید شود. در واحد سیاسی خیالی روسو، مردم منظم‌اً گرد هم می‌آیند تا قوانین پایه‌ای‌شان را مد نظر قرار دهند. این امر به ایده‌آل مهمی از حاکمیت مردمی دست می‌یابد، حاکمیتی که در طول زمان با [ادای] مسئولیت‌هایش و با ساختن آزادی جمعی‌اش برای ساختن و بازساختن ساختار بنیادین جامعه هم‌چون واقعیتی حی و حاضر، [همچنان] فعال باقی می‌ماند.

---

14 Fair value

15 Polity

با توجه به این ارزش‌های سه‌گانه‌ی دموکراسی جمهوری خواهانه، مجامع شهروندی حداقل دو فایده‌ی کلی را پیش می‌نهند. اول اینکه، در قیاس با نمایندگی انتخاباتی مرسوم، نمایندگی آماری<sup>۱۶</sup> در یک مجمع شهروندی مستقیماً اصل برابری سیاسی را تصدیق می‌کند، زیرا به گروه‌هایی که سر اعضایشان در نمایندگی انتخاباتی نوعاً بی‌کلاه می‌ماند اطمینان می‌دهد که در نهاد مربوطه (دست‌کم) از نمایندگی متناسب برخوردار خواهند بود.<sup>۱۳</sup> دوم اینکه نمایندگی آماری می‌تواند با فراهم‌ساختن تنوع شناختی گسترده‌تر در هنگامه‌ی بحث بر سر سیاست‌گذاری‌ها، هم‌اندیشی را ارتقا دهد.<sup>۱۴</sup> هر دوی این‌ها ملاحظات مهمی‌اند به نفع ادغام یا گنجاندن مجامع شهروندی، به این یا آن شکل و در این یا آن مکان، درون یک دموکراسی جمهوری خواهانه.

در هر صورت گستره‌ای از مدل‌های گوناگون وجود دارد درباره‌ی اینکه چگونه مجامع شهروندی ممکن است درون یک دموکراسی جای بگیرند. من در اینجا سه مدل را در نظر می‌گیرم.<sup>۲۵</sup>

**مدل جایگزینی.** مجامع شهروندی بدنه‌ی قانون‌گذار در جامعه‌اند و جایگزین قانون‌گذاران منتخب می‌شوند.<sup>۲۶</sup> طرحی که الکساندر گوئررو پیش می‌کشد به این مدل نزدیک است، طرحی از یک سیستم که در آن قانون‌گذاری‌ها و تعیین سیاست‌ها در حوزه‌های جداگانه‌ی سیاست‌گذاری (محض نمونه، در کشاورزی، امور دفاعی و غیره) به بدنه‌ی «لوتوکراتیک»<sup>۱۷</sup>ی از شهروندان واگذار می‌شود که به حکم قرعه انتخاب می‌شوند تا برای دوره‌ای سه‌ساله به‌عنوان قانون‌گذار خدمت کنند.

**مدل مشورتی.** امکان دیگر مجامع شهروندی این است که وجودشان بسته به صلاحدید یا تشخیص قانون‌گذاران منتخب باشد (از اینجا به بعد، «پارلمان‌ها»). تا برای مسئله‌های مشخصی که پارلمان تعیین می‌کند توصیه بدهند و با پیشنهادهایی که مطرح می‌سازند مباحثه‌ی پارلمانی را تغذیه کنند. کلاس اوفه اخیراً در جانبداری از این مجامع شهروندی بحث کرده است.<sup>۲۷</sup> انجمن مدنی سیستم انتخاباتی هلند (۲۰۰۶) با این مدل می‌خواند.<sup>۲۸</sup> همچنین، کنوانسیون قانون اساسی ایرلند (۲۰۱۳-۲۰۱۴) نیز

16 Statistical representation

17 Lottocratic

تا حد زیادی به همین ترتیب است. مجامع شهروندی در بریتیش کلمبیا و اونتاریو برای اصلاح انتخابات نیز به این اعتبار که موقتی‌اند و به تشخیص پارلمان شکل می‌گیرند، با این مدل مطابقت دارند. اما یک تفاوت مهم در کار است: مجامع می‌توانند پیشنهادها را مستقیماً در معرض یک همه‌پرسی مردمی الزام‌آور بگذارند.

مدل کارزار-مجمع-همه‌پرسی (PAR). امکان دیگر برنامه PAR است که توسط کریستوفر زورن و جان فیرجان مطرح شده است.<sup>۲۹</sup> در این برنامه شهروندان می‌توانند درباره‌ی یک موضوع دست به خلق یک کارزار بزنند. اگر این کارزار بتواند از حیث تعداد (و شاید، توزیع) امضاها به حد نصاب برسد آنوقت باید مجمعی بر پا شود تا درباره‌ی مسئله هم‌اندیشی کند. مجمع شهروندی درباره‌ی مسئله بحث می‌کند و می‌تواند توصیه‌ای را پیش بکشد که اگر رأی بیاورد به یک همه‌پرسی الزام‌آور منجر خواهد شد.<sup>۳۰</sup>

من در بخش دوم این جستار مدل جایگزینی را بررسی و رد می‌کنم. در بخش سوم به ارزیابی انتقادی مدل مشورتی می‌پردازم و در بخش چهارم از برنامه کارزار-مجمع-همه‌پرسی به‌مثابه‌ی طرحی که کیفیت جمهوری خواهانه‌ی دموکراسی را ارتقا می‌دهد، دفاع خواهیم کرد.

## ۲. مدل جایگزینی: آیا باید مجامع شهروندی را جایگزین پارلمان‌ها کنیم؟

در این مدل، نمایندگی انتخاباتی به نفع‌گزینش همه‌ی نمایندگان از راه تصادف رد می‌شود. همه‌ی قدرت قانون‌گذاری با مجامع «لوتوکراتیک» خواهد بود (بنابراین نه تنها انتخابات پارلمانی کنار گذاشته می‌شود، بلکه حتی همه‌پرسی‌ها نیز موضوعیتی ندارند). الکساندر گوئررو اخیراً دفاع بسیار هوشمندانه‌ای از این مدل صورت داده است و ما در اینجا بر طرح او و استدلال‌هایش در دفاع از آن و بر استدلال‌هایش علیه نمایندگی انتخاباتی تمرکز می‌کنیم.<sup>۳۱</sup>

استدلال گوئررو با نقد نمایندگی انتخاباتی آغاز می‌شود. او بر، به‌اصطلاح، ضعف سازوکار محوری مسئولیت‌پذیری - [یعنی بر ضعف] انتخاب دوره‌ای و رقابتی

نمایندگان - دست می‌گذارد و بر، به اصطلاح، آسیب‌پذیری متعاقب آن که قبضه‌ی سیستم به دست فرادستان باشد تمرکز می‌کند. نقد گوئرو به سبب دغدغه‌اش برای برابری سیاسی و الیگارش‌ستیزی مشخصاً، به معنای مد نظر من، جمهوری خواهانه است.

منطق رایجی که در دفاع از نمایندگی انتخاباتی عرضه می‌شود این است که [فرآیندهای] انتخاب و انتخاب مجدد نمایندگان را وامی‌دارد که نظرات، باورها و منافع عموم مردم را جدی بگیرند و این، به نوبه‌ی خود، موجب می‌شود «پاسخگویی» (سیاست) به خواسته‌های مردم پاسخ می‌دهد) و «حکمرانی خوب» (سیاست منافع واقعی شهروندان را ارتقا می‌بخشد) بهبود یابند. گوئرو می‌گوید این منطق «مسئولیت‌پذیری معنادار» نمایندگان منتخب در قبال رأی‌دهندگان را پیش‌فرض می‌گیرد، در حالی که این مسئولیت‌پذیری فقط زمانی ممکن می‌شود که رأی‌دهندگان نمایندگان منتخب را به قدر کفایت نظارت و ارزیابی کنند. اما چنین ارزیابی و نظارتی، در عمل، «به دست جهل خنثی می‌شود».<sup>۳۲</sup> رأی‌دهندگان نه از آنچه که نمایندگان منتخب انجام می‌دهند شناختی دارند و نه از دانش و فهم لازم برای ارزیابی آنچه آنها انجام می‌دهند برخوردارند. به همین خاطر سازوکار محوری مسئولیت‌پذیری بسیار ضعیف است. هم‌زمان اما گروه‌های فرادست منابع و ظرفیت لازم برای نظارت و ارزیابی نمایندگان منتخب را در اختیار دارند و به این اعتبار، می‌توانند نمایندگان منتخب را برانگیزند تا پیگیر خواسته‌ی آنها باشند (مثلاً می‌توانند بودجه‌ی کمپین‌های انتخاباتی آنها را تأمین کنند یا به آنها وعده بدهند که پس از دوره‌ی نمایندگی برای‌شان شغل دست‌وپا خواهند کرد). با این تفصیل، از نظر گوئرو، احتمالاً در نمایندگی انتخاباتی آنجا که پای عموم مردم در میان است با غیاب پاسخگویی و حکمرانی خوب طرفیم و آنجایی که پای فرادستان وسط باشد با درجه‌ی به مراتب بیشتری از پاسخگویی و، به تعبیری، حکومت خوب مواجهیم. استدلال وی در اینجا برخی یافته‌های تجربی در سیاست آمریکا را بازتاب می‌دهد. برای مثال می‌توان از مطالعه‌ی مارتین گیلنز و بنجامین آی. پیچ یاد کرد که دریافته‌اند نظرات سیاست‌گذارانه‌ی «شهروندان معمولی» هیچ اثر مستقلی بر سیاست‌گذاری‌ها در سطح فدرال ندارد، در حالی که نظرات فرادستان اقتصادی (و گروه‌های ذی‌نفع سازمان‌یافته در کسب‌وکار) چنین تأثیری بر جای می‌گذارند.<sup>۳۳</sup>



گوئرو به مثابه‌ی یک آلترناتیو از سیستم «لوتوکراتیک» سخن می‌گوید.<sup>۳۴</sup> سیاست‌گذاری به شماری از حوزه‌های جداگانه مثل کشاورزی، آموزش و غیره تقسیم می‌شود. برای هر «تک‌مسئله»<sup>۱۸</sup> یک مجمع شهروندی پا می‌گیرد که شبکه‌ای از «قانون‌گذاران تصادفی-گزینش‌شده حول یک تک‌مسئله»<sup>۱۹</sup> (SILL) را ایجاد می‌کند. گوئرو پیشنهاد می‌دهد که هر SILL حدود ۳۰۰ عضو داشته باشد که هر یک از آنها به مدت سه سال در مجمع خدمت کنند.<sup>۳۵</sup> اعضا به قید قرعه انتخاب می‌شوند. خدمت اجباری نیست اما پاداش مالی سخاوتمندانه و قسمی منش مدنی قوی در کار است تا مشارکت را تشویق کند.<sup>۳۶</sup> هر SILL برای قوانین جدید دستور کار سالانه ترتیب می‌دهد، نظر متخصصان مربوطه را جویا می‌شود، با گروه‌های ذی‌نفع و عموم مردم مشورت می‌کند و بر سر قانون جدید هم‌اندیشی می‌کند و پیش‌نویس آن را تدارک می‌بیند.

از منظر گوئرو دلایل بسیاری برای حمایت از این سیستم وجود دارد. یکی اینکه نسبت به قبضه‌ی قدرت به دست فرادستان کم‌تر آسیب‌پذیر است. بهره‌گرفتن از نظرات کارشناسانه به همراه تمرکز یا اختصاصی‌سازی [بحث‌ها] که نتیجه‌ی سامان‌یابی مجامع حول تک‌مسئله‌هاست، به تدوین قوانین و سیاست‌های خوش‌ساخت می‌انجامد. همزمان، این واقعیت که مجامع نماینده‌ی توصیفی جمعیت‌اند باید درجه‌ای از پاسخ‌گویی در قبال نظرات عمومی را تضمین کند (درحالی‌که به شیوه‌ای متقاعدکننده ارزش‌برابری سیاسی را هم نشان می‌دهد). در بحث گوئرو موارد بسیاری هست که می‌توان با آنها موافق بود اما روایت او هم مشکلات نمایندگی انتخاباتی را بزرگ‌نمایی می‌کند و هم، از چشم‌انداز جمهوری‌خواهی دموکراتیک که بنگریم، مشکلات لوتوکراسی را دست‌کم می‌گیرد، به ویژه زمانی که قرار است نمایندگی تصادفی یا لاتاری‌محور یک آلترناتیو تام‌وتمام برای نمایندگی انتخاباتی باشد.

---

18 single issue

19 single-issue lottery-selected legislatures

ادعای کلیدی او هنگام نقد نمایندگی انتخاباتی این است که رأی‌دهنده توان نظارت و ارزیابی مؤثر نمایندگان را ندارد. با دو دلیل می‌توان درجه‌ی شکاکیت گوئرو را زیر سؤال برد. اول این که مشکل حتماً به دلنگرانی رأی‌دهندگان در خصوص منافع و باورهای پایه‌ای معین محدود می‌شود. قوانینی که منافع پایه‌ای بسیاری از شهروندان را نادیده می‌گذرانند عموماً به واکنش یا پاسخی انتخاباتی دامن می‌زنند، و نمایندگان چنین واکنشی را پیش‌بینی می‌کنند و به شیوه‌ای دست به عمل می‌زنند که نیاز عمومی را برآورده سازند. کار آمارتیا سن درباره‌ی علل اقتصادی و سیاسی خشکسالی در اینجا به بحث‌مان بسیار مربوط است، چراکه نشان می‌دهد چگونه مکانیسم پاسخ‌گویی سیستم انتخاباتی کمک می‌کند توضیح دهیم که چرا برخی کشورها گرفتار خشکسالی می‌شوند و بعضی دیگر نه.<sup>۳۷</sup>

گوئرو به کار سن توجه نشان می‌دهد و در این نکته با او همراهی می‌کند.<sup>۳۸</sup> و این همراهی بی‌شک مهم است. اگر دموکراسی مبتنی بر نمایندگی انتخاباتی برای «مجموعه‌ی قابل توجهی از مسائل سیاسی»، مثل جلوگیری از خشکسالی، کار می‌کند آنوقت آیا ارزیابی کلی ما از آن نباید منطقاً مثبت باشد؟<sup>۳۹</sup>

دوم اینکه گوئرو ممکن است این موضوع را دست‌کم گرفته باشد که بی‌اطلاعی یا نادانی رأی‌دهنده [محصول] عملکرد نهادهای مشخص است. بی‌اطلاعی رأی‌دهنده می‌تواند عمیقاً متأثر از، به عنوان مثال، محیط انجمن‌محورانه‌ای باشد که فرد خود را در آن می‌یابد (محیطی که، به‌نوبه‌ی خود، محصول عملکرد سیاست‌گذاری عمومی است). مثلاً اگر کنوانسیون سیاسی-اجتماعی برای این باشد که مالک یک کسب‌وکار کوچک به افاق بازرگانی بپیوندد یا کارگر مزدی به اتحادیه‌ی کارگری ملحق شود، آنوقت افراد خود را در موقعیتی می‌یابند که در نظارت و ارزیابی نمایندگان از حمایت [خود] انجمن برخوردارند. تا زمانی که افراد این انجمن‌ها را به‌طور کلی قابل‌اعتماد بدانند قادر خواهند بود به ارزیابی‌های آنها در قضاوت درباره‌ی نحوه‌ی عملکرد نمایندگان اتکا کنند. جاکوب هاکر<sup>۲۰</sup> و پل پیرسون<sup>۲۱</sup> در تحلیل‌شان از گسترش

---

20 Jacob Hacker

21 Paul Pierson

نابرابری اقتصادی و سیاست آمریکا، بر شیوه‌ای تأکید می‌کنند که چرخش مداوم سیاست عمومی به جانب منافع ثروتمندان با افول انجمن‌گرایی گسترده و مردمی، از جمله افول اتحادیه‌های کارگری، در ارتباط است.<sup>۴۰</sup> آن‌ها بحث می‌کنند که یکی از راه‌هایی که این امر بر چرخش سیاست‌گذاری عمومی اثر گذاشته است دقیقاً تضعیف پایه‌ی اطلاعاتی<sup>۲۲</sup> است که شهروندان کم‌درآمد و با درآمد متوسط بر اساس آن با سیاست طرف می‌شوند. تحلیل گوئرو به‌طور بحث‌برانگیزی آن نوعی از زمینه‌ی اجتماعی را برای تصمیم‌گیری شخصی فرض می‌گیرد که هاکر و پیرسون به مثابه‌ی واقعیت معاصر آمریکا توصیف کرده‌اند: یک زمینه‌ی اجتماعی منزوی و متمیزه‌شده. اما همان‌گونه که هاکر و پیرسون تأکید می‌کنند و چنانکه هر دموکرات انجمن‌گرایی می‌تواند تأکید کند، هیچ ضرورتی در چنین زمینه‌ی اجتماعی‌ای وجود ندارد. در اصل، زمینه‌های اجتماعی دیگر و انجمنی‌تر ممکن‌اند، و چه‌بسا بتوانند از مشکل بی‌اطلاعی یا نادانی رأی‌دهنده که گوئرو بدان اشاره می‌کند بکاهند.<sup>۴۱</sup> گوئرو تا حدودی این موضوع را تصدیق می‌کند زمانی که می‌گوید «برخی زمینه‌ها وجود دارند که ممکن است در آن‌ها چنین ویژگی‌هایی (به‌طور مثال، کم‌اطلاعی رأی‌دهنده) به‌چنگ نیایند»، زمینه‌هایی که در آن‌ها «سیستم نمایندگی انتخاباتی ممکن است بهتر کار کند».<sup>۴۲</sup>

از سوی دیگر، گوئرو مشکلات لوتوکراسی را کوچک‌انگاری می‌کند. یک ایراد که می‌توان به‌موضع او وارد کرد این است که تقسیم سیاست‌گذاری به حوزه‌های جداگانه که هر کدام مجمع تصادفی منتخب<sup>۲۳</sup> خودش را دارد، به سیاست‌های متناقض منجر خواهد شد. گوئرو می‌گوید این را می‌توان با طراحی دقیق سیستم رفع‌ورجوع کرد. اما این شاید دست‌کم گرفتنِ جدیتِ مشکل باشد. ایراد دوم به نگرانی درباره‌ی مطالبه‌ی حضور در یک SILL («قانون‌گذاران تصادفی-گزینش‌شده حول یک تک‌مسئله») برمی‌گردد. از شهروندان خواسته می‌شود که سهم چشمگیری از زمان و انرژی خود را

---

22 Informational basis

23 Lottery-selected assembly

برای سه سال صرفِ قانون‌گذاری کنند. این امر در مقام نوعی تعهد یا الزام،<sup>۲۴</sup> اساساً متفاوت از آن چیزی است که از شهروندان در مجامع شهروندی بریتیش کلمبیا و اونتاریو درباره‌ی اصلاح انتخابات یا در کنوانسیون قانون اساسی ایرلند خواسته شد.

ایراد سوم دغدغه‌ی بوروکراسی دولت را دارد. ماکس وبر گفته بود دموکراسی پارلمانی در برابر قبضه‌شدن به دست کارمندان دولتی آسیب‌پذیر است: «یک «سیاستمدار کارگشته»<sup>۲۵</sup> خود را در موقعیت یک «آماتور»<sup>۲۶</sup> می‌یابد که با «متخصص»، یعنی با مقام آموزش‌دیده‌ای که مدیریت اجرایی را بر عهده دارد، در تقابل است». با توجه به بی‌تجربگیِ آغازین اعضای مجمع، چنین مشکلی احتمالاً در لوتوکراسی هم مطرح است.<sup>۴۳</sup> مشکل مشخصاً زمانی حاد می‌شود که با شماری از مجامع تک‌مسئله‌ای طرف باشیم. در این حالت، نقش دستیابی به انسجام در سیاست‌گذاری‌ها به خوبی می‌تواند، در عمل، بر عهده‌ی کارمندانی گذاشته شود که [در آن مسئله‌ی خاص] پیش‌زمینه دارند. از این طریق به آنها فرصت بیشتری داده می‌شود تا در حوزه‌ی سیاست‌گذاری به محرک‌هایی مؤثر بدل شوند.

ایراد چهارم از این قرار است که لوتوکراسی با تعهد دموکراسی جمهوری‌خواهانه به حاکمیت فعال مردمی چندان نمی‌خواند. تصور کنید که هر یک از ما در طول حیات‌مان [فقط] در یک SILL خدمت خواهیم کرد. (بیشتر از این اگر باشد زندگی‌های شخصی‌مان بی‌شک به مشکل می‌خورد). معنایش این است که ما برای چند سال در فرآیند قانون‌گذاری در [فقط] یک حوزه‌ی سیاست‌گذاری مشارکت می‌کنیم. اما از سوی دیگر، کل فرآیند قانون‌گذاری و سیاست‌گذاری بر ما/اعمال می‌شود.<sup>۴۴</sup> (البته اگر برخی از شهروندان هرگز در یک SILL مشارکت نکنند، آنوقت کل فرآیند قانون‌گذاری بر ایشان اعمال می‌شود). گرچه لوتوکراسی آشکارا به مشارکت سیاسی در قالبِ کمپین‌کردن و اظهارنظرکردن در SILLها مجال ظهور و بروز می‌دهد، [با اینهمه] این خطر وجود دارد که فقدانِ نسبیِ فرصتِ مشارکت در تصمیم‌گیری‌های

---

24 commitment

25 Political master

26 dilettante

مقتدارانه،<sup>۲۷</sup> شهروندان را از مسئولیت‌پذیری فعال و پیگیرانه برای قانون‌گذاری دلسرد کند.<sup>۴۵</sup> در پاسخ به این ایراد ممکن است گفته شود تمایزی میان قانون‌گذاری عادی و قانون‌گذاری در سطح قانون اساسی وجود دارد و لوتوکراسی باید به فرایند قانون‌گذاری عادی (درون مرزهای قانون اساسی) محدود شود. اما آنوقت ضرورت می‌یابد که شرح و توضیح لوتوکراسی به‌مثابه‌ی جایگزینی برای قوای مقننه در سطح قانون‌گذاری عادی با به‌دست‌دادن شرح و توضیحی از چگونگی قانون‌گذاری در سطح قانون اساسی تکمیل شود. برای پاسخ به ایراد چهارم باید برای انتخابات‌ها و/یا همه‌پرسی‌ها به‌مثابه‌ی مکانیسم‌های بیان یا تجلی حاکمیت فعال مردمی تاحدودی نقش قائل شد.

### ۳. مدل مشورتی: مجامع شهروندی به‌مثابه‌ی شوراهای مشورت‌دهنده به پارلمان؟

در مدل مشورتی، مجامع شهروندی (۱) توسط پارلمان‌ها ایجاد می‌شوند تا (۲) به‌مثابه‌ی هیأت‌های موقتی (۳) درباره‌ی موضوع یا موضوعاتی که پارلمان مشخص می‌کند به هم‌اندیشی بپردازند و (۴) پیشنهادهایی عرضه کنند که برای ملاحظه و رسیدگی به پارلمان بازگردانده می‌شود. همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، کنوانسیون قانون اساسی ۲۰۱۳-۲۰۱۴ ایرلند دقیقاً چنین شکلی داشت، همان‌گونه که مجمع ۲۰۱۶-۱۸ نیز به همین سیاق بود. و بخش اعظم مباحثه‌ی اخیر پیرامون احتمال [برپایی] کنوانسیون قانون اساسی برای بریتانیا و/یا انگلستان - که کنوانسیون «به رهبری شهروندان»<sup>۲۸</sup> نامیده شده - همین مدل را مد نظر داشته است. مدلی که به نظر می‌رسد در دموکراسی جمهوری خواهانه نقش ایفا می‌کند. من اما در این بخش به اختصار توضیح خواهم داد که چرا این مدل از منظر دموکراسی جمهوری خواهانه محدودیت‌های خودش را دارد.

27 Authoritative

28 Citizen-led convention

محدودیت اصلی این است که مدل مذکور به پارلمان‌ها و/یا حکومت‌ها در قبال آنچه مجامع شهروندی دنبال می‌کنند و سرنوشتی که پیشنهادهاشان پیدا می‌کند قدرت چشمگیری می‌بخشد.<sup>۴۶</sup> این بدان معناست که مجامع شهروندی ظرفیت محدودی برای عمل به‌مثابه‌ی مقرهای مستقلِ ابتکاراتِ سیاسی شهروندان دارند، و این در حکم عقبگرد آشکار از چشم‌انداز دموکراسی جمهوری خواهانه است، زیرا مدل مذکور این را که مجامع شهروندی تا کجا می‌توانند در خدمت حاکمیت فعال مردمی عمل کنند و/یا مقرر باشند برای [شکل‌گیری] ضد قدرت در برابر الیگارش‌ی، محدود می‌کند (برای تفصیل این موضوع به بخش ۲-۴ نگاه کنید). در واقع، به‌واسطه‌ی تنظیم دقیق دستور کار [موضوعاتی که باید در مجامع طرح شوند] و قبول گزینشی توصیه‌ها و پیشنهادها [از جانب پارلمان یا حکومت]، مجامع شهروندی در این مدل بیشتر به فرادستان سیاسی یاری می‌رسانند تا مشروعیت مفروض سیاست‌هایی را که پیش‌تر درباره‌شان تصمیم گرفته شده است، ارتقا بخشند.<sup>۴۷</sup>

همان‌گونه که گراهام اسمیت<sup>۲۹</sup> اشاره می‌کند، آن چیزی که درباره‌ی مجامع شهروندی در بریتیش کلمبیا و اونتاریو در خصوص اصلاح انتخابات جلب‌نظر می‌کرد این بود که گرچه این مجامع توسط پارلمان‌های دولتی شکل گرفته بودند اما این قدرت را داشتند که پیشنهادهاشان را به همه‌پرسی الزام‌آور بگذارند.<sup>۴۸</sup> اسمیت در اثر دیگری پیشنهاد می‌کند شهروندان حق داشته باشند مجامع شهروندی را مستقل از پارلمان‌ها، با بهره‌گیری از مکانیسم ابتکار عمل‌شان، فرابخوانند.<sup>۴۹</sup> حال چه می‌شود اگر این دو شکل از قدرت‌یابی شهروندان را با هم داشته باشیم؟

#### ۴. مدل کارزار-مجمع-همه‌پرسی (PAR): سه استدلال

اگر این دو را کنار هم بگذاریم به طرح‌واره‌ی PAR می‌رسیم. ذیل عنوان کارزار (P)، شهروندان حق دارند درباره‌ی یک موضوع مشخص کارزار راه بیان‌ازند. اگر کارزار آنها امضای کافی جمع‌آوری کند - و البته که در اینجا حد نصاب [امضاها] می‌تواند به شیوه‌های مختلفی مشخص شود - مجمع شهروندی می‌تواند برپا شود تا به موضوع

مربوطه بپردازد. ذیل عنوان مجمع (A)، یک مجمع شهروندی به نحو مقتضی تشکیل می‌شود تا به هم‌اندیشی درباره‌ی موضوع بپردازد و اگر مقرر شده بود، پیشنهادهای عرضه می‌کند تا به رأی عمومی گذاشته شود.<sup>۵۰</sup> ذیل عنوان همه‌پرسی (R)، شهروندان به طرح یا پروپوزال مجمع شهروندی رأی می‌دهند و طرح مذکور اگر رأی کافی به دست آورد به قانون بدل می‌شود (باری دیگر، حد نصاب تصویب طرح می‌تواند در سطوح مختلفی تعیین گردد).<sup>۵۱</sup>

PAR دعوی روشنی برای شبیه‌ترساختن واحدهای سیاسی دموکراتیک به دموکراسی‌های جمهوری خواهانه پیش می‌کشد. این دعوی بر سهیم‌بودن بالقوه‌ی PAR در ارتقای هر سه ارزش دموکراسی جمهوری خواهانه، که پیش‌تر ذکر کردیم، مبتنی است: هم‌اندیشی، برابری سیاسی و الیگارش‌ستیزی، و حاکمیت فعال مردمی.

#### ۱-۴. تقویت هم‌اندیشی؟

مجموع شهروندی زمانی که به خوبی ساختاریافته و به خوبی برپا شده باشند می‌توانند سطح بالایی از هم‌اندیشی را درون خود میسر کنند. اما آیا قادرند سهمی در ارتقای این قسم هم‌اندیشی در مقیاس وسیع‌تر واحد سیاسی ایفا کنند؟ امکانی که در اینجا وجود دارد، و شاید علاقه‌ی ویژه‌ی دموکرات‌های جمهوری خواه را جلب کند، مشارکت PARها در ارتقای کیفیت هم‌اندیشانه‌ی دموکراسی مستقیم است.

مکانیسم ابتکار عمل شهروندان را در نظر بگیرید. در این مکانیسم، شهروندان باید حمایت کافی رأی‌دهندگان واجد شرایط را جمع کنند و با عبور از حد نصاب، طرح‌شان را به رأی‌گیری عمومی بگذارند.<sup>۵۲</sup> در آمریکا ۲۴ ایالت به طرق مختلفی از مکانیسم‌های ابتکار عمل شهروندان، مثلاً در بسیاری از شهرداری‌ها و شهرها، بهره می‌گیرند.<sup>۵۳</sup> سوئیس هم به طرز قابل توجهی در مقیاس فدرال، ایالتی و در سطوح محلی‌تر از مکانیسم‌های ابتکار عمل شهروندان برخوردار است.<sup>۵۴</sup>

مکانیسم ابتکار عمل شهروندان به روشنی با سنت جمهوری خواهی رادیکال که بر حاکمیت «ما مردم» تأکید می‌کند، هم‌صداست. اما این مکانیسم در معرض نقدهای جدی و سنگینی بوده است. بحث‌ها حول این می‌گردد که مکانیسم ابتکار عمل حقوق

اقلیت‌ها را به مخاطره می‌اندازد و قسمی استبداد اکثریت تولید می‌کند.<sup>۵۵</sup> یک نقد مرتبط این است که مکانیسم ابتکار عمل به قدر کافی هم‌اندیشانه نیست. همان‌گونه که دریک ای. بل. جونیور<sup>۳۰</sup> اشاره می‌کند:

جو پُرا حساسی که معمولاً پیرامون همه‌پرسی‌ها و ابتکار عمل‌ها ساخته می‌شود به سادگی می‌تواند از دقت نظر رأی‌دهندگان در پرداختن به مسائل پیش رویشان بکاهد... تکیه بر تعصب، ساده‌سازی بیش‌از حد مسائل، و بهره‌کشی از دغدغه‌های مشروع به واسطه‌ی ارائه‌ی راه‌حل‌های ساده برای مشکلات پیچیده، اغلب اوقات مشخصه‌ی همه‌پرسی‌ها و کمپین‌های ابتکاری است.<sup>۵۶</sup>

به‌همین ترتیب، جان گاستیل و رابرت ریچاردز<sup>۳۱</sup> بحث می‌کنند که «چنین سیستم‌هایی از مردم بی‌اطلاع و اغلب بی‌فکر می‌خواهند تا در کمپین‌ها و محیط‌های رسانه‌ای از بین گزینه‌های اغلب پُر عیب و ایراد دست به انتخاب بزنند، [یعنی در فضاهایی که] امور احساسی را بر امور اساسی برتری می‌دهند یا [چنانکه] در مورد رأی‌گیری‌های بی‌سروصدا [شاهدیم] اطلاعات ناچیزی در اختیار رأی‌دهندگان می‌گذارند یا اصلاً اطلاعاتی در اختیارشان نمی‌گذارند».<sup>۵۷</sup>

در برابر چنین نقدی به ابتکار عمل شهروندان، شماری از نویسندگان مستقلاً برنامه‌هایی چون PAR را شرح و بسط داده‌اند. گاستیل و ریچاردز بحث می‌کنند که کیفیت هم‌اندیشی می‌تواند از طریق وارد کردن انواع مختلف گروه‌های کوچک مردم به درون فرایند ابتکار عمل تقویت شود.<sup>۵۸</sup> جان فیرجان می‌گوید مجامع شهروندی در مدل بریتیش کلمبیا شیوه‌ی درخشانی از ارتقای فرایند ابتکار عمل را به میان آوردند و دقیقاً برنامه‌ی PAR را که در اینجا تشریح کردم به اجرا گذاشتند.<sup>۵۹</sup> کریستوفر زورن نیز بحث می‌کند که تأسیس‌گرایی دموکراتیک<sup>۳۲</sup> به‌طور قابل ملاحظه‌ای از پاگرفتن برنامه‌ی PAR منتفع می‌شود.<sup>۶۰</sup> طرح مذکور آنچه را که در ایده‌ی ابتکار عمل اصیل

30 Derrick A. Bell, Jr.

31 John Gastil and Robert Richards

32 democratic constitutionalism



مردم] با ارزش است حفظ می‌کند، یعنی قدرتی که به شهروندان می‌بخشد تا در مقام بیان مستقیم حاکمیت مردمی دست‌به‌کارِ تدوین یک دستور کارِ قانون‌گذارانه شوند. اما برنامه‌ی کارزار-مجمع-همه‌پرسی درست در دل این فرآیند چیزی چون «فیلتر هم‌اندیشی» کار می‌گذارد که بسیار مهم است.<sup>۶۱</sup> هیچ چیز به رأی گذاشته نمی‌شود مگر اینکه توسط نمونه‌ی شبه‌تصادفی‌ای از شهروندان به دقت درباره‌اش بحث شده باشد.<sup>۶۲</sup> با این اوصاف، باید محدودیت‌های ممکنِ PAR را از لحاظ افزایش کیفیت هم‌اندیشانه‌ی واحد سیاسی تصدیق کرد. این برنامه حتی اگر از رسیدن پیشنهادهای بد به سطح رأی‌گیری جلوگیری کند (اثر فیلتر)، ضرورتاً به این معنا نیست که در راستای طراحی پیشنهادهای خوب به مباحثه‌ی عمومی گسترده‌تر با کیفیت هم‌اندیشانه‌ی عالی دامن خواهد زد یا پیشنهادهایی که از طریق آن مطرح می‌شوند، هرچقدر هم که به‌خوبی بررسی شده باشند، در رأی‌گیری عمومی موفق خواهند بود. ما به این موضوع در بخش جمع‌بندی باز خواهیم گشت.

## ۲-۴. مانعی در برابر الیگارش‌ی؟

چنانکه پیش‌تر اشاره کردیم، یکی از دغدغه‌های معاصر نسبت به دموکراسی واقعاً موجود در سطح جهانی این است که نهادهای نمایندگی انتخاباتی در قبال مسئله‌ی الیگارش‌ی آسیب‌پذیرند. برای اینکه کسی بتواند در رقابت‌های انتخاباتی آمریکا (به‌طور مثال، در کنگره) یک رقیب واقعی باشد باید بتواند حجم هنگفتی پول خرج برپا کردن کمپین‌اش کند. بودجه‌ی کمپین‌های انتخاباتی از بخش بسیار کوچکی از جمعیت آمریکا تأمین می‌شود که نماینده‌ی [افکار و منافع عمومی کل جمعیت] نیستند. از نظر لارنس لسیگ،<sup>۳۳</sup> همین امر توضیح می‌دهد که چرا بسیاری از سیاست‌گذاری‌های عمومی آمریکا به جانب ثروتمندان و/یا منافع شرکت‌ها چرخیده است.<sup>۶۳</sup> در بریتانیا، گزارش مرکز سنجش دموکراسی<sup>۳۴</sup> در سال ۲۰۱۲ بر شماری از شیوه‌ها دست گذاشت

33 Lawrence Lessig

34 Democratic Audit

که شرکت‌های تجاری و ابرثروتمندان از طریق آنها بر سیاست‌گذاری‌ها عمیقاً اثر می‌گذارند، از جمله «وجود ارتباطات گسترده میان نمایندگان مجلس با شرکت‌های بزرگ، در مقیاسی که میان دموکراسی‌های مستقر استثنایی است».<sup>۶۴</sup>

یکی از واکنش‌هایی که می‌توان به این مشاهدات نشان داد اصرار به انجام اصلاحاتی است که نقش «پول در سیاست» را محدود کند. اما این سؤال پیش می‌آید که چگونه می‌توان به این مهم دست یافت. همان‌گونه که لسیگ تأکید می‌کند در آمریکا بسیاری از نمایندگان کنگره به دنبال آن‌اند که پس از اتمام دوره‌شان به دنیای سودآور لابیگری در کنگره ملحق شوند و برای همین تمایل ندارند به تغییرات اساسی رأی بدهند. به‌همین ترتیب، در بریتانیا درحالی‌که پارلمان در اصل می‌تواند دست به اقدام بزند اما بسیاری از اعضایش انگیزه‌ی کافی [برای اصلاح نقش‌آفرینی پول در سیاست] ندارند (در واقع انگیزه‌هاشان عکس این است). به‌طور خلاصه، از آن‌جایی که مشکل درون خود مکانیسم‌های سیاست‌ قانون‌گذارانه‌ی عادی است، دشوار بتوان فهمید که چگونه می‌شود مشکل را از درون خود چنین سیاستی حل کرد.

اما واحد سیاسی‌ای که برنامه‌ی PAR در آن مستقر شده باشد شاید ظرفیت بیشتری داشته باشد که از نهادهای نمایندگی در برابر قبضه‌شدن به دست الیگارش‌ی محافظت کند و این رویه را اصلاح نماید. اگر مشکلی جدی در سطح پارلمان حول «پول در سیاست» در کار است، اما نوعی فرایند PAR [نیز] جریان دارد که شهروندان از طریق آن می‌توانند با مسئله‌ای که در سطح پارلمانی مطرح است طرف شوند.<sup>۶۵</sup> شهروندان مجبور نیستند به پارلمان - مکانی که مسئله، بنا به ادعا، آنجاست - متکی باشند تا فرایند را آغاز کنند. و این متکی نبودن به پارلمان با توجه به اینکه نمایندگان انگیزه‌ی کافی ندارند که وارد فرایند اصلاحات جدی شوند، اقدام درخوری است. خود مجمع شهروندی عمده‌تاً یا تماماً متشکل از عموم مردمانی است که انگیزه‌ای برای تلاش کردن محض خاطر حفظ وضع موجود ندارند. بنابراین، مجمع شهروندی می‌تواند آزادانه‌تر و بی‌طرف‌تر از پارلمان به هم‌اندیشی بپردازد. درنهایت، زمانی که مجمع پیشنهادهايش را تدوین کرد، این گزینه را دارد که آنها را به همه‌پرسی بگذارد و دست پارلمان را کوتاه کند از اینکه آنها را با رعایت شئونات بررسی کند و سپس روی طاقچه بگذارد.

باری دیگر تأکید کنیم که نباید در این بحث اغراق کنیم. مشخصاً ممکن است اعتراض شود که برنامه‌ی PAR خودش در برابر تصرف الیگارشیک آسیب‌پذیر است. مثلاً ثروتمندان ممکن است در مرحله‌ی کارزارِ PAR از منابع خود استفاده کنند و کار مردم را بخردند تا برای کارزاری که از منافع ثروتمندان حمایت می‌کند، امضا جمع کنند. به همین دلیل، ثروتمندان ممکن است قدرت بیشتری در تنظیم دستور کار برنامه‌ی مذکور داشته باشند. افزون بر این، آن‌ها منابع بیشتری در اختیار دارند که در مرحله‌ی همه‌پرسی به کار ببندند، و بعید نیست از این امتیازشان در جهت شکست طرح‌های به‌خوبی پرداخته‌شده‌ای بهره بگیرند که از یک مجمع شهروندی عمومی برآمده اما با منافع آنها در تضاد است. یافته‌های الیزابت گربر<sup>۳۵</sup> این نگرانی را تشدید می‌کند. کار او نشان می‌دهد که در ایالات متحده منافع اقتصادی خاص، مثلاً منافع شرکت‌ها، در شکست همه‌پرسی‌هایی که صاحبان این منافع دل‌خوشی از آنها ندارند مؤثر است.<sup>۶۶</sup>

در پاسخ می‌توان گفت که اولاً تفاوت مهمی وجود دارد میان کارزاری که مستقیماً طرحی را به رأی‌گیری عمومی می‌گذارد، آن‌گونه که در ایالات متحده‌ی آمریکا رایج است، و کارزاری که به استقرار مجمع شهروندی می‌انجامد.<sup>۶۷</sup> اگر فرایند مجمع شهروندی به‌درستی پیش برود هیچ دلیلی وجود ندارد که مجمع ضرورتاً به طرحی برای همه‌پرسی بیانجامد که ترجیحات ثروتمندان و کسب‌وکارها را بازتاب می‌دهد. با توجه به کیفیت هم‌اندیشانه‌ی مجمع شهروندی، فرایند [گفتگو و مباحثه در مجمع] می‌تواند به نتیجه‌ای خلاف دلخواه این منافع منتهی شود. ثانیاً شذنی است که برخی محدودیت‌های مستقیم بر هزینه‌کرد کارزارها وضع شود تا قدرت ثروتمندان و کسب‌وکارها را برای راه‌اندازی کارزار در جهت برپایی مجامع شهروندی محدود کند. همان‌گونه که جوزف لیبسی<sup>۳۶</sup> در مورد مکانیسم‌های ابتکار عمل شهروندان می‌گوید می‌توان کمپین‌ها را از پرداخت پول به مردم به‌منظور کار برای ایشان و جمع‌آوری امضا

---

35 Elizabeth Gerber

36 Joseph Lacey

بازداشت.<sup>۶۸</sup> ثالثاً اینکه نیاز روشنی به وضع قواعد مؤثر جهت محدودساختن هزینه‌کرد کمپین‌ها در مرحله‌ی همه‌پرسی فرایند PAR وجود دارد.<sup>۶۹</sup> البته هر چقدر هم طراحی یک نهاد با دقت انجام گرفته باشد باز هم امکان تصرف الیگارشیک از بین نمی‌رود. اما سیستم سیاسی‌ای که هم مجامع منتخب دارد و هم کارزار-مجمع-همه‌پرسی‌ها در آن به اجرا درمی‌آیند می‌تواند در کل استقامت بیشتری از خود نشان دهد، چنانکه قبضه‌کردن قدرت [به دست الیگارش‌ی] در یک حوزه با اقدام مقابله‌جویانه‌ی [مردم] در حوزه‌ی دیگر مواجه شود.

### ۳-۴. قسمی حاکمیت فعال مردمی؟

دموکراسی جمهوری خواهانه به حاکمیت فعال مردمی ارزش می‌گذارد. منظوم این است که واحدی سیاسی تصویر می‌کند که در آن شهروندان درک و دریافت زنده‌ای از خودشان به‌مثابه‌ی اعضای یک مردم حاکم، خصوصاً در سطح قانون اساسی، دارند و اغلب اوقات از منظر این خود-فهمی عمل می‌کنند.<sup>۷۰</sup> از چشم‌انداز دموکراسی جمهوری خواهانه، به‌جریان‌افتادن برنامه‌ی کارزار-مجمع-همه‌پرسی به ارتقای فهم و کنش شهروندی یاری می‌رساند.<sup>۷۱</sup>

PAR چگونه این مهم را تسهیل می‌کند؟ در وهله‌ی نخست، کارکرد کارزار آن است که به شهروندان مجال دهد تا مسائل و دغدغه‌هاشان را به اعتبار فهم و رویکرد خودشان شناسایی کنند و از هم‌شهریان خود مستقیماً بخواهند که این مسائل را در نظر بگیرند. مهم است که کارزار عوض اینکه درگیر رابطه‌ی «عمودی» خطاب‌کردن اعضای پارلمان باشد قسمی «رابطه‌ی افقی» میان خود شهروندان وضع می‌کند. کارزار از این راه واداران می‌کند تا «ما مردم» را در هیئت نوعی حضور سیاسی زنده به اجرا درآوریم به‌جای آن‌که از فرادستان سیاسی بخواهیم به‌نفع ما در این یا آن موضوع مداخله کنند. همه‌پرسی، [در ادامه]، آشکارا کل بدنه‌ی شهروندان را فرامی‌خواند تا درباره‌ی یک پیشنهاد مشخص داوری کنند و بدین واسطه ایده‌ی قدرت جمعی و مسئولیت‌پذیری مستقیم را تقویت می‌کند. [علاوه بر اینها] کارکرد خود مجمع نیز مهم است، و شاید نه فقط به خاطر سهمی که در فیلتر یا پالایش بالقوه‌ی هم‌اندیشی و الیگارش‌ی ستیزی، که پیش‌تر بدانها اشاره کردیم، دارد. مبنای تصادفی و کیفیت‌توصیفی نمایندگی مجمع

شهروندی این پیام را مخابره می‌کند که اعضای عموم مردم این حق، و این مسئولیت، را دارند که پیشنهادهایی برای قانون‌شدن فراهم آورند. مجمع شهروندی در برنامه‌ی PAR می‌تواند فرصت مباحثه‌ی عمومی گسترده‌تری فراهم کند و به این اعتبار، به درک‌ودر یافتی از حاکمیت فعال مردمی جان ببخشد. چنانکه هلن لندمور<sup>۳۷</sup> بحث می‌کند، کنوانسیون قانون اساسی اخیر ایسلند، گرچه یک مجمع شهروندی نبود، اما مثال کارآمدی است از پذیرش شیوه‌ی کار نسبتاً شفاف و اخذ داده و بازخورد از عموم مردم از طریق اینترنت.<sup>۳۸</sup> برخی از مفاد پیش‌نویس قانون اساسی‌ای که نوشته شد از دل همین «جمع‌سپاری»<sup>۳۸</sup> پدید آمد.

جنبش‌های اجتماعی و کمپین‌هایی چون جنبش خشمگین‌ها<sup>۳۹</sup> [در اسپانیا] و جنبش اشغال [وال استریت در آمریکا] شوق و آرزوی حاکمیت مردمی را در سال‌های اخیر به بیان درآورده‌اند.<sup>۴۰</sup> اما این جنبش‌ها با مشکل [عدم] دسترسی به سیستم سیاسی به‌منظور اجرایی‌کردن تغییرات مطلوب‌شان مواجه شدند. برنامه‌ی PAR می‌تواند برای چنین جنبش‌هایی فرصت‌های سیاسی جدیدی در چنته داشته باشد. به نوبه‌ی خود، این برنامه ممکن است بتواند به برانگیختن و تداوم این دست ابتکارات مردمی کمک کند.<sup>۴۱</sup>

## ۵. نتیجه‌گیری

به بیان کلی، مجامع شهروندی برای ارتقای کیفیت برابری خواهانه و هم‌اندیشانه‌ی یک سیستم سیاسی دموکراتیک مزایای بسیاری دارند. البته که شیوه‌های مختلفی برای استقرار مجامع شهروندی درون یک سیستم سیاسی وجود دارد. از چشم‌انداز برداشت جمهوری خواهانه از دموکراسی، چه چیز بیش از همه علاقه‌ی ما را به خود جلب کند؟

---

37 Hélène Landemore

38 Crowdsourcing

39 The indignados

من این نگرش را که مجامع شهروندی باید جایگزین پارلمان‌ها شوند رد می‌کنم و میانه‌ای هم با آن رویکردی ندارم که به مجامع شهروندی تنها به‌مثابه‌ی مجامع مشورتی پارلمان‌ها می‌نگرد که بنا بر صلاحدید خود پارلمان‌ها پا می‌گیرد. برنامه‌ی PAR که شهروندان را قادر می‌سازد مجامع شهروندی تشکیل دهند تا به موضوعات مد نظرشان رسیدگی کنند و به مجامع امکان می‌دهد که به نوبه‌ی خود پیشنهادهاشان را در معرض همه‌پرسی قرار دهند با ارزش‌های دموکراسی جمهوری خواهی همخوانی بیشتری دارد. دیدیم که این برنامه چگونه با توجه به ارزش‌های دموکراتیک جمهوری خواهانه‌ای چون هم‌اندیشی مؤثر، برابری سیاسی به‌واسطه‌ی ارائه‌ی راهی جهت طرف‌شدن با تصرف الیگارشیکی قوای مقننه‌ی منتخب، و حاکمیت فعال مردمی، نویدبخش جلوه می‌کند.

البته که PAR هم در معرض نقد است. یک دغدغه، که بیشتر به اختصار به آن اشاره کردیم، وجود «شکاف» از حیث هم‌اندیشی میان مجمع شهروندی و همه‌پرسی متعاقب آن است.<sup>۷۵</sup> این شکاف میان مجمع و همه‌پرسی در برنامه‌ی PAR دلیلی است که موجب می‌شود عده‌ای استدلال کنند مجامع شهروندی باید قدرت قانون‌گذاری مستقیم داشته باشند، هرچند من بالاتر به برخی از ایرادهای این ایده اشاره کردم. در اینجا یک مجمع شهروندی می‌تواند تلاش کند به هم‌اندیشی گسترده‌تری دامن بزند، مثلاً به شیوه‌ای سامان بیابد که نسبتاً شفاف باشد و به روی داده‌ها و بازخوردهای کسانی که از مجمع بیرون هستند گشوده باقی بماند.<sup>۷۶</sup> همان‌گونه که زورن پیشنهاد می‌کند برنامه‌ی PAR می‌تواند «روز هم‌اندیشی»<sup>۴۰</sup> را در تعطیلات عمومی بگنجاند تا به رونق مباحثه‌ی عمومی حول طرح‌هایی که قرار است به همه‌پرسی گذاشته شوند، کمک کند.<sup>۷۷</sup> اما زمینه‌ی هم‌زیستانه‌ی بزرگ‌تر<sup>۴۱</sup> به لحاظ جامعه‌ی مدنی و سازمان‌یابی جنبش‌های اجتماعی احتمالاً عاملی حیاتی است در برجسته‌شدن این یا آن مسئله برای شمار گسترده‌ای از مردم و ارتقای درگیری سازنده‌ای عموم با آن مسئله. بنابراین، از چشم‌انداز دموکراسی جمهوری خواهانه، نقد یادشده شاید در ترسیم

---

40 Deliberation Day

41 The wider associational context

اهمیت این موضوع یاریگر باشد که از هیچ مکانیسم نهادی مشخصی، اگر از ابتکارات سازمان‌دهنده و انجمن‌سازانه‌ی خودِ شهروندان دور افتاده باشد، انتظار زیادی نباید داشت. همین مسئله، به سهم خود، این پرسش را پیش می‌کشد که یک دموکراسی جمهوری خواهانه چه می‌تواند انجام دهد تا به خلق و تداوم محیط انجمن‌محورانه‌ای کمک کند که پشتیبان هم‌اندیشی بر سر خیر مشترک، برابری سیاسی و حاکمیت فعال مردمی باشد.<sup>۷۸</sup>

این متن ترجمه‌ای است از:

Stuart White (2020) *Citizens' Assemblies and Republican Democracy*, in: *Radical Republicanism: Recovering the Tradition's Popular Heritage*. Edited by Bruno Leipold, Karma Nabulsi, and Stuart White, Oxford University Press

<sup>۴</sup> در نگارش این متن مدیون نظرات راهگشای مخاطبان دانشگاه‌های آمستردام، فرانکفورت، منچستر، آکسفورد و ریدینگ و به‌طور مشخص نظرات کریستوفر زورن، اوا گروئن-رایمن و برونو لیپولد هستیم.  
<sup>۵</sup> بنگرید به

See Amy Lang, 'But Is It for Real? The British Columbia Citizens' Assembly as a Model of State-Sponsored Citizen Empowerment', *Politics and Society* 35, no. 1 (2007), pp. 35–69; Mark E. Warren and Hilary Pearse, eds., *Designing Deliberative Democracy: The British Columbia Citizens' Assembly* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008); Graham Smith, *Democratic Innovations: Designing Institutions for Citizen Participation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), pp. 72–110; Lawrence LeDuc, 'Electoral Reform and Direct Democracy in Canada: When Citizens Become Involved', *West European Politics* 34, no. 3 (2011), pp. 551–67; David M. Farrell, 'The 2013 Irish Constitutional Convention: A Bold Step or a Damp Squib?', in *75 Years of the Constitution of Ireland: An Irish-Italian Dialogue*, eds. Giuseppe Ferrari and John O'Dowd (Dublin: Clarus, 2014), pp. 292–305; Claudia Chawlisz, *The Populist Signal: Why Politics and Democracy Need to Change* (London: Rowman and Littlefield, 2015); Silvia Suteu, 'Constitutional Conventions in the Digital Era: Lessons from Iceland and Ireland', *Boston*

*College International and Comparative Law Review*, 38, no. 2 (2015), pp. 251-76

<sup>۶</sup> به‌علاوه‌ی Populist Signal از Chawlisz، بنگرید به

In addition to Chawlisz, *Populist Signal*, see also Alan Renwick, *After the Referendum: Options for a Constitutional Convention* (London: Constitution Society, 2014) and Stuart White, 'Parliaments, Constitutional Conventions, and Popular Sovereignty', *British Journal of Politics and International Relations* 19, no. 2 (2017), pp. 320–55

<sup>۷</sup> بنگرید به

See Lisa Nandy, 'Let the People Take Back Control of Brexit', *New York Review of Books*, 17 December 2018, <https://www.nybooks.com/daily/2018/12/17/let-the-people-take-back-control-ofbrexit/>; Neal Lawson, 'Brexit Citizens Assembly: Rising to the UK's Crisis in Democracy', *Open Democracy*, 9 December 2018, <https://www.opendemocracy.net/uk/neal-lawson/brexit-citizens-assembly-risingto-crisis-in-democracy>. A non-governmental CA on Brexit was run by the University College London Constitution Unit in 2017; see Alan Renwick, Sarah Allan, Will Jennings, Rebecca McKee, Meg Russell, and Graham Smith, *A Considered Public Voice on Brexit: The Report of the Citizens' Assembly on Brexit* (London: Constitution Unit, 2017), <http://citizensassembly.co.uk/wp-content/uploads/2017/12/Citizens-Assembly-on-Brexit-Report.pdf>.

<sup>۸</sup> بنگرید به

See Sanford Levinson, *Our Undemocratic Constitution: Where the Constitution Goes Wrong (And How We the People Can Correct It)* (Oxford: Oxford University Press, 2006) and Lawrence Lessig, *Republic, Lost: Version 2.0: How Money Corrupts Congress—and a Plan to Stop It* (New York: Twelve, 2015). Other recent processes involving CA-type institutions include the Australian Citizens' Parliament process in 2008; the Icelandic constitutional review process that ran from 2010 to 2012 (though the Constitutional Council which produced the draft of a new constitution was elected); the G1000 process organized independently of the government in Belgium in 2011; and the Estonian Citizens' Assembly Process in 2013–14. See, respectively, Janette Hartz-Karp and Lyn Carson, 'Putting the People into Politics: The Australian Citizens' Parliament', *International Journal of Public Participation* 3, no. 1 (2009), pp. 9–31; HØlØne Landemore, 'Inclusive Constitution-Making: The Icelandic Experiment', *Journal of Political Philosophy* 23, no. 2 (2015), pp. 166–91; Chwalisz, *Populist Signal*, pp. 65–70;



Magnus E. Jonsson, 'Democratic Innovations in Deliberative Systems: The Case of the Estonian Citizens' Assembly Process', *Journal of Public Deliberation* 11, no. 1 (2015)

<sup>۹</sup> بنگرید به

See C. L. R. James, 'Every Cook Can Govern: A Study of Democracy in Ancient Greece: Its Meaning for Today', *Correspondence* 2 (1956), <https://www.marxists.org/archive/james-clr/works/1956/06/every-cook.htm>; Robert E. Dahl, *Democracy and Its Critics* (New Haven, CT: Yale University Press, 1989); Barbara Goodwin, *Justice by Lottery*, 2nd ed. (Exeter: Imprint Academic, 2005); Lang, 'But Is It for Real?'; Oliver Dowlen, *The Political Potential of Sortition: A Study of the Random Selection of Citizens for Public Office* (Exeter: Imprint Academic, 2008); Warren and Pearse, *Designing Deliberative Democracy*; Smith, *Democratic Innovations*, pp. 72–110; John Grant, 'Canada's Republican Invention? On the Political Theory and Practice of Citizens' Assemblies', *Political Studies*, 62, no. 3 (2014), pp. 539–55; Alexander A. Guerrero, 'Against Elections: The Lottocratic Alternative', *Philosophy and Public Affairs* 42, no. 2 (2014), pp. 135–78; Chawlisz, *Populist Signal*; John Gastil and Erik Olin Wright, *Legislature by Lot: Transformative Designs for Deliberative Governance* (London: Verso, 2019). The final contribution listed was published after this chapter was substantially complete and so I have not had the opportunity here to give it the consideration it is due.

<sup>۱۰</sup> بنگرید به

'Canada's Republican Invention?', and Philip Pettit, *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), pp. 195–205.

<sup>۱۱</sup> چارچوب هنجاری مد نظر من در این فصل اشتراک زیادی با کار گرانت دارد. اما من کمتر بر قرابت ارزش‌های جمهوری خواهانه و مجامع شهروندی تمرکز کرده‌ام و بیشتر به دلالت‌های این ارزش‌ها برای جایگاه مشخصی که باید در واحد سیاسی داشته باشند، پرداخته‌ام. زمینه‌ای که مفروض گرفته‌ام دولت-ملت بوده است اما مجامع شهروندی ضرورتاً به این زمینه محدود نمی‌شوند. اسمیت در *ابتکارات دموکراتیک* (Democratic Innovations) نشان داده است که طرح‌هایی وجود دارند که از نظارت مجامع شهروندی بر نهادهای جهانی چون بانک جهانی و صندوق بین‌المللی پول سخن می‌گویند. او به مقاله‌ی برونو اس. فری و آلویس استاتزر، «تقویت نقش در سازمان‌های بین‌المللی» ارجاع می‌دهد. بنگرید

به

Review of International Organizations 1, no. 1 (2006), pp. 27–43.

<sup>۱۲</sup> بنگرید به

See Christopher Zurn, *Deliberative Democracy and the Institutions of Judicial Review* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007); John Ferejohn, 'Conclusion: The Citizens' Assembly Model', in *Designing Deliberative Democracy*, eds. Warren and Pearse, pp. 192–213; Stuart White, 'Rousseau and the Meaning of Popular Sovereignty', in *Ideas That Matter: Democracy, Justice, Rights*, eds. Debra Satz and Annabelle Lever (Oxford: Oxford University Press, forthcoming)

<sup>۱۳</sup> Lang, 'But Is It for Real?'; Mark E. Warren and Hilary Pearse, 'Introduction: Democratic Renewal and Deliberative Democracy', in *Designing Deliberative Democracy*, eds. Warren and Pearse, pp. 11–12; Grant, 'Canada's Republican Invention?', p. 540.

<sup>۱۴</sup> Lang, 'But Is It for Real?'; Warren and Pearse, 'Introduction'; LeDuc, 'Electoral Reform and Direct Democracy in Canada'

<sup>۱۵</sup> On the 2013/14 Convention, see Farrell, 'The 2013 Irish Constitutional Convention'; Renwick, *After the Referendum*; Chawlisz, *Populist Signal*, pp. 89–91; Suteu, 'Constitutional Conventions in the Digital Era'. For information on the 2016/18 Citizens' Assembly, see <https://www.citizensassembly.ie/en/About-the-Citizens-Assembly>

<sup>۱۶</sup> John P. McCormick, *Machiavellian Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011).

<sup>۱۷</sup> David Owen, 'Who Are "the People" in a People's Constitutional Convention?', *openDemocracy*, 30 September 2014

<sup>۱۸</sup> بنگرید به

Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, trans. Christopher Betts (Oxford: Oxford University Press, 1994). I discuss the connection between CAs, and the PAR scheme in particular, and a theory of popular sovereignty drawn from Rousseau's work, more fully in a companion article to this, White, 'Rousseau and the Meaning of Popular Sovereignty'.

<sup>۱۹</sup> نباید گمان برد که هم‌اندیشی تنها شامل استدلال‌های رسمی می‌شود. باید نقش تعیین‌کننده‌ی انواع بیان‌گری‌ها مثل روایت‌ها، شواهد و مدارک، موسیقی و هنر را در نظر گرفت. برای نقد برداشت نحیف از هم‌اندیشی بنگرید به

Iris Marion Young, *Inclusion and Democracy* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

<sup>۲۰</sup> بنگرید به

Joshua Cohen, 'Reflections on Deliberative Democracy', pp. 329–34, and 'Deliberation and Democratic Legitimacy', pp. 16–37, in *Philosophy, Politics*,

*Democracy: Selected Essays* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009).

<sup>21</sup> Joshua Cohen, 'Money, Politics, Political Equality', in Joshua Cohen, *Philosophy, Politics, Democracy: Selected Essays* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009), pp. 270–9.

<sup>22</sup> بنگرید به

John Rawls, *Political Liberalism* (New York, Columbia University Press, 1993), pp. 356–63.

<sup>23</sup> بنگرید به

Alexander Zakaras, 'Lot and Democratic Representation: A Modest Proposal', *Constellations* 17, no. 3 (2010), pp. 460–2; Grant, 'Canada's Republican Invention?', p. 542; Guerrero, 'Against Elections', pp. 168–70. For a very helpful discussion of representation and political equality, in the context of arguments for youth quotas in elected assemblies, see Juliana Uhuru Bidadanure, 'Treating Young People as Equals: Intergenerational Justice in Theory and Practice' (PhD thesis, University of York, 2014), pp. 171–201.

<sup>24</sup> بنگرید به

Hélène Landemore, *Democratic Reason: Politics, Collective Intelligence, and the Rule of the Many* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013), pp. 97–104; Guerrero, 'Against Elections', p. 167; Chwalisz, *Populist Signal*, p. 94. <sup>25</sup> مدل جالب توجهی که به علت کمیود فضا در اینجا کنار گذاشتم، «مدل تالار الحاقی» (chamber model)

است. «تالار نخست» قانون‌گذاران با «تالار ثانویه» ای که تماماً یا جزئاً مبتنی بر مدل مجمع شهروندی است تکمیل می‌شود. آنتونی بارنت و پیتر کارتی برای اصلاح مجلس اعیان بریتانیا این مدل را پیشنهاد کرده‌اند. الکساندر زاکاراس نیز استدلال مشابهی در خصوص «سنای شهروندان» در آمریکا طرح کرده است. جان گاستیل و اریک اولین رأیت نیز از قانون‌گذاری دومجلسی که شامل یک هیأت تصادفی‌گزینش‌شده است بحث می‌کنند. بنگرید به

Anthony Barnett and Peter Carty, *The Athenian Option: Radical Reform for the House of Lords* (Exeter: Imprint Academic, 2008); Zakaras, 'Lot and Democratic Representation'; Gastil and Wright, *Legislature by Lot*.

طرح مک‌کرمیک برای افزودن یک تریبون جدید به حکومت فدرال آمریکا نیز در همین راستاست (بنگرید به McCormick, *Machiavellian Democracy*). در این طرح افرادی که در ده‌درصد بالایی توزیع ثروت قرار می‌گیرند، جایی ندارند. این تریبون جایی میان مدل تالار الحاقی و مدل مشورتی قرار می‌گیرد، مجمعی که قدرت قانون‌گذارانه ندارد (نمی‌تواند قوانین را تدوین، اصلاح یا وتو کند)، اما همواره همچون قسمی فشارسنج دائمی افکار عمومی عمل می‌کند. بنگرید به

Kevin O'Leary, 'The Citizen Assembly: An Alternative to the Initiative', *University of Colorado Law Review* 78 no. 4 (2007), pp. 1489–535; and W. E. Bulmer, 'Draft Constitution for the Commonwealth of England', *Dissenting Radical* (2015), [https://dissentingradical.files.wordpress.com/2015/09/constitution-of-the-commonwealth-of-england4\\_web1.pdf](https://dissentingradical.files.wordpress.com/2015/09/constitution-of-the-commonwealth-of-england4_web1.pdf)

من هم‌چنین این ایده‌ی جذاب را که نهادهایی چون مجامع شهروندی درون احزاب سیاسی شکل بگیرند، کنار گذاشتم. ایده‌ای که توسط اودیت باتیا و دیمیتریس افتمیو مطرح شده‌است.  
<sup>۲۶</sup> علاوه بر «علیه انتخابات» گوئرو، بنگرید به

John Burnheim, *Is Democracy Possible?* (Cambridge: Polity, 1985), and Terrill G. Bouricius, 'Democracy through Multi-Body Sortition: Athenian Lessons for the Modern Day', *Journal of Public Deliberation* 9, no. 1 (2013), <https://www.publicdeliberation.net/jpd/vol9/iss1/art1>.

من وام‌دار گراهام اسمیت هستم که مرا با این بحث‌ها آشنا کرد. بنگرید به

Graham Smith, *Deliberative Democracy and the Environment* (London: Routledge, 2003), p. 121

<sup>27</sup> Claus Offe, 'Referendum vs. Institutionalized Deliberation: What Democratic Theorists Can Learn from the 2016 Brexit Decision', *Daedalus* 17, nos. 14–27 (2017), [https://www.amacad.org/multimedia/pdfs/publications/daedalus/summer2017/17\\_Summer\\_Daedalus\\_Off.pdf](https://www.amacad.org/multimedia/pdfs/publications/daedalus/summer2017/17_Summer_Daedalus_Off.pdf).

<sup>28</sup> Smith, *Democratic Innovations*, p. 75.

<sup>29</sup> Zurn, *Deliberative Democracy and the Institutions of Judicial Review*; Ferejohn, 'The Citizens' Assembly Model'. For relevant discussion, see also Simone Chambers, 'Constitutional Referendums and Democratic Deliberation', in *Referendum Democracy: Citizens, Elites and Deliberation in Referendum Campaigns*, eds. Matthew Mendelsohn and Andrew Parkin (Basingstoke: Palgrave, 2001), pp. 231–55; John Gastil and Robert Richards, 'Making Direct Democracy Deliberative through Random Assemblies', *Politics and Society* 41, no. 2 (2013), pp. 253–81; Graham Smith, 'Citizens Should Have the Power to Call Constitutional Conventions', *openDemocracy*, 9 January 2015, <https://www.opendemocracy.net/ourkingdom/graham-smith/citizens-should-have-power-to-call-constitutional-conventions>; White, 'Rousseau and the Meaning of Popular Sovereignty'.

<sup>۳۰</sup> طرح مرتبگی که اتان جی. لیب پیشنهاد کرده از این قرار است که شهروندان قدرت برپایی مجامع شهروندی درباره‌ی مسائل را دارند اما قدرت قانون‌گذاری مستقیم آنها عوض اینکه ناظر بر برگزاری

رفراندوم بر سر پیشنهادهاشان باشد تابع سیستمی از نظارت و تعادل میان شاخه‌های مختلف حکمرانی است. بنگرید به

Ethan J. Leib, *Deliberative Democracy in America: A Proposal for a Popular Branch of Government* (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2010).

<sup>31</sup> Guerrero, 'Against Elections'.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 140

<sup>33</sup> بنگرید به

Martin Gilens and Benjamin I. Page, 'Testing Theories of American Politics: Elites, Interest Groups, and Average Citizens', *Perspectives on Politics* 12, no. 3 (2014), pp. 564–81.

برای پاسخی انتقادی به این مقاله، بنگرید به

Omar S. Bashir, 'Testing Inferences about American Politics: A Review of the "Oligarchy" Result', *Research and Politics* (2015), pp. 1–7, doi.org/10.1177/2053168015608896.

بشیر از داده‌هایی مشابه با داده‌های گیلنز و پیچ استفاده می‌کند تا ببیند چه کسی بازی را می‌برد زمانی که ترجیحات فرادستان اقتصادی (ده درصد بالایی توزیع درآمد) و رأی‌دهندگان معمولی (کسانی در میانه‌ی توزیع درآمدی) متفاوت است. او درمی‌یابد که فرادستان در تقریباً ۵۰ درصد مواقع می‌برند. در حالی که او در قیاس با مطالعه‌ی گیلنز و پیچ به تصویری کمتر الیگارشیک می‌رسد اما، با اینهمه، حدی از الیگارشی را شناسایی می‌کند. در دموکراسی، رأی‌دهندگان معمولی بازی را در تقریباً ۵۰ درصد مواقع به فرادستان اقتصادی می‌بازند.

<sup>34</sup> مدل گوئرو از گزینش تصادفی بهره می‌برد اما برخلاف یک مجمع شهروندی، تلاش سنجیده‌ای جهت نمایندگی توصیفی جمعیت در ابعادی مشخص نمی‌کند. با این حال بواسطه‌ی ترکیب گزینش تصادفی با مجامع نسبتاً بزرگ، بواسطه‌ی برخورداری از مجامع پُرجمعیت، و بواسطه‌ی هنجارهایی که مشارکت گسترده در مجامع را تشویق می‌کند، نمایندگی توصیفی جمعیت مد نظر قرار می‌گیرد (بنابراین از غیاب نمایندگی در نتیجه‌ی خودگزینش‌گری (self-selection) پرهیز می‌شود).

<sup>35</sup> Guerrero, 'Against Elections', p. 156.

<sup>36</sup> *Ibid*

<sup>37</sup> بنگرید به

Amartya Sen, *Development as Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 1999), pp. 160–88.

<sup>38</sup> Guerrero, 'Against Elections', p. 149.

<sup>۳۹</sup> پاسخ آشکارا بستگی دارد به اینکه تا چه میزان مجموعه‌ی دیگری از مسائل مهم در کارند که دموکراسی نمایندگی در حل آنها ناکارآمد است (محض نمونه، تغییرات اقلیمی؟) و به اهمیت نسبی این دو مجموعه از مسائل.

<sup>۴۰</sup> بنگرید به

Jacob S. Hacker and Paul Pierson, *Winner-Take-All Politics: How Washington Made the Rich Richer—and Turned Its Back on the Middle Class* (New York: Simon and Schuster, 2011), pp. 139–58.

<sup>۴۱</sup> برای توضیحی مدافعه‌انگیز از استراتژی‌های انجمن‌محور برای ارتقای دموکراسی، بنگرید به

Joshua Cohen and Joel Rogers, *Associations and Democracy* (London: Verso, 1994).

<sup>۴۲</sup> Guerrero, 'Against Elections', pp. 153–4.

<sup>۴۳</sup> بنگرید به

Max Weber, 'Bureaucracy', in *from Max Weber: Essays in Sociology*, eds. H. H. Gerth and C. W. Mills (London: Routledge and Kegan Paul, 1948), pp. 196–244, specifically pp. 232–3. I owe this point to David Owen

<sup>۴۴</sup> پتیت به نکته‌ی مهم و مرتبطی اشاره می‌کند وقتی می‌گوید کار مجامعی از نوع مجامع شهروندی می‌تواند به «جایگاه یک مستبد خیرخواه» بکشد (Pettit, *On the People's Terms*, p. 205). از نگاه پتیت، فقدان پاسخ‌گویی انتخاباتی می‌تواند به این بیانجامد که مجامع شهروندی‌الوتوکراتیک در قبال ترجیحات عمومی بیش‌وکم غیرپاسخ‌گو باشند و بنابراین موقعیتی بیافرینند که در آن قانون‌گذاری وضعی بیگانه و سلطه‌گر شود. برای نقد پتیت به مجامع شهروندی‌الوتوکراتیکی که قرار است آلترناتیوی برای مجامع انتخابی باشند، بنگرید به

Pettit, *On the People's Terms*, pp. 195–205

<sup>۴۵</sup> زاکاراس در «نمایندگی قرعه‌محور و دموکراتیک» از مجامع در برابر این نقد که آن‌ها خودآیینی سیاسی را تأمین نمی‌کنند، دفاع می‌کند. اما او از قرعه‌کشی در مقام مکملی برای نمایندگی انتخاباتی دفاع می‌کند، نه در مقام آلترناتیو تام‌وتامی برای آن و این دومی است که من آن را رد می‌کنم.

<sup>۴۶</sup> این دغدغه در ارتباط با پیشنهادی‌های یک مجمع شهروندی بارها در مجامع ایرلند مطرح شده‌است.

بنگرید به

David M. Farrell, 'Constitutional Convention Brand Is in Jeopardy', *Irish Times*, 26 March 2015, <http://www.irishtimes.com/opinion/david-farrell-constitutional-conventionbrand-is-in-jeopardy-1.2142826>

<sup>۴۷</sup> بنگرید به

Nadia Urbinati, *Democracy Disfigured: Opinion, Truth, and the People* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014), p. 114.

اوربیناتی از من تمایز تندوتیزی‌تری میان حکومت‌ها و قوای مجریه از یک‌طرف و پارلمان‌ها از طرف دیگر می‌گذارد. او بحث می‌کند که قوای مجریه و هیأت‌های اجرایی ممکن است از هیأت‌های منصفه و مجامع

شهروندان برای کسب مشروعیت سیاست‌های خود علیه پارلمان‌های انتخابی استفاده کنند. به این ترتیب، آن‌ها بیش از آن که به تقویت و تعمیق دموکراسی کمک کنند، آن را تضعیف خواهند کرد. بنگرید به

Urbinati, *Democracy Disfigured*, pp. 112–15.

من این دغدغه را به بحث گذاشتم، اما فکر نمی‌کنم که درباره‌ی همه‌ی مدل‌های مجمع شهروندی صدق کند؛ مثلاً درباره‌ی برنامه‌ی PAR که در مقاله‌ی حاضر مطرح شد. برای بحث بیشتر بنگرید به

Mark E. Warren, 'Governance-Driven Democratization', *Critical Policy Studies* 3, no. 1 (2009), pp. 3–13.

<sup>48</sup> Smith, *Democratic Innovations*, pp. 74–5.

<sup>49</sup> Smith, 'Citizens Should Have the Power to Call Constitutional Conventions'

<sup>۵۰</sup> می‌توان برنامه‌ی PAR را به‌گونه‌ای متصور شد که می‌باید پیشنهادهایی تدوین کند و/یا طرح‌هایی را به همه‌پرسی بگذارد. من اما تمایلی ندارم که برنامه‌ی مذکور را چنین صورت‌بندی کنم، زیرا ممکن است یک مجمع شهروندی به‌گونه‌ی موجه تصمیم بگیرد تا پیشنهادی عرضه نکند، مثلاً به این دلیل که بعد از هم‌اندیشی به این نتیجه برسد که بیش از اندازه از هم‌گسیخته است [و نمی‌تواند به توافق برسد] یا بخواهد پیشنهادش را به پارلمان عرضه کند عوض اینکه آن را به همه‌پرسی بگذارد، یا مثلاً به این خاطر که فکر می‌کند طرح‌نهایی به‌اندازه‌ی کافی موجه نیست که تأیید مستقیم مردم را تضمین کند. اما می‌شود به‌گونه‌ای دیگر به قضیه نگاه کرد. الزام به پیشنهاد می‌تواند برانگیزاننده و متمرکزکننده‌ی بحث باشد. و الزام به اینکه پیشنهادها به پارلمان نرود و مستقیماً به همه‌پرسی گذاشته شوند مجمع شهروندی را از اینکه پارلمان را بی‌جهت تکریم کنند – چراکه دلنگران آن‌اند که چه بر سر پیشنهادهاشان خواهد آمد – خلاص می‌کند.

<sup>۵۱</sup> ممکن است در مرحله‌ی همه‌پرسی صرفاً از گزینه‌های مرسوم «آری/خیر» استفاده نشود بلکه همه‌پرسی دومرحله‌ای و/یا «ترجیح‌پرسی» (preferendum) انجام گیرد. بنگرید به

Smith, *Democratic Innovations*, pp. 130–1.

<sup>۵۲</sup> به‌طور مثال در ایالت کالیفرنیا یک کارزار باید طی ۱۵۰ روز حمایت شماری از شهروندان، برابر با ۵ درصد میزان مشارکت در آخرین انتخابات ایالتی را به‌دست آورد تا به مرحله‌ی رأی‌گیری برسد. بنگرید به

Smith, *Democratic Innovations*, p. 116.

<sup>۵۳</sup> Gastil and Richards, 'Making Direct Democracy Deliberative through Random Assemblies', p. 261.

<sup>۵۴</sup> بنگرید به

Jean-Francois Aubert, 'Switzerland', in *Referendums: A Comparative Study of Practice and Theory*, eds. David Butler and Austin Ranney (Washington, DC:

American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1978), pp. 39–66; Smith, *Democratic Innovations*, pp. 111–13

۵۵ بنگرید به

Derrick A. Bell, Jr., 'The Referendum: Democracy's Barrier to Racial Equality', *Washington Law Review* 54, no. 1 (1978), 1–29; Smith, *Democratic Innovations*, pp. 116–19.

<sup>56</sup> Bell, Jr., 'The Referendum', pp. 18–19.

<sup>57</sup> Gastil and Richards, 'Making Direct Democracy Deliberative through Random Assemblies', p. 254.

هم‌چنین بنگرید به

Chambers, 'Constitutional Referendums and Democratic Deliberation'; Zurn, *Deliberative Democracy and the Institutions of Judicial Review*, pp. 324, 340.

<sup>58</sup> Gastil and Richards, 'Making Direct Democracy Deliberative through Random Assemblies'

<sup>59</sup> Ferejohn, 'The Citizens' Assembly Model'. See also Smith, *Democratic Innovations*, pp. 132–3.

<sup>60</sup> Zurn, *Deliberative Democracy and the Institutions of Judicial Review*, pp. 323–41.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 337

<sup>۶۲</sup> درباره‌ی مسائلی که میان اعضای پارلمان تضاد منافع وجود ندارد اما در عین حال خطر استبداد اکثریت در کار است شاید مناسب باشد که به پارلمان اجازه داده شود درباره‌ی اینکه یک طرح به همه‌پرسی گذاشته شود یا نه، تصمیم بگیرد. این ایده می‌تواند فیلتر هم‌اندیشانه‌ی قویتری فراهم آورد.

<sup>63</sup> Lessig, *Republic, Lost*. See also Cohen, 'Money, Politics, Political Equality'.

<sup>64</sup> Stuart Wilks-Heeg, Andrew Blick, and Stephen Crone, *How Democratic Is the UK? The 2012 Audit* (Liverpool: Democratic Audit, 2012), p. 275, <http://democracyuk-2012.democraticaudit.com/>.

<sup>۶۵</sup> جنبش «اِشغال دموکراسی» در بریتانیا خواهان ایجاد یک کنوانسیون قانون اساسی به رهبری شهروندان و مجموعه‌ای از اصلاحات جهت طرف‌شدن با مسئله‌ی «پول در سیاست» بود. بنگرید به The website of Occupy Democracy at <http://occupydemocracy.org.uk/>.

۶۶ بنگرید به

Elizabeth R. Gerber, *The Populist Paradox: Interest Group Influence and the Promise of Direct Legislation* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999).

۶۷ بنگرید به

Zurn, *Deliberative Democracy and the Institutions of Judicial Review*, pp. 337–8.

۶۸ بنگرید به



Joseph Lacey, 'The Deliberative Case for Standard Direct Democracy', paper presented at the 'Democratic Theory beyond Deliberation: New Approaches to Representative Democracy' conference, Department of Politics and International Relations, Oxford University, 22–23 June 2017.

<sup>۶۹</sup> برای بحث بیشتر بنگرید به

Smith, *Democratic Innovations*, pp. 121–2, 135, 140–1.

<sup>70</sup> White, 'Rousseau and the Meaning of Popular Sovereignty'.

<sup>۷۱</sup> هواداری زورن از برنامه‌ی PAR ریشه در نظریه‌ی کلان‌تر تأسیس‌گرایی دموکراتیک دارد که مطابق با آن «مشروعیت دموکراتیک هم‌اندیشانه معطوف به نظامی قانونی است که شهروندان در آن می‌توانند خودشان را هم به‌مثابه‌ی تابعان و هم به‌مثابه‌ی مؤلفان قانون بازشناسند». بنگرید به

Zurn, *Deliberative Democracy and the Institutions of Judicial Review*, p. 341.

<sup>72</sup> Landemore, 'Inclusive Constitution-Making'

زورن بحث می‌کند که برای آن که یک طرح به مرحله‌ی همه‌پرسی برسد باید نه توسط یک مجمع بلکه سه مجمع تأیید شود. و این راهی است برای گسترش مباحثه‌ی عمومی درباره‌ی طرح. بنگرید به

Zurn, *Deliberative Democracy and the Institutions of Judicial Review*, p. 338.

<sup>۷۳</sup> بنگرید به

Paulo Gerbaudo, *The Mask and the Flag: Populism, Citizenism and Global Protest* (London: Hurst, 2017); Stuart White, 'Horizontalism, Public Assembly, and Republican Politics', in *Republicanism and the Future of Democracy*, eds. Yiftah Elazar and Genevieve Rousseliere (Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming).

<sup>۷۴</sup> همچنین بنگرید به

Zurn, *Deliberative Democracy and the Institutions of Judicial Review*, pp. 338, 340–1.

البته توسل راست «پوپولیست» به ابتکارات سیاسی را نیز نباید از نظر دور داشت. برای کسانی که نگران چنین چیزی هستند، از جمله من، نقش مجمع در برنامه‌ی PAR به‌مثابه‌ی فیلتر هم‌اندیشی ارزش یادآوری دارد.

<sup>۷۵</sup> بنگرید هم‌چنین به

Lang, 'But Is It for Real?', p. 36; Smith, *Democratic Innovations*, pp. 103–4; LeDuc, 'Electoral Reform and Direct Democracy in Canada', pp. 560–3.

<sup>76</sup> See Landemore, 'Inclusive Constitution-Making'.

<sup>77</sup> Zurn, *Deliberative Democracy and the Institutions of Judicial Review*, p. 338.

همان‌گونه که بالاتر ذکر شد، تأکید زورن بر حمایت سه مجمع مستقل از یک طرح، که موجب می‌شود زمان بیشتری صرف بررسی آن شود، درگیری عمومی با مسئله را ارتقا خواهد داد. درباره‌ی ایده‌ی «روز هم‌اندیشی» بنگرید به

Bruce Ackerman and James Fishkin, *Deliberation Day* (New Haven, CT: Yale University Press, 2004).

<sup>۷۸</sup> بنگرید به

Cohen and Rogers, *Associations and Democracy*; and Martin O'Neill and Stuart White, 'Trade Unions and Political Equality', in *Philosophical Foundations of Labour Law*, eds. Hugh Collins, Gillian Lester, and Virginia Mantouvalou (Oxford: Oxford University Press, 2018), pp. 252–68.

# از رؤیا تا واقعیت<sup>۱</sup> یادداشت‌های سفر کوبا (۱)

کامران نیری



<sup>۱</sup> این نوشته نخست به انگلیسی در ۲۱ مه ۲۰۱۹ در پیوند زیر منتشر شد. از عارف پارسا برای تصحیح فارسی متن سپاس گزارم.

همچنان که هواپیمای روسی دوملخه‌ی آنتونوف<sup>۲</sup> ۲۴ شرکت هواپیمایی کوبا از باند فرودگاه کنکون<sup>۳</sup> مکزیک به سوی فرودگاه بین‌المللی حوزه مارتی در هاوانا اوج گرفت قلبم مملو از شعف شد. آرزوی دیرینه‌ی دیدار از کوبای انقلابی داشت به واقعیت نزدیک می‌شد.

ناگهان دودی از کف هواپیما بلند شد و ترس به دلم افتاد. بی‌اراده از خود پرسیدم: «آیا به هاوانا خواهیم رسید؟»

به اطراف که نگاه کردم دیدم میهمان‌داران مشغول انجام وظایف عادی خود هستند. اما در چهره‌ی چند مسافر دیگر رنگی از نگرانی دیدم. مردی که آن‌سوی راهرو نشسته بود با صدای بلند گفت: «متأسفم، اما همیشه اینطور است!»<sup>۴</sup> نفهمیدم منظورش چیست تا دیگری برایم توضیح داد: هوای گرم و شرحی کنکون که در هواپیما بود با راه‌افتادن تهویه مطبوع هواپیما و پخش هوای سرد تغلیظ شده و به صورت بخار درآمده بود که ما آن‌را با دود اشتباه گرفته بودیم. خیلی زود این بخار محو و شرایط عادی شد.

خیالم که راحت شد از دریچه‌ی کوچک کنارم به دریای آبی‌رنگ کانال یوکاتان<sup>۴</sup> که محل تلاقی خلیج مکزیک و دریای کارائیب است نگریستم و ذهنم معطوف به رؤیای دیدار کوبا شد.

ژوئن ۱۹۹۴ بود. من عازم شرکت در «کنفرانس فلاسفه و دانشمندان امور اجتماعی»<sup>۵</sup> بودم که قرار بود به‌مدت ۵ روز در دانشگاه هاوانا برگزار شود. کلیف دوراند که استاد فلسفه و عضو انجمن فلسفه‌ی رادیکال<sup>۶</sup> بود با همکاری تعدادی از فلاسفه و دانشمندان امور اجتماعی در کوبا این کنفرانس‌ها را سالی یک‌بار در دانشگاه هاوانا برگزار می‌کردند. دانشگاه هاوانا در سال ۱۷۲۸ ابتدا به صورت مذهبی تاسیس شد ولی

<sup>2</sup> Antonov An-24

<sup>3</sup> Cancun, Mexico

<sup>4</sup> Yucatán Channel

<sup>5</sup> North American and Cuban Philosophers and Social Scientists Conference

<sup>6</sup> Radical Philosophy Association

در سال ۱۸۴۲ به نهادی سکولار تبدیل گشت. این دانشگاه از قدیمی ترین درقاره آمریکاست.

اگر چه این گونه کنفرانس ها جنبه ی علمی و حرفه ای دارند، اما عمدتاً وسیله ای هستند برای دور زدن بیش از شش دهه محاصره ی اقتصادی کوبا توسط دولت ایالات متحده که سرنگونی دولت کوبا و نابودی دستاوردهای انقلاب را دنبال می کند. در عین حال این سیاست حق مردم آمریکا را در آزادی سفر زیر پا می گذارد. چند گروه، از جمله کسانی که برای کار آکادمیک سفر می کنند مجازند به کوبا سفر کنند. دیگران می باید از دپارتمان خزانه داری<sup>۷</sup> که مسئول اجرای قوانین مربوط به محاصره ی اقتصادی می شود اجازه بگیرند. در هر صورت هیچ کس حق ندارد که بیش از مبلغ معینی در روز خرج کند و آن هم برای گذران زندگی است (مثلاً نباید دوست کوبایی ات را به شام دعوت کنی). این مبلغ در آن زمان ۳۰ دلار بود. همه ی کسانی که از کوبا برمی گردند می توانند تفتیش شوند و حتی رسید مخارج خود را به مقامات دولتی نشان دهند. علیرغم این محدودیت ها هر سال ده ها هزار آمریکایی به طور غیر قانونی به کوبا سفر می کنند.

حدود یک ساعت بعد بخشی از خاک کوبا در افق پدیدار شد و هواپیما بر باند فرودگاه بین المللی حوزه مارتی فرود آمد. امور گمرک و بررسی گذرنامه و صدور ویزا به سرعت گذشت. مقامات کوبایی که مایل به تسهیل دیدار آمریکایی ها هستند می پرسیدند که مهر ویزا را در گذرنامه بزنند یا روی یک فرم مجزا. کسانی که به طور غیر قانونی سفر می کنند در زمان بازگشت سفر به کوبا را گزارش نمی کنند و چون به دلیل محاصره ی اقتصادی پرواز مستقیم به کوبا نبود و همگان می باید از کشور ثالث برای سفر به کوبا استفاده کنند، مسافری غیرقانونی مدعی می شوند که آن کشور ثالث مقصد نهایی آنان بوده است. ما که قانونی سفر می کردیم از این که مهر ویزای کوبا را در گذرنامه داشته باشیم خوشحال هم بودیم.

<sup>7</sup> U.S. Department of Treasury

## هتل کولینا<sup>۸</sup>

از در فرودگاه که قدم بیرون گذاشتم هوای داغ و شرجی هاوانا احاطه‌ام کرد. دو راهنمای کوبایی که خود را ادوآدو و رامون معرفی کردند و با آنان آن‌قدر دوست شدم که در سفرهای آتی هم سراغ‌شان می‌رفتم با پلاکاردی با نام کنفرانس به استقبال ما آمده بودند و ما را به درون اتوبوس مدرن و تمیزی که البته تهویه مطبوع داشت هدایت کردند. حدود ۴۰ دقیقه بعد اتوبوس روبروی در ورودی هتل کولینا متوقف شد. هتل پنج‌طبقه‌ی کولینا در ضلع جنوبی دانشگاه هاوانا قرار دارد و از تجملی نبودنش پیدا بود که اکثر میهمانان آن توریست‌های کم‌درآمد هستند. در محوطه‌ی ورودی هتل یک رستوران کوچک و در قسمت چپ آن یک بار قرار داشت. هتل در محله‌ی «ودادو»<sup>۹</sup> واقع است که رستوران‌ها، کافه‌ها و مراکز فرهنگی متعدد دارد.

پس از تعیین اتاق هم‌اتاق‌ام که یک دانشجوی فلسفه به‌نام مایک بود و زود با هم ایاق شدیم، بعد از قدری استراحت تصمیم گرفتیم که به گروهی بپیوندم که همراه یک راهنما عازم دیدار از «هاوانای قدیمی»<sup>۱۰</sup> بود. این بخش از هاوانا گنجینه‌ای است از معماری زمان استعمار اسپانیا و هتل‌های مجلل و رستوران و کافه‌های درجه‌اول دارد و هم‌چنین مکان برخی از ادارت عمده‌ی دولتی و مراکز فرهنگی است. در کوچه‌های سنگفرش آن آتلیه‌های نقاشان و نمایشگاه‌های هنری وجود دارد.

در حال گذر از پارکی کوچک، چند پسر بچه‌ی ۷-۸ ساله از ما مداد خواستند (که البته همراه نداشتیم و اگر هم داشتیم نمی‌دانستیم چگونه باید عمل می‌کردیم). اگرچه انتظار مشاهده‌ی کمبودها را داشتیم، اما از این تجربه قلبم به‌درد آمد.

در آن زمان کوبا دچار رکود عمیق اقتصادی<sup>۱۱</sup> بود. علت فوری این امر فروپاشی اتحاد شوروی و همراه آن «شورای همیاری اقتصادی (کومکون)»<sup>۱۲</sup> بود. کومکون را

8 Hotel Colina

9 Vedado

10 Habana Vieja

11 Economic depression

12 Council for Mutual Economic Assistance (COMECON)

رهبران اتحاد شوروی در ژانویه ۱۹۴۹ به منظور تنظیم روابط اقتصادی و مالی با کشورهای «سوسیالیستی» اروپای شرقی تشکیل داده بودند که بعدها برخی کشورهای دیگر، از جمله کوبا به آن پیوستند. با اضمحلال کومکون، تولید ناخالص داخلی کوبا که وابسته به واردات بود و به ویژه واردات نفت که سوخت اساسی صنعت و کشاورزی بود، به سرعت افول کرد. بین سال‌های ۱۹۹۰ و ۱۹۹۳ واردات نفت نسبت به ۱۹۸۹ که ۱۳ میلیون تن بود به ۶ میلیون تن تقلیل یافت. تولید صنعتی که در ۱۹۸۹ به میزان ۸۵ درصد ظرفیت بود در سال ۱۹۹۳ به ۱۵ درصد ظرفیت کاهش یافت. رشد تولید ناخالص داخلی که بین سال‌های ۱۹۶۵ تا ۱۹۸۹ به طور متوسط سالانه ۳/۱ درصد بود در سال‌های ۱۹۹۰ تا پایان ۱۹۹۳ به ترتیب ۹/۲ درصد، ۷/۱ درصد، ۶/۱۱ درصد و ۹/۱۴ درصد تقلیل یافت و تولید ناخالص داخلی در سال ۱۹۹۳ به ۶۵/۲ درصد ارزش آن در سال ۱۹۸۹ نزول کرد. رهبران کوبا تصمیم گرفتند که برای حفظ اشتغال و درآمدها عمل کنند و این امر باعث کسر بودجه‌ی شدیدی شد که از ۱/۴ میلیارد پزو در ۱۹۸۹ به ۴/۲ میلیارد پزو افزایش یافت. همزمان افزایش حجم پول در گردش مصادف شد با کاهش شدیدی عرضه‌ی کالاهای مصرفی که باعث تورم قیمت‌ها شد؛ آن‌هم در زمانی که امکانات دولت برای تأمین سوبسید کالاهای اساسی مردم که به صورت کوپنی و با قیمت نازل عرضه می‌شدند شدیداً محدود شده بود. آن‌طور که بعداً معلوم شد ژوئن ۱۹۹۴ که زمان دیدار ما از کوبا بود مصادف با عمیق‌ترین مقطع بحران شد. اقتصاددانان بحران اقتصادی کوبا مشابه «رکود اقتصادی بزرگ»<sup>۱۳</sup> ایالات متحده در دهه‌ی ۱۹۳۰ می‌دانند. با این تفاوت که کوبا سه دهه محاصره‌ی اقتصادی را پشت سر گذارده بود و اکنون با یک سری جدید از تحریم‌ها روبرو شد که سیاستمداران آمریکا برای تضمین سقوط دولت کوبا به مورد اجرا گذاردند. مدتی بعد از سفرم با دامنه‌ی وسیع گرسنگی و عدم دسترسی به مواد اساسی غذایی در این دوره آشنا شدم. طی سال‌های ۱۹۹۳ -

۱۹۹۲ همه‌گیری نوروپاتی<sup>۱۴</sup> که ناشی از سوءتغذیه است و می‌تواند به کوری بینجامد ۵۰هزار نفر را مبتلا کرد.

## گفت‌و شنود در بار

بعد از صرف شام به‌همراه یکی دو نفر از همسفرانم به بار هتل رفتم تا «موهیتو»<sup>۱۵</sup> را که با رام کوبایی<sup>۱۶</sup> درست می‌شود مزه کنیم. حدود ۹ شب بود و بار شلوغ. من در منتهی‌الیه پیشخوان بار جایی پیدا کردم و موهیتو سفارش دادم. یک خانم جوان تیره‌پوست کوبایی آمد و در کنار من نشست. سلام و خوش‌وبش کردیم تا این‌که دانسته‌ی بسیار محدود من از زبان اسپانیولی ته کشید. در نهایت تعجب دیدم که انگلیسی را نسبتاً خوب می‌داند. پرسید در هاوانا چه می‌کنم، که خیلی خلاصه در مورد کنفرانس گفتم. از این فرصت استفاده کردم تا در تمجید از انقلاب کوبا هم چیزی بگویم. از او در مورد کودکانی که در پارک دیده بودم سؤال کردم. خانم جوان به‌جای جواب به سؤال من به شکایت از انقلاب کوبا پرداخت. او باور من را در مورد انقلاب و دستاوردهای آن یک رؤیا می‌دانست و می‌گفت که سوسیالیسم تنها در شوروی شکست نخورده بلکه در کوبا هم شکست خورده است. به نظر او سوسیالیسم ادعای دروغی بوده که «رژیم» برای تحمیق مردم و ثروتمند کردن خود به‌کار گرفته است. او منکر وجود دستاوردهای انقلاب از به‌دست آوردن استقلال از واشنگتن تا عرضه‌ی آموزش و پرورش، بهداشت و درمان، مسکن و فرهنگ برای مردم کوبا بود. نزد او الگوی برتر ایالات متحده بود که همه‌گونه کالاهای مصرفی را برای شهروندان فراهم آورده و موفق و پایدار است. او الگوی «سوسیالیستی» کوبا را مسئول بحران عمیق اقتصادی می‌دانست و می‌گفت نیاز مردم به کالاهای مصرفی بی‌جواب مانده و خواهد ماند. به نظر او افراد ناراضی که امکان طرح نظریات خود را ندارند مجبور به مهاجرت می‌شوند.

---

14 Neuropathy

15 Mojito

16 Cuban rum



در پایان گفت او به بار آمده که تنها کالایی را که برای فروش دارد، به مردی که در پی خوش گذرانی است بفروشد. او در پی مردی بود که او را با خود به ایالات متحده ببرد.

البته من فرد مناسبی برای او نبودم. بهت زده بار را ترک کردم و به اتاقم رفتم. تمام آن شب یا به خواب نرفتم و یا اگر چرتی زدم با کابوسی بیدار شدم.

## مسئله‌ی فلسفی

یکی از راهنمایان ما مرد جوان قدبلندی با سبیلی نازک بود به نام آلبرتو که استاد فلسفه بود. مانند دیگر کوبایی‌های با تحصیلات عالی، آلبرتو از مهارتش در زبان انگلیسی استفاده می‌کرد تا به‌طور نیمه‌وقت در بخش توریسم کار کند که درآمد جانبی خوبی به دلار داشته باشد. از جمله برنامه‌های جنبی کنفرانس که برای آشنایی ما با دستاوردهای انقلاب بودند به راهنمایی او از دانشگاه تکنولوژی حوزه آنتونیو اچورا<sup>۱۷</sup> دیدار کردیم. این دانشگاه در سال ۱۹۶۴ به‌عنوان بخشی از برنامه‌ریزی برای توسعه‌ی اقتصادی و صنعتی‌شدن کوبا تأسیس شده بود. طی این دیدار با چند نفر از اساتید این دانشگاه ملاقات کردیم تا با تاریخچه، هدف، و برنامه‌ی آموزشی آن آشنا شویم. در ضمن صحبت با آن‌ها اشاره به دپارتمان فلسفه در دانشگاه شد.

برای ما وجود دپارتمان فلسفه در یک دانشگاه تکنولوژی عجیب می‌آید. اکثر دانشگاه‌های آمریکا یا دپارتمان فلسفه ندارند و یا اگر دارند کوچک است. تنها دانشجویان رشته‌ی فلسفه می‌باید واحدهای درسی در فلسفه داشته باشند و برای دانشجویان سایر رشته‌ها درس فلسفه اختیاری است. البته در اوایل قرن بیستم در دوره‌ی لیسانس دانشجو باید دو کلاس درس در فلسفه گذرانده باشد تا فارغ‌التحصیل شود. اما این گونه توجه به فلسفه تدریجاً به نفع رشته‌هایی که به‌طور مستقیم با نیازهای اقتصاد و کسب‌وکار مربوط بودند کنار گذاشته شد.

---

<sup>17</sup> Technological University of Havana José Antonio Echeverría

سؤال کردم دلیل وجود دپارتمان فلسفه در یک دانشگاه تکنولوژی چیست و قدری در مورد وضع فلسفه در ایالات متحده گفتم. پاسخ‌شان ریشه در آن بینش از سوسیالیسم داشت که توسعه‌ی سوسیالیستی را در گرو بینشی فلسفی از توسعه‌ی انسانیت می‌دید و از این رو نوآوری‌های تکنولوژیک را ارزیابی می‌کرد. این پاسخ به دلم نشست.

یک نمونه‌ی کار برد این نظرگاه را در دیدار با نمایندگان انجمن معلولین دیدیم. در این دیدار از مقررات جدید برای ساختمان‌های دولتی گفتند که امکان آموشدن صندلی‌های چرخ‌دار را داشته باشند. اگر چه این امر در کشورهای سرمایه‌داری غرب مدت‌ها است که اجرا می‌شود اما کمبودهای مالی در کوبا مانع آن بوده است. دیدار ما با تماشای مسابقه‌ی بسکتبال بین دو تیم معلولین خاتمه یافت.

دیدار ما از بیمارستان روانی فرمانده دکتر ادوآدو برنابه اورداس دوکونگه<sup>۱۸</sup> در هاوانا به همان میزان آموزنده بود. این بیمارستان که به نام «خانه دیوانگان» در خارج از شهر هاوانا به سال ۱۸۵۷ بنا شده بود قبل از انقلاب ۱۹۵۹ به رفتار خشونت‌بار با بیماران معروف بود. بیمارستانی که ما دیدیم کاملاً متفاوت بود. بیمارستان دارای چند ساختمان بود در محوطه‌ی وسیعی که به طرز دل‌پذیری گل‌کاری شده بود. ما بیمارانی را دیدیم که در محوطه به گل‌کاری مشغول بودند. عده‌ای دیگر توسط کارکنان آراسته می‌شدند. تعدادی مشغول بازی‌های جمعی بودند، و برخی در حال استراحت. من در تجربه‌ی کاری‌ام به بیمارستان‌های روانی در نیوانگلند<sup>۱۹</sup> رفته بودم که در آن بیماران پشت درهای قفل‌شده بودند. بیمارستان روانی کینگز کانتی<sup>۲۰</sup> که روبروی دانشکده‌ی پزشکی<sup>۲۱</sup> محل کار من در بروکلین نیورک بود اساساً حیاط نداشت. البته بیمارستان روانی در هاوانا بی‌ایراد نبود. در سال ۲۰۰۱ باخبر شدم که ۲۶ بیمار به دلیل غفلت

18 Hospital Psiquiátrico de La Habana Comandante Doctor Eduardo Bernabé Ordaz Ducunge

19 New England

20 Kings County Hospital

21 Downstate Medical Center, State University of New York

مسئولین از سرما تلف شده‌اند. البته مدیران بیمارستان دستگیر، محاکمه و مجازات شدند.

## نان و ایدئولوژی

آلبرتو با مایک و من دوست شده بود بعد از اتمام برنامه‌ی صبح‌گاه ما را به منزلش دعوت کرد که همان نزدیکی بود. در بین راه من یک باگت (نان فرانسوی) خریدم که اگر ناهار دیر شد از گرسنگی تلف نشوم. آپارتمان آلبرتو در طبقه‌ی دوم یک ساختمان بود. در آن‌جا برای اولین بار با نحوه‌ی زندگی بسیاری از اهالی هاوانا آشنا شدم. آلبرتو و همسرش و پسر کوچک‌شان با پدر و مادر او در یک آپارتمان دو اتاق‌خوابه زندگی می‌کردند. در هاوانا معمولاً سه نسل در یک خانه با هم زندگی می‌کنند. در عین حال در کوبا کسی بی‌خانمان نیست. ۸۶ درصد از کوبایی‌ها صاحب خانه‌ی خود هستند و کسانی که اجاره‌نشین‌اند طبق قانون بیشتر از ده درصد درآمد خود را برای اجاره نمی‌پردازند.

وقتی که ما دور اتاق روی صندلی نشستیم من نان باگت را روی میز کوچکی که در اتاق بود گذاشتم و از همه دعوت کردم که مزه کنند. تشکر کردند و گفتند نهار صرف شده است. حدود ۲۰ دقیقه به گفت‌وگو گذشت که آلبرتو ترجمه می‌کرد. از ما پرسیدند که تشنه‌اید؟ برایمان آب آوردند. موقع خداحافظی دیدم از نان چیزی باقی نمانده، اگرچه فقط پسر آلبرتو را دیده بودم که تکه‌ی کوچکی از نان را خورده بود. واضح بود که خانواده‌ی آلبرتو نهار کافی نخورده بودند و یا نان باگت کم‌تر گیرشان می‌آمد.

در مسیر بازگشت به هتل به دوست آلبرتو برخوردیم. ضمن خوش‌وبش با او متوجه شدم که آلبرتو به‌عنوان داوطلب در نیروی نظامی کوبایی‌ای شرکت کرده بود که در حمایت از حکومت «جنبش مردمی برای آزادی آنگولا»<sup>۲۲</sup> علیه شورشیان

ضد کمونیست «اتحاد ملی برای استقلال کامل آنگولا»<sup>۲۳</sup> که از طرف ایالات متحده و رژیم آپارتاید در آفریقای جنوبی حمایت می‌شد. این جنگ با حمایت مؤثر کوبا به سال ۲۰۰۲ با پیروزی حکومت خاتمه یافت.

طی گفت‌وگوی این دو که به انگلیسی انجام شد تا ما هم در جریان باشیم دوست آلبرتو استدلال می‌کرد که حکومت آنگولا متحد خوبی نیست زیرا علی‌رغم نیاز کوبا به نفت کمکی به کوبا نمی‌کند. آنگولا صادرکننده نفت است و کوبا از ۱۹۷۵ تا ۱۹۹۱ در آن کشور در دفاع از استقلال آن کشور جنگیده بود. پاسخ آلبرتو این بود که کمک نظامی به آنگولا بخشی از سیاست انترناسیونالیستی کوبا است که علاوه بر حمایت از حکومت آنگولا هدف سرنوشتی رژیم آپارتاید در آفریقای جنوبی را دنبال می‌کرد و کوبا انتظار کمک مادی از آنگولا ندارد.

## کیک سوسیالیستی

یکی از استادان دانشگاه هاوانا چند نفر از ما را به جشن تولد پسرش دعوت کرده بود. من یک بطری رام خوب خریدم که دست خالی نروم. خانه‌ی نسبتاً بزرگی داشتند و مراسم در اتاق نهارخوری که میز بزرگی در میان آن بود برگزار شد. چیزی برای خوردن یا آشامیدن نبود. بطری رامی که من آورده بودم زود خالی شد. موسیقی سالسا<sup>۲۴</sup> پخش می‌شد و مدعوین به پسر بچه‌ای که جشن تولدش بود تبریک می‌گفتند، اگر چه او حواسش پی بازی با هم سن‌وسال‌های خودش بود. موقع سرودن «تولد مبارک» که شد کسی کیک بزرگی که به همین مناسبت تهیه شده بود آورد و روی میز گذاشت. معلوم شد که طبق قانون هر کوبایی روز تولدش یک کیک تولد می‌گیرد. علی‌رغم کمبودها دولت کوبا این سنت را ادامه می‌داد. کیک که یک شمع هم رویش بود آشکارا پسر بچه را شاد کرد. اغلب میهمانان که در آن شرایط بحرانی کیک گیرشان نمی‌آمد هم شاد شدند.

23 National Union for the Total Independence of Angola (UNITA)

24 Salsa

سبکی در موسیقی آمریکای لاتین است که از موسیقی کوبا، پورتوریکو و جزایر آمریکا تأثیر گرفته است.

## کنترل و مدیریت کارگری

یک بعدازظهر هم به دیدار کارخانه‌ی تنباکوی پارتاگوس<sup>۲۵</sup> رفتیم که در هاوانای قدیمی در ساختمانی که در سال ۱۸۴۵ بنا شده قرار دارد. سیگار برگ هابانوس<sup>۲۶</sup> که شهرت جهانی دارد در این کارخانه تولید می‌شود. راهنمای ما که یکی از رهبران اتحادیه‌ی کارگران کارخانه بود توضیح داد که تولید سیگار برگ هنوز به شیوه‌ی سنتی صورت می‌گیرد و کارگران ماهر هر سیگار را از برگ تنباکو تا محصول نهایی یک‌به‌یک تولید می‌کنند. در ضمن پرسش‌وپاسخ او گفت که مدیر کارخانه را وزارت صنایع تعیین می‌کند و این در کل اماکن کار که تحت اختیار دولت است صادق است. به‌نظر من نبود نشانی از کنترل و مدیریت کارگری پس از گذشت چند دهه از اعلام جهت‌گیری سوسیالیستی انقلاب کوبا نشانه‌ی از موانع عمده‌ی داخلی در مسیر توسعه‌ی انقلاب کوبا به‌عنوان یک انقلاب سوسیالیستی است. این وضع با نیت تدریس فلسفه در دانشگاه تکنولوژی که الزاماً شامل نظریات مارکس نیز باید باشد در تضاد است. نزد مارکس توسعه‌ی انقلاب سوسیالیستی در گرو تشکل و عمل مستقل طبقه‌ی کارگر است.

## محاصره‌ی اقتصادی و سوسیالیسم

یک دلیل سفر من به کوبا آشنایی نزدیک با نظام بهداشت و درمان آن بود. از سال ۱۹۸۷ سمیناری برای دانشجویان سال اول و دوم پزشکی در مورد نظام‌های تطبیقی بهداشت و درمان درس می‌دادم که چند کشور را مد نظر داشت: ایالات متحده، کانادا، انگلستان، آلمان، و کوبا. در همان اوایل دانشجویی داشتم به‌نام ملانی که به کوبا سفر کرده بود و اسلایدهایی از دیدار خود به‌ویژه از پلی‌کلینیک‌ها و بیمارستان‌های کوبا داشت. ملانی این اسلایدها را در اختیار من گذاشت تا در سمینارهای آینده استفاده کنم. در این اولین سفرم به کوبا این فرصت پیش آمد که من تا حد امکان مراکز

<sup>25</sup> Fabrica de Tabacos Partagas

<sup>26</sup> Habanos cigars

بهداشت و درمان و پرسنل آنان را ببینم و دانش خود را در این زمینه عمیق تر کنم. نتیجه‌ی این بررسی مقاله‌ای شد به‌عنوان «نظام بهداشت و درمان در کوبا و عواملی که آن را تهدید می‌کنند که در ژورنال «سلامت اجتماع» چاپ شد (نیری ۱۹۹۵). یک نمونه از امکانات موجود و کمبودها در کوبا را در دیدار ما از یک پلی‌کلینیک مشاهده کردیم. در کوبا برای هر محله که واحدی با حدوداً ۱۲۰ نفر است یک پزشک و یک پرستار تعیین می‌کنند که این دو در یک ساختمان سه‌طبقه در همان محله زندگی می‌کنند که طبقه‌ی هم‌کف آن مطب دکتر و پرستار است. وظیفه‌ی آنان آشنایی نزدیک با افراد محل از نظر طرز زندگی و مشکلات بهداشتی و پزشکی آنان است. اگر کسی به پزشک متخصص نیازمند باشد او را به پلی‌کلینیک که در آن پزشکان متخصص کار می‌کنند می‌فرستند. اگر کسی نیازمند بیمارستان باشد تعدادی بیمارستان در شهرهای بزرگ‌تر کوبا هستند.

در کوبا تحصیلات در تمام مراحل بدون هزینه است و حتی به دانشجویان پول توجیبی هم می‌دهند (نمی‌گویم رایگان زیرا درآمد دولت نتیجه‌ی کار و زحمت مردم کوباست). اما دریافت مدرک پایان تحصیل موقوف است به سه سال کار در آن رشته در نقاطی که دولت تعیین می‌کند. همه‌ی کارکنان بهداشت و درمان در استخدام دولت هستند.

در دیدار از پلی‌کلینیک آن‌را تمیز و مجهز به وسایل و کادر لازم یافتیم. تنها شکایت کارکنان کمبود بنزین برای آمبولانس بود که خود نتیجه‌ی بحران اقتصادی ناشی از فروپاشی شوروی و کومکون بود.

### تشدید تضییقات علیه کوبا

با آغاز رکود اقتصادی در کوبا، کنگره‌ی آمریکا حلقه‌ی محاصره‌ی اقتصادی را با تصویب لایحه‌ی تورپچلی (قانون «دموکراسی کوبا») تنگ‌تر کرد. این قانون تجارت شرکت‌هایی را که زیر پوشش شرکت‌های آمریکایی بودند با کوبا ممنوع کرد. هم‌چنین کشتی‌هایی که در بنادر کوبا لنگر گرفته بودند از لنگر گرفتن در بنادر آمریکا برای شش ماه ممنوع شدند. به این ترتیب امر دشوار تجارت با دیگر کشورها سخت‌تر شد. در اوت ۱۹۹۴، کابینه‌ی کلینتون سیاست ۲۶ ساله‌ی پذیرش کوبایی‌های را که به‌طور

غیرقانونی کوبا را ترک کرده‌اند لغو کرد، کوبایی‌های مقیم آمریکا را از فرستادن پول به کوبا ممنوع، اکثر امکانات سفر به کوبا را مسدود کرد و تبلیغات رادیویی و تلویزیونی علیه کوبا را تشدید نمود.

### چه گوارا یا دنگ شیائوپینگ؟

واضح بود که آموزش من در مورد انقلاب کوبا مرا به حد لازم برای درک پیچیدگی وضعی که در اولین دیدارم با آن روبرو بودم آماده نکرده بود. در این مورد در آینده بیشتر خواهیم نوشت. این امر در مقاله‌ای که برای کنفرانس آماده کرده بودم منعکس شده بود. از شرکت‌کنندگان در کنفرانس خواسته بودند که مقالات‌شان از ۸ صفحه بیشتر نباشد چون همه‌ی مقالات به اسپانیولی ترجمه می‌شدند. مقاله‌ی کوتاه من در مورد رئیس نظریه‌ی گذار به سوسیالیسم چه‌گوارا بود که در مرکز بحث کنگره‌ی سوم حزب کمونیست کوبا در سال ۱۹۸۶ قرار داشت. گزارش فیدل کاسترو علاوه بر نقد الگوی گذار به سوسیالیسم اتحاد جماهیرشوروی، که در کوبا در دهه‌ی ۱۹۷۰ اتخاذ شده و نتایج منفی‌ای به‌دست داده بود، خواهان بازگشت به نظریه‌ی چه‌گوارا شده بود. تصمیم کنگره دامن زدن به «فرایند تصحیح اشتباهات»<sup>۲۷</sup> و تشویق کار داوطلبانه بود. اما تصمیمات کنگره با شروع بحران ناشی از اضمحلال کومکون و رکود اقتصادی عملاً ملغی شده بود. در بخش‌های بعدی توضیح خواهیم داد که چرا به نظر من دلیل اساسی آن سیاسی بود نه صرفاً اقتصادی. اما ضمیمه‌ی نظریه‌ی چه‌گوارا که در کتابش «انسان و سوسیالیسم در کوبا» (۱۹۶۵) آمده ولی هرگز بحث نشده، این نظر است که هدف سوسیالیسم جامعه‌ای با امکانات مادی فراوان نیست بلکه توسعه‌ی ظرفیت‌های انسان و همبستگی است. این جوهر مقاله و صحبت من بود.

اما زمان و شرایط موجود برای طرح این بحث کاملاً نامساعد بود. ضمن صحبت من بر سر و صورت حاضرین در هوای داغ و شرجی هاوانا در اتاق بدون تهویه‌ی مطبوع عرق نشسته بود و از ما توسط مجموعه‌ی قناسی از انواع لیوان، فنجان و شیشه‌های

خالی مربا و با آب بدون یخ پذیرایی می‌کردند. پر واضح بود که سوسیالیسم نیازمند حداقلی از رفاه است. در نتیجه صحبت من می‌باید دن کیشوت‌وارانه تلقی می‌شد. پرفسور فلسفه، دیوید شوایکارت، که او هم در مورد گذار به سوسیالیسم مقاله داشت طرفدار سوسیالیسم بازار بود که در آن زمان با مشی دنگ شیائوپینگ و تأیید موفقیت آن در مقیاس توسعه‌ی اقتصادی چین تأیید می‌شد. مقاله‌ی او با عنوان «حسد سوسیالیستی» این نظر را مطرح می‌کرد که نزد مارکس سوسیالیسم تنها می‌تواند برپایه‌ی میزان بالایی از رشد نیروهای تولیدی و برپایه‌ی فراوانی کالاهای مصرفی ساخته شود. وگرنه «سوسیالیسم حسد» خواهد بود. در شرایط رکود اقتصادی کوبا این به آن معنی بود که «سوسیالیسم کمبود» در کوبا با شکست روبرو خواهد شد و بنابراین تنها راه حل برای کوبا سوسیالیسم بازار است.

در زمان نگارش این سطور روشن است که رهبران حزب کمونیست کوبا برگگی از دفاتر سوسیالیسم بازار چین و ویتنام و یوگسلاوی قرض گرفته‌اند. البته این مسئله هنوز باقی است که تکلیف بیان این مشی در اروپای شرقی و در چین و ویتنام چه می‌شود. در شوروی و اروپای شرقی اتخاذ این سیاست به فروپاشی کمک کرد و در چین و ویتنام سرمایه‌داری تحت کنترل «حزب کمونیست». به‌رحال به‌نظر می‌رسد که در عمل رهبران حزب کمونیست کوبا «راه‌حل» شوایکارت را انتخاب کرده‌اند. تا آن‌جا که من میدانم هیچ گرایشی در کوبا در دفاع از نظریات چه‌گوارا سخن نگفته است چراکه او منتقد قاطع سیاست سوسیالیسم بازار و محوری کردن انگیزه‌های مادی برای ساختمان سوسیالیسم بود.

## نیاز به ارزیابی مجدد

بنابراین اولین دیدارم از کوبا همراه با نوعی «توهم‌زدایی» بود. مشاهده‌ی تضاد بین واقعیت کوبا و تصویری از «انقلاب کوبا» که براساس نوشته‌ها و گزارش‌های سیاسی دو دهه‌ی گذشته در ذهن داشتم. در نتیجه دو وظیفه برای درک بهتر از انقلاب کوبا برای شناخت بهتر و عمیق‌تر از آن مطرح شدند. اول آشنایی بیشتر از واقعیت کوبا در مواردی که به لحاظ نظریه‌ی سوسیالیستی مهم هستند. از این‌رو در فاصله‌ی ۱۹۹۴ و ۲۰۰۶ برای آشنایی بیشتر و پژوهش ده بار به کوبا سفر کردم.



دوم، ارزیابی نقادانه‌ی نظریاتی که برپایه‌ی این نوشته‌ها و گزارش‌های سیاسی عمدتاً از جانب رهبری حزب کارگران سوسیالیست ایالات متحده مطرح شده بودند. بخشی از این بازنگری به فارسی موجود است (نیری ۲۰۲۱)

بعد از این که در سال ۱۹۷۱ زمانی که دانشجوی دوره‌ی لیسانس در دانشگاه تگزاس در شهر آستین بودم و با سوسیالیسم آشنایی اولیه پیدا کردم می‌باید بین مائویسم و تروتسکیسم که گرایش‌های موجود بین دانشجویان ایرانی مخالف دیکتاتوری محمدرضا پهلوی بودند یکی را انتخاب کنم. پس از مطالعه و بحث‌های سیاسی متعدد من تروتسکیسم را پذیرفتم و در سال ۱۹۷۴ به عضویت «انجمن ستار» که به دلیل پلیس سیاسی در ایران و آمریکا به‌طور مخفی فعالیت می‌کرد درآمد. از تروتسکی (۱۹۳۶) آموخته بودیم که علی‌رغم ضدانقلاب خونین استالینیستی که طی آن رهبران حزب بلشویک، برنامه، استراتژی و سنت آن و قدرت و تشکل مستقل کارگران و دهقانان نابود شده بودند، اتحاد شوروی هنوز دولتی کارگری است اما منحنی. محک تروتسکی این بود که دستاورد انقلاب سوسیالیستی که ابزار تولید را اجتماعی و تجارت خارجی را «ملی» کرد و اقتصاد با برنامه را پایه‌گذاری نمود هنوز پابرجاست، پس ماهیت دولت کارگری است. در دهه‌ی ۱۹۴۰ زمانی که ارتش سرخ در جنگ جهانی دوم اروپای شرقی را تصرف کرد، رهبران بین‌الملل چهارم، که به ابتکار تروتسکی در سال ۱۹۳۸ از احزاب اپوزیسیون چپ ایجاد شده بود، با مسئله‌ی تعیین ماهیت دولت‌هایی که جملگی توسط احزاب استالینیستی، و عمدتاً تحت لوای مسکو، اقتصادی مشابه شوروی ایجاد کردند، روبرو شدند، به پیروی از شیوه‌ی تروتسکی این‌ها را دولت‌های کارگری اما ناقص‌الخلقه تعریف کردند.

با پیروزی انقلاب ۱۹۵۹ کوبا، جنبش ۲۶ ژوئیه، جنبشی که فیدل کاسترو براساس سنت انقلاب کوبا و آمریکای لاتین ایجاد کرده بود، و با حمایت توده‌های زحمتکشان به‌ویژه دهقانان به قدرت رسید. کاسترو و دیگر رهبران جنبش ۲۶ ژوئیه بلافاصله به اجرای برنامه‌ی دموکرتیک ملی‌ای که در نطق دفاعیه‌ی کاسترو در دادگاه دیکتاتور

باتیستا ۲۸ در ۱۶ اکتبر ۱۹۵۳ خطوط اساسی آن ذکر شده بود و سپس تحت عنوان «تاریخ مرا تیره خواهد کرد» نشر و پخش شده بود، به انجام اصلاحات ارضی پرداختند و در مقابله با امپریالیسم آمریکا صنایع عمده را که تحت کنترل شرکت‌های آمریکایی بودند ملی کردند. زمانی که ضدانقلابیون کوبایی، که توسط آمریکا متشکل، مسلح، و بسیج شده بودند، در خلیج خوک‌ها به کوبا حمله کردند تا جای پای را برای مداخله نظامی ارتش آمریکا باز کنند، نیروهای مسلح انقلابیون کوبایی طی چهار روز، از ۱۷ تا ۲۱ آوریل آنان را شکست دادند، کاسترو طی نطقی هدف انقلاب را سوسیالیسم اعلام کرد. در همان اوایل پیروزی انقلاب در عکس‌العمل به تحریم اقتصادی آمریکا چه‌گوارا مسئول ایجاد روابط اقتصادی با شوروی، اروپای شرقی و چین شد.

با این زمینه، بین‌الملل چهارم با رهبری‌ای در کوبا مواجه شد که از سنت انقلابی آمریکای لاتین نشأت می‌گیرد نه استالینیسم و کوبا را یک دولت کارگری با یک رهبری انقلابی ارزیابی کرد.

گرچه به‌زودی در بین‌الملل چهارم اختلاف‌نظر در ارزیابی رهبری کوبا به‌وجود آمد اما فعالین انجمن ستار از مواضع حزب کارگران سوسیالیست آمریکا تبعیت می‌کردند. در حالی که تروتسکیست‌های ایرانی جوانانی با دانش و تجربه‌ی کم بودند، این حزب تداوم سیاسی مستقیم با بلشویسم و اپوزیسیون چپ تروتسکی داشت و ادامه‌دهنده‌ی برنامه، استراتژی، و سنت بلشویسم بود.

اگرچه حزب کارگران سوسیالیست رهبری کوبا را انقلابی می‌دانست اما آنان را «انقلابی در عمل» ارزیابی می‌کرد به این دلیل که رهبری کاسترو در مبارزه برای یک برنامه‌ی دموکراتیک ملی به قدرت رسیده بود طی اجرای این برنامه به سوسیالیسم رو آورده بود در حالی که با نظریه و استراتژی و سنت سوسیالیسم انقلابی آشنا نبود.

ناروشنی در مورد سوسیالیسم و دوران گذار در «مناظره‌ی بزرگ» که طی ۱۹۶۲ تا ۱۹۶۵ در کوبا برگزار شد و عمدتاً بین ارنستو چه‌گوارا و کارلوس رافائل رودریگز، ۲۹ نظریه‌پرداز حزب سوسیالیست مردمی کوبا که هم‌فکر حزب کمونیست شوروی بود، خود

---

28 Fugencio Batista

29 Carlos Rafael Rodriguez

را نشان داد. طی این سال‌ها این حزب و «دفتر دانشجویان» که شامل دانشجویان و روشنفکران شهری بود به ابتکار کاسترو و چه‌گوارا در فرایند ادغام با جنبش ۲۶ ژوئیه بودند. این مناظره جنبه‌ی بین‌المللی هم داشت و ارنست مندل در هم‌سویی با چه‌گوارا و شارل بتلهایم در همسویی با رافائیل رودریگز در آن شرکت کردند. اگر چه نظریات چه‌گوارا در عین قرابت با مارکس در مواردی از او هم فراتر می‌رفتند، ولی شواهدی در دست نیست که دیگر رهبران جنبش ۲۶ ژوئیه در این بحث موضع مستقل و روشنی داشتند. در نتیجه حزب سوسیالیست آمریکا در برخی موارد منطبق با برنامه و استراتژی خود موضعی متفاوت با رهبری کاسترو حتی در مورد مسایل داخلی کوبا اتخاذ می‌کرد. موضع رهبری حزب سوسیالیست آمریکا در مورد کوبا از دهه‌ی ۱۹۸۰ تدریجاً به این صورت تغییر کرد که رهبری کوبا را کمونیست ارزیابی کرد. در دهه‌ی ۱۹۸۰ رهبری این حزب امیدوار بود که حول رهبری کوبا و همراه با جریان‌های چریکی آمریکای لاتین، چون فارابوندا مارتی<sup>۳۰</sup> در السالوادور و ساندینیست‌ها در نیکاراگوا، و جنبش نیو جول به رهبری موریس بیشاپ در گرانادا<sup>۳۱</sup> و توماس سانکارا<sup>۳۲</sup> در بورکینا فاسو<sup>۳۳</sup> در آفریقا و کنگره‌ی ملی آفریقا<sup>۳۴</sup> در آفریقای جنوبی یک بین‌الملل کمونیستی ایجاد کنند.

در نتیجه من که از سپتامبر ۱۹۸۲ تا اکتبر ۱۹۹۲ در حزب سوسیالیست آمریکا فعال بودم گزارش‌هایی از کوبا را که رهبری حزب از فیلتر این چرخش سیاسی تهیه و ارائه می‌کرد می‌پذیرفتم و در اولین سفرم که بعد از استعفا از این حزب انجام شد با تضاد بین رؤیا و واقعیت مواجه شدم.

ادامه دارد

30 Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN)

31 New Jewel Movement

32 Thomas Sankara

33 Burkina Faso

34 African National Congress (ANC)

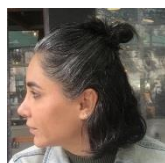
### منابع

- Castro Ruz, Fidel. [History Will Absolve Me](#). 1953.
- Guevara, Ernesto Che. [Socialism and Man in Cuba](#). 1965.
- Nayeri, Kamran. "[The Cuban Health Care System and Factors Currently Undermining It](#)." *Journal of Community Health*. Vol. 20, No. 4, August 1995.
- Trotsky, Leon. [The Revolution Betrayed: What Is the Soviet Union and Where Is It Going?](#) 1936.

# فضاهای انقلابی

چه‌گونه پراکسیس‌های بخش‌اشکال جدیدی از  
زندگی شهری را امکان‌پذیر می‌کند؟

گزارش و تصاویر: دریا موسوی<sup>۱</sup>



<sup>۱</sup> تاریخ بازدید: ۲۳ دسامبر ۲۰۲۳



در حاشیه‌ی جنوب شرقی شهر مکزیک (مکزیکوسیتی)، در میانه‌ی یکی از فقیرترین مناطق شهری، جامعه‌ای انقلابی نهفته است که ساختار توسعه‌ی شهری سرمایه‌داری را به چالش می‌کشد. متن پیش رو، روایتی از جامعه‌ی «سازمان مردمی مستقل چپ فرانسیسکو وی‌یا»<sup>2</sup> است که گواهی بر قدرت زندگی جمعی و خودگردانی است.

این جامعه که با نام «پانچو» نیز شناخته می‌شود، با الهام از اندیشه‌های رهبر انقلابی مکزیک، فرانسیسکو (پانچو) وی‌یا، به‌عنوان یک شاخه‌ی رادیکال جنبش مردمی و در پاسخ به بحران شدید مسکن در دهه‌ی ۱۹۸۰ و اوایل دهه‌ی بعد در حاشیه‌ی شهر مکزیک ظهور کرد. برخلاف بسیاری از مبارزات شهری که به سمت مدل‌های لیبرالی جامعه‌ی مدنی و شهروندی تغییر کرده‌اند، پانچوها با رد کردن احزاب سیاسی به‌نفع کنش مستقیم و اشتراکی، مسیر انقلابی را دنبال کرده‌اند. هدف این جامعه خلق

<sup>2</sup> Francisco Villa Left Independent Popular Organization (OPFVII)

چیزی فراتر از مسکن بود. هدف آن ایجاد یک زیست جمعی و جامع بود، که اندیشه‌های پانچو وی‌یا در مبارزه برای حقوق حاشیه‌نشینان را منعکس می‌کرد.

در بطن این شکل زندگی جمعی و خودگردان یک «پراکسیس رهایی‌بخش»<sup>۳</sup> (۱) وجود دارد که با انگاره‌ی «قدرت رهایی‌بخش»<sup>۴</sup> جورجو آگامبن بهتر فهمیده می‌شود. (۲) به زعم آگامبن، «قدرت مؤسس»<sup>۵</sup> ساختار دولتی را بازتولید می‌کند؛ درحالی‌که، قدرت رهایی‌بخش، ساختارهای زیست‌سیاست موجود را که زندگی را از فرم آن جدا می‌کند از کار می‌اندازد، و در نتیجه «قلمرو ضرورت اقتصادی» را فرو می‌ریزد. پراکسیس رهایی‌بخش پانچو، اجتناب مداوم از اغواگری‌های دولتی و نهادینه‌سازی پراتیک سیاسی است. این استراتژی انقلابی که بر ماهیت ضد سرمایه‌داری و تقویت تصمیم‌گیری افقی و همیاری در سطح محلی تمرکز دارد، خلق اشکال جدیدی از زندگی جمعی را امکان‌پذیر می‌کند. پراکسیس پانچو با خلق یک موقعیت زندگی جمعی که در آن نیازهای اساسی به‌طور اشتراکی برآورده می‌شوند، از قلمرو ضرورت اقتصادی فراتر رفته و به افراد این امکان را می‌دهد که فقط برای بقا کار نکنند و کنترل زندگی اقتصادی خود را در دست داشته باشند.

پانچوها بیش از سه دهه است که زمین‌های بی‌استفاده را اشغال کرده و آنها را به هشت اجتماع مملو از زندگی تبدیل کرده‌اند. بزرگ‌ترین جامعه‌ی مسکونی پانچوها در جنوب شرقی شهر مکزیک، ۶۰۰ خانواده و در مجموع بیش از ۳۰۰۰ نفر را اسکان می‌دهد. این مجموعه از یک فضای نمایش و گردهمایی، یک زمین ورزشی و چندین زمین بازی کودکان برخوردار است. همچنین با رویکردی «خودبسند» خدمات رفاهی مانند آب‌وبرق را تقریباً مستقل از دولت برای ساکنین فراهم می‌کند. این مجموعه‌ی مسکونی دارای سیستم برداشت آب باران و تصفیه‌ی آب و همچنین مجهز به انرژی خورشیدی است. سیستم کشت گلخانه‌ای فضایی در اختیار ساکنین قرار می‌دهد که

---

3 Destituent praxis

4 Distituent power

5 Constituent power

محصولات ارگانیک و درمانی تولید کنند و همچنین روش‌های نوین کشت را به کودکان آموزش دهند.



روش مدیریت و سازمان‌یابی در این جامعه مبتنی بر مرکزگرایی (سانترالیسم) دموکراتیک است. این رویکرد تضمین می‌کند که تصمیمات جامعه بازتابی از اجماع جمعی باشد در حالی که خط مشی کلی را حفظ می‌کند. ساکنان این جامعه بر اساس اصول «خودسازماندهی» و «خودانتقادی» هر ماه در «مجمع عمومی» شرکت می‌کنند و برای جامعه‌ی خود تصمیم‌گیری می‌کنند. سپس تصمیمات در کمیسیون‌های مختلف از طریق مشارکت مردمی اجرا می‌شوند. کمیسیون ساخت و نگهداری، بر توسعه‌ی مسکن و نگهداری زیرساخت‌ها نظارت و اطمینان حاصل می‌کند که فضای کالبدی جامعه بازتابی از ارزش‌های آن باشد. کمیسیون نگهداری، امنیت جامعه را تأمین و اختلافات داخلی را حل‌وفصل می‌کند. کمیسیون ارتباطات، که رادیو و روزنامه‌ی جامعه را اداره می‌کند، به‌عنوان بستری حیاتی برای پیوند اجتماعی عمل می‌کند. کمیسیون ورزش، کلاس و مسابقات ورزشی برگزار می‌کند. کمیسیون سلامت به‌طور جامع از



پیشگیری و سلامت زنان گرفته تا بهداشت روانی را دربر می‌گیرد. اعضای کمیسیون سلامت معمولاً هیچ دانش قبلی ندارند اما در طول کار در کمیسیون سلامت و در جریان کارگاه‌های آموزشی و همکاری با سایر گروه‌ها مهارت‌های لازم برای ارائه به جامعه‌ی خود را کسب می‌کنند. این کمیسیون به‌ویژه در حیطه‌ی آموزش پیشگیری و سلامت جنسی فعالیت می‌کند. کمیسیون آموزش و فرهنگ با تأکید بر روش‌های آموزشی بدیل، آموزش بزرگسالان، مشارکت جوانان و حفاظت از محیط زیست، برای کودکان و جوانان کارگاه‌های آموزشی هنرهای اجرایی، صنایع دستی و آشپزی برگزار و همچنین از کتابخانه‌ی جامعه نگهداری می‌کند. این فعالیت‌ها نه‌تنها بیان هنری را ترویج می‌دهند، بلکه پیوندهای جمعی و فرهنگی را تقویت می‌کنند.



رویکرد جامعه به آموزش به‌ویژه قابل‌توجه است، زیرا سعی دارد آگاهی، تفکر انتقادی، همیاری و مسئولیت اجتماعی را در نسل جوان پرورش دهد. با این‌که بسیاری

از کارگاه‌های آموزشی و فعالیت‌های کمیسیون آموزش و فرهنگ در این مرکز اتفاق می‌افتد، اما آموزش به‌طور کلی محدود به این فضا نیست. آموزش در تمامی کمیسیون‌ها به صورت افقی در حال انجام است. کمیسیون‌ها نه تنها کارکردی، بلکه آموزشی هستند؛ و در تقابل با سیستم متداول آموزشی، به‌عنوان فضاهایی عمل می‌کنند که در آنها علوم کاربردی بازیابی و زندگی جمعی تمرین می‌شود. در این فضاها، نیازهای فردی از «کمبود» به «فرصت»‌هایی برای کنش و سازمان‌یابی جمعی تبدیل می‌شوند.



یکی از برجسته‌ترین دستاوردهای پانچوها ایجاد یک محیط امن و بر پایه‌ی همیاری بدون اتکا به پلیس یا نیروهای امنیتی خارجی است. در قلب یکی از ناامن‌ترین مناطق شهر مکزیک، پانچوها توانسته‌اند محیطی بسازند که در آن بچه‌ها بدون نظارت والدین بازی می‌کنند، زنان شب‌ها با خیال راحت تردد می‌کنند، و اختلافات جامعه در داخل جامعه حل می‌شود، که این نشان‌دهنده‌ی یک اعتماد عمومی عمیق و مسئولیت مشترک است.

در حوزه‌ی زیست‌سیاست، جایی که کنترل بدن‌ها اغلب تحت تأثیر ساختارهای اجتماعی هنجارگرا قرار می‌گیرد، جنبش جبهه‌ی مردمی پانچو وی‌یا، نمونه‌ای برجسته از قدرت خودمختاری است. این منطقه‌ی خودگردان فقط یک پروژه‌ی مسکن نیست، بلکه یک رویکرد انقلابی به «رفاه کل‌نگر» است. در ساختار اجتماعی متداول که دسترسی به علم و اطلاعات انحصاری و خصوصی‌سازی شده و فقط متخصصان و نهادهای سلامتی مانند بیمارستانها و درمانگاه‌ها به آن دسترسی دارند، کمیسیون بهداشت در تقابل با این سازوکار نهادی به یک فضای جایگزین آموزشی بدل شده و با بازیابی و تمرین علوم پزشکی و کاربردی، پراکسیس‌هایی بخشی را ارتقا می‌بخشد. این مدل جامعه-محور افراد را توانمند می‌کند و به آنها اجازه می‌دهد تا بر بدن و انتخاب‌های خود اختیار کامل داشته باشند. پانچوها نشان می‌دهند که چگونه جوامع خودگردان می‌توانند زندگی را نهادینه-زدایی کرده و خدمات مختلف مانند سلامت و آموزش را در دسترس‌تر و با نیازهای منحصربه‌فرد یک جامعه هماهنگ کنند.



با این حال، چالش‌هایی که پانچوها با آن روبرو هستند قابل‌توجه است. آنها در یکی از بزرگ‌ترین شهرهای جهان، جایی که زندگی عمیقاً نهادینه-سازی شده است و اتکا به کارِ مزدی و نهادهای دولتی یک امر عادی است، زیست می‌کنند. با وجود این، تجربه‌ی آنها نشان می‌دهد که ساخت مناطق شهری خودگردان، به چالش کشیدن روابط اجتماعی سرمایه‌داری و ارائه‌ی شیوه‌های نوین زندگی اشتراکی شهری امکان‌پذیر است.

برای مطالعه‌ی بیش‌تر:

<https://read.dukeupress.edu/south-atlantic-quarterly/article-abstract/122/1/103/342398/Constructing-a-Communal-Form-of-Life-Destituent?redirectedFrom=fulltext>

# کره‌ای‌ها چه‌گونه توانستند؟ چرا ما نتوانستیم؟

علیرضا بهتویی



یکی از کارشناسان و فعالین سیاسی در جناح اصولگرایان جمهوری اسلامی در آذرماه ۱۴۰۲، سؤال بسیاری از مردم ایران را **مطرح کرد** که: «کره جنوبی را مثال می‌زنند که جمعیت مشابهی داریم و با هم خودروسازی و... را شروع کردیم» و با دریغ، می‌پرسند: «اما آنها کجا هستند و ما کجا هستیم؟»

این کارشناس (مدیر انجمن نخبگان جهان اسلام، عضو شورای بین‌الملل پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و دیپلمات سابق) گفته بود: «در جواب به این سؤال، پاسخ من این است یک کره‌ای چقدر کار می‌کند و یک ایرانی چقدر؟ ساعت مفید کار در کره جنوبی ۹.۵ ساعت و در ایران ۲۲ دقیقه است و این یعنی یک کره‌ای معادل ۲۴ ایرانی کار می‌کند. علاوه بر این کار سخت، بسیار کم‌توقع هم هستند و در آپارتمان‌های ۱۵ متری و ۱۷ متری سکونت دارند... در ایران کم‌تر کسی حاضر است این از خودگذشتگی را داشته و کالای باکیفیت پایین ایرانی را به کالای باکیفیت خارجی ترجیح دهد و همین می‌شود که وضعیت اقتصاد ما همین است.»

ابتدا در مورد **میانگین فضای زندگی برای هر نفر** در دو کشور باید داده‌های کارشناسی مورد بحث را تصحیح کنیم. مطابق آمار دقیق، میانگین فضای زندگی برای هر نفر در کره جنوبی در سال ۲۰۲۱ حدود ۳۳.۹ متر مربع بود.<sup>۱</sup> همین رقم در ایران برای هر نفر در سال ۲۰۱۹ به شهادت آمار منتشر شده از سوی «مؤسسه‌ی عالی آموزش و پژوهش مدیریت و برنامه‌ریزی» در ایران ۲۷ متر مربع بود، که باز هم مطابق آمار این مؤسسه، پایین‌تر از کره جنوبی بوده است.<sup>۲</sup>

بخش دیگر پاسخ این کارشناس به سؤال رایج مردم هم خیلی دقیق نیست. در مورد ساعت کار در کره جنوبی و ایران نمی‌گوید که این آمار من در آوردی را از کجا

1 <https://www.statista.com/statistics/644523/south-korea-living-space-per-person/>

2 <https://financialtribune.com/articles/business-and-markets/97741/iran-per-capita-floor-area-at-27-m>

کره‌ای‌ها چه‌گونه توانستند؟ چرا ما نتوانستیم؟

آورده است.<sup>۳</sup> اما او در نهایت مدعی است که: شما مردم ایران به اندازه‌ی کافی کار نمی‌کنید و به این دلیل، ما عقب مانده‌ایم.

در مورد این ادعا ابتدا باید پرسید: میزان بیکاری نیروی کار در ایران چه قدر است، به بیان دیگر آیا کار ایجاد شده و موجود است و مردم ما کار نمی‌کنند؟

نکته‌ی دوم این است که «تنبلی ذاتی ایرانیان» (که این کارشناس، دلیل مشکلات کشور ذکر می‌کند)، مفهومی ساختگی و تقلبی است. زیرا افراد فراوانی از همین ملت، با همان مختصات که دارند، وقتی به دلیل نبود کار و محدودیت‌های دیگر اجتماعی، سیاسی و فرهنگی، مجبور به ترک وطن و مهاجرت به کشورهای دیگر و کار در آنجا می‌شوند، از مردمان آن کشورها هم بیشتر و پیگیرتر کار می‌کنند و در محل‌های جدید زندگی، به موفقیت‌هایکم‌نظیری هم دست یافته‌اند.<sup>۴</sup> پس مشکل در ذات این آدم‌ها نیست. جواب را در جای دیگری باید جست.

خب حال اگر «تنبلی ذاتی» افراد دلیل عقب‌ماندگی یک سیستم اقتصادی-اجتماعی نیست، باید پاسخ به این سؤال که «چرا مردمان کشوری (برای مثال کره‌ای‌ها) بیشتر و مؤثر تر کار می‌کنند» را در ساختار اجتماعی - سیاسی آن نظامی جستجو کرد که افراد در آن به کار مشغول‌اند. برای روشن شدن این نکته اجازه بدهید مثالی را از همکار بزرگوارم مایکل بوراوی یادآور شوم.<sup>۵</sup> بوراوی جامعه‌شناسی که در سال‌های دهه‌ی هشتاد میلادی، به مدت یک سال در یک کارخانه در مجارستان مشغول به کار و تحقیق بود، در مورد کم‌کاری کارگران این کشور چنین توضیحی می‌دهد: حاکمان

<sup>3</sup> میانگین کار سالانه (میانگین ساعات کار سالانه به عنوان تعداد کل ساعات کار واقعی در سال تقسیم بر میانگین تعداد افراد شاغل در سال) در کشورهای مختلف «سازمان توسعه و همکاری‌های اقتصادی» را در این جا ببینید.

<https://data.oecd.org/emp/hours-worked.htm>

<sup>۴</sup> برای نمونه نگاه کنید به مطلب من در نقد اقتصاد سیاسی با عنوان «[جابه‌جایی در مکان، حرکت در زمان](#)»

<sup>۵</sup> نگاه کنید به مطلب من در نقد اقتصاد سیاسی با عنوان «[سمفونی ناتمام: آن‌ها که رفتند و آن‌ها که ماندند](#)»

کشور شعار «کارآیی، عدالت و برابری» می‌دادند و کارگران ناکارآمدی، بی‌عدالتی و نابرابری را در تمامی عرصه‌های زندگی شان می‌دیدند. آنها می‌دانستند که تقصیر پایین بودن کیفیت کالاها، کهنه بودن ماشین‌آلات، کمبود مواد خام لازم برای تولید و غیره، همه به دلیل بی‌کفایتی سیستم حاکم است. شعارهای حکومتی «ما به زودی از پس همه‌ی مشکلات و کمبودها بر خواهیم آمد»، هم توخالی بود. این شعارها را مکرر، در برهه‌های گوناگون، با وعده‌ی اصلاحات و تغییر مسئولان شنیده بودند ولی هیچ چیزی عوض نمی‌شد و اوضاع روزبه‌روز بدتر هم می‌شد. مایکل بوراوی می‌نویسد: خراب شدن مکرر ماشین‌آلات و ناکارآیی سیستم تولیدی و در نتیجه‌ی آن، کمبود کالاهای مصرفی و کیفیت پایین آن‌ها، تا حد معینی به دلیل ناتوانی و فشل بودن سیستم اداری کشور بود. اما بخش دیگر ناشی از نابوری و عدم اعتماد کارکنان به آن «بازی» ای بود که در کشور پیش می‌رفت: ادعاهای پوچ دستگاه دیوان‌سالاری، فساد فراگیر، دزدی، رشوه‌خواری مسئولان در همه‌ی رده‌ها تجربه‌ی روزمره‌ی مردم بود. از همان کف کارخانه تا باقی جامعه، اعتراض و مقاومت منفی در جریان بود. مردم متقاعد به قوانین «بازی» که حکومت می‌خواست نبودند و لذا در هر فرصتی درصدد برهم‌زدن بازی بودند. رهبران حکومتی گلوپاره می‌کردند که از دستاوردها و پیروزی‌های انقلابی سخن بگویند و وعده می‌دادند که به زودی (در برنامه‌ی آینده؟) باید منتظر شگفتی‌ها و پیروزی‌های بزرگ‌تر باشیم. اما زمان می‌گذشت و مردم نه تنها هیچ تغییرمثبتی در زندگی‌شان نمی‌دیدند، بلکه اوضاع بدتر هم می‌شد. هر قدر که شکاف بین ایدئولوژی رسمی حکومتی و واقعیت زندگی مردم بیشتر می‌شد، هر چه بیشتر اصلاحات پیشنهادی در چارچوب آیین، مسلک و قوانین «بازی حاکم» شکست می‌خورد، اعتماد به نفس طبقه‌ی حاکم در ادامه‌ی حاکمیت و توان اداره‌ی مملکت هم کم‌تر می‌شد. انعطاف‌ناپذیری و صلیبیت حاکم بر این سیستم و فقدان یک جامعه‌ی مدنی آزاد و فعال (که پیش‌شرط انعطاف‌پذیری سیستم رقیب، یعنی سرمایه‌داری پیشرفته بود)، امکان موفقیت هر راه‌حل پیشنهادی برای غلبه بر بحران فساد، کمبود و ناکارآمدی دستگاه



کره‌ای‌ها چه‌گونه توانستند؟ چرا ما نتوانستیم؟

تولید و اداری را از پیش مسدود می‌کرد. فساد و رشوه‌خواری بیشتر می‌شد و مشکلات مردم هم فزون‌تر: روندی که سرانجام به فروپاشیدن سیستم انجامید.<sup>۶</sup> آخرین توضیح ساده، (در ردیف آنچه کارشناس مورد بحث در مورد «چرا کره‌ای‌ها توانستند و ما نتوانستیم» اظهار داشته)، تأکید بر تفاوت «فرهنگی» میان ما و آنهاست. در این تفسیر که از استدلال‌های جامعه‌شناسی هم از آن استفاده می‌شود، به تئوری ماکس وبر (جامعه‌شناس آلمانی) رجوع می‌دهند که استدلال می‌کرد: فرهنگ و اخلاق پروتستان نقش کلیدی در تسهیل ظهور جامعه‌ی صنعتی مدرن در اروپای غربی ایفا کرد. حالا در مورد کره و چین در سال‌های اخیر هم گفته می‌شود که اندیشه و فلسفه‌ی کنفوسیوس که در این کشورها رایج است، موتور رشد آنهاست و اسلام و فرهنگ اسلامی که ما در آن زیست می‌کنیم، دلیل عقب ماندن ماست.

در مورد این استدلال، می‌توان سؤال کرد که اگر «فرهنگ» در کره جنوبی توضیح دهنده رشد این کشور است، پس چرا همین «فرهنگ» در کره شمالی، چنین نقشی ایفا نکرده است. به یاد آوریم که شبه‌جزیره کره یک دوره‌ی طولانی از تاریخ و تجارب مشترکی را از سر گذرانده است و قبل از جنگ کره و تقسیم شبه‌جزیره، همگونی تام و تمام به لحاظ زبان، قومیت و تاریخ میان مردم در این دو کشور وجود داشت. آن چه که تفاوت‌های دو بخش شمالی و جنوبی را توضیح می‌دهد، تفاوتی بزرگ میان رژیم‌های مسلط در این دو بخش، و نهادهای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی ایجاد شده در آنها است. تفاوت در این نهادهاست که انگیزه‌های متفاوتی در تولید، نوع زندگی، روابط با حاکمان و روابط شهروندان با یکدیگر ایجاد می‌کند. در شمال شبه‌جزیره، انگیزه برای تلاش و مایه گذاشتن در محل کار نیست. مردم می‌بینند که نتیجه‌ی تلاش فردی شان، توسط سیاست چپاولگر حاکمان به باد فنا می‌رود، تبدیل به سلاح هسته‌ای و موشک‌های دوربرد می‌شود هنگامی که آن‌ها گرسنه اند. ناظر این امرند که نوک‌رصفی و سرسپردگی به حاکمان به‌جای شایسته‌سالاری، امکان رشد فراهم می‌کند، که امنیت

<sup>6</sup> Burawoy, Michael, and János Lukács. *The radiant past: Ideology and reality in Hungary's road to capitalism*. University of Chicago Press, 1992.

برای سرمایه‌گذاری نیست، که فساد از بالا تا پایین مثل موربانه سیستم را پوشیده و ناکارآمد کرده است. فضای امنیتی و پلیسی، آدم‌ها را هم به یکدیگر بی‌اعتماد و به حکومت بدبین کرده است.

رشد سال‌های بعد از ۱۹۸۰ در چین هم، ربطی به ارزش‌های چینی یا «فرهنگ» چینی ندارد، بلکه نتیجه‌ی فرایند عمیق اصلاحات اجرا شده توسط دنگ شیائو پینگ در سیستم اقتصادی-اجتماعی این کشور است. فقر چین هم تا زمان مرگ مائو ربطی به «فرهنگ» چینی نداشت. گرسنگی، قحطی و مرگ انبوهی انسان در دهه‌های ۱۹۶۰-۱۹۵۰ به دلیل سیاست‌های فاجعه‌بار مائو در سازماندهی اقتصاد و سیاست کشور بود. «جهش بزرگ» و «انقلاب فرهنگی» مائو، انبوهی از منابع جامعه، جان‌ها و استعداد‌های انسانی را به نابودی کشاند.<sup>۷</sup> عجم‌و غلو به‌درستی تأکید می‌کند که برای آن که دریا بیم چرا کشوری عقب می‌ماند، باید: سیستم سیاسی، روند تصمیم‌گیری‌های کلان در آن کشور، چه کسانی و چگونه تصمیم می‌گیرند و عکس‌العمل مردم در برابر آن تصمیم‌ها را به‌دقت مطالعه کنیم.<sup>۸</sup>

بدین ترتیب، اگر نتیجه‌ی استدلال‌های بالا این باشد که این جواب‌ها به سؤال رایج مردم، خیلی ژرف‌نگرانه نیست، چگونه می‌شود این سوال بسیاری از مردم ایران را پاسخی دقیق داد که می‌پرسند: چرا کره‌ای‌ها توانستند و ما نتوانستیم؟  
مطلبی را که در زیر می‌خوانید، تلاش می‌کند که به این پرسش مبرم پاسخ دهد. در آغاز، به سؤال چرا کره‌ای‌ها توانستند می‌پردازیم و مروری کوتاه به دوران دیکتاتوری ژنرال پارک و سپس جانشین وی ژنرال چون ده هوان می‌کنیم، دوره‌ای که صنعتی شدن در کره جنوبی پیش رفت. سپس، روند گذار این کشور به دموکراسی و سرانجام تحکیم و تثبیت نظام دموکراتیک در کره را به‌اجمال بررسی می‌کنیم. در پایان، به این سؤال می‌رسیم که چرا ما نتوانستیم؟

<sup>7</sup> Acemoglu, Daron. & Robinson, James A. (2012). *Why nations fail: the origins of power, prosperity, and poverty*. Pbk. ed. New York: Crown Business

## سال‌های بعد از جنگ دوم جهانی و تأسیس کره جنوبی

از زمان تأسیس کره جنوبی به‌عنوان جمهوری کره، (پس از رهایی شبه‌جزیره از سلطه ژاپن در سال ۱۹۴۵)، آن گروه از نخبگان سیاسی و اقتصادی که تا پیش از این با مقامات استعماری ژاپنی همکاری کرده بودند، پس از آزادی هم در مناصب قدرت باقی ماندند. این گروه به‌هیچ‌روی در پی گذار کشور به دموکراسی نبود. شبه‌جزیره کره که در پایان جنگ جهانی دوم به‌طور مشترک از سوی متقین اشغال، و بعدتر تقسیم شده بود، به یکی از خط مقدم‌های جنگ سرد تبدیل شد. لذا، علی‌رغم تعهد ظاهری به ترویج دموکراسی در بخش جنوبی کره، اولویت اصلی ایالات متحده (در آن گرماگرم جنگ سرد)، جلوگیری از کنترل این کشور توسط کمونیست‌ها و تثبیت یک رژیم ضدکمونیستی، بود.

در سال‌های بعد از جنگ کره (۱۹۵۳-۱۹۵۰)، حزب راست‌گرای حاکم - به رهبری پرزیدنت سینگمان ری (Syngman Rhee) - احزاب چپ‌گرا و اتحادیه‌های رادیکال و مستقل مزدبگیران را (به بهانه‌ی همدلی و هم‌سوئی با رژیم کمونیستی در کره شمالی) به‌شدت سرکوب کرد. با فساد گسترده و سوءمدیریت در دوره‌ی سینگمان ری، به‌رغم کمک‌های گسترده‌ی ایالات متحده، کره جنوبی در پایان دهه‌ی ۱۹۵۰، یکی از فقیرترین کشورهای جهان بود.

پس از یک دوره تظاهرات گسترده‌ی دانشجویان در سال ۱۹۶۰، ژنرال پارک چونگ هی (Park Chung Hee)، در کره کودتا کرد و ریاست شورای موقت حاکمیت را به‌عهده گرفت. دو سال بعد، پارک به ریاست‌جمهور کشور انتخاب شد. او برای ۲ دور دیگر نیز، رئیس‌جمهور کره جنوبی باقی ماند.<sup>۹</sup> ژنرال پارک از دوستان نزدیک شاه ایران، محمدرضا پهلوی بود و روابط بسیار نزدیک اقتصادی با ایران تا

<sup>9</sup> Hundt, David (2022). Civil Society and Democratization in South Korea. In *Society and Democracy in South Korea and Indonesia* (pp. 61-80). Cham: Springer International Publishing.

مرگاش در سال ۱۹۷۹ داشت. دوره‌ی حکمرانی پارک، (که نزدیک به دو دهه رهبر کره جنوبی بود) را باید به دو مقطع متفاوت تقسیم کرد:

در دوره‌ی نخست (از سال ۱۹۶۱ تا ۱۹۷۲) - در این دوره، به عکس حکومت شاه، نوعی از دموکراسی کنترل شده و انتخابات محدود در کره جنوبی وجود داشت که با شرکت احزاب اپوزیسیون برگزار می‌شد. به این معنا، دولت نظامیان در سال‌های بعد از کودتای ۱۹۶۱، نهادهای رسمی دموکراتیک را به‌طور محدود حفظ کرده بودند. لذا حزب طرفدار نظامیان به رهبری ژنرال پارک چونگ-هی در انتخابات ۱۹۶۳ و ۱۹۶۷ بر مخالفان پیروز شد و پارک به ریاست‌جمهوری انتخاب شد. از طریق این انتخابات‌های نیمه‌رقابتی، نظام حاکم، مشروعیت خود را در جامعه و نزد مردم تحکیم می‌کرد. دلیل حفظ این دموکراسی کنترل شده آن بود که نظامیان از این اعتمادبه‌نفس برخوردار بودند که در این انتخابات نیمه‌رقابتی حتماً پیروز می‌شوند و مطمئن بودند که قدرت را حفظ می‌کنند. رشد اقتصادی خوب کشور، و بهبود وضع زندگی بخش‌های بزرگی از مردم، پشتیبان این اعتمادبه‌نفس بود. البته، نظامی‌های حاکم این کارت را هم در آستین داشتند که در صورت امکان باخت در انتخابات، زیر همی قوانین بازی انتخاباتی خواهند زد و انتخابات را باطل اعلام می‌کنند.

روند رشد و توسعه‌ی اقتصادی کره در این سال‌ها به‌طور خلاصه به شرح زیر بود. اصلاحات ارضی در کره جنوبی در ۱۹۵۴، (چند سال زودتر از ایران و در آن‌جا هم با ابتکار ایالات متحده) شروع شد. اصلاحات ارضی موفق شد که سنگر مستحکمی از مخالفان رشد سرمایه‌داری (طبقه‌ی مالکان بزرگ) را مهار کند و در نتیجه‌ی این اصلاحات تعداد بی‌شماری مالکان کوچک در روستاها جای آنها را گرفتند. این مالکان کوچک، پایگاه حمایت سیاسی برای رژیم‌های اقتدارگرایانه‌ی کشور در دو دهه‌ی بعد شدند. در عین حال تعداد فراوانی دهقان بی‌زمین به شهرها مهاجرت کردند تا نیروی کار برای صنایع در حال رشد کشور را فراهم آورند.

در سیاست اقتصادی کشور هم بعد از کودتای ژنرال پارک چونگ-هی، یک تغییر اساسی صورت گرفت. به این معنی که او سیاست اقتصادی قدیمی تا آن دوره که صنعتی‌شدن از طریق جایگزینی واردات (Import Substitution) را کنار گذاشت. هدف از سیاست اقتصادی تا آن مقطع

کره‌ای‌ها چه‌گونه توانستند؟ چرا ما نتوانستیم؟

یعنی ISI، حمایت از صنایع تازه شکل‌گرفته داخلی برای توسعه به گونه‌ای بود که کالاهای تولیدشده در کشور، قابلیت رقابت با کالاهای وارداتی را داشته باشند و جایگزین آن‌ها شوند. بر اساس مدل رشد اقتصادی ISI و با این استراتژی، قرار بود که اقتصادهای محلی و کشورهای تازه صنعتی‌شده، خودکفا شوند. این سیاست اقتصادی، برای مثال در ایران تا پایان حکومت محمد رضا شاه، سیاست رسمی، غالب و مسلط در ایران بود.<sup>۱۰</sup> فکر این بود که برای نمونه، با تولید اتوموبیل‌های پیکان، ایران در عرصه‌ی صنایع خودرو، بی‌نیاز از واردات شود.

اما سیاست تازه‌ی اقتصادی ژنرال پارک چونگ-هی، (که در سایر کشورهای آسیایی هم دنبال شد)، استراتژی رشد صادراتی (export-led growth strategy)، به معنای تشویق صادرات براساس سرمایه‌گذاری خارجی در صنایع کاربر بود. بین ۱۹۶۱ تا ۱۹۷۲، رشد این نوع صنایع در کره، ۱۷۲ برابر بود. دولت پارک، بورژوازی ضعیف کشور را در این راستا (با انواع سیاست‌های مالیاتی و تسهیلات دیگر)، به‌جد تقویت می‌کرد. رابطه با ژاپن هم عادی شد و تکنولوژی، سرمایه و بازارهای جدیدی را فراهم آورد.<sup>۱۱</sup> با این تشویق‌ها، بورژوازی محلی نقش اصلی را در پروژه‌های توسعه‌ی صنعتی بر عهده گرفت، علی‌رغم آن که بورژوازی محلی، در موقعیت «شریک کوچک‌تر» در بلوک قدرت حاکم قرار گرفته بود. دلیل آن بود که صنعتی‌شدن کشور با رهبری نخبگان سیاسی و سیاست‌های حامی‌پرور دولتی‌ها و دستگاه بورکراتیک، پیش می‌رفت. لذا بورژوازی در حال رشد، در سلسله‌مرات قدرت، نقش زیردست را داشت. نظامیان با رهبران تازه و صاحبان صنایع سنگین کنار می‌آمدند و در نتیجه‌ی این سازش، بورژوازی صنعتی ملی از نظر قدرت سیاسی ضعیف و وابسته به نخبگان

10 DANESHKHU, Scheherazade. *The political economy of industrialisation in Iran, 1973-1978*. London School of Economics and Political Science (United Kingdom), 2004.

11 Moon, C. I., & Jun, B. J. (2011). Chapter Four. Modernization Strategy: Ideas and Influences. In *The park chung hee era: The transformation of south korea* (pp. 115-139). Harvard University Press.

قدرت دولتی نگه داشته می‌شد. نسبت بالای وام در تأمین سرمایه‌ی شرکت‌های تولیدی، و کنترل انحصاری اعتبارات بانکی دولتی داخلی، ابزار قدرتمندی در اختیار دولت بود تا بورژوازی محلی را زیر فرمان خود قرار دهد.

در سال‌های دهه‌ی ۱۹۶۰، سندیکا‌های «زرد» اما مستقل، در کشور فعال بودند. مذاکره و عقد قرارداد دسته‌جمعی با کارفرما و اقدامات جمعی مثل اعتصاب، از نظر قانونی تضمین شده بود. اگرچه باید توجه کرد که اتحادیه‌های کارگری علی‌رغم برخورداری از استقلال و مداخله‌ی محدود دولتی، تا اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ هم نیروی سیاسی مهمی نبودند. آنها در ابتدا تعداد کمی عضو داشتند، تشکیلات و سازماندهی شان ضعیف بود. به دلیل وجود نیروی کار فراوان و بیکار در حاشیه‌ی شهرها، موضع شان در برابر کارفرما ضعیف بود. زیرا کارفرما می‌توانست بگوید: «نگاه کنید تعداد زیادی در بیرون کارخانه منتظرند که کار بگیرند، اگر زیاده‌خواهی کنید، شما را اخراج و آنها را به کار می‌گیریم». این سازوکارهای قانونی در بازار کار، تا اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ حفظ شد. اما با کودتای ژنرال پارک چونگ-هی در ۱۹۶۱، مسئولان دولتی تصمیم گرفتند که در شرایط جدید برای رشد و گسترش صنایع مبتنی بر صادرات، این قوانین نامناسب است.

دولت در کره جنوبی نه تنها از لحاظ تسلیحات، نیروهای مسلح و پلیس قدرت‌مند بود، بلکه از نظر اقتصادی نیز موقعیت بسیار مناسبی داشت. انبوه کمک‌های بلاعوض خارجی (که برای پروژه‌های بازسازی پس از جنگ کره می‌رسید)، قدرت اقتصادی دولت را افزایش می‌داد. حدود ۸۰ درصد از کل سرمایه‌ی ثابت کشور، بین سال‌های ۱۹۵۳ و ۱۹۶۲ از طریق کمک‌های بلاعوض خارجی تأمین می‌شد.<sup>۱۲</sup> این وضع مشابه موقعیت ایران در سال‌های بعد از کودتای ۲۸ مرداد در ایران بود که دولت شاه هم کمک‌های بلاعوض فراوان‌تری از آمریکا دریافت کرد و هم بعدتر درآمد نفت را به آن افزود.

<sup>12</sup> Edward S. Mason et al., *The Economic and Social Modernization of the Republic of Korea* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980. P. 185).

کره‌ای‌ها چه‌گونه توانستند؟ چرا ما نتوانستیم؟

اما نباید تصور کرد که در این دوره هیچ اعتراضی از سوی کارگران کره‌ای صورت نگرفت و همه راضی و خوشحال بودند. کارگرانی که در صنایع تولیدکننده محصولات صادراتی کار می‌کردند، حقوق پایین و شرایط کاری دشوار داشتند. با درک شرایط، حاکمان نظامی، همان‌گونه که اشاره شد، امکانات اتحادیه‌ها را محدودتر از گذشته کردند. اما فعالین سندیکاها (علی‌رغم فشار و وحشتناک نظامیان) هم‌چنان به مبارزه برای بهبود شرایط کار و حقوق بهتر، ادامه می‌دادند. این اعتراضات کارگری، اکثراً در خارج از ساختار اتحادیه‌های قانونی و مجاز پیش می‌رفت. خودسوزی تای ایل چون (Tae Il Chun)، کارگر نساجی، در اعتراض به دستمزد پایین، شرایط سخت کاری و سیاست ضد اتحادیه‌ای دولت، نقطه عطفی بود که نیروهای دیگر اجتماعی را بر علیه سیاست‌های رژیم، حول مسائل کارگری به میدان کشید. بین سال‌های ۱۹۶۸ تا ۱۹۷۲، جنبش دانشجویی، سازمان‌های کلیسایی، روشنفکران مترقی لیبرال و حتی حزب مخالف (NDP- New Democratic Party) در این اعتراض‌ها به سود خواسته‌های کارگران به اعتراض برخاستند.

حکومت شاه این اعتمادبه‌نفس نظامیان کره جنوبی را نداشت که انتخابات نیمه‌آزاد هم برگزار کند، اتحادیه‌ها هم مجاز نبود و با اپوزیسیون میانه‌رو (جبهه‌ی ملی)، سر هیچ‌گونه آشتی و مصالحه‌ای نداشت. او بلافاصله پس از سال‌های ۱۹۶۰-۱۹۶۲، که یک فضای محدود دموکراتیک با نخست‌وزیری دکتر امینی به وجود آمد، به قلع و قمع و زندانی کردن مخالفان میانه‌رو (مثل سران جبهه‌ی ملی دوم، نهضت آزادی و نیروی سوم خلیل ملکی) پرداخت. انتخابات در سال‌های ۱۹۶۲-۱۹۷۳، بین احزاب وابسته به دولت («ایران نوین» و «مردم») بود. بعد از تأسیس حزب رستاخیز در سال ۱۹۷۴ هم انتخابات بی‌معناتر از گذشته شد.

## بحران در سال ۱۹۷۱ و دوره‌ی دوم حکومت پارک چونگ-هی (از سال ۱۹۷۲ تا ۱۹۷۹)

در جریان انتخابات ریاست‌جمهوری و پارلمان در سال ۱۹۷۱، با بروز بحران، انتخابات محدود و کنترل‌شده هم کمبودهای خود را نشان داد. حزب مخالف اصلی،

(NDP) که با خواست‌های عدالت‌جویانه به میدان آمده بود، علی‌رغم دخالت‌های آشکار پلیس و برگزارکنندگان انتخابات، به نسبت گذشته، حمایت چشمگیری از سوی رأی‌دهندگان به دست آورد. این حزب در انتخابات ۱۹۷۱، با شعارهای «مالیات بیشتر برای ثروتمندان، توزیع عادلانه‌ی ثمرات رشد اقتصادی، سهام‌داری کارکنان در مالکیت کارخانه‌ها و بهبود شرایط کار در کارخانه‌ها» به میدان آمده بود. نیروی ذخیره‌ی کار در صنایع (روستائیان مهاجر به شهرها) پایان یافته بود، اعتراضات مردمی در شهرها، اوج گرفته بود، حکومت البته هنوز رأی روستاها را داشت. دانشجویان معترض و کارگران ناراضی (که خارج از چهارچوب اتحادیه‌ها مبارزه می‌کردند) فضای شهرها را رادیکال کرده بود.

بلوک حاکم در قدرت، با مشاهده‌ی شرایط تازه به فکر یک تغییر جدی افتاد. در ۱۷ اکتبر ۱۹۷۲، پرزیدنت پارک حکومت نظامی اعلام کرد، مجلس را منحل و قانون اساسی را ملغی کرد. یک ماه بعد، قانون اساسی جدیدی به نام «یوشین» (Yu-shin) به همه‌پرسی گذاشته شد و با تقلب گسترده در رأی‌گیری، رأی مثبت آورده و تصویب شد. قانون جدید به پارک، قدرت سیاسی وسیعی می‌بخشید. به این ترتیب، پایان دموکراسی کنترل شده و انتخابات محدود فرا رسید. با اعلام فرمان وضعیت فوق‌العاده و تغییرات در قانون اساسی، دیکتاتوری تمام‌عیار آغاز شد.

توجه کنید که پرزیدنت پارک و نظامیان حاکم می‌توانستند سیاست دیگری را به‌جز اعلام وضع فوق‌العاده در پیش بگیرند، مثلاً رفرم‌هایی را در جهت بهبود وضع کارگران و دیگر اقشار محروم شروع کنند و با جریان اپوزیسیون به توافقاتی دست یابند، اما **انتخاب حاکمان** در آن لحظه، دیکتاتوری تمام‌عیار بود. این نکته را بدان‌رو آوردم که تأکید کنم که روند حوادث در هر کشور، از جمله حاصل انتخاب صاحبان قدرت سیاسی است و نه **جبری** و تابع قوانین قطعی و معین (*Deterministic*).

**پارک چونگ هی** از ۱۹۶۱ تا وقتی که در ۱۹۷۹ کشته شد، به دنبال یک مدل توسعه‌ی اقتصادی بر مبنای «استراتژی برنامه‌ریزی منطقی» (و نه «بازارمحور») برای صنعتی‌سازی صادرات‌محور کشور بود. پرزیدنت پارک بورژوازی بزرگ (*chaebol*) را به‌وجود آورده بود، آن‌ها را به‌مثابه «قهرمانان ملی» و «سازندگان امپراتوری» پرورش



کره‌ای‌ها چه گونه توانستند؟ چرا ما نتوانستیم؟

داده بود تا منافع بلندمدت افزایش سهم کره در بازار جهانی را بر منافع کوتاه‌مدت خود (یعنی حداکثر کردن سود) ترجیح دهند.<sup>۱۳</sup> در مسیر توسعه‌ی اقتصادی، پارک به همکاری گروه‌های کلیدی اقتصادی کشور اهمیت می‌داد، موفق به عایق‌بندی سیستم بوروکراتیک در برابر منافع خاص گروه‌های مختلف شد و در نهایت محیطی باثبات برای کسب‌وکار و امن برای سرمایه‌گذاری‌های بلندمدت ایجاد کرد. البته این اصلاً به این معنا نیست که رژیم پارک عاری از پارتی‌بازی، تبعیض، فساد، رسوایی‌های مالی و حامی‌پروری بود. چنین پدیده‌هایی هم به‌وفور در آن یافت می‌شد.<sup>۱۴</sup> در سال‌های بعد از ۱۹۷۱، سازمان‌های جامعه‌ی مدنی یا به‌کلی مجبور به انحلال شدند و یا زیر کنترل شدید دولتی رفتند. در کارخانه‌ها، کارگران چنان تحت مراقبت و نظارت بودند که گویی سربازان یک ارتش هستند. در مدارس هم، دانش‌آموزان در رسته‌های شبه‌نظامی «برای دفاع ملی» سازمان داده می‌شدند.

\*\*\*

پاییز ۱۹۷۹ بار دیگر اعتراضات دانشجویی علیه حکومت استبدادی «پارک چونگ هی» بالا گرفت، در برخی از شهرهای دانشجویی، حکومت نظامی اعلام شد. بخشی از کارگران هم به اعتراضات پیوستند. در ۲۶ اکتبر ۱۹۷۹، شش روز پس از پایان اعتراضات دانشجویی، پارک چونگ هی، در پایان یک ضیافت توسط دوست قدیمی اش کیم جای-گیو (Kim Jae-gy) رئیس سازمان مخوف امنیت کشور (KCIA) به ضرب گلوله کشته شد. تعداد دیگری از افسران KCIA سپس به قسمت‌های دیگر ساختمان رفتند و چهار محافظ دیگر ریاست‌جمهوری را به ضرب گلوله کشتند. ترور رئیس‌جمهور پارک توسط رئیس آژانس اطلاعات کره نشانه‌ای آشکار از نارضایی در میان نظامیان حاکم، یک «کودتای درونی» (palace coup)، توسط یک جریان نارضی در بلوک

<sup>13</sup> KIM, Byung-Kook; VOGEL, Ezra F. (ed.). *The Park Chung Hee Era: The Transformation of South Korea*. Harvard University Press, 2011.

<sup>14</sup> Im, H. B. (2011). Chapter Eight. The Origins of the Yushin Regime: Machiavelli Unveiled. In *The park chung hee era: The transformation of south korea* (pp. 233-262). Harvard University Press.

نظامی حاکم بود. ۱۵ کیم و گروهش بعداً توسط سربازان زیر نظر رئیس ستاد ارتش کره جنوبی دستگیر شدند. آنها شکنجه و سپس اعدام شدند.

در این جا می‌خواهم، تأکید کنم که حکومت پارک چونگ-هی اگر چه یک حکومت اقتدارگرا بود. اما باید به تفاوت‌های میان انواع حکومت‌های دیکتاتوری توجه کنیم.

در دیکتاتورهای نرم، توسعه‌گرا و منعطف (pragmatic)، (شبهه به کره جنوبی تا سال ۱۹۷۱، یا سنگاپور از دهه ۱۹۹۰ تا ۲۰۱۱)، انتخابات محدود هست و توسعه اقتصادی کشور (با مدل‌های گوناگون) وجود دارد. در عین حال روابط با جهان پیرامون تابع منافع اقتصادی و ماندگاری حاکمان است.

در دیکتاتورهای سخت، توسعه‌گرا و منعطف (pragmatic)، (مثل کره جنوبی بعد از ۱۹۷۱، چین در سال‌های بعد از قدرت گرفتن دنگ شیائو پینگ و یا محمد بن سلمان در عربستان سعودی)، انتخابات بی‌معنا است. اما هنوز دیکتاتور به دنبال توسعه‌ی اقتصادی است، و در سیاست خارجی هم پراگماتیست است. با گروه بندی‌های متفاوت قدرت در سیستم جهانی به درجات گوناگون ارتباط دارد تا بیشترین منافع را در خدمت توسعه‌ی اقتصادی، با تفسیر خودش، به کار گیرد.

در دیکتاتورهای سخت، غارتگر و متعصب -جزمی (dogmatic) هم انتخابات بی‌معنا است اما دیکتاتوری به دنبال توسعه‌ی اقتصادی هم نیست. پولی را که با صادرات و فروش مواد خام به دست آمده مصرف می‌کند. فعالین اقتصادی بازار را تشویق می‌کند که از فعالیت‌های تولیدی به رانت‌جویی غیرمولد روی آورند، و در نتیجه در تأمین احتیاجات عموم مردم ناتوان است. دیکتاتورها در این گروه، در سیاست خارجی و روابط با جهان خارج، هم جزم‌اندیش و خشک اند. برای آن‌ها، دگم‌های ایدئولوژیک به منافع کشور و مردم ترجیح دارند. حکومت دوره‌ی نخست طالبان در افغانستان (۲۰۰۱-۱۹۹۶)، سودان در دوره‌ی ریاست‌جمهوری عمر البشیر (۲۰۱۹-۱۹۹۴) و

---

15 PAK, Sejin. Two forces of democratisation in Korea. *Journal of Contemporary Asia*, 1998, 28.1: 45-73.

کره‌ای‌ها چه‌گونه توانستند؟ چرا ما نتوانستیم؟

جمهوری اسلامی در دوره‌ی احمدی‌نژاد و ابراهیم رئیسی نمونه‌های این گروه از حکومت‌های اقتدارگرا هستند.<sup>۱۶</sup>

## دیکتاتوری دیگر به قدرت می‌رسد – ژنرال چون دو هوان ( Chun Doo Hwan )

برای آن که تصویری از تغییرات ساختاری در کره جنوبی در طول بیست سال زمامداری پارک (بین سال‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۸۰) داشته باشیم کافی است به ارقام زیر نگاهی بیندازید. از اوایل دهه‌ی ۱۹۶۰ تا اوایل دهه‌ی ۱۹۸۰، با رهبری ژنرال پارک، چهار بار برنامه‌ی پنج‌ساله‌ی توسعه‌ی اقتصادی اجرا شد که در صدر آن سیاست‌هایی برای تسریع صنعتی شدن مبتنی بر صادرات بود. در راستای تحقق این سیاست‌ها، دولت پارک، گسترش آموزش عالی برای تربیت کادر متخصص را به‌عنوان یکی از ضروری‌ترین عوامل رشد تلقی می‌کرد. با سیاست توسعه‌ی اقتصادی در طول این بیست سال، تولید ناخالص ملی سرانه از ۷۹ دلار به ۱۶۰۵ دلار (بیش از ۲۰ برابر) افزایش یافت. تعداد دانشگاه‌ها و مراکز آموزش عالی از ۸۵ واحد به ۳۵۷ دانشگاه رسید. تعداد دانشجویان دانشگاهی هم از حدود ۱۰۰ هزار در ۱۹۶۰ به بیش از ۶۰۰ هزار در ۱۹۸۰ افزایش یافته بود.<sup>۱۷</sup> برای مقایسه تعداد دانشجویان در کره جنوبی با ایران در دوره‌ی مشابه، توجه کنید که تعداد دانشجو در ایران سال ۱۹۶۰-۱۹۶۲ حدود ۱۲ تا ۲۰ هزار

<sup>16</sup> Clark, C. (2014). Modernization, Democracy, and the Developmental State in Asia: A Virtuous Cycle or unraveling Strands? In *Pathways to Democracy* (pp. 160-177): Routledge.

Boettke, P. J., & Candela, R. A. (2020). Productive specialization, peaceful cooperation and the problem of the predatory state: Lessons from comparative historical political economy. *Public Choice*, 182, 331-352.

<sup>17</sup> LEE, Jeong-Kyu. *Korean Experience and Achievement in Higher Education*. The SNU Journal of EDUCATION RESEARCH, Volume 11, December 2001, pp. 1-23.

نفر گزارش شده است.<sup>۱۸</sup> تعداد دانشجویانی که در دانشگاه‌های ایران در سال ۱۹۷۹ تحصیل می‌کردند، به حدود ۱۷۵ هزار نفر رسید.<sup>۱۹</sup>

پس از ترورِ پرزیدنت پارک، سیستم حکومتی برای مدتی کوتاه ناپایدار بود. مردم کره از اواخر سال ۱۹۷۹ تا اوایل ۱۹۸۰، طی یک دوره‌ی چندماهه، درجاتی از آزادی سیاسی و آزادی‌های مدنی را پس از مرگ دیکتاتور تجربه کردند. اما این دورانِ فترت، به‌زودی به پایان رسید. گروهی از افسرانِ رادیکال (بازها و تند روهای ارتش) به نام «افسران نظامی جدید» (New Military officers)، تحت فرماندهی ژنرال چون دو هوان (Chun Doo Hwan)، یک کودتای نظامی در داخل ارتش را سازمان دادند. فرماندهی حکومتِ نظامی، (ژنرال چونگ سونگ هوا) را دستگیر و کنترل کشور را به دست گرفتند. «چون دو هوان» و افسران نظامی جدید، با کسبِ قدرت از طریق کودتا و اعلام وضع فوق‌العاده، شروع به سرکوب خشن و خونین اعتراضات کردند و در شهر کوانگ جو (Kwang Ju)، که از پایگاه‌های مخالفان بود، تعداد کثیری از شهروندانِ معترض را قتل‌عام کردند.<sup>۲۰</sup> با این ترتیب «بهارِ سئول» برای بازگرداندن دموکراسی در کره جنوبی بسیار کوتاه بود و یک دیکتاتوری نظامی دیگر، خلاء قدرتِ ایجاد شده با مرگ پارک را پر کرد. حکومت نظامی جدید به‌رهبری ژنرال «چون دو هوان» (Chun Doo Hwan) سرکوب سیستماتیکِ فعالان سازمان‌های دموکراتیک و جنبش‌های دانشجویی را ادامه داد، کیم دای جونگ (Kim Dae-

<sup>18</sup> MATIN-ASGARI, Afshin. Iranian student opposition to the Shah, 2002. & Menashri, David (1992). *Education and the making of modern Iran*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press

<sup>19</sup> Paya, A., Raghfar, H., Abdi, A., Poor, D. M., & Fadavi-Ardekani, M. (2016). Social, economic, political, and intellectual changes in Iran since 1960s. *The State of Social Progress of Islamic Societies: Social, Economic, Political, and Ideological Challenges*, 211-235.

<sup>۲۰</sup> در شرح این کشتارهای وحشیانه، نگاه کنید به این رمان

Han, Kang (2016). *Human acts: a novel*. London: Portobello Books

کره‌ای‌ها چه‌گونه توانستند؟ چرا ما نتوانستیم؟

Jung) ۲۱ از رهبران سرشناس اپوزیسیون و دیگر سیاستمداران احزاب مخالف را به بهانه‌ی تحریک برای شورش در کشور دستگیر کرد، فعالیت همه‌ی احزاب سیاسی مخالف را ممنوع اعلام کرد و یگان‌های پلیس را در دانشگاه‌ها مستقر کرد. حاکمان نظامی جدید از مدل ژنرال پارک (و آنچه از او آموخته بودند)، الگوبرداری می‌کردند. البته، تغییرات معینی هم صورت گرفت. ابتدا، رئیس‌جمهور جدید (چون دو هوان)، یک اقتصاد دان تحصیل‌کرده در دانشگاه برکلی را به‌عنوان مشاور ارشد خود دعوت کرد و به او اجازه داد که مدل توسعه‌ی اقتصادی برنامه‌ریزی شده تحت رهبری پارک را به یک مدل اقتصادی بازار محور (نولیبرال) تبدیل کند. برنامه‌ی پنج‌ساله اقتصادی ملغی شد و بسیاری از سیاست‌های اقتصادی نو- لیبرالی در تجارت، بخش مالی، سرمایه‌گذاری و بازار ارز و حساب سرمایه به پیش رفت. با این تحولات، سیاست توسعه‌ی اقتصادی اقتدارگرا و برنامه‌ریزی شده‌ی قدیمی دوره‌ی پارک، به سیاست اقتدارگرای نولیبرالی بازارمحور، تبدیل شد.

ژنرال «چون دو هوان» در عین حال، بسیاری از محدودیت‌های اجتماعی قبلی را لغو کرد. برای مثال، به دانش‌آموزان مدارس اجازه دادند که موی بلند داشته باشند، اجازه‌ی پخش تلویزیون رنگی (که قبلاً توسط پارک اکیداً ممنوع بود) را صادر کرد. دانشجویان اجازه یافتند که آزادانه لباس بپوشند، منع رفت‌وآمد شبانه را (که از سال‌های پس از جنگ ادامه داشت)، لغو کرد. بنابراین، ژنرال چون دو هوان، در قامت یک بناپارتیست تمام‌عیار، تلاش می‌کرد تا خود را به‌عنوان رهبر نرم‌خو، شوخ‌طبع، و همچنین حاکمی خیرخواه که از توده‌های فقیر (با ارائه‌ی یک برنامه رفاه اجتماعی اولیه) مراقبت می‌کند، معرفی کند.

---

۲۱. رئیس‌جمهور آینده کشور بین سال‌های ۱۹۹۸ تا ۲۰۰۳ که برنده جایزه صلی نوبل در سال ۲۰۰۰ برای فعالیت‌هایش در راه دموکراسی و حقوق بشر در کشورش و در شرق آسیا شد. گاهی از او به‌عنوان «نلسون ماندلای آسیا» هم یاد می‌کنند.

## بحرانی دیگر، روند گذار به دموکراسی آغاز می‌شود

روند گذار به دموکراسی در کره جنوبی، در واقع از ۱۹۸۵ شروع شد و در ماه ژوئن ۱۹۸۷ به ثمر نشست. اما سال‌های ۱۹۸۰ تا ۱۹۸۳ سخت‌ترین دوره‌ی سلطه‌ی بی‌چون و چرای استبداد و سرکوب‌ها بود.

نظامی‌های تندرویی که بعد از ترور پرزیدنت پارک، قدرت را در کشور به دست گرفته بودند، جماعت سرسختی بودند که بدون توجه به نارضایتی مردم و اپوزیسیون، از روش سرکوب بی‌رحمانه و سازش‌ناپذیری در مقابل اعتراضات به هر شیوه‌ای استفاده می‌کردند. لذا برای فعالین سازمان‌های جامعه‌ی مدنی و رهبران احزاب اپوزیسیون هم دو راه بیشتر وجود نداشت: الف - تسلیم شوند، سیاست صبر و انتظار را پیشه کنند و دم بر نیاورند. ب - اعتراضات مردمی در عرصه‌های گوناگون را سازمان دهند، اقتدارگرایان را به چالش بکشند و مبارزه را به خیابان بکشند.

اپوزیسیون و جنبش اعتراضی خاموش نشد، اما سرکوب‌ها چنان خشن بود که اعتراضات وسیع و بزرگ ممکن نمی‌شدند. «افسران نظامی جدید» که بعد از کودتا می‌دانستند، پایگاه اجتماعی گسترده‌ای ندارند، حاضر به هیچ‌گونه تفاهمی با خواسته‌های مردمی نبودند.

از سال ۱۹۸۳ به بعد اما، با پایان یافتن رکود و رشد دوباره‌ی اقتصادی، اعتمادبه‌نفس حاکمان بیشتر شد. رژیم ژنرال چون دو هوان توانسته بود در عرض مدت کوتاهی، رشد اقتصادی را از منفی ۵.۲ درصد در سال ۱۹۸۰ به مثبت ۱۱.۹ درصد در سال ۱۹۸۳ بازگرداند و همچنین نرخ تورم از ۲۸.۷ درصد در سال ۱۹۸۰ به ۳.۴ درصد در سال ۱۹۸۳ کاهش یافت. موفقیت دیگر هم آن بود که کره جنوبی برنده‌ی میزبانی مسابقات آسیایی ۱۹۸۷ و بازی‌های المپیک سال ۱۹۸۸ شد.

اما علی‌رغم این موفقیت‌ها، رژیم حاکم از مشکل مشروعیت رنج می‌برد. چون دو هوان (Chun Doo Hwan) هرگز نمی‌توانست از این مشکل جدی سیاسی خلاصی یابد که به‌طور غیرقانونی و از طریق یک کودتای نظامی قدرت را به دست گرفته و بعد از کودتا، صدها غیرنظامی را به قتل رسانده است. این عدم مشروعیت باید به شکلی حل‌وفصل می‌شد. در نتیجه فکر اعلام یک انتخابات به‌منظور برنده شدن و مشروعیت

کره‌ای‌ها چه‌گونه توانستند؟ چرا ما نتوانستیم؟

قانونی یافتن در محافل حکومتی مورد بحث قرار گرفت. حساب حاکمان آن بود که: اول- وضع به لحاظ اقتصادی عالی است و مردم راضی هستند. دوم - نیروی اپوزیسیون با سرکوب‌های این سال‌ها چنان ضعیف شده که قدرت سر بلند کردن دوباره و سریع را ندارد. در نتیجه، با برگزاری یک انتخابات، کاملاً ممکن است که حزب حاکم پیروزی چشمگیری داشته باشد. به این ترتیب، مشروعیت رژیم تأمین و پایه‌ی اجتماعی آن گسترده خواهد شد.

در نتیجه، حکومتیان در ماه‌های پایانی سال ۱۹۸۳ اعلام کردند که در سال ۱۹۸۵ انتخابات پارلمان برگزار خواهد شد. در آستانه‌ی انتخابات هم، تاکتیک حکومت آن بود که چهره‌ها و احزاب اپوزیسیون با سابقه منزوی و جریان‌های محافظه‌کار و نیمه‌وفادار به رژیم تقویت شوند. هدف، «رقابت» حزب حکومتی بزرگ و با امکانات فراوان مالی و رسانه‌ای قدرتمند، در برابر چندین حزب کوچک و کم‌بینه‌ی مخالف و برنده شدن در انتخابات بود. ۲۲

اما با تشخیص این کوچک‌ترین شکاف در دیوار سخت استبداد، اتفاقات فراوانی در جامعه رخ داد. فعالین دانشجویی زیرزمینی کار مخفیانه را رها کردند و در مدت کوتاهی، کنترل تشکلهای رسمی دانشجویی را به دست گرفتند. تشکلهای کارگری زیرزمینی به خط مقدم جنبش کارگری آمدند و خواستار قانونی شدن سازمان‌های کارگری خودشان شدند. دهقانان، حاشیه‌نشینان، اساتید برکنار شده‌ی دانشگاه‌ها، روزنامه‌نگاران و معلمان، فعالان مذهبی، گروه‌های حقوق بشر و گروه‌های جنبش زنان، در چند ماه پس از رفع فشارهای سهمگین، سازمان‌های مستقل خود را تشکیل دادند. طولی نکشید که مبارزه به خیابان‌ها کشیده شد. سازمان‌های اتحادیه‌های گروه‌های مختلف اجتماعی به دنبال احزاب سیاسی‌ای می‌گشتند که منافع آن‌ها را نمایندگی کند.

درست سه هفته قبل از انتخابات، یک حزب تازه به نام «حزب دموکراتیک کره جدید» (*NKDP, The New Korean Democratic Party*)، متشکل از

22 Choe, H., & Kim, J. (2012). South Korea's democratization movements, 1980–1987: political structure, political opportunity, and framing. *Inter-Asia Cultural Studies*, 13(1), 55-68.

احزاب اپوزیسیون قدیمی شکل گرفت و به نیروی اصلی سیاسیون مخالف تبدیل شد. با حضور NKDP در صحنه مبارزه‌ی سیاسی، جنبش دموکراسی خواه جان تازه‌ای گرفت. نخستین کار آن‌ها پیشبرد کمپین ویژه‌ای بود با شعار «بازنگری قانون اساسی برای انتخابات مستقیم ریاست جمهوری». با این شعار مشخص و قابل اجرا، که به دنبال سرنگونی بلاواسطه‌ی حاکمان هم نبود، شعاری که برای بخش گسترده‌ای از شهروندان قابل فهم و قابل پذیرش بود، یک چهارچوب تازه‌ی گفتگویی شکل گرفت. هدف بلاواسطه‌ی جنبش در این لحظه، بازتعریف و در قالب تازه‌ی مطرح شد. خواست اصلی و مبرم، بازنگری و بازنویسی قانون اساسی تعریف می‌شد با این هدف که انتخابات مستقیم و آزاد ریاست جمهوری، با رأی آزاد مردم و بدون محدودیت‌های ارگان‌های حکومتی، برگزار شود. هدف اپوزیسیون، انتقال مسالمت‌آمیز قدرت از طریق انتخابات دموکراتیک بود. شعار «بازنگری قانون اساسی» در این لحظه، قدرت بسیج‌گری فراوانی پیدا کرد. با ابتکارات سیاسی تازه از سوی NKDP، عرصه‌ی فعالیت مبارزاتی مخالفین، از خیابان‌ها به تظاهرات، گردهم‌آیی‌ها، همایش‌ها و جلسات سازمان یافته از سوی این حزب منتقل شد.

انتخابات در پانزدهم فوریه ۱۹۸۵ انجام شد، اما نتایج آن تغییرات اساسی در صحنه‌ی سیاسی کشور به وجود نیاورد. اول - به این دلیل که در سیستم حاکم، قدرت سیاسی در نهایت در دست رئیس‌جمهور (چون دو هوان) بود و نه پارلمان کشور. دوم - حزب نظامیان حاکم با کسب ۳۵ درصد آرا، اکثریت در پارلمان را هم از آن خود کرد. اما NKDP هم را به‌رغم تنها سه هفته مبارزه‌ی انتخاباتی نتیجه‌ی درخشانی (۲۹ درصد) به دست آورد. جالب آن بود که حزب جدید (NKDP)، اکثریت آرا در شهرهای صنعتی بزرگ را از آن خود کرده بود. لذا، به بزرگ‌ترین حزب مخالف در برابر حکومت تبدیل شد. اکنون تمامی سازمان‌های جامعه‌ی مدنی و جنبش‌های اجتماعی حول آن جمع شده بودند و به این ترتیب، تناسب قوا در کل صحنه‌ی سیاسی را تغییر کرد. اعتمادبه‌نفس نیروهای مخالف و درک عمومی جامعه در مورد ممکن بودن گذار به دموکراسی، تحولی اساسی پیدا یافته بود. اکنون، پس از انتخابات، کره‌ای‌ها یک بدیل سیاسی سازمان یافته در برابر رژیم استبدادی داشتند.



کره‌ای‌ها چه‌گونه توانستند؟ چرا ما نتوانستیم؟

بلافاصله پس از انتخابات، NKDP تلاش کرد تا باب مذاکرات برای «بازنگری قانون اساسی» و انتقال به دموکراسی در کشور را با حاکمان نظامی باز کند، اما آنها سرسختانه مقاومت کردند. در برابر این سرسختی و آشتی‌ناپذیری، حزب NKDP عرصه‌ی مبارزه‌ی سیاسی را از پارلمان به خیابان‌ها برگرداند تا با فشار از پایین، رژیم را وادار کند تا پشت میز مذاکره برای دموکراتیزه شدن بنشیند. یک سری راهپیمایی‌های توده‌ای با هماهنگی سازمان‌های جامعه‌ی مدنی و احزاب مخالف (از چپ تا راست) سازمان داده شد. در تظاهراتی که در هفت شهر بزرگ کشور برگزار شد، حدود ۷۰۰ هزار نفر به خیابان‌ها آمدند.

\*\*\*

برای آن که بیشتر روشن شود که دعوا میان دو طرف مذاکره برسر چه بود، خوب است که سیستم انتخابات ریاست‌جمهوری در کشور را که موضوع اصلی مذاکره بود، روشن‌تر کنیم. در قانون اساسی یوشین (Yushin) تصویب شده در دوره‌ی ژنرال پارک در سال ۱۹۷۲، قدرت اصلی سیاسی در نظام، در رئیس‌جمهور متمرکز شده بود. پارک چونگ‌هی، در آن دوره ادعا کرده بود که لیبرال دموکراسی به سبک غربی، به درد ما نمی‌خورد و هرج‌ومرج به ارمغان می‌آورد. در مقابل، او می‌خواست یک «دموکراسی به سبک کره‌ای» با یک رئیس‌جمهور قوی و بدون چالش ایجاد کند. نکته‌های کلیدی در مورد «انتخابات رئیس‌جمهوری» در قانون اساسی یوشین چنین بودند: ۲۳

اول- انتخاب مستقیم رئیس‌جمهور (یا رهبر کشور) توسط مردم ملغی شد و به جای آن یک «هیئت انتخاب‌کنندگان رئیس‌جمهور» (Electoral College System) جای آن را گرفت. ۲۴

23 Kang, W. T. (2021). Constitutional Politics. In *The Oxford Handbook of South Korean Politics*.

۲۴ مقایسه کنید با مجلس خبرگان

دوم- «هیئت انتخاب‌کنندگان رئیس‌جمهور» مرکب از نمایندگان عمدتاً انتخاب شده از سوی حزب حاکم بودند. به بیان دیگر، حزب حاکم، با امکان کاندیدا کردن دوسوم از نمایندگان، کنترل قابل توجهی بر روند معرفی نامزدها داشت. به این ترتیب، روند انتخابات این «هیئت» طوری مهندسی می‌شد که امکان مشارکت نامزدهای احزاب اپوزیسیون بسیار محدود باشد. نامزدهای «غیرمطمئن» با موانع مختلفی از جمله رد صلاحیت مواجه می‌شدند. یک سوم از نمایندگان هم مستقیماً از سوی رئیس‌جمهور وقت تعیین می‌شدند.

سوم- رئیس‌جمهور در قانون اساسی یوشین همیشه امکان اعلام وضعیت فوق‌العاده و اختیارات گسترده‌ای برای سرکوب اعتراضات و مخالفان سیاسی داشت.

### حاکمان مجبور به موافقت با «بازنگری در قانون اساسی» می‌شوند

رژیم سرانجام در ۳۰ آوریل ۱۹۸۶ پذیرفت که پای میز مذاکره بیاید. در کنار فشارهای مردمی، ظهور یک جناح پراگماتیست و «میان‌رو» در درون خود رژیم، نقش اساسی در آغاز این مذاکرات را داشت. اما مذاکرات طولانی به نتیجه‌ای نرسید. هیچ طرف حاضر به عدول از مواضع خود نبود. از یک سو، اپوزیسیون می‌ترسید که اگر زیادی امتیاز بدهد و کوتاه بیاید، پشتیبانی و رأی مردم را از دست خواهد داد. از سوی دیگر، پراگماتیست‌های حکومتی می‌ترسیدند که با قبول انتخاب آزاد و مستقیم رئیس‌جمهور و سایر اصلاحات پیشنهادی، قدرت را از دست بدهند.

مذاکرات سرانجام، پس از حدود یک سال، به بن‌بست رسید. در ۱۳ آوریل ۱۹۸۷، دولت «چون دو هوان» اعلامیه‌ای آشتی‌ناپذیر و یکجانبه صادر کرد که در آن با ادبیاتی خشونت‌آمیز و بی‌چون و چرا، درخواست نیروهای جنبش دموکراتیک مینی بر «بازنگری قانون اساسی» را رد کرد. به این ترتیب، توقف مذاکرات با اپوزیسیون اعلام شد. «چون دو هوان» گفت که سیستم کنونی حکومت هیچ تغییری نخواهد کرد و سرسختی حزب مخالف را دلیل شکست مذاکرات اعلام کرد. این دور از مذاکرت برای تغییر در قانون اساسی، به‌طور کلی به پایان رسید. با شکست مذاکرات، یک بن‌بست جدی پیش آمد. شکست مذاکرات، موقعیت جناح تندروها را در حاکمیت تقویت کرد.

کره‌ای‌ها چه‌گونه توانستند؟ چرا ما نتوانستیم؟

در پاسخ، NKDP بار دیگر، عرصه‌ی مبارزه‌ی سیاسی را از مجلس به خیابان‌ها برگرداند تا رژیم را از طریق بسیج توده‌های مردمی وادار کند تا پای میز مذاکره برای گذار به دموکراسی بنشیند. NKDP سلسله‌ای از تجمعات گسترده‌ی مردمی را با هماهنگی جریانات مختلف اتحادیه‌ای و جنبشی، از چپ تا راست برگزار کرد و توانست هزاران نفر را در حمایت از اصلاحات دموکراتیک به خیابان‌ها بکشد. دلیل موفقیت اپوزیسیون آن بود که در دفاع از خواسته‌هایش روی دو استدلال پافشاری می‌کرد.

**اول** - «چون دو هوان» رأی اکثریت مردم را ندارد، حداکثر یک‌سوم از شهروندان در یک انتخابات مستقیم و آزاد به او رأی می‌دهند و لذا غیرقانونی است. **دوم** - حکومت «چون دو هوان» در جریان کودتا و برای استقرار خود، جنایات وحشیانه‌ای را علیه شهروندان بی‌دفاع مرتکب شده و به این دلیل هم مشروعیت ندارد. تصاویر کشته‌شدگان در سرکوب‌های دولتی، شعر و ترانه‌هایی در این زمینه، حضور خانواده‌های کشتگان در گردهمایی‌ها، در بسیج افکار عمومی علیه حکومت، بسیار مؤثر بود.

دستگاه‌های دولتی اقتدارگرا با ابتکار نظامیان تندرو، بار دیگر سرکوب مخالفان را تشدید کردند و سعی در ایجاد تفرقه در صفوف مخالفین داشتند و حتی موفق شدند که گروه کوچکی را هم در حزب اپوزیسیون NKDP با خود همراه کنند. با این حال، در ماه مه ۱۹۸۷، یک حادثه، تمامی صحنه‌ی سیاسی را تغییر داد. افشای مرگ یک دانشجوی دستگیرشده در زیر شکنجه و تلاش افسران عالی‌رتبه‌ی پلیس برای پنهان کردن مرگ او و بعد دروغ برای توجیه این مرگ، خشم گسترده‌ی مردم را در سراسر کشور برانگیخت. این حادثه منجر به برکناری آن دسته از اعضای اصلی جناح تندرو درون رژیم شد که در شکنجه، کشتار و پنهان‌کاری دست داشتند. در نتیجه موقعیت جناح پراگماتیست درون رژیم تقویت شد. با این حادثه، در نبرد قدرت میان جناح‌های مختلف حکومتی، پراگماتیست‌ها (که موافق مذاکره با اپوزیسیون بودند) پایگاه اجتماعی خود را در ارتش، دستگاه بوروکراتیک و نخبگان اقتصادی (تجاری و صنعت) به‌طور چشمگیری گسترش دادند.

افشای شکنجه‌ی دانشجویان معترض زندانی و مرگ یکی از آنها، در صفوف اپوزیسیون هم تأثیر گذاشت و انگیزه‌ی ایجاد ائتلاف گسترده‌ای از مخالفان را فراهم

کرد. محافل اپوزیسیون میانه‌رو و جریان‌ات رادیکال به هم نزدیک شدند و یک جبهه‌ی متحد برای گذار به دموکراسی بنیان نهادند. جناح‌های مختلف در ائتلاف برای گذار از استبداد، توافق کردند که بحث‌های ایدئولوژیک پیرامون شیوه‌ی دموکراسی‌سازی پس از شکست اقتدارگرایان، به تعویق انداخته شود. در عوض، تمام انرژی معطوف به پیشبرد مبارزه برای «بازنگری در قانون اساسی» در راستای ایجاد یک نظام سیاسی که در آن رئیس‌جمهور، با رأی مستقیم مردم در یک انتخاب آزاد تعیین شود، متمرکز شد.

با این تحولات، تندروهای درون حکومت، بیش از پیش منزوی شدند و اوضاع روزبه‌روز به زیان آنها تحول یافت. تندروها ابتکار عمل را کاملاً از دست دادند. اگرچه دولت «چون دو هوان» ۶۰ هزار پلیس را برای سرکوب تظاهرات‌کنندگان بسیج کرده بود، اما آنها در برابر بیش از ۴۰۰ هزار نفر که در تظاهرات روز دهم ژوئن ۱۹۸۷ شرکت کردند، توانستند کاری نکنند. با تکرار تظاهرات، تعداد شرکت‌کنندگان هم‌همواره افزایش می‌یافت. به‌ویژه، متخصصین تحصیل‌کرده از طبقه‌ی متوسط، شرکت‌کنندگان اصلی تظاهرات بودند. ۲۵ تا ۲۶ ژوئن ۱۹۸۷، بیش از یک میلیون و چهارصد هزار نفر در سراسر کشور با شعار «بازنگری در قانون اساسی» برای انتخابات مستقیم ریاست‌جمهوری به خیابان آمدند. تحت فشار این تظاهرات و جنبش بزرگ دموکراتیک، سرانجام در ۲۹ ژوئن ۱۹۸۷، دولت «چون دو هوان» تسلیم و مجبور به موافقت با بازنگری قانون اساسی برای انتخابات مستقیم ریاست‌جمهوری شد. حالا دیگر ابتکار عمل در دست جناح پراگماتیست حکومتی افتاده بود، که در این مقطع، صف خود را از تندروها جدا کرده بود و مستقل عمل می‌کرد. پشتیبانی از آنها در ارتش هم گسترش یافته بود.

در ۲۹ ژوئن ۱۹۸۷، رهبر جناح پراگماتیست‌ها (کبوترها)، ژنرال «رو تای وو» (Roh Tae-Woo)، اعلام کرد که حکومت، آماده‌ی پذیرش خواست اپوزیسیون برای انتخابات ریاست‌جمهوری با رأی مستقیم مردم است. در عرض چند روز، رهبران اپوزیسیون هم اعلام کردند که پیشنهاد ژنرال «رو» (Roh) را پذیرفته‌اند. با منزوی

۲۵ درباره‌ی نقش طبقه‌ی متوسط در این دوره نگاه کنید به مطلب من در نقد اقتصاد سیاسی، «[انقلاب](#)»

[یا گام‌های صبورانه در راه گذار به دموکراسی؟](#)

کره‌ای‌ها چه‌گونه توانستند؟ چرا ما نتوانستیم؟

شدن تندروهای درون حاکمیت (بازها) و جریان‌ات افراطی در میان مخالفان، از یک‌سو و توافق میان پراگماتیست‌های درون حکومت و نیروهای میانه‌رو در صف اپوزیسیون از سوی دیگر، یک قرارداد سیاسی تاریخی تحقق پیدا کرد.

بخشی از نیروهای رادیکال و سازمان‌های جامعه‌ی مدنی از این توافق به‌عنوان «مصلح‌های فرصت طلبانه و سازشکارانه» انتقاد کردند و اعلام کردند که به حمایت خود از NKDP پایان می‌دهند. رهبری فدراسیون کارگری اینچون (ILF)، به‌شدت از NKDP انتقاد کرد، به این دلیل که «یک تعریف بسیار محدود از دموکراسی» دارد. فعالان رادیکال تأکید می‌کردند که بیانیه‌ی ۲۹ ژوئن ۱۹۸۷ مسائل اساسی مانند برابری اقتصادی یا عدالت اجتماعی را نادیده گرفته است و استدلال می‌کردند: «این بیانیه در وهله‌ی نخست بر حقوق بشر، آزادی‌های سیاسی و نظام آزاد انتخاباتی، یعنی دموکراسی صوری و نه واقعی متمرکز است». ۲۶

پس از این توافق با رژیم برای انتخابات ریاست‌جمهوری با رأی مستقیم مردم، اپوزیسیون دموکراتیک میانه‌رو هم دچار چندپارگی شد. گروه‌های مختلف با یکدیگر به رقابت برخاستند و دو نفر کاندیدا (به‌جای یک نامزد واحد)، از دو حزب بزرگ اپوزیسیون، برای انتخاب رئیس‌جمهور وارد میدان شدند. در نتیجه شانس مخالفان برای پیروزی کاهش یافت. کاندیدای رژیم، ژنرال رو تای وو (Roh Tae-Woo)، در ۱۶ دسامبر ۱۹۸۷ با اندکی بیش از یک‌سوم آرا (۳۶.۸٪)، در انتخابات پیروز و رئیس‌جمهور کشور شد.

با انتخاب ژنرال رو (Roh)، گروه‌های رادیکال گفتند: دیدید که ما درست می‌گفتیم. رئیس‌جمهور جدید یک گسست با گذشته‌ی استبدادی نیست. از نظر آنها، او فقط یک ژنرال دیگر بود که رئیس‌جمهور شده بود. رو (Roh) که دوست نزدیک و همکار «چون دو هوان» بود در کودتای نظامی چند مرحله‌ای سال‌های ۱۹۸۰-۱۹۷۹ و متعاقب آن شریک کشتار معترضین برای تحکیم نظام سیاسی اقتدارگرا بود. او تا

---

26 Kim, S. (1997). State and civil society in South Korea's democratic consolidation: is the battle really over? *Asian Survey*, 37(12), 1135-1144.

آخرین لحظه، زمانی که بلوک حاکم تصمیم گرفت، به‌عنوان جانشین رسمی «چون دو هوان» او را به میدان آورد، در کنار رئیس‌جمهور قبلی ایستاده بود. رادیکال‌ها با تحقیر می‌گفتند: دیکتاتور قبلی کچل بود و دیکتاتور تازه (رو (Roh) همان «چون دو هوان» است که حالا یک کلاه‌گیس بر سرش گذاشته است.

اما نتایج انتخابات برای پارلمان کشور در آوریل ۱۹۸۸، به گونه‌ای دیگر رقم خورد. قدرت پارلمان در قانون اساسی جدید، بسیار تقویت شده بود. از یک‌سو، حزب طرفدار حاکمیت و احزاب رادیکال اپوزیسیون رأی کمی داشتند. در آن سو، سه حزب میانه‌روی اپوزیسیون با هم متحد شدند و یک فراکسیون بزرگ را به وجود آوردند. اکثریت مخالفان در پارلمان از آن‌رو اهمیت داشت که در این دوره‌ی متزلزل و نامطمئن انتقالی، این فراکسیون، ضامن پرقدرتی در برابر هر تلاشی در راستای بازگشت استبداد بود. جنبه‌ی منفی این سازش میان سه حزب مخالف آن بود که تلاش برای رفرم‌های اقتصادی و اجتماعی، به دلیل اختلاف میان آنها، بلوکه و مسدود شد. اما مبارزه‌ی سازمان‌های جامعه‌ی مدنی در خارج از پارلمان، به شدت ادامه یافت.

به این ترتیب، در بهار ۱۹۸۷، کره‌ای‌ها از مرحله‌ی «جنگ جنبشی یا رودرو» (war of movement / manouvers)، گذار از استبداد به مرحله‌ی «نبرد موقعیت‌ها یا سنگ‌سنگ» (war of position)، تثبیت و تحکیم دموکراسی گذر کردند. اگر هدف در مرحله‌ی نخست، گذار از یک دولت اقتدارگرا و برقراری یک سیستم دموکراتیک بود. در مرحله‌ی بعدی، تلاش در راستای نهادینه کردن یک «جامعه‌ی سیاسی» و یک «جامعه‌ی مدنی» قوی بود، که در آنها، احزاب سیاسی، اتحادیه‌ها و دیگر سازمان‌های جامعه‌ی مدنی بتوانند در فضایی آزاد به رقابت سالم با یکدیگر بپردازند و رأی مردم تعیین کند که آنها چه موقعیتی داشته باشند. ۲۷

## استحکام و تثبیتِ دموکراسی در دوره‌های بعد

توافقی که در ۲۹ ژوئن ۱۹۸۷ صورت گرفته بود، یک پیمان سیاسی بود که در آن صاحبان قبلیِ قدرت سیاسی موقعیت فعلی خود را، در ازای احترام به رقابت آزاد و دموکراتیک، حفظ کرده بودند. تضمینِ وضعیت موجود و عدم جابه‌جاییِ بلاواسطه‌ی قدرت، امتیازی حیاتی برای نامزد نظامیانِ حاکم یعنی پرزیدنت رو تای وو (Roh Tae Woo) بود. از آن‌جا که این مرحله از گذار به دموکراسی از طریق پیمان‌ها، تضمین‌ها یا مذاکرات میان نخبگان (از حاکمیت و اپوزیسیون) انجام شده بود، سیستم سیاسی کره جنوبی، شاهد نوعی تداوم و اصلاح گذشته‌ی اقتدارگرا، به‌جای گسستِ کامل از گذشته بود. علی‌رغم احیای رقابت سیاسی در سطوح مختلف (مرکزی و محلی) و گسترش فضای آزاد برای فعالیتِ جامعه‌ی مدنی، ساختار اقتصادی-اجتماعی دوره‌ی استبدادی دست‌نخورده باقی ماند. دموکراسی در کره، هنوز بسیار کم‌خون و گذشته‌گرا بود. میراثِ طولانی و جان‌سختِ گذشته‌ی استبدادی، مانع تحکیم دموکراسی سیاسی و تعمیق دموکراسی در عرصه‌های اجتماعی-اقتصادی بود.

این دموکراسی جوان و لرزان، به‌طور مستقیم و غیر مستقیم توسط نظامیان تهدید می‌شد. آنها خود را شارحان ممتاز تفسیر مفهوم «منافع ملی» کدام است و حافظان بی‌چون و چرای این «منافع ملی» می‌دانستند. آنها به اشکال گوناگون تلاش داشتند که حتی پس از بازگشت به پادگان‌ها، بازهم نقش مهمی در پشت صحنه‌ی سیاست بازی کنند. بنابراین، تا زمانی که کفالت و قیمومیت نظامیان به‌کلی از میدان سیاست در کشور به کلی حذف نمی‌شد، تا زمانی که غیرنظامیان به‌طور کامل رهبری ارتش و سیستم نظامی - امنیتی کشور را به دست نمی‌گرفتند، تحکیم دموکراسی، تضمین شده نبود.

ژنرال رو (Roh Tae Woo) که بعد از انتخابات، با لباس غیرنظامی زمام امور را به دست گرفته بود، در دوران ریاست‌جمهوری‌اش، وفادار به قول خود، برای اصلاحات دموکراتیک متعهد ماند. در دوره‌ی ریاست‌جمهوری او، فشار بر سازمان‌های جامعه‌ی مدنی به میزان قابل توجهی کاهش یافت. برای مثال دولت در مناقشه میان اتحادیه‌های کارگری و کارفرمایان دخالتی نکرد و بی‌طرف ماند تا آنها خودشان اختلاف را حل کنند.

از سوی دیگر، سه حزب اپوزیسیون که در پارلمان کشور اکثریت داشتند، در کنار مبارزات سازمان‌های جامعه‌ی مدنی، ضامن حفظ گذار به دموکراسی و جلوگیری از بازگشت دیکتاتوری بودند.

در ژانویه ۱۹۹۰، پرزیدنت رو (Roh) موفق شد که حزب حاکم طرفدار خودش را با یکی از احزاب بزرگ اپوزیسیون در پارلمان کشور متحد کند. سازش و اتحاد این حزب مخالف (the Reunification Democratic Party) به رهبری کیم یونگ سام (Kim Young Sam)، خشم بسیاری از فعالان دموکراتیک را برانگیخت که او را خائن نامیدند. تصمیم کیم (Kim)، در واقع بر اساس توافقی میان او و پرزیدنت رو (Roh) بود که بر اساس آن، او نامزد ریاست‌جمهوری از سوی این حزب جدید در انتخابات آینده شود. امری که امکان انتخاب کیم را تضمین می‌کرد. چنین هم شد و او در انتخابات ۱۹۹۳، به ریاست‌جمهوری کشور برگزیده شد.

اما کیم یونگ سام (Kim Young Sam) پس از کسب قدرت (۱۹۹۸-۱۹۹۳)، دست به اقداماتی قاطع زد که شگفتی همگان را برانگیخت. بلافاصله پس از تحلیف، کیم کل داری‌های شخصی خود و ۷۰۰۰ عضو کابینه، نمایندگان مجلس ملی و سایر دولتی‌های بلندپایه را به اطلاع عموم رساند. مقامات دیگر نیز از این روند پیروی کردند. برخی از مقامات دولتی و سیاستمداران به دلیل سوءظن افکار عمومی مبنی بر ارتشا، مجبور به استعفا شدند. او گروه افسران عالی رتبه‌ای را که در دوران دیکتاتوری، پست‌های استراتژیک داشتند از ارتش پاکسازی کرد. کسی را به ریاست ستاد ارتش انتخاب کرد که انگیزه‌های سیاسی نداشت و با جناح پاکسازی‌شده مرتبط نبود. برای کاهش نفوذ بخش اطلاعاتی ارتش و پایان دادن به مراقبت و جاسوسی از شهروندان، یک افسر نسبتاً پایین‌رتبه را به ریاست این بخش منصوب کرد. سپس دو پرزیدنت قبلی، یعنی ژنرال چون دو هوان (Chun Doo Hwan) و ژنرال رو تی وو (Roh Tae Woo) را به دادگاه کشاند. این دو به اتهام فساد، کودتا و کشتار معترضین محاکمه شدند.

انتخاب رئیس‌جمهور بعدی کره، کیم دای جونگ (Kim Dae Jung) که بین سال‌های ۱۹۹۸ تا ۲۰۰۳ در قدرت بود، نقطه‌عطفی دیگر در سفر کره به سوی تحکیم دموکراسی است. او نخستین رهبر یک حزب مخالف نظامیان بود که به قدرت می‌رسید.



کره‌ای‌ها چه‌گونه توانستند؟ چرا ما نتوانستیم؟

با این انتخاب، روند دموکراتیزاسیون در کره، بازگشت‌ناپذیر شد. یادآور شویم که مبارزه و تلاشِ جریان‌اتِ رادیکال، در تمام این دوران، در تحکیم و تعمیق دموکراسی در کشور، تأثیر جدی داشت و فشار از پایین مؤثری بود. آنها از امکانی که با باز شدن فضای سیاسی به وجود آمده بود، برای طرح خواسته‌های فراوان تر دموکراتیک و عدالت اجتماعی به‌خوبی استفاده می‌کردند.

### مروری بسیار کوتاه بر تئوری‌های گذار به دموکراسی

چنان که قبل‌تر نوشته بودم، تئوری‌های «ساختارگرای مدرنیسم»، که در دهه‌ی ۱۹۶۰ میلادی تدوین شده بودند، الف- رویِ پیش‌شرط‌های اقتصادی گذار به دموکراسی و ۲۸ ب- رویِ پیش‌زمینه‌های فرهنگی آن تأکید می‌کردند.<sup>۲۹</sup> این نظریه‌ها البته، قادر نبودند که مسیرهای متنوع و ناهمگون گذار به دموکراسی که تک‌خطی و مستقیم نبودند و نیز مسئله‌ی عدم گذار از حکومت استبدادی به دموکراسی در برخی کشورهای صنعتی‌شده، را توضیح دهند. در پاره‌ای مواقع هم مشاهدات تجربی حاکی از آن بود که توسعه‌ی اقتصادی و رشد فرهنگ دموکراتیک، خود ثمره‌ی یک دوران آزادی و دموکراسی بودند تا پیش‌زمینه‌های آن.

مطالعات اخیر پیرامون روندهای گذار به دموکراسی،<sup>۳۰</sup> علاوه بر پیش‌شرط ساختارهای اقتصادی و فرهنگی، تأکید و بر فعالین سیاسی حاضر در صحنه (نخبگان حاکم، احزاب اپوزیسیون و جنبش‌های مردمی) و استراتژی‌ها و انتخاب‌های ممکن

28 Lipset, Seymour Martin. "Reflections on capitalism, socialism & democracy." *J. Democracy* 4 (1993): 43.

29 Verba, Sidney. "Reflections on The Civic Culture and The Civic Culture Transformed." *Perspectives on Politics* 13.4 (2015): 1084-1086.

30 Rustow, D. A. (1999). *Transitions to democracy: Toward a dynamic model*. In *Transitions to democracy* (pp. 14-41). Columbia University Press.

و در دسترس آنها (که می‌تواند منجر به گذار دموکراتیک شود یا نشود) تمرکز بیشتری دارند.

در تئوری‌های جدید هم می‌توان دو دیدگاه (پرسپکتیو) متفاوت در مورد گذار به دموکراسی یافت:

**الف - «دموکراتیزاسیون از بالا»** که استدلال می‌کند که انگیزه‌ی اصلی روند دموکراسی، از پویایی درونی یک رژیم استبدادی ناشی می‌شود، نه به دلیل فشارهای از پایین. بر اساس این دیدگاه، با بروز بحران در یک رژیم استبدادی (به دلایل مختلف، مثلاً مشکلات اقتصادی، بحران امنیتی، بحران مشروعیت، شکست‌های دیپلماتیک یا تحریم‌های بین‌المللی)، بلوک حاکم اقتدارگرا دچار انشقاق و ترک‌خوردگی می‌شود. گروهی از آن، تندروهایی می‌شوند که بر ادامه‌ی مسیر قبلی، بدون تردید و انعطاف تأکید دارد (ادامه‌ی استبداد به هر قیمتی). گروه دوم اما پراگماتیست‌هایی هستند که لزوم باز کردن راه گفت‌وگو و مذاکره با مخالفان و پیش برد برخی رفرم‌های دموکراتیک را استدلال می‌کنند. سناریوی کلی انتقال و آغاز روند دموکراتیک، در این دیدگاه «دموکراتیزاسیون از بالا»، به شرح زیر است: مبارزات درون‌خانوادگی در بلوک قدرت اقتدارگرا، تشتت، چنددستگی و بحران در رژیم اقتدارگرا را ایجاد می‌کند. روند گذار زمانی آغاز می‌شود که جناح پراگماتیست درون رژیم، برای پیروزی در جنگ قدرت و در مقابله با جناح تندرو، به دنبال حمایت نیروهای خارج از بلوک قدرت (احزاب اپوزیسیون، سازمان‌های جامعه‌ی مدنی از مذهبی تا فرهنگی و اتحادیه‌ای و جنبش‌های مردمی) است. نتیجه آن که، در این دیدگاه فرض بر آن است که گذار دموکراتیک اساساً پروژه‌ی اصلاحی «از بالا به پایین» و کار یک «جناح عقل‌گرا و روشن‌بین» در درون رژیم استبدادی است. منطق اصلی این دیدگاه آن است که تا انشعابی در بلوک قدرت اقتدارگرا، صورت نگیرد، هیچ انتقالی به دموکراسی ممکن نیست.<sup>31</sup>

31 Hadenius, A. (2003). Transitions to democracy: Pros and cons of the Rustow-Lijphart elite approach. In *Development and Democracy* (pp. 85-106). Routledge.

کره‌ای‌ها چه‌گونه توانستند؟ چرا ما نتوانستیم؟

**ب - «دموکراتیزاسیون از پایین».** این دیدگاه بر آن است که بحران‌های مشروعیت رژیم‌های استبدادی، مهم‌ترین نیروی محرک برای شدت گرفتن اعتراضات مردمی علیه مستبدان حاکم است. پس حکومت اقتدارگرا با از دست دادن مشروعیت، زمینه‌ساز تحرک و اوج‌گیری جنبش‌های اعتراضی در میان مردم و در نتیجه فشار انباشته شده‌ی توده‌ها «از پایین» گذار به دموکراسی آغاز می‌شود.

اما درست آن است که این دو دیدگاه (پرسپکتیو) را مکمل هم تلقی کنیم. زیرا بدون فشار از پایین، شکافی در بالا به وجود نخواهد آمد، نارضایتی مردم از اداره‌ی امور توسط حکومت اقتدارگراست که تحرک پراگماتیست‌های «عقل‌گرا و روشن‌بین» در حاکمیت را آغاز می‌کند. از سوی دیگر، وجود نارضایتی گسترده در میان مردم هم به تنهایی و لزوماً به گذار به دموکراسی یا به سقوط رژیم استبدادی منجر نمی‌شود. تجربه‌ی تاریخی نشان داده که بسیاری از رژیم‌های اقتدارگرا، علی‌رغم جنبش‌های مقاومت مردمی، با وجود مبارزات گسترده‌ی افشار و گروه‌های مختلف، سال‌های سال هم دوام آورده‌اند.<sup>۳۲</sup>

حال اگر این دو پرسپکتیو مکمل را هم برای بررسی انواع گذار به دموکراسی به کار بگیریم، باید به **ملاحظات** زیر توجه کرد و **سناریوهای متفاوتی** را که پیش می‌آیند، مورد مطالعه قرار داد.

**الف -** در یک حکومت دیکتاتوری، نارضایتی مردم و مبارزات سازمان‌های جامعه‌ی مدنی (اعتصابات کارگران، مبارزات معلمان، بازنشسته‌گان، اعتراضات دانشجویان، زنان و جوانان و چالش‌های دانشگاهیان، هنرمندان، نویسندگان و روزنامه‌نگاران)، به تنهایی از پس پیچیدگی‌های دوره‌ی گذار به دموکراسی بر نمی‌آیند. مبارزات سازمان‌های جامعه‌ی مدنی باید توسط احزاب سیاسی مخالف دیکتاتوری، نمایندگی شود. این احزاب‌اند که می‌توانند یک بدیل سیاسی مناسب و یک چشم‌انداز روشن برای گذار را فراهم و ارائه کنند. شعارهای مشخص و بسیج‌کننده و ارتباط مداوم با شهروندان، از

32 Castañeda, E., & Schneider, C. L. (Eds.). (2017). *Collective Violence, Contentious Politics, and Social Change: A Charles Tilly Reader*. Taylor & Francis.

سوی رهبران این احزاب سازمان داده می‌شود. بدون یک هماهنگی حداقلی میان این احزاب سیاسی با سازمان‌های جامعه‌ی مدنی و از سوی دیگر هماهنگی میان احزاب مخالف باگرایش‌های گوناگون، (با یک اپوزیسیون تکه‌پاره و ناهمگن، که قدرت درک لحظه را ندارد)، به‌سختی امیدی برای اقدامی هماهنگ و انتقال موفق به دموکراسی وجود دارد.<sup>۳۳</sup>

ب - البته موارد تاریخی هم وجود داشته که رژیم‌های استبدادی، بدون حضور فعال احزاب مخالف، فروپاشیده و یا مجبور به واگذاری قدرت شده‌اند. در چنین مواردی، برای مثال در دوره‌ی پس از شکست‌های ناشی از جنگ، ماجراجویی‌های نظامی حساب‌نشده و بلندپروازانه، فروپاشی رخ می‌دهد. روسیه‌ی ۱۹۱۷، آلمان، ایتالیا و ژاپن پس از جنگ جهانی دوم و یا آرژانتین در سال‌های دهه‌ی ۱۹۸۰ از این نمونه‌هاست. فروپاشی در مصر و تونس در جریان بهار عربی نمونه‌های دیگر است. نتیجه و حاصل این فروپاشی‌ها البته الزاماً به معنی گذار به دموکراسی نیست.

ج - حتی اگر بند الف تحقق یافته و عملی شده باشد (تشکیل یک بدیل سیاسی هماهنگ، وجود یک چشم‌انداز روشن و یک شعار مشخص که خواست‌های آن لحظه بیان می‌کند)، اما رژیم استبدادی بتواند انسجام درونی‌اش را حفظ کند و قادر به سرکوب مخالفان باشد، حکومت دیکتاتور در مقابل فشارها تسلیم نخواهد داد. باز هم تغییر و گذار به دموکراسی در چشم‌انداز نیست. یک «طناب‌کشی» دراز مدت بین رژیم و اپوزیسیون آغاز می‌شود. در این شرایط، نوعی «بن‌بست» به وجود خواهد آمد، که در آن نه رژیم و نه اپوزیسیون نمی‌توانند راه‌حل موردنظر خود را به طرف مقابل تحمیل کنند. تحت این شرایط بن‌بست، احتمالاً یک «طناب‌کشی»، بی‌نتیجه، طولانی، و بدون دستیابی به هیچ راه‌حل سازشی ادامه خواهد یافت. بنابراین، با ایجاد شکاف در درون رژیم و ظهور یک جناح پراگماتیست (که نیازمند سازش با اپوزیسیون دموکرات) است که پیش شرط لازم برای گذار فراهم می‌شود.

33 Stepan, Alfred, ed. *Democratic transition in the Muslim world: A global perspective*. Columbia University Press, 2018.

کره‌ای‌ها چه‌گونه توانستند؟ چرا ما نتوانستیم؟

۵ - به این ترتیب ممکن است، پس از یک دوره «طناب‌کشی»، برخی از نیروهای پراگماتیستِ درون رژیم (کبوترها) از بازهای حکومتی فاصله بگیرند. در میان جریان‌های اپوزیسیون هم، انقلابی‌ها و تندروهای سازش‌ناپذیری که به کم‌تر از سرنگونی رژیم رضایت نمی‌دهند، راهشان را از میانه روهای طرفدار اصلاحات و اهل توافق، سازش و مصالحه جدا کنند. آن زمان امکان خروج از «بن‌بست» فراهم می‌شود. بنابراین اگر پراگماتیست‌ها (کبوترهای درون حکومت) از پشتیبانی و همراهی بخشی از نیروهای امنیتی-نظامی برخوردار باشد و در سوی دیگر هم، رهبران اپوزیسیون میانه‌رو، هم از حمایت مردمی بهره‌مند باشند و بتوانند مخالفان رادیکال را کنترل کنند، آن وقت احتمالِ راه‌حل سازش و گذار، فراهم می‌شود. روند دموکراتیزاسیون در کره جنوبی، در سال‌های ۱۹۸۵ تا ۱۹۸۸ چنان که دیدیم، این‌گونه پیش رفت.

۶ - به‌عکس، اگر پراگماتیست‌ها یا کبوترهای درون حکومت، وزنه‌ای در نظام حاکم نباشند و به‌ویژه حمایتِ نیروهای امنیتی-نظامی را نداشته باشند. در سوی مقابل هم، رهبران اپوزیسیون میانه‌رو تحت سلطه‌ی رادیکال‌های سازش‌ناپذیر باشند. آن‌گاه رویارویی متقابل و تلاش برای حذفِ کامل (به‌جای استراتژی‌های سازش)، غالب خواهد شد. برآیند چنین روندی، یا ادامه‌ی حیات حکومت دیکتاتور است و یا سرنگونی استبداد با روش انقلابی پیش خواهد رفت، و نه یک انتقال مسالمت‌آمیز در راه دموکراسی. این حالت دوم، در انقلاب ۱۳۵۷ در ایران رخ داد. پراگماتیست‌های درون حکومتِ شاه نفوذ و قدرتی نداشتند. رهبران اپوزیسیون میانه‌رو (نهضت آزادی و جبهه ملی) هم ضعیف بودند و در مقابل اپوزیسیون رادیکال با رهبری آیت‌الله خمینی در ماه‌های بعد از شهریور ۱۳۵۷ تسلیم شدند. نتیجه آن که سیل انقلاب جاری شد، حکومت شاه فروپاشید و رادیکال‌ها قدرت سیاسی را به دست گرفتند.

## چرا ما تاکنون نتوانسته‌ایم؟

به آخرین سؤال می‌رسیم که چرا علی‌رغم شباهت‌های فراوان با کره جنوبی در سال‌های بعد از جنگ دوم جهانی تا سال‌های دهه‌ی ۱۹۷۰، ما در ایران نتوانستیم به دموکراسی گذار کنیم؟

من در لابه‌لای توضیحات پیرامون روند دموکراتیزاسیون در کره، به برخی تفاوت‌ها اشاره کردم که بار دیگر فهرست‌وار، در پایین می‌آورم.

**اول - اصلاحات ارضی،** در کره‌ی جنوبی هشت سال زودتر از ایران، اتفاق افتاد. این اصلاحات، چنان که گفته شد، سنگر مستحکمی از مخالفان رشد صنعتی، یعنی طبقه‌ی مالکان بزرگ را مهار و تعداد فراوانی مالکان کوچک را جایگزین آنها می‌کرد. در عین حال تعداد کثیری دهقان بی‌زمین را به شهرها کوچ می‌داد تا نیروی کار برای صنایع در حال رشد شوند.

**دوم - شتاب روند صنعتی‌شدن** در کره در دوره‌ی پرزیدنت پارک - در مقایسه با همین دوره در زمان محمدرضا شاه پهلوی - بسیار سریع‌تر بود. یک شاخص ساده، تربیت کادر ماهر و متخصص در دانشگاه‌ها است. تعداد دانشجویان دانشگاهی در کره، چنان که اشاره شد، از حدود ۱۰۰ هزار در ۱۹۶۰ به بیش از ۶۰۰ هزار در ۱۹۸۰ افزایش یافته بود. تعداد دانشجویان در ایران در همین دوره از حدود ۲۰ هزار نفر به حدود ۱۷۵ هزار نفر رسید. شاخص دیگر هم تعداد کارگران بود. در سال ۱۹۷۱ دیگر تمامی مهاجرین از روستاها در کره جذب صنعت و خدمات شده بودند. حال آن که در ۱۹۷۹ انبوهی حاشیه‌ی شهرنشین، در مناطق پیرامونی شهرهای بزرگ، با فقر دست‌وپنجه نرم می‌کردند.

**سوم - سیاست اقتصادی** پرزیدنت پارک، اقتصادی برنامه‌ریزی شده، با یک دستگاه بوروکراتیک کارآمد و **صادرات‌محور** بود. مدل رشد اقتصادی ایران در این دوران، **خود کفایی** بود (مثلاً این که با تولید پیکان، عرصه‌ی صنایع خودرو، بی‌نیاز از واردات شویم). مدل اول هم به لحاظ رشد اقتصادی در درازمدت، توانمندتر و پایدارتر بود و هم به لحاظ الزام به تعامل با جهان پیرامون (احتیاج به بازار برای صادرات) مفیدتر.

**چهارم - سازمان‌های جامعه‌ی مدنی** (مثل سندیکاهای کارگران و کارمندان و انجمن‌های دانشجویان و روزنامه‌نگاران) در کره فعال بودند. این سازمان‌ها، از یک سو به دلیل تعداد فراوان مزدبگیران و از سوی دیگر به یمن تحمل رژیم برای سازمان‌های زرد (که در کنار اتحادیه‌ها و انجمن‌های رادیکال، امکان حیات قانونی داشتند) تأثیر

کره‌ای‌ها چه‌گونه توانستند؟ چرا ما نتوانستیم؟

عمیقی در روند مبارزه‌ی اجتماعی در کره داشتند. چنین سازمان‌هایی (حتی نوع زرد آن)، در ایران دوران پهلوی دوم قابل تحمل نبودند.

**پنجم** – در میان سازمان‌های جامعه‌ی مدنی، باید از **سازمان‌های کلیسایی** در کره به‌طور جداگانه یاد کرد. کلیسای ارتدکس و کاتولیک در کره نقش بزرگی در روند دموکراتیزاسیون داشتند<sup>۳۴</sup> و بدون آن که مدعی در دست گرفتن حکومت، پس از گذار از استبداد، باشند، پناه‌گاه مطمئنی برای مخالفان دیکتاتوری بودند. در ایران اما، با تدوین نظریه‌ی ولایت فقیه توسط آیت‌الله خمینی در سال ۱۳۴۸، روحانیت شیعه در پی کسب قدرت سیاسی بر آمد و با انقلاب ۱۳۵۷ این رؤیا را به تحقق رساند. **سازمان‌های مذهبی شیعه** که در سال‌های بعد از انقلاب مشروطه، بخشی از «جامعه‌ی مدنی» بودند، دیگر به یک دستگاه حکومتی فرارویدند. البته چنین فرایندی یک شمشیر دو لبه بود. زیرا مذهب شیعه تاریخاً در مشروعیت بخشیدن به حکومت‌ها نزد مردم عادی، نقش جدی داشته است. همین مذهب موتور حرکت انقلاب ۱۳۵۷ و از پایه‌های مشروعیت و مقبولیت حکومت پس از انقلاب بود. اما با گذشت زمان و با تجربه‌ی مردم از «حکومت مذهبی»، امتیازهای حکومتی روحانیون شیعه و مشکلاتی که چنین حکومتی در زندگی جامعه پدید آورده، امکان استفاده‌ی حکومت از اعتقادات مذهبی مردم، برای بر اثبات بر حق بودن از بین رفته است. نتیجه آن که با به حاکمیت رسیدن روحانیون شیعه، نه تنها جامعه‌ی مدنی بلکه حکومت هم از یک امکان بسیج و مقبولیت محروم شده است.

**ششم** – سازمان‌های **جامعه‌ی سیاسی** (احزاب و انجمن‌های سیاسی) در کره رشدیافته‌تر و پخته‌تر از ایران بودند. انتخابات کنترل‌شده، با حضور احزاب سیاسی از سال‌های بعد از جنگ دوم تا سال ۱۹۷۲، یعنی بیش از ۲۰ سال، در کره پیش می‌رفت. این احزاب در سال‌هایی که انتخابات تعطیل شده بود هم به حیات محدود خود ادامه

34 Hyug Baeg Im, "Christian Churches and Democratization in South Korea," in Tun-jen Cheng and Debbie Brown (eds.), *Religious Organizations and Democracy in Contemporary Asia* (New York: M.E. Sharpe, 2004)

می‌دادند. همین امر به شکل‌گیری یک فرهنگ سیاسی، جافتادن حزبیت، تربیت کادرهای حزبی و ظهور رهبران شناخته شده‌ی سیاسی اپوزیسیون کمک جدی می‌کرد. لذا زمانی که گشایشی در فضای سیاسی کشور در ۱۹۸۵ پدید آمد، این احزاب (که اکثراً میانه‌رو و طرفدار «رفرم» بودند)، رهبری مبارزات و انتقال به دموکراسی را در دست گرفتند.

با آزادی‌های نسبی سیاسی در ایران بعد از جنگ دوم، حزبیت در ایران، طی دوره‌ی ۱۲ ساله تا کودتای ۱۳۳۲ برای نخستین بار به‌طور گسترده تجربه شد. اما پس از کودتا، به استثنای احزاب تحت حمایت حکومت، هیچ حزب دیگری (حتی میانه‌رو) هم تحمل نمی‌شد. پس از دوران کوتاه بازگشایی سیاسی ۱۳۴۱-۱۳۳۹، سرکوب خشن جریان‌های میانه‌روی ملی، مذهبی و سوسیالیست شروع شد. حکومت پهلوی دوم، اکثریت اعضای شورای مرکزی و تمامی اعضای هیئت اجرائیه‌ی جبهه‌ی ملی دوم را در پی صدور اعلامیه‌ی «اصلاحات آری - دیکتاتوری نه» به زندان انداخت. رهبران «نهضت آزادی ایران» به رهبری مهدی بازرگان و «جامعه‌ی سوسیالیست‌های ایران» به رهبری خلیل ملکی هم بعدتر به دادگاه و زندان روانه شدند. بار دیگر تنها احزاب سیاسی تحت حمایت حکومت حق فعالیت و انتخابات فرمایشی را داشتند. حتی این احزاب هم در اسفند ۱۳۵۳ تعطیل و حزب واحد رستاخیز جای آن‌ها را گرفت. در چنین وضعیتی، وقتی بحران سیاسی سال‌های ۱۳۵۷-۱۳۵۵ پدیدار شد، هیچ حزب سیاسی‌ای قدرت رهبری جنبش ضد شاه را نداشت. آیت‌الله خمینی و روحانیون نزدیک به او چنین خلأی را پر کرد. احزاب میانه‌رو که به حاشیه رانده و ضعیف شده بودند، مجبور به بیعت با آیت‌الله شدند. دو جریان فعال و پر طرفدار سیاسی دیگر در دوره‌ی بروز بحران سیاسی، سازمان‌های رادیکال، انقلابی و چریکی فداییان و مجاهدین بودند. به‌درستی تأکید می‌شود که پایبندی افراد یک جامعه و احزاب سیاسی فعال در آن به ارزش‌های دموکراتیک، تأثیر تعیین‌کننده‌ای در روند گذار به دموکراسی دارد.<sup>۳۵</sup> به صحنه‌ی میدان سیاست آن روز که نگاه می‌کنیم (چه حکومت شاه و چه اپوزیسیون

35 Burnell, Peter. "Autocratic opening to democracy: why legitimacy matters." *Third World Quarterly* 27.4 (2006): 545-562.



کره‌ای‌ها چه‌گونه توانستند؟ چرا ما نتوانستیم؟

فعال و رادیکال در صحنه)، می‌بینیم که با به حاشیه رفتن احزاب غیر رادیکال، ارزش‌های دموکراتیک، جایی در دستگاه اندیشگی نیروهای مؤثر و حاضر در این میدان نداشت. در دستگاه اندیشگی رادیکال‌ها، دموکراسی محلی از اعراب نداشت.

**هفتم - بازگشایی سیاسی** در کره جنوبی در ۱۹۸۳ با اعلام برگزاری انتخابات در دو سال آینده با ابتکار رهبران کره و در اوج اعتماد به نفس آنها شروع شد، زمانی که وضع اقتصادی در بهترین موقعیت بود.

بحران سیاسی‌ای که در ایران از سال ۱۳۵۵ آغاز شد، **روزنه‌های کوچکی** را در فضای بسیار بسته و دیکتاتوری ایران باز کرد. انتخابات ریاست‌جمهوری ایالات متحده در پاییز سال ۱۳۵۵ و تأکید جیمی کارتر بر حقوق بشر و آزادی بیان به‌مثابه اصلی‌ترین دغدغه‌ی سیاست خارجی کشورش، امیدهایی را در ایران به وجود آورد. نامه‌های سرگشاده به شاه و هویدا، نخستین اقدام چهره‌های اپوزیسیون بود. برای سر و سامان دادن به بحران اقتصادی کشور، شاه هویدا را برکنار و جمشید آموزگار، از بوروکرات‌های معروف رژیم را به جای او گماشت. لکن آموزگار هم، در چشم بد بین عموم مردم، نوکر و کارپرداز دیگری در دربار شاه بود. او برای مطبوعات و فعالیت‌های سیاسی، آزادی‌های مختصر و برای ساواک محدودیت‌های کوچکی را اعلام کرد. اما بازگشایی این روزنه‌های بسیار کوچک (که بعضاً متأثر از تغییر سیاست در ایالات متحده و بعضاً به دلیل بروز بحران جدی اقتصادی بود)، هیچ برنامه و چشم‌انداز معینی را برای بازگشایی سیاسی دنبال نمی‌کرد. بیماری جدی شاه (تنها تصمیم‌گیر سیستم) هم بر این وضعیت بی‌برنامه و بدون چشم‌انداز تأثیر می‌گذاشت.<sup>۳۶</sup>

نتیجه آن که وقتی جریان پراگماتیست (کیوترهای درون حکومت) در ایران ضعیف بودند و قدرت عرض‌اندام در برابر تندروها (به رهبری شاه) را نداشتند. در سوی مقابل هم، رهبران اپوزیسیون میانه‌رو، تحت سلطه و انقیاد رادیکالیسم سازش‌ناپذیر آیت‌الله خمینی بودند. تنها برآمد و نتیجه، صف‌آرایی تندروها در هر دو سو، برای حذف طرف مقابل (سرکوب یا انقلاب، به جای استراتژی‌های سازش)، بود. پیامد چنین روندی، یا

36 Amanat, Abbas. *Iran: A modern history*. Yale University Press, 2017.

ادامه‌ی حیات حکومت دیکتاتور در کوتاه‌مدت با سرکوب و کشتار بیشتر و یا سرنگونی این استبداد با روش انقلابی بود، و نه یک انتقال مسالمت‌آمیز در راه دموکراسی. شاه ایران را ترک کرد، نظام شاهنشاهی فرو پاشید و انقلاب ۱۳۵۷ به وقوع پیوست. در شرایطی که کره جنوبی در سال‌های ۱۹۸۰ درگیر گذار به دموکراسی بود، ایران ابتدا انقلاب، سپس جنگ با عراق و بعدتر درگیری نیروهای امنیتی رژیم تازه با مخالفان رادیکال را تجربه می‌کرد.

آیت‌الله خمینی که می‌دانست برای اداره کشور در دوره‌ی بعد از انقلاب، کادر باتجربه ندارد، ابتدا از کادرهای نهضت آزادی و جبهه‌ی ملی و برخی میانه‌روهای دیگر برای تشکیل دولت استفاده کرد. این چهره‌های معتدل که با روش‌های رادیکال و استبدادی آیت‌الله میانه‌ای نداشتند، ۳۷ گمان می‌کردند، که روحانیون، بعد از انقلاب، صحنه را به آنان خواهند سپرد. اما پس از ۹ ماه، آیت‌الله بود که آن‌ها را از صحنه خارج کرد، و اصحاب روحانی‌اش را به رهبری امور نشانده. با همین رهبری اخیر بود که جنگ با عراق هشت‌سال به درازا کشیده شد، نیروهای مخالف بی‌رحمانه سرکوب و کشته شدند، حجاب برای زنان اجباری شد، انقلاب فرهنگی و تعطیلی دانشگاه‌ها پیش رفت، مدارس، دانشگاه‌ها و دستگاه اداری از دگراندیشان و غیر «مکتبی»‌ها پاکسازی شد. پایان جنگ و اعدام گسترده زندانیان سیاسی در سال ۱۳۶۷ و سرانجام فوت آیت‌الله در خرداد ۱۳۶۸، این دوره‌ی بی‌نظیر سرکوب استبدادی‌خشن در تاریخ ایران را به پایان برد.

---

۳۷ مهندس محمد توسلی دبیرکل نهضت آزادی ایران در ۵ نوامبر ۲۰۲۳، در گفت‌وگو با دیدارنیوز گفت: «در مقطعی که آقای خمینی در نوفل لوشاتو بودند، مهندس بازرگان سفری کوتاه به لندن دارند و آنجا با چند تن از دوستان خود جلسه‌ای دارند، آن‌ها از مهندس بازرگان می‌پرسند، آقای خمینی را چگونه یافتید، آقای بازرگان می‌گوید: «شاهی دیدم که عمامه بر سر داشت»؛ لذا این‌گونه نبود که امثال مهندس بازرگان نسبت به احتمال ظهور استبداد دینی آگاه نباشند، اما میزان نفوذ روحانیت در میان مردم را هم می‌دانستند. مرحوم طالقانی به مسعود رجوی می‌گوید، این که بر سر من است، عمامه نیست، بولدورز است، آدم عاقل سر راه بولدورز قرار نمی‌گیرد».

<https://www.youtube.com/watch?v=Bpcl8mQIKV8>

کره‌ای‌ها چه‌گونه توانستند؟ چرا ما نتوانستیم؟

یکی دیگر از تفاوت‌های دو کشور، انفجار جمعیت در ایران، به‌ویژه در دهه‌ی نخست پس از انقلاب است.<sup>۳۸</sup> جمعیت هر دو کشور ایران و کره در سال ۱۹۸۰ حدود ۳۸ میلیون نفر بود. جمعیت ایران در سال ۱۹۹۵ به ۶۰ میلیون نفر رسید، در حالی که جمعیت کره در همین سال، ۴۵ میلیون بود. جمعیت ایران اکنون نزدیک به ۹۰ میلیون نفر است و کره جنوبی حدود ۵۰ میلیون جمعیت دارد. این تفاوت نرخ رشد جمعیت، از سویی شاخص میزان شتاب صنعتی‌شدن کره است و از سوی دیگر سیاست‌های دولت بعد از انقلاب در ایران برای تشویق رشد بی‌رویه‌ی جمعیت است، در حالی که امکانات بهداشت، تحصیل و کار برای آن‌ها فراهم نیست.

در دوران ریاست جمهوری هاشمی رفسنجانی (۱۹۹۷-۱۹۸۹)، انتخابات محدود و کنترل شده برای پارلمان انجام می‌گیرد، مطبوعات اندکی آزاد و پاکسازی‌ها کمی متوقف می‌شوند. مدل جنگی اقتصاد، پایان می‌گیرد و برنامه‌ی توسعه اقتصادی کشور (با مدل‌های منطبق بر توصیه‌های بانک جهانی) و سازندگی پس از جنگ آغاز می‌شود، سرمایه‌داری جدید دوره‌ی جمهوری اسلامی شکل می‌گیرند و فاصله‌ی طبقاتی گسترش می‌یابد. در عین حال روابط با جهان پیرامون و جهان، تاحدودی بهبود می‌یابد. اگرچه با «کشتار میکونوس»، تمام سفرای کشورهای اروپایی از ایران خارج می‌شوند.

انتخابات سال ۱۹۹۷ قرار بود که همین روند را، با «انتخاب» ناطق نوری، کاندیدای حکومتی، ادامه دهد. اما حضور گسترده‌ی مردم (به‌ویژه جوانان و زنان) بازی را برهم زد. محمد خاتمی، کاندیدایی حاشیه‌ای، که قول برقراری قانون و آزادی و هم‌چنین تعامل بیشتر با جهان پیرامون را داده بود، با اکثریتی قاطع، کاندیدای نظام را شکست داد. نتایج این انتخابات، «نه» بزرگ مردم به وضع موجود، مخالفت یک‌پارچه‌ی آنان با بلوک محافظه‌کار قدرت و اعلام صریح خواست آزادی و دموکراسی به صاحبان قدرت

<sup>38</sup> <https://www.macrotrends.net/countries/IRN/iran/population>  
<https://www.macrotrends.net/countries/IRN/iran/population?q=South+Korea>

بود. اما تندروهایِ درون حکومت، که قوه‌ی قضاییه، شورای نگهبان، نیروهای نظامی - انتظامی - امنیتی و صداوسیما را در دست داشتند، توانستند اصلاحات خاتمی را فلج کنند.

از سوی دیگر، به این نکته هم باید توجه کرد که، شاید بتوان جریان اصلاح‌گرا در این دوره را به پراگماتیست‌های درون حکومت تشبیه کرد که برای رقابت با حریف تندرو و بهبود منافع جناحی خود، وعده‌هایی دادند که قادر به اجرای آن نبودند. چهره‌های اصلی این جریان، همگی از فعالین سال‌های دهه‌ی اول انقلاب بودند و هیچ‌گاه شعار آزادی احزاب سیاسی دیگر (حتی نهضت آزادی و جبهه ملی) را ندادند. اگرچه برخی از نظریه‌پردازان اصلاحات، شعار «چانه‌زنی در بالا و فشار از پایین» را می‌دادند، اما در هشت سال ریاست جمهوری خاتمی، فعالیتی در راستای فشار از پایین، بسیج و به میدان کشیدن مردم به خیابان، برای اعتراض به قانون‌شکنی‌ها و خودسری‌های جناح تندرو، صورت نگرفت. جنبش اصلاحات به این دلیل در میان مردم محبوبیت پیدا کرده بود که آینده‌ای عاری از استبداد را نوید داده است. اما وقتی تاخت‌وتاز تندروها با مقاومتی رو برو نشد، رهبری اصلاح‌طلبان محبوبیت خود را در میان مردم از دست داد و محمود احمدی‌نژاد کاندیدای تندروها در سال ۱۹۹۷ به قدرت رسید و یک دوره از دیکتاتوری سخت، غارتگر و متعصب - جز می (*dogmatic*) آغاز شد. شورای نگهبان، انتخابات مجلس را مهندسی سخت‌تری کرد. دولت تازه به دنبال توسعه‌ی اقتصادی نبود، پولی را که با صادرات و فروش نفت به دست می‌آمد به رانت خواران می‌رسانید. درسیاست خارجی و روابط با جهان خارج، هم دگم‌های ایدئولوژیک («مرگ بر آمریکا، مرگ بر اسرائیل» و نفی هولوکاست) به منافع کشور و مردم ترجیح داشت.

اعلام نتایج انتخابات سال ۲۰۰۹ در رقابت میان احمدی‌نژاد و میرحسین موسوی، بار دیگر چهره‌ی سیاسی کشور را تغییر داد. «جنبش سبز» که یک حرکت اعتراضی گسترده، برای پس گرفتن حق شهروندی («رای من کو؟»)، برخورداری از یک زندگی با حرمت و آزاد از نظارت هر روزی حاکمان و اعتراض به فساد و حاکمیت خودسر بود، پس از چند هفته به شدت توسط تندروهای حکومت سرکوب شد. هزاران تن دستگیر و دست کم ۷۰ تن کشته شدند. رسانه‌های اصلاح‌طلب تعطیل شدند، شخصیت‌های مخالف را در دادگاه‌های شبه استالینی، به خواندن «اقرارنامه» مجبور کردند و رهبران

کره‌ای‌ها چه گونه توانستند؟ چرا ما نتوانستیم؟

جنبش، حبس خانگی شدند. شعار این جنبش هم «اجرای قانون اساسی» بود، بی‌آن‌که به تناقضات درون این قانون (که انبوهی نهادهای مقتدر و غیر انتخابی را در مصدر تصمیم‌گیری می‌نشانند) توجهی کند. سؤال این بود که، به فرض محال، اگر میر حسین موسوی هم رئیس‌جمهور می‌شد، آیا قدرتی بیش از خاتمی داشت؟ آیا بیش از او می‌توانست اصلاحات را به پیش ببرد؟

با پایان دور دوم ریاست جمهوری محمود احمدی‌نژاد در سال ۲۰۱۳، بروز اختلاف میان جناح وی و بقیه تند روهای حکومتی و نیز فشارهای اقتصادی به دلیل تحریم‌های ناشی از فعالیت هسته‌ای، اجازه‌ی کاندیداتوری به یک پراگماتیست دیگر درون حکومت را داد، اگر چه نامزدیهاشمی رفسنجانی که حریف قدرتمندتری بود، توسط جناح تندرو رد شده بود. بار دیگر، مردم برای نه گفتن به تندروها به میدان آمدند و با رأی‌شان، حسن روحانی را به ریاست جمهوری رساندند. روحانی در سیاست داخلی حتی نتوانست به ساده‌ترین قول انتخاباتی اش برای رهایی رهبران جنبش سبز از حصر خانگی هم عمل کند. وظیفه‌ی او رفع تحریم‌ها و بهبود روابط با جهان پیرامون بود. اگر چه در نخستین گام‌ها، موفقیت‌هایی در این زمینه کسب کرد، اما هم کارشکنی‌های پی‌درپی تند روهای حکومتی در داخل کشور و هم حضور یک تندروی دیگر در کاخ سفید (دونالد ترامپ) این تلاش‌ها را به بن‌بست کشاند.

از سال ۲۰۱۹ با انتخابات مجلس و سپس در انتخابات ریاست جمهوری در سال ۲۰۲۱، تندروهای حکومتی دیگر تعارف را کنار گذاشتند و همه‌ی نامزدهای «غیر خودی» (حتی لاریجانی که تا قبل از این رئیس مجلس بود) را رد صلاحیت کردند تا نامزد «نظام»، بدون رقیب، رئیس‌جمهور و حکومت کاملاً یک‌دست شود. دوره تازه‌ای در حیات جمهوری اسلامی شروع شد که در آن، حتی پراگماتیست‌های معتقد به نظام هم تحمل نمی‌شوند. در این شرایط، برای مردم به تنگ آمده از فشارهای اقتصادی-اجتماعی و فرهنگی، دیگر روزنه‌ی کوچکی هم برای اعلام اعتراض از طریق صندوق رأی وجود ندارد. خیابان، تنها محل باقی‌مانده برای اعلام ناراضیتی است. شورش‌های گسترده در سال‌های ۹۶ و ۹۸ و کشتار بی‌رحمانه‌ی معترضین، نخستین حرکت در این مسیر تازه بود. اعتصابات و اعتراضات کارگران، معلمان، باز نشسته‌ها، مال باختگان و

معترضین به فسادهای حکومتی، اشکال دیگر این نارضایتی بودند. جنبش «زن، زندگی، آزادی» جلوه‌ی اخیر یک جنبش اجتماعی جدید بود، که چندین ماه، معترضین از گروه‌های مختلف طبقاتی، قومی و به‌ویژه جوانان و زنان را به خیابان‌های کشور کشانید. تندروها که می‌دانند، از پشتیبانی اقلیت بسیار محدودی از مردم برخوردارند، تنها با سرکوب خشن، جواب این اعتراضات را دادند. جریان حامی یک‌دست‌سازی حکومت، در درون خود هم دچار چندپارگی است.

در جریان جنبش ۱۴۰۱، بخشی از اصلاح‌طلبان سابق (مثل میرحسین موسوی و مصطفی تاج‌زاده)، که تا قبل از جنبش ژینا به «اجرای بدون تنازل قانون اساسی» برای نجات کشور و محدود کردن میدان عمل تندروهای حکومتی باور داشتند، قدمی دیگری به جلو برداشتند و خواستار «اجرای همه‌پرسی برای تغییر در قانون اساسی» شدند. آن‌ها دریافته‌اند که مردم اگر آینده‌ی بهتری را برای خود و فرزندان‌شان متصور نباشند، برای رهایی از وضعیت فلاکت‌بار کنونی، حتی می‌توانند به یک دیکتاتوری یا سلطنت «خوش‌خیم» هم تن بدهند. این قدم‌های اخیر، (خواست «اجرای همه‌پرسی برای تغییر در قانون اساسی»)، گذار از یک اصلاح‌طلبی پراگماتیستی درون-حکومتی، به یک جریان تحول‌خواه برای گذار به دموکراسی است. چنان که تاج‌زاده در گفتگوهای زندان با حسین رزاق گفته است: جناح تندروی حاکم، از اصلاح‌طلبان می‌خواهند با معرفی نامزدهایی برای انتخابات مهندسی‌شده در پیش‌رو، ظاهری رقابتی به این انتخابات بدهند. می‌خواهند آن‌ها را شریک جرم مشکلات انباشته‌شده و سرکوب‌ها و بگیروبندها بکنند، بی‌آن‌که کمترین تأثیری یا نفوذی داشته باشند. می‌خواهند اصلاح‌طلبان تنها زینت‌المجالس بی‌قدرت مجلس آینده بشوند. به این دلیل معتقدم که ما باید با روش‌های مدنی و مسالمت‌آمیز، اصلاحات ساختاری و همه‌پرسی تغییر قانون اساسی را دنبال کنیم.

تصور این «تحول طلب»ها آن است که گروه‌های متکثر اجتماعی ناراضی از وضع موجود، (که اکثریت قاطع مردم ایران را تشکیل می‌دهند)، می‌توانند حول چنین شعاری («اجرای رفراندوم برای تغییر در قانون اساسی»)، جمع شوند. زیرا که با حذف نهادهای غیر انتخابی امیدوارند: (۱) رابطه‌ی کشور با جهان پیرامون و همسایگان بر مبنای تعامل و پاسداری از منافع ملی تنظیم خواهد شد و نه شعارهای جزمی

کره‌ای‌ها چه گونه توانستند؟ چرا ما نتوانستیم؟

ایدئولوژیک (مرگ بر...)، (۲) بساط گروه‌های مافیایی که دلال تحریم‌ها هستند و از شفافیت معاملات اقتصادی با جهان و در کشور می‌ترسند جمع خواهد شد، (۳) توسعه‌ی اقتصادی عادلانه و رفاه مردم، جانشین چپاولگری باندهای جا خوش کرده در صندلی‌های قدرت انتصابی خواهد شد، (۴) تخریب مرگ‌بار محیط زیست کشور متوقف می‌شود، (۵) آزادی‌های فردی، اجتماعی و سیاسی، تصمیم‌گیری درباره‌ی حیات اقتصادی-اجتماعی-سیاسی و فرهنگی کشور را به امر همه‌ی مردم تبدیل می‌کند و از انحصار گروه‌های انتصابی در خواهد آمد، (۶) رسانه‌های ملی را تحت نظارت دموکراتیک (و نه تحت سیطره‌ی مراجع انتصابی) در خواهد آمد، (۷) به اقدامات غیرانسانی و خشونت‌بار به‌منظور تحمیل حجاب اجباری، و ستم مضاعف به زنان ایرانی، از سوی تندروهای حاکم پایان داده خواهد شد، (۸) فقر تحمیل شده به اقوام مختلف ایرانی و تبعیض علیه آنان به رشد همه‌ی ایران و رفاه همه ایرانیان تبدیل خواهد شد، (۹) با قطع ستم و سرکوب علیه اقلیت‌های مذهبی، (بهاییان، درویش، اهل سنت و سایرین)، آن‌ها به شهروندان با حقوق برابر در کشور تبدیل خواهند شد.

این که تلاش و مبارزه‌ی تحول‌خواهان برای تحقق شعار «تغییر در قانون اساسی»، چه قدرتی به لحاظ سیاسی پیدا خواهد کرد تا با تکیه بر جنبش‌های اجتماعی در جامعه‌ی مدنی، بتواند تند روها را مجبور به پذیرش گذار به دموکراسی بکند، امری است که آینده نشان خواهد داد.

اما با توجه به پایه‌ی اجتماعی بسیار نحیف تندروهای حکومتی، عمق فساد و اختلافات درونی‌شان و بحران‌های جدی سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی که در جامعه وجود دارد، به‌جز سناریوهای دیکتاتوری «خوش‌خیم» یا گذار به دموکراسی، یک امکان دیگر هم وجود دارد. این شق دیگر، با پافشاری تندروها بر همین سیاستی که با خالص‌سازی و سرکوب تعریف شده امکان می‌یابد. با ادامه و تعمیق بحران‌ها، با انفجارهای دیگر و شورش‌های ناراضیان، با ادامه‌ی نافرمانی‌های مدنی گسترده‌تر و اعتصابات عمومی، با ریزش‌های بیشتر از درون همین جناح تندرو، در نهایت می‌تواند به «فروپاشی سیستم از درون» منجر شود. نمونه‌ی این اتفاق در سال ۱۹۸۹ در رومانی با فروپاشی رژیم چائوشسکو رخ داد.

جمع که بزنیم، گذار به دموکراسی، هنوز هم تنها یکی از بدیل‌های ممکن در آینده‌ی ایران است. بدیل‌های رقیبِ دیگر نیز هم‌چنان ممکن است که به وقوع بپیوندند.



# ناسیونالیسم محبوب و دیگری‌های منفور

رضا جاسکی



اثر رضا درخشانی

## مقدمه

در سالگشت آغاز جنبش «زن زندگی آزادی» که با مرگ دلخراش ژینا امینی کلید خورد، برخی از فعالان و تحلیل‌گران سیاسی به بررسی نقاط ضعف و قوت جنبش اخیر پرداختند. اگرچه بسیاری از این مباحث از لحظه‌ی آغاز جنبش و داشته ولی با فروکش کردن آن، فرصتی برای تأمل بیشتر ایجاد شده است. مسلماً نظرات متفاوتی برحسب گرایش‌های سیاسی افراد وجود دارد و اظهار نظر فقط به معنی ورود به عرصه رقابت فکری است. در طی مباحثات اخیر یک بحث در زمینه‌ی مسئله‌ی ملی توجه صاحب این قلم را به خود جلب کرد. تاکنون چند نوشته‌ی انتقادی درباره‌ی جمع‌بندی پرویز صداقت و محمدرضا نیکفر و نحوه‌ی برخورد آنها با مسئله‌ی ملی و ناسیونالیسم اقلیت‌های ملی از سوی برخی از دوستان مختلف منتشر شده است. مقاله‌ی حاضر به بررسی چند نکته‌ی کلیدی مطروحه در این نوشته‌ها می‌پردازد. این نوشته به قصد دفاع از صداقت و نیکفر نگاشته نشده، چرا که طرح اولیه‌ی آن مدت‌ها قبل ریخته شده، اما به دلایلی عملی نشده بود. در هر حال اگر چه این قلم نظرات خود را به برخی از دوستان نزدیک‌تر می‌بیند، اما بحث اخیر فقط فرصت مناسبی برای طرح چند نکته‌ی مهم از نظر نگارنده است.

قبل از شروع باید بر این نکته تأکید کرد کسانی که در جنبش «زن زندگی آزادی» شرکت کردند، توانستند برگ زرینی به تاریخ مبارزاتی مردم ایران اضافه کنند. حمایت ایرانیان خارج از مبارزه‌ی مردم و همبستگی ایجاد شده امیدهای زیادی ایجاد کرد اما این جنبش به دلایل معین از جمله، عدم وجود سازمان‌دهی مؤثر، تحلیل‌های غلط از شرایط موجود، سرکوب،... نتوانست به خواسته‌های اصلی خود برسد. حال، برخلاف برخی از اظهارنظرها، این قلم تضعیف جنبش را نتیجه‌ی اختلاف نظر در چپ نمی‌داند، زیرا چنین برداشتی مبتنی بر برآوردی غلط از وضعیت نیروهای شرکت‌کننده در جنبش است. نگارنده معتقد است چپ می‌توانست به شکل مؤثرتری در جنبش شرکت کند، اگر از برخی از خطاهایی که در این نوشته در مورد آن بحث می‌شود، بگریزد. در اینجا از جمله بر این نکته تأکید می‌شود که ناسیونالیسم، به‌ویژه آنچه که در خارج از کشور دیده می‌شود، تأثیر نامناسبی بر برخی از سیاست‌های نادرست داشته است. نوشته‌ی

حاضر فقط به مسئله‌ی اختلاف در چپ‌گرایان از زاویه‌ی مسئله‌ی ملی می‌پردازد و به موضوعات مهم دیگر، از جمله نقش نیروهای راست در جنبش اشاره‌ای نمی‌شود، زیرا به آن، بسیار پرداخته شده است. با امید آن که این مباحث موجب تأمل عمیق‌تر برای یافتن راه‌حل‌های مناسب باشد، نه آن که موجب تفرقه‌ی بیشتر شود.

## طرح مسئله

شیرین کمانگر در مقاله‌ی «چه کسی از اقلیت‌های ملی می‌ترسد؟» به نقد نظرات صداقت در مورد سیاست هویت‌گرا در جنبش ژینا می‌پردازد و ضمن انتقاد از نظرات صداقت در مورد «سیاست هویت‌گرای اقلیت‌های ملی» عنوان می‌کند که «طرح این ایده که "سیاست هویت‌گرای" 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 جمهوری خواه را نسبت به حق تعیین سرنوشت اقلیت‌های ملی مشخص می‌کند.» او ادامه می‌دهد «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 [ستم ملی] حقیقی نیست یا منجر به افول جنبش شده است» [تأکید از من] او معتقد است «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 و دیگر «روشنفکران مرکزگرا» از «اقلیت‌های کرد، بلوچ، لر و بختیاری» «که در عمل» «بیش از هر گروه دیگری مبارزه کرده و با سرکوب و شکنجه روبرو شده‌اند» می‌خواهند «فقط مبارزه کنند، سرکوب شوند، زندان بروند، شکنجه شوند، اما ... "مرکزگراها" مطالبه‌گری» کنند (کمانگر ۱۴۰۲). کمانگر در تمام طول مقاله‌ی خود بر اهمیت بسیار زیاد مسئله‌ی ملی و خاستگاه کردی شعار جنبش تأکید دارد، در حالی که شعار «زن زندگی آزادی» درست به خاطر داشتن یک پیام عام و جهان‌شمول توانست به‌سرعت در ایران پخش شود و بسیاری از کسانی که این شعار را سر دادند از

خاستگاه آن کوچک‌ترین اطلاعی نداشتند. نکته‌ی دیگر آن که شعارها به‌خودی‌خود بیان خواسته‌های جمعی نیستند بلکه به گونه‌ای تدوین می‌شوند که چنین چیزی را القا کنند. آنها محدود و مقید به محیط هستند و تحت‌تأثیر زمینه‌ی ارتباطی و نیروهای استفاده‌کننده، دچار تغییر و تحول می‌شوند.

با این حال کمانگر خود کمی بعدتر اعتراف می‌کند که ستم ملی «اصلی‌ترین ستم» نبوده و ضمن مقایسه‌ی جنبش ژینا با جنبش «جان سیاه‌پوستان مهم است» به طور ناخودآگاه نتیجه می‌گیرد که در جنبش ژینا «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». (همان‌جا) به عبارت دیگر مسئله‌ی زنان و نه مسئله‌ی ملی مهم‌ترین محرک جنبش بود. کمانگر مدعی است که «روشنفکر مرکزگرا حتی مبارزان مرکز را هم نمایندگی نمی‌کند» زیرا در سراسر ایران شعارهایی در راستای همبستگی با اقلیت‌های ملی داده می‌شد. پرسشی که بلافاصله به ذهن خواننده می‌آید این است که آیا چنین چیزی در مورد «روشنفکران پیرامون» نیز صحت ندارد؟ چرا کمانگر خود را در مقام «نماینده‌ی مردم» «پیرامون» (و یا کردستان) قرار می‌دهد؟

وی نتیجه می‌گیرد که جنبش‌های هویتی می‌توانند موجب همبستگی عمومی شوند. مشکل اصلی آن است که حداقل در خارج، نمونه‌های زیادی وجود دارند که خلاف آن را نشان می‌دهد. مثلاً احمد محمدپور در مقاله‌ی «ژینا، زارا، زینب و محدودیت‌های رهایی‌بخش فمینیسم مسلط در ایران» معتقد است «از دید کردها، شعارهایی که در شهرهایی با اکثریت فارس سر داده می‌شد، مانند «از کردستان تا تهران، ستم علیه زنان... نشان‌دهنده‌ی (باز) تصاحب تجربه‌ی زنان کرد به‌دست خواهران اتنیک مسلط در تلاش برای شکل دادن به هویت جنسی ایرانی‌زده شده برآمده از تجربه‌ی «مشترک» زنان از سرکوب است. برای بسیاری از کردها، بر ساخت این تجربه‌ی فرضاً مشترک، در حقیقت، در پروژه‌ی همگون‌سازی فرهنگی اتنیک مسلط با هدف حذف مؤلفه‌ی اتنیکی هویت زنان کرد یا زنانگی غیرفارس کارساز بوده است.» (محمدپور، ۱۴۰۱) او در جای دیگری می‌گوید: «هدف مبارزات اتنیکی برچیدن ایران‌شهرگرایی، مرکزگرایی و پان‌فاریسیسم است و هدف مبارزات مرکز جایگزینی رژیم با حفظ نظم و

گفتمان اتنیکی حاکم است؛ در واقع علی‌رغم برخی تشابهات شکلی، هیچ وجه مشترک محتوایی و گفتمانی بین این دو مبارزه وجود ندارد.» (به نقل از معروفی و بردبار، ۱۴۰۱).

نویسندگان مقاله‌ی «غیبت ستم اتنیکی در دادخواهی مرکزگرا» در همان هفته‌های آغازین جنبش «زن زندگی آزادی»، در ۲۱ مهرماه ۱۴۰۱، به مقایسه‌ی ترانه‌ی «برای» شروین حاجی‌پور و «بو» (به معنی برای) چیا مدنی می‌پردازند. آنها از مدنی چنین نقل می‌کنند «او [مدنی] می‌گوید ترانه‌ی شروین بحث‌برانگیز است، زیرا به درد و ستمی که به بسیاری از گروه‌ها شده بی‌توجه است. چیا می‌گوید شروین در تهران روایت دیگری از دردها و رنج‌ها دارد و با روایت من در کردستان متفاوت است. او با پوزش می‌گوید دردهای من عمیق‌تر است...» (معروفی و بردبار، ۱۴۰۱) آنها سپس ادامه می‌دهند «چیا برای معلمان و دانش‌آموزان می‌خواند. احتمالاً منظور او معلمانی همچون فرزاد کمانگر و زارا محمدی معلم زبان کردی است...» او نه همه‌ی معلمان دلسوز این کشور؟]. چیا از «قلب سوخته»ی مادران یاد می‌کند اما منظور او مادران کرد بوده زیرا «در سال‌های گذشته فعالان سیاسی کرد بیش از سایر نقاط زندانی و یا اعدام شده‌اند.» «او همچنین برای ترانه‌هایی می‌خواند که به غم تبدیل شده‌اند. احتمالاً منظور او این است که غم و مشکلات جامعه‌ی کرد زیر حاکمیت جمهوری اسلامی منجر به این شده که ترانه‌های کردی غمناک شوند.» از کودکانی «که در تبعید متولد و بزرگ شده‌اند» اما بلافاصله گفته می‌شود «اشاره‌ی چیا به فرزندان مبارزان کرد و یا شهروندان عادی است که مجبور به ترک سرزمین خود شدند.» و در نهایت نتیجه گرفته می‌شود که «کردها و بلوچ‌ها درک بهتری از وضعیت یکدیگر دارند» (همان‌جا)

می‌توان به نوشته‌های متعدد دیگری مراجعه کرد و به فهرست بالا موارد متعددی که بر «همبستگی اتنیکی» در مقابل همبستگی در جبهه‌ی نیروهای دموکراتیک تأکید داشته - به‌ویژه در خارج - را اضافه نمود، اما در این صورت مثنوی هفتاد من شود و بهتر است در همین جا متوقف شد. اما چند نکته را در ابتدا باید در ابتدا توضیح داد.

۱. سیاست هویت به دلایلی که در زیر به آنها پرداخته خواهد شد راه‌گشای چپ

نیست. در جنبش «زن زندگی آزادی» نیز این سیاست از جانب بخش‌های بزرگی، به‌ویژه در خارج، به کار گرفته شد. مسلماً محافظه‌کاران خود را در صف مقدم مبارزه با سیاست هویت‌گرا قرار داده‌اند اما مخالفت چپ جهان‌شمول‌گرا با سیاست هویت‌گرا یک مبارزه‌ی دیرینه است و جنس مخالفت این چپ با راست‌های افراطی بسیار متفاوت است. این نوشته به سیاست هویت‌گرا فقط در چارچوب مسئله‌ی ملی و نژادی می‌پردازد و سیاست هویت‌گرا در حوزه‌های دیگر را مسکوت می‌گذارد.

۲. منظور نگارنده این نیست که در طول مبارزه با استبداد بایستی مبارزه‌ی ایدئولوژیک و نظری را برای «حفظ وحدت» کنار گذاشت، بلکه این مبارزه جزئی جدایی‌ناپذیر از مبارزه در راه آزادی است. هدف تأمل در برخی از موارد یادشده است.

۳. این نوشته وارد راه‌حل‌های موجود برای حل مسئله‌ی ملی در ایران نمی‌شود - این چیزی است که دیگران به کرات به آن پرداخته‌اند و نیازی به تکرار آنها در اینجا نیست. صاحب این قلم معتقد است در ایران مسئله‌ی ملی وجود دارد و در چند نوشته‌ی جداگانه به آنها پرداخته است.

۴. این نوشته به رابطه‌ی طبقه، نژاد، ملت، ناسیونالیسم، استعمار داخلی، ... در چارچوب چند نوشته که از زاویه‌ی ملی به جنبش «زن زندگی آزادی» نگاه کرده‌اند می‌پردازد.

اما قبل از هر چیز به این پرسش بپردازیم که چرا گرایش‌های ناسیونالیستی - در هر شکل آن - در خارج بیشتر است؟

## ناسیونالیسم از راه دور

بسیاری از ایرانیان صحنه‌های درگیری برخی از سلطنت‌طلبان در تریبون «زن زندگی آزادی» در اکتبر ۲۰۲۲ در لندن را به خاطر دارند، صحنه‌هایی که متأسفانه پس از آن در اشکال متفاوتی ادامه یافت. اگرچه درگیری‌های فیزیکی خوشبختانه

تاکنون بسیار نادر بوده اما اهانت‌های لفظی به‌ویژه در رسانه‌های اجتماعی، بسیار مرسوم است. مسلماً اهانت در رسانه‌های اجتماعی مختص طرفداران سلطنت نیست و گاه از سوی مخالفان سلطنت نیز به چشم می‌خورد، اما این پدیده در میان طرفداران ناسیونالیسم باستانی بسیار گسترده‌تر است. ممکن است گفته شود این یکی از ویژگی‌های رسانه‌های اجتماعی، و مختص ایرانیان نیست، اما طرفداران سلطنت، حتی گاه در تظاهرات‌های آرام بر علیه حاکمیت خشم خود را از دیگر گروه‌های اپوزیسیون پنهان نمی‌کنند. از سوی دیگر، ناسیونالیسم ایرانی خود را فقط در هیبت ناسیونالیسم آریایی نشان نمی‌دهد بلکه مظاهر ناسیونالیسم مدنی و ناسیونالیسم اقلیت‌های ملی و قومی در میان بخش بزرگی از اپوزیسیون و ناسیونالیسم شیعی در میان طرفداران جمهوری اسلامی به چشم می‌خورد. برخی، به‌ویژه در میان اقلیت‌های ملی و قومی، معتقدند که ناسیونالیسم ملت تحت‌ستم - با هر تعریفی که از ملت دارند- لزوماً دموکراتیک است، و از این‌رو باید به آن به‌مثابه پدیده‌ای کاملاً متفاوت برخورد کرد.

بیش از یک‌ونیم قرن پیش لرد جان اکتون فیلسوف و مورخ انگلیسی در قرن نوزدهم اعلام کرد که تبعید پرورش‌دهنده‌ی تصور ملت است. شواهد زیادی در میان اپوزیسیون خارج از کشور وجود دارد که گفته‌ی اکتون را تأیید می‌کند. آیا در جنبش «زن زندگی آزادی» چنین پدیده‌ای بار دیگر به شکل بارزی خود را در معرض نمایش گذاشت؟ اختلافات طبیعی سیاسی، خود را در خشونت کلامی و گاه فیزیکی نشان داد؟ آیا تفاوتی بین ناسیونالیسم درون و بیرون کشور وجود دارد؟

هدف ناسیونالیسم استقرار دولت ملی به منظور برپایی حاکمیت ملی در چارچوب مرزهای معین است، اما در صورت وجود حاکمیت ملی، ناسیونالیسم وظیفه‌ی خود را دفاع و تقویت دولت وقت، و یا تغییر آن تلقی می‌کند. برای بسیاری، ناسیونالیسم یک پروژه‌ی متأخر سیاسی است که عمر آن به بیش از چند قرن نمی‌رسد. بندیکت اندرسون واژه‌ی «ناسیونالیسم از راه دور» را در مقاله‌ی «نابسامانی جهان جدید» برای تکوین ناسیونالیسم از راه دور در دنیای جدید بکار برد.

ناسیونالیسم از راه دور (یا ناسیونالیسم راه دور) به معنی مجموعه‌ای از رفتار و ادعاهای هویتی بخشی از مردمی است که در سرزمینی خارج از آنجایی که خود خانه‌ی

پدري یا مادري خویش تلقی می‌کنند، ساکن هستند. اقداماتی که این گروه در جهت استقرار یا دفاع از حاکمیت ملی انجام می‌دهد بسیار متفاوت و گسترده است و می‌تواند از شرکت در انتخابات، تظاهرات، جمع‌آوری پول، لابیگری، تا حتی کشتن و مردن در دفاع از حاکمیت ملی را شامل گردد. بنابراین تفاوت زیادی بین ناسیونالیسم راه دور و ناسیونالیسم در شکل معمولش وجود ندارد. فقط در این حالت، اعضای ملت نه در چارچوب مرزهای ملی بلکه در تمام دنیا پراکنده شده‌اند.

زمانی که اندرسون از شکل‌گیری چنین ناسیونالیسمی نام برد آن را در پرتو ارتباط گسترده و آسان مهاجرین خارج از کشور با داخل کشور از طریق وسایل ارتباط جمعی جدید مطرح کرد. اگر در چند قرن پیش، سرمایه‌داری چاپی موجب گسترش ناسیونالیسم گشت، این بار این سرمایه‌داری دیجیتالی بود که راه‌گشای اشاعه‌ی چنین ناسیونالیسمی شد. در جهان جدید، زمان و مکان بیش از پیش فشرده گشته و امکاناتی که موبایل تلفن، اسکایپ، واتس‌آپ... در اختیار مردم قرار می‌دهند، موجب تقویت نوع تازه‌ای از ناسیونالیسم می‌شوند. در نتیجه از نظر اندرسون، این ناسیونالیسم پدیده‌ی کاملاً تازه‌ای محسوب می‌شد، اما محققانی چون نینا گلیک شیلر وجود دارند که از دو نسل متفاوت ناسیونالیست‌های راه دور نام می‌برند: نسل اول عمدتاً در ابتدای قرن گذشته در مبارزه با کشورهای استعماری شکل گرفتند، و نسل دوم در اثر مهاجرت بسیار وسیع و گسترده‌ی کنونی، در دوران جهانی‌شدن فعلی همراه با تکنولوژی جدید به‌وجود آمدند.

اما چه فرقی بین دیاسپورا و ناسیونالیسم از راه دور وجود دارد؟ اول، باید به خاطر آورد که دیاسپورا پدیده‌ای بسیار قدیمی است، در حالی که ناسیونالیسم اگر چه معمولاً بر قدمت سرزمین مادری تکیه دارد اما عمر آن کوتاه است. دوم، دیاسپورا بسیار گسترده‌تر از ناسیونالیسم است. می‌توان خود را عضو دیاسپورای ایرانی تلقی کرد بدون آن که لزوماً ناسیونالیست بود، اما در مقابل، هر ناسیونالیست ایرانی احساس همبستگی شدیدی نسبت به هم‌قطاران خود در سراسر دنیا و ایران دارد. اما، بسیاری از دیاسپورا که دارای احساسات مشترکی در مورد گذشته و سرزمین خویش هستند و نسبت به هم‌میهنان خود در خارج از کشور احساس همبستگی می‌کنند، لزوماً به دفاع از دولت موجود نپرداخته و یا برای ایجاد دولتی جدید مبارزه نمی‌کنند. سوم، با توجه به نکات



قبلی می‌توان گفت که دیاسپورا پدیده‌ای فرهنگی است در حالی که ناسیونالیسم به معنی مشارکت در یک پروژه‌ی سیاسی است هر چند که این پروژه فقط در حوزه‌ی سیاسی باقی نمانده و حوزه‌های متفاوت دیگری از جمله فرهنگ را در بر می‌گیرد. از این‌رو گاه می‌توان از دیاسپورای آفریقایی سخن گفت اما ناسیونالیسم آفریقایی در عمل طرح سیاسی ناموفقی است. درست به همین خاطر نیز پان‌ترکیسم، پان‌عربیسم و پان‌اسلامیسم نتوانستند به‌جز جذب عده‌ی معدودی از روشنفکران، موفقیت زیادی در میان مردم منطقه‌ی خاورمیانه بیابند.

درواقع، اندرسون برای ناسیونالیسم از راه دور کنونی چند ویژگی بر می‌شمرد: اول این‌که بسیاری از اولترا ناسیونالیست‌های امروزی نه در سرزمین مادری بلکه در خارج از مرزها زندگی می‌کنند. این ناسیونالیسم بسیار قوی‌تر از ناسیونالیسم درون مرزهای ملی است. از همین رو، پروپاقرص‌ترین طرفداران ارتش جمهوری‌خواه ایرلند IRA نه در ایرلند بلکه در آمریکا زندگی می‌کنند. دوم این‌که ناسیونالیست راه دور ضمن مشارکت در «بازی سیاست هویتی» «مسئولیت‌ناپذیر» است. «قهرمان ما مجبور به پاسخ‌گویی، یا پرداخت هزینه‌ی سیاست‌هایی که از راه دور اتخاذ می‌کند، نیست».

از نظر اندرسون ناسیونالیسم در حال پژمرده شدن نیست. پیشرفت‌های تکنیکی جدید، راه‌های نوینی را برای «تصور» یک جماعت ملی می‌افرینند. بسیاری بدون آن‌که در سرزمین موعود خود ساکن باشند و یا قصد سکونت در آن را داشته باشند می‌توانند آتش مبارزه‌ی ناسیونالیستی را تند کنند (نک، جاسکی، ۱۳۹۸).

اما چه دلایلی برای تقویت ناسیونالیسم وجود دارد؟

نکته‌ی مرکزی که باید بر آن تأکید کرد وجود دو فرایند همزمان است که می‌تواند موجب تقویت ناسیونالیسم از راه دور شود: اول، آن‌چه همه‌ی هم‌میهنان اعم از داخلی و خارجی را به هم پیوند می‌دهد احساس مشترک به یک سرزمین معین، فرهنگ و حافظه‌ی تاریخی مشترک است. مهاجرین و کسانی که در درون مرزهای یک کشور هستند به نوعی همشهری فراملی هستند. در این فرایند مهاجرین به سمت میهن خود کشیده می‌شوند. اما در یک فرایند دیگر، کشور میزبان به‌طور مرتب به آنها یادآوری می‌کند که از جنس «دیگری» هستند. این دو فرایند کشش و رانش باعث تقویت

ناسیونالیسم می‌گردد. مسلماً ناسیونالیسم خارج هم‌سو با انواع ایدئولوژی و اهداف ناسیونالیسم داخلی است و درست به همین خاطر، مهاجرین در تشکیل دولت‌های ملی نقش مهمی را بازی کرده‌اند.

بنا بر گفته‌ی زلاتکو اسکریش که در مورد ناسیونالیسم اسلاو-زبان‌ها تحقیق کرده است، برای آن‌که ناسیونالیسم راه دور بتواند توسعه یابد بایستی قبل از هر چیز توده‌ی نسبتاً بزرگی از تبعیدی‌های سیاسی وجود داشته باشد. گروه بزرگی که اهمیت سیاسی گذشته‌ی خود را در کشور میزبان از دست داده و منزلت خاصی ندارد می‌تواند با اشتیاق بازگشت به میهن، اجاق ناسیونالیسم را گرم نگه دارد. نسل دوم نیز با وجود عدم تسلط بر «زبان مادری» از طریق «فرهنگ مشترک» و یا «نیاکان پدری» به «میهن» پیوند زده می‌شود.

## هویت

اگر چه قومیت یا اتنیسیتی در اوایل قرن گذشته در رابطه با تعداد زیاد مهاجرین در کشورهایی چون آمریکا، کانادا و آرژانتین مورد توجه قرار گرفت و مطالعات سیستماتیکی در آمریکا در مورد چگونگی حل شدن گروه‌های مهاجر در گروه بزرگ‌تر سفیدپوست و مسیحی صورت گرفت، اما این دیوید رایسمن بود که در سال ۱۹۵۳ از کلمه «اتنیسیتی» در مقام هویت استفاده نمود و بلافاصله دیگر جامعه‌شناسان آمریکایی نیز آن را پذیرفتند. اما چرا چنین شد؟

در پی جنبش جوانان، زنان، مبارزه بر علیه نژادپرستی و گسترش مبارزات ضداستعماری مرحله‌ی جدیدی در مباحث اجتماعی آغاز شد. در این دوره به تدریج اصطلاحات قدیمی‌تری چون «آگاهی اجتماعی» و «خصلت ملی» جای خود را می‌بایستی به واژه‌های جدیدی می‌دادند. به تدریج «سیاست هویتی» جای خود را باز نمود. با فروپاشی سوسیالیسم واقعاً موجود سخن گفتن از آگاهی طبقاتی با شرایط جنبش‌های جدید همخوانی نداشت. «هویت» به یک مفهوم همه‌جانبه و فراگیر بدل گشت که می‌توانست تغییرات دراماتیک و جدید اجتماعی را «توضیح» دهد. اگر در گذشته همگان می‌بایستی برای «آگاهی طبقاتی» و «کاراکتر ملی» مبارزه می‌کردند،

اکنون مردم برای «بیداری و حفظ هویت‌شان» مبارزه می‌نمودند. اگر قبلاً دو دیدگاه متفاوت - آگاهی اجتماعی و کاراکتر ملی - وجود داشت، پس از سقوط کمونیسم تقریباً همه، «هویت» را به طور دربست پذیرفتند. در واقع یک مفهوم گسترده و غیردقیق مسئولیت توضیح همه چیز را بر عهده گرفت. اگر در گذشته‌ی کمی دورتر، نژاد از بیولوژی، آگاهی اجتماعی از روان‌شناسی راه خود را به جامعه‌شناسی و سیاست باز کردند، در چند دهه پیش هویت نیز راه خود را از علم ریاضی و روان‌شناسی به علم سیاست باز کرد.

ماکس وبر به هنگام بررسی تغییرات کلان در سطوح مختلف، از طبقه و وضعیت شغلی در سطح اقتصادی، منافع حزبی در سطح سیاسی و «منزلت گروهی» در سطح اجتماعی یاد می‌کند. وبر نسبت به مفید بودن «اتنیک» به‌عنوان شکلی از هویت شک داشت و بیشتر آن را به‌عنوان یک ویژگی گروه‌های درون همسر طرح می‌کرد. اما در میان جامعه‌شناسان آمریکایی، این اصطلاح برای توصیف گروه‌هایی که به جامعه‌ی سفیدپوست آمریکایی پروتستان تعلق نداشتند مانند آلمانی‌ها، ایتالیایی‌ها، گروه‌های مختلف از آمریکای لاتین... به کار گرفته می‌شد. به عبارتی «اتنیک» واژه‌ای بود برای اقلیت‌های مختلف که بنا به رنگ پوست (آمریکای لاتین)، دین (یهودیان) و یا کشور مبدأ مهاجرین (ایتالیایی‌ها) از آن استفاده می‌شد. از همان ابتدا، گستردگی استفاده از این کلمه نشان از عدم دقت آن داشت. اما امروز روشنفکران ایرانی بنا بر دلایل سیاسی و یا به خاطر رواج این واژه در غرب ترجیح می‌دهند از اتنیک یا اقلیت‌های اتنیکی استفاده کنند.

«اتنیک» را می‌توان بر اساس همخونی یا تبار، زبان، فرهنگ و رسوم مشترک... و هویت تعریف نمود. بنا به گفته‌ی نایل دیویدسون «اتنیک» به سه دسته تقسیم می‌شود:

۱. همه‌ی اعضای گروه همخون هستند. این بدان معنی است که

اعضای گروه درون همسر بوده و از ورود عناصر خارجی به درون گروه خودداری می‌کنند. اگر در زمان‌های دور در مناطقی دورافتاده امکان چنین چیزی وجود داشت، امروز یافتن میراث «پاک ژنتیکی» مشترک در میان گروه‌های بزرگ قومی امکان‌ناپذیر است.

۲. تقسیمات اتنیکی بر پایه‌ی جایگاه شغلی افراد صورت می‌گیرد
۳. تقسیمات اتنیکی بر پایه‌ی ویژگی‌های مشترک فرهنگی و در نهایت هویت مشترک قرار داده می‌شود.

اما رایج‌ترین درک از «اتنیک» امروز خود را در شکل سوم آن نشان می‌دهد. بنا به گفته‌ی توماس اریکسن، «هویت‌های گروهی همیشه باید در رابطه با آنچه که نیستند-به عبارت دیگر آنها در رابطه با کسانی که عضو گروه نیستند تعیین می‌شوند.» این بدان معنی است که در اینجا نیز بدون وجود «ما» و «آنها» گروه شکل نمی‌گیرد. و درست بدین خاطر است که جنکین عنوان می‌کند مطالعه‌ی اقلیت‌های قومی بدون مطالعه‌ی قوم بزرگ‌تر حاکم غیرممکن است.

اما برای آن که هویت ملی یا «اتنیکی» ایجاد شود شرط دیگری نیز لازم است: تغییرات اجتماعی سریع. در یک زندگی آرام اجتماعی، بدون حوادث دراماتیک هویت «اتنیکی» شکل نخواهد گرفت. بنا به گفته‌ی مالکوم کراس «اگر انسان در جهانی زندگی کند که تقریباً تغییری در آن صورت نگیرد نیازی به یادآوری در مورد فرهنگش ندارد تا هویتش را تصریح کند». بنابراین اگر ایران پس از پایان جنگ، اخراج رضاشاه و رشد جنبش‌های اجتماعی در دهه‌ی ۱۳۲۰ و یا پس از انقلاب بهمن شاهد رشد تمایلات ملی بود، این پدیده‌ها در درجه اول، نه نتیجه‌ی اعمال نفوذ خارجی‌ها و یا گروه‌های «ضد ملی» بلکه نتیجه‌ی طبیعی حوادث بزرگ در داخل کشور بود.

در یوگسلاوی سابق بسیاری از کسانی که بعداً به مسلمانان دواآشه تبدیل شدند و «مسلمانان اتنیکی» لقب داده شدند، هرگز نه خود و نه پدران‌شان پا در مسجد نگذاشته بودند و یا این که چیزی از اسلام نمی‌دانستند. اما ناگهان به‌عنوان مسلمان مورد آزار و اذیت قرار گرفتند. درست در چنین شرایطی بود که برای آنها مذهب اهمیت زیادی یافت. اما حوادث می‌توانست شکل دیگری به خود گیرد. تا قبل از آن که جناح‌های مختلف در مقابل یکدیگر به‌طور قاطعانه صف‌آرایی کنند هم در میان صرب‌ها و هم کروات‌ها این امید وجود داشت که بوسنی‌ها در کنار آنها باقی‌خواهند ماند و از این رو کروات‌ها بر این تأکید داشتند که بوسنی هرزگوین جزئی از کرواسی تاریخی بود، عین همین ادعا را صرب‌ها نیز داشتند. به عبارت دیگر آنها امیدوار بودند که مسلمانان بوسنی بتوانند خود را در قومیت صرب یا کروات حل کنند. (جاسکی، ۱۳۹۸)

در میان ایرانیان اگرچه ناسیونالیسم خونی همچنان طرفدار دارد اما در میان اکثر روشنفکران ناسیونالیست - اعم از چپ و راست - ناسیونالیسم بر پایه‌ی ویژگی‌های مشترک فرهنگی و یا هویت ملی اهمیت دارد. این موضوع هم برای «روشنفکران مرکزگرا» و هم «روشنفکران پیرامون» واقعیت دارد.

### «ناسیونالیسم دموکراتیک»

عباس ولی در کتاب «گفتارهایی در خاستگاه ناسیونالیسم کرد» و به‌ویژه در مصاحبه با سوما نگهداری‌نیا در مورد «خاستگاه ناسیونالیسم کرد» نکات بسیار جالبی را در مورد تفاوت‌های ناسیونالیسم کرد در ترکیه، ایران، عراق و سوریه مطرح می‌کند که تأمل‌برانگیز هستند. پیشنهادهای او در مصاحبه‌ی مزبور درباره‌ی راه برون‌رفت از چنبره‌ی مسئله‌ی ملی در ایران خواندنی است و باید امیدوار بود که احزاب و گروه‌های سیاسی ایران به پیشنهادهای مزبور و یا مشابه توجه کنند. با این حال او مدعی می‌شود «ناسیونالیسم کرد با موج ناسیونالیسم‌های جدیدی که امروز در جهان آغاز شده به کلی متفاوت است». از نظر او «ناسیونالیسم کرد یک حرکت دموکراتیک است با خواست‌های سیاسی، مدنی و فرهنگی اما در این بین آن‌چه که می‌بایست مورد توجه قرار بگیرد این است که ناسیونالیسم کرد موجودیت خود را در نفی دیگری نمی‌بیند»، می‌خواهد «هویت خود را بیان کند»، «توسعه‌طلبانه نیست لذا خواستار استقرار و تبیین این هویت در چارچوب قلمرو خود است. ناسیونالیسم کرد به هیچ عنوان «دگری‌ساز» نیست و این یکی از مشخصه‌های اساسی ناسیونالیسم کرد است» (ولی، ۲۰۲۰، تأکید از من)

یک قرن پیش بخشی از مارکسیست‌ها بین ناسیونالیسم ملت تحت‌ستم و ملت ستمگر فرق قائل شدند که موجب بحث‌های زیادی شد اما در آن زمان همه‌ی طرف‌های درگیر بحث، معنی ملل ستمگر و ستمکش را می‌دانستند. ملل تحت‌ستم ملل کوچک و بزرگی بودند که تحت انقیاد امپراتوری‌های عثمانی، روسیه و اتریش-مجارستان قرار داشتند. کمی پس از جنگ اول جهانی برای بسیاری از مارکسیست‌ها، ملل تحت ستم

کشورهای مستعمره و نیمه‌مستعمره در قاره‌های آسیا، آفریقا و یا آمریکای لاتین بودند. امروز عده‌ی زیادی به دلایل معینی به این تقسیم‌بندی باور ندارند و عده‌ی قلیلی وجود دارند که به تعریف استالین از ملت بر اساس عوامل عینی چون سرزمین، زبان، قلمرو اقتصادی و فرهنگ مشترک باور داشته باشند. با این حال، فرمول لنین برای مارکسیست‌های ملل ستمگر و تحت‌ستم، یک راهنمای ساده در حرف، اما مشکل در عمل بود. از نظر او انقلابیون ملت ستمگر باید ستمی را که از سوی ملت خود بر ملت دیگری روا داشته می‌شود تقبیح کنند و خواهان حق تعیین سرنوشت ملت تحت‌ستم گردند. از سوی دیگر انقلابیون ملت تحت‌ستم بایستی بر مبارزه‌ی مشترک بر علیه همه‌ی طبقات حاکم تأکید نمایند. به‌طور خلاصه اولی باید بر حق جدایی و دومی بر حق یکپارچگی و اتحاد تأکید کند. در نتیجه، این یک نسخه‌ی عملی برای همه مارکسیست‌ها برای جلوگیری از غلتیدن به پرتگاه ناسیونالیسم بود. او به‌خوبی از اهمیت مبارزه‌ی مشترک سوسیالیست‌ها و ناسیونالیست‌ها اطلاع داشت اما هیچ‌گاه ناسیونالیسم را تقدس نکرد. در عین حال دچار نوعی خوش‌بینی در مورد میزان قدرت همبستگی سوسیالیستی در برابر جدایی‌طلبی ناسیونالیستی بود زیرا ناسیونالیسم را زودگذر می‌پنداشت.

امروز در میان چپ‌گرایان، از آنان که طرفدار نظرات گلنر و هابسبام هستند و معتقدند هم ناسیونالیسم و هم ملت پدیده‌ای مدرن هستند اما این ناسیونالیسم بود که ملت را اختراع کرد تا طرفداران بندیکت اندرسون، درک‌های متفاوتی از ملت و ناسیونالیسم وجود دارد. اندرسون بر تغییر در آگاهی اجتماعی به‌عنوان نقطه‌ی آغاز تأکید دارد. ناسیونالیسم را نمی‌توان به زبان، دین و یا هر مقوله‌ی دیگر فرهنگی نسبت داد و ارتباط مستقیمی با سرزمین و تاریخ مشترک نیز ندارد. نقطه‌ی آغاز برای تحلیل ناسیونالیسم نه اتحاد فرهنگی بلکه هویت ملی است. با این حال می‌توان گفت که بسیاری از مارکسیست‌ها ضمن اشاره به نقش عوامل فرهنگی در تشکیل ملت، معتقدند که این عوامل سیاسی هستند که دست بالا را دارند. حتی از نظر اندرسون نیز ملت یک جماعت «سیاسی تخیلی» است و نه فقط تخیلی.

ناسیونالیسم پل بین هویت اجتماعی و دولت در زندگی سیاسی است. آن هم صفت یک سلسله از جنبش‌های مردمی و هم یک ایدئولوژی است. ایدئولوژی‌ای است که بر

پایه‌ی آن، همه‌ی مردم باید دولت خود را داشته باشند. وظیفه‌ی اصلی جنبش ناسیونالیستی استقرار یک دولت-ملت و یا در صورت حضور و قبول دولت وقت، دفاع از دولت-ملت است. حال زمانی که از ناسیونالیسم به‌عنوان یک ایدئولوژی یاد می‌شود آن‌گاه چنین ایدئولوژی استدلال‌های خود را بر این پایه قرار می‌دهد که ملتی با ویژگی‌های معینی وجود دارد؛ منافع و ارزش‌های این ملت بیشترین اولویت را نسبت به منافع و ارزش‌های دیگر دارد؛ ملت مزبور باید تا جای ممکن مستقل باشد. بنابراین ناسیونالیسم یک «پروژه‌ی مشترک» برای حال و آینده است اگرچه معمولاً به گذشته برای «یافتن» ریشه‌های مشترک بازمی‌گردد. مسلماً این به معنی آن نیست که همه‌ی ملت‌ها صاحب کشور مستقلی هستند و یا این که همه‌ی آنها به‌هنگام تشکیل دولت به ریشه‌های تاریخی خود در گذشته‌ی دور باز می‌گردند، چنانکه به‌هنگام انقلاب آمریکا گذشته‌ی مشترک زیادی وجود نداشت.

سوسیالیست‌ها از موضع انترناسیونالیستی و نه ناسیونالیستی از جنبش‌های ناسیونالیستی برای ایجاد کشورهای مستقل، تحت شرایط معینی - و نه همیشه - دفاع کرده‌اند. به‌دلایلی که در ادامه‌ی این نوشته به آن پرداخته خواهد شد تفاوت‌های معینی بین جنبش‌های ملی امروز و دیروز وجود دارد. آنچه مسلم است این که ملت‌ها حق دارند در کمال آزادی و تحت شرایط دموکراتیک در مورد آینده‌ی کشور خود تصمیم بگیرند اما این به معنی آن نیست که وظیفه‌ی سوسیالیست‌ها دفاع از هر جنبش ناسیونالیستی است. به‌طور مشخص در مورد ایجاد یک کشور مستقل و یا جدایی باید از جمله به این پرسش‌ها پاسخ داد: آیا جدایی موجب گسترش همبستگی بیشتر کارگران و زحمتکشان در جامعه، منطقه و جهان می‌گردد؟ آیا موجب تضعیف نظام سرمایه‌داری و تقویت نیروهای مترقی می‌شود؟ زیست‌پذیری کشور مستقل نوین‌یاد امکان‌پذیر است؟ جنبش ملی مورد نظر خواهان اجرای رفرم‌های مترقی است؟ به کاهش ناسیونالیسم کمک می‌کند؟... بنابراین صرفاً با دوگانه‌ی ملت ستمگر و ستمکش نمی‌توان در مورد مسائل ملی نظر داد.

هیمن رحیمی کردستان و اسکاتلند را مقایسه می‌کند و می‌گوید «نمونه‌ی کردستان خیلی شبیه مورد اسکاتلند در بریتانیاست.» (رحیمی، ۱۴۰۲) اما چنین

ادعایی چندان دقیق نیست. در همه‌پرسی سال ۲۰۱۴، حزب ملی اسکاتلند - یک حزب ناسیونالیست مدنی با گرایش‌های چپ - خواهان جدایی اسکاتلند و پای اصلی ماجرا بود (و است) اما در کنار این حزب گروه دیگری وجود داشت که نه از موضع ناسیونالیستی بلکه انترناسیونالیستی طرفدار جدایی اسکاتلند بودند زیرا اعتقاد داشتند دولت رفاه در اسکاتلند بسیار پیشرفته‌تر از بقیه‌ی بریتانیاست. آنها به خدمات بازنشستگی رایگان، تحصیل در دانشگاه بدون پرداخت هزینه (حداقل برای اسکاتلندی‌ها)، تعدد مدارس غیرخصوصی... اشاره می‌کردند و معتقد بودند که خروج اسکاتلند از بریتانیا نه فقط گردش به چپ در اسکاتلند را تسریع می‌کند بلکه تأثیر یک دولت چپ‌گرا در اسکاتلند موجب تقویت چپ در انگلستان نیز خواهد شد. این نکته‌ای بود که فقط از سوی چپ‌گرایان انترناسیونالیست اسکاتلندی مطرح نمی‌شد بلکه راستگرایان انگلیسی هم در مورد چنین تأثیری هشدار می‌دادند. همه‌پرسی سوئد برای ورود به اتحادیه‌ی اروپا نمونه‌ی دیگری است؛ چپ از چنین موضعی مخالف ورود سوئد به اتحادیه‌ی اروپا بود زیرا پیوستن به دستگاه بوروکراتیک اتحادیه اروپا را یک عقب‌گرد برای دولت رفاه تلقی می‌کرد. این موضع بسیاری از چپ‌گرایان بقیه‌ی کشورهای اسکاندیناوی برای پیوستن به اتحادیه اروپا بود.

بنابراین، گروه مزبور در اسکاتلند با وجود طرفداری از جدایی، حزب ملی اسکاتلند را ناسیونالیست تلقی می‌کرد؛ چپ‌های یادشده از موضع گسترش همبستگی کارگران و زحمتکشان بریتانیا و بهبود وضع آنها چنین موضعی را اتخاذ نمودند؛ اسکاتلند خودمختاری سیاسی و اقتصادی زیادی دارد و از این رو، شاید فقط تاحدی قابل مقایسه با اقلیم کردستان عراق باشد و نه ایران؛ احزاب حاکم در این کشور توانسته بودند رفرفرم‌های زیادی را به اجرا گذارند. اسکاتلند یک ملت تحت‌ستم و از نظر اقتصادی عقب‌افتاده نبوده است. بنابراین مقایسه‌ی کردستان و اسکاتلند نمی‌تواند درست باشد. حال اگر به همه‌پرسی اقلیم کردستان نگاه شود، باید پرسید آیا بسیاری از چپ‌گرایان نه از موضع ناسیونالیستی بلکه انترناسیونالیستی در مورد آن موضع گرفتند؟

بنابر آنچه گفته شد مارکسیست‌ها نمی‌توانند بدون داشتن دلایل قوی، از یک جنبش ناسیونالیستی حمایت کنند و یا آن را «دموکراتیک» بنامند. عباس ولی معتقد است که ناسیونالیسم کردستان یک «ناسیونالیسم مدنی» است البته او دلایل مشخصی



را مطرح نمی‌کند اما اعتقاد دارد که ناسیونالیسم کرد «دیگری‌ساز» نبوده و «ابزارهای سیاسی آن توسعه‌طلبانه نیست». او فراموش می‌کند که جنگ دوم جهانی نشان داد که چگونه و به سرعت ناسیونالیسم‌های مدنی به ناسیونالیسم‌های نژادی بدل شده و میلیون‌ها نفر در خاک و خون غلتیدند. آلمان یک کشور مدرن با سطح فرهنگ بالایی بود. هیچکس انتظار نداشت که یک دولت پیشرفته سرمایه‌داری بتواند سرعت دچار چنین چرخش ناگهانی بشود. ایالات متحده همیشه به عنوان یک نمونه عالی ناسیونالیسم مدنی در نظر گرفته می‌شود. در جنگ ویتنام، سربازان این کشور تعداد زیادی از مردم ویتنام را قتل‌وعام کردند. در ایران در ابتدای مشروطه بسیاری، با همه‌ی محدودیت‌های نظری که در مورد حقوق شهروندی داشتند، به نوعی از «ناسیونالیسم مدنی» باور داشتند اما به هنگام جنگ دوم جهانی به طرفداری از آلمان نازی پرداخته و به ناسیونالیست‌های نژادی بدل شدند. در واقع فرهنگ به راحتی می‌تواند به پایه‌ای برای اتنیسیته تبدیل شود زیرا آن یک برساخته اجتماعی است. (دیویدسون، ۲۰۱۶: ۲۶)

بالین‌حال، عباس ولی خود نیز خطر گسترش «ناسیونالیسم اتنیکی» را به‌ویژه در خارج احساس می‌کند و با صداقت اعتراف می‌کند، شرایط موجود «باعث شده در بخش‌های متفاوت کردستان ایده‌ی ناسیونالیسم اتنیکی بر ناسیونالیسم مدنی تفوق پیدا کند، و همین باعث شده که عنصر اتنیسیته در ساختار گفتمان بیش از حد قوی شود، و در تبیین تحولات سیاسی و گفتمان ناسیونالیستی ارزش‌های دموکراتیک جامعه‌ی مدنی را تابع خود قرار دهد.» (ولی، ۲۰۲۰) اگر چنین است حتی با معیار او در مورد «دموکراتیک بودن» ناسیونالیسم مدنی، در مورد آینده‌ی دموکراتیک ناسیونالیسم کردی می‌توان شک کرد. اما باید به‌خاطر داشت این موضوع ربطی به جنبش‌های مردمی متفاوتی که در کردستان جاریست ندارد و نباید سرنوشت آنها را با ناسیونالیسم کردی به‌هم دوخت. مبارزه در عرصه‌های مختلفی از کارگری، زنان، جوانان گرفته تا محیط‌زیست در داخل ایران در جریان است و این مبارزات در بسیاری موارد رنگ‌وبوی ناسیونالیستی ندارند و نمی‌توان و نباید فقط برای آن‌که در کردستان در جریان هستند به آن مهر ناسیونالیسم کردی را زد.

نتیجه آن که سوسیالیست‌ها می‌توانند از حقوق دموکراتیک یک ملت مثلاً فلسطین دفاع کنند حتی اگر ملت یاد شده تحت رهبری یک نیروی غیردموکرات باشد اما نه خاطر آن، نباید واقعیت این نیروها را بزرگ کرد. نمی‌توان «ناسیونالیسم مدنی کردی» را به خاطر «تحت‌ستم» بودن و یا هر دلیل دیگری ستود. جنبش ملی کردستان نه به خاطر «ناسیونالیسم مدنی» بلکه به خاطر حضور گرایش‌های قوی دموکراتیک و چپ به‌ویژه در داخل، متفاوت از دیگر جنبش‌های ملی است. وظیفه‌ی سوسیالیست‌ها تقویت این گرایش‌های دموکراتیک و تضعیف پایه‌های هر ناسیونالیسمی از جمله ناسیونالیسم مدنی است.

## آگاهی ملی

پرسشی که می‌توان در مورد آن کمی تأمل کرد این است که آیا ملت و ناسیونالیسم پیوندی ناگسستنی دارند؟ آیا دولت و ملت جدایی‌ناپذیرند؟ در میان چپ‌گرایان ایرانی دو گرایش متفاوت به چشم می‌خورد. یکی بر آن است که در اثبات کثیرالمله بودن ایران همه‌ی قوم‌های ایرانی از کوچک و بزرگ را ملت خطاب کند و یا به صرف وجود یک یا چند گروه سیاسی که از حقوق اقلیت معینی دفاع می‌کنند، آن قوم را ملت بخواند. مثلاً آیدین ترکمه در اعتراض به صداقت که از بلوچ‌ها و کردها نام برده چنین می‌گوید «عدم اشاره به ملل غیرفارس دیگر (از جمله ترکمن‌ها، عرب‌ها، لرها، گیلک‌ها، و ترک‌ها) خود بخشی از مسئله است». (ترکمه، ۱۴۰۲). در نقطه‌ی مقابل کسانی وجود دارند که از به‌کار بردن «کشور کثیرالمله» اجتناب کرده و به جای آن از «کشور چنداتنیکی» نام می‌برند. گرایش دوم هم متأثر از صعود واژه‌ی غیردقیق اتنیک - که معانی بسیار زیادی دارد<sup>۶۹</sup> - در دانشگاه‌های غربی و هم برای «اجتناب از تجزیه‌طلبی»، از واژه‌ی اتنیک استفاده می‌کند. در حالی که تجربه‌ی یوگسلاوی بار دیگر میزان خشونت‌طلبی ناسیونالیسم را نشان داد و بعد از «پاکسازی اتنیکی» در یوگسلاوی سابق، واژه‌ی اتنیک با تجزیه‌طلبی و قتل‌عام نیز مترادف شد. در واقع یکی از دلایل محبوبیت واژه‌ی اتنیک عدم تمایل به استفاده از کلمه‌ی نژاد پس از جنگ جهانی دوم بود. اتنیک واژه‌ی مناسبی برای پرهیز از به‌کار گرفتن کلمه‌ی نژاد، اما در عین حال

حفظ معنی آن بود. در مقابل، امروز برای برخی از روشنفکران ایرانی این کلمه جایگزین مناسبی برای واژه‌ی سیاسی مناقشه‌برانگیز ملت و پاک‌کردن صورت مسئله برای اجتناب از پرداختن به آن است.

پرسش را می‌توان به شکل دیگری مطرح کرد. آیا ملت بدون دولت معنا و مفهوم دارد؟ کسانی چون آنتونی اسمیت معتقدند که ملت باید یک حیطه‌ی تاریخی مشترک، فرهنگ توده‌ای و همگانی مشترک داشته باشد، اما به «یک اقتصاد مشترک و حقوق و تعهدات قانونی مشترک برای همه‌ی اعضا» نیز نیاز دارد. به عبارت دیگر بدون وجود یک دولت در واقع نمی‌توان از ملت نام برد. یک ملت همان‌طور که اندرسون گفته است یک جماعت سیاسی خیالی است. زمانی که گروه قابل‌توجهی از مردم به آگاهی ملی رسیده باشند و در راه رسیدن به حاکمیت ملی تلاش کنند، می‌توان از آن به‌عنوان ملت نام برد. یکی از اشکال حاکمیت ملی تشکیل یک دولت مستقل است، اکثریت چنین گروهی با وجود آگاهی ملی ممکن است به دلایل بسیار متفاوت به این نتیجه برسند که خودمختاری، خودگردانی و اشکال دیگری از اعمال قدرت، و نه استقلال، بهترین گزینه باشد. بنابراین شرط اصلی اطلاق ملت بر یک جماعت سیاسی خیالی، داشتن آگاهی ملی است. مردم اسکاتلند اخیراً به جدایی از بریتانیا نه گفتند چنان که مردم کبک در کانادا چند دهه قبل به چنین پرسشی پاسخ منفی دادند.

کسانی که تعریف اندرسون از ملت را قبول دارند، نباید آن را به عوامل عینی چون زبان و یا فرهنگ مشترک پیوند زنند. در نتیجه ملت و ملت-دولت را نباید یکی کرد. از سوی دیگر، پروژه‌ی سیاسی ناسیونالیسم ایجاد حاکمیت ملی است. ممکن است آگاهی ملی داشت اما ناسیونالیست نبود. آگاهی ملی حالت پاسیو آگاهی جمعی در میان یک گروه اجتماعی است. در مقابل چنین درکی، کسانی چون آنتونی اسمیت معتقدند که ناسیونالیسم همیشه سیاسی نیست و در نتیجه همه‌ی ناسیونالیست‌ها خواهان ایجاد دولت مستقل نیستند. طبعاً این تعابیر متفاوت باعث سردرگمی بیشتری می‌شود.

از سوی دیگر، قومیت یک مفهوم سیاسی نیست. بلکه راه ساده‌ای برای بیان هویت گروهی است که گروه اعضای خود را در مقابل گروه‌های دیگر قرار می‌دهد، اما چیز

زیادی در مورد اشتراک خود به‌جز تفاوتش با دیگران نمی‌گوید. قوم، یک پروژه‌ی مشترک سیاسی برای حال و آینده نیست. در کشوری قدیمی مثل ایران قومیت می‌تواند اهمیت زیادی برای ناسیونالیسم پیدا کند زیرا به «ملت» اعتبار خاصی می‌دهد. توسل به اقوام قدیمی تحت عنوان «یک ملت ازلی» می‌تواند در شرایطی، مزایای مشخصی داشته باشد اما ناسیونالیسم همیشه به آن نیاز ندارد؛ چنانچه ناسیونالیسم آمریکایی در قرن نوزدهم به آن احتیاجی نداشت. در آمریکای لاتین در دوران استعمارگری اسپانیا نیز برای ناسیونالیسم، زبان اهمیت خاصی نداشت زیرا زبان آن مستعمرات و استعمارگران یکی بود. همین موضوع در مورد ایالات متحده و انگلیس نیز صدق می‌کند.

در نهایت باید به این مسئله توجه کرد که مسئله‌ی ملی پویایی خود را دارد. ممکن است در زمان معینی مسئله‌ی ملی ویژه‌ای حاد محسوب شود اما پس از چندی، به دلایل متعددی، اهمیت خود را از دست دهد. در ۱۵۰ سال پیش مسئله‌ی مقدونیه در صدر مسائل ملی در طی نیم قرن قرار داشت و درگیری بین بلغارها، صربها، یونانی‌ها و مقدونی‌ها به نظر پایان‌ناپذیر می‌رسید. حتی کمینترن درباره‌ی «مسئله‌ی مقدونیه» قطعنامه‌ی معروفی دارد. اما سی سال پیش به هنگام جنگ یوگسلاوی نوعی سکوت وجود داشت تا این که تجزیه‌ی یوگسلاوی به یک واقعیت انکارناپذیر بدل شد. از سوی دیگر، نزدیکی زیادی بین فرهنگ صربها و کرووات‌ها وجود داشت اما برخلاف تصور بسیاری، اختلافات ملی موجب جدایی سریع این دو گشت.

بنابر آنچه گفته شد برپایه‌ی کدام استدلال در شرایط حاضر می‌توان نام لرها، گیلک‌ها و بسیاری دیگر را ذیل واژه‌ی «ملت» قرار داد؟ حضور این آگاهی ملی در میان این اقلیت‌های قومی را امروز در کجا می‌توان دید؟ آیا فقط زبان، گویش و یا برخی مناقشات قدیمی قومی برای ارتقای گروه بزرگی از مردم به مثابه ملت کافیست؟

## استعمار داخلی

بنا به گفته‌ی ترکمه از نظر «چپ فارسیست... استعمار فقط پدیده‌ای است که در رابطه‌ی بین کشورها رخ می‌دهد. در نتیجه صداقت تصور می‌کند که ناسیونالیسم شهروندگرا و دموکراتیک پیشاپیش ضداستعماری است» (ترکمه، ۱۴۰۲) شهاب برهان نیز از «ناسیونالیسم استعمارگر داخلی» یاد می‌کند. (برهان، ۱۴۰۲) احمد محمدپور هم مکرراً «به ارتباط متقابل بین استعمار داخلی، جوامع اثنیکی-مذهبی و اقتصاد سیاسی توسعه‌زدایی» می‌پردازد.

در مجموع گفته می‌شد که یکی از شرط‌های اولیه برای آن‌که فردی «چپ فارسیست» نامیده نشود، اعتراف وی به وجود استعمار داخلی در کشور است. اصطلاحات مترادف با استعمار داخلی در ابتدای قرن گذشته در روسیه به کار گرفته می‌شدند. اولین بار نه مارکسیست‌ها بلکه پوپولیست‌ها از آن استفاده کردند. مایکل هچتر جامعه‌شناس آمریکایی این واژه را مشهور کرد. او در مورد این اصطلاح می‌گوید «من اصطلاح "استعمار داخلی" را ابداع نکردم. اولین استفاده از آن توسط پوپولیست‌های روسی برای توصیف استثمار دهقانان توسط طبقات شهری به کار گرفته شد. بعداً توسط آنتونیو گرامشی، ولادیمیر لنین، ایوگنی پرتویرائنسکی و نیکولای بوخارین برای توسعه‌نیافتگی مداوم مناطق روسیه و ایتالیا پذیرفته شد. چنین برداشتی حتی از کاربرد من از واژه‌ی مزبور گسترده‌تر بود، زیرا آن در ارتباط با توسعه‌ی کنترل دولت مرکزی بر مناطق پیرامونی بود که فرهنگ مشترکی با هسته‌ی اصلی داشتند. در مقابل، من این اصطلاح را برای کشورهایی که کنترل خود را بر حاشیه‌های فرهنگی متمایز گسترش می‌دهند، اختصاص دادم.» (هچتر، ۲۰۲۱)<sup>۸۱</sup> از این رو او مناطقی چون ولز، ایرلند و اسکاتلند را به‌مثابه استعمار داخلی انگلیس تلقی می‌کند. اما این درک از استعمار داخلی با شرایط ایران چندان جور در نمی‌آید.

در دهه‌ی ۱۹۶۰ هارولد کروز، نویسنده و عضو سابق حزب کمونیست آمریکا، از واژه‌ی «استعمار خانگی» برای توصیف وضعیت سیاه‌پوستان آمریکایی استفاده کرد.<sup>۸۱</sup> امروز برداشت کروز از استعمار داخلی، در مورد اقلیت‌های دیگر نیز به کار می‌رود و هدف آن تأکید بر رابطه‌ی اکثریت/اقلیت، تمایزات قانونی، مهاجرت اجباری،... است که در مجموع بیانگر یک نابرابری سیستمی است. این نابرابری خود را در سیستم‌های

نابرابر آموزشی، امنیت عمومی ( زندان، دادگاه و پلیس)، بهداشت و درمان، استخدامی، تولیدات فرهنگی، مالی... به نمایش می‌گذارد. بر اساس چنین درکی جمعیت اقلیت همانند مستعمره‌نشینان سابق هستند. اوج‌گیری مبارزات ضداستعماری پس از جنگ دوم جهانی و پیروزی آنان به‌ویژه در آفریقا تأثیر زیادی بر مبارزان سیاه در آمریکا گذاشت و به‌جز کروز کسانی چون مالکوم ایکس نیز از قیاس استعمار برای تشریح وضعیت سیاهان در ایالات متحده استفاده کردند. کروز معتقد بود که تنها فرق سیاهان آمریکا با مستعمره‌نشینان آن بود که سیاهان آمریکا در کنار استعمارگران خود و نه در آن سوی اقیانوس‌ها زندگی می‌کردند.

زمانی که کسانی چون هارولد کروز به رادیکالیسم سیاه روی آوردند، دوران اوج تفکرات استالینیستی، پیروزی‌های مبارزات ضداستعماری، گسترش جنگ سرد، ظهور جنبش مدنی در ایالات متحده و شکست‌های پی‌درپی حزب کمونیست در سازمان‌دهی مبارزات بود. آنها به دنبال اختراع راه جدیدی برای گسترش رادیکالیسم در مبارزات جاری آمریکا بودند. برای کروز دوران جنگ تغییرات زیادی را در جامعه ایجاد کرده بود و با کمک تئوری مارکسیستی دیگر امکان پیروزی وجود نداشت. او به این نتیجه رسیده بود که «اپده‌های خارجی» پاسخ‌گوی مشکلات آمریکا نبوده و سیاهان بایستی فلسفه‌ی رادیکال خود را ایجاد کنند. از نظر وی تمام انقلاب‌های قرن بیستم در کشورهای عقب‌افتاده به پیروزی رسیده بودند زیرا طبقه‌ی کارگر سفید در کشورهای پیشرفته به نیروی محافظه‌کار، و طرفدار سرمایه‌داری و امپریالیسم بدل شده بود. در نتیجه مبارزه‌ی طبقاتی به یک مبارزه‌ی فراطبقاتی بین ملل غربی و مستعمرات و نیمه‌مستعمرات تغییر شکل داده بود. او اعلام کرد بنا بر قوانین دیالکتیک، تغییر اصل است، چرا همه چیز تغییر می‌کند به جز نقش طبقه‌ی کارگر در کشورهای پیشرفته؟ (جانسون، ۲۰۰۷) در نهایت کروز به یک نتیجه‌ی مشخص می‌رسد و آن این که در آمریکا بلوکی از مسیحیان آنگلو ساکسون سفیدپوست، سفیدپوستان کاتولیک و یهودی وجود دارد که قدرت را قبضه کرده‌اند. بنابراین، در مقابل این بلوک اتنیکی سفید باید سیاهان با وجود گروه‌بندی‌های مختلفی که دارند یک بلوک متحد تشکیل دهند تا بتوانند از حقوق خود دفاع کنند. همچنین، کروز انتقاد سختی از لیبرالیسم آمریکایی

نمود که خود را پشت سنگر دفاع از آزادی‌های فردی پنهان می‌کرد اما در واقع هدفش دفاع از حقوق بلوک سفیدپوستان حاکم بود.

استنتاج‌های کروزر با استدلال‌های برخی از دوستان در مورد همدستی چپ فارسیست<sup>۸۲</sup> با قدرت حاکمه، یا این گفته‌ی رحیمی که «کردها می‌توانند به راحتی با کردهای کشورهای دیگر هم‌ذات‌پنداری کنند، اما به سختی می‌توانند با سایر شهروندان ایران چنین حس عمیقی داشته باشند» و یا به سخن معروفی و بردبار که «کردها و بلوچ‌ها درک بهتری از وضعیت یکدیگر دارند»، شباهت‌های زیادی دارد. مسئله‌ی اصلی برای ایجاد یک همبستگی اتنیکی در برابر قدرت اتنیک حاکم بوده و هست. در این که در آمریکا ستم بزرگی بر سیاهان می‌رود و یا این که در ایران اعمال ستم ملی یکی از ویژگی‌های نظام‌های حاکم بوده است شکی وجود ندارد، اما دوستان همانند کروزر در مورد جبهه‌ی حاکمان و محکومان دچار اشتباه هستند.

اگر به استدلال‌های کروزر برگردیم به چند مورد از خطاهای او می‌توان اشاره کرد. اول، همبستگی سفیدپوستان در مقابل سیاه‌پوستان وجود نداشت. طبقات حاکم به دلایلی به سفیدپوستان امتیازات معینی داده بودند. از جمله‌ی این امتیازها، ایجاد یک شبکه‌ی تأمین اجتماعی در اثر سیاست نیودیل، پذیرش سخاوتمندانه‌ی هزینه‌ی مدارس عمومی ابتدایی و متوسطه و طبعاً حقوق سیاسی سفیدپوستان که امکان مشارکت نسبتاً آزاد آنها را در انتخابات می‌داد. برخی از این حقوق، در اثر مبارزه‌ی جنبش‌های مدنی در آمریکا به دست آمده بود مثلاً حق رای زنان. بنابراین هیچ همبستگی اتنیکی سفید وجود نداشت بلکه اعمال تبعیض نژادی مزایای معینی برای صاحبان قدرت داشت. دوم، بسیاری از مزایای سفیدپوستان برای بخش بسیار بزرگی از سفیدپوستان اهمیت عملی نداشت زیرا آنها به دلایل اقتصادی امکان استفاده از این حقوق را نداشتند. به هنگام انتخابات به دلیل حضور سفیدپوستان در انتخاب وعده‌های انتخاباتی زیادی مطرح می‌شد که بخش کوچکی از آنها به واقعیت می‌پیوست و در نتیجه ممکن بود به خاطر شرایط اقتصادی مناسب پس از جنگ، این رفرم‌ها زندگی را حتی برای فرودستان سفیدپوست کمی آسان‌تر کند اما همین نیز نتیجه‌ی جنبش‌های مدنی و سیستم انتخاباتی آمریکا بود. (جانسون، ۲۰۰۷) سوم، تکیه بر هویت اتنیکی

پایه‌های اساسی سیاست را به زیر سؤال قرار می‌داد و تحلیل غلطی از واقعیت جامعه قرار می‌داد. از نظر کسانی چون کروزر سرمایه‌دار سیاه به کارگر سیاه نزدیک‌تر بود تا کارگر سفید به کارگر سیاه. بدین ترتیب، موجب پنهان کردن اختلافات طبقاتی زیر بیرق همبستگی اتنیکی می‌شد.

اما در مورد استعمار داخلی چه می‌توان گفت؟ زمانی که مارکسیست‌های روسیه از «زندان ملل»، ملل تحت‌تستم در درون امپراتوری‌های بزرگ آن زمان یاد می‌کردند تحت شرایط مشخص تاریخی معین آن زمان، استفاده از این اصطلاح بار سیاسی مثبتی برای مبارزه‌ی جنبش کارگری در روسیه داشت ضمن آن‌که به کار بردن واژه‌ی استعمار برای مناطقی چون اوکراین، بخش‌هایی از لهستان، کشورهای کنونی بالتیک چیز عجیبی نبود. حتی به کار گرفتن این واژه برای ایرلند، یا اسکاتلند توسط دیگران اشاره به یک واقعیت تاریخی مشخص است. استفاده‌ی گرامشی از این واژه نیز برای «مسئله‌ی جنوب» در ایتالیا و نحوه‌ی اتحاد آن کشور و نیز طرح‌های فاشیستی شهرسازی برای مهاجرت به شهرها و صنعتی‌سازی فاشیستی قابل‌درک است. اما گرامشی در «مسئله‌ی جنوب» طرح همبستگی کارگران شمال و کشاورزان جنوب را مطرح کرد. او خواهان ایجاد یک بلوک طبقاتی تاریخی بود و نه در مقابل هم قرار دادن گروه‌های اتنیکی. او خواهان گسترش مبارزه‌ی طبقاتی در سراسر ایتالیا بود و نه سرپوش گذاشتن بر آن. در طرح خیالی کروزر که طرفداران امروز استعمار داخلی به کسانی چون وی مراجعه می‌کنند، سفید در مقابل سیاه قرار داده می‌شد. او تحلیل درستی از شرایط آمریکا نداشت. آزادی ملی و حاکمیت سیاهان ایالات متحده در عمل امکان‌ناپذیر و درک او از مسئله‌ی نژادی کاملاً نادرست بود. این واقعیت که پس از پیروزی‌های جنبش مدنی، کسب حق رأی، حذف تبعیض سیاهان در مدارس و مکان‌های عمومی... باعث شد تا کروزر خود این طرح را به کنار نهد، گویای خطای او بود. اگرچه قیاس استعماری در دوران اوج مبارزات استعماری اهمیت تبلیغی خاصی داشت، هرچند بر پایه‌ی تحلیل درست قرار نداشت، اما پس از پایان مبارزات استعماری، استفاده از چنین قیاسی فقط تشویق سیاهان به پناه‌بردن به پارادایم‌های اتنیکی به جای تکیه بر راه‌حلی جهان‌شمول بود.



## ستم ملی

در وجود ستم ملی در کردستان جای شک و شبهه‌ای وجود ندارد. اما تأیید ستم ملی به معنی تأیید وجود استعمار داخلی نیست. قیاس استعماری در شرایط امروز هیچ کمکی به پیشبرد اهداف نیروهای دموکراتیک کردستان نمی‌کند. به خاطر تأکید بر چنین قیاسی برخی از دوستان مجبور به تکیه بر استدلال‌های سستی هستند. به چند مورد آن می‌توان در اینجا اشاره کرد.

## انکار اختلاف طبقاتی

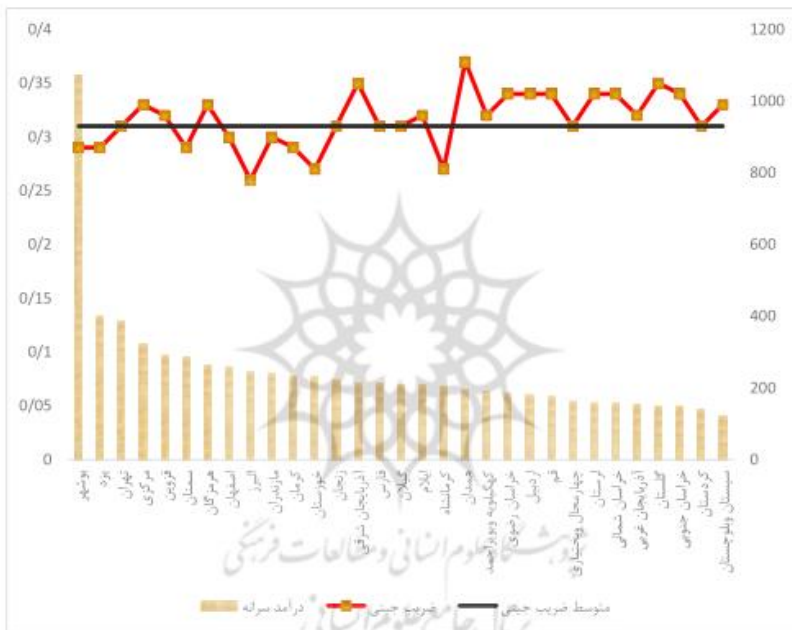
محمدپور در یک گزارش تکان‌دهنده از وضعیت کولبرهای کردستان خواننده را به خوبی با شرایط دردناک آنها که برای یک لقمه نان از جان خود نیز می‌گذرند، آشنا می‌سازد. وی گزارش مبسوطی از جنایتی که حکومت مرکزی در کشتار و مجروح کردن کولبران مرتکب می‌شود ارائه می‌دهد. او مصاحبه‌های جالب و خواندنی با برخی از کولبرها انجام داده است اما در حین گزارش ظلم و ستمی که بر کولبران می‌رود، مایل است بر چند نکته در مورد مرگ سیاست و استعمار داخلی تأکید کند. وی شرایط کردستان در ایران را با شرایط مرزی دو کشور مکزیک و آمریکا مقایسه می‌کند. ضمن تاختن بر «حاکمیت فارس» که «فارسی را تبدیل به امتیازی نژادی و زبانی کرده است» عنوان می‌کند که «دولت ایران سرزمین مادری کوردها را به سلاحی علیه هستی اجتماعی خود کوردها تبدیل کرده است» او سپس از ادوارد سعید یاد می‌کند که «استعمارگری مقیم ضرورتاً به [حضور فیزیکی] مقیمان نیاز ندارد، بلکه می‌تواند اعضای کادر خود را در میان افراد محلی هم فراهم آورد». به عبارت دیگر دولت «استعمارگر ایران» توانسته نیروهای محلی را به خدمت گیرد. او نتیجه می‌گیرد «این نخبگان محلی به یک طبقه‌ی بورژوازی محلی رانت‌خوار بدل شدند که به نوکیسه‌ها یا میلیاردرهای یک‌شبه معروف هستند» (محمدپور، ۱۴۰۲) وی در مورد صاحبان بارهای کولبران می‌گوید «این بارها متعلق به دلالان محلی یا بازرگانان غیر کورد هستند که از نزدیک تحت حمایت نهادهای نظامی و امنیتی یا از آن نفع می‌برند» (همانجا) اما این «دلالان

محلی» چه کسانی هستند؟ آیا آنها کرد هستند؟ اگر دولت ایران از طریق کولبری مشغول کردزدایی است، نقش بورژوازی تجاری کرد در این میانه چیست؟ بورژوازی تجاری کرد عراق چه نقشی دارد؟ او از قول یکی از کولبران اعلام می‌کند «هیچ خانواده‌ای در تهران و اصفهان وجود ندارد که تلویزیون یا دیگر لوازم خانگی توسط ما حمل نشده باشد و ما برایش خون نداده باشیم». (همانجا) مسئله‌ی خرید لوازم خانگی توسط فارس‌ها - و فقط فارس‌ها - در نوشته‌های مختلف تکرار می‌شود. همه‌ی این‌ها برای انکار وجود اختلاف طبقاتی و استثمار در میان کردهاست. هدف، قرار دادن بلوک اتنیکی کردها در مقابل فارس‌ها است.

ضریب جینی یکی از شاخص‌هایی است که برای نشان دادن نابرابری‌های توزیع درآمد از آن استفاده می‌شود.<sup>۸۳</sup>

بین سال‌های ۱۳۶۵ تا ۱۳۷۸ ضریب جینی نوسان زیادی را نشان می‌دهد. در سال ۱۳۶۵ ضریب جینی مناطق شهری کردستان (۰.۴۷۴) در مناطق شهری ۰.۳۳۰ در مناطق روستایی) بود. در آن سال کردستان بعد از کرمان بالاترین میزان ضریب جینی را داشت. این نابرابری در شهرها تا سال ۷۸ دچار کاهش شدیدی شده و به سطح مناطق روستایی نزدیک می‌شود (ضریب جینی مناطق شهری به ۰.۳۱۷ می‌رسد). باید توجه داشت که متوسط ضریب جینی در ایران پس انقلاب از ۰.۴۷۵۲ (متوسط سال‌های ۱۳۵۷-۱۳۵۳) به ۰.۳۹۸۳ (متوسط سال‌های ۱۳۶۸ تا ۱۳۷۳) کاهش می‌یابد (ارسلان‌بد، ۱۳۸۳). مسلماً چه در ایران و چه در کردستان، عوامل زیادی از جمله مهاجرت، تمهیدات دولتی و عوامل دیگری باعث این کاهش شدند. اما در دوره‌ی یادشده ضریب جینی در دیگر استان‌های کردنشین مانند کرمانشاه، آذربایجان غربی و ایلام بالا بود. همچنین در استان سیستان و بلوچستان نیز رقم بالایی را نشان می‌داد. بین سال‌های ۱۳۷۵ تا ۱۳۹۳ متوسط ضریب جینی کردستان (شهری و روستایی) ۰/۳۴ بود. در بسیاری از استان‌های دیگر مانند لرستان، سمنان، قزوین، خوزستان، بوشهر متوسط ضریب جینی در همین سطح قرار داشت. حتی رقم نابرابری کم‌تری را نشان می‌دهد و میزان نابرابری در بلوچستان همچنان بسیار بالا بود (معصوم‌زاده و دیگران، ۱۳۹۷)

## نگاره ی یک



ضریب جینی و درآمد سرانه استان های ایران، ۱۳۹۸؛ میلیون ریال

از طرفی در سال ۱۳۹۸ متوسط پس انداز هر خانوار در استان مازندران ۸ میلیون تومان و در کردستان کمی بیش از یک میلیون تومان بود. از این رو کردستان مسلما در زمره استان های محروم قرار دارد اما این رقم برای استان بوشهر کمی بیشتر و خراسان رضوی کمی کمتر است. متوسط پس انداز هر خانوار برای سیستان و بلوچستان ۴ میلیون تومان و اصفهان ۲ میلیون تومان در سال است. (قادری، ۱۳۹۷) اما در همان سال ترکیب ضریب جینی و متوسط درآمد سرانه در نمودار دیده می شود (فتح آبادی و مجیدپور، ۱۴۰۲)

همان طور که از نمودار بالا دیده می شود کردستان بعد از سیستان و بلوچستان پایین ترین سطح متوسط درآمد سرانه را داشته است. اما میزان ضریب جینی در

سیستان و بلوچستان بالاتر از سطح متوسط کشور (خط سیاه) و ضریب جینی در کردستان برابر با متوسط کشور و سطح تهران است.

بنا بر آنچه گفته شد در طی دو دهه‌ی اول پس از انقلاب اختلاف درآمد در کردستان بالا بود و افرادی وجود داشتند که از درآمد بهتری برخوردار بودند، با توجه به آن که مهاجرت از کردستان به شهرهای بزرگ‌تر عادی است احتمالاً بخش از این افراد به شهرهایی مانند تهران و کرمانشاه مهاجرت کرده‌اند. اما این افراد متمول در هر کجای کشور که باشند همچنان کرد هستند و احتمالاً متمول. نمودار بالا نیز نشان می‌دهد که به جز مناطق فارس‌نشین در مناطق غیرفارس‌نشین نیز اختلاف طبقاتی وجود دارد؛ اقلاری که می‌توانند از رنج کولبران بهره ببرند. حال، چرا اصرار وجود دارد که سفارش‌دهندگان کالاهای کولبران غیرکرد و مصرف‌کنندگان آن کالاها فقط فارس هستند؟ آیا کارفرمایان کرد از رنج کارگران خودی بهره نمی‌برند؟

محمدپور به درستی از عدم توسعه‌ی اقتصادی استان کردستان و ایلام یاد می‌کند (محمدپور، ۱۴۰۲) که نشانی از بی‌کفایتی نظام حاضر است اما از آن نتایج نادرست اتخاذ می‌کند. بنا بر شاخص‌های ترکیبی توسعه‌ی پایدار، بر اساس داده‌های آمار کشور در سال ۱۳۹۰، کردستان بعد از سمنان، پایین‌ترین سطح توسعه در بین استان‌های کشور را دارد (نظم‌فر، حمیدی، اکبری، ۱۳۹۷) اما در عین حال از نظر شاخص‌های بهداشت و درمان مقام ۱۶، زیربنایی مقام ۲۴، فرهنگی مقام ۱۵، مسکن مقام ۲۰، اجتماعی مقام ۱۷، اقتصادی مقام ۱۴، مهاجرت مقام ۱۱ و آموزش مقام ۶ را در بین ۳۱ استان داشت. بنا بر همان پژوهش، دیگر استان‌های کردنشین کرمانشاه مقام ۱۹، ایلام مقام ۲۵ و آذربایجان غربی مقام ۸ را در بین ۳۱ استان بر اساس ۹۳ شاخص توسعه به دست آوردند (همان). به عبارت دیگر از نظر مجموع ترکیب شاخص‌های اقتصادی چون نرخ مشارکت اقتصادی، نرخ بیکاری، هزینه‌ی متوسط خانوار، سهم شاغلان در بخش‌های صنعتی، خدمات،... کردستان در سطوح میانی جدول استان‌های کشور قرار دارد. این به معنای موقعیت خوب آن استان نیست بلکه نشان‌دهنده‌ی وضعیت اسفبار اکثر استان‌های کشور است. بنابراین استفاده از صفاتی چون «بدترین»، «فقیرترین»... برای توصیف وضعیت اقتصادی آن استان (و دیگر استان‌های کردنشین) از نظر نسبی و با توجه به وضعیت بد استان‌های دیگر چندان دقیق نیست.

با این حال، کردستان در کنار سمنان، قم، خراسان جنوبی، اردبیل... سهم زیادی در تولید ناخالص داخلی کشور ندارد. در عوض استان خوزستان و بوشهر پس از تهران سهم بزرگی در تولید ناخالص کشور دارند؛ با این حال اکثر مردم این دو استان وضعیت اقتصادی مناسبی ندارند. دلیل اصلی این موضوع آن است که بخش بزرگی از کارگران ایران در صنایع خوزستان کار می‌کنند و به‌جز سطح پایین درآمد، از انواع عارضه‌های منفی دیگر از جمله مشکلات حادث‌تر محیط‌زیستی نیز رنج می‌برند. از سوی دیگر قم و ایلام که نقش کمی در تولید داخلی ناخالص کشور دارند بنا بر آمار سال ۱۳۹۶ امکان پس‌انداز بیشتری (پنج میلیون تومان در هر خانوار) داشتند. در سال ۱۴۰۰ نرخ بیکاری در خوزستان ۱۲.۶ درصد و بالاتر از متوسط کشور (۹.۲٪) بود. از آنجا که کارگاه‌های صنعتی بزرگ نقش زیادی در استان دارند، تحریم‌های اقتصادی و یا میزان سرمایه‌گذاری دولت در این صنایع نقش مهمی در بازار اشتغال بازی می‌کنند. جمعیت حاشیه‌نشین آن با رقمی نزدیک به ۱.۸ میلیون نفر در صدر کشور و بالاتر از تهران قرار دارد. (خوزنیوز، ۱۴۰۱)

اما همه‌ی این مشکلات خوزستان نه یک مسئله‌ی هویتی بلکه یک مسئله‌ی طبقاتی است. جمعیت کل اعراب ایران در حدود ۲ درصد برآورد می‌شود که در استان‌های مختلف - با تمرکز در خوزستان - زندگی می‌کنند. خوزستان مرکز کارگران ایران است و درست مانند همه‌ی مناطق دیگر ایران و دنیا نه فقط با مشکلات مالی، مسکن، بهداشتی بلکه با مجموعه بزرگی از مشکلات دیگر که زاده‌ی سرمایه‌داری هستند روبرو بوده‌اند. کولبری یکی از اشکال فوق‌استثمار کارگران است که درست به‌خاطر شرایط ویژه‌ی کردستان و موقعیت جغرافیایی آن برای عده‌ی معدودی در ایران و کردستان عراق امکان کسب ثروت فراهم کرده است. استثمارکنندگان در فکر کسب سود بیشتر هستند و کوچک‌ترین اهمیتی به این موضوع نمی‌دهند که چه کسانی و با چه هویت اتنیکی بارها را حمل می‌کنند. خریداران نیز به این‌که لوازم الکترونیکی و دیگر کالاها چگونه به بازار رسیده است کم‌تر فکر می‌کنند. این طرز تفکر که بورژوازی خودی بسیار متفاوت از بورژوازی دیگری است نه منحصر به برخی از روشنفکران

اکلیت‌های ملی ایران است و نه چیزی تازه. کفایت برخی از دوستان طرفدار مطالعات پسااستعمارگرایی نگاهی به تاریخ معاصر هند بیندازند.

## مهاجرت

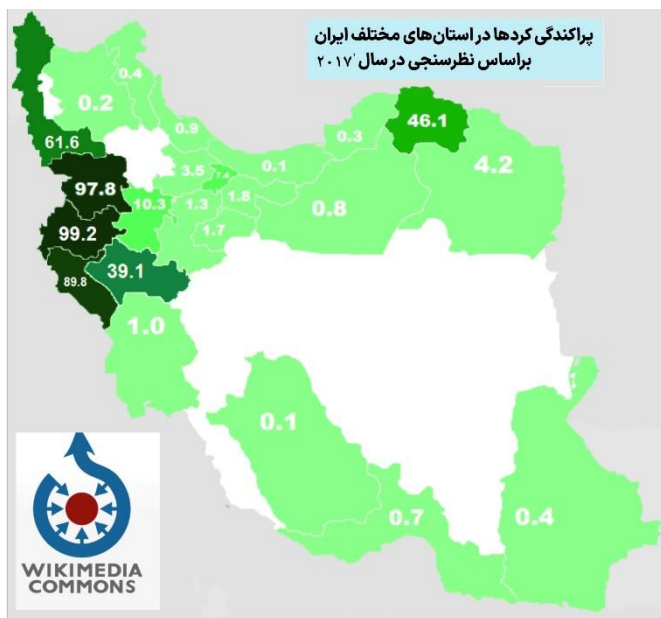
مهاجرت بخش بزرگی از کردها در زمان صفویه صورت گرفت و جابه‌جایی کردها فقط مربوط به صد سال اخیر نیست. اگر به استان کردستان در طی نیم قرن گذشته نگاه شود، آن‌گاه می‌توان گفت استان کردستان با کاهش نسبی جمعیت روبروست. در سال ۱۳۵۵ جمعیت کردستان ۲۰۳۲٪ از جمعیت ایران (۷۸۳ هزار از ۳۳/۷۳ میلیون) بود. پس از انقلاب جمعیت استان در سال ۱۳۶۵ به ۲،۱۸٪ (۱/۰۷۹ میلیون از ۴۹،۴۳۷ میلیون)، سال ۱۳۷۵ به ۲،۲۴٪ (۱،۳۷۴ میلیون از ۶۰۰۰۶۱ میلیون)، سال ۱۳۸۵ به ۲،۰۵٪ (۱،۴۴۱ میلیون از ۷۰،۴۳۱ میلیون) و سال ۱۴۰۰ به ۱،۹۸٪ (۱/۶۶۶ میلیون از ۸۴/۰۵۵ میلیون) تغییر یافت. مسلماً این تغییرات در اثر عوامل اقتصادی و سیاسی و میزان زادوولد بوده است. از سوی دیگر کردستان شاهد مهاجرت از روستاها به شهرها نیز بود به طوری که شهرنشینی از ۲۴،۳٪ در سال ۱۳۵۵ به ۵۹،۴٪ در سال ۱۳۸۵ افزایش یافت. در ایران مانند بسیاری از کشورهای سرمایه‌داری هجوم از پیرامون به مرکز یک پدیده‌ی کاملاً عادی است. مهاجرت به مراکز بزرگ عمدتاً به‌خاطر کار، تحصیل، امکانات درمانی و فرهنگی... است. در مورد کردستان فشارهای سیاسی را نیز باید به این فهرست افزود. در شناسایی این که کدام عوامل در مورد کردستان بیشترین تأثیر را داشته‌اند نیاز به داده‌های بیشتری است اما در مورد این که کاهش نسبی جمعیت در بسیاری از استان‌های کشور پدیده‌ی رایجی است می‌توان اتفاق نظر داشت.

مطالعه‌ای در سال ۱۳۹۵ به نام «توصیف و تحلیل مهاجرت‌های بین استانی در ایران و تعیین‌کننده‌های آن در طی دوره‌ی ۱۳۸۵ تا ۱۳۹۰» توسط چند کارشناس ارشد جمعیت‌شناسی در فصلنامه‌ی «برنامه‌ریزی فضایی» منتشر شد (حسینی و دیگران، ۱۳۹۵). آنها در پژوهش خود به بررسی مهاجرین درون استانی، و بین استانی بین سال‌های ۱۳۸۵ تا ۱۳۹۰ می‌پردازند. در بین سال‌های ۱۳۳۵ تا ۱۳۵۵ میزان مهاجرین درون کشور با افزایش زیادی روبرو شد. پس از انقلاب بهمن با توجه به افزایش

شدید جمعیت، نسبت مهاجران داخلی روندی کاهشی را نشان می‌دهد تا این که در سال ۱۳۸۵ سهم مهاجران از کل جمعیت نسبت به سال ۱۳۵۵ افزایش یافت (از ۱۵.۵٪ به ۱۷.۲٪). در سال ۱۳۸۵ کردستان جزء مناطقی بود که نسبت مهاجرین به کل کشور بین سال‌های ۱۳۷۵ تا ۱۳۹۰ دچار تغییر نشد و نسبت مهاجران نسبت به کل استان ۱.۸٪ باقی ماند. این به معنی آن بود که اگرچه تعداد مطلق مهاجرین افزایش یافت اما این افزایش متناسب با رشد جمعیت بود. بین سال‌های ۱۳۸۵ تا ۱۳۹۰ تعداد مهاجرین وارد شده به کردستان کم‌تر از تعداد مهاجرین خارج شده بود و این استان در دسته‌ی استان‌هایی که مهاجرت منفی را نشان می‌دادند (مهاجرین خارج شده بیشتر از مهاجرین وارد شده)، مقام هشتم را داشت و در مقابل لرستان که بالاترین مقام در این دسته را داشت، درصد خروج ناچیز بود. مقصد اصلی اکثر مهاجرین کردستان، تهران (۲۴/۴٪) و پس از آن کرمانشاه (۱۳/۷٪) بود. بیشترین مهاجرین وارد شده نیز به ترتیب از استان کرمانشاه و تهران بودند.

از سوی دیگر حتی اگر پس از دوره‌ی مزبور به سال‌های اخیر نگاه شود، بین سال‌های ۱۳۹۴ تا ۱۳۹۸ میزان رشد جمعیت در استان‌های کشور بین ۱.۷ درصد (استان‌های همدان و گیلان) تا ۹.۶۱ درصد (استان هرمزگان) در تغییر بوده است. رشد جمعیت در استان کردستان ۴.۹٪ درصد یعنی در میانه‌ی ۳۱ استان فعلی کشور قرار داشت. میزان رشد جمعیت در این دوره‌ی چهارساله ۵.۲٪ بود. به عبارت دیگر مهاجرت از کردستان به مناطق دیگر در جریان است اما از این نظر در چارچوب وضعیت نامساعد استان‌های دیگر قرار دارد. مقصد اصلی اکثر مهاجرین در استان‌های دیگر همچون کردستان، تهران است و از این نظر اختلاف چندانی برپایه‌ی هویت قومی وجود ندارد. پیامدهای سیاسی مهاجرت به مناطق دیگر، چه اجباری و چه اختیاری، پراکندگی کنونی کردها در ایران است که باید به‌عنوان عاملی بسیار مهم در برنامه‌های همه‌ی احزاب و گروه‌ها در نظر گرفته شود. اخیراً نقشه پراکندگی کردها بر اساس یک نظرسنجی در سال ۲۰۱۷ در ایران تهیه شد (نقشه‌ی زیر). نگارنده در مورد دقت نظرسنجی مزبور هیچ نظری ندارد اما در لحظه‌ی کنونی می‌توان آن را مبنای یک مسئله‌ی مهم دیگر قرار داد.

## نگاره‌ی ۲.



اگر این نظرسنجی مبنای پراکندگی کردها در ایران قرار گیرد آنگاه می‌توان گفت که در استان‌های اصلی کردنشین ایران کردستان، کرمانشاه و ایلام در حدود ۴۰۱۳۵ میلیون نفر (سرشماری ۱۳۹۵) زندگی می‌کنند. این به معنی آن است که نیمی از کردهای ایران (بنا به اسناد سیا در حدود ۱۰ درصد جمعیت ایران) در خارج از سه استان اصلی کردنشین، در آذربایجان غربی، خراسان شمالی، رضوی، لرستان... پراکنده هستند.<sup>۸۴</sup> اما همان‌طور که گفته شد مقصد اصلی مهاجرین استان‌های کردنشین تهران است. مقصد اصلی مهاجران کرمانشاه تهران (۲۸.۶٪)، کردستان (۲۴.۴٪)، ایلام (۲۴.۳٪) و آذربایجان غربی (۱۷.۵٪ تهران و ۳۴.۷٪ آذربایجان شرقی) است. همه‌ی استان‌هایی کردنشین بالا مهاجرفرست هستند یعنی آن که تعداد مهاجرین خارج‌شده بیشتر از مهاجرین واردشده است. بخشی از مهاجرین کرد که به تهران یا دیگر مناطق مهاجرت کرده‌اند به زادگاه خود برمی‌گردند اما بخش اعظم آن چنین کاری نمی‌کنند.



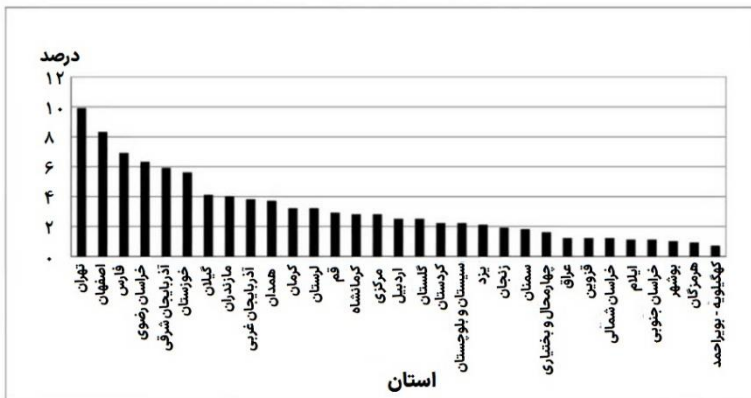
در نتیجه اگرچه در مورد علل مهاجرت از استان‌های کردنشین اختلاف نظر وجود دارد اما در مورد گسترش مهاجرت کردها به مناطق دیگر توافق وجود دارد. این که نیمی از کردها در مناطقی زندگی می‌کنند که کردنشین محسوب نمی‌شوند باید بر راه‌حل‌های دمکراتیک موجود برای حل مسئله‌ی کرد در ایران تاثیر جدی داشته باشد.

## نمایندگی

یکی از موارد بحث مسئله‌ی نمایندگی اقلیت‌های ملی طبقه‌ی حاکم است. مهرزاد بروجردی و همکاران در یک کتابچه‌ی راهنما به بررسی ۲۳۲۳ نفر از نخبگان ایرانی در طول عمر جمهوری اسلامی پرداخته‌اند. نمودار زیر نشان می‌دهد که رجال سیاسی جمهوری اسلامی از کدام استان‌ها می‌آیند. (مهاجرین عراق نیز در نمودار به‌طور جداگانه محاسبه شده است).

### نگاره‌ی ۳.

استان زادگاه ۲۳۲۳ نفر از حکومت‌گران جمهوری اسلامی\*



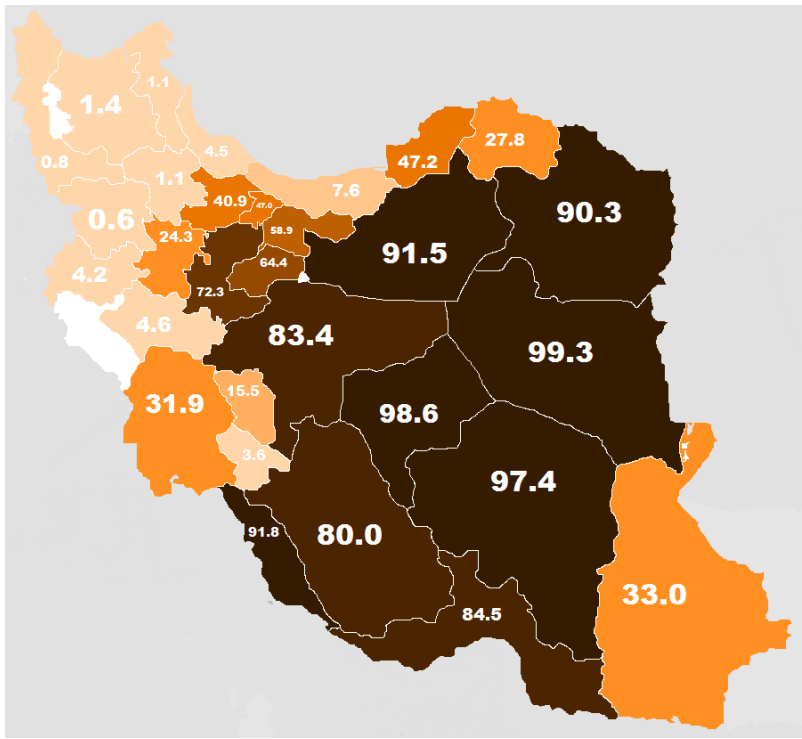
\* توزیع نرمال نشده است

نمودار بالا پراکندگی زادگاه تعداد ۲۳۲۳ نفر از نخبگان کشوری را نشان می‌دهد. زادگاه کل مقامات کشوری به ترتیب و برحسب درصد به استان‌های زیر تقسیم می‌شوند (رقم درصد تقریبی است): استان‌های تهران ۱۰، اصفهان ۸، فارس ۷، خراسان رضوی

۶، آذربایجان شرقی ۶، خوزستان ۶، گیلان ۴، مازندران ۴، آذربایجان غربی ۴، همدان ۳، کرمان ۴، لرستان ۳، قم ۳، کرمانشاه ۳، مرکزی ۳، اردبیل ۲، گلستان ۲، کردستان ۲، سیستان و بلوچستان ۲، یزد ۲، زنجان ۲، سمنان ۲، چهارمحال و بختیاری ۲، عراق ۲، قزوین ۲، خراسان شمالی ۲، ایلام ۱، خراسان جنوبی ۱، بوشهر ۱، هرمزگان ۱، کهگیلویه و بویراحمد ۱ درصد. (مجموع ارقام بالا کمی کمتر از ۱۰۰ است)

نمودار زیر بر اساس یک نظرسنجی که در سال ۲۰۱۰ شده است پراکندگی فارسی‌زبانان در استان‌های ایران را نشان می‌دهد. این قلم هیچ نظری در مورد دقت این نظرسنجی ندارد و فقط آن را برای ادامه‌ی بحث مفید می‌داند.

#### نگاره‌ی ۴.



حال اگر استان‌هایی که در آنها فارسی‌زبانان در اکثریت هستند را چنین تعریف کنیم: خراسان رضوی، خراسان جنوبی، کرمان، هرمزگان، فارس، بوشهر، یزد، اصفهان،

قم، مرکزی، البرز، تهران و سمنان، آن‌گاه کمتر از نیمی از نخبگان بالا زاده‌ی استان‌های فارس‌زبان هستند. بنا بر اطلاعات سیا (The world factbook) ۶۱ درصد جمعیت ایران فارس محسوب می‌شوند (فارس ۶۱، آذری ۱۶، کرد ۱۰، بلوچ ۲، عرب ۲، ترکمن ۲ و دیگر گروه‌های قومی ۱ درصد جمعیت را تشکیل می‌دهند). برای کسانی که طرفدار سیاست هویتی هستند، زبان، زادگاه و نمایندگی اهمیت زیادی دارد.<sup>۸۰</sup> پرسشی که مطرح می‌شود این است: آیا تکثر زادگاه این افراد به معنی برابری است؟ به معنی عدم‌ستم ملی و قومی است؟ آیا تکثر در میان نخبگان باعث تغییر سیاست شده است؟ برخی معتقدند که این افراد جذب سیستم شده‌اند و «این جذب‌شدگی، آسیمیلاسیون نام دارد» (برهان، ۱۴۰۲) اما چه کسی تعیین می‌کند کدام یک از این افراد کرد، ترک،... هستند. کدام یک از آنها «ترک‌های اصیل و واقعی» محسوب می‌شوند کدام یک نه؟ خود افراد یا دیگران؟ این یکی از مشکلات سیاست هویتی است. آیا نژاد، جنس، زادگاه برای سیاست تعیین‌کننده است یا ارزش‌هایی که افراد به آنها باور دارند؟ متأسفانه امروز بسیاری از چپ‌گرایان تکثرگرایی را با برابری اشتباه گرفته و تکثر را مترادف با برابری فرض می‌کنند در حالی این فرض کاملاً خطاست. مسلماً تجربه و هویت افراد دارای اهمیت است اما این تجربه تعیین‌کننده نیست. این نیز یکی دیگر از مشکلات عدیده‌ی سیاست هویتی است. الیت متکثر بازهم الیت است.

## سیاست هویتی

رحیمی معتقد است که «سیاست طبقاتی کلاسیک» نوعی اقتصادگرایی طبقاتی است و از آن‌جا که «سایر ابعاد تبعیض را نادیده یا کم‌اهمیت جلوه» می‌دهد گونه‌ای از سیاست هویت است. او سپس نتیجه می‌گیرد که «مسئله‌ی طبقاتی» را باید به‌مثابه «مسئله‌ی فرودستی» تعریف کرد و از آنجا که «مسئله‌ی کرد» یک «مسئله‌ی فرودستی» است پس «مسئله‌ی کرد» یک «مسئله‌ی طبقاتی» است. او در نهایت عنوان می‌کند که «مسئله‌ی کرد» را نمی‌توان در چارچوب مقوله‌ی سیاست هویت قرار داد چراکه سیاست هویت به قبل از دهه‌ی هفتاد میلادی برمی‌گردد در حالی که مسئله‌ی کرد بسیار قدیمی‌تر است و به «اواسط قرن بیستم» برمی‌گردد. (رحیمی، ۱۴۰۲)

ترکمه معتقد است مبارزه با سرمایه‌داری، چپ را از مبارزه‌ی محلی و روزمره، از «مسائل مبرمی چون حجاب و سرکوب بدن‌ها و مستعمره‌های داخلی دور کرده است». چپ به مسئله‌ی ملی توجهی نداشته است و آن را در بهترین حالت در راستای منافع پروتاریای بین‌المللی قرار می‌دهد. (ترکمه، ۱۴۰۲) برهان نیز از عدم مشارکت چپ در مبارزه با ستم ملی پس از ۲۸ مرداد یاد می‌کند. (برهان، ۱۴۰۲) و کمانگر معتقد است که «ستم ملی» در کنار «ستم طبقاتی» قرار دارد و «اقلیت‌های ملی در جهت فروپاشی نظم نولیبرالی موجود» برخاسته‌اند. او سپس صداقت را به داشتن «دیدگاهی اکونومیستی» متهم می‌کند که جنبش‌های غیراقتصادی را «فاقد قدرت همبستگی» تلقی می‌کند در حالی که جنبش «جان سیاه‌پوستان اهمیت دارد» عکس این موضوع را ثابت کرد (کمانگر، ۱۴۰۲). بنابراین برخی از دوستان جنبش ملی کرد را «طبقاتی» تلقی می‌کنند و برخی «ستم طبقاتی» را هم‌سنگ دیگر ستم‌ها از جمله «ستم ملی» قلمداد می‌نمایند. در نوشته‌ی کمانگر واژه‌ی استثمار وجود ندارد و او فقط از ستم و گاه تبعیض نام می‌برد. از طرف دیگر هیچ‌کدام از آنها ستم ملی را زیر مقوله‌ی «سیاست هویت» قرار نمی‌دهند. معمولاً منتقدین سیاست طبقاتی مشوقان چنین سیاستی را هوادار «تقلیل‌گرایی طبقاتی»، و کسانی که طبقه‌ی کارگر را به خاطر جایگاهی که در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری دارد، دارای پتانسیل رهبری مبارزه‌ی ضدسرمایه‌داری می‌دانند، «ذات‌گرا» خطاب می‌کنند. از آنجا که برخی از دوستان طرفداران سیاست طبقاتی را به جنبش سیاهان در آمریکا ارجاع می‌دهند بهتر است از آنجا و جنبش سیاهان شروع کرد.

بسیاری از طرفداران سیاست طبقاتی (از جمله صاحب این قلم) معتقدند که نژاد منشاء راسیسم و نژادپرستی نیست بلکه این راسیسم است که نژاد را آفرید. نژادپرستی یک پدیده‌ی مدرن است و ربطی به رنگ پوست ندارد. در گذشته‌ی دور برده‌داری وجود داشت اما برده‌ها هم سفیدپوست بودند و هم سیاه. رنگ پوست تعیین‌کننده نبود. اما چرا امروز برده‌داری با رنگ پوست مستقیماً پیوند زده می‌شود؟

کنعان مالک نویسنده‌ی کتاب «نه چندان سیاه و سفید» معتقد است که در دنیای قدیم نیز تبعیض نژادی وجود داشته است اما آنچه که امروز نژادپرستی خوانده می‌شود یک پدیده‌ی مدرن است. این پدیده با مقوله‌ی برابری که یکی از شعارهای انقلاب

فرانسه بود پیوند نزدیکی دارد. در دنیای قدیم نابرابری امری طبیعی یا الهی محسوب می‌شد و نیازی به توجیه نداشت. به عبارت دیگر در همه‌ی جوامع، انسان‌ها در گروه‌های مختلفی طبقه‌بندی شده و می‌شوند. اما در دنیای مدرن که برابری به یکی از ارزش‌های مهم جامعه بدل شد، توجیه نابرابری به یک معضل بدل گشت. در آمریکا برای توجیه برده‌داری و نظم موجود در جامعه‌ای که خود را طرفدار برابری انسان‌ها می‌دانست لازم بود که عدم برابری بردگان با شهروندان جامعه به گونه‌ای توضیح داده شود. در اروپا نژادپرستی با فقر طبقه‌ی کارگر ارتباط داشت و طبقه‌ی کارگر خطرناک تلقی می‌شد. در سوئد، آزمایش‌های نژادی در دهه‌ی ۱۹۲۰ بیشتر شامل متوجه فقرا بود. آولا لارشمو نویسنده‌ی سوئدی در کتاب «چاله‌ی سوئدی» به بررسی یک منطقه‌ی مسکونی در سینت پال مینه‌سوتا در ایالات متحده می‌پردازد که مهاجران سوئدی که در قرن نوزده به آمریکا مهاجرت کردند، در آنجا اقامت گزیدند. «چاله‌ی سوئدی» منطقه‌ای فقیرنشین بود که با مبلغی بسیار ناچیز امکان تهیه‌ی یک سرپناه برای خانواده‌های کارگر وجود داشت. این منطقه پناهگاه سوئدی‌ها، لهستانی‌ها، ایرلندی‌ها، ایتالیایی‌ها و در نهایت مکزیکی‌ها گشت. همه‌ی این گروه‌ها در ابتدای ورود خود متحمل بدترین نوع تبعیض نژادی می‌شدند. در اواخر قرن نوزده مجموعه‌ای از طنزهای سیاسی منتشر می‌شد که در آن ایرلندی‌ها را به «حیوان» یا «گوریل‌هایی که باید در قفس نگه‌داری شوند»... تشبیه می‌کردند. ایرلندی‌ها پس از چندی توانستند از موقعیت خوبی در جامعه برخوردار شوند و از هرگونه تبعیضی فارغ شدند. امروز اشاره به تبار ایرلندی نوعی افتخار محسوب می‌شود. به عبارت دیگر نژادپرستی نه به رنگ پوست بلکه با فقر و «خطرانی» که آنها می‌توانستند متوجه جامعه کنند بستگی داشت.

در آمریکا در دوران جنبش مبارزه‌ی مدنی و پیروزی‌های که به دست آمد نوعی امید در جامعه وجود داشت. اما پس از شکست جنبش قدرت سیاه، ناامیدی در میان بسیاری از فعالان چپ رشد کرد. به تدریج این ایده شکل گرفت که اگر برابری همگان ناممکن است، سازمان‌دهی و ایجاد همبستگی بین گروه‌های متفاوت امکان‌پذیر نیست و نمی‌توان کل جامعه را متحول ساخت، شاید بتوان بخش‌های کوچکی را تغییر داد. در چنین فضایی اصل سازمان‌دهی جداگانه به نمایندگی از گروه‌های متفاوت به سرعت

رشد کرد. شناسایی تفاوت و حمایت از منافع جداگانه‌ی گروه‌ها در حوزه‌های متفاوت شکل گرفت. به گفته‌ی وندی براون، سیاستی که بعداً نام «سیاست هویتی» را به خود گرفت در نتیجه مدفون کردن انتقاد از سرمایه‌داری شکل گرفت.

اصطلاح «سیاست هویتی» در سال ۱۹۷۷ توسط انجمن رودخانه‌ی کمبی که یک گروه رادیکال همجنس‌گرای سیاه‌پوست بود در «بیانیه‌ی فمینیست سیاه» زاده شد. آنها در مورد «سیاست هویتی» چنین نوشتند: «تمرکز بر ستم خود ما، تجسم مفهوم سیاست هویتی است». از این‌رو رادیکالیسم سیاه‌الگوی بسیاری از گروه‌های دیگری شد که به تغییرات اجتماعی از دریچه‌ی فرهنگ، آرمان‌ها و اهداف خود می‌نگریستند. با این حال هنوز این مبارزه در پیوند با مبارزه‌ی بزرگ‌تری برای تغییر قرار داده می‌شد و هنوز کاملاً از سنت قدیمی مبارزه در دهه‌های نخست پس از جنگ دور نشده بود. (مالک، ۲۰۲۳)

پس از قلع‌و‌قمع شدن اتحادیه‌های کارگری در آمریکا و اروپا در دهه‌ی ۱۹۸۰ و نیز هنگامی که «سوسیالیسم واقعاً موجود» نفس‌های آخر خود را می‌کشید، کم‌کم این پیوند با مبارزه‌ی بزرگ‌تر زوده شد و شناسایی هویت به یک هدف غایی و نه بخشی از یک هدف بزرگ‌تر تغییرات اجتماعی بدل شد. در سال ۱۹۹۱ کیمبرلی کرنشو در نوشته‌ای در مورد «تقاطع‌گرایی» و سیاست هویتی اصطلاح «تقاطع‌گرایی» را سکه زد. او اعلام کرد بین «من سیاه‌پوست هستم» و «من برحسب اتفاق سیاه‌پوست هستم» تفاوت جدی وجود دارد. «من سیاه‌پوست هستم» «یک بیانیه‌ی مقاومت» است. «گفتمان مثبتی از هویت خود است» که هویت تحمیلی جامعه را کنار می‌زند و آن را به‌مثابه یک «سوژکتیویته‌ی توانمند» معرفی می‌کند. اما در مقابل اگر گفته شود «من یک انسان هستم که به‌طور اتفاقی نیز سیاه‌پوست شده‌ام» به معنی آن است که من قبل از هر چیز یک انسان هستم. این ممکن است در شرایطی نیز مفید باشد اما «در این لحظه‌ی تاریخی... حیاتی‌ترین استراتژی مقاومت برای گروه‌های فاقد قدرت، اشغال و دفاع از یک سیاست موقعیت اجتماعی به‌جای کناره‌گیری و تخریب است» (به نقل از مالک، ۲۰۲۳:۲۳۰) به عبارت دیگر بایستی اهداف جهان‌شمول را کنار گذاشت و به تقدس هویت خویش پرداخت. در گذشته ایده‌های برابری و آزادی برای همه - اعم از سفید و سیاه- راهنمای عمل بودند. اما به‌زودی ایده‌های جهان‌شمول به «ارزش‌هایی

برای استعمارگران سفیدپوست» بدل شد. مسلماً این پرسش بجایی است: آیا نباید به مبارزه علیه نژادپرستی و آزادی زنان... پرداخت؟ آیا باید این گونه از مبارزات را به کنار گذاشت؟

باید به‌خاطر داشت که مبارزه علیه ستم نژادی، ملی یا جنسیتی همیشه وجود داشته و برخلاف گفته‌ی برخی از دوستان، چپ همیشه یا در رأس مبارزات قرار داشته و یا در کنار دیگر نیروهای دموکراتیک از این مبارزات پشتیبانی کرده است. متأسفانه بعضی از دوستان به تکرار اتهامات مخالفان چپ می‌پردازند. این به معنی آن نیست که چپ دچار اشتباه نشده و یا برخی از آنان به هنگام رسیدن به قدرت دست به جنایت نزده‌اند، که متأسفانه بسیار اتفاق افتاده است، اما همیشه جناح یا جناح‌هایی از چپ بوده که در همان زمان از حقوق دموکراتیک مردم دفاع کرده است. این گفته‌ی برهان که چپ پس از کودتای ۳۲ از مبارزه ملی حمایت نکرده کاملاً نادرست است. همچنین نظر رحیمی در مورد این که مسئله‌ی کرد مربوط به سیاست هویتی نیست نیز دقیق نیست. اصطلاح «سیاست هویتی» در سال ۱۹۷۷ سکه زده شد و از این نظر نمی‌توان دچار زمان‌پریشی شد و هرآنچه را که در عرض نیم‌قرن گذشته تحت عنوان سیاست هویتی عرضه شده است به جنبش‌های قبل از آن نسبت داد. اما مبارزه بر اساس هویت در دنیای مدرن همیشه وجود داشته است. یکی از انقلاب‌های مهم که امروز کسی از آن نامی نمی‌برد انقلاب هائیتی بود که در آن بردگان شورش و شعارهای انقلاب فرانسه را در عمل رادیکالیزه کردند. آن، انقلاب بردگان برای آزادی و برابری بود. انقلابی که رنگ پوست اهمیت زیادی داشت. اما انقلابی که بسیار متأثر از هویت بود چنان پیوند عمیقی با خواسته‌های جهان‌شمول داشت که گاه تشخیص نقش هویت در آن مشکل است. انقلاب هائیتی موجب وحشت پدران بنیان‌گذار آمریکا از جمله توماس جفرسون شد زیرا در قانون اساسی هائیتی برخلاف آمریکا همه شهروند اعلام شدند. اما تناقض هویت و جهان‌شمول‌گرایی خود را در قانون اساسی هائیتی نشان داد. در اصل چهارده قانون اساسی هائیتی از جمله گفته شد همه‌ی اهالی هائیتی، بدون در نظر گرفتن رنگ پوست، اعم از سیاه، سفید و هر رنگ دیگری، «سیاه» محسوب می‌شوند. در واقع آنها برای حل تناقض این دو سیاست، اعلام کردند «سیاه» یعنی شهروند. اما امروز این

جهان‌شمول‌گرایی تقریباً محو شده است. هر کسی در صف خود برای کسب خواسته‌های خویش تلاش می‌کند. در گذشته طرفداری از «سیاست هویتی» در معنای امروز آن محافظه‌کارانه تلقی می‌شد اما امروز هرگونه دفاع از حقوق عام عملی ارتجاعی محسوب می‌گردد.

بنابر آنچه گفته شد نمی‌توان فقط به صرف آن که عمر مسئله‌ی کرد بلندتر از عمر «سیاست هویتی» است، آن را طبقاتی قلمداد کرد. جنبش‌ها ایستا نیستند. در گذشته برپایه‌ی خواسته‌های جنبش کرد، در مواضع گروه‌های سیاسی که در رأس آن قرار داشتند ترکیبی از جهان‌شمول‌گرایی و هویت‌گرایی وجود داشت. آن جنبش خود را در پیوند با خواسته‌های رادیکال عام‌تری می‌دید اما امروز این پیوند گسسته شده است. این موضوع فقط مربوط به جنبش‌های اقلیت‌های ملی نیست بلکه در مورد جنبش‌های دیگر از جمله جنبش زنان نیز صدق می‌کند. مسلماً نمی‌توان و نباید بین سیاست رهبران و روشنفکران یک جنبش - به‌ویژه در خارج - و خود جنبش علامت تساوی گذاشت، اما در شرایط فعلی فقط می‌توان به نقد آنچه گفته شده پرداخت و سیاست‌های احزاب و گروه‌های ملی به‌ویژه کردستان را مورد توجه قرار داد.

ترکمه معتقد است چپ به مسئله‌ی ملی توجهی نداشته است (چیزی که برهان نیز به شکل دیگری بیان می‌کند) در این صورت چگونه در عرض یک قرن گذشته مارکسیسم توانست تاثیر زیادی بر جنبش‌های ملی بگذارد. بسیاری از رهبران ناسیونالیست جنبش‌های ملی به‌خاطر دفاع کمونیست‌ها به مارکسیسم روی آوردند. او معتقد است که حمایت از جنبش‌های ملی تابع منافع پرولتاریای جهانی بوده است. معیار سوسیالیست‌ها برای دفاع از هر جنبش، رفم و یا سیاستی وابسته به این پرسش‌های اساسی است: آیا این جنبش‌ها در جهت تقویت هر چه بیشتر آزادی، برابری و همبستگی در جامعه قدم برمی‌دارند، آیا به تثبیت صلح پایدار در منطقه کمک می‌کنند... یا نه. سوسیالیست‌ها به‌هیچ‌وجه نباید به خودی خود از یک جنبش ناسیونالیستی دفاع کنند. آنها در گذشته در موارد زیادی دچار توهم شده و متأسفانه گاه امروز هم می‌شوند. اگر دفاع از مبارزه ضدامپریالیستی در ابتدای انقلاب اشتباه بود درست به همین خاطر دفاع از مبارزه‌ی «ضداستعماری» در درون یک کشور فقط به صرف «ملی بودن» آن نیز اشتباه است. معیارهای برخورد مارکسیست‌ها با مسئله‌ی



ملی نیز بسیار پیچیده‌تر از «منافع پرولتاریای جهانی» است که در ابتدای نوشته آمده و نیازی به تکرار دوباره نیست.

کمانگر معتقد است که اطلاق «سیاست هویتی» به «مطالبه‌ی حق تعیین سرنوشت»، «تقلیل این مسئله به یک مقوله‌ی بیولوژیکی است». این یکی از مشکلات طرفداران سیاست هویتی و تقاطع‌گرایی در شکل متداول آن است. آنها با حرارت از «تقلیل‌گرایی طبقاتی» و «ذات‌گرایی» مارکسیست‌ها سخن می‌گویند اما سیاست خود را بر آنچه که یک ویژگی تغییرناپذیر است مانند رنگ پوست، جنس، یا زادگاه قرار می‌دهند. اختلاف در چپ در مورد سیاست هویتی هیچ‌گاه بر سر دفاع از حقوق دموکراتیک و مبارزه با ستم جنسیتی و ملی نبوده است، این مبارزه‌ای است که همه‌ی کسانی که واقعاً به آرمان‌های چپ وفادار هستند انجام می‌دهند، اختلاف بر سر تحلیل ریشه‌ی اصلی این ستم‌ها و از همه مهمتر شیوه‌ی مبارزه با آنهاست. این هسته‌ی اصلی اختلاف است. آیا دلیل اصلی برده شدن سیاه‌پوستان در دوران معاصر رنگ پوست‌شان بوده است؟

امروز در ایالات متحده درصد بالایی از سیاه‌پوستان در آمریکا، در زندان به‌سر می‌برند، به‌شکل فاجعه‌باری به قتل می‌رسند، و پلیس در سرکوب آنها به خود تردید راه نمی‌دهد. آیا این سرکوب قبل از هرچیز یک مسئله‌ی نژادی است؟ در این صورت در مورد تعداد زیادی از زندانیان سفیدپوست، و هسپانیک (اسپانیایی زبان) فقیری که در زندان به‌سر می‌برند، به قتل می‌رسند چه باید گفت؟ رقم زندانیان سیاه‌پوست به نسبت جمعیت‌شان در آمریکا بسیار بالاست اما در عین حال، زندانیان سیاه از همه فقیرتر هم هستند.

نگاره‌ی ۵.

غیر زندانیان		زندانیان (قبل از زندان)		
زن	مرد	زن	مرد	
\$23,745	\$41,250	\$13,890	\$19,650	همه
\$24,255	\$31,245	\$12,735	\$17,625	سیاهان
\$15,000	\$30,000	\$11,820	\$19,740	هسپانیک
\$26,130	\$47,505	\$15,480	\$21,975	سفیدپوستان

میانگین درآمد زندانیان قبل از به زندان افتادن و غیرزندانان در سنین ۲۷ تا ۴۲ سال، ارقام براساس دلار سال ۲۰۱۴ / برحسب اتنیسیته و جنسیت

زن	مرد	
42%	52%	همه
47%	44%	سیاهان
21%	34%	هسپانیک
41%	54%	سفیدپوستان

نفاوت بین میانگین درآمد سالانه‌ی زندانیان قبل از زندان و غیرزندانان در سنین ۲۷ تا ۴۲ سال، ارقام براساس دلار سال ۲۰۱۴ / برحسب اتنیسیته و جنسیت

دو جدول بالا وضعیت زندانیان آمریکا (سن ۲۷ تا ۴۲) را در سال ۲۰۱۴ بر اساس درآمدشان نشان می‌دهد. در جدول اول برای مقایسه‌ی درآمد متوسط زندانیان و غیرزندانان بر اساس اتنیسیته و جنس در کنار هم قرار داده شده‌اند. (منبع: [prisonpolicy.org](http://prisonpolicy.org)). با همه‌ی احترامی که باید به جنبش «جان سیاه‌پوستان مهم است» گذاشت متأسفانه باید افزود که رهبران این جنبش روزبه‌روز از سنت‌های رادیکال مبارزان سیاه‌پوست قبل از خود عدول می‌کنند. چرا شرکت‌های بزرگ آمریکایی مثلاً آمازون جف بزوس، به این جنبش کمک مالی می‌کنند اما در مقابل مبارزه‌ی کارگران برای گرفتن کوچکترین امتیازی مقاومت می‌کنند؟ آیا کولبران ایران در درجه‌ی اول

به خاطر کرد بودن کشته می‌شوند؟ چه چیزی باعث می‌شود کولبران به چنین شغل پرمخاطره‌ای رو بیاورند؟ آیا این چیزی به‌جز فقر فزاینده نیست؟

اختلاف بر سر این است که بسیاری در جناح چپ، طبقه، اختلاف طبقاتی و مبارزه‌ی طبقاتی را به مسئله‌ی فارس تنزل داده و از کرد و بلوچ به‌عنوان یک جمع همگن و یکدست یاد می‌کنند. چرا سیستان و بلوچستان که از محروم‌ترین مناطق ایران است اما ضریب جینی بسیار بالایی را دارد باید یک‌دست در نظر گرفت؟ چرا مثلاً گفته می‌شود یک سرمایه‌دار بلوچ درد یک کولبر کرد را بهتر از یک کارگر اصفهانی می‌فهمد؟ مسئله کتمان ستم ملی نیست. مسئله حتی چشم پوشاندن بر تبعیض هم نیست. همه‌چیز را با طبقه و استثمار نمی‌توان توضیح داد اما در زمانی که تحلیل طبقاتی در میان روشنفکران ایرانی تقریباً رخت بسته است - و این اصلاً یک پدیده‌ی ایرانی نیست - هر تلاشی برای توضیح و تحلیل معضلات ایران بر پایه‌ی تحلیل طبقاتی، چوب «اقتصادگرایی» و «روشنفکر فارسیسیت»... را خواهد خورد.

## سخن پایانی

مبارزه به خاطر هویت ملی و نژادی یک مبارزه‌ی جدید نیست اما در گذشته چنین جنبش‌هایی مبارزه‌ی خود را آشکارا با مبارزه برای آرمان‌های جهان‌شمول پیوند می‌زدند. از حدود نیم قرن پیش این پیوند زدوده شد. هژمونی سیاست هویتی در میان چپ‌ها نتیجه‌ی شکست مبارزات قبلی و فروپاشی سوسیالیسم واقعاً موجود بود. رهبران بسیاری از جنبش‌ها به این نتیجه رسیدند که امکان یک تحول بزرگ و عمیق وجود ندارد از این‌رو، توجه به یک هویت ویژه اهمیت خاصی یافت. حتی در کردستان ترکیه، پ. ک. ک.، که حزبی متأثر از مارکسیسم بود دچار چرخش شد و برخی از ایده‌های مهم گذشته‌ی خود از جمله پذیرش کارگران به‌عنوان سوژه‌ی انقلابی و طبقه به‌عنوان یک مفهوم مرکزی را به کنار نهاد. (سمیه رستم‌پور، ۱۴۰۱)

زمانی هانا آرنت در تأمل بر رابطه‌ی بین ایده‌های نژادی و امر سیاسی نوشت که نژادگرایی ابزاری برای به‌حاشیه راندن امر سیاسی است. نیکفر درست می‌گوید «وحدت، پایان سیاست است» و در مقابل، برهان تفسیر نادرستی از این گفته دارد. هدف چپ دموکراتیک «انکار هویت‌های ملی» نیست. برای کسانی چون صاحب این قلم باید «سیاست تضمین کند که حقوق، تکالیف و تعهدات نه از جوهر وجودی فرد - از طبیعت یا هویت - بلکه از باورها و اعمال او به‌عنوان شهروند ناشی شود» (مالک، ۲۰۲۳: ۲۵۶) روشن‌نگران رادیکال بر این تأکید داشتند که حقوق، وظایف و تکالیف بایستی مبتنی بر سیاستی باشد که انسان را از طبیعت رها نماید. سیاست هویتی قبل از هر چیز مبتنی بر این است که افراد از کجا آمده‌اند، چه شکلی دارند، دارای چه جنسی هستند. سیاست، معمولاً موجب انشقاق جامعه می‌شود زیرا اختلافات ایدئولوژیک تفرقه‌افکن هستند، با این حال، سیاست این فرصت را فراهم می‌کند که در یک جامعه بر فراز هویت افراد بر پایه‌ی زادگاه، جنس، جنسیت، تمایل جنسی، مذهب... نوعی اتحاد نیز به وجود آید. در گذشته تکیه بر ارزش‌ها و آرمان‌ها در ورای «طبیعت» افراد یک اصل بدیهی به نظر می‌رسید اما در زمان چرخش هویتی قبل از هر چیز مسئله این شد که چه کسی هستید نه این که به چه چیز اعتقاد دارید. از این‌رو مشکلات سیاسی به مشکلات قومیتی، فرهنگی و یا مذهبی تقلیل داده شده است. در نتیجه، راه‌حل بسیاری از مشکلات به آنجا ختم می‌شود که هر کس در صف خود باید باقی بماند. به‌جای تغییرات مادی بر تغییرات نمادین تکیه می‌شود. فقط کافیسیت به‌یاد آورده شود که پس از مرگ دلخراش جورج فلویید در اثر خشونت وحشیانه‌ی پلیس چقدر نیرو صرف پایین کشیدن مجسمه‌ها شد. مشکل آن‌جاست که تکیه بر هویت سیاسی موجب شده که ریشه‌ی اصلی بسیاری از بی‌عدالتی‌های اجتماعی مخدوش شود.

در ایران مسئله‌ی ملی وجود دارد. این مسئله ریشه‌های مادی معینی دارد. اگر

ملت یک جماعت تصویری است که تحت شرایط معین خاصی شکل می‌گیرد نمی‌توان آن را به مسئله‌ی زبان تقلیل داد یا فقط بر پایه‌ی تاریخ گذشته، «مسئله‌ی حاد ملی» درست کرد. این شرایط می‌تواند در آینده تغییر کند. در شرایط ایران، با توجه به سرکوب شدید و عدم آزادی احزاب، اظهارنظر در مورد نظر مردم بسیار مشکل است. اما مسلماً مردم باید بتوانند در ایران دموکراتیک در مورد آینده‌ی خود تصمیم بگیرند. این تصمیم بدون مشارکت فعال روشنفکران در این عرصه ناممکن است. استفاده از قیاس استعماری برای مسئله‌ی ملی باعث شده تا برخی به «استثناگرایی ملی» درغلند. این فقط شامل ناسیونالیست‌های مرکزگرا نمی‌شود بلکه اقلیت‌های ملی و قومی را نیز در برمی‌گیرد. این «استثناگرایی» خود را در تأکیدهای گاه نادرست مانند «فقرترین»، «محرورترین»، «تحت‌ستم‌ترین» ... از طرف نیروهای مناطق مختلف نشان می‌دهد. یک منطقه می‌تواند از وضعیت اقتصادی مناسبی برخوردار باشد اما برای حق حاکمیت خود مبارزه کند چنانچه کاتالون چنین وضعیتی دارد. این استثناگرایی منجر به تحلیل‌های نادرست می‌شود.

برخی از دوستان معتقدند که اطلاق «سیاست هویتی» به نیروهای هوادار «هویت‌های ملی» نادرست است. مسلماً هر فرد هویت‌های مختلفی دارد و خود را می‌تواند مثلاً به عنوان زن، کرد، معلم، مادر... در نظر گیرد. اما همین فرد خود را با ویژگی‌هایی که عام‌تر هستند نیز در نظر می‌گیرد. او ممکن است دارای همان آرزوهایی باشد که یک جوان مهندس ایتالیایی دارد. این امر به او یک حس جهانی می‌دهد. باعث می‌شود تا از محلی به جهانی و از خاص به عام برود. این عام بودن است که به هویت محلی و خاص افراد معنا می‌دهد. (مالک، ۲۰۲۳) از این‌رو امر خاص و عام به هم پیوند می‌خورند. انسان‌ها از طریق سیاست، هنر و مبارزات اجتماعی جهان خود را می‌سازند و از طریق این فعالیت آگاهانه امر خاص و عام را به هم پیوند می‌زنند. هرچه از هویت‌های محلی خود فراتر رود همدلی و همبستگی بیشتری با دیگران می‌یابد. مشکل اصلی برخی از دوستان، حتی زمانی که به این رابطه‌ی خاص و عام باور دارند این است که باز در خاص باقی می‌مانند. مسئله بر سر آغاز (امر هویتی) نیست بلکه باقی‌ماندن در آن است. با باقی‌ماندن در یک امر محلی نمی‌توان یک همبستگی پایدار ایجاد کرد.

تجربه فقط نقطه‌ی آغاز است.

این گفته‌ی رحیمی کاملاً درست است که مهم‌ترین متحد «چپ مرکز»، نیروهای کرد هستند اما برعکس آن نیز کاملاً درست است. این نکته‌ای است که برخی از دوستان فراموش می‌کنند.

## منابع

- پرویز صداقت، ۱۴۰۲، [ناسیونالیسم آمرانه و سیاست هویت‌گرا در برابر جنبش ژینا](#)، نقد اقتصاد سیاسی
- شیرین کمانگر، ۱۴۰۲، [چه کسی از اقلیت‌های ملی می‌ترسد؟](#)، نقد اقتصاد سیاسی
- آیدین ترکمه، ۱۴۰۲، [چرا چپ فارسیست فاقد ظرفیت انقلابی و تداوم‌بخش نظم طبقاتی است؟](#)، نقد اقتصاد سیاسی
- احمد محمدپور، ۱۴۰۱، [ژینا، زارا، زینب و محدودیت‌های رهایی‌بخش فمینیسم مسلط در ایران](#)، رادیو زمانه
- احمد محمدپور و کمال سلیمانی، ۱۳۹۷، [آیا غیرفارس‌ها می‌توانند حرف بزنند؟](#)، رادیو زمانه
- شهاب برهان، ۱۴۰۲، [جایگاه نیکفر در «چالش چپ»](#)، اخبار روز
- احمد محمدپور، ۱۴۰۲، [خون در برابر نان](#)، نقد اقتصاد سیاسی
- عباس ولی، ۲۰۲۰، [خاستگاه ناسیونالیسم کرد](#)، نقد اقتصاد سیاسی
- هیمین رحیمی، ۱۴۰۲، [برای یک قرارداد اجتماعی نوین](#)، نقد اقتصاد سیاسی
- سیران معروفی و بهداد بردبار، ۱۴۰۱، [غیبت ستم‌اتنیکی در دادخواهی مرکزگرا](#)، رادیو زمانه
- محمدرضا ارسلان‌بد، ۱۳۸۳، [تغییرات توزیع درآمد در مناطق روستایی و شهری ایران](#)، اقتصاد کشاورزی و توسعه
- معصوم‌زاده، شیرافکن و محمدنژادی، ۱۳۹۷، [بررسی همگرایی توزیع درآمد در استان‌های ایران](#)، مدلسازی اقتصادی

- سحر قادری، ۱۳۹۷، مردمان کدام استان‌ها امکان پس‌انداز بیشتری دارند؟  
تجارت نیوز
- خوز نیوز، ۱۴۰۱، برآورد جمعیت حاشیه‌نشین و ساکن سکونتگاه‌های  
غیررسمی در سال ۱۴۰۰
- حسینی، مشفق و مهرجردی، ۱۳۹۵، توصیف و تحلیل مهاجرت‌های بین  
استانی در ایران و تعیین‌کننده‌های آن در طی دوره ۱۳۸۵ تا ۱۳۹۰، برنامه‌ریزی  
فضایی زمستان ۱۳۹۵
- محمدرضا نیکفر، ۱۴۰۲، [چالش چپ](#)، رادیو زمانه
- سمیه رستم‌پور، ۱۴۰۱، [ژن، ژیان، نازادی یعنی «وقتش رسیده است»](#)، رادیو  
زمانه
- رضا جاسکی، ۱۳۹۸، [ناسیونالیسم از راه دور](#)، اخبار روز
- رضا جاسکی، ۱۳۹۸، [اتنیکی یا ملی؟](#)، اخبار روز
- رضا جاسکی، ۱۳۹۸، [شکاف در جنبش چپ](#)، اخبار روز
- رضا جاسکی، ۱۳۹۸، [کارنامه ملی](#)، اخبار روز
- فتح‌آبادی و مجیدپور، ۱۴۰۲، اثرات بلندمدت و کوتاه‌مدت فضایی نابرابری  
درآمدی بر بهره‌وری کل عوامل تولید، مطالعات اقتصادی کاربردی ایران پاییز ۱۴۰۲
- نظم‌فر، حمیدی و اکبری، ۱۳۹۷، بررسی نابرابری‌های توسعه در استان‌های  
کشور در راستای تحقق توسعه پایدار، فصلنامه مجلس و راهبرد، تابستان ۱۳۹۷
- شهاب برهان، ۱۴۰۲، [آذربایجانی‌های در قدرت، قدرت آذربایجان؟!](#) ، اخبار روز
- Michael Hechter, 2021, Internal colonialism, Alien rule, and famine in Ireland and Ukraine, East/west
- Charles Pinderhughes, 2011, Toward a new theory of internal colonialism, socialism and democracy
- Cedric Johnson, 2007, Revolutionaries to race leaders, 2007, univ of Minnesota press
- Sabelo J Ndlovu-Gatsheni, 2022, Marxism and decolonization in the 21<sup>st</sup> century, Routledge
- Mehzaad Boroujerdi, 2018, Postrevolutionary Iran, Syracuse

## University press

- Kebab Malik, 2023, Not so black and White, Hurst & Co
- Adolph Reed Jr, Walter Benn Michales, 2022, No politics but class politics, Eris press
- Bernadette Rabuy and Daniel Kopf, 2015, Prisons of Poverty, Prison policy initiative
- Kevin Kenny, ?, Irish immigrant stereotypes and American racism, picturing united states history
- Eric Blanc and Jeremy Gong, 2018, Hos class should be central, jacobin.com
- Iran human rights, 2018, Annual report on the Death Penalty in Iran, iranhr.net
- Neil Davidson, 2016, Nation-states, Haymarket books

## یادداشت‌ها

<sup>۷۹</sup> زمانی که واژه‌ی اتنیک ایجاد شد هدف، توضیح اختلافات فرهنگی بود. در آمریکا از آن برای توصیف اقلیت‌های ملی و مذهبی استفاده می‌شد. در اروپا این اصطلاح مترادف ملیت، ملی محسوب می‌گشت. در عین حال هم در اروپا و هم آمریکا این واژه جایگزین مناسبی برای نژاد تلقی گشت. با فروپاشی مستعمرات و هجوم مهاجران کشورهای مستعمره به کشورهای استعمارگر شکل جدیدی از مهاجرت به وجود آمد که دوباره مسئله‌ی قومیت، فرهنگ و «نژاد» را در مرکز توجه قرار داد. از همین رو، اگر در گذشته در اروپا به جای ولزی، اسکاتلندی و .. از «گروه اتنیکی» نام برده می‌شد که اشاره به یک منطقه و یا نیاکان (اعم از واقعی یا فرضی) گروه بود. با حضور مهاجرین مستعمرات، معنی جدیدی به این اصطلاح اضافه شد و از قومیت برای اقلیت‌های مهاجر پاکستانی، هندی... استفاده گشت. در اواخر سده‌ی گذشته با سقوط یوگسلاوی «پاکسازی قومی» نیز به این مجموعه افزوده گشت و واژه‌ی «اتنیک» با «اختلافات اتنیکی» گره خورد و کم‌کم این واژه در مواردی، معنی تحقیرگرانه به خود گرفت و با «توحش»، بربریت، ارتجاع، قبیله گره خورد. با هجوم مهاجران جدید و بالا گرفتن بحث‌های ضد‌مهاجری، از این مجموعه از واژه‌ها برای توصیف گروه‌هایی استفاده می‌شود که در انتظار کسب تکلیف هستند. به عبارت دیگر، منظور کسانی هستند که از حق شهروندی برخوردار نبوده و یا از حقوق کمتری برخوردار هستند.

بنابراین می‌توان گفت یکی از دلایل مهم استفاده‌ی سرسام‌آور از واژه‌هایی چون اتنیسیتی (قومیت)، گروه‌های اتنیکی، فراگیر و نادقیق بودن آنها است.



<sup>۸۰</sup> البته نویسندگان مارکسیستی چون سابلو ندلوو-گاتشنی و مورگان ندلوو معتقدند تئوری استعمار داخلی ریشه در تفکر مارکسیستی سیاه دارد در حالی که در بسیاری از نوشته‌ها این تئوری را به نظریه‌پردازان سفیدی چون پابلو گونزالس-کازانوا (اهل مکزیک) نسبت داده می‌شود.

<sup>۸۱</sup> دبلیو. بی. دیو بویس در سال ۱۹۳۵ در طی مقاله‌ای به نام «یک ملت سیاه در درون ملت» به بررسی شرایط سخت زندگی سیاهان در آمریکا پرداخت. وی پس از آن نیز از شرایط نیمه استعماری سیاهان در آمریکا یاد می‌کرد.

<sup>۸۲</sup> ترکمه چپ فارسیست را چپ ناسیونالیست مرکزگرایی می‌داند که «مسأله‌ی مبارزه 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... 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.» (ترکمه، ۱۴۰۲)

<sup>۸۳</sup> بنا بر تعریف، اگر توزیع درآمد کاملاً یکسان باشد ضریب جینی برابر صفر و اگر کاملاً نابرابر باشد برابر یک است. البته گاه این امکان وجود دارد که دو توزیع متفاوت ضریب جینی یکسانی را نشان دهد، اما این ضریب یکی از بهترین ابزار موجود برای توزیع درآمد در شرایط ایران است. باید در نظر داشت بسیاری از آمار به عنوان یک وسیله تبلیغات سیاسی استفاده می‌کنند و برخی از آمار منتشره نوسانات بسیار زیادی را نشان می‌دهند از این رو سعی شده در این نوشته به متوسط آمار در طی یک دوره چند ساله استناد شود تا بتوان تصویر واقع‌بینانه‌تری برای مقایسه مناطق مختلف کشور ارائه داد.

<sup>۸۴</sup> کردهای مهاجر ایرانی در خارج مقوله جداگانه‌ای است و در این بخش به آنها پرداخته نمی‌شود.

<sup>۸۵</sup> مسلماً این تقسیم‌بندی دقیق نیست زیرا محل زادگاه تعیین‌کننده تعلق قومی نیست اما در نبود داده‌های مناسب می‌توان بر احتمال برخی از خطاها چشم پوشید.



# خون در برابر نان

کار-مرگ، بدن‌های غیر حاکم، و  
وضعیت استثنایی در روزه‌ها

احمد محمدپور



ترجمه‌ی دی‌آکو کوردستانی



## چکیده

کوردها که به‌عنوان اعضای یک ملت بی‌دولت از لحاظ ژئوپلیتیکی میان چهار کشور ایران، عراق، سوریه و ترکیه تقسیم شده‌اند، در دنیای غرب بیشتر به عنوان جنگجویانی فوق‌العاده و انقلابیون سیاسی شناخته می‌شوند. در بحبوحه‌ی ویرانی‌های ناشی از جنگ و کشمکش‌های سیاسی، بیشتر کوردها [تنها] در تلاش برای بقای اقتصادی هستند. این موضوع به‌ویژه در مورد کوردهای شرق کوردستان که تحت حکومت ایران هستند صادق است. آن‌ها شاهد بوده‌اند که زمین‌هایشان مصادره، منابع‌شان چپاول و دسترسی‌شان به سرمایه و تحرک آموزشی به‌شدت محدود شده است. به‌علاوه، کوردها تحت حاکمیت مرگ‌سیاست<sup>۱</sup>، و تحت انقیاد فرهنگی و اقتصادی یک رژیم استعمار داخلی بوده‌اند که ظرفیت‌هایشان برای بقای اقتصادی را به‌مرور از بین برده است. این مقاله بر اساس ادبیات سلطه و خشونت، به بررسی اتصال میان مخاطره، فضا‌مندی و مرگ‌سیاستی می‌پردازد که در کار مرزی کوردها یا همان کولبری، در عمل تجسم یافته است. استدلال من این است که گفتمان مناطق مرزی امنیتی‌شده همچون ساحلی برای تحمیل یک وضعیت استثنایی همیشگی بر روزگارات به خدمت گرفته شده و از طریق تحمیل فعالیت کار-مرگ [پرخطر و] ناپایدار، کوردها را محکوم به حیاتی همچون مردگان متحرک کرده است. به‌علاوه این مقاله مرز را چون بایگانی‌ای به تصویر می‌کشد که در آنجا آثار مرگ‌سیاست دولت، در زندگی کولبران ثبت و ضبط و آشکار می‌شود.

واژگان کلیدی: بومی‌زدایی، ایران، کولبری، مرگ‌سیاست، روزگارات، وضعیت

استثنایی

«هر جا قدرت هست، مقاومت هم هست». میشل فوکو (۱۹۷۸: ۹۵-۹۶)  
 «برای مردمی استعمارزده، ابتدا و بیشتر از هر چیزی، ارزشمندترین چیز،  
 ملموس‌ترین آن‌ها، یعنی زمین است: زمینی که نان و - والاتر از هر چیزی -  
 شرافت را برایشان به ارمان خواهد آورد». فرانتس فانون (۱۹۶۳، ۴۴)  
 «حاکم بودن یعنی مرگ‌پذیری خود را کنترل کرده و زندگی را به‌کارگیری  
 و نمایش قدرت تعریف کنیم». آشیل امبمه (۲۰۰۳، ۱۲)

## مقدمه

کوردها در غرب عمدتاً همچون جنگجویانی/سربازانی فوق‌العاده و انقلابیون سیاسی شناخته می‌شوند. آن‌ها اعضای ملتی بی‌دولت هستند که از لحاظ ژئوپلیتیک بر کشورهای ایران، عراق، سوریه و ترکیه تقسیم و تجزیه شده‌اند. بیشتر کوردها در بحبوحه‌ی ویرانی‌ها و ناآرامی‌های سیاسی، در تلاش برای بقای اقتصادی هستند. این موضوع به‌طور ویژه در باب کوردهای دولت قومی/مذهبی ایران صادق است (نک: محمدپور & سلیمانی، ۲۰۲۰). کوردها به این بخش از سرزمین مادری‌شان (کوردستان بزرگ) که زیر لوای حکومت ایران است [به کوردی روژه‌لات] یا شرق کوردستان می‌گویند.<sup>۸۶</sup> دولت مدرن ایران، روژه‌لاتی‌ها یا همان کوردهای کوردستان شرقی را به مدت دهه‌ها تحت سیاست‌های توسعه‌زدایی<sup>۲</sup> خصمانه‌ای قرار داده که اشکال سنتی گذران زندگی، مثل کشاورزی، دامداری و منابع طبیعی‌شان را نابود کرده است. آن‌ها به چشم خود دیده‌اند که زمین‌هایشان غصب، منابع‌شان چپاول و دسترسی‌شان به سرمایه و تحرک آموزشی به‌شدت محدود شده است. علاوه بر این، کوردها از لحاظ فرهنگی و اقتصادی تحت انقیاد یک رژیم استعمار داخلی بوده‌اند که ظرفیت‌هایشان برای بقای اقتصادی به‌مرور از میان برده است. آن‌ها در این وضعیت برای ادامه‌ی زندگی،

تنها گزینه‌های محدودی را پیش روی خود می‌بینند. یکی از این شیوه‌های محدود برای حفظ بقا، کولبری است: یک شیوهی خطرناک کار و فعالیت مرزی که تنها در چند سال گذشته باعث جان باختن یا زخمی شدن حدود ۲۰۰۰ کولبر توسط نیروهای دولتی شده است (نک: جدول ۱). همان‌طور که بعداً نشان داده خواهد شد در این شغل غیرانسانی، مرگ و زندگی به شدت درهم تنیده‌اند و تمام نشانه‌های اعمال مرگ‌سیاست دولتی بر زندگی کوردها و سرزمین‌های «مرزی شده»ی روزها مشهود است. همچنین این موضوع نشان می‌دهد که چگونه دولت ایران سرزمین مادری کوردها را به سلاحی علیه هستی اجتماعی خود کوردها تبدیل کرده است (نک: De Leon, ۲۰۱۵). برای تبیین بیشتر موضوع [آباید گفت] مسئله‌ی کولبران کورد که دولت آن‌ها را در سراسر مرز ایران و عراق هدف قرار داده و می‌دهد، با ادبیات در مورد جغرافیاهایی مثل مکزیک همخوانی دارد که در آنجا نیز دولت مرگ‌سیاست را بر ساخته است. برای مثال مطالعه جیسون دی لیون<sup>۳</sup> درباره مرز آمریکا-مکزیک روشن می‌سازد که چگونه سیاست مرزی «پیشگیری از طریق بازدارندگی»<sup>۴</sup> ایالات متحده آمریکا، جغرافیای خشن کویر سونوران<sup>۵</sup> را همچون سلاحی مرگبار علیه مهاجران غیرقانونی به کار می‌گیرد تا آن‌ها را در معرض خطر کم‌آبی بدن، گرم‌زدگی، حمله‌ی حیوانات و دیگر خطرات بیابان قرار دهد. دولت در سرزمین‌های مرزی روزها نیز، در کنار استفاده از قدرت زیستی‌انضباطی، مواردی مثل حاشیه‌های کوهستانی مرز، مسیرهای دهشتناک و مخاطرات طبیعی دیگر را به کار می‌گیرد تا جغرافیای مرگ بیافریند و - به قول دی لیون - آنجا را تبدیل به گورهای باز [و آماده‌ی] مرزی کند. این مقاله در جستجوی دریافتی خوداظهاری و مردم‌نگارانه در مورد تجربه‌ی زیسته‌ی کولبران کورد است و مسئله‌اش این است که چه کسانی و چرا وارد این شغل می‌شوند. مهم‌تر این که بررسی می‌کند چگونه اعمال دولتی تفاوت‌های قومی/مذهبی و زبانی در این کار پرمشقت به شکلی مرگ‌آور ظاهر و پنهان می‌شود.

---

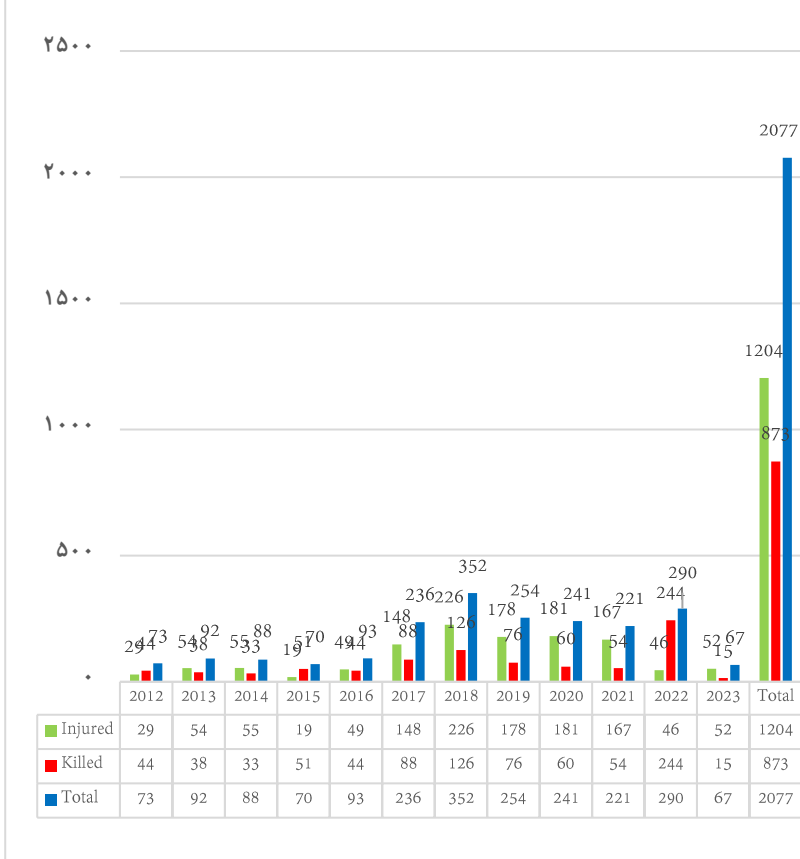
3 Jason De Leon

4 Prevention through deterrence

5 Sonoran Desert

در زبان کوردی، منظور از کولبر (جمع: کولبران) کارگران لب مرز است - اعم از پیر، جوان، مرد و یا زن - که کالاهایی را بر پشت خود حمل کرده و از مرز ایران با عراق یا ترکیه عبور می‌دهند. بار کولبرها ممکن است لوازم خانگی، سیگار، لاستیک خودرو یا کالاهایی از این قبیل باشد که با دستمزدی در حدود ۴۰ هزار تومان یا حداکثر یک دلار برای هر کیلوگرم، آن را از مرز عبور داده و حمل می‌کنند. وزن بار کولبرها، بسته به سن، توانایی جسمانی یا جنسیت کولبرها فرق می‌کند و از ۲۵ تا ۱۰۰ کیلوگرم و چه بسا بیشتر در نوسان است. این بارها متعلق به دلالان محلی یا بازرگانان غیر کورد هستند که از نزدیک تحت حمایت نهادهای نظامی و امنیتی یا از آن نفع می‌برند. در سال‌های اخیر، به خصوص پس از سال ۲۰۰۹، شمار کوردهایی که ناچار به روی آوردن شغل کولبری شده‌اند افزایش چشمگیری داشته است. علی‌رغم این‌که بر اساس گزارش‌ها حدود ۲۰۰ هزار نفر از کوردها مشغول این پیشه‌ی پرمشقت هستند،<sup>۸۷</sup> دولت از قانونی کردن این شغل سر باز زده است و غالباً از آن تحت عنوان «قاچاق» نام می‌برد تا خشونت افسارگسیخته علیه آنان در مرزهای امنیتی شده روزها را توجیه کند. باوجود «غیرقانونی» اعلام شدن کولبری و حملات روزانه به کولبرها، دولت از مزایای اقتصادی کولبری بهره‌ی خود را می‌برد. این موضوع در گزارش<sup>۸۸</sup> سال ۲۰۲۱ مسئولان دولتی، به‌وضوح آمده است و به شکل طعنه‌آمیزی با تصویر کولبرانی آراسته شده که به زحمت بارها حمل می‌کنند و آن‌ها را می‌ستاید که سهم‌شان در بخش تجارت امسال بالغ بر ۲۴ میلیون دلار بوده است (جدول ۱).

جدول شماره ۱: آمار کولبرانی که از سالهای ۲۰۱۲ تا ۲۰۲۳ کشته یا زخمی شده اند. این چارت با استفاده از اطلاعات سازمان حقوق بشری هنگاوی ایجاد شده است.



کولبرها معمولاً در دسته‌های چند ده/صد نفره حرکت می‌کنند و خطر عبور از مسیرهای گول‌زننده‌ی کوهستانی را به جان می‌خرند؛ مسیریایی که ممکن است مین‌گذاری شده یا نیروهای دولتی در آن‌ها کمین کرده باشند. یک سفر عادی ممکن است به هرگونه سرانجامی برسد و از دوازده ساعت تا دو روز طول بکشد. شغل کولبری که زمانی کاری کوتاه‌مدت برای افرادی غیرماهر بود اکنون به خاطر سیاست‌های



توسعه‌زدای دولت، تبدیل به نماد زندگی کوردها شده است و حتی فارغ‌التحصیلان دانشگاهی، کارگران ماهر و ورزشکارانی را هم شامل می‌شود که به خاطر فقدان فرصت‌های اقتصادی و سرمایه‌گذاری زیربنایی، ناچار به اشتغال در آن شده‌اند. ذکر داستان باقر این وضعیت را روشن‌تر می‌کند: «من با رتبه‌ی ۱۲ دکترای ریاضی قبول شدم، اما در گزینش مردود شدم. با داشتن مدرک فوق‌لیسانس به هر اداره‌ای مراجعه کردم گفتند لازمت نداریم. پدرم پیر است و مجبورم خانواده‌ام را حمایت مالی کنم. کولبری تنها کاری بود که می‌توانستم انجام دهم».

اگرچه کولبرها درآمد چندانی ندارند اما برای تأمین مخارج خانواده‌هایشان به‌ناچار زندگی‌شان را به خطر می‌اندازند. حرکت آن‌ها معمولاً صبح بسیار زود، یعنی حدود ساعت ۴ صبح شروع می‌شود و شامل پیاده‌روی از میان صخره‌های خطرناک و گول‌زننده و تحمل سرمای استخوان‌سوز زمستان‌های سخت نیز می‌شود. وضعیت طبیعی دهشتناک این کوهستان‌ها می‌تواند باعث سُرخوردن و سقوط کولبرها و از این‌رو حوادثی مرگبار برایشان شود. با این‌وجود جغرافیای کوهستانی و برفی این مناطق، تنها چالش و نگرانی‌شان نیست. آن‌ها هنگام عبور از مرز برای تحویل کالاها، به‌طور مداوم از سوی نیروهای مرزبانی هدف قرار می‌گیرند و در نتیجه، شمار زیادی از آن‌ها جانشان را از دست داده یا در این راه [به درجات گوناگون] زخمی می‌شوند.



تصویر ۱: نمایش کولبرانی که در حال حمل کالاها در مسیرهای کوهستانی هستند. برای دریافت تصویر رنگی به آدرس ذیل مراجعه کنید: <https://meimages.com/projects/kolbar/>

## مردم‌شناسی مرگ‌سیاست

این مطالعه در نقطه‌ی تلاقی پژوهش‌ها در زمینه حاکمیت (نک: آگامبن، ۱۹۹۸؛ کالفین، ۲۰۱۰؛ نوریس، ۲۰۰۷)، خشونت (نک: داس و همکاران، ۱۹۹۷؛ کاکس و لوین، ۲۰۰۹؛ نوردستروم، ۲۰۰۴) و ادبیاتی نوظهور در زمینه‌ی مرگ در مناطق استعمارزده‌ی نوین (نک: روبن، ۲۰۱۸) قرار می‌گیرد. اساس این مباحثات عمدتاً بر روی‌آوری مجدد به بینش کارل اشمیت در باب حاکمیت قانون (کولمن و گروو، ۲۰۰۹؛ کریستی، ۲۰۱۸) بنا شده که تعریف آن بدین گونه است: «آن که تصمیم بر [ایجاد] وضعیت استثنایی<sup>۶</sup> با اوست ... و حاکمیت این وضعیت را در کلیت آن ایجاد کرده و تضمین می‌کند ... و امتیاز انحصاری اتخاذ تصمیمات نهایی را دارد» (اشمیت، ۱۹۸۵، ۱۳). مردم‌شناسان مفهوم حاکمیت را همچون ابزار تحلیل گفتمان به کار گرفته‌اند تا بدین‌وسیله و با

<sup>6</sup> State of Exception

لحاظ کردن تجربه‌های مشترکی که از استعمارگری اروپاییان و میراث سیاسی آنان که برای دولت‌های خلف‌شان بر جای مانده است، به مطالعه‌ی فرهنگ‌های بومی و خواست‌شان برای تعیین سرنوشت در ایالات‌متحده، کانادا و آفریقا بپردازند (نک: بونیا، ۲۰۱۷؛ کاوانوی، ۲۰۱۷؛ استورم، ۲۰۱۷). این موضوع نشان‌دهنده‌ی تغییر موضع از مطالعه‌ی اشکال کلاسیک نظام‌های سیاسی و ساختارهای قدرت به اشکال جدید سلطه است (نک: کلمنتس، ۲۰۱۶؛ دوبراتز و همکاران، ۲۰۱۹؛ کریزانیاک، ۲۰۱۰؛ نش، ۲۰۰۷؛ نیومن، ۲۰۰۸؛ اروم و دیل، ۲۰۰۹، راش، ۱۹۹۲؛ اسمیت، ۲۰۱۱). دانشمندان علوم اجتماعی، به دنبال رشد مباحثه در باب مفهوم مدرن حاکمیت و مهم‌تر از آن، مفصل‌بندی مجدد و معاصر آن از سوی فوکو و آگامبن، نه‌تنها تئوریزه کردن مجدد میراث لوج استعمارگری مقیم را آغازیده‌اند (کاواناگ و وراچینی، ۲۰۱۷؛ مارتیر، ۲۰۱۷) و بررسی کرده‌اند که چگونه استعمارگران زمین‌های مردم بومی را غصب کرده و مرتکب نسل‌کشی تمام‌عیار شده (نک: ویتز، ۲۰۰۳) و اسیمیلیسیون اجباری را به اجرا درآورده‌اند - عملی که وولف (۲۰۰۶، ۲۷) از آن به عنوان «منطق حذف» یاد می‌کند - بلکه آن اشکال مدرن استعمار را هم مورد مذاقه قرار داده‌اند که جوامع اقلیت‌سازی‌شده و بی‌دفاع را آسیب‌پذیر و قابل‌حذف می‌کند.

دانشمندان علوم اجتماعی هنگام کار بر مفهوم حاکمیت، نظرات خود را عمدتاً بر سه موضوع بنا می‌کنند: مفهوم زیست‌قدرت فوکو، مفهوم «وضعیت استثنایی» آگامبن و دست‌آخر مفهوم مرگ‌سیاست امبمه که در اصل بازمفصل‌بندی انتقادی همان مفهوم زیست‌قدرت فوکو در بافتاری غیرغربی است (نک: بونیا، ۲۰۱۷؛ هانسن و استیوتات، ۲۰۰۶). فوکو (۱۹۸۰) استدلال زیست‌قدرت خود را در بافتاری تاریخی قرار می‌نهد و در آن به ترسیم نوعی تبارشناسی قیاسی یا کلاسیک قدرت برای قبضه‌کردن «اشیا، زمان، بدن‌ها و در نهایت خود زندگی» می‌پردازد که از سوی حاکمیت پیشامدرن برای ارتقای زیست‌قدرت در دولت‌های مدرن، اعمال می‌شود. در حالی که شکل پیشامدرن قدرت در شاه یا سلطان ظهور می‌یافت و تنها او بود که حق «گرفتن حیات یا اجازه‌ی تداوم آن» را در اختیار داشت (فوکو، ۱۹۷۸، ۱۳۸) اما شکل مدرن قدرت نه تنها از طریق تهدید به تحقق مرگ، کنترل را در دست دارد بلکه این حق را هم دارد که

«حیات را تداوم بخشیده یا تا سرحد مرگ منع کند» (فوکو، ۱۹۷۸، ۱۳۸). فوکو زیست‌قدرت و قدرت انضباطی را دو شکل مرتبط اما متفاوتِ قدرت وصف می‌کند. در حالی که زیست‌قدرت همچون قدرت بر زیست یا حیات تعریف می‌شود، قدرت انضباطی نهادها یا سازوبرگی را دربر می‌گیرد که زیست‌قدرت از طریق آن اعمال و اجرا می‌گردد (نک: هافمن، ۲۰۱۱؛ تیلور، ۲۰۱۱). اعمال حاکمیت [در این جا به معنای] اعمال زیست‌قدرت از طریق نهادهای انضباطی «بر انسان‌ها [ی مرگ‌پذیر] و تعریف حیات همچون گسترش و تجلی قدرت» است (نک: امبمه، ۲۰۰۳). زیست‌قدرت در این معنا، نه تنها حکومت و حکومت بر خود را دربر می‌گیرد بلکه در سطح گفتمانی، نوعی تولید دانش در مورد دیگری را هم شکل داده و عادی‌سازی می‌کند.

آگامبن ضمن بسط دادن مفهوم زیست‌قدرت فوکو، استدلال می‌کند که قدرت حاکمیتی، خود را از طریق صدور فرمان‌های سیاسی نهادینه و بازتأیید می‌کند تا تعیین کند چه کسی صاحب مقام حقوقی-قانونی شده یا از آن مبری می‌شود و بدین ترتیب مستحق عنوان بشر و حقوق آن می‌گردد [یا نه]. قدرت حاکمیتی از طریق مستثناسازی که در آن قانون به تعلیق درمی‌آید نایل بدین هدف می‌گردد: عملی مستبدانه که انسان‌ها را تبدیل به گروهی هوموساگر می‌سازد: انسانی که طبق قانون روم باستان عاری از حقوق خویش شده بود (آگامبن، ۲۰۰۵). هوموساگر از دایره‌ی حقوق خود بیرون گذاشته شده است، تحت مخاطره‌ی بی‌قیدوشرط امکان کشته شدن توسط هر کسی است (نک: آگامبن، ۱۹۹۸)؛ بنابراین هوموساگر «در پیوندی مداوم با قدرتی است که او را کاملاً محروم کرده است تا جایی که در هر لحظه در معرض تهدید مرگ بی‌قیدوشرط قرار دارد» (آگامبن، ۱۹۹۸، ۱۸۳). از نظر آگامبن، وضعیت استثنایی، صرفاً مقوله‌ای سیاسی نیست، بلکه یکی مسئله فلسفی نیز هست. اشاره‌ی اولیه‌ی او به استثنا ارتباطی این‌چنینی با سیاست ندارد، بلکه بیشتر به ایده‌ای دیالکتیکی مرتبط است که [در آن] استثنا، امر کلی را آشکار می‌سازد. آگامبن اشاره می‌کند که «مستثنی کردن، نوعی محروم کردن است» (۱۸) که نه از طریق گسست مطلق از قانون، بلکه در پیوند با آن عمل می‌کند. من این مفهوم را برای مطالعه بر زندگی کولبران به کار گرفته‌ام، چون حکومت می‌تواند هر طور مایل است یک کولبر - که یادآور همان مفهوم هوموساگر آگامبن است - را خارج از چهارچوب قانون اما همزمان مطابق آن

بکشد یا زخمی، بازداشت، دستگیر یا ناپدید کند (نک: کیرو & مک کاولی، ۲۰۰۶). در اینجا «سازوبرگ دولت» از رده‌بالاترین مسئولان امنیتی/نظامی تا پایین‌ترین رده‌ها را در بر می‌گیرد، از جمله سربازی ساده که به‌سادگی می‌تواند جان کولبرها را ببخشد یا بگیرد (نک: هینتون، ۲۰۰۲). یک کولبر به شیوایی تمام این موضوع را این‌گونه بیان کرده است:

«آن‌ها هروقت و هر جا می‌توانند ما را بکشند، اما کشتن ما لب مرز و هنگام کولبری آسان‌تر است، چون همه‌ی توجیهات لازم را در اختیار دارند. آن‌ها در روز روشن می‌توانند شما را مثل یک حیوان هدف گلوله قرار دهند و کسی هم برایش مهم نیست. نه زبان و مذهب‌مان با آن‌ها یکی است و نه لباس‌هایمان؛ هیچ‌کدام از ماها شبیه آن‌ها نیستیم، انگار خدای ما هم فرق دارد. وقتی ترک یا فارس باشید وضعیت فرق می‌کند؛ اگر شیعه هم باشی همین‌طور. کجای عجمستان [مناطق غیر کورد/فارس] چنین جنایتی انجام می‌شود اما قاتلان به‌آسانی تبرئه می‌شوند؟»

امبمبه مفاهیم زیست‌قدرت فوکو و وضعیت استثنایی آگامبن را بسط داده و استدلال می‌کند که قدرت حاکمیتی حق خود را برای کشتن و خلق «مرگ‌جهان‌ها»<sup>۷</sup> هم اعمال می‌کند؛ یعنی جایی که مردم همچون مردگان [متحرک] زندگی می‌کنند. او فوکو و آگامبن را به خاطر اروپامحور بودن و ناتوانی در درک دینامیک پیچیده‌ی قدرت حاکمیتی در بافتارهای غیر غربی که در آن زیست‌سیاست توسط زبان، مذهب و هویت شکل گرفته است، مورد انتقاد قرار می‌دهد (نک: سلیمانی و محمدپور، ۲۰۲۳). وقتی که این رویکرد برای مطالعه جوامع به حاشیه رانده شده بر اساس تفاوت‌های قومی، مذهبی و جنسیتی به کار گرفته شده است (بیلی و موبلی، ۲۰۱۸؛ چاکرابورتی، ۲۰۲۱؛ ایسلکل، ۲۰۲۲)، توجه و میل به پژوهش‌های قابل‌ملاحظه‌ای را در بافت‌های غیر غربی، مثل آمریکای لاتین (نک: امرسون، ۲۰۰۹) و فلسطین (امبمبه، ۲۰۰۳) به خود جلب کرده است. بر اساس رویکرد امبمبه، مرگ‌سیاست «یعنی این‌که بتوانیم تعیین کنیم چه کسی اهمیت دارد و چه کسی ندارد، کدام گروه‌ها قابل‌نادیده‌گیری

هستند و کدام‌ها نیستند». همان‌طور که در این مطالعه نشان داده شده است، کولبری صرفاً یک شغل بی‌ثبات نیست، بلکه تجلی گفتمانی نژادی‌زبانی است که سیاست هویت را در ایران تعریف کرده و جان می‌بخشد (نک: محمدپور، ۲۰۲۳ب)؛ سیاستی که مردم/جمعیت را به دو گروه بدن‌های حاکم و سوژه‌های غیرحاکم - مثل کوردهایی که زندگی‌شان بی‌اهمیت و از این‌رو قابل نادیده‌گیری پنداشته می‌شود - تقسیم می‌کند. شاهد بر این مدعا، تأکید مکرر کولبرهایی است که طی مصاحبه‌هایم با آن‌ها می‌گفتند «جان یک حیوان در نگاه آن‌ها [نظامیان] ارزشش بیشتر از جان کوردها است».

امبمبه مرگ‌سیاست را به کنش‌ها و نهادهای زیست-مرگ-انضباطی مثل مرز، زندان، جنگ و کنترل پلیسی، که مرگ را تولید یا اداره می‌کنند، پیوند می‌زند. منظور امبمبه از مرتبط ساختن زیست bio با مرگ necro - به معنی سیاست مرگ - آن فضای سیاسی معاصر است که جوامع آسیب‌پذیر و اقلیت‌سازی شده در آن - مثل کوردها - به موقعیت‌های بی‌ثبات و مرگ-جهان‌هایی مثل کولبری رانده می‌شوند. این نهادها همچون «تکنولوژی‌های نابودگر»، همراه با اثرات بدنی مشهودتر یا «مرگ-خسونت»<sup>۸</sup> عمل می‌کنند (امبمبه، ۲۰۰۳). امبمبه می‌پرسد: «چه جایگاهی به زندگی، مرگ و بدن انسان (به‌خصوص بدن زخمی یا به قتل رسیده وی) بخشیده شده است؟ [جایگاه آن‌ها] در نظام قدرت چگونه ثبت و ضبط شده است؟» (۱۲). موضوع مرگ‌قدرت بر خلاف زیست‌قدرت، این است که زندگی چگونه در معرض قدرت مرگ قرار گرفته است به نحوی که انسان‌ها چنان مردگان [متحرک] زندگی می‌کنند. مرگ-جهان‌ها «اشکال منحصربه‌فرد و جدیدی از هستی اجتماعی هستند که در آن شرایطی بر جمعیت‌های انبوهی از مردم تحمیل شده که آن‌ها را بر وضعیت و جایگاه مردگان متحرک می‌نشانند». (۴۰) این تغییر جایگاه، نقطه‌ی تلاقی زندگی، مرگ، قدرت و فضا در دوران مدرن را به‌وضوح نشان می‌دهد. مرگ‌سیاست آشکار می‌کند که چگونه دولت از طریق به‌کارگیری و تحمیل تکنولوژی‌های بی‌ثباتگر، حق حاکمیت خود را برای کشتن کولبرها - که به عنوان دشمن، قاچاقچی یا تهدید برای امنیت ملی قلمداد می‌شوند - اعمال می‌کند. این موضوع نشان می‌دهد که چگونه دولت کولبرها را به

<sup>۸</sup> Necro-Violence

زندگی محض، تقلیل می‌دهد؛ زندگی‌ای که می‌توان آن را حذف کرد بدون آنکه پیامدی داشته باشد یا به رسمیت شناخته شود: آن‌چنانکه کولبری می‌گفت: «آن‌ها می‌توانند در روز روشن شما را مثل یک حیوان هدف قرار دهند و کسی هم گوشش بدهکار نیست»؛ بنابراین مرگ‌سیاست آن نهادهای مرگ‌آفرین و سیاست‌هایی را آشکار می‌کند که مردم کورد را در ایران و آن سوی مرز تحت تاثیر قرار می‌دهد.

من نیز هم‌راستا با امبمه و آگامبن، مرگ‌سیاست کولبری را «کار مرگ»<sup>۹</sup> تعریف می‌کنم (امبمه، ۲۰۱۹، ۶۷) که مجازات جمعی و فردی را بر کوردها تحمیل می‌کند، آن‌هم نه فقط از طریق قدرت انضباطی - مثل سرکوب زبان و محرومیت اقتصادی‌شان - بلکه از راه تکنیک‌هایی هم که آن‌ها منقاد مرگ-جهان زندگی بی‌ثبات کولبری می‌سازد. مرگ‌سیاست کولبری به این دلیل اهمیت دارد که - همان‌طور که امبمه می‌گوید - معنای مرگ نیز مثل معنای زندگی (در زیست‌سیاست)، از طریق عناصری بدنمند ظاهر می‌شود؛ بدنمندی بدن‌ها، بدنمندی کسی که می‌کشد، کسی که هدف قرار می‌گیرد و کشته می‌شود و نیز چگونگی این جریان (نک: امبمه، ۲۰۰۳، ۲۰۱۷، ۲۰۱۹)؛ بنابراین زیست‌سیاست از پیش با مرگ‌سیاست درهم آمیخته است، بدین معنا که حاکمیت با توجیه مرگ عده‌ای، انگار از زندگی عده‌ای دیگر محافظت می‌کند (نک: هاسکاج، ۲۰۱۸؛ کوینان و تیله، ۲۰۲۱). مرگ‌سیاست حکومت، از طریق خلق و عادیسازی مقولاتی «سیاسی» همچون «کولبران کورد»، «کولبران زن کورد» و «تجزیه‌طلبان کورد»،<sup>۱۰</sup> نظامی سلسله‌مراتبی را تأسیس کرده تا معیارهایی را برای تحمیل و توجیه حاکمیت مرگ‌قدرت بنا کند (نک: راوس، ۲۰۲۱).

<sup>۹</sup> Work of death

<sup>۱۰</sup> در اینجا در متن انگلیسی Kurdish separatists آمده است که معنای دقیقش، جدایی‌طلبان کورد است؛ اما همه می‌دانیم که نظام سیاسی ایران در صد سال اخیر هرگز از این اصطلاح مرسوم برای جنبش‌های استقلال طلبی یا هویت‌خواهی کوردها استفاده نکرده است بلکه همیشه اصطلاح تجزیه‌طلب را بکار می‌برد؛ اصطلاحی که در فرهنگ سیاسی وجود ندارد و صرفاً برای افزودن بار منفی بر این جنبش‌ها و توجیه قلع و قمع آن‌ها به کار گرفته شده و می‌شود. م

## روش‌شناسی

این مقاله در ادامه‌ی پژوهش‌های دانشگاهی و درگیری فزاینده من با سیاست کوردبودن و هویت کوردی در ایران در دهه‌های گذشته است و بر اساس مصاحبه‌ی من با ۱۳ نفر از کولبرانی که زندگی‌شان به شدت تحت تأثیر این شغل طاقت‌فرسا قرار داشته نوشته شده است. من از مشارکت‌کنندگان پژوهشم درخواست کردم سرگذشت شفاهی‌شان را با من به اشتراک بگذارند و شش نفر از آنان سخاوتمندانه داستان‌های شفاهی‌شان را مکتوب کرده و در اختیارم قرار دادند. من داستان‌ها و روایت‌هایشان را از طریق نقل‌قول، بینش تحلیلی و برساخت‌های تجربی زنده، انسجام بخشیدم. مصاحبه‌ها ابتدا به زبان کوردی انجام، ضبط و ثبت شده و سپس به زبان انگلیسی ترجمه شدند. البته من تنها نقل‌قول‌های خاصی را که حاوی یافته‌ها بود به انگلیسی برگرداندم. من در حین مطالعه و پس از آن، داده‌ها را همچون بخشی از فرایندی تکراری و دُوری به صورت موضوعی و گفتمانی تحلیل کردم. منبع دیگر اطلاعاتم، اطلاعات موجود درباره‌ی کولبرها از سوی سازمان حقوق بشری هنگاوا<sup>۸۹</sup> و کولبرنیوز<sup>۹۰</sup> است: دو سازمان غیر دولتی که کارشان مستندسازی و پخش اخبار روزانه، رویدادها و حوادث پیش‌آمده برای کولبرهای کورد از طریق رسانه‌های مجازی همچون فیس‌بوک، اینستاگرام، تلگرام و توییتر است و گزارش‌هایشان منبع بارزش و قابل‌اعتمادی برای مطالعه است. دست‌آخر من از اطلاعات در دسترس در وقایع آنلاین هم بهره برده‌ام، به‌ویژه از جانب روزنامه‌نگاران کوردی که با کولبران مصاحبه کرده‌اند.

## کوردها، بی‌دولتی و شهروندی ناممکن

ستون فقرات استدلال من، همانا هم‌پیوندی حاکمیت و مرگ‌سیاست است. کوردهای شرق کوردستان خودشان را همچون جامعه‌ای فاقد حاکمیت و آماج اصلی سازوبرگ آسیمیله‌کننده‌ی اجباری و ستمگر دولت مدرن احساس می‌کنند. هم‌چنان‌که محمود مدنی (۱۹۹۶) اظهار می‌کند سیاست‌ها و میراث استعماری می‌تواند شهروندی فاقد حاکمیت خلق کند، بدین معنا که سوژه‌ها از قدرت سیاسی بیرون رانده و به مهمانانی دائمی تقلیل داده شده‌اند. بر همین منوال است که نظام قانون اساسی موجود



ثابت کرده که جوامع غیر فارسی/شیعی، مثل کوردها، عرب‌ها، بلوچ‌ها، تورک‌ها و دیگران، امکان شهروندی ندارند. چون [از نگاه آنان] کوردها زبان «درست»<sup>۱۱</sup> صحبت نمی‌کنند و مذهب درستی ندارند به آسانی «دشمن حکومت» انگاشته شده و انگ می‌خورند و بدین ترتیب بدل به مشهودترین و قابل‌هدف‌گیری‌ترین سوژه‌ها برای ایدئولوژی حقوقی-زیستی-مرگ-سیاسی دولت می‌شوند.

جامعه‌ی حاکم، یعنی فارس‌ها، در ایران از طریق جعل و سرهم‌بندی یک هویت ملی ممتاز و منفرد بر اساس زبان فارسی و مذهب شیعه، «دیگری» اتنیکی خود را بر ساخته و به حاشیه رانده‌اند (نک: کرونین، ۲۰۰۳). همچنانکه انسان‌شناس، استانلی تانگراج (۲۰۲۲) نشان داده است عمل دیگری‌سازی اتنیکی‌زبانی در خاورمیانه، نوعی «نژادی‌سازی» مشابه با همان چیزی خلق کرده است که جوامع آفریقایی آمریکایی و بومی به صورت تاریخی تحت سلطه استعمار تجربه کرده‌اند. فاطمه گوچک (۲۰۱۵)، باریس اونلو (۲۰۱۶) معشوق کورد (۲۰۲۱) و محمد صالح (۲۰۲۱) نیز بررسی کرده‌اند که چگونه برهم‌کنش ملیت، زبان و قومیت در ترکیه، نوعی امپریالیسم فرهنگی داخلی ایجاد کرده که اساس آن بر برتری‌داشتن تورک و دیگری‌سازی از غیرتورک‌ها است.

این فهم دیرپا از «مردم‌بودگی»<sup>۱۲</sup> در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران (۱۹۷۹) به بهترین نحو منعکس شده است. این قانون به گونه‌ای نوشته شده است که مبنایی حقوقی و قانونی برای جامعه حاکم فراهم کند که بتوانند به صورت سیستماتیک کوردها را از قدرت سیاسی و رفاه اقتصادی بیرون برانند (نک: به اصل‌های ۱۵، ۱۹ و ۱۱۲). قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران تشیع را همچون مذهب رسمی امتیاز بخشیده و با اعلان زبان فارسی به عنوان زبان رسمی «ملت»، فارس‌گرایی را نیز ممتاز کرده است. این در حالی است که اصل ۱۹ همین قانون مشخص می‌کند که «مردم ایران از هر قوم و قبیله‌ای که باشند از حقوق مساوی برخوردارند و رنگ، نژاد، زبان و مانند این‌ها سبب امتیاز نخواهد بود». در همین حال اصل ۱۵ اعلان می‌دارد که «زبان

<sup>۱۱</sup> منظور از درست right در اینجا آن زبان و مذهبی است که رسمی، اصلی، درست، به‌جا و موجه است.

و خط رسمی و مشترک مردم ایران زبان فارسی است». در حالی که قانون اساسی مرزهای قومیت، ملت و مذهب را نامشخص کرده و حاکمیت فارسی/شیعی را قانونی نموده و امتیاز سلطه فارسی/شیعی را عادی‌سازی می‌کند و با این کار نظامی سلسله‌مراتبی برای برتری فارسی را خلق می‌کند (نک: محمدپور، ۲۰۲۳ الف).

کوردهای روژه‌لات همچون جامعه‌ای که از لحاظ قومی/مذهبی به حاشیه رانده شده و سابقه‌ی صد ساله در مبارزه سیاسی برای احقاق حقوق خود دارند، به‌طور مداوم با سیاست‌های اسیمیلاسیون اجباری و مجازات جمعی روبرو بوده‌اند؛ در حالی که نه از جانب روشنفکران فارس و نه پژوهشگران خاورمیانه و ناحیه‌ی شمال آفریقا (MENA)، توجهی بدان‌ها نشده است. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، قدرتی فراحقوقی برای دولت قائل است تا آنچه را که فعالیت‌های ضد انقلاب تعریف کرده و یکپارچگی «ملی» و منطقه‌ای را تهدید می‌کند، منع، مجازات یا حذف کند. دولت ایران با عادی‌سازی و تحمیل هم‌معنایی فارس‌بودن با حاکمیت جامعه و «ظرفیت تاریخی» ممتاز آن برای اعمال قدرت و حکومت، اعمال خشونت فراقانونی علیه دیگری‌های قومی و مذهبی را مشروع می‌سازد (نک: اصغرزاده، ۲۰۰۷؛ محمدپور، ۲۰۲۳ ب)؛ بنابراین خود چهارچوب قانون اساسی، جاده صاف کن خشونت دولتی کنونی و قدرت انضباطی حاصل از آن در روژه‌لات است. اگرچه این قانون در ظاهر تبعیضی علیه کوردهایی که جایگاه [اجتماعی] پایین‌تری اشغال کرده‌اند روا نمی‌دارد اما با ناچار کردن آن‌ها به هم‌رنگ شدن با نمادهای «رسمی» هویت ملی، به‌طور ضمنی آن‌ها را از جایگاه و نهادهای بالاتر باز می‌دارد.

رفتار خودسرانه با شهروند بر اساس حاکمیت رویکرد «آتش به اختیار» ایجاد می‌شود (نک: سلیمانی و محمدپور، ۲۰۲۳) که به‌طور ضمنی و آشکار بر ساختار و دینامیسم سیاست و فرهنگ در ایران سایه انداخته است. تفسیر دلبخواهی از قانون و به‌کارگیری خشونت علیه دیگری قومی همان عقل سلیم مورد نظر گرمشی را ایجاد کرده که به حق [دولت برای] کشتن مشروعیت می‌بخشد و دولت را مجاز می‌سازد تا به قول هینتون (۲۰۰۲)، استراتژی «از میان بردن تفاوت‌ها»<sup>۱۳</sup> را حفظ کند. اصطلاح

«سازوبرگ دولت» در اینجا اهمیت دارد و از بالاترین رده‌های نظامی/امنیتی تا افراد پایین‌ترین رده‌ها مثل سربازان را شامل می‌شود. این موضوع از گفته‌های یک کولبر نیز مشهود است که می‌گوید: «در روزها هر سربازی حکم یک ژنرال را دارد. جان ما به حرف یک سرباز بسته است».

فقدان حاکمیت [بر خود]، کوردهای هر چهار کشور را با اشکال گوناگون خشونت مواجه کرده است که از سلب مالکیت زمین‌هایشان گرفته تا مشاغل پرخطر و خشونت بدنی مرتبط با آن را شامل می‌شود (نک: بوزکالی، ۲۰۲۰؛ گونای، ۲۰۱۹). کوردها که از واژه نیشتمان برای نام بردن از وطن‌شان استفاده می‌کنند به‌طور تاریخی در برابر مرزهای داخلی به مثابه مرزهای تحمیلی استعماری، مقاومت کرده‌اند؛ مرزهایی که سرزمین مادری‌شان را به زور [تجزیه و] تقسیم کرده و مَهر قومیت خارجی بر هویت‌شان زده است (سیمپسون، ۲۰۱۴). اسیمیلاسیون تحمیلی و ستم نهادینه‌شده، دو ابزار انضباطی استعماری داخلی هستند که دولت ایران در روزها از آن‌ها بهره برده و مستقر کرده است. شاخص‌های فرهنگی کوردها، از جمله زبان، مذهب و آداب و رسوم، انگار تهدیدی ذاتی برای نظم مسلط هستند که کوردها را بدل به مظنون همیشه‌گی و روزها را منطقه امنیتی کرده‌اند؛ منطقه‌ای که می‌توان در آنجا قانون را نادیده گرفته یا به حالت تعلیق درآورد یا با ضوابط فراقانونی جایگزین کرد (نک: سلیمانی و محمدپور، ۲۰۲۰ الف، ب). به‌طور مثال حکومت در روزها از نزدیک جشن‌های سال نو، جشنواره‌های فرهنگی، رویدادهای مذهبی و نمازهای جمعه را زیر نظر می‌گیرد. منطقه‌ی امنیتی کردن روزها، بهانه‌ای فراهم آورده تا حداکثر نظارت و خشونت را بر این منطقه اعمال شود. تجربه‌ی روزمره‌ی کولبرها از خشونت، تنها یکی از نمودهای گفتمان تبعیض‌آمیز سیستماتیک حکومت است و نشان می‌دهد که چگونه حدود مردم‌بودگی، شهروندی و حقوق بشر را در مناطق قومیتی حاشیه کشور، تعریف و تعیین می‌شود. این موضوع به صورت متقاعدکننده‌ای در گفته‌های یک کولبر منعکس شده است:

«ما را نمی‌کشند؛ بلکه ما را در روز روشن اعدام می‌کنند. چیزی که اینجا می‌بینید قتل عام است؛ آن‌ها آنقدر بی‌رحم هستند که حتی از کشتن

اسب‌های ما هم صرف‌نظر نمی‌کنند. غیر از نان در آوردن برای خانواده‌هایمان چه گناهی مرتکب شده‌ایم؟ ما فقط مقداری برنج یا لاستیک حمل می‌کنیم. اگر این‌ها غیر قانونی است پس چرا ما را دستگیر و محاکمه نمی‌کنند؟ پس چرا مثل یک انسان با ما رفتار نکرده و بار ما را توقیف نمی‌کنند و مجازات‌مان نمی‌کنند؟ چرا کشتن؟ چرا خودشان همه چیز را به داخل قاچاق می‌کند؟ این مرز تبدیل به شکارگاه شده است. کشتن یک کورد برای آن‌ها بسیار آسانتر از کشتن یک حیوان است. من نمی‌دانم چرا یک دفعه همه را نمی‌کشند و راحت‌مان نمی‌کنند؟»

این نقل قول، کولبری را شغلی انسانیت‌زدا نشان می‌دهد و گواه این حقیقت است که گفتمان ملی‌گرایی ایرانی در باب خالص‌سازی ملت تا آنجا پیش رفته که مردم را به دو گروه فارس‌های انسان و غیرفارس‌های حیوان تقسیم کرده است.

سیاست ضد کورد توسط رژیم پیشین، یعنی خاندان پهلوی (۱۹۴۱-۱۹۷۹)، بنا نهاده شده بود، در ادامه تشدید شد. حکومت پهلوی بر اساس دانش باستان‌شناسی مستشرقین به دنبال خلق [ملت] ایرانی خالص بود (بارتن، ۲۰۲۱) و قومیت، زبان، فرهنگ و «مردم‌بودگی» همه‌ی ملت را با نژاد آریایی/فارس بودن برابر می‌نهاد (نک: محمدپور و سلیمانی، ۲۰۲۲؛ تانگراج، ۲۰۲۲، وزیر، ۱۹۹۳، صص ۶۷-۶۹). نظام‌های سیاسی یک سده‌ی گذشته در ایران، سیاسی‌کردن تفاوت‌های فرهنگی را محور ایدئولوژی خود قرار داده و پروژه دولت‌سازیشان را بر پایه‌ی سیاست تحمیلی یک کشور، یک ملت، یک زبان پیش بردند (نک: متین عسگری، ۲۰۱۸؛ محمدپور و سلیمانی، ۲۰۱۹؛ سلیمانی و محمدپور، ۲۰۱۹). همان‌گونه که جان‌اتان روزا<sup>۱۴</sup> سی انسان‌شناس (۲۰۱۹) در مطالعه خود در مورد میراث استعماری فرهنگ‌های لاتین نشان داده است، آن دسته از ایدئولوژی‌های نژادی/زبانی که آغشته به امیال استعماری هستند سرانجام زبان را به مقوله‌ای نژادی ترجمه و عادی‌سازی می‌کنند. در مورد ایران، این ایدئولوژی، فارسی را هم‌زمان تبدیل به امتیازی نژادی و زبانی کرده است (همچنین نک: محمدپور، ۲۰۲۳ب).

رویداد جنگ ایران و عراق (۱۹۸۰-۱۹۸۸) نقطه عطفی دیگر را در تاریخ دور و دراز خشونت دولتی و توسعه‌زدایی علیه روژه‌لات رقم زد. بخش عظیمی از این جنگ در مناطق مرزی روژه‌لات رخ داد و این ناحیه را به خط مقدم نظامی و منطقه‌ای امنیتی تبدیل کرد. در خلال جنگ اقتصاد سنتی روژه‌لات به دلیل بمباران مداوم، کاشت میلیون‌ها مین و احداث جاده‌های نظامی از میان زمین‌های کشاورزی و مناطق مسکونی، به شدت آسیب دید. همزمان با آن سازماندهی هزاران نفر از مردم محلی در قالب سازمان‌هایی شبه‌نظامی تحت عنوان بسیج مرزبان (واحدهای شبه‌نظامی حفاظت از مرزها) تخم نزاع داخلی را در میان روستاییان کاشت و منابع طبیعی و اقتصاد کشاورزی را ویران کرده و باعث رانده شدن نیروی کار محلی به سمت دستگاه‌های نظامی و امنیتی شد. این کار هم به نوبه‌ی خود کوردها را بیش از پیش از لحاظ اقتصادی و سیاسی وابسته به دولت و نهادهای آن کرد.

پس از اتمام جنگ ایران-عراق، بخش‌های کشاورزی و دامپروری روژه‌لات خسارت‌های بسیاری دیده بود، که باعث کم‌شدن فرصت‌های شغلی در خارج از نهادهای دولتی شد. این مورد برای بسیاری از کوردها انتخاب نگران‌کننده‌ای بود. نیروهای ایرانی از لحاظ تکنیکی جنگ را بردند اما نگرانی‌های امنیتی حکومت هم‌چنان پابرجا بود و باعث توسعه‌ی بیشتر نظارت و نهادهای امنیتی شد که [آبدین منظور] کوردها را بیرون رانده یا حذف کردند؛ زیرا کوردها نسبت به ایدئولوژی سیاسی حکومت در منطقه وفادار نبوده و یا نگاهی انتقادی بدان داشتند. این سیاست‌ها منجر به فقر و به حاشیه رانده شدن بیشتر روژه‌لات، ناچار کردن ساکنان به مهاجرت به شهرهای غیرکورد یا درگیر شدن در مشاغل مرزی شد. پس از پایان جنگ ایران-عراق بسیاری از نیروهای شبه‌نظامی کورد که بسیج شده بودند یا بازنشسته و یا کنار گذاشته شدند. اقتصاد محلی هرگز احیا نشد زیرا بیشتر زمین‌ها یا تبدیل به میادین مین شده بودند یا اینکه برای مقاصد نظامی اشغال شده بودند. پس از وفات آیت‌اله خمینی در سال (۱۹۸۹) آیت‌اله خامنه‌ای به جای وی به عنوان رهبر معرفی شد و علی اکبر هاشمی رفسنجانی رئیس‌جمهور ایران گردید و بدین ترتیب مرحله دوم جمهوری اسلامی آغاز شد. رفسنجانی در دوران ریاست جمهوری‌اش که دولت «سازندگی و عملگرایی» نام گرفت، بر توسعه‌ی

اقتصادی تک فرهنگی/قومیتی و بازسازی پسا جنگ تمرکز کرد. در دوره‌ی مسئولیت او، جامعه مدنی و توسعه اجتماعی-سیاسی به‌طور قابل ملاحظه‌ای قلع و قمع شد. دو نیروی نظامی، یعنی سپاه پاسداران انقلاب اسلامی و سازمان بسیج مستضعفین که شاخه شبه‌نظامی نیز دارد، تبدیل به عوامل اجرایی بازسازی اقتصادی شدند و بر بخش‌های خصوصی و عمومی اقتصاد، مسلط گردیدند و با این کار قدرت خود را در ایران و به‌ویژه در روزگلات مستحکم کردند؛ اما سیاست نسبت به کوردها به همان شیوه‌ی سابق باقی ماند. سپاه و بسیج به نیروهای واقعی حاکم بر منطقه تبدیل شدند.

### روزگلات و مرگ-سیاست دولت

سیاست استعمار دولتی ایران علیه کوردها که با تأسیس حکومت پهلوی در سال ۱۹۲۵ آغاز گردید، در ادامه صرفاً تشدید شده است. حکومت مرگ‌سیاست یا سیاست مرگ خویش را با تحمیل وضعیت استثنایی دائمی بر روزگلات، به اجرا در آورده است. استعمار داخلی و مرگ‌سیاست از طریق فرایند سلطه، نژادپرستی و خشونت‌ی که ویژگی‌های هر دو مفهوم هستند، به هم مرتبط هستند. همچنان که نشان داده خواهد شد هدف مرگ‌سیاست استعماری داخلی حکومت، آن چیزی است که سارا روی (۱۹۹۵، ۶) توسعه‌زدایی<sup>۱۵</sup> نام نهاده است: فرایندی که از آن طریق قدرتی هژمونیک مجموعه‌ای از راهبردهای بازدارنده را برای «ممانعت عمدی از توسعه اقتصادی داخلی و از هم گسستن و حذف ظرفیت‌های عناصر مولد» به کار می‌گیرد. سیاست توسعه‌زدایی دولتی بر آن است که با هدف قرار دادن منابع انسانی و طبیعی روزگلات، امکان توسعه این ناحیه در آینده را نیز از میان ببرد. این شرایط سیاسی/اقتصادی روشن می‌کند که چرا حدود ۲۰۰ هزار کورد به کولبری پناه برده‌اند.

ما می‌توانیم سیاست توسعه‌زدایی بعد از انقلاب در روزگلات را به‌طور کلی به چهار مرحله تقسیم کنیم: آن‌چه بر برنامه‌ی کاری دهه‌ی نخست حاکم بود [سیاست] میلیتاریزه کردن فضای کوردستان بود. این سیاست در روزگلات با اعلان جهاد علیه

کوردها در ۱۹ آگوست سال ۱۹۷۹ آغاز شد که منجر به اشغال تمام و کمال شهرهای کوردستان شد و تا سال ۱۹۸۲ ادامه پیدا کرد. به دنبال آنچه که می‌توان «فتح روژه‌لات» نامید دولت از طریق مشوق‌های مالی و سیاسی شروع به یارگیری و سازماندهی مردم محلی در گروه‌های شبه‌نظامی به نام بسیج مرزبان نمود. در طی جنگ ایران-عراق (۱۹۸۰-۱۹۸۸) هزاران کورد در نهادهای نظامی و امنیتی حکومت سازماندهی شدند. اجرای سیاست جاش‌سازی<sup>۹۱</sup> مستلزم سرمایه‌گذاری بر تفاوت‌های زبانی و فرهنگی بین جوامع سورانی و هورامی بخش جنوبی روژه‌لات بود. بدین ترتیب، به‌کارگیری مردم یک منطقه‌ی دارای لهجه‌ی خاص در موقعیت‌های اطلاعاتی و اداری و استفاده از این همکاری در منطقه‌ای دیگر با لهجه‌ای متفاوت، تخم کینه و دشمنی را در میان جوامع کورد کاشت.

دهه‌ی دوم شاهد تغییر موضع مداوم دولت از [سیاست] میلیتاریزه کردن به امنیتی سازی بود. در حالی که سیاست میلیتاریزه کردن نیازمند اشغال نظامی بود، سیاست امنیتی‌سازی قلمرو اذهان را هدف قرار داد و برای اینکار [اتهام] تهدید امنیتی را با کورد و کورد بودن عجین کرد. امنیتی‌سازی پیوند نزدیکی با پیدایش آن وضعیت استثنایی در روژه‌لات دارد که طی جنگ ایران-عراق آغاز شد. مستثناسازی ابتدا در سطح سازمان‌های نهادی ظاهر شد و به آن‌ها اختیار تعریف ضرورت‌ها و راهبری پاسخ‌های امنیتی را بخشید. برساختن تهدیدهای اساسی علیه امنیت ملی، مرکز ثقل این سیاست را تشکیل می‌دهد؛ سیاستی که به‌کارگیری «ابزارهای فوق‌العاده» برای حفظ یکپارچگی را ضرورت می‌بخشد و به دولت اجازه می‌دهد به حالت تعلیق درآوردن ظرفیت‌های قانونی و حقوقی به بهانه‌ی امنیت را مشروع سازد. این پارادایم همیشه گسترنده‌ی امنیتی کردن فضای کوردی، دولت را قادر می‌سازد که حملات روزمره خود به کولبرها را عملی کرده و [سیاست] مرگ-خشونت را به بهانه محافظت از مرزها و اقتصاد ملی، توجیه کند. همان‌طور که یکی از کولبرها می‌گوید: «آن‌ها به سادگی می‌توانند به تو شلیک کنند چون تو مرز را رد کرده‌ای؛ آن‌ها هر روز ما را با بارهایمان می‌بینند؛ ما را می‌شناسند، می‌توانند توقیفمان کنند و بارمان را بگیرند اما آن‌ها مجاز به تیراندازی هستند».

سیاست امنیتی‌سازی، بخش عمده‌ی نیروی کار کوردها را به‌طور سیستماتیک از اقتصاد حذف کرد و راه را برای بومی‌زدایی از ظرفیت‌های اداری و اقتصاد محلی هموار کرد. گزینش و اطلاعات به‌عنوان بازوهای امنیتی حاکمیت در سراسر کشور عمل می‌کنند تا صرفاً کسانی به دایره تحصیلات عالی و اشتغال در بخش‌های اداری و اجرایی وارد شوند که متعهد و وفادار به رژیم باشند. دایره گزینش شعبه‌های خود را به تمام سازمان‌ها، از مدارس گرفته تا شهرداری‌ها رسانده است. دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ اوج دوران تلاش‌های این دایره برای پاکسازی دانشجویان و معلمانی بود که «فالقده صلاحیت» تشخیص داده می‌شدند.

بومی‌زدایی پروژه‌ای استعماری است که هم ابزار حذف فرهنگ‌ها، زبان‌ها و هویت‌های بومی بوده (نک: گراند، ۲۰۱۵؛ تال-بیر، ۲۰۱۳؛ واریر، ۱۹۹۵؛ ایفتاچل، ۲۰۰۶) و هم وسیله‌ی خلق سوژه‌های استعماری نو که منافع دولت مقیم را درونی کرده و [حتی] از آن دفاع کند (نگرون-ماتتانه، ۲۰۱۷؛ اوپرسا، ۲۰۲۲؛ ولف، ۲۰۰۶). همان‌طور که محمود ممدانی (۲۰۲۰) و ادوارد سعید<sup>۹۲</sup> استدلال می‌کنند استعمارگری مقیم ضرورتاً به [حضور فیزیکی] مقیمان نیاز ندارد، بلکه می‌تواند اعضای کادر خود را در میان افراد محلی هم فراهم آورد. این سیاست در روژهلات نه تنها منجر به افزایش حضور دولت در ظاهر افراد رسمی و پرسنلی شده است بلکه آن دسته از کادر یا نخبگان بومی جعلی را هم آفریده که هسته‌ی پالایش نیروی کار «عناصر نامطلوب» روژهلات بوده‌اند. این نخبگان محلی به یک طبقه‌ی بورژوازی محلی رانت‌خوار بدل شدند که به نوکیسه‌ها یا میلیاردرهای یک‌شبه معروف هستند؛ اینان حجم عظیمی از ثروت را از راه معاملات اقتصادی و سیاسی با سازوبرگ شبه‌مافیایی دولت - خصوصاً فرماندهان اصلی نظامی - به هم زدند. این پالایش نمای فرهنگی و آموزشی روژهلات را ویران کرده است؛ به‌ویژه در مناطق سنی/کورد آذربایجان غربی، کوردستان و جنوب کرمانشاه که بسیاری از دانش‌آموزان پیش‌دانشگاهی یا پذیرش‌شان در دانشگاه ممنوع شده یا از امکان استخدام در مراکز اداری و آموزشی منع شده‌اند یا با درخواست وامشان برای شروع کسب‌وکار مخالفت شده است. سیاست بومی‌زدایی که از طریق به‌کارگیری افراد مقیم غیرکورد در روژهلات اعمال شده است کوردزدایی بیشتری را در فضای کوردستان به بار آورده است (نک: سلیمانی و محمدپور، ۲۰۲۰ب) و ساکنان را ناچار کرده است



که یا در خارج از مناطق کوردی به دنبال کار باشند یا اینکه برای امرار معاش به کولبری پناه ببرند.

دهه‌ی سوم جمهوری اسلامی ایران را می‌توان دوره‌ای دید که به‌طور عمد زیرساخت‌های مولد روژه‌لات ویران شد. این فرایند که به نهادینه‌زدایی<sup>۱۶</sup> (نک: روی، ۱۹۹۵) شناخته می‌شود شامل محدودسازی یا حذف نهادهایی است که حامی سرمایه‌گذاری بلندمدت و رشد اقتصادی بودند. هدف آن تضعیف روابط اقتصادی روژه‌لات با ایران و تهی کردن آن از ظرفیت توسعه داخلی بود. برای نمونه استان ایلام دارای بزرگترین معدن قیر خاورمیانه است با وجود این از ۱۷ معدن آن تنها ۷ معدن فعال هستند؛ ۲۷٪ از صنایع این استان کلاً غیرفعال هستند و ۳۰٪ از آن‌ها با نصف ظرفیت کار می‌کنند.<sup>۹۳</sup> عمده‌ی ساکنان استان ایلام در زیر خط فقر زندگی می‌کنند. جدای از ایلام، استان کوردستان نیز با ۷۰ میلیون تن ذخیره، بزرگ‌ترین ذخایر طلای ایران را داراست. در همین حال بخش‌های صنعت و معدن هم توسعه نیافته‌اند. بر اساس گزارش مرکز آمار ایران<sup>۹۴</sup>، استان کوردستان دارای بالاترین نرخ بیکاری است (۱۳.۸٪) در حالی که استان خراسان رضوی در شرق ایران کمترین نرخ بیکاری را دارد (۴.۹٪). این موضوع در صحبت‌های یک کولبر هم منعکس شده است که می‌گوید: «سهم ما از این طلای سرزمین‌مان تنها گلوله است». بر اساس گفته‌های اعضای مجلس در شهرهای سردشت و پیرانشهر که کولبری در آنجا رایج است، ۹۰٪ صنایع آنجا تعطیل هستند.<sup>۹۵</sup> برای مثال در سردشت ۲۰٪ جمعیت مشغول تولید انگور هستند،<sup>۹۶</sup> اما محصول‌شان به خاطر فقدان سرمایه‌گذاری در زیرساخت‌های این شهر، به شهرهای غیرکورد ارومیه و تبریز انتقال داده می‌شود. در عوض دولت «مؤسسات خیریه» تحت مالکیت نظامی را در لفافه «مبارزه با محرومیت» برپا کرده است. این سازمان‌ها به جای سرمایه‌گذاری در اقتصاد محلی، کمک‌های اقتصادی خرد را در برابر وفاداری به دولت پیشنهاد می‌کنند و از این طریق جای پای حکومت را در بین اقشار

آسیب‌پذیر روژهلات محکم می‌کنند. برخی از این گروه‌های سرپرستی عبارتند از جهاد سازندگی، ستاد اجرایی، کمیته‌ی امداد، بنیاد شهید و بنیاد مستضعفان و جانبازان. مشخصه‌ی دهه چهارم حاکمیت جمهوری اسلامی، در پی گرفتن سیاست تخریب و غارت منابع طبیعی به‌ویژه در روژهلات است (نک: حسینیان، ۲۰۲۱). از جمله این استراتژی‌ها - که مسبوق به سابقه نیز هست - انتقال منابع آبی روژهلات به مناطق غیرکورد است. برای مثال سد داریان روژهلات که در سال ۲۰۱۸ به بهره‌برداری رسید، آب رودخانه سیروان - که از روژهلات سرچشمه می‌گیرد - را منحرف کرده و به منظور آبیاری و آشامیدن آن را به سمت استان‌های مرکزی ایران می‌برد. همچنین در سال‌های اخیر دولت شروع به انتقال خاک حاصلخیز و معادن بستر رودخانه سردشت کرده است. جدای از این‌ها حجم جنگل‌زدایی از مناطق کوردنشین وحشتناک است. در تابستان سال ۲۰۱۰ که از سوی انجمن کوردی محیط زیست چیا به تابستان سیاه شناخته شده است، آتش‌سوزی‌های مناطق مریوان و سروآباد رکورد زد. این تهاجمات فاجعه‌بار بر محیط زیست و منابع، زیرساخت‌های اقتصادی از پیش تضعیف شده روژهلات را ویران‌تر هم کرد. این موضوع در سخنان یک کولبر هم منعکس شده است:

«نیاز نیست جای دوری را نگاه کنید. حقیقت روشن است: آن‌ها همه چیز ما را برده‌اند. جانمان، آب‌هایمان، زمین‌مان و حتی سنگ‌هایمان را هم گرفته‌اند. ما از هر طرف تاراج می‌شویم تا عجم‌ها (غیرکوردها، فارس‌ها) شاد زندگی کنند. هر کولبری که خانه‌اش را برای کولبری ترک می‌کند باید آماده مرگ باشد. مرگ برایمان عادی شده است. اگر روزی ما را نکشند تعجب می‌کنیم. چرا؟ چون ما کوردیم و این در نگاه آن‌ها جرم است. آن‌ها مثل حیوان با ما رفتار می‌کنند؛ آن‌ها هرگز دوست ما نبوده‌اند و هرگز نخواهند بود.»

این نقل قول درست آن چیزی را توصیف می‌کند که آن آگوست (۲۰۱۳، ۲۳۳) «مالی کردن زندگی»<sup>۱۷</sup> می‌نامد: اقتصاد زیستی مرگباری که «مازاد حیات حوزه‌ای را می‌گیرد تا زندگی حوزه‌ی دیگری را بهبود ببخشد»؛ آن هم در رژیم‌های استعمار داخلی که دولت از «توزیع نامتوازن فرصت‌های زندگی» سود می‌برد. در روژهلات مازاد

حیات [کوردها] غارت می‌شود که شامل منابع انسانی و طبیعی است. از یک سو، منابع آب و خاک را به مناطق غیرکورد انتقال می‌دهد و این سرزمین‌ها را به مناطق غیرقابل سکونت بدل می‌سازد؛ از سوی دیگر، نیروی کار کورد تحصیلکرده را در کولبری به بردگی می‌کشد تا سرمایه‌ی انسانی روژه‌لات را هم نابود سازد. قباد کرم‌پور عضو شورای عالی استان‌های ایران، در سال ۲۰۲۲ اعلان کرد که ۵۰٪ کولبران مدرک لیسانس یا فوق لیسانس دارند. وی همچنین اعتراف کرد که «یک کولبر با مدرک فوق لیسانس ریاضیات هنگامی که تلویزیونی را بر پشتش حمل می‌کرده<sup>۹۷</sup> هدف قرار گرفته و کشته شده است». این حمله‌ی وسیع به سرمایه انسانی کوردها در اظهارنظر یک کولبر کاملاً مشهود است که می‌گفت ما به بردگی کشیده شده‌ایم تا برای فارس‌ها کار کنیم و آن‌ها از زندگی‌شان لذت ببرند.

## پیدایش کولبری

در سال‌های ۲۰۰۹-۲۰۱۰ و همزمان با تشدید وضعیت میلیتاریزه کردن و امنیتی‌سازی روژه‌لات، این منطقه شاهد افزایش بازارهای موقت مرزی در شهرهایی همچون مریوان، سردشت، پیرانشهر، مهاباد و بانه بود که بعداً به قطب‌های اصلی کولبری تبدیل شدند. دولت به بازرگانان محلی اجازه داده تا کالاها را از کوردستان عراق وارد کرده و به شهرهای غیرکورد ببرند. ایجاد چنین بازارهای ناپایداری، جمعیت‌زدایی از مناطق روستایی را به حداکثر رساند و روستاییان را ترغیب کرد که در طلب آینده‌ای بهتر در این شهرها، مزارع خود را رها کنند. در عرض کمتر از یک دهه، این شهرهای مرزی کوردستان، تبدیل به مهم‌ترین مقصد مهاجرت روستاییان شد. تنها در شهر بانه، تعداد مراکز خرید از ۴ مورد (در سال ۲۰۰۵) به ۲۵۰ مورد (تا سال ۲۰۱۶) رسید. دولت با ایجاد وابستگی اساسی به این بازارهای ناپایدار (نک: سلیمانی و محمدپور، ۲۰۲۰الف، ب) و تشکیل بازارهای موقت، اقتصاد محلی را هر چه بیشتر از بین برد؛ به‌علاوه باعث کمترشدن میل به تحصیل جوانانی شد که قبلاً تحصیل را مسیر رسیدن به مشاغل دولتی تصور می‌کردند. همان‌طور که کولبری بانه‌ای می‌گفت: «پسرم ترک تحصیل کرد و به من گفت مهم نیست چقدر تلاش کند، به هر حال هرگز نمی‌تواند

موفق شود و در این سیستم شغلی به دست بیاورد». سیاست نهادهای نظامی برای نگاهداشتن کوردها در یک وضعیت اقتصادی آستانه‌ای، هم در دوران احمدی نژاد (۲۰۰۵-۲۰۱۳) که شعار مبارزات انتخاباتی «عدالت و توسعه» بود و هم در دوران روحانی (۲۰۱۳-۲۰۲۱) که با شعار «تدبیر و امید» به قدرت رسید، هیچ تغییری را به خود ندید.

در سال‌های اخیر مقولات جدیدی همچون «زنان کولبر» و «کودکان کولبر»<sup>۹۸</sup> هم پدیدار شده‌اند (تصویر شماره ۲) که نشانگر سرشت درهم‌تنیده‌ی این شکل از بی‌ثباتی با جنسیت و طبقه است. افت جسمانی زود هنگام و بیماری‌هایی مزمن همچون آرتروز، شکستگی [استخوان] و دیسک‌های گردن و کمر به‌طور ویژه در میان زنان کولبر شایع است. فاطمه که زنی ۶۰ ساله است پس از مرگ شوهرش کولبری را شروع کرد چون به دلیل نبود فرصت‌ها و حمایت‌های اقتصادی هیچ راه دیگری برای امرار معاش نداشت. او می‌گوید مچ پایش پس از اینکه سال گذشته در مسیر کولبری پیچ خورده بود هنوز متورم است و به زور این درد را تحمل می‌کند.<sup>۹۹</sup> فرهاد و آزاد خسروی (به ترتیب ۱۴ و ۱۷ ساله) دو برادر کولبر بودند و در حالی که سه روز از مفقود شدنشان می‌گذشت جسدهایشان در تاریخ ۱۲ دسامبر ۲۰۱۹ پیدا شد.<sup>۱۰۰</sup> همچنین ۱۴ سپتامبر ۲۰۲۰ سه کودک کولبر - زانکو احمدی (۱۶)، سروش مکاری (۱۷) و زانست حسن نژاد (۱۸) - توسط نیروهای دولتی هدف قرار گرفته و کشته شدند.<sup>۱۰۱</sup> امین رحمانی نیز کولبر کم‌سن‌وسالی بود که توسط نیروهای مرزبانی ایران در ۱۳ اکتبر سال ۲۰۲۱ کشته شد.



تصویر شماره ۲: گروهی از کودکان کولبر در لب مرز. این تصویر در شبکه های اجتماعی پخش شد. (برگرفته از سایت حقوق بشری هنگاو به آدرس: <https://hengaw.net/fa/news/> کودکان کولبر و حقوق بین الملل بشر) (این تصویر به شیوه آنلاین به صورت رنگی در دسترس است)

## روژه‌هلات به مثابه فهرست راه‌های منتهی به مرگ

دولت فضا و مرز را همچون سلاح کشتار جمعی یا تکنولوژی مرگ به کار می‌گیرد (نک: دی لیون، ۲۰۱۵؛ امبمه، ۲۰۱۹) یعنی جایی که استثنا تبدیل به قاعده شده و در آنجا قدرت حاکم نقش حضور مداوم خود را در بدن‌ها حک می‌کند: بدن‌هایی که به وضعیت قانوناً غیرقابل ذکر و غیرقابل طبقه‌بندی تقلیل داده شده‌اند (نک: آچیکسوز، ۲۰۲۰). مرز در این معنا شبیه تصور آگامبن از کمپی است که در آنجا حیات‌ها/بدن‌های معین – به خاطر تفاوت‌های اتنیکی زبانی (نک: روزا، ۲۰۱۹؛ تانگراج، ۲۰۲۲) و انگار ناسازگار با چهارچوب حاکم مردم‌بودگی – امنیتی‌سازی شده و به همین خاطر قابل چشم‌پوشی و حذف می‌شوند.

استفاده‌ی روزانه از خشونت مرگبار، روژه‌هلات را تبدیل به مرگ-جهانی کرده همراه با فهرست راه‌های مردن که از تیراندازی مستقیم تا رفتن روی مین و غرق شدن را شامل می‌شود. در آخرین نمونه نظامیان در ۱۸ ماه می ۲۰۲۳، تعداد ۲۴۰ کولبر را در مرز تنه [مابین نودشه و مریوان] به مدت دو روز بدون دسترسی به آب و غذا محاصره

کردند.<sup>۱۰۲</sup> هر چند تیراندازی مستقیم پرتکرارترین گزارش در مورد علت تلفات کولبران است (نک به گزارشات KHRN)<sup>۱۰۳</sup> اما شکنجه، جان باختن حین پناه گرفتن و ممانعت از برگزاری تشییع جنازه علنی برای مقتولان، نیز بخشی از وقایع روزمره‌ی وضعیت استثنایی در روژه‌لات هستند. در تاریخ یازدهم فوریه سال ۲۰۱۸، جسد *شوانه رسولی* اهل بانه که علائم شکنجه شدید بر آن مشهود بود و دست و پاهایش نیز بسته بود، پیدا شد. در رویدادی دیگر، جسد *بویکر مولانیه* اهل ماکو پس از ۷۰ روز تحمل حبس و شکنجه تحویل خانواده‌اش گردید در حالی که قبلاً خبر مفقود شدنش گزارش شده بود.

آمار مرگ کولبران در اثر شلیک مستقیم به شدت بالاست. تنها در سال ۲۰۲۲ بیش از ۲۵۹ کولبر با شلیک مستقیم نیروهای دولتی کشته یا مجروح شده‌اند. گشت مرزبانی مجاز شده است هر جا کولبران را دید و اراده کرد به آن‌ها تیراندازی کند. کمتر روزی می‌گذرد که در آن خبر کشته، زخمی یا معلول شدن یک کولبر بر اثر تیراندازی نیروهای دولتی ذکر نشود. این خشونت فراقانونی از روژه‌لات یک منطقه‌ی شبه‌جنگی ساخته است که در آن رنج ناشی از آسیب جسمانی ماندگار شاخص‌ترین نمود زندگی روزمره است (نک: آچیکسوز، ۲۰۲۰). گاهی شمار کولبرانی که هدف قرار می‌گیرند تنها در یک روز به بیش از ده دوازده نفر می‌رسد. لازم به ذکر است که حتی داشتن کارت کولبری دولتی یا توقف بعد از دستور ایست گشت مرزبانی هم باعث نمی‌شود که به کولبران تیراندازی نشود. در واقع همان طور که کولبری می‌گفت: «به خود سرباز بستگی دارد که اجازه بدهد برویم یا به سرمان شلیک کند؛ آن‌ها می‌توانند هر کاری با ما بکنند». غالباً به اقدام‌های حیاتی کولبران - یعنی سر وسینه آن‌ها - شلیک می‌شود؛ مثلاً دو کولبر به نام‌های وزیر محمدی<sup>۱۰۴</sup> و وریا شریفی<sup>۱۰۵</sup> به ترتیب در تاریخ ۳۰ جولای ۲۰۲۰ و ۲۵ ژوئن ۲۰۲۳ دقیقاً به سرشان شلیک شده بود. مثال دیگر مرگ سجاد دالایی میلان، کولبر چالدرانی است که از فاصله‌ی نزدیک به سینه‌اش شلیک شده بود.<sup>۱۰۶</sup> این تیراندازی‌های هدفمند و سیستماتیک، جزو اعمال خشونت‌آمیز آگاهانه و عمدی‌ای هستند که به منظور انسانیت‌زدایی، درهم‌شکستن روحیه‌ی کوردها و تحقیر هویت و شرافت انسانی‌شان طراحی شده‌اند.

سقوط از صخره‌ها دومین عامل عمده مصدومیت و مرگ کولبران است. البته کولبران صرفاً به‌طور اتفاقی یا به خاطر ناآشنایی با محیط سقوط نمی‌کنند، بلکه بیشتر آن‌ها یا هنگام تعقیب و گریز پایین می‌افتند یا توسط نیروهای دولتی هل داده می‌شوند. برای مثال حمید ویسی تنها در تاریخ ۱۲ ژوئن ۲۰۲۱، در ناحیه‌ی مرزی نوسود استان کرمانشاه، هنگام تعقیب توسط گشت مرزبانی از کوه سقوط کرد و جان باخت. در برخی موارد کولبران به طرز وحشیانه‌ای از جانب نیروهای دولتی از صخره‌ها به پایین پرت شده‌اند. به عنوان نمونه در آوریل سال ۲۰۱۸ محمد کریم رحمانی، کولبر ۴۳ ساله اهل کامیاران، هنگامی که تلاش می‌کرد افسران مرزبانی را متقاعد کند بارش را آزاد کند به دره پرتاب شده و به قتل رسید.<sup>۱۰۷</sup>

یک کولبر عادی به‌طور میانگین باری در حدود ۷۰ کیلوگرم را حمل می‌کند. البته همان‌طور که قبلاً متذکر شدیم وزن بار با توجه به سن، جنسیت و توانایی جسمانی آنان، متغیر است؛ اما در مجموع کولبران باری بسیار سنگین‌تر از حد توان‌شان را حمل می‌کنند؛ همان‌طور که کولبری می‌گفت: «این کار» به این امید است که مقداری پول بیشتر به دست آوریم و بتوانیم یک کیلو گوشت بیشتر برای بچه‌هایمان بخریم». این بارهای اضافه می‌تواند باعث تحمیل آسیب‌های جسمانی بر کولبرهایی شوند که سن و سال‌شان بیشتر است یا اینکه از لحاظ جسمانی ناتوان هستند یا از مشکلات مربوط به سلامتی رنج می‌برند؛ مثلاً/ احمد عزیزپور و رستم رستمی در سال ۲۰۱۶ و حمزه مولودی پور در ۲۰۱۷ به دلیل حمله‌ی قلبی در حین کولبری درگذشتند. این خطرات مرتبط به سنگینی بار، به‌ویژه هنگام افتادن در کمین یا فرار کردن، بیشتر هم می‌شوند. انتخاب راه‌های ناآشنا و غیرقابل‌ردیابی جهت تلاش برای فرار از دست کمین‌های احتمالی نیز خطر حوادث و آسیب‌ها را افزایش می‌دهد. عبور از رودخانه‌ها نیز خطرات خاصی دارد. سطح آب رودخانه‌ها در روزهای بارانی به ناگهان بسیار زیاد شده و در نتیجه غالباً غیرقابل عبور می‌شوند. کولبران معمولاً در حین گذر از رودخانه‌ها مورد حمله قرار می‌گیرند؛ آخرین نمونه از این دست رویدادها، در روز ۲۰ جولای ۲۰۲۱ رخ داد که در آن دو کولبر کورد در حین گذر از رودخانه مرزی ایران و عراق هدف قرار گرفتند.<sup>۱۰۸</sup>

در زمستان‌ها به خاطر وضعیت جوی به‌شدت بد، امکان دارد هر سفر کولبران حدود چهار روز طول بکشد و میزان مرگ‌ومیر و آسیب‌های کولبران در این فصل‌های سخت و طولانی روز‌هلات، افزایش می‌یابد. باریدن برف میدان دید را کاهش داده و همین کولبران را در مقابل کمین‌ها آسیب‌پذیرتر کرده و باعث می‌شود هنگام تیراندازی کم‌تر امکان فرار داشته باشند. کولبران اغلب برای گریز از کمین، مسیرهایی غیرمعمول را در پیش می‌گیرند که همین امر آنان را در معرض بهمن و دیگر خطرات قرار می‌دهد. در تاریخ ۱۸ ژانویه سال ۲۰۲۱ پنج کولبر در مرز ایران و ترکیه گرفتار سقوط بهمن شدند که جسدهایشان پس از روزها جستجو توسط افراد محلی پیدا شد.<sup>۱۰۹</sup> همچنین در برخی حوادث کولبران از شدت سرما یخ می‌زنند و جانشان را از دست می‌دهند. در تاریخ دوم فوریه سال ۲۰۲۰ یک گروه ۲۳ نفری از کولبران در ارتفاعات برف‌گیر سقز گم شدند که دو نفرشان جان باخته و بقیه طی تلاشی مشترک از سوی هلال احمر و افراد محلی نجات پیدا کردند.

همچنین [ناحیه] روز‌هلات آلوده به میلیون‌ها مین زمینی است که بیشتر آن‌ها طی جنگ ایران و عراق یا پس از آن کار گذاشته شده‌اند. این میادین مین یازده هزار کیلومتر [مربع] از مرز ایران و عراق را پوشش داده‌اند که بخش عظیمی از آن در ناحیه روز‌هلات واقع شده است. از زمان پایان جنگ ایران و عراق، حدود ۵۰۰۰ نفر از شهروندان کورد به خاطر انفجار مین جانشان را از دست داده‌اند.<sup>۱۱۰</sup> سازمان حقوق بشری هنگام گزارش داده که از ماه آوریل سال ۲۰۲۱ تا آوریل ۲۰۲۲ دست کم ۵۰ شهروند و کولبر توسط مین‌های زمینی و مواد منفجره در مرزهای روز‌هلات کشته، مجروح یا دچار نقص عضو شده‌اند (جدول شماره ۲). به‌طور مثال در ۲۱ نوامبر سال ۲۰۲۱ آقای عزیز رونما طی انفجار مین در شهر اشنویه، یک پایش قطع شد و دو روز بعد از شدت جراحات جان باخت.<sup>۱۱۱</sup> در رویدادی دیگر در ۵ دسامبر ۲۰۲۰ کولبری به اسم عباس ابراهیمی در ناحیه‌ی اورامانات روی مین رفته و پایش را از دست داد.<sup>۱۱۲</sup>

نیروهای دولتی در روز‌هلات به‌طور مرتب به حقوق مردم تعدی کرده و آنان را دستگیر و بازجویی کرده یا مورد ضرب و شتم قرار می‌دهند. این موضوع به‌طور خاص در مورد کولبران صادق است. مورد یاسین فکری، کولبر جوان بانهای، مصداق همین رفتار وحشیانه است. او به‌طور وحشیانه‌ای در پادگان نظامی مورد ضرب و شتم قرار



گرفته و از وی فیلمبرداری شده بود و خود فرمانده پادگان فیلم را بین مردم پخش کرده بود.<sup>۱۱۳</sup> نیروهای دولتی اشکال دیگر خشونت را هم به کار می‌گیرند، از جمله وادار کردن کولبران به تمیزکاری و رخت شستن در پایگاه‌های نظامی با هدف لگدمال کردن غرور و شرافت [انسانی] آنان. یک سرباز کورد مرزبانی به من گفت که بیشتر وظایف، مثل تمیزکاری، رختشویی، گردگیری و حتی کار ساختن و تعمیر دیوار پایگاه‌ها بر کولبران دستگیر شده تحمیل می‌شود. وی اضافه کرد: «وقتی [کاری یا] خدمتی لازم بود تعدادی کولبر دستگیر و به اینجا آورده می‌شدند تا آن کارها را انجام دهند». کولبران هنگام بازداشت مورد انواع توهین‌ها قرار گرفته و با القاب زشت خطاب می‌شوند. گزارش‌های محلی حاکی از لگد زدن و کتک‌کاری کولبران در پایگاه‌ها است. طی مصاحبه‌هایم با کولبرها، آن‌ها همچنین گزارش می‌دادند که نیروهای دولتی اغلب از القاب تحقیرکننده‌ای چون «قواد» و «بی‌شرف» علیه‌شان استفاده می‌کنند، اعتقادات مذهبی‌شان را مسخره کرده و به شخصیت‌های مذهبی مورد احترام‌شان اهانت می‌کنند. نیروهای دولتی به اسب‌ها و قاطرهای کولبران، که گاهی برای حمل کالاها مورد استفاده قرار می‌دهند، نیز شلیک می‌کنند. روزنامه‌نگار کورد، سمیرا حسینی (۲۰۱۶) در یادداشت کوتاهی تحت عنوان «فرار به سوی مرگ» این کشتار اسب‌ها را تشریح کرده و نشان داد که چگونه حتی حیوانات نیز از اعمال خشونت گسترده دولتی در امان نیستند. هنگامی که تصاویر و ویدئوهای جسد ده‌ها اسب کشته شده در مرز ایران-عراق در شبکه‌های اجتماعی پخش شد خشم عمومی مردم روژه‌لات را برانگیخت. در یکی از گزارش‌ها آمده است که حدود ۹۰ رأس اسب تنها در یک ماه در جنگل‌های امیرآباد اشنویه کشته شده‌اند. جسد این اسب‌ها به‌طور عمدی در طبیعت یا مجاورت مناطق مسکونی رها می‌شوند.

### نتیجه‌گیری: وضعیت استثنایی یا دولت استثنایی

این مقاله به بررسی کولبری همچون یک خرده‌جهان کار و حیات پرمخاطره در شرق کوردستان/روژه‌لات پرداخته است. لب کلام من این است که کولبری جدای از این‌که یادآور فقر و نابرابری اقتصادی است، محصول مستقیم به‌کارگیری مرگ‌سیاست

از جانب دولت نیز هست که از آن طریق کوردها، که دارای تفاوت‌های قومی‌زبانی و مذهبی هستند، گروهی قابل حذف و اغماض محسوب می‌شوند. همچنان که یکی از کولبران می‌گوید: «اگر مسئولان دولتی می‌خواستند می‌توانستند کولبری را یک بار و برای همیشه از بین ببرند. آن‌ها ما را تبدیل به قاطرانی کرده‌اند که بهشان خدمت کنیم. هیچ خانواده‌ای در تهران و اصفهان وجود ندارد که تلویزیون یا دیگر لوازم خانگی‌شان توسط ما حمل نشده باشد و ما برایش خون نداده باشیم». خشونت و مرگی که کولبران با آن روبرو هستند آینه‌ی تمام‌نمای زندگی کوردهای روژه‌لات در ایران و همزمان تجربه‌ی کوردها از رژیم‌های سرکوب در منطقه و ورای آن است.

وضعیت استثنایی تحت رژیم تک‌زبانی‌مذهبی، تبدیل به وضعیتی دائمی و عادی شده است که تعمیم بی‌سابقه‌ی پارادایم امنیت را همچون تکنیکی برای اعمال حاکمیت در منطقه توجیه می‌کند. این تعمیم در مرز به اوج خود می‌رسد؛ جایی که دولت سیاست مرگ و بی‌ثباتی خود را تحت عنوان محافظت از «ملت»، عملی کرده و از این طریق شکل فراقانونی خشونت خود را علیه دیگری قومیش، اعمال می‌کند؛ بنابراین ناحیه‌ی مرزی همچون مکانی ظاهر می‌شود که وضعیت استثنایی در آن نه تنها از لحاظ فضایی و زمانی، همیشگی می‌شود بلکه بدل به «وضعیت عادی امور» نیز می‌گردد.

پدیده‌ی کولبری، رویکرد متداول به مرز را به چالش می‌کشد؛ رویکردی که آن را نمایش توپوگرافیک محضی می‌انگارد که قدرت سیاسی در آن محدود شده است. این نگاه نمی‌تواند مرز را همچون محصول توالی پیکربندی‌های زیستی-سیاسی-توپولوژیکی‌ای بنگرد که سوژه‌ها، بدن‌ها و زندگی‌ها را بین خطوط فضایی و زمانی، تنظیم و بازتأسیس می‌کند. به زبان دیگر، در مورد روژه‌لات، مرز را می‌توان نه یک مکان جغرافیایی محض، بلکه - به گفته امیمبه - نوعی تکنولوژی حاکمیت فهمید که «به منظور تخریب حداکثری اشخاص و خلق مرگ-جهان‌ها به کار گرفته می‌شود و منظور [از مرگ-جهان‌ها] اشکال نو و منفردی از هستی اجتماعی است که در آن جمعیت‌های گسترده‌ای تحت برخی شرایط [خاص] زندگی قرار داده می‌شوند» (امیمبه، ۲۰۰۳: ۴۰). ادبیات انسان‌شناختی اخیر در باب فضا و مکان، بیشتر بر غیرمادی بودن و حضور همه‌جانبه‌ی مرز همچون پدیده‌ای سیال تأکید دارد (امیمبه، ۲۰۰۳؛ دیویس و همکاران، ۲۰۱۷؛ روز، ۲۰۲۱). ارتباط این رویکرد با کولبری در این معنا

است که [این وضعیت] نمایانگر شکلی از قدرت حاکم است که خارج از قانون کار کرده و تمایز قبلاً مشخص میان داخل و خارج، دوست و دشمن و قانونی و غیر قانونی را مبهم می‌کند.

وضعیت خاص آن‌چه مرزهای روژه‌لات نامیده می‌شود فرصت تلفیق پارادایمی را برای دولت پدید آورده که اقدامات خود را برای امنیتی‌سازی و میلیتاریزه کردن هر چه بیشتر این منطقه به اجرا درآورد. کولبری، که به دلیل سیاست دولتی توسعه‌زدایی و فقیرسازی سیستماتیک به وجود آمده است، خود محصول محدودیت‌های سیاسی-اقتصادی پسراننده عمدی‌ای است که توسط قدرت حاکم بر روژه‌لات تحمیل شده است. روژه‌لات را وادی مقاومتی می‌بینند که گفتمان دولت‌ملت واحد در آن به‌طور تاریخی شکست خورده و هنوز هم دائم در حال ریزش است؛ بنابراین کولبری را به مثابه ابزار قدرتمند حکومت به کار می‌گیرند تا با اعمال خشونت و شکنجه دائمی علیه کوردها، عاملیت محدودشان را دائماً بدان‌ها یادآور شده و از این طریق مطمئن شود بدن کوردها در نژادی‌سازی گفتمانی و سیاسی مطلوبش می‌گنجد (نک: سلیمانی و محمدپور، ۲۰۲۳).

مرزهای روژه‌لات جایی است که حیات در ورای قانون، به‌روشنی هرچه بیشتر قابل رؤیت است و توسط دولت توجیه می‌شود. تا زمانی که کولبران از هرگونه حیثیت قانونی و سیاسی عاری گردند و کلاً بدان چیزی تقلیل داده شوند که آگامبن (۲۰۰۵) حیات برهنه می‌خواند، مرزها نمایانگر یکی از - اگر نگوییم بیشترین - فضاهای زیست‌سیاسی مطلق است که تا کنون ایجاد گردیده و در آن دولت و دستگاه سرکوبگر همه‌جاحاضر آن، بدون هیچ واسطه یا عواقبی، صرفاً با حیات برهنه مواجه می‌شوند. علی‌رغم وجود این خشونت، کولبران مبارزه خود برای بقا را همچون عمل مقاومت و عاملیت می‌فهمند. آن‌ها ضمن تحمل این مخاطره، به‌طور مکرر این پیام را می‌دهند که موجودیتشان به آسانی ریشه‌کن نمی‌شود. همان‌طور که انزالدوا (۱۹۸۷)، امیمبه (۲۰۰۳) و دی لیون (۲۰۱۵) می‌گویند مرزها را باید همچون میدانی دینامیک دید که مجموعه‌ای از کشمکش‌های هم‌زمان در آنجا آشکار می‌شوند و مبارزان این میدان،

گروه‌های به‌حاشیه‌رانده و استعمارزده مثل کوردها هستند که با توجه به هویت‌ها و زبان‌های متفاوت‌شان، به این مرگ-جهان‌ها چپانده شده‌اند.

وضعیت استثنایی در روژه‌لات را تنها در شرایط مجرم‌سازی مرزی از هویت کوردی از طریق رژیم‌های متنوع و هم‌زمان امنیتی‌سازی، مستثنی‌سازی و مرگ در ایران، ترکیه، عراق و سوریه می‌توان فهمید (نک: گونای، ۲۰۱۹). این مسئله حیات کوردها را قابل چشم‌پوشی کرده است؛ زیرا به مثابه تهدیدی مشترک برای دولت‌هایی دیده می‌شوند که دیربست سرزمین مادری کوردها را اشغال کرده‌اند. همچنین [این مفهوم] در کولبران کورد نیز مشهود است که - طبق مفهوم هوموساگر آگامین - هر دوی دولت‌های ایران و ترکیه با مصونیت کامل می‌توانند آن‌ها را بکشند، زخمی کنند، بازداشت نمایند یا [به صورت قهری] ناپدید سازند. همچنان‌که آگامین (۲۰۰۵، ۲) استدلال می‌کند «مشخصه هر دوی حکومت‌های فاشیست و نازی این بود که به قانون اساسی موجود امکان ابقا دادند ... البته مطابق پارادایمی که در واقع به «دولت دوگانه» تعریف شده است: یعنی آن‌ها در کنار قانون اساسی مرسوم، ساختار ثانویه‌ای تأسیس کردند که غالباً به‌طور قانونی متشکل نشده بود و صرفاً به خاطر وضعیت استثنایی می‌توانست هم‌زمان و همراه با ساختار دیگر به حیاتش ادامه دهد». هرچند در سراسر کشور یک پارادایم عمومی خشونت جاری است اما با میزان غلظت و تکرار خشونت دولتی در روژه‌لات قابل مقایسه نیست. نمونه‌ی اخیر آن ابعاد بسیار گسترده‌تر سرکوب روژه‌لات (و بلوچستان) است که حین خیزش سراسری موسوم به «زن، زندگی، آزادی» در سال ۲۰۲۲ است. (نک: محمدپور، ۲۰۲۳ الف).

گذشته از این‌ها، حیات سیاسی روژه‌لات توسط عاملان دولتی موازی‌ای میانجی قرار گرفته و اداره می‌شود که به‌طور مستقل عمل می‌کنند؛ هرچند که زیر چتر وسیع‌تر قدرت حاکمه قرار دارند. حجم اختیاراتی که به این عاملان اختصاص داده شده سرسام‌آور است. این عاملان در حقیقت چه به صورت فردی و چه نهادی، اختیار کامل دارند که در این منطقه قانون را به تعلیق درآورده یا حالت اضطراری اعلام کنند.

این مقاله به پیروی از نانسی شپر-هیوز<sup>۱۸</sup> (۱۹۹۵) از رشته‌ی انسان‌شناسی و انسان‌شناسان برای نشان دادن «تعهد سیاسی و اخلاقی» بیشتر در اقدامات اندیشگی و علمی‌شان، خشونت دولتی علیه کولبران را معرفی و محکوم کرده است. او به ما یادآوری می‌کند که «پروژه انسان‌شناختی همزمان قوم‌نگارانه، معرفت‌شناختی و سیاسی نیز هست و ... انسان‌شناسان به‌طور گسترده با «پلیس» و «عموم مردم» در ارتباط هستند» (۴۱۵-۱۶). پژوهش‌گران جریان اصلی در باب ایران، در مورد معضلات فرهنگ‌های غیر فارس یا سکوت کرده‌اند یا تمایلی به پرداختن بدان‌ها نداشته‌اند. این موضوع به‌طور خاص در مورد پژوهشگران و فعالان برون‌مرزی ایرانی، صادق است که در مورد حملات روزمره دولت به کولبران روژه‌لات و سوداگران مرزی در بلوچستان که به سوختن شناخته می‌شوند، همیشه ساکت بوده‌اند. لیندا اسمیت (۲۰۰۷:۱) این پژوهش‌های استعماری را این‌گونه توصیف می‌کند: «خودواژه‌ی تحقیق احتمالاً یکی از کیفیت‌ترین واژگان در فرهنگ لغات دنیای بومیان است. در بسیاری از موقعیت‌ها، وقتی نام این واژه به میان می‌آید به دنبال آن سکوتی حکمفرما می‌شود و خاطرات بدی را در اذهان متبادر می‌سازد و لبخندی که حاکی از آگاه‌بودن و بی‌اعتمادی است را بر لبان جاری می‌سازد». انسان‌شناسی به‌عنوان دانش تنوع بشر، در مطالعات خاورمیانه به‌ویژه در مورد ملت‌های خفه شده و استعمارزده‌ای مثل کوردها، همیشه حلقه مفقوده بوده است. موضوع کولبران کورد، شاهدی کافی است بر این درگیری معرفتی و سیاسی رشته انسان‌شناسی و مداخله‌رهای بی‌بخشی که می‌تواند برای آشکارسازی مجدد آنچه از چشم‌ها پنهان شده، انجام دهد.

### تقدیر و تشکر

از این طریق می‌خواهم مراتب سپاسگزاری خود را نسبت به بازبینی‌کنندگان ناشناس مقاله‌ام ابراز کنم. نظرات و پیشنهادات سازنده آن‌ها به‌شدت سودمند و دقیق بود. در واقع هر دوره بازبینی، یک تجربه‌ی یادگیری ارزشمند و یک سیر اندیشگی میان

حجم وسیع پژوهش‌هایی بوده که بازبینی‌کنندگان به من معرفی کرده‌اند. به‌ویژه از پروفیسور الیزابت شین – سرویراستار [مجله] – به خاطر راهنمایی‌های دقیق و حمایت‌های بی‌دریغشان در سراسر فرایند بازبینی تشکر می‌کنم. همچنین از استاد راهنمای مقطع دکترا، پروفیسور ژاکلین اورلا از UMass-Amherst، به دلیل بازخوانی و ارائه‌ی نظر در مورد نسخه قبلی این مقاله و سال‌ها حمایت از پروژه دکترا، در مورد کولبران کورد و به‌طور کلی روزها، سپاسگزاری می‌نمایم. همچنین از ارائه بازخوردهای سودمند از سوی دکتر محمد صالح و میمی کیرک<sup>۱۹</sup> در مورد این مقاله قدردانی می‌کنم. میمی کیرک و سین مالین مهربانانه بازخوانی نسخه نهایی مقاله‌ام را بر عهده گرفتند که بدین منظور از آن‌ها بی‌نهایت سپاسگزارم. از لطف دکتر ژوزپه آکونسیا از دانشگاه پادووا نیز تشکر می‌کنم که زحمت کشید و چکیده مقاله را به زبان ایتالیایی ترجمه کرد. هدف این مقاله بازتاب دادن صدای رنج ناشناخته و گرفتاری‌های کولبران کوردی است که روزانه با وحشیگری روبرو بوده و آن را تحمل می‌کنند. خالصانه امیدوارم که این پژوهش بتواند قدمی در راه بالا بردن آگاهی از وضعیت آنان برداشته و مشوق پژوهش‌های انسان‌شناختی اخلاقی و سیاسی دیگر در مورد این بی‌صداترین قربانیان خشونت دولتی باشد.

مشخصات مقاله به زبان انگلیسی

Mohammadpour, Ahmad. 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>

## منابع

- Açıksöz, Salih Can. 2020. *Sacrificial Limbs: Masculinity, Disability, and Political Violence in Turkey*. Oakland: University of California Press.
- Agamben, Giorgio. 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Translated by Daniel Heller Roazen. Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio. 2005. *State of Exception*. Translated by Kevin Attel. Chicago: University of Chicago Press.

---

<sup>19</sup> Mimi Kirk

- Anagnost, Ann S. 2011. "Strange Circulations." In *Beyond Biopolitics: Essays on the Governance of Life and Death*, edited by Patricia Ticineto Clough and Craig Willse, 213–38. Durham: Duke University Press.
- Anzaldúa, Gloria. 1987. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Asgharzadeh, Alireza. 2007. *Iran and the Challenge of Diversity: Islamic Fundamentalism, Aryanist Racism, and Democratic Struggles*. New York: Palgrave Macmillan.
- Bailey, Moya, and Jennifer Mobley. 2018. "North American Necropolitics and Gender: On #BlackLivesMatter and Black Femicide." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 43(3): 591–615. <https://doi.org/10.1086/694390>.
- Bonilla, Yarimar. 2017. "Unsettling Sovereignty." *Cultural Anthropology* 32(3): 330–39.
- Bozcali, Firat. 2020. "Probabilistic Borderwork: Oil Smuggling, Nonillegality, and Techno-Legal Politics in the Kurdish Borderlands of Turkey." *American Ethnologist* 47(1): 32–46. <https://doi.org/10.1111/amet.12888>.
- Burton, Elise K. 2021. *Genetic Crossroads: The Middle East and the Science of Human Heredity*. Stanford: Stanford University Press.
- Cavanagh, Edward, and Lorenzo Veracini, eds. 2017. *The Routledge Handbook of the History of Settler Colonialism*. Oxfordshire: Routledge.
- Chakraborty, Debanuj. 2021. "The 'Living Dead' within 'Death-Worlds': Gender Crisis and Covid-19 in India." *Gender, Work & Organization* 28(S1): 3–18. <https://doi.org/10.1111/gwao.12585>.
- Chalfin, Brenda. 2010. *Neoliberal Frontiers: An Ethnography of Sovereignty in West Africa*. Chicago: University of Chicago Press.
- Chiro, Daniel, and Clark McCauley. 2006. *Why Not Kill Them All? The Logic and Prevention of Mass Political Murder*. Princeton: Princeton University Press.
- Clemens, Elisabeth S. 2016. *What Is Political Sociology?* Cambridge: Polity Press.
- Coleman, M., and K. Grove. 2009. "Biopolitics, Biopower, and the Return of Sovereignty." *Environment and Planning D: Society and Space* 27(3): 489–507. <https://doi.org/10.1068/d3508>.
- Cox, Damian, Marguerite LaCaze, and Michael P. Levine. 2009. "Sovereignty, Violence and the State of Exception." In *Politics Most Unusual: Violence, Sovereignty*

- and Democracy in the “War on Terror,” edited by Damian Cox, Marguerite La Caze, and Michael P. Levine, 1–16. London: Palgrave Macmillan.
- Cristi, Renato. 1998. “Carl Schmitt on Sovereignty and Constituent Power.” In *Law as Politics: Carl Schmitt’s Critique of Liberalism*, edited by David Dyzenhaus, 165–88. Durham: Duke University Press.
- Cronin, Stephanie, ed. 2003. *The Making of Modern Iran: State and Society under Riza Shah, 1921–1941*. London: Routledge.
- Das, Veena, Arthur Kleinman, Mamphela Ramphele, and Pamela Reynolds, eds. 1997. *Violence and Subjectivity*. Berkeley: University of California Press.
- Davies, Thom, Arshad Isakjee, and Surindar Dhese. 2017. “Violent Inaction: The Necropolitical Experience of Refugees in Europe.” *Antipode* 49(5): 1263–84.
- De León, Jason. 2015. *The Land of Open Graves: Living and Dying on the Migrant Trail*. Oakland: University of California Press.
- Dobratz, Betty A., Lisa K. Waldner, and Timothy Buzzell II. 2019. *Power, Politics, and Society: An Introduction to Political Sociology*. London: Routledge.
- Emerson, Robert G., ed. 2019. *Necropolitics: Living Death in Mexico*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Fanon, Frantz. 1963. *The Wretched of the Earth*. Translated by Richard Philcox. New York: Grove Press.
- Foucault, Michel. 1978. *The History of Sexuality, Volume I: An Introduction*. Translated by Robert Hurley. New York: Vintage Books.
- Göçek, Fatma Müge. 2015. *Denial of Violence: Ottoman Past, Turkish Present and Collective Violence Against the Armenians, 1789–2009*. Oxford: Oxford University Press.
- Grande, Sandy (Kanien’keháka). 2015. *Red Pedagogy: Native American Social and Political Thought*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Günay, Onur. 2019. “In War and Peace: Shifting Narratives of Violence in Kurdish Istanbul.” *American Anthropologist* 121(3): 554–67.  
<https://doi.org/10.1111/aman.13244>.
- Hansen, Thomas Blom, and Finn Stepputat. 2006. “Sovereignty Revisited.” *Annual Review of Anthropology* 35:295–315.  
<https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.35.081705.123317>.
- Haskaj, Fjolla. 2018. “From Biopower to Necroeconomies: Neoliberalism, Biopower and Death Economies.” *Philosophy & Social Criticism* 44(10): 1148–68.  
<https://doi.org/10.1177/0191453718772596>.



- Hassaniyan, Allan. 2021. "The Environmentalism of the Subalterns: A Case Study of Environmental Activism in Eastern Kurdistan/Rojhelat." *Local Environment* 26(8): 930–47. <https://doi.org/10.1080/13549839.2021.1933927>.
- Hinton, Alexander Laban, ed. 2002. *Annihilating Difference: The Anthropology of Genocide*. Berkeley: University of California Press.
- Hoffman, Marcelo. 2011. "Disciplinary Power." In *Michel Foucault: Key Concepts*, edited by Dianna Taylor, 28–46. Durham: Acumen.
- Hussaini, Samira. 2016. "Running toward Death." *Kolber News*. <https://irankargar.com/>.
- Islekel, E. S. 2022. "Gender in Necropolitics: Race, Sexuality, and Gendered Death." *Philosophy Compass*: e12827. <https://doi.org/10.1111/phc3.12827>.
- Kauanui, J. K'ehaulani. 2017. "Sovereignty: An Introduction." *Cultural Anthropology* 32(3): 323–29. <https://doi.org/10.14506/ca32.3.01>.
- Kryzaneck, Ann P. 2010. "Sociological Approaches: Old and New in Political Sociology." In *Grand Theories and Ideologies in the Social Sciences*, edited by Howard J. Wiarda, 137–58. New York: Palgrave Macmillan.
- Kurt, Mehmet. 2021. "No Justice for Kurds: Turkish Supremacy and Kurdophobia." *Social Research: An International Quarterly* 88(4): 923–47.
- Mamdani, Mahmood. 1996. *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton: Princeton University Press.
- Mamdani, Mahmood. 2020. *Neither Settler nor Native: The Making and Unmaking of Permanent Minorities*. Cambridge: Harvard University Press.
- Martier, John. 2017. *A Foucauldian Interpretation of Modern Law: From Sovereignty to Normalisation and Beyond*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Matin-Asgari, Afshin. 2018. *Both Eastern and Western: An Intellectual History of Iranian Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mbembe, Achille. 2003. "Necropolitics." *Public Culture* 15(1): 11–40. <https://doi.org/10.1215/08992363-15-1-11>.
- Mbembe, Achille. 2017. *Critique of Black Reason*. Translated by Laurent Dubois. Durham: Duke University Press.
- Mbembe, Achille. 2019. *Necropolitics*. Durham: Duke University Press.
- Mohammadpour, Ahmad. 2023a. "Decolonizing Voices from Rojhelat: Gender-Othering, Ethnic Erasure, and the Politics of Intersectionality in Iran." *Critical Sociology*. <https://doi.org/10.1177/08969205231176051>.

- Mohammadpour, Ahmad. 2023b. "Persian Orientalism: Raciolinguistic Ideologies and the Construction of 'Iranianness.'" *Nations and Nationalism*. <https://doi.org/10.1111/nana.12990> .
- BLOODFOR BREAD 15
- Mohammadpour, Ahmad, and Kamal Soleimani. 2019. "Interrogating the Tribal: The Aporia of 'Tribalism' in the Sociological Study of the Middle East." *British Journal of Sociology* 70(5): 1799–824.
- Mohammadpour, Ahmad, and Kamal Soleimani. 2020. "'Minoritisation' of the Other: The Iranian Ethno-Theocratic State's Assimilatory Strategies." *Postcolonial Studies* 24(1): 40–62.
- Mohammadpour, Ahmad, and Kamal Soleimani. 2022. "Silencing the Past: Persian Archaeology, Race, Ethnicity, and Language." *Current Anthropology* 63(2): 185–210.
- Nash, Kate. 2007. *Readings in Contemporary Political Sociology*. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Negron-Muntaner, Frances, ed. 2017. *Sovereign Acts: Contesting Colonialism across Indigenous Nations and Latinx America*. Tucson: University of Arizona Press.
- Neuman, William. 2008. *Power, State, and Society: An Introduction to Political Sociology*. Long Grove, IL: Waveland Press.
- Nordstrom, Carolyn. 2004. *Shadows of War: Violence, Power, and International Profiteering in the Twenty-First Century*. Berkeley: University of California Press.
- Norris, Andrew. 2007. "Sovereignty, Exception, and Norm." *Journal of Law & Society* 34(1): 31–45.
- Orum, Anthony M., and John G. Dale. 2009. *Introduction to Political Sociology: The Social Anatomy of Power*. New York: Oxford University Press.
- Quinan, Christine L., and Kathrin Thiele, eds. 2021. *Biopolitics, Necropolitics, Cosmopolitics: Feminist and Queer Interventions*. London: Routledge.
- Robben, Antonius C. G. M., ed. 2018. *A Companion to the Anthropology of Death*. Hoboken, NJ: Wiley Blackwell.
- Rosa, Jonathan D. 2019. *Looking Like a Language, Sounding Like a Race: Raciolinguistic Ideologies and the Learning of Latinidad*. New York: Oxford University Press.
- Rouse, Caroline M. 2021. "Necropolitics versus Biopolitics: Spatialization, White Privilege, and Visibility during a Pandemic." *Cultural Anthropology* 36(3):

- 360–67. <https://doi.org/10.14506/ca36.3.03>.
- Roy, Sara. 1995. *The Gaza Strip: The Political Economy of Development*. Washington, DC: Institute for Palestine Studies.
- Rush, Michael. 1992. *Politics and Society: An Introduction to Political Sociology*. London: Routledge.
- Salih, Mohammed A. 2021. "Internal Cultural Imperialism: The Case of the Kurds in Turkey." *International Communication Gazette* 83(1): 7–25. <https://doi.org/10.1177/1748048520928666>.
- Scheper-Hughes, Nancy. 1995. "The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology." *Current Anthropology* 36(3): 409–40.
- Schmitt, Carl. 1985. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Cambridge: MIT Press.
- Simpson, Audra. 2014. *Mohawk Interruptus: Political Life across the Borders of Settler States*. Durham: Duke University Press.
- Smith, Adam. 2011. "Archaeologies of Sovereignty." *Annual Review of Anthropology* 40:415–32.
- Smith, Linda Tuhiwai. 2007. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. London: Zed Books.
- Soleimani, Kamal, and Ahmad Mohammadpour. 2019. "Can Non-Persians Speak? The Sovereign's Narration of 'Iranian Identity.'" *Ethnicities* 19(5): 925–47.
- Soleimani, Kamal, and Ahmad Mohammadpour. 2020a. "Life and Labor on the Internal Colonial Edge and the Political Economy of Kolberi in Rojhelat." *British Journal of Sociology* 71(4): 741–60.
- Soleimani, Kamal, and Ahmad Mohammadpour. 2020b. "The Securitization of Life under the Rule of the Perso-Shi'i State." *Third World Quarterly* 41(4): 663–82.
- Soleimani, Kamal, and Ahmad Mohammadpour. 2023. "The Everydayness of Spectacle Violence under the Islamic Republic: 'Fire at Will.'" *Security Dialogue*. <https://doi.org/10.1177/09670106231156694>.
- Sturm, Circe. 2017. "Reflections on the Anthropology of Sovereignty and Settler Colonialism: Lessons from Native North America." *Cultural Anthropology* 32(3): 340–48. <https://doi.org/10.14506/ca32.3.03>.

- TallBear, Kim. 2013. *Native American DNA: Tribal Belonging and the False Promise of Genetic Science*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Taylor, Chloe. 2011. "Biopower." In *Michel Foucault: Key Concepts*, edited by Dianna Taylor, 65–80. Durham: Acumen.
- Thangaraj, Stanley I. 2022. "'We Share the Same Ancestry': US Kurdish Diasporas and the Aspirational and Ascriptive Practices of Race." *American Anthropologist* 124(1): 104–17. <https://doi.org/10.1111/aman.13698>.
- Unlü, Bülent. 2016. "The Kurdish Struggle and the Crisis of the Turkishness Contract." *Philosophy & Social Criticism* 42(4–5): 397–405.
- Uperesa, Lisa (Nof). 2022. *Gridiron Capital: How American Football Became a Samoan Game*. Durham: Duke University Press.
- Vaziri, Mostafa. 1993. *Iran as Imagined Nation: The Construction of National Identity*. New York: Paragon House.
- Warrior, Robert. 1995. *Tribal Secrets: Recovering American Indian Intellectual Traditions*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Weitz, Eric D. 2003. *A Century of Genocide: Utopias of Race and Nation*. Princeton: Princeton University Press.
- Wolfe, Patrick. 2006. "Settler Colonialism and the Elimination of the Native." *Journal of Genocide Research* 1(3): 387–409.
- Yiftachel, Oren. 2006. *Ethnocracy: Land and Identity Politics in Israel/Palestine*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

---

<sup>۸۶</sup> خود کوردها به بخش های مختلف کوردستان بزرگ به ترتیب باکوور (شمال در ترکیه)، باشوور (جنوب در عراق)، روژاوا (غرب در سوریه) و روژه‌لات (شرق در ایران) میگویند. برای اجتناب از افتادن در دام نژادپرستانه دولتها جهت کوردزدايي از مناطق کوردی، در اشاراتم به جغرافیای کوردها از نامگذاری خودشان پیروی کرده‌ام. در این مقاله برای اشاره به کوردستان ایران از روژه‌لات استفاده شده است.

<sup>۸۷</sup> رجوع شود به آدرس اینترنتی

<https://www.etemadnews.ir/fa/main/detail/141489/> قبح رنج فرو ریخت

<sup>۸۸</sup> رجوع شود به آدرس اینترنتی <https://www.mashreghnews.ir/news/1340973/> سهم

۴۲ میلیون دلاری کولبران در تجارت

<sup>۸۹</sup> رجوع کنید به وبسایت هنگاو به آدرس: <https://hengaw.net/en>.

<sup>۹۰</sup> رجوع کنید به وبسایت‌شان به آدرس: <https://kolbarnews.com>.

<sup>۹۱</sup> جاش واژه‌ی خفت‌آمیزی است که اشاره به آن دسته از کوردهایی دارد که با دستگاه نظامی و امنیتی همکاری می‌کنند. در زبان کوردی «جاش» از لحاظ لغوی به معنای کره خر است و نماد حماقت، مطیع بودن و زشتی است.

۹۲ رجوع کنید به این سخنرانی ادوارد سعید:

<https://www.youtube.com/watch?v=tgteoJ1LihU>

۹۳ به این لینک نگاه کنید: <https://archive.fo/wip/bYRkO>

۹۴ به این لینک نگاه کنید: <https://farhikhtegandaily.com/news/304819/> ۹۰ درصد

واحدهای تولیدی شهرک صنعتی پیرانشهر و سردشت غیرفعال هستند.

۹۵ نگاه کنید به لینک: <https://www.kurdpress.com/news/304819/90>

۹۶ <https://www.yjc.ir/fa/news/6656850/> سردشت یکی از قطب‌های تولید انگور سیاه در

کشور

۹۷ به این لینک نگاه کنید: <https://www.iranintl.com/202205121859>

۹۸ نگاه کنید به ویدیوی این آدرس: <https://www.youtube.com/watch?v=sgGzSUACilo>

۹۹ این گزارش را نیز نگاه کنید: <https://hemgaw.net/fa/news/> کودکان کولبر و حقوق بین

الملل بشر

۱۰۰ این گزارش را نیز نگاه کنید: <https://hemgaw.net/fa/news/> کودکان کولبر و حقوق بین

الملل بشر

۱۰۱ نگاه کنید به لینک: [https://kurdistanhumanrights.org/en/exclusive-report-of-](https://kurdistanhumanrights.org/en/exclusive-report-of-khrn-on-killing-of-three-kolbars-by-iranian-border-guards/)

[khrn-on-killing-of-three-kolbars-by-iranian-border-guards/.](https://kurdistanhumanrights.org/en/exclusive-report-of-khrn-on-killing-of-three-kolbars-by-iranian-border-guards/)

۱۰۲ به این خبر نگاه کنید: [https://kurdistanhumanrights.org/fa/.](https://kurdistanhumanrights.org/fa/)

۱۰۳ به این خبر نگاه کنید <https://hengaw.net/fa/news/>: کشته شدن یک کولبر در ارتفاعات

نوسود

۱۰۴ به این خبر نگاه کنید. <https://www.iranintl.com/202306250552>:

۱۰۵ به این خبر نگاه کنید <https://irankargar.com/>

۱۰۶ به این لینک نگاه کنید [https://www.outsideonline.com/outdoor-](https://www.outsideonline.com/outdoor-adventure/exploration-survival/kolbars-smuggling-kurds-iraq-iran-border/)

[adventure/exploration-survival/kolbars-smuggling-kurds-iraq-iran-border/.](https://www.outsideonline.com/outdoor-adventure/exploration-survival/kolbars-smuggling-kurds-iraq-iran-border/)

۱۰۷ به این خبر نگاه کنید. <http://kurdistanhumanrights.org/fa/?p=5488>:

۱۰۸ به این لینک نگاه کنید <https://hengaw.net/fa/news/>: جان باختن دو کاسبکار کورد حین

گذر از مرز

۱۰۹ به این خبر نگاه کنید <https://kayhan.london/fa/1399/11/07/>

۱۱۰ منبع: انفجار مین و تلفات انسانی (۲۰۰۶). تهران: مرکز پژوهشی جانبازان برای مهندسی و علوم

پزشکی.

۱۱۱ به این خبر نگاه کنید. <https://www.hra-news.org/2020/hranews/a-27560/>:

۱۱۲ به این خبر نگاه کنید <https://www.hra-news.org/2020/hranews/a-27560/>.

انفجار مین منجر به قطع پای کولبر مریوانی شد.

---

<sup>۱۱۳</sup> به این خبر نگاه کنید <https://iranwire.com/fa/news/kordestan/42315> :

# صداهای استعمارزدا از روزه‌لات دیگری‌سازی جنسیتی، حذف اتنیکی و سیاست درهم‌تنیدگی در ایران<sup>1</sup>

احمد محمدپور



ترجمه‌ی دی‌آکو کوردستانی



<sup>1</sup> Mohammadpour, A. (2024). Decolonizing Voices From Rojhelat: Gender-Othering, Ethnic Erasure, and the Politics of Intersectionality in Iran. *Critical Sociology*, 50(1), 85-106.  
<https://doi.org/10.1177/08969205231176051>

## چکیده

مرگ ژینا امینی، در تاریخ ۱۶ سپتامبر ۲۰۲۲، منجر به خیزشی سراسری در ایران شد که از انقلاب مردمی سال ۱۹۷۹ تاکنون بی‌سابقه بود. این جنبش ضمن پذیرش شعار کوردی «ژن، ژیان، نازادی» (زن، زندگی، آزادی)، عمدتاً متمرکز بر کوردستان (که به روژه‌لات شناخته می‌شود) و بلوچستان بود: دو منطقه‌ای که از لحاظ اتنیکی، اقلیت و از لحاظ اقتصادی، توسعه‌زدایی شده‌اند و برای سرکوب اعتراضات در آن‌جا، از خشونت‌های مرگبار و وحشیانه استفاده شد. این مقاله بر آن است تا در باب این خیزش دو روایت رقیب را در برابر هم قرار دهد. روایت نخست مصرانه می‌خواهد مَهر خیزش «ملی» منحصر «زنان ایرانی» بر این جنبش بزند، ولی دومی تکثر [مفهوم] زنان - به‌ویژه زنان ملت‌های به‌حاشیه‌رانده‌ای همچون کورد و بلوچ - را به رسمیت می‌شناسد و آن سرکوب ساختاری، ملی، اتنیکی/مذهبی و زبانی‌ای را که در روایت یکدست‌نگر از زن ایرانی حذف شده است، برجسته می‌سازد. استدلال من ضمن طرح مفهوم درهم‌تنیدگی،<sup>۲</sup> چنین است که گفتمان نخبگان ملی‌گرای ایرانی در باب زن، سرکوب اتنیکی/مذهبی و زبانی جوامع حاشیه‌ای شده غیر فارسی‌زبان را بازتولید می‌کند. به‌علاوه این خوانش گزینشی از نابرابری جنسیتی در ایران، قادر نیست - یا نمی‌خواهد - درهم‌تنیدگی و تکثر تجارب حیات زنان در ایران را به‌ویژه در نواحی [امتایز] اتنیکی بپذیرد. این مقاله به بررسی انتقادی فمینیسم ایرانی و روش‌شناسی امتیازبخش آن می‌پردازد و به جای آن رویکردی استعمارزدایانه را پیشنهاد می‌کند که کنشگران فارس/ایرانی ملی‌گرا را به پرسش [انتقادی] از پارسی‌گرایی، همچون نشان هویت ملی رسمی و برتری نهادینه‌شده، فرا می‌خواند.

کلیدواژه‌ها: ژینا امینی، استعمارزدایی، دیگری‌سازی جنسیتی، درهم‌تنیدگی، حاکمیت، برتری پارسی، روژه‌لات، ایران



«ژینا جان، تو نمی‌میری و نامت نماد می‌شود»<sup>۳</sup>

واژه‌هایی به زبان کوردی که توسط خانواده‌اش بر سنگ مزار او نوشته شده بود. «تو مرده‌ای، من جهان را از تو می‌ربایم. نَفَسْت را با خود می‌برم. خلاص. به آخر رسیدی. تمام. مرگ می‌گویند - نه! من فریاد می‌زنم. تسلیم نمی‌شوم. آنچه تمام شده [هنوز] پایان نیافته است. آن چه انجام شده و بر نمی‌گردد، می‌تواند زنده شود. واژه عدم را می‌گیرم و به ضدش بدل می‌کنم: تولد دوباره». (هلن سیخوس، ای یای)

### مقدمه

قتل ژینا (مهسا) امینی، در ۱۶ سپتامبر ۲۰۲۲، به نقطه عطفی در جنبش ضد حجاب اجباری ایران تبدیل شد. چنانچه بر دیگر نام‌های اصیل کوردی می‌رود - والدین ژینا مجبور شده بودند نامی به زبان فارسی رسمی (مهسا) برای دخترشان انتخاب کنند. مرگ ژینا بدل به جرقه‌ی آغاز تظاهرات سراسری چند صد هزار نفری در خیابان‌های کشور به مدت حدود سه ماه شد. این تظاهرات‌ها حول محور شعار کوردی<sup>۱۱۴</sup> «ژن، ژیان، ئزادی» (زن، زندگی، آزادی)، وسیع‌ترین و طولانی‌ترین موج اعتراضات ایران پس از انقلاب سال ۱۹۷۹ را فراهم آوردند (نک: حسینیان، ۲۰۲۱). وقایع شماری این جنبش انقلابی و نقش جوامع مذهبی و اتنیکی/زبانی مختلف ایران در آن، و رای مباحث این مقاله است. اما گفتنی است این جنبش سراسری، حوزه‌های فرهنگی و جغرافیایی فراوانی را پوشش داد که از شمالی‌ها (گیلک‌ها و مازنی‌ها) و شهرهای مرکزی (تهران و کرج) گرفته تا اهواز را، هر کدام با ویژگی‌های منحصر به فردشان، در بر می‌گرفت. در حالی که عمدتاً به دلیل وجود کنشگری [بیشتر] و احزاب سیاسی مدرن، این جنبش در روژه‌هلات بسیار سکولارتر، سازمان‌یافته‌تر و دارای تنوع جنسیتی بیشتری بود، اما در بلوچستان اعتراضات [صرفاً] پس از نماز

<sup>۳</sup> «ژینا گیان تو نامری و ناوت ئه‌بیتته رهمز».

جمعه‌ها<sup>۱۱۵</sup> و بیشتر توسط مردان برگزار می‌شد. بلوچستان و روژهلات شاهد استفاده بیش از حد از خشونت دولتی بود.

در مدت کم‌تر از دو روز، هشتگ #مهسا امینی بیش از ۲۰۰ میلیون بار ریتویت شد. زنان و سلبریتی‌های زیادی موهایشان را بریدند و روسری‌هایشان را به اعتراض سوزاندند. ولی در مناطق کوردنشین، اعتراض علیه حجاب اجباری به سرعت تبدیل به خیزشی عمومی شد که در پی به رسمیت شناخته شدن حقوق اتنیکی و زبانی بود. یک روز پی از مرگ ژینا، به‌طور وسیع نیروهای امنیتی، مثل پلیس ضد شورش و شبه‌نظامیان وارد صحنه شدند. همچنین برای منحرف کردن تمرکز اعتراضات منسجم عمومی، به توجیهات احساسات‌برانگیز روی آورده و چنین القا شد که «دشمنان نظام» به‌ویژه «گروه‌های تجزیه‌طلب کورد»<sup>۱۱۶</sup> مسبب این خیزش هستند؛ به همین منظور سه حمله هوایی موشکی برون مرزی به پایگاه‌های گروه‌های تبعیدی کورد در شمال عراق (در ۲۸ سپتامبر، ۱۳ نوامبر و ۲۰ نوامبر سال ۲۰۲۲) انجام شد که ۱۳ کشته ۵۸ زخمی بر جای گذاشت. همچنین هجومی ۵ هفته‌ای توأم با استفاده از سلاح‌های جنگی را به شهرهای عمده کوردنشین همچون سنندج، مهاباد، سردشت و جوانرود انجام شد که منجر به کشته شدن ۱۲۲ شهروند، از جمله ۱۴ کودک و ۷ زن،<sup>۱۱۷</sup> شد.

مقاومت در مقابل حجاب اجباری از همان آغاز انقلاب آشکار شد و پایگاه آن عمدتاً در شهرهای غالباً فارس‌نشین بود و توسط زنان مرکز رهبری می‌شد. این مقاومت از لحاظ جغرافیایی و روشنفکری، کم‌وبیش توجهی به مطالبات جوامع حاشیه‌ای مثل کورد، بلوچ، عرب و تورک نداشت. جنبش ژینا جبهه‌ی این مبارزه را به سراسر ایران گسترش داد و صحنه را برای مبارزه فرااستانی و فرامرکزی زنان برای حقوق اساسی آراست که از حجاب تا اعتراضات فرهنگی و سیاسی در ایران را شامل می‌شد.

واکنش‌ها به مرگ ژینا متفاوت بود (نک: تانگراج، ۲۰۲۲؛ متین‌عسگری، ۲۰۲۲). نخبگان زن ملی‌گرا که بیشترشان فارسی‌زبان بودند، سعی می‌کردند ژینا را نماد بازنمایی چهار دهه مبارزه زنان علیه حجاب اجباری، به رهبری کهن‌الگوی «زن ایرانی» معرفی کنند که در مقابل سیاست‌ها برای کنترل کردن بدن زن از طریق [اعمال] قوانین و تعالیم دینی مقاومت می‌کنند<sup>۱۱۸</sup> (نک: باجغلی، ۲۰۲۲).

بسیاری از زنان غیرفارس هنگام پیوستن به زنان ملی‌گرای فارس/ایرانی در مبارزه‌شان، چیزی ورای عنصر جنسیت را در رویداد ژینا می‌دیدند. همچنان‌که فرنگیس قادری و گونر (۲۰۲۲) و برادوست (۲۰۲۲) استدلال می‌کنند قرار دادن شعارها در چهارچوب ملی‌گرایانه در شهرهای فارسی‌زبان، عنصر اتنیکی-زبانی را در قیام ژینا نادیده گرفت. این جنبش فاصله‌ی اتنیکی-فرهنگی بنیادین و نابرابری سیاسی و اقتصادی منتج از آن در ایران را دوباره به سطح آورد: وضعیتی که در آن قوم-ملت حاکم همه‌ی اشکال قدرت و ابزار تولید را به‌تنهایی قبضه کرده است. زنان کورد (نک: لبادی و ریانی، ۲۰۲۲؛ دیریک، ۲۰۲۲) این حذف و نادیده‌گیری معرفت‌شناختی را به‌مثابه بازسازی تجربه سرکوب منحصربه‌فردشان توسط خواهران خود در قوم حاکم، هم‌راستا با گفتمان دولت می‌دیدند که سعی می‌کند با سوءاستفاده از تجربه «مشترک» زنان از ستم و سرکوب، نوعی هویت یکپارچه ایرانی را شکل دهد. همان‌طور که پریا-کنشگر زن کورد - می‌گوید:

«جامعه‌ی بین‌الملل از طبیعت متکثر این جنبش متشکل از زنان فارس و غیرفارس بی‌خبر است. من طرفدار بی‌صدایانی هستم که آنان که حقوق اتنیکی و زبانی‌شان را انکار کرده‌اند به جایشان حرف زده‌اند؛ ببینید که چگونه کنشگران و سلبریتی‌های فارس، نام ژینا را دزدیدند. من در مبارزه با این سیستم استعماری که از انکار و انحلال ما تغذیه می‌کند طرفدار غیرفارس‌ها هستم. طرف دیگر صرفاً دنبال تغییر نظام سیاسی است، البته در عین حال می‌خواهد سلسله‌مراتب قدرت را همان‌گونه که هست حفظ کرده و به آرامی به سمت سکولاریسم حرکت کند. طرف دیگر آواز می‌خواند و می‌رقصد. طرف من توسط رسانه‌ها خاموش شده است. ما هیچ نقطه مشترکی نداریم.»

این مقاله داده‌های خود را از منابع متفاوتی به دست آورده است. من جدای از منابع منتشرشده، با هشت فعال سیاسی کورد نیز مصاحبه کرده‌ام که سه نفر از آنان در ایران و بقیه در خارج از کشور ساکن هستند. من مشارکت‌کنندگان پژوهشم را بر اساس سطح و نوع مشارکتشان در جنبش ژینا انتخاب کرده‌ام که از سازماندهی‌کنندگان تظاهرات و اعتراضات خیابانی تا مناظرات عمومی پیشرو بر سر این موضوع در رسانه‌های مجازی همچون فضاهای کلاب‌هاوس و توییتر را در بر می‌گیرد. من از

مشارکت‌کنندگانم خواستم که تجربه‌ی زیسته‌ی خود از درگیری مستقیم در خیزش و مشاهدات میدانی‌شان را با من به اشتراک بگذارند. البته خودم نیز در برخی جلسات‌شان شرکت کردم و برای پی‌بردن به نظراتشان، نسخه‌هایی از این مقاله را بین‌شان پخش کردم. جدای از این‌ها مقداری از داده‌ها را از شبکه‌های اجتماعی دیگر، مثل فیس‌بوک و یوتیوب نیز به دست آوردم.

من در نقد طبیعت خودبرترین اتنیکی فمینیسم فارس/ایرانی<sup>۱۱۹</sup>، (نک: کورت، ۲۰۲۱) تمرکز بر زنان کورد و نقدشان بر فمینیسم ایرانی جریان اصلی<sup>۱۲۰</sup> است، البته با اذعان به این نکته که مقالات متعدد و پژوهش‌های بیشتری لازم است تا موضوع جوامع حاشیه‌ای غیرفارسی زبان روشن شود.

من اصطلاح کنشگران زن فارس/ایرانی و پژوهشگران زن را – که برخی از آن‌ها خودشان را کنشگران فمینیست می‌خوانند – برای اشاره به آن دسته از کنشگران زنی به کار می‌برم که بازگوکننده گفتمان دولت-محور هستند؛ گفتمانی که مبنای آن بر مفهوم زبان و فرهنگ فارسی به‌مثابه ستون اصلی هویت ملی است. این کنشگران علی‌رغم نظرات و پس‌زمینه‌های متنوعی که دارند، با گفتمان دولتی هویت ملی واحد هم‌داستان بوده و مخالف ایده‌ی چندملیتی بودن کشور ایران هستند. جدای از این، من مفهوم مرکز-حاشیه را همچون «استعاره‌ای فضایی» تعریف می‌کنم که منظور از آن پیوند ساختاری نابرابری است که بین مناطق فارس و غیرفارس ایران برقرار شده است؛ یعنی مناطقی که از لحاظ اقتصادی توسعه‌یافته‌تر هستند در مقابل مناطقی مثل روزهلات، بلوچستان و اهواز، که از لحاظ اقتصادی و فرهنگی به حاشیه رانده شده‌اند.

هدف اصلی این مقاله مسئله‌سازی از مقدمات معرفت‌شناختی اندیشه‌ی فمینیستی حاکم است که عمدتاً – اما نه منحصرأ – توسط زنان فارسی‌زبان، نمایندگی و ارائه می‌شود و [در این راستا] به نقد نحوه‌ی مفصل‌بندی و برخوردی می‌پردازم که این گروه در مورد تجارب و صداها‌ی زنان جوامع حاشیه‌ای شده ایران به کار می‌گیرند. بخش نخست را با مروری مختصر بر گفتمان ملی‌گرایی ایرانی آغاز می‌کنم تا زمینه‌ای تاریخی برای درک سرشت چندوجهی سرکوب جنسیتی در ایران به دست دهم. بخش دوم اندیشه‌ی فمینیستی ملی‌گرای ایرانی را در مقابل مفهوم «درهم‌تنیدگی» قرار می‌دهد: مفهومی که مطابق آن، مقولاتی اجتماعی (مثل جنسیت،

نژاد، طبقه و دیگر اشکال تبعیض) سرشتی به‌هم‌مرتبط دارند و برای ایجاد پویایی و اثراتی منحصر به فرد، «به هم می‌پیوندند» (کالینز و بیلج، ۲۰۲۰؛ رومرو، ۲۰۱۷). مقاله در پایان به این نتیجه می‌رسد که رویکرد ملی‌گرایان در باب نابرابری جنسیتی در ایران خاصیتی تقلیل‌گرایانه داشته و به همین دلیل نمی‌تواند و/یا نمی‌خواهد درهم‌تنیدگی و چندگانگی تجارب زنان در حاشیه‌های اتنیکی ایران را بپذیرد و از این رو به مثابه ستون کمکی گفتمان یک‌دست‌ساز دولتی عمل می‌کند. (نک: تصویر ۱).



تصویر ۱: تظاهرات دایاسپورای کورد در آدلاید استرالیا (۲۲ اکتبر ۲۰۲۲). شخص داخل تصویر، تارا فاتحی، یکی از کنشگران حقوق کوردها است. [ترجمه متن روی پلاکارد: اگر کورد بودن من تو را می‌آزارد، پس تو بخشی از مسئله هستی. م]

## تولد «زن ایرانی»

این بخش مفهوم «زن ایرانی» را آن مرجع واحدی می‌انگارد که توسط نخبگان زن فارس/ایرانی و پژوهشگران زن بدان ارجاع داده می‌شود. ریشه‌های ظهور گفتمان ملی‌گرایی ایرانی را می‌توان در رویدادهای دوران حکومت قاجار در اواخر سده‌ی نوزدهم

جست (آبراهامیان، ۲۰۰۸؛ انصاری، ۲۰۱۹؛ کرونین، ۲۰۰۳). منورالفکران ملی‌گرای ایرانی با الهام از روشنفکران اروپایی و گسترش سرزمینی، به دنبال تقلید از مدل غربی مدرنیته و حکومت‌کردن بودند (نک: متین عسگری، ۲۰۱۸؛ وزیر، ۱۹۹۳؛ ضیا ابراهیمی، ۲۰۱۶). در اوایل قرن بیستم، مورخان و روشنفکران ایرانی شروع به برساختن روایتی ازلی تاریخی از ملت ایران کردند که بعداً پروژه‌ی دولت‌سازی سلسله‌ی پهلوی بر این اساس بنا شد (نک: جهانگل، ۲۰۲۱). با روی کار آمدن رضاشاه پهلوی، هدف اصلی دولت این شد که ایران به کشوری «مدرن» تبدیل گردد (آبراهامیان، ۲۰۰۸؛ کرونین، ۲۰۰۳).

رضاشاه، نظامی پادشاهی را بنا کرد که اساس آن بر مدل نژادپرستانه برتری «نژاد آریایی» بود؛ نژادی که مطابق رویکردهای دولت‌گرا به تاریخ ایران، ریشه‌اش در ایران بود و وارثان بی‌چون و چرای آن، کسی جز پارس‌ها نبودند (ضیا ابراهیمی، ۲۰۱۶: ۱۲). رضاشاه و پسرش، محمد رضاشاه، با الهام‌گیری از مدل شرق‌شناسانه‌ی مدرنیزاسیون، در پی غربی‌کردن «فرهنگ ایرانی» بودند و نموده‌های تنوع فرهنگی غیرفارسی را نشانه‌ی عقب‌ماندگی و بدویتی می‌انگاشتند که می‌بایست به اجبار متمدن و آسیمیله (همگون‌سازی) شود. سلسله‌ی پهلوی مفهوم وحدت نژادی را اشاعه داده و برای تأیید «نژاد اصیل ایرانی» به مثابه اساس ملی‌گرایی نژادی دولت، منکر وجود تفاوت‌های زبانی و اتنیکی شدند (متین عسگری، ۲۰۱۸).

دولت پهلوی استراتژی دوسویه‌ی آسیمیلاسیون همراه با اقدامات خشونت‌آمیز را برگزید تا یک سازمان دولتی یکپارچه‌ی واحد، یعنی «یک کشور، یک ملت، و یک دولت» را شکل دهد (سلیمانی و محمدپور، ۲۰۱۹). عنصر اصلی این سیاست، پیگیری متحدالشکل کردن و استانداردسازی آن چیزی بود که تحت عنوان زبان، فرهنگ و هویت «ایرانی» معرفی می‌شد. چندان طول نکشید که واژه‌های «فارسی» و «ایرانی» به‌جای هم به کار برده شدند و در خدمت پروژه‌ی اساساً نژادپرستانه هندواروپایی برای ملت‌سازی در ایران قرار گرفت (اصغرزاده، ۲۰۰۷؛ صالح، ۲۰۱۳). رضاشاه کلاً استفاده از زبان‌های غیرفارسی را در شکل نوشتاری غیرقانونی اعلام کرد و ایدئولوژی به‌شدت ملی‌گرایانه‌ی دولتی خود را با پشت‌بستن همزمان به نیروهای نظامی و روشنفکری اعمال کرد (الینگ، ۲۰۱۳: ۹۴). زبان‌های دیگری که در ایران بدان‌ها تکلم می‌شد یا

(مثل کوردی و لری) لهجه‌های ناقص فارسی شناسانده شدند یا (مانند ترکی و عربی) خارجی و غیر هندواروپایی (الینگ، ۲۰۱۳: ۸۷).

برخلاف سلسله‌ی پهلوی که ملی‌گرا و سکولار شناخته می‌شد، ج‌ا نوعی ملی‌گرایی مذهبی را پیش برد که ریشه‌های ایدئولوژیک آن به سلسله‌ی صفوی در قرن شانزدهم و اعلام تشیع به عنوان مذهب دولتی برمی‌گشت (نک: امانت، ۲۰۱۷). ج‌ا از راه تأسیس نهادهای مذهبی جدید، شروع به مرسوم‌سازی [و ترویج] تشیع ملی‌گرا همچون مذهب [رسمی و] دولتی کرد و آیت‌الله خمینی بر جایگاه جدید ولایت مطلقه فقیه جلوس کرد. اما این تغییر موضع، نه ساختار سلسله‌مراتبی سیاسی و اتنیکی-فرهنگی در ایران را عوض کرد و نه حقوق اقلیت‌ها در مورد زبان، اعلان وجود و هویت‌شان را پذیرفت (نک: بروجردی، ۱۹۹۸).

کوردها انکار تنوع زبانی و اتنیکی در قانون اساسی پس از انقلاب اسلامی را گردن نهادند و همین امر منجر به اعلان جهاد علیه‌شان شد. در فاصله سال‌های ۱۹۷۹-۱۹۸۰ هجومی نظامی به روزه‌هلات آغاز شد و طی آن شهرهای عمده‌ی کوردنشین را محاصره کرده و دست به سرکوب گسترده زدند. حمله‌ی نظامی موفق بود و کنترل کامل نواحی کوردنشین به دست آمد و در ادامه مجموعه‌ای جامع از استراتژی‌های آسیمیله‌کننده به کار گرفته شد که تقریباً تمام جوانب حیات اجتماعی/سیاسی و اقتصادی کوردها را در بر می‌گرفت (محمدپور و سلیمانی، ۲۰۲۰).

در حالی که مطالعات دانشگاهی جریان اصلی ایران به‌طور وسیع اثرات مخرب این دولت‌ملت‌سازی مدرن، بر ترکیب چندفرهنگی و چندزبانه کشور را نادیده گرفته‌اند، مطالعات اخیر پژوهشگران جوامع اقلیت‌سازی‌شده و تاریخ‌نگاران تجدیدنظرطلب متعددی در زیر سایه‌ی ادبیات مطالعات زیردستان و استعمار بین‌المللی، شروع به بازسنجی پروژه‌ی دولت‌سازی در ایران کرده‌اند. افشین متین عسگری که یکی از تاریخ‌نگاران پیشرو در زمینه‌ی ایران است می‌گوید «برای اینکه بفهمیم رژیم پهلوی چگونه مثل یک دولت استعمارگر رفتار کرده‌است باید نگاهمان را تغییر داده و از چشم‌انداز گروه‌های "اقلیت" یا "زیردست" که گیرنده‌ی نهایی دولت‌ملت‌سازی اجباری و آمرانه‌اش هستند، به موضوع بنگریم». تاریخ‌نگاران دیگری، همچون ضیا ابراهیمی

(۲۰۱۶)، کاتوزیان (۲۰۰۳)، کرونین (۲۰۰۳)، مرعشی (۲۰۰۸) و انصاری (۲۰۱۹، ۲۰۱۲) اقرار کرده‌اند که فرهنگ‌ها و جوامع زیردست چگونه در برابر این نوع ملت‌سازی از بالا مقاومت کرده‌اند؛ اقدامی که «مطابق طرح پیشنهادی توسط روشنفکران ملی‌گرا در دوره‌ی پس از جنگ جهانی اول به اجرا درآمده است» (متین عسگری، ۲۰۰۵: ۲۰۲۱).

در ادامه‌ی این تلاش‌های تجدیدنظرطلبانه، جدیداً پژوهشگران کورد هم مطالعات فزاینده‌ای را در باب پویایی و شیوه کار استعماری سیاست آسیمیله‌کننده دولت ایران علیه جوامع غیرفارس انجام داده‌اند (حسنیان، ۲۰۲۱؛ محمدپور و سلیمانی، ۲۰۲۲؛ مرادی، ۲۰۲۳). این پژوهش‌ها نشان می‌دهند چگونه دولت ایران از همان آغاز تأسیس خود در سال ۱۹۲۵، بسیاری از شاخصه‌های کلیدی استعمار داخلی، مثل برساختن فرهنگ [واحد] ملی (نک: ویتز، ۲۰۱۵؛ هالییدی، ۲۰۱۶؛ ویمر، ۲۰۲۰) به میانجی زبان فارسی، آسیمیلاسیون اجباری و - به قول هینتون (۲۰۰۲) - «حذف تفاوت‌ها»، را از خود نشان داده است. همان‌طور که در این مقاله نشان داده خواهد شد، ابداع و ترویج مفهوم کلی «زن ایرانی»، دقیقاً از راه تحمیل همین نسخه از ملی‌گرایی روش‌شناختی بر مردمی بود که از لحاظ اتنیکی و زبانی متنوع بودند.

مفهوم «درهم‌تنیدگی»، رویکردی نو نسبت به اندیشه‌ی فمینیستی معاصر است؛ مفهومی که از سوی پژوهشگر فمینیست سیاه‌پوست، *کیمبرلی کرنشاو*<sup>۴</sup> به حوزه‌ی مطالعات حقوقی وارد شده تا مفصل‌بندی پیوند بین نژادپرستی و تبعیض جنسی بیشتر برجسته شود و به‌طور ویژه برداشتی متفاوت از سرکوب زنان رنگین‌پوست ارائه دهد. او درهم‌تنیدگی را به‌مثابه عینکی تعریف کرده که از طریق آن می‌توان دقیقاً متوجه شد قدرت از کجا می‌آید و کجا دچار تضاد می‌شود و کجا به هم متصل شده و در هم می‌تند.<sup>۵</sup> *کرنشاو* چنین استدلال می‌کند که اگر کسانی (در اینجا، زنان) در معرض اشکال متعدد تبعیض یا موقعیت‌های آسیب‌پذیر قرار گیرند، به احتمال زیاد هم‌زمان تحت تأثیر همه‌ی آن‌ها قرار خواهند گرفت. *پاتریشیا هیل کالینز*<sup>۵</sup> نیز مفهوم

4 Kimberle Crenshaw

5 Patricia Hill Collins



درهم‌تنیدگی را در مورد فمینیسم استعمارزدا به کار برد (نک: کالینز، ۲۰۱۹؛ مگجی، ۲۰۲۱). کالینز به قصد متزلزل کردن بنای فمینیسم سفید [پوست] / غربی به دلیل نادیده‌گیری رنگین‌پوستان، در تلاش خود برای وارد کردن تجارب «زن استعمارزده و بی‌دولت»، بر مردود شمردن معرفت‌شناختی این [فمینیسم] سفید جهان‌شمول، تأکید ورزید (نک: داماسا و فرانکو، ۲۰۲۲؛ رودو-زاراته، ۲۰۱۹، رودریگوئز، ۲۰۲۰). استدلال من این است که مسئله‌ی مشابهی در مطالعات جنسیت در باب زنان جوامع زیردست ایران هم وجود دارد؛ بدین ترتیب که برای تأیید [و تداوم] جهان‌شمول‌سازی از مفهوم «زن ایرانی»، نسبت به مسائل واقعی این زنان بی‌توجه بوده و یا آن‌ها را مردود می‌شمارند.

بخش اعظم ادبیات در مورد زنان، جنسیت و خشونت در ایران، میل به تمرکز بر کلیشه‌ی «زن ایرانی» دارد: مفهومی منفرد که مرزهای اتنیسیته، جنسیت و مذهب را نادیده گرفته است. این ادبیات با این کار، زن فارس / شیعه را با دال‌های «بی‌نشان» می‌نهادینه می‌کند که هستی منفرد آن‌ها را گرفته و از آن خود می‌کند (نک: افخمی، ۲۰۲۲؛ علی‌کرمی، ۲۰۱۹؛ انصاری، ۲۰۱۲؛ بهرامیتاش و اصفهانی، ۲۰۱۱؛ قریشی، ۲۰۲۱؛ هنربین-هالیدی، ۲۰۰۹؛ حسینی، ۲۰۲۱؛ کاشانی-ثابت، ۲۰۱۵؛ کوشا، ۲۰۰۲؛ مارانلو، ۲۰۱۵؛ مقیسی، ۱۹۹۶؛ امید، ۲۰۱۲؛ اسانلو، ۲۰۰۹؛ پایدار، ۱۹۹۶؛ سرفراز، ۲۰۱۷؛ صادقی، ۲۰۰۷؛ شاهرکنی، ۲۰۲۰؛ تراب، ۲۰۰۶؛ وکیل، ۲۰۱۱). در حالی که در این پژوهش‌ها نقش شریعت در باب تحمیل حجاب اجباری و سرکوب زنان به‌درستی برجسته شده است، درهم‌تنیدگی سرکوب جنسیتی با اشکال اتنیکی / زبانی خشونت - به‌جز در چند مورد معدود آن هم به صورت گذرا - به طور مداوم نادیده گرفته شده است. به عنوان مثال بهرامی‌تاش و اصفهانی (۲۰۱۱: ۶۹) تنها یک بار به «مناطق بلوچ، کورد و ترکمن» اشاره می‌کنند. تنها اشاره کاشانی-ثابت (۲۰۱۵) به زنان غیر فارس هم به اشتباه «کوردستان فارس» نوشته شده است (ص. ۳۸). همچنین اشاره‌هایده مقیسی (۱۹۹۶) به غیرفارسی‌ها، صرفاً محدود به بازگویی «سرکوب کوردها، ترکمن‌ها و اعراب ایرانی» است (ص. ۱۲۴). نمونه‌ی دیگر، پژوهش پروین پایدار (۱۹۹۶: ۳۰) است که نصف جمعیت ایران را «اقلیت مسلمان سنی‌مذهبی که از گروه‌های کوچک

قومی، قبیله‌ای و عشایر چادرنشین مثل کورد، ترکمن، عرب و بلوچ تشکیل شده‌اند» خطاب قرار می‌دهد. این نادیده‌گیری در کتاب آرزو اصائلو با نام سیاست حقوق زنان در ایران (۲۰۰۹) هم مشاهده می‌شود که هیچ اشاره‌ای به رنج‌های زنان ترک، عرب، کورد و بلوچ نمی‌کند.

## معیارهای حاکم برای خواهی

رویکرد دولتی به فعالیت زنان در ایران زنان غیرفارس/شیعه را دچار وضعیتی کرده که پترسون و رازرفورد (۱۹۸۶) از آن به «استعمار مضاعف» یاد می‌کنند. دولت و نخبگان زن ملی‌گرا، با «دیگری» انگاشتن زنانی که از لحاظ اتنیکیتی به حاشیه‌رانده شده‌اند، هر دو همزمان مسئول این خشونت سیاسی و «معرفتی» علیه آنان (نک: کریپون، ۲۰۱۹) و نادیده‌گیری این حقیقت هستند که تجارب و صدای زنان غیرفارس همیشه با مطالبات اتنیکیتی‌زبانی‌شان در هم تنیده است. نمونه‌ای از این رفتارهای گزینشی، نسبت دادن بخش عظیمی از خودکشی‌های زنان در مناطق توسعه‌نیافته روزهلات، سیستان و بلوچستان و اهواز (خوزستان) به ساختارهای پدرسالارانه است. درست است که پدرسالاری مسئول بخش مهمی را از سرکوب‌های جنسیتی است اما نخبگان زن دولتی قادر نبوده‌اند به گونه‌ای سیستماتیک به نقش دولت در محروم‌نگه‌داشتن این مناطق بپردازند. به‌عنوان نمونه‌ای دیگر، کشتار روزانه کارگران مرزی، از جمله زنان و کودکان، (که در زبان کوردی به کولبر<sup>۱۲۲</sup> شناخته می‌شوند) توسط گشت مرزبانی، هنوز نتوانسته است باعث اعتراضی در شهرهای عمدتاً فارس‌نشین یا حوزه‌ای عمومی شود که زیر سلطه‌ی فارس‌ها است (نک: جواهری، ۲۰۲۳).

کنشگری جنسیتی به سبک ملی‌گرایان در ایران پیرو بقای «وضع موجود» است و از این منظر مبارزه‌ی غیرفارس‌ها، تلاشی تجزیه‌طلبانه تلقی می‌شود که در پی تضعیف یکپارچگی ملی و سرزمینی «ملت» است. یادداشت‌های نوشین احمدی-خراسانی (۲۰۱۲) نمونه‌ای از این رویکرد مرکزگرا و دولتی است:

... اما مسئله‌ای که در این میان وجود دارد آن است که جنش برای خواهانه و مدنی زنان در ایران معاصر، علاوه با جنش‌های برابری خواهانه و مدنی قومیتی، مذهبی و زبانی و ... با نوع دیگری از جنش قومیتی روبرو است که خود را در چارچوب «جدایی‌طلبی» تعریف می‌کند. طبعاً هدفی که جنش‌های جدایی طلبانه قومیتی، اعلام کرده‌اند معطوف به «برابری و تبعیض‌زدایی از قانون» نیست، بلکه خواهان برپایی و تشکیل کشور دیگری حول قومیتی واحد هستند.

رقیب ایرانی نیز شبیه همان فمینیسم سفید غربی که می‌کوشد تفاوت‌های تجارب زنان غربی و غیرغربی را محو کند (نک: چادوک و هیندرلیتر، ۲۰۱۹؛ گووان و اسمیت، ۲۰۲۱)، تجربیات زنان کورد را در تجربیات گفتمان حاکم زنان درآمیخته و ذوب می‌کند. برای مثال خبر قرارگرفتن زارا محمدی (همراه با سه زن کورد دیگر) در لیست ۱۰۰ زن برتر بی‌بی‌سی،<sup>۱۳۳</sup> نه از سوی رسانه‌های فارسی به رسمیت شناخته [او مخیره] شد و نه از جانب کنشگران زن ملی‌گرا. استعاره‌ی «بزار ارباب» و «خانه‌ی ارباب» / *اودره لورد* (۲۰۱۸) هم می‌تواند روشن کند که چگونه کنشگری زنان جریان اصلی در ایران با به‌کارگیری همان ابزاری که پدرسالاری از آن بهره می‌گرفت، در سخن گفتن از جانب زنان قوم‌ملت‌های اقلیت‌سازی‌شده کم آورده است؛ همچنان که کژال، یکی از کنشگران زن کورد، می‌گوید:

جنش زن، زندگی، آزادی در روژه‌هلات خودش را تنها در مقابله با قوانین شریعت اسلامی تعریف نمی‌کند؛ ما در کنار زنان تهرانی در مبارزه‌شان برای تحقق حق پوشش و آزادی ایستاده‌ایم. اما وقتی نوبت به مطالبات ما در خصوص حق زبان و حق تعیین سرنوشت در یک ایران فدرال می‌رسد آن‌ها ما را تجزیه‌طلب، خائن و قبیله‌گرا می‌خوانند. ما از هر طرف مورد حمله قرار گرفته‌ایم؛ یعنی نه تنها از سوی دولت، بلکه از سوی نخبگان فارس هم [مورد هجوم هستیم]. آن‌ها تا زمانی کنار ما هستند که خودمان را با هویت ایرانی معرفی کنیم و هویت ملی خودمان را به عنوان کورد، انکار کنیم. ما این بهای سنگین را فقط برای حجاب ندادیم. ما تنها زمانی در مورد آینده ایران صحبت خواهیم کرد که من به عنوان یک زن کورد از همان موقعیت و امتیازاتی

برخوردار شوم که یک زن فارس در تهران و اصفهان دارد. جدای از این، مسئله فقط تغییر حکومت خواهد بود.

روایت حاکم از هویت ایرانی، از طریق برابرگرفتن ایرانی بودن با فارس بودن، یک نظام خزنده‌ی سلسله‌مراتبی نژادی سلطه [در کشور] تأسیس کرد و در نتیجه باعث ایجاد نوعی شهروندی ممتاز شد که به وسیله‌ی اتنیک‌زدایی از زبان، فرهنگ و هویت قوم-ملت حاکم، تقویت شد (نک: هیل، ۲۰۱۱؛ رولز و داک، ۲۰۲۰؛ فرادرا، ۲۰۲۱). این نظام «نژادپرستی بدون نژادپرستان» (نک: بونیل-سیلوا، ۲۰۰۶) از طریق انحصار بر آپاراتوس سیاسی اشتراک قدرت و ابزار اقتصادی تولید، عمل می‌کند.

در عین حالی که جنبش ژینا مردم ایران را علیه وضعیت موجود متحد کرده بود، شکاف‌های عمیق ساختاری در میان «ملت» را نیز آشکار کرد. این موضوع در بیانیه‌ی گروهی از زنان بلوچ در همراهی با جنبش ژینا هم کاملاً مشهود بود:

ما زنان بلوچ، در جغرافیای ایران، تحت ستم‌های مضاعفی روز را به شب می‌رساندیم. رنج، فقر، تبعیض، بیکاری، ناامنی، استثمار نیروی کار و منبع بلوچ‌ها عادی‌سازی شده است. ما زنان بلوچ همراه با برادرانمان از ستم‌های ملی/اتنیک‌ی و طبقاتی/مذهبی رنج می‌بردیم.<sup>۱۲۴</sup>

کانون مبارزه با نژادپرستی و عرب‌ستیزی در ایران نیز موضع مشابهی گرفته است و می‌گوید: «رژیم [...] حاکم بر ایران، هستی خود را بر سه پایه تبعیض اتنیک‌ی، تبعیض جنسیتی و تبعیض طبقاتی قرار داده است».<sup>۱۲۵</sup>

نمونه‌های تراژیک چند سال اخیر، این عوامل درهم‌تنیده دخیل<sup>۶</sup> را روشن می‌کنند. مثلاً هشت دختر نوجوان بلوچ هنگام جمع کردن آب از هوتک‌ها برای نیاز خانواده‌هایشان غرق شدند و آتش‌سوزی هولناکی که به دلیل سیستم گرمایشی [ناایمن و] خطرناک رخ داد، یک مدرسه‌ی دخترانه روستایی در روزهای را به کام خود کشید و منجر به مصدومیت شدید ۲۹ دانش‌آموز و مرگ یکی از آن‌ها شد.<sup>۱۲۶</sup> اما این مرگ‌ومیرها نه از سوی مرکز هیچ توجهی را به خود جلب کرد و نه از جانب کنشگران

<sup>6</sup> Dynamics مجموعه نیروهای اخلاقی، اقتصادی، سیاسی و غیره که در زمینه به خصوصی عمل می‌کنند.

زن ملی‌گرا؛ همچنین قربانیان و خانواده‌هایشان نیز هیچ گونه کمک و حمایت درمانی و پزشکی‌ای دریافت نکردند. دولت، [مردم] ملت‌های غیرفارس را سوژه امنیتی قلمداد کرده و مناطق‌شان را محدوده امنیتی محسوب نموده است و با این کار زخم‌ها را عمیق‌تر نیز کرده است. چنین نابرابری‌هایی که هم در قانون اساسی و هم از لحاظ نهادسازی حمایت و تقویت شده‌اند، از طریق تحمیل شاخصه‌های فرهنگی حاکم بر دیگری‌های غیر حاکم، ایجاد شده‌اند (نک: رودینسکو، ۲۰۲۲) که به ندرت (اگر نگوییم هرگز) در اعتراضات مدنی مرکز - از جمله اعتراضاتی که به رهبری دانشگاهیان و نخبگان زن ملی‌گرا شکل گرفته‌اند - مورد توجه قرار گرفته است.

علاوه بر این‌ها، کنشگری زنان ملی‌گرا در ایران، وقتی به دیگری‌های اتنیکی می‌رسد، حالت پدرسالارانه و برتری‌جویانه به خود می‌گیرد. این رویکرد، در پیروی آنان از دولت و روشنفکرانشان برای جنسیتی‌کردن و بیگانه‌سازی از دیگری‌های اتنیکی کاملاً مشهود است (طلوعی، ۲۰۱۳). به عنوان مثال، منصوره شجاعی (۲۰۱۳)، با همدریف کردن زنان کورد با حریفشان داعش، تحت این ادعا که خشونت و نرینگی را بازتولید کرده‌اند، از مبارزان زن کوردی که شجاعانه با داعش جنگیدند بیگانه‌سازی می‌کند. او همچنین زنان کورد را تقبیح کرده که چرا - علی‌رغم نیاز به دفاع از خود - اسلحه برداشته‌اند و این کارشان را به دشمنی با اصول فمینیستی و تعهد زنان به صلح جهانی تعبیر کرده است. آزاده دواچی (۲۰۱۳) هم این سیاه‌نمایی شجاعی از مبارزان زن کورد را تکرار و اظهار نگرانی کرده که زنان کورد از سوی مردان کورد برای انجام فعالیت‌های نظامی، «مورد سوء استفاده» قرار گرفته باشند:

«در این میان آن چیزی که مهم می‌نماید تمرکز بر نقش زنان در پیشبرد الگوها و رفتارهای صلح‌طلبانه و مقابله سازمان‌یافته با جنگ و خشونت است ... اما سلاح به دست گرفتن زنان هم در این جنگ‌ها، چیزی از اعمال گسترده‌ی خشونت‌ها کم نمی‌کند و فقط می‌تواند به عنوان عاملی بازدارنده عمل کند. در عین حال می‌تواند نقش کمکی و برابر در جنگی مسلحانه و خونین را برای میلیون‌ها مردم منطقه و جهان، بازنمایی کند.»

فهیمة تفسیری (۲۰۱۴) نیز هم‌داستان با دواچی، مبارزان زن کوردی را که در آزادسازی کوبانی از دست داعش جان‌فشانی می‌کردند، تحریک‌کنندگان خشونت و تجاوز در خاورمیانه می‌خواند. تفسیری (۲۰۱۱) همچنین به مبارزه‌ی کوردهای ایرانی برای احقاق حقوقشان این‌گونه تاخته است:

«به‌ویژه زنان کرد اگر با چنین تصور ایده‌آل‌گرایانه‌ای مثل ایده‌ی خلاصی از تبعیض و ستم، از طریق جداسری از ایران بیندیشند، بعدها خیلی احتمال دارد که دچار سرخوردگی‌های بسیار شدید خواهند شد، چون تجربه‌ی بسیاری از کشورها نشان داده است که دیدگاه‌هایی که با تعصب بر هویت‌های قومی افراط‌گرایانه، پای می‌فشارند می‌تواند همانند هویت‌های ملی افراط‌گرا، بر بدن زنان حکم‌فرمایی کنند و سنت‌های تبعیض‌آمیز علیه زنان را بدتر از قبل چنان بازتولید کنند که زنان را از هر چه "هویت قومی" و "هویت ملی" است بیزار کند و به توبه بیندازد.»

البته تفسیری توضیح نمی‌دهد که چطور زنان کنشگری چون خودش، با وجود دهه‌ها سرکوب ملت‌های به‌حاشیه‌رانده در ایران، هرگز از «هویت قومی و ملی خودشان» متنفر نشده‌اند. اما پژوهش‌گران زن کورد مثل حاتمی (۲۰۲۰، ۲۰۲۲)، طلوعی (۲۰۱۳) و رستم‌پور (۲۰۲۱)، در پاسخ به این ادعاها استدلال کرده‌اند که ذهن فمینیست‌های فارس/ایرانی اساساً توسط توهم کورد تجزیه‌طلب و خشن، مغشوش شده است و در فمینیسم به‌اصطلاح جهان‌شهری خود از خواهران کورد بی‌دولت و مظلوم‌شان دیوسازی می‌کنند.

## بازپس‌گیری نام: ژینا در برابر مهسا

رویکردهای استعمارزداپانه به ما گوشزد می‌کنند که نام و تغییر نام، استراتژی مهمی است که استعمارگران مقیم برای حذف مردم بومی - یعنی حذف مواردی همچون زبان، فرهنگ و ساختارهای اجتماعی‌شان - طراحی کرده و مبنای کار قرار داده‌اند (نک: بوچر، ۲۰۲۲؛ اسمیت، ۲۰۲۱). فرایند استعماری تغییر دادن نام‌ها برای مقیمان، معانی مختلفی را می‌رساند که اول از همه پاک‌کردن حافظه و تاریخ استعمارشدگان و بازسازی روایت‌های استعماری از فرهنگ، سرزمین و ساکنان

استعمارزده است (نک: محمدپور و سلیمانی، ۲۰۲۲). بنابراین نام‌گذاری، ابزار قدرتمندی برای بازروایت‌کردن تاریخ و نسبت‌دادن معانی و یادواره‌های مطلوب به چشم‌اندازهای طبیعی و فرهنگی است (نک: اشکرافت و همکاران، ۲۰۰۲؛ بک، ۲۰۲۱). ملت‌های بومی/استعمارشده از طریق پس‌زدن این نام‌های تحمیلی، در مقابل این برساخت‌های استعماری مقاومت کرده‌اند تا مرز میان خانه خود و دنیای خارجی‌ها/استعمارگران را تعیین کنند (نک: یانگ، ۲۰۱۶). گرچه دولت ایران به صورت کلی استفاده از نام‌های کوردی را ممنوع نکرده است،<sup>۱۲۷</sup> اما برای این منظور محدودیت‌های بوروکراتیک متعددی سر راهشان قرار داده تا جوامع غیرحاکم را آسیمیله کنند. به عنوان مثال سازمان ثبت احوال در روژه‌لات فهرستی از نام‌های مورد تأیید تهیه کرده که مردم از میان آن‌ها می‌توانند [نام کودکان خود را] انتخاب کنند (نک: محمدپور و سلیمانی، ۲۰۱۹). نام دوم مهسا، گواهی است بر این حقیقت که روشنفران فارس و به‌طور کلی جامعه حاکم، هرگز پشتیبان حفظ نام‌های کوردی نبوده‌اند.

نخبگان و کنشگران زن ملی‌گرای ایرانی باوجود فرصت پیوستن به جنبش‌های بخش ژینا، از جریان قتل ژینا صرفاً برای پیشبرد [خوانش و] برند خودشان از فمینیسم ایرانی بهره می‌بردند (نک: عزیز، ۲۰۲۲؛ قادری و گونر، ۲۰۲۲). زنان کورد که اعتراضات خود را با صدای بلند فریاد می‌زدند، از سوءاستفاده [زنان] مرکز از قتل ژینا و الحاق آن به مفهوم مصطلح «زنان ایرانی» به‌کلی دلسرد شده بودند. نام کوردی (دوم) مهسا، یعنی ژینا، کلید درک این واقعیت است که دستگیری و مرگ او چگونه مورد رد و انکار قرار گرفته است. نام کوردی مهسا در بافتار [اجتماعی] روژه‌لات، نشان از تشخیصی معرفت‌شناختی و بنیادین دارد که از خود تعریف واژه ایرانی‌ت و چگونگی برساخت، تفسیر و تحمیل مفهوم حاکم و حاکمیت بر می‌آید. در مصاحبه‌ام با گلاله کمانگر، از کنشگران زن کورد، وی میان مهسا و ژینا، که هر دو نام یک زن واحد هستند، تمایز قائل شد و گفت «مهسا یک زن ایرانی و فارسی شده است در حالی که ژینا یک زن کورد اصیل بوده و کسی است که نماینده‌ی امثال ماست».

موضوع ژینا به ما یادآوری کرد که برای این که یک ملت اقلیت‌سازی شده در گفتمان مسلط رایج، محسوب و دیده شوند، باید به عنوان ایرانی شناسایی شده یا خود را بشناساند؛ فقط از این راه است که واجد ارزش رسمیت و شمول می‌شوند.

کنشگران و معترضان کورد برای برجسته کردن هویت ژینا، اصرار داشتند که در شعارهایشان، مثل «نامش را بگو ... ژینا امینی»<sup>۷</sup> فقط نام کوردیش را استفاده کنند. گروهی از زنان کورد سوئدی در نامه‌ای به عفو بین‌الملل، از این سازمان درخواست کردند که به احترام و بزرگداشت هویت اتنیکی/زبانی او، در وبسایت خود نام ژینا را جایگزین مهسا کنند. شعار پیشرو جنبش، یعنی «ژن، ژیان، نازادی» به سرعت از سوی معترضان مرکز پذیرفته و از جانب نخبگان ملی‌گرا به فارسی - «زن، زندگی، آزادی» - ترجمه شده و به مثابه سرود مبارزه زنان ایران معرفی گشت. اسم ژینا تقریباً از شعارهای نوشته شده به فارسی یا غایب است یا اینکه به هدف تأکید بر نام فارسی او در پراوتز نوشته شده است. نمونه این تحریف، مقاله‌ای اخیر است که توسط ناهید صیام‌دوست (۲۰۲۲) تحت عنوان «زن، زندگی، آزادی: شعاری که بر ساختن آن صد سال طول کشید» نوشته شده است و نویسنده در آن تلاش می‌کند پیدایش این جنبش را به کنشگری صد سال گذشته زنان ایرانی پیوند زند. همچنان که هاوژین عزیز، پژوهشگر زن کورد، می‌گوید صیام‌دوست «حتی یک دفعه هم از کورد، کوردستان یا اینکه/امینی کورد بوده یاد نکرده و یا از جوانب متعددی که اقلیت‌های اتنیکی مذهبی از این طریق بسیار بیشتر از دیگران از سوی پلیس‌های سرکوبگر دولت در ایران رنج کشیده‌اند صحبتی به میان نیاورده است؛ یا اینکه هیچ اشاره‌ای نکرده که اکثریت کشته‌شدگان اعتراضات از جوامع بلوچ و کورد بودند.

<sup>7</sup> Say her name, Jina Amini این اصطلاح برای شعار دادن در زبان انگلیسی رایج است.





تصویر ۲. تظاهراتی در برلین آلمان در تاریخ ۲۲ اکتبر ۲۰۲۲. عکس از جانب شهاب شیخی، روزنامه‌نگار و فعال کورد.

بفرین که یک فعال زن کورد دیگر است، این قلب واقعیت را بیشتر آشکار می‌کند: «از لحظه‌ای که انقلاب ژینا به مهسا تبدیل شد، در خدمت استعمار مرکزگرای ایران درآمد؛ یعنی هم از هدف خودش منحرف شد، هم از معنا تهی شد و هم اینکه دیگر به ما تعلق ندارد. زنان مرکز، یعنی زنان فارس ریاکاراند. آن‌ها خارج از ایران مرتب فریاد می‌زدند "زن، زندگی، آزادی" و می‌خواستند مقابل چشم ناظران بین‌المللی قهرمان‌بازی در بیاورند، ولی وقتی در اینجا نوبت به حقوق، زبان و هویت ما می‌رسد مثل فاشیست‌ها و استعمارگران رفتار می‌کنند؛ آن‌ها ما را محلی، قبیله‌گرا و تجزیه‌طلب خطاب قرار می‌دهند».

بنابراین زنان کورد نام مهسا را نامی استعماری برای ژینا دانسته و روژه‌هلات را سرزمینی مستعمره و اشغال‌شده تصور می‌کنند (نک: تصویر ۲). همچنان که بفرین اشاره کرد تأکید نخبگان حاکم بر نام‌ها، نمادها و شخصیت‌های فارسی، یادآور مفهوم

ملت واحد است که در اساس به‌مثابه خلق گذشته و آینده‌ای ثابت و پیوسته است. چنین نگرانی‌هایی درباره تداوم و انسجام پیوستار گذشته/آینده، حاکی از برساختن هویت‌هایی است که انگیزه‌ی عاملان ملی‌گرا برای بحث و توافق بر سر شباهت‌ها و تفاوت‌هایشان را فراهم می‌آورد. به عبارت دیگر، «از طریق پینه‌کردن شکاف‌ها - یعنی هم‌پوشان کردن و تغییر قلمروی تفاوت‌ها - است که تجارب جمعی و بیناذهانی ملت‌ها، منافع جمعی یا ارزش‌های فرهنگی مورد بحث و توافق قرار می‌گیرند» (بهابها، ۱۹۹۴:۲).

در موضع‌گیری‌های سیاسی نخبگان زن فارس/ایرانی، معمولاً صدا و تجربیات زنان غیرفارس پنهان، تحریف یا به گونه‌ای مهندسی می‌شود که در قالب تجربه‌ی ملت واحد جای بگیرد تا ظاهری منسجم از هویت واحد ایرانی ارائه شود، ولی خلاف این موضوع امکان ظهور و بروز ندارد. به طور مثال مجله تایم (TIME) زنان ایران را زنان قهرمان سال عنوان کرد و در این راستا تصویر سه نفر از شخصیت‌های زن را با لباس مرسوم زنان فارس شهری را نمایش داد (نک: تصویر ۳). این مجله *آزاده معاونی*، کنشگر زن فارس، را تعیین کرد تا مقاله‌ای در مورد زنان ایرانی بنویسد و کنشگر زن فارس دیگری به نام *فروغ علایی* را نیز مسئول طراحی تصویر روی جلد مجله کرد. مقاله‌ی معاونی و تصویر روی جلد زنان کورد، بلوچ، عرب، تورک، لر، گیلک و مازنی را که در خط مقدم جنبش اعتراضی بودند نادیده گرفته و در حق آنان بی‌عدالتی روا داشت. آنان حتی به خود زحمت ندادند تصویر *ژینا* را هم، که مرگ او نماد جنبش شد، نمایش دهند. بدین ترتیب منعکس کردن صدای غیرفارس‌ها فقط تا جایی پیگیری می‌شود که به قول *باتلر* و *اسپیواک* (۲۰۰۷) در سرود «ملت» جای بگیرد. مسیح علی‌نژاد، فعال زن ملی‌گرای خودخوانده نیز مرگ *ژینا* را «نتیجه‌ی چهار سال مبارزه متقابل و پس‌زدن محدودیت‌ها توسط زنان» توصیف می‌کند.<sup>۱۲۸</sup> علی‌نژاد هنگام صحبت از اشکال گوناگون سرکوب دولتی علیه «مردم ایران» در بیان آشکار وجود ستم «اتنیکی/زبانی» در ایران تردید دارد. پس جای تعجب ندارد که علی‌نژاد نقشی کلیدی در رسانه‌ای کردن قتل *ژینا* به میانجی حجاب داشته باشد ولی در مورد دستگیری‌ها و حکم اعدام کنشگران زن کورد، همچون زینب جلالیان و مژگان کاووسی، ساکت بماند. این نمونه‌ها بیانگر

چگونگی بی‌صدا کردن صدا و تجربیات زنان کورد در رویکرد حاکم «زنانگی ایرانی» است.



تصویر ۳: مجله تایم، ۲۰۲۲؛ حذف زنان غیر فارس

کنشگران زن کورد، از جناح چپ تا ملی‌گرا، بر این نکته تأکید دارند که پروژه‌های برابری جنسیتی و عدالت اجتماعی، از یکدیگر قابل تفکیک نیستند و ستم جنسیتی تنها یکی از وجوه سرکوب سیستماتیک و چندوجهی کوردها و ملت‌های اقلیت شده در ایران را تشکیل می‌دهد. *نحیا خوشکلام*، فعال زن کورد، استدلال می‌کند که موضوع ژینا جنبش زنان در ایران را استان‌زدایی کرد:

زنان فارس مدت‌ها بود که مبارزه‌ی ضدحجاب را منحصر به خودشان نشان می‌دادند. اما اکنون پرچم آزادی زنان توسط زنان کورد افراشته شده است. جنبش زنان در ایران که زمانی سخنگویش زنان فارس بودند، حالا از سوی زنان کورد الهام گرفته و رهبری می‌شود.

وی همچنین استدلال می‌کند که اکنون روژه‌لات الگوی مبارزه‌ی اصیل در منطقه است و این امر خطیر بر شانه‌های ملتی نهاده شده که بی‌دولت، بی‌صدا و به حاشیه‌رانده شده و دهه‌ها از انکار و آسیمیلیاسیون آزار دیده است. خوشکلام لحظه‌ای را یادآوری می‌کند که یکی از زنان حاضر در تشییع جنازه ژینا فریاد می‌زد «تا زمانی که دولتی [برای خودمان] نداشته باشیم این سرنوشت‌مان خواهد بود».

کنترل تجارب و تواریخ زنان غیرفارس از سوی کنشگران زن فارس/ایرانی، کاربست مفهوم خواهری و میزان درهم‌تنیدگی با مقولات دیگری همچون نژاد، زبان و اتنیسیته در باب غیر فارس‌ها را محدود می‌سازد. نازنین بنیادی، بازیگر و یکی از طرفداران ملی‌گرایی، می‌گوید: «لازم به توضیح است که این جنبش ایرانیان یک‌شبه اتفاق نیفتاد و ریشه‌ی معضلات "زن ایرانی" بسیار عمیق‌تر از رویارویی با قوانین پوشش اجباری است».<sup>۱۲۹</sup> چیزی که در اظهارنظر بنیادی ناگفته مانده است همانا وجود و تداوم ستم زبانی و اتنیکی-مذهبی بر ملت‌های غیرفارس است (بردبار، ۲۰۲۲). او با وجود این که به «مشکلات بسیار عمیق‌تر» اشاره می‌کند اما معضلات خواهران کورد خود را نادیده گرفته و مهر «ایرانی» بر جنبش ژینا می‌زند. این اظهارنظر بنیادی توسط رویا حکاکیان هم تکرار شده که در پاسخ به [برنامه خبری] MSNBC می‌گوید:

بذارید خبر خوبی به شما بدم؛ من هرگز همچنین یکدستی‌ای مابین اقوام مختلف ایران ندیده بودم. می‌دونید اهل همه مناطق، کورد، آذری و بلوچ‌ها همه با هم متحدند؛ می‌دونید سال‌های زیادی بود که همه نگران «جنبش‌های تجزیه‌طلبانه» در کشور

بودند، اما در این لحظه دیگه تموم شد، همه دارند یک شعار می‌دن: زن، زندگی، آزادی، یعنی همه با یک هدف دور هم جمع شده‌اند، این چیزی است که قبلاً شاهدش نبودیم، همه جوانان طبقات اجتماعی مختلف ...

حکاکیان نیز هیچ رقیب اتنیکی‌ای را مقابل فارس‌ها قرار نمی‌دهد. او با اتنیک‌زدایی از قوم‌ملت حاکم، جایگاهی فرافرهنگی به فارس‌ها می‌بخشد و پیچیدگی‌های فرهنگی جنبش ژینا را به موضوعات طبقاتی و دموگرافیک تقلیل می‌دهد. نرگس باجغلی نیز اعتراضات را «جنبشی ملی» یا «انقلابی اجتماعی» به رهبری «زن ایرانی» تعبیر می‌کند. او مواظب است که به طبیعت انقلابی جنبش سراسری معترف باشد آن‌گاه که می‌گوید «... اما مسئله، مرگ و نابودی رهبران سیاسی کنونی نیست، بلکه موضوع امکان اندیشیدن درباره زندگی و داشتن زن در مرکزیت آن است»<sup>۱۳۰</sup>. آزاده معاونی پا را از این هم فراتر گذاشته و جنبش را اینگونه تقلیل می‌دهد: «شورشی فمینیستی از سوی زنان و دختران ایران است که خواهان آزادی برای بدن‌هایشان هم در صحنه و هم خیابان، هستند»<sup>۱۳۱</sup>. نتیجه‌ی چنین دغدغه‌ای برای انتساب نسبت‌هایی چون «ایرانی» و «فمینیستی» به جنبش ژینا این بود که بین زنان مرکز و حاشیه شکافی عمیق افتاد. *شہلا باران*، نویسنده و فعال کورد، این شکاف را چنین بیان می‌کند:

هدف جنبش ژینا که برای آن صدها شهید و زخمی دادیم تنها آزادکردن بدن زنان نبود، بدن ما تنها ملک قوانین شریعت یا مردها نیست، بلکه دهه‌هاست که توسط نژادپرستی فارس نیز مستعمره شده است. ما به حاشیه‌رانده‌ها، به مانند فارس‌ها متحمل ستم جنسیتی و مذهبی هستیم. اما [فقط این نیست و] ما از هر طرف سرکوب می‌شویم: از سوی قوانین شرعی تشیع، از جانب نظام پدرسالار و نیز از سوی سیستم استعماری ایرانی که مرد و زن کورد را مثل هم سرکوب می‌کند. زنانی مثل مسیح علی‌نژاد و نازنین بنیادی نمی‌توانند درد زنان کورد، عرب و بلوچ را درک کنند؛ آن‌ها مبارزه‌ی ما را به دموکراسی و سکولاریسم گره می‌زنند اما آن دموکراسی‌ای که فارس/شبیعه را در قدرت نگه دارد.

شبکه‌ها و رسانه‌های فارسی‌زبان همچون ایران اینترنشنال، بی‌بی‌سی و من‌تو نیز غالباً حضور و اهمیت عنصر اتنیکی-زبانی را در موفقیت و شیوع جنبش ژینا دست کم گرفته یا نادیده انگاشتند. این شبکه‌ها به وقت نیاز به مشروعیت و وحدت‌نظر بیشتر، به قدری منفعت‌طلبانه موضع می‌گیرند که سرسام‌آور است. آن‌ها کاملاً [و علناً] کوردها را از اخبارشان حذف نمی‌کردند ولی ماهرانه با لحنی سرسری از ایشان نام می‌بردند. اعمال عاملیت جمعی توسط کوردها، از جمله بسیاری از مردان، عامل مهمی بود که ژینا را تبدیل به نماد هدفی فراتر از روژه‌لات کرد. دیوید رومانو،<sup>۱</sup> مورخ و پژوهشگر، در مورد اهمیت مؤلفه‌ی اتنیکی در جنبش‌ها، عنصری که اغلب در رسانه‌های اجتماعی و شبکه‌های جریان اصلی غرب مورد غفلت واقع می‌شود، می‌گوید:

آن‌طور که من متوجه شده‌ام شمار اندکی از رسانه‌های غربی در گزارش خود به اهمیت این موضوع فکر کرده‌اند که او اهل روژه‌لات ایران و شهر سقر است. ما می‌دانیم که حدوداً نیمی از زندانیان و اعدامیان ایران از کوردهای ایرانی هستند در حالی که آن‌ها تنها ۱۰ درصد جمعیت را شامل می‌شوند. [این در حالی است که] بیشتر آن‌ها سنی‌مذهب هم هستند. پس از نگاه رژیم آن‌ها به طور مضاعف در اقلیت هستند ... من فکر می‌کنم رسانه‌های بین‌المللی باید اذعان کنند که کورد بودن او با موضوع ربط و نسبت دارد و اگر این کار را نکنند دچار خطا می‌شوند.<sup>۱۳۲</sup>

## خواهران ناممکن

مدت‌هاست در روژه‌لات حقوق بشر زیر پا گذاشته می‌شود. برای مثال، جاوید رحمان،<sup>۱۳۳</sup> بر اساس گزارش گزارشگر ویژه حقوق بشر سازمان ملل، استان‌های کوردنشین (به علاوه استان سیستان و بلوچستان) دارای بالاترین نرخ بیکاری و فقر بوده و نصف زندانیان سیاسی و اعدام‌های سراسر کشور مربوط به این استان‌ها است. بنابراین ژینا نه اولین قربانی این سیاست‌ها است و نه صرفاً نمادی که جنبش زنان در روژه‌لات و مناطق کوردنشین را نمایندگی کند. همچنان که جنبش ژینا روشن ساخت

مفهوم پوششی «زن ایرانی» که توسط نخبگان زن قوم حاکم تحمیل شده است همچون نوع ایده‌آلی عمل می‌کند که شاخصه‌های اندیشگی آن به طور گزینشی تعیین و اعمال شده‌اند به نحوی که تنها آن دسته تجارب و اعمالی را شامل شود که با گفتمان مطلوب ملی‌گرایان هم‌خوانی داشته باشد.

به طور مثال سه فعال زن کورد دیگر، یعنی زارا محمدی<sup>۱۳۴</sup> که معلم زندانی زبان کوردی است، زینب جلالیان<sup>۱۳۵</sup> فعالی سیاسی که حکم حبس ابد دریافت کرده و مژگان کاووسی، معلم کوردی که متهم به افساد فی‌الارض شده، از سوی کنشگران زن ملی‌گرای ایرانی نه هرگز به رسمیت شناخته شده‌اند و نه مورد پشتیبانی قرار گرفته‌اند. زارا محمدی همچنین عضو هیأت مدیره سازمان مردم‌نهاد کوردی نوژین بوده و معلم داوطلب زبان کوردی است کههن دستگیر و به ۵ سال حبس محکوم شده است. دستگیری او تناقض‌های بنیادین و ذاتی قانون اساسی را آشکار می‌سازد.<sup>۱۳۶</sup> ماده ۱۹ این قانون تصریح می‌کند که «مردم ایران از هر قوم و قبیله‌ای که باشند از حقوق مساوی برخوردارند و رنگ، نژاد، زبان و مانند این‌ها سبب امتیاز نخواهد بود». اما همزمان ماده ۱۵ همین قانون زبان فارسی را «زبان و خط رسمی و مشترک مردم ایران» اعلان کرده و بر خلاف ماده ۱۹ آموزش و یادگیری زبان کوردی تحمل نمی‌شود. نظام و جامعه‌ی حاکم، تلاش می‌کنند امتیاز و برتری زبان و فرهنگ فارسی را عادی جلوه داده و به زبان‌های غیرفارسی نسبت‌هایی چون قومی، بومی یا محلی داده و عرض‌اندام زبانی و فرهنگی غیرفارسی‌ها را تجزیه‌طلبی تعبیر کند و بر این اساس مجموعه‌ای از اقداماتی تنبیهی دولتی، از جمله اعدام، را علیه آنان اعمال کند.

گفتمان روشنفکری کنشگران زن ملی‌گرای ایرانی، تنها در سایه‌ی چگونگی تعریف و اعمال حاکمیت قابل درک است. نخبگان زن قوم حاکم، علی‌رغم مبارزه‌شان علیه حجاب اجباری، همراستا با آپاراتوس دولتی، پیوسته جایگاه زبان فارسی را همچون گنجینه‌ی اندیشه‌ی ایرانی و ستون اصلی «ملت خیالی» ایران خاطر نشان کرده‌اند. در فوریه ۲۰۲۲، در آستانه روز جهانی زبان مادری، حدود ۱۰۰۰ نفر از ایرانیانی که در زبان اقلیت پرورش یافته بودند هشتگی توپیتتری با عنوان من‌وفارسی #manofarsi راه انداختند تا حس خسران و ناامیدی خود را از به‌حاشیه‌راندن شدن زبان مادری‌شان

ابراز کنند. این کمپین هشتگی به ابتکار سویل سلیمانی، فعال زن حقوق بشر ترک آذربایجانی و یکی از بنیان‌گذاران کمپین پایان تک‌زبانگی به راه انداخته شد. این هشتگ به سرعت پخش شد و با پاسخ‌های تندی از سوی قومیت حاکم روبرو شد. کاربران فارس، زبان فارسی را مهم‌ترین میراث فرهنگی و تمدنی ایران، «زبان رسانه‌ی ملی» و «زبانی میانجی» می‌خوانند که باید همچنان در جایگاه زبان رسمی ایران باقی بماند. نخبگان زن جامعه‌ی حاکم یکصدا این کمپین را تحقیر کرده و به‌عنوان توطئه‌ی هماهنگ‌شده توسط قدرت‌های بیگانه و تجزیه‌طلبان ضد ایرانی، محکوم کردند. الهه بقراط، فعال ملی‌گرا و سردبیر کیهان لندن اظهار داشت: «آخر تجزیه‌طلبان [کمپین‌کنندگان غیرفارس] می‌توانند به ما بگویند برای حرف زدن با ترک، کرد، بلوچ، گیلک و ... از چه زبانی می‌خواهند استفاده کنند؟ ...». بقراط (۲۰۱۸) کمپین مطرح کردن زبان‌های غیرفارسی را کنشی بدخواهانه از سوی تجزیه‌طلبان توصیف کرده که تنها در خدمت دشمنان «مردم بزرگ ایران» است که می‌خواهند تلاش کنند «استان‌های مرزی» را از کشور جدا کنند. کنشگران فارس، با تغییر هشتگ من‌وفارسی به من‌وقندفارسی، زبان فارسی را همچون رشته‌ای که هزاران سال است گروه‌های قومی و قبیله‌ای ایران را به هم پیوند می‌زند تجلیل کردند. نخبگان جامعه حاکم، از طرفداران دوآتشه حاکمیت گرفته تا پادشاهی‌خواهان، یکصدا این کمپین را با عنوان فعالیتی در اساس ضدایرانی محکوم کردند و آن را ابزاری دانستند برای نابود کردن - به گفته رضا پهلوی پسر پادشاه قبلی ایران - «زبانی که بین ما مشترک بوده و ما را با هم متصل نگه می‌دارد».

مثال دیگری از اعمال معیارهای دوگانه از سوی کنشگران زن قوم مسلط، هنگامی رخ داد که دادگاهی در ایران در سال ۲۰۰۸ در یک جریان دادرسی فرمایشی که تنها پنج دقیقه طول کشید، به فعال زن کورد، زینب جلالیان، به اتهام اقدام مسلحانه حکم اعدام داد. البته حکم اعدام او در سال ۲۰۱۱ به حبس ابد تخفیف داده شد. زینب از سال ۲۰۰۰ به بعد در روزها و جاهای دیگر، به زنان کمک می‌کرد. وی علی‌رغم دچار بودن به بیماری‌های گوناگون، از درمان پزشکی محروم شده است و در طول ۱۴ سالی که تا کنون در حبس بوده حتی از یک روز مرخصی هم برخوردار نشده است. با توجه به اساس تئوکراتیک قوانین اساسی و نظام موجود که دسترسی گروه‌های



غیرشیعه به قدرت سیاسی و ابزار اقتصادی تولید را قانوناً محدود و مقید کرده است بهتر می‌توان احکام قضایی از این دست را که نخبگان زن فارس وقعی بدان ننهادند درک کرد. این مثال مشخص می‌کند که جنبش کنونی زنان ایران آن قدر که در ظاهر به نظر می‌رسد نسبت به وضعیت نابرابر و ظالمانه کنونی، رادیکال، منعطف و براندازانه نیست؛ بلکه کم‌وبیش پیرو همان گفتمان ملی‌گرایی است می‌کوشد گزندگی بدان نرسد. مثال دیگر، دستگیر و زندانی کردن مژگان کاووسی<sup>۱۳۷</sup>، معلم زبان کوردی است که متهم به «افساد فی‌الارض» شده بود. همین بازداشت مژگان، سندی کافی است بر این ادعا که در این گفتمان، آموزش زبان کوردی یا هر زبانی جدای از «زبان ملی»، برابر با «افساد فی‌الارض» بوده و از این رو سزاوار اعدام است. دستگیری مژگان هرگز از سوی کنشگران یا نخبگان زن ملی‌گرا مطرح یا محکوم نشد. این برداشت دولتی مرکزگرا از هویت جنسیتی، تعهد به ملت واحد را هم وارد دایره‌ی خواهرانگی می‌کند؛ یعنی تا زمانی که جوامع غیرحاکم، هرگونه هویت جنسیتی، طبقه‌ای یا چنین نسبت‌های اجتماعی دیگری را تکرار کنند، چه از جانب دولت و چه قوم حاکم، همگی دیگری محسوب شده و همچون دیگری با آنان رفتار خواهد شد (نک: ممدانی، ۲۰۱۸).

اگر چه جنبش زنان جریان اصلی ایران با ج|| و تفسیر دلخواه آن از اسلام شیعی مشکل دارد، اما مراقب است که مطالبات برابریخواهانه خود را صرفاً تا آن جا پیش ببرد که تمامیت ارضی و ملی ملت را به خطر نیندازد. مورد زینب جلالی و مژگان کاووسی روشن می‌سازد که جنبش مدنی زنان قوم مسلط، نه رادیکال است و نه انعطاف‌پذیر؛ بلکه بیشتر سعی دارد از سالم و ابدی ماندن پایه‌های گفتمان ملی‌گرایی ایرانی مطمئن شود.

آهنگ «برای» از شروین حاجی‌پور<sup>۱۳۸</sup>، به بهترین شیوه این شکاف گفتمانی مهم را به تصویر می‌کشد. این آهنگ که از توییت‌های مربوط به مرگ ژینا الهام گرفته بود توسط فارس‌ها به عنوان سرود اعتراضات تعبیر شده و جایزه‌ی گرمی<sup>۱۳۹</sup> را به خود اختصاص داد. این آهنگ با این جملات آغاز می‌شود: «برای توی کوچه رقصیدن، برای ترسیدن به وقت بوسیدن» و چنین ادامه پیدا می‌کند «برای مادرم، خواهرم، خواهرت، خواهرامون، برای تغییر مغزها که بوسیدن، برای شرمندگی؛ برای بی‌پولی؛ برای حسرت

یک زندگی معمولی؛ برای کودک زباله‌گرد و آرزوهایش» و در ادامه می‌گوید «برای این هوای آلوده؛ برای پیروز و احتمال انقراضش - یوزپلنگ ایرانی در خطر انقراض - برای سگ‌های بی‌گناه ممنوعه؛ ... برای کودکان افغانی ... برای این همه شعارهای توخالی ...». حاجی‌پور در هیچ جای این آهنگ کوچکترین اشاره‌ای به ستم اتنیکی و زبانی نمی‌کند.

فتانه *فراهانی* (۲۰۲۲) که او نیز فارس است، با الهام از این آهنگ حاجی‌پور مقاله‌ای با این عنوان منتشر کرد: «۷۰ دلیل فمینیستی برای این که چرا زنان در ایران امروز اعتراض می‌کنند». هر کدام از دلایل هم با واژه «برای» آغاز می‌شوند؛ در این مقاله نام ده‌ها کنشگر فارس دیده می‌شود، مثل: برای نخستین فمینیست ایرانی، فاطمه قره‌العین؛ برای نسرين ستوده، نرگس محمدی، شیوا نظراًهاری، سپیده قلیان، [او] مهوش ثابت». هرچند مقاله دو بار واژه کورد را ذکر می‌کند - یک بار به عنوان گروه قومی همراه با بلوچ‌ها و عرب‌ها، و بار دوم در اشاره به یک فعال کوپیر کورد - اما لیست «کنشگران زن ایرانی» فراهانی، هیچ اشاره‌ای به زنان کورد مثل زارا محمدی، زینب جلالیان یا مژگان کاووسی نمی‌کند. این فهرست گزینشی نیز مجدداً نشان می‌دهد که نخبگان زن [ایرانی]، تجارب زنان زیردست را در برداشت فمینیستی ملی‌گرا نه مطلوب خود، انکار یا ادغام کرده‌اند. نیره توحیدی، پژوهشگر فارس، مدعی است «جنبش اعتراضی اخیر ایران که برخی آن را انقلاب زنان خوانده‌اند، ریشه‌هایش تقریباً به ۱۱۶ سال پیش تاریخ معاصر برمی‌گردد و مانیفست آن همین "آهنگ شروین حاجی‌پور" است؛ وی با این ادعا در جعل تاریخ فارس/ایرانی برای خیزش ژینا و شعار آن، رکوردها را جابجا می‌کند.<sup>۱۴۰</sup>

در عوض چیا مدنی<sup>۱۴۱</sup>، موزیسین و آهنگ‌ساز کورد، با آهنگ دقیقاً مترادف «بؤ» (به زبان کوردی یعنی برای/به خاطر) به آهنگ شروین پاسخ داده است. او این‌گونه می‌آغازد و به حاجی‌پور یادآور می‌شود: «زخم‌های ما کهنه‌تر و عمیق‌تر زخم‌های شماست و هزاران برای در دل من است». او از اصطلاح «برای ژینا» استفاده می‌کند: نامی که ممنوع شده است؛ وی ادامه می‌دهد «برای» رنج‌هایی که مردم مظلوم حاشیه می‌کشند، «برای» معلمان دستگیر یا اعدام شده زبان کوردی، و «برای» پدرانی که ناچارند پول گلوله‌هایی را بدهند که صرف کشتن بچه‌هایشان کرده‌اند.

کنشگران زن کورد، جدای از آن، کمپین «برای»ی خود را در توییت‌ها به راه انداختند و در آن آرزوهایشان را بیان کرده و نسبت به محدودیت‌ها و تبعیض‌هایی که در محورهای درهم‌تنیده اتنیکی، جنسیتی و طبقاتی، در خلال زندگیشان بر ایشان تحمیل شده است اعتراض خود را نشان دادند. هدف آن‌ها از «برای»ای که ساختند مطرح کردن وضعیت خاص سرکوبی بود که زنان حاشیه‌های اتنیکی کشور تجربه کرده بودند و علی‌رغم ادعای حاجی‌پور و سلبریتی‌های جریان اصلی مبنی بر اینکه آهنگش صدای تجارب زنده همه ایرانیان است، جایی در آهنگ برای او نداشت. پریا، یکی از کنشگران زن کورد نوشت:

آهنگ برای [سی حاجی‌پور] برای رقص در خیابان‌ها فریاد می‌زند، در حالی که من [به عنوان یک کورد] در خیابان‌ها تیر می‌خورم و کشته می‌شوم. برای از ترسیدن به وقت بوسیدن می‌خواند و من از ترسیدن به وقت صحبت کردن، خواندن و نوشتن به زبان مادریم می‌خوانم. برای یک زندگی معمولی فریاد سر می‌دهد در حالی که من مبارزه می‌کنم تا زنده بمانم. برای ولی‌عصر و درختان فرسوده‌اش [در تهران] می‌خواند و من از جنگل‌های بلوچم [در روزه‌هلات] که در آتش سوختند. برای احتمال انقراض «پیروز» [یوزپلنگ آسیایی] می‌خواند و من برای انقراض هویت و فرهنگم. ملی‌گرایی فارس-شیعه-آریایی رنگ عوض می‌کند اما نه برای ما، آن‌ها برای ما همان استعمارگران همیشگی هستند، مهم نیست که چه برسر داشته یا کراوات بر گردن داشته باشند، همه سر و ته یک کرباسند.

### نتیجه‌گیری: پرده برداشتن از روی تجربه‌ی واحد

این مقاله از طریق آشکارسازی تناقض‌ها و ابهاماتی که در گفتمان کنشگران زن و جنبش زنان جریان اصلی در ایران پنهان بود، تبارشناسی کنشگری زنان فارس/ایرانی در ایران و نحوه تعامل و رفتار آن‌ها با فمینیسم(های) حاشیه‌ی بی‌صدا کردن آن‌ها روشن می‌سازد.

برآمدن «جنبش ژینا» نه‌تنها نشانگر آغاز دوران جدیدی از مبارزه کوردها برای حقوق بنیادین خود بود بلکه ماهیت واقعی مقاومت مردم غیرفارس را نیز به منصفی

ظهور در آورد که در آن ترکیب جنبش‌های عدالت‌خواهانه و اتنیکی/ملی‌گرایانه زبردستان با فمینیسم(ها) و فرایند استعمارزدایی، کاملاً ملموس است. هرچند این جنبش اجتماعی/سیاسی غیرمنتظره توسط زنان آغاز و عمدتاً رهبری شد، اما چالشی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی را نیز در مقابل فمینیسم مرکزگرا قرار داد (نک: کاسر، ۲۰۲۱؛ محمود، ۲۰۲۱؛ العلی و کاسر، ۲۰۲۲)؛ این چالش توسط این حقیقت قابل تبیین است که برای قوم-ملت‌های به حاشیه‌رانده و اقلیت‌شده ایران، ستم جنسیتی همیشه با اشکال اتنیکی/مذهبی و زبانی سرکوب در هم تنیده است.

تداوم و تناوب انکار یا استفاده‌گزینشی از صدای زنان غیرفارس در رویکرد مسلط ملی‌گرایی فارس/ایرانی، نشان‌دهنده این واقعیت است که کنشگران و نخبگان زن سلطه نمی‌خواهند در گفتمان سیاسی و «رژیم حقیقت» ایران-مرکزی تغییری ایجاد کنند، بلکه هدفشان اصلاح از درون یا جایگزین کردن آن با سیستمی است که در آن تنها از آزادی‌های مدنی پاسداری می‌شود. از منظر فمینیسم(های) حاشیه، چنین جایگزینی یا تغییری ضرورتاً منجر به دموکراسی و برابری‌طلبی اتنیکی/مذهبی و زبانی در حکومت نخواهد شد. کنشگران زن غیرفارس، به فمینیسم مرکز اعتراض دارند که در کسب مناصب سیاسی و بهره‌گیری از تحرک اجتماعی/اقتصادی، پیشرفت آموزشی، عرضه فرهنگی و مواردی از این قبیل، از امتیاز فارس‌بودن استفاده می‌کنند. زنان فارس با تأکید بر فمینیسم جنسیتی صرف و در راستای تأیید آن، با انکار تأثیر فارس‌بودن، هویت، فرهنگ و حاکمیت، فضای فمینیستی را با خود همراه می‌کنند. آن‌ها مدعی‌اند که پرچمدار برابری جنسیتی هستند اما نمی‌توانند جنسیت را با درهم‌تنیدگی و چندوجهی بودن مسئله همداستان کنند. تنها از طریق پیشبرد رویکردی انتقادی نسبت به هویت ملی فارسی و امتیاز فارس‌بودگی است که درک جدید و رهایی‌بخشی از ایران ممکن خواهد بود.

رابطه‌ی بین کنشگری زنان مرکز با جنبش(های) زنان حاشیه (در معنای اتنیکی/مذهبی و زبانی آن) به گونه‌ای استعارای شبیه پیوند بین فمینیسم سفید و رقیب سیاهش در جاهایی چون ایالات متحده است. *ادواردو بونیللا-سیلوا*ی جامعه‌شناس (۲۰۰۶) در نقدش بر فمینیسم سفید، اصطلاح «کوررنگی» را بسط داده و آن را «بزار برقرارماندن نابرابری نژادی بدون ظاهر نژادپرستانه» تعریف می‌کند. این

مفهوم را در مورد قوم حاکم ایران نیز می‌توان بسط داده و آن‌ها را نسبت به غیر فارس‌ها «کور-دیگری»<sup>۹</sup> نامید (cf. Burke, 2018). گفتمان کور-دیگری، ایران را به مثابه ملتی باستانی و یکپارچه با تاریخ، فرهنگ و ادبیات واحد به تصویر می‌کشد. این تصویر از «ملت»، به قول پژوهشگر ایرانی، مهرداد کیا، تنها «با انکار وجود هویت‌های غیر فارس» ممکن خواهد بود (صص ۹-۱۰). همین ذهنیت است که نسبت به همه‌ی غیرفارس‌ها تعریفی انسان‌شناختی از طریق پارادایم تاریخ‌گرایی و فرهنگ‌گرایی رمانتیک به دست می‌دهد؛ پارادایمی که اساس آن بر افسانه ملت واحد است (نک: احمد، ۲۰۲۳). این نگاه جهان غیرفارس داخل «ایران» را جهانی ذاتاً مردانه، محلی، قبیله‌ای، فولکلوریک و از لحاظ فرهنگی عقب‌مانده مفروض می‌گیرد (نک: محمدپور و سلیمانی، ۲۰۱۹).

مبنای نقد فمینیست‌های کورد نیز به مانند فمینیست‌های سیاه ایالات متحده، بر این حقیقت استوار است که فمینیسم جریان اصلی نتوانسته با این حقیقت کنار بیاید که نسخه‌ی فمینیسمش سلطه‌ی اثنیکی را پنهان می‌کند (نک: رستم پور، ۲۰۲۱). رویکرد مرکزگرا و دولتی نسبت به کنشگری زنان به وضع موجود راضی است. وقتی به این شکل ظاهراً غیرغربی و رهایی‌بخش فمینیسم دقیق می‌شویم (نک: کراولی، ۱۹۹۱) معمولاً مبنای آن بر تجارب زنان فارس همچون تجاربی بهنجار نهاده شده است و قادر نیست مصایب زنان کورد، بلوچ، عرب، تورک، مازنی، گیلکی، ترکمن و دیگران را شامل شده و به رسمیت بشناسد. با شامل نکردن زنانی که دارای پس‌زمینه غیر فارس هستند، تجارب فردی آنان را به صورت مستقیم و غیر مستقیم نادیده گرفته است. از این‌رو کنشگری ایرانی/فارسی همچون یک جهان‌بینی، در باب مجموعه‌ای از مفروضات و کنش‌های محدود سخن می‌گوید که محور آن فارس بودن است و هویت و ارزش سیستم فارسی را همچون هویتی برتر، عادی‌سازی می‌کند. این جهانی‌سازی فمینیسم ملی‌گرا، به همه دنیا صادر شده است و نتیجه آن به‌ویژه برای زنان ملت‌های زیردست در ایران فاجعه‌بار بوده است.

<sup>9</sup> Other-blinded یعنی نسبت به دیدن دیگری‌ها کور است. م. Other-blinded

این مقاله در پایان از طریق آن چه آدیل شولوک (۲۰۱۲) «روش‌شناسی گروه ممتاز ۱۰» نامیده است، [از پژوهشگران] دعوت می‌کند که نسبت به فمینیسم حاکم، نوعی بازنگری انتقادی داشته باشند. بدین منظور این مقاله رویکردی چندملیتی و چندفرهنگی به برابری جنسیتی را مطرح کرده که می‌توان از طریق کاربست آن نخبگان زن ایرانی/فارسی را تشویق کرد تا فارس‌بودگی و امتیاز آن را به پرسش بکشند. برای این که این روش انتقادی بتواند موفق شود باید رویکردی فراگیر و متغیر را بپذیرد و همان‌طور که با نظام اجتماعی مردسالار مقابله می‌کند همان‌طور و به شیوه‌ای برابر هم با نگاه نژادگرایانه فمینیسم ملی‌گرای ایرانی، نژادپرستی پنهان و آشکار موجود در آن و هژمونی گفتمانی آن روبرو شود. فقط با کاربست چنین چهارچوبی رادیکال است که انسجام و بسیج فمینیستی واقعی می‌تواند در جامعه به منصفه ظهور برسد.

### تشکر و قدردانی

سپاس بی‌نهایت از نظرات سازنده و عالمانه‌ای که بازبینی‌کنندگان ناشناس و پروفیسور دیوید فاستنفت ارائه کردند. پیشنهادات فوق العاده مفید آنان به تقویت هرچه بیشتر استدلال‌هایم کمک بسیار کرد. محمد صالح، میمی کیرک، معشوق کورد، افشین متین عسگری و معروف کعبی نسخه‌ی پیشین مقاله را مطالعه کردند و بازخوردهای سودمندشان را با من در میان گذاشتند که از آن‌ها بسیار سپاسگزارم. همچنین بسیار متشکر و سپاسگزارم از میمی کیرک و محمد صالح که نسخه‌ی نهایی مقاله خوانده و نظراتشان را ارائه کردند.

### منابع:

- Abrahamian E (2008) *Modern History of Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Afkhami M (2022) *The Other Side of Silence: A Memoir of Exile, Iran, and the Global Women's Movement*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Ahmadi-Khorasani N (2012) The ethnic movements and women demands. *Magazine of Feminist School*,

- September. Available at: <https://www.tribunezamaneh.com/archives/30899> (in Persian).
- Ahmed S (2023) *Critical Theory from the Margins: Horizons of Possibility in the Age of Extremism*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Al-Ali N and K.ser I (2022) Beyond feminism? Jineoloji and the Kurdish women's freedom movement. *Politics & Gender* 18(1): 212–243.
- Alikarami L (2019) *Women and Equality in Iran: Law, Society and Activism*. London: Bloomsbury Publishing.
- Amanat A (2017) *Iran: A Modern History*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Ansari A (2012) *The Politics of Nationalism in Modern Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ansari A (2019) *Modern Iran Since 1797: Reform and Revolution*. 3rd ed. London: Routledge.
- Ansari S and Martin V (2001) *Women, Religion and Culture in Iran*. London: Routledge.
- Ansary N (2012) *Jewels of Allah: The Untold Story of Women in Iran*. Revela Press.
- Asgharzadeh A (2007) *Iran and the Challenge of Diversity: Islamic Fundamentalism, Aryanist Racism, Democratic Struggles*. London: Palgrave Macmillan.
- Ashcroft B, Griffiths G and Tiffin H (2002) *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. London: Routledge.
- Azeez H (2022) Should the Kurds prepare for another Betrayal in the Iranian revolution. *The Kurdish Center for Studies*. Available at: <https://nlka.net/eng/?p=346>
- Bahramitash R and Esfahani H (2011) *Contemporary Issues in the Middle East Veiled Employment: Islamism and the Political Economy of Women's Employment in Iran*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Bajoghli N (2022) 'Woman, life, freedom': Iran's protests are a rebellion for bodily autonomy. *Vaniti Fair*, 29 September. Available at: <https://www.vanityfair.com/news/2022/09/mahsa-amini-irans-protestsrebellion-bodily-autonomy>
- Beck L (2021) Euro-settler place naming practices for North America through a gendered and racialized lens. *Terrae Incognitae* 53(1): 5–25.
- Bhabha H (1994) *The Location of Culture*. London: Routledge.

- Boghrat E (2018) The shared and bloody pivot of Separatists and Islamic republic of Iran. *Kayhan London*, 9 July. Available at: <https://kayhan.london/fa/1397/04/09/121195/>
- Bonilla-Silva E (2006) *Racism without Racists: Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in the United States*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.
- Bordbar B (2022) The absence of ethnic oppression in the litigation of the center. *Radio Zamaneh*, 13 October. Available at: <https://www.radiozamaneh.com/735722/>
- Boroujerdi M (1998) Contesting nationalist constructions of Iranian identity. *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 7(12): 43–55.
- Boucher D (2022) *Language, Culture and Decolonisation*. Cape Town, South Africa: HSRC Press.
- Bradost S (2022) The Kurdish roots of a global slogan. *New Lines Magazine*, 28 December. Available at: <https://newlinesmag.com/writers/shukriya-bradost/>
- Burke M (2018) *Colorblind Racism*. Hoboken, NJ: Wiley.
- Butler J and Spivak GC (2007) *Who Sings the Nation-State?* Calcutta, India; New York; Oxford: Seagull Books.
- Chaddock N and Hinderliter B (2019) *Antagonizing White Feminism: Intersectionality's Critique of Women's Studies and the Academy*. Pennsylvania: Lexington Books.
- Collins PH (2019) *Intersectionality as Critical Social Theory*. Durham, NC: Duke University Press.
- Collins PH and Bilge S (2020) *Intersectionality*. 2nd ed. Hoboken, NJ: Wiley.
- Crépon M (2019) *Murderous Consent: On the Accommodation of Violent Death*. New York: Fordham University Press.
- Cronin S (2003) *The Making of Modern Iran State and Society Under Riza Shah, 1921-1941*. London: Routledge.
- Crowley E (1991) Third world women and the inadequacies of western feminism. *Troçaire Development Review* 43–56.
- Damsa D and Franko K (2022) 'Without papers I can't do anything': the neglected role of citizenship status and 'illegality' in intersectional analysis. *Sociology* 57(1): 194–210.
- Dawachi A (2013) Militarization of women: fighting against Daesh violence of intensification of it. *Radio Zamaneh*, 22 August. Available at: <https://www.tribunezamaneh.com/archives/56028> (in Persian).
- Dirik D (2022) *The Kurdish Women's Movement: History, Theory, Practice*. London: Pluto Press.
- Elling RC (2013) *Minorities in Iran: Nationalism and Ethnicity after Khomeini*. London: Palgrave Macmillan.



- Farahani F (2022) 70 feminist reasons why women protest in Iran today. *Jadaliyya*, 26 October. Available at: <https://www.jadaliyya.com/Details/44537/70-Feminist-Reasons-Why-Women-Protest-in-Iran-Today>
- Fradera JM (2021) *The Imperial Nation Citizens and Subjects in the British, French, Spanish, and American Empires* (trans. R MacKay). Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Ghaderi F and Goner O (2022) Why 'Jina': erasure of Kurdish women and their politics from the uprisings in Iran. *Jadaliyya*, 1 November. Available at: <https://www.jadaliyya.com/Details/44560>
- Ghoreishi S (2021) *Women's Activism in the Islamic Republic of Iran: Political Alliance and the Formation of Deliberative Civil Society*. London: Palgrave Macmillan.
- Govan I and Smith T (2021) *What's Up with White Women? Unpacking Sexism and White Privilege in Pursuit of Racial Justice*. Gabriola Island, BC, Canada: New Society Publishers.
- Hassaniyan A (2021) *Kurdish Politics in Iran: Crossborder Interactions and Mobilization Since 1947*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hatami F (2020) Kurdish women: the intersected oppression and violence. *Magazine of Economy and Society*, 26 June. Available at: <https://didgaheno.com/2020/06/26/%D8%B2%D9%86%D8%A7%D9%86-%DA%A9%D9%88%D8%B1%D8%AF-%D8%AE%D8%B4%D9%88%D9%86%D8%AA-%D9%88-%D8%B3%D8%AA%D9%85-%D8%AA%D9%82%D8%A7%D8%B7%D8%B9-%DB%8C%D8%A7%D9%81%D8%AA%D9%87-%D9%86%D9%88%DB%8C%D8%B3%D9%86/> (in Persian).
- Hatami F (2022) The mutilated identity and the colonial matrix. *Critique of Political Economy*, 26 October. Available at: <https://pecritique.com/2022/10/26/%D9%87%D9%88%DB%8C%D8%AA-%D9%85%D8%AB%D9%84%D9%87-%D8%B4%D8%AF%D9%87-%D9%88-%D9%85%D8%A7%D8%AA%D8%B1%DB%8C%D8%B3-%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%B9%D9%85%D8%A7%D8%B1-%D9%81%D8%B1%D8%AF%D9%88%D8%B3-%D8%AD/> (in Persian).
- Hill J (2011) *The Everyday Language of White Racism*. Hoboken, NJ: Wiley.
- Hinton AL (2002) *Annihilating Difference: The Anthropology of Genocide*. Berkeley, CA: University of California Press.

- Honarbin-Holliday M (2009) *Becoming Visible in Iran: Women in Contemporary Iranian Society*. London: Tauris Academic Studies.
- Holliday SJ (2016) The legacy of subalternity and Gramsci's national-popular: Populist discourse in the case of the Islamic Republic of Iran. *Third World Quarterly* 37(5): 917–933.
- Hosseini B (2021) *Women and Suicide in Iran: Law, Marriage and Honour-Killing*. London: Routledge.
- Jahanbegloo R (2021) *Mapping the Role of Intellectuals in Iranian Modern and Contemporary History*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Javaheri A (2023) Women Kolbers: turbulent labor, unmourned lives and resistance. *The Critique of Political Economy*, 7 March. Available at: <https://pecritique.com/2023/03/07/>
- Katouzian H (2003) Riza Shah's political legitimacy and social base. In: Cronin S (ed.) *The Making of Modern Iran: State and Society under Riza Shah, 1921–1941*. London and New York, NY: Routledge, 15–36.
- K.ser I (2021) *The Kurdish Women's Freedom Movement: Gender, Body Politics and Militant Femininities*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kashani-Sabet F (2015) *Conceiving Citizens: Women and the Politics of Motherhood in Iran*. Oxford: Oxford University Press.
- Kia M (1998) Persian nationalism and the campaign for language purification. *Middle Eastern Studies* 34(2): 9–36.
- Kousha M (2002) *Voices From Iran: The Changing Lives of Iranian Women*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Kurt M (2021) No justice for Kurds: Turkish supremacy and Kurdophobia. *Social Research: An International Quarterly* 88(4): 923–947.
- Labady R and Riani A (2022) Uprising in Iran: what do Kurdish women demand? Available at: <https://www.kurdishpeace.org/research/womens-liberation-and-leadership/uprising-in-iran-what-do-kurdishwomen-demand/>
- Lorde A (2018) *The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House* (Penguin Modern). London: Penguin Classics.
- Mahmoud H (2021) *Kurdish Women's Stories*. London: Pluto Press.
- Mamdani M (2018) *Citizen and Subject Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Maranlou S (2015) *Justice in Iran: Women, Perceptions, and Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marashi A (2008) *Nationalizing Iran: Culture, Power and the State*. Seattle, WA: University of Washington Press.
- Matin-Asgari A (2018) *Both Eastern and Western: An Intellectual History of Iranian Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Matin-Asgari A (2021) The Making of Iran's Illiberal Nation-State (1921–1926). In: Jahanbegloo R (ed.)

- Mapping the Role of Intellectuals in Iranian Modern and Contemporary History*. Lanham: Rowman and Littlefield, 191–216.
- Matin-Asgari A (2022) The Iranian protests are the latest phase in a long cycle of popular unrest. *Jacobin*, 1 December. Available at: <https://jacobin.com/2022/12/iran-protest-revolution-history-anti-imperialismislamic-republic>
- Meghji A (2021) *Decolonizing Sociology: An Introduction*. Hoboken, NJ: Wiley.
- Moaveni A (2022) Heroes of the year: women of Iran. Available at: <https://time.com/heroes-of-the-year-2022-women-of-iran/>
- Moghissi H (1996) *Populism and Feminism in Iran: Women's Struggle in a Male-Defined Revolutionary Movement*. London: Palgrave Macmillan.
- Mohammadpour A and Soleimani K (2019) Interrogating the tribal: the aporia of 'tribalism' in the sociological study of the middle east. *British Journal of Sociology* 70(5): 1799–1824.
- Mohammadpour A and Soleimani K (2020) 'Minoritisation' of the other: the Iranian ethno-theocratic state's assimilatory strategies. *Postcolonial Studies* 24(1): 40–62.
- Mohammadpour A and Soleimani K (2022) Silencing the past: Persian archaeology, race, ethnicity and language. *Current Anthropology* 63(2): 185–210.
- Moradi S (2023) Producing territory, resisting the state: embodiment, discourse, and symbolism in street demonstrations in Iranian Kurdistan. *Geopolitics*. Epub ahead of print 24 January. DOI: 10.1080/14650045.2022.2160711.
- Omid G (2012) *Living in Hell: The True Story of an Iranian Woman*. CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Osanloo A (2009) *The Politics of Women's Rights in Iran*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Paidar P (1995) *Women and the Political Process in Twentieth-Century Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Petersen K and Rutherford A (1986) *A Double Colonization: Colonial and Post-Colonial Women's Writing*. Mundelstrup: Dangaroo Press.
- Rawls AW and Duck W (2020) *Tacit Racism*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Rod.-Z.rate M (2019) *Gender, Nation, and Situated Intersectionality: The Case of Catalan Pro-Independence Feminism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rodr.guez D (2020) *White Reconstruction Domestic Warfare and the Logics of Genocide*. New York: Fordham University Press.
- Romero M (2017) *Introducing Intersectionality*. Hoboken, NJ: Wiley.

- Rostampour S (2021) A critical look at Eurocentric and centrist feminism. *Naghd*, 21 February. Available at: <https://naghd.com/2021/02/21/> (in Persian).
- Roudinesco E (2022) *The Sovereign Self: Pitfalls of Identity Politics*. Hoboken, NJ: Wiley.
- Saleh A (2013) *Ethnic Identity and the State in Iran*. Berlin: Springer.
- Sarfaraz L (2017) *Women's Entrepreneurship in Iran: Role Models of Growth-Oriented Iranian Women Entrepreneurs*. New York: Springer International Publishing.
- Sedghi H (2007) *Women and Politics in Iran: Veiling, Unveiling, and Reveiling*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shahrokni N (2020) *Women in Place: The Politics of Gender Segregation in Iran*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Shojaei M (2013) Three images of women in ISIS frame of presence. *Magazine of Feminist School*, 5 August. Available at: <https://www.feministschool.com/spip.php?article7552> (in Persian).
- Sholock A (2012) Methodology of the privileged: white anti-racist feminism, systematic ignorance, and epistemic uncertainty. *Hypatia* 27(4): 701–714.
- Shor FR (2020) *Weaponized Whiteness: The Constructions and Deconstructions of White Identity Politics*. Chicago, IL: Haymarket Books.
- Siamdoust N (2022) Woman, life, liberty: a slogan one hundred years in the making. *New Lines Magazine*, 4 October. Available at: <https://newlinesmag.com/argument/woman-life-liberty-a-slogan-one-hundredyears-in-the-making/>
- Smith LT (2021) *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. 3rd ed. London: Zed Books.
- Soleimani K and Mohammadpour A (2019) Can non-Persians speak? The sovereign's narration of 'Iranian identity'". *Ethnicities* 19(5): 925–947.
- Tafsiri F (2011) Kurdish women and the idea of separating from Iran. *Magazine of Feminist School*, January. Available at: <https://www.feministschool.com/spip.php?article7141> (in Persian).
- Tafsiri F (2014) The sanctification of the armed women of Kobani: serving the war discourse. *Radio Zamaneh*, 3 September. Available at: <https://www.radiozamaneh.com/173364>
- Thangaraj S (2022) Jina in Iran, erased Kurdish histories, and the worlds we need. *Tropics of Meta: Historiography for the Masses*, 5 December. Available at: <https://tropicsofmeta.com/2022/12/05/jinain-iran-erased-kurdish-histories-and-the-worlds-we-need/>
- Toloui R (2013) Kurdish feminism and the secret of that sacred weapon! *Radio Zamaneh*, September.

- Available at: <https://www.tribunezamaneh.com/archives/57565> (in Persian).
- Torab A (2006) *Performing Islam: Gender and Ritual in Iran*. Leiden: Brill Publishers.
- Unlü B (2016) The Kurdish struggle and the crisis of the Turkishness contract. *Philosophy & Social Criticism* 42(4–5): 397–405.
- Vakil S (2011) *Women and Politics in the Islamic Republic of Iran: Action and Reaction*. London: Bloomsbury Publishing.
- Vaziri M (1993) *Iran as Imagined Nation: The Construction of National Identity*. New York: Paragon House.
- Weitz E (2015) *A Century of Genocide Utopias of Race and Nation*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Wimmer A (2020) *Nation Building Why Some Countries Come Together While Others Fall Apart*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Young R (2016) *Postcolonialism: An Historical Introduction*. Anniversary ed. Hoboken, NJ: Wiley.
- Zia-Ebrahimi R (2016) *The Emergence of Iranian Nationalism: Race and the Politics of Dislocation*. New York: Columbia University Press.

---

<sup>۱۱۴</sup> زن در زبان کوردی به معنای «زن» بوده و با واژه ژیان هم‌ریشه است و به معنای زندگی. مردم سقز – که ژینا اهل آن‌جا بود – با الهام از نام ژینا، شعار زن، ژیان، آزادی را سر دادند؛ به معنای زن، زندگی، آزادی. به طور خلاصه، این شعار ریشه در باکوور کوردستان دارد که وسیع‌ترین بخش کوردستان است و به اجبار و پس از فروپاشی امپراتوری عثمانی در اواخر دهه ۱۹۸۰، تحت حکومت دولت ترکیه درآمد. این شعار توسط «مادران شنبه» در دهه‌ی ۱۹۹۰ فریاد زده می‌شد. با پیروی از تغییر پارادایم حزب کارگران کوردستان (پ.ک.ک)، این شعار به شعار اصلی جنبش‌های پ.ک.ک بدل شد و در روزاوا نیز در خلال جنگ علیه داعش نیز شعار جنگ کوردها علیه داعش بود. این شعار ریشه در شعری از شاعر مشهور کورد، استاد «هیمن» (۱۹۴۵) هم دارد.

<sup>۱۱۵</sup> لازم به ذکر است که در روزه‌هلات، امام جمعه و جماعت‌ها و شخصیت‌های مذهبی نیز طی شماری بیان‌نامه و رویداد به جنبش ژینا پیوستند و حمایت بی‌قیدوشرط خود را از حقوق زنان اعلان داشتند و به سرکوب‌های زبانی و اتنیکی/مذهبی دولت علیه جوامع غیر فارس اشاره کردند. نک:

<https://kurdistanmedia.com/so/news/2022/09/371> و <https://www.youtube.com/watch?v=6cpAWq3paPQ>

<sup>۵</sup> به این مقاله روزنامه‌گاردین نگاه کنید:

<https://www.theguardian.com/world/2022/sep/28/iran-launches-airstrike-against-kurdish-group-northern-iraq-mahsa-amini-protests>

<sup>۱۱۷</sup> به گزارش سازمان حقوق بشری هنگاو درباره سرکوب های دولتی اعتراضات در روژهلات نگاه کنید. گزارش شماره- هنگاو از اعتراضات در شهرهای کردستان <https://hengaw.net/fa/news/2022/12/> چند کشته و بیش از ۱۰۰۰ مجروح

به این مصاحبه درباره «زن، زندگی، آزادی» نگاه کنید:<sup>۱۱۸</sup>

<http://www.theguardian.com/world/2022/sep/28/iran-youtube.com/watch?v=Mqj3yr8Vck4>.  
<sup>۱۱۹</sup> Kurt (2021) پژوهشگری کورد از باکوور که مفهوم برتری سفید را نیز در زمینه‌ی خاورمیانه به کار گرفته تا «نژادپرستی سیستماتیک انحصارگری» ترکیه و سیاست‌های اتنیک‌مذهبی آن علیه کوردهای باکوور را توصیف کند که طبق استدلال وی نوعی حس «کوردهراسی» را علیه «مردم کورد» ایجاد کرده است. همچنین اثر Unlu (۲۰۱۶) در مورد «قرارداد ترکیه‌ای بودن» نیز نمونه دیگری را در باب ترکیه به دست می‌دهد که توافقی پنهان بین دولت و جامعه حاکم (ترک‌ها) برای اولویت‌دادن به وحدت ملی بر حقوق فردی و جایگاه بی‌چون‌وچرا ممتاز گروه اتنیک‌ی مسلط بر جوامع غیرترک، مثل کوردها را به تصویر می‌کشد.

<sup>۱۲۰</sup> لازم است میان کنشگران زن جناح راستی که به لابی‌های قدرت غرب متصل هستند از سویی و فمینیست‌های جناح چپ داخل ایران از سوی دیگر، تفاوت قائل شویم. کنشگران زن جناح راست طیفی هستند که از فمینیست‌های پادشاهی‌خواه (همچون الهه بقراط) گرفته تا دولت‌گرایان محافظه‌کار (مثل مسیح علی‌نژاد) را شامل می‌شود؛ کسی که موضع‌گیری‌های سیاسی‌اش در این مقاله مورد بحث قرار گرفته است. این کنشگران زن خودخوانده، با نظام حاکم کنونی آمریکا و سیاستمداران محافظه‌کار/ضد فمینیست آن، روابطی سیاسی در سطوح مختلف دارند. آن‌ها علی‌رغم تفاوت‌های سیاسی ادعایشان، همگی طرفدار گفتمان دولتی «ایرانیت» هستند.

<sup>۱۲۱</sup> به این مصاحبه نگاه کنید:

<https://www.law.columbia.edu/news/archive/kimberle-crenshaw-intersectionality-more-two-decades-later>.

<sup>۱۲۲</sup> کولبری به معنای حمل بار کالا بر شانه‌ها یا پشت و عبور دادن آن از مرز ایران و عراق است که کاری بسیار طاقت‌فرسا و پرخطر و منحصر به روژهلات است؛ این فعالیت مخاطره‌آمیز در واکنش به وضعیت اقتصادی همیشه رو به بدتر شدن روژهلات ظهور یافته و به نماد حیات کوردها تبدیل شده است. از سال ۲۰۱۵ تا کنون، بیش از ۱۵۰۰ نفر از کولبران کورد، از جمله زنان و کودکان، با تیراندازی گشت مرزبانی، کشته یا زخمی شده‌اند.

<sup>۱۲۳</sup> به این مقاله بی‌بی‌سی نگاه کنید:

<https://www.kurdistan24.net/en/story/30144-Four-Kurdish-women-placed-onBBC-100>

-Women-2022-list

نک: 124

<https://iran-tc.com/2022/10/07/>

نک: 125

<https://iran-tc.com/2022/09/21/>

126 به این مقاله روداو نگاه کنید:

<https://www.rudaw.net/english/people-places/22062018>.

127 به گزارش جاوید رحمان (گزارشگر ویژه حقوق بشر سازمان ملل در مورد ایران) در باب زیرپا گذاشتن حقوق زبانی و اتنیکی/مذهبی کوردها از سوی دولت ایران، از جمله ممنوعیت نام‌های کوردی، نگاه کنید:

[https://youtu.be/Yrq\\_h9y0MYA](https://youtu.be/Yrq_h9y0MYA)

128

See this Iranshahr New Agency article:  
<http://iranshahrnewsagency.com/NewsDetails.aspx?ItemId=64609#.Y5eDcXbMjyw>

129 به این مقاله سی‌ان‌ان نگاه کنید:

<https://www.cnn.com/2018/02/06/opinions/iran-global-women-rights-opinion-boniadi>

130 به این توییت نگاه کنید: Narges Bajoghli #Iran? Why is feminism at the heart of the uprisings in #Iran? Narges Bajoghli shares her thoughts Full recording <https://t.co/F6iotgP9Mm> <https://t.co/lpUSfKORQ6/> / Twitter

به این توییت نگاه کنید: 131

Azadeh Moaveni on Twitter: /06/opinions/iran-global-women-rights-opinion-boniadi@zadeh Moaveni on Twitter: /06/opinions/iran-gbodies one scene, one street, at a time. #MahsaAmini #پهنمسا <https://t.co/wFi5Ur8FRk/> / Twitter

132 به این مقاله‌ی مؤسسه‌ی کوردی واشنگتن نگاه کنید:

Zhina Mahsa Amini: The Story of a Kurdish Woman in Iran | Washington Kurdish Institute (dckurd.org)

133 به این مقاله‌ی صدای آمریکا نگاه کنید:

<https://www.voanews.com/a/voa-interview-javaid-rehman/6869014.html>

134 به این مقاله‌ی مؤسسه‌ی کوردی واشنگتن نگاه کنید:

Unsensored Voice | The Story of Zara Mohammadi | Washington Kurdish Institute (dckurd.org).

135 به این مقاله‌ی سازمان عفو بین‌الملل نگاه کنید:

<https://www.amnesty.org/en/documents/mde13/3605/2021/en/>

136 به قانون اساسی ایران مراجعه کنید:

[https://www.constituteproject.org/constitution/Iran\\_1989.pdf](https://www.constituteproject.org/constitution/Iran_1989.pdf)

137

<https://www.en-hrana.org/mojgan-kavousi-faced-alleged-charge-of-spreading-corruption-on-earth/>

۱۳۸ نک:

Baraye//www.en-hr

نک: 139

<https://www.grammy.com/news/shervin-hajipour-baraye-winner-best-song-for-social-changewatch-2023-grammys-65th-grammy-awards-acceptance-speech>

۱۴۰ این ویڈیو را نگاه کنید:

<https://www.youtube.com/watch?v=Tf6LPtsqoRw>

۱۴۱ به این ویڈیو نگاه کنید:

<https://youtu.be/mlkKozqjWvw>



## فصل توفان:

انباشت به مدد تولید مرگ، بدن - قلمروی<sup>1</sup> «زنانه»  
و وضعیت دوگانه‌ی مردان به حاشیه رانده شده

محمد جوانمرد



نقاشی‌ها از جوتو دی بوندونه

<sup>1</sup> Body-territory

در این جستار به این بحث می‌پردازم که زیستن در مرزهای انباشت سرمایه به‌مدد سلب مالکیت از بدن و جان، و تولید سیستماتیک مرگ چطور جمعیت‌های پیرامون به‌ویژه زنان و «بدن‌های زنانه» را هدف قرار داده است. این بحث را عمدتاً به‌کمک تبیین سیلویا فدریچی از دور جدید انباشت بدوی و نسبت آن با دور جدید حمله به زنان و بدن آن‌ها (به‌ویژه در روح‌بخشی دوباره به جهان: فمینیسم و سیاست فضاهای مشترک (۲۰۱۸)) و مباحث نظریه‌پردازان آمریکای لاتین، به‌ویژه ورونیکا گاگو در *انترناسیونال فمینیستی* (۲۰۲۰) و سایاک والنسیا در *سرمایه‌داری خون‌بار* (۲۰۱۸) پیش می‌برم. در ادامه، از خلال رمان *فصل توفان* (۲۰۲۰) نوشته‌ی فرناندا ملچور مکزیک‌ی - و کارهای دیگری از جمله *دختران مرده* (۲۰۲۰) نوشته‌ی سلوا آلمادای آرژانتینی، *نگران نباش* (۱۳۸۹) از مهسا محبعلی و *او را صدا بزن* (۱۴۰۲) از پگاه پزشکی - در کنار تبیین گاگو از مفاهیم «بدن‌های زنانه‌شده»<sup>۲</sup> و «بدن-قلمرو»، تلاش می‌کنم به تبیینی از پیچیدگی‌ها و ظرفیت‌های درون این وضعیت نزدیک شوم: از یک طرف، برای فهم همگونی‌ها و ناهمگونی‌های تجربه‌ی جمعی جمعیت‌های بیرون‌گذاشته و به‌حاشیه‌رانده شده (به‌خصوص بین مردان و زنان) که در مرزهای انباشت سرمایه به‌مدد سلب مالکیت از جان و بدن زندگی می‌کنند، و از طرف دیگر، برای اندیشیدن به ظرفیت شکل‌گیری سوژه-بدن‌های جمعی و فضاهای مشترکِ بدیل (عمدتاً «زنانه») که در برابر این فرایندها مقاومت می‌کنند.

حمله به ساحت بازتولید زندگی، ارزش‌زدایی از جان و بدن افراد و دور جدید تلاش جهانی برای به‌انقیاد درآوردن بدن زنان (و «بدن‌های زنانه‌شده») همه امروز با دور جدید انباشت بدوی بازگشته‌اند. این وضعیت به‌ویژه در «جهان سوم» یا پیرامون جهانی، آن‌جا که سایاک والنسیا متفکر فمینیست مکزیک‌ی «ویران‌شهر جهانی‌سازی» می‌نامدش، در شکلی حدی بروز پیدا کرده است؛ جایی که «تخریب بدن به خودی خود به محصول یا کالا تبدیل می‌شود. [زیرا] تنها نوع انباشت ممکن اکنون از طریق شمارش بدن‌ها است، زیرا مرگ به سودآورترین تجارت موجود تبدیل شده است».<sup>۳</sup>

<sup>2</sup> Feminized Bodies

<sup>3</sup> Sayak Valencia, *Gore Capitalism* (MIT Press, 2018), p. 13.

سیلویا فدریچی در *روح‌بخشی دوباره به جهان: فمینیسم و سیاست فضاها* مشترک<sup>۴</sup> (۲۰۱۸) توضیح می‌دهد که نظام-جهان سرمایه‌داری چطور در نقطه‌ی اوج بحران و با اشباع استثمار از طریق کار مزدی، اینک بار دیگر، علاوه بر سازوکارهای ارزان‌سازی نیروی کار تا سرحد ناتوانی از بازتولید خود، به حمله به دیگر ابزار معیشت<sup>۵</sup> (از جمله مسکن، زمین، غذا، مزد حداقلی و غیره) و ساحت بازتولید زندگی روی آورده است. این سازوکار به معنی ارزش‌زدایی از کار، بدن، و جان جمعیت‌های وسیعی از زنان و مردان به حاشیه‌رانده شده است، همان سازوکاری که والنسیا به آن «سرمایه‌داری خونبار»<sup>۶</sup> می‌گوید؛ «خون‌ریزی عریان و نامشروعی که بهایی است که جهان سوم برای پای‌بندی به منطق مطالبه‌گر فزاینده‌ی سرمایه‌داری می‌پردازد».

این فرایند، فیگور کارگر مهاجر و همواره در حال حرکت را به فیگور اصلی کارگر تبدیل کرده است، پریکاریا را به جای پرولتاریا نشانده و مهم‌تر از همه گروه‌های وسیعی از مردان و زنان را از کار مزدی و بازار کار رسمی بیرون گذاشته است. پریسا شکورزاده در «[بازتولید اجتماعی، افق یک سیاست رادیکال](#)» و «[زنان کارگر از خانه تا کارخانه](#)» به‌طور خاص به بروز این بیرون‌گذاری و حمله به ساحت بازتولید در ایران پرداخته است؛ فرایندی که او جلوه‌هایی از آن را در پدیده‌هایی مثل «افزایش بیکاری، بی‌ثباتی کار و مزد ناکافی شاغلان برای تأمین نیازهای بازتولیدی»، تورم فزاینده در قیمت مواد غذایی، محدودیت خدمات اجتماعی در بخش درمان و آموزش، و بحران‌های محیط‌زیستی که آب و زمین را تحت تأثیر قرار داده‌اند می‌بیند. این بیرون‌گذاشته‌شدن از بازار کار مزدی و حمله به ساحت بازتولید خود را در شکلی حدی در وضعیت کولبران کورد نشان می‌دهد؛ آن‌جا که یکی از کولبران - در مصاحبه‌ای که احمد محمدپور در مقاله‌ی «[خون در برابر نان](#)» آورده است - درباره‌ی آن می‌گوید «چیزی که این‌جا

<sup>۴</sup> این‌جا فضای مشترک را معادل Common به کار می‌برم تا تمایز آن را از فضای عمومی (public space) و فضای اشتراکی (communal space) حفظ کنم.

<sup>۵</sup> Means of subsistence

<sup>۶</sup> Gore Capitalism

می‌بینید قتل عام است... غیر از نان در آوردن برای خانواده‌هایمان چه گناهی مرتکب شده‌ایم؟ ما فقط مقداری برنج یا لاستیک حمل می‌کنیم».

اما حمله به ساحت بازتولید به‌طور خاص توأمان است با دور جدیدی از حمله به بدن زنان، به‌شکل خشونت سیستمی و قتل‌های زنجیره‌ای، از یک طرف، و تلاش برای منقاد کردن آن زیر نظر دولت از طرف دیگر. این تلاش سیستمی برای منقاد کردن بدن زنان، امروز شاید بیش از هر جای دیگر خود را در سیاست‌های ضد سقط‌جنین در سطح جهانی، از جمله در ایران، نشان می‌دهد. وقتی ساحت بازتولید (بار دیگر) چنین جایگاه اساسی‌ای در انباشت سرمایه پیدا کرده است، جای تعجب نیست که زنان – که همچنان به‌واسطه‌ی تقسیم کار جنسیتی در خیلی از نقاط جهان بار اصلی این کار را بر دوش دارند – به‌طور همزمان در خط مقدم سرکوب و مقاومت قرار گرفته‌اند.<sup>۷</sup> در نتیجه‌ی تقاطع این فرایندها است که نزدیکی به مرگ به تجربه‌ی مشترکی بسیاری از جمعیت‌های به‌حاشیه‌رانده، مخصوصاً زنان و «بدن‌های زنانه‌شده» تبدیل شده است. این جنگ علیه زنان و بدن‌های زنانه‌شده را بیانیه‌ی ۱۹ اکتبر جنبش «نه یک نفر کم‌تر»<sup>۸</sup> در بافت خاص آرژانتین این‌گونه خلاصه می‌کند:

از این اسارت به اسارتی دیگر. از یک شکل استثمار به استثماري ظالمانه‌تر. ۲۲ درصد از زنان زیر ۳۰ سال بیکار هستند. زندگی ما متزلزل است. زانی که هرزه به حساب می‌روند، زندانی می‌شوند. زنان ترنس هر روز در خیابان‌ها هدف سرکوب قرار می‌گیرند و تا موقعی که حق آن‌ها برای ورود به بازار کار ضمانت اجرایی ندارد، روسپی‌گری تنها گزینه‌ی موجود می‌شود. زانی که توسط پارتنر خود یا به خاطر یک شغل به قتل می‌رسند. زانی که والدین‌شان از آن‌ها سوءاستفاده می‌کنند یا پلیس آن‌ها را مورد ضرب‌وشتم قرار می‌دهد. انگار فصل شکار ماست. نولیبرالیسم

<sup>۷</sup> این می‌تواند روشن کند که چرا بسیاری از مقاومت‌ها از زمان طلوع نولیبرالیسم حول بازتولید، جمعی کردن آن، و پس‌گرفتن یا ایجاد زمین(ه)‌های اشتراکی جدید برای آن متمرکز بوده‌اند.

نیز قدرتش را علیه بدن‌های ما می‌آزماید. در هر شهر و هر گوشه‌ی دنیا. ما امنیت نداریم.<sup>۹</sup>

استفاده از «شکار» برای توصیف این وضعیت به‌خوبی تقاطع ارزش‌زدایی از جان و بدن زنان و جمعیت‌های به‌حاشیه‌رانده‌شده با انباشت سرمایه را نشان می‌دهد؛ همان‌طور که یکی از کولبرهایی که محمدپور با آن‌ها مصاحبه کرده است می‌گوید: «این مرز تبدیل به شکارگاه شده است. کشتن یک کورد برای آن‌ها بسیار آسان‌تر از کشتن یک حیوان است.» و جنبش‌هایی که در نتیجه‌ی مقاومت در برابر فرایندهای انباشت به‌واسطه‌ی سلب بدن و زندگی شکل گرفته‌اند، پیش و بیش از هر چیز بر حق زنده ماندن و زندگی کردن پامی فشارند. زنان آرژانتینی نام جنبش‌شان را که، از جمله، در واکنش به قتل‌های دنباله‌دار زنان شکل گرفت «نه یک نفر کم‌تر» گذاشته‌اند. در کردستان و در ایران، دال «زندگی» در مواجهه با ناممکن‌شدن زندگی و جان‌های ستانده‌شده جایگاهی محوری پیدا کرده است و همان‌طور که شکورزاده توضیح می‌دهد، «پیامد تجربه‌ی این بحران بازتولید اجتماعی» است. و در یکی از نمونه‌نماترین وضعیت‌های چند دهه‌ی گذشته از آغاز اوج‌گیری این فرایندها، در شهر مرزی سیوداد خوارس در مکزیک که منطقه‌ای «آزاد» و محل تمرکز کارخانه‌های موسوم به «ماکیلا‌دورها»<sup>۱۰</sup> است، شعار «خودمان را زنده می‌خواهیم» واکنشی بود به قتل‌ها و تجاوزهای زنجیره‌ای در این شهر؛ شهری که ریتا لورا سِگاتوی آرژانتینی آن را جایی

<sup>۹</sup> ترجمه‌ی این بخش از بیانیه را از ترجمه‌ی سروناز احمدی از متنی درباره‌ی این جنبش که در [دیدبان زار](#) منتشر شده گرفته‌ام.

<sup>۱۰</sup> بین سال‌های ۱۹۹۳ تا ۲۰۰۵ دست‌کم ۳۷۰ زن و دختر در این منطقه به قتل رسیدند. بسیاری از این زنان کسانی بودند که از مکان‌های دیگر برای یافتن کار در کارخانه‌هایی عمدتاً آمریکایی که پس از معاهده‌ی تجارت آزاد آمریکای شمالی (نفتا) در این منطقه رشد کردند، به آن‌جا آمده بودند. به همین خاطر است که [لیز میسون دیز](#) «ماکیلا‌دورها» را آزمایشگاه نویلیرال می‌نامد: «یعنی نمادهای موج خاصی از گسترش سرمایه‌داری جهانی توسط شرکت‌های آمریکایی که به دنبال نیروی کار ارزان‌تر آن طرف مرزها هستند و همچنین شکل‌گیری طبقه جدیدی از زنان جوان مهاجر که خانه را ترک کرده‌اند تا دور از محدوده خانواده و اجتماع محلی خود به‌واسطه کار مزدی به رهایی دست پیدا کنند».

می‌داند که می‌شود در آن «شاهد پیوند مستقیم بین سرمایه و مرگ، بین انباشت و تمرکز لگام‌گسیخته و قربانی‌شدن زنان فقیر و تیره‌پوست، و دورگه‌ها بود، کسانی که در شکاف‌های بین گره‌گاه‌هایی که اقتصاد پولی و نمادین، کنترل بر منابع، و قدرت مرگ را به هم پیوند می‌دهند، محاصره شده‌اند».<sup>۱۱</sup> این در واقع همان جایی است که تعداد اجساد نسبت مستقیمی با سرمایه‌ی انباشته‌شده پیدا می‌کند. محمدپور در «[خون در برابر نان](#)» درباره‌ی این پیوند در نسبت با وضعیت کولبران کورد به بحث می‌پردازد؛ جایی که می‌توان کاربست مرگ-سیاست در نسبت با جمعیت‌های بیکارشده، و نسبت مستقیم بین آمار کولبران کشته‌شده و سرمایه‌ی انباشته را به‌طور عریان مشاهده کرد. او برای توصیف وضعیت کولبرها، مثل سگاتو در توصیف وضعیت زنان و دختران سیوداد خوارس، به سراغ مفهوم «هوموساگر» آگامبن می‌رود: انسان عاری از حق و از دایره‌ی حقوق بیرون گذاشته شده که «تحت مخاطره‌ی بی‌قیدوشرط امکان کشته‌شدن توسط هر کسی است»؛ کسی که می‌تواند بدون هیچ پیامدی کشته شود. اگر وضعیت کولبران، فرایند از حق بیرون گذاشته‌شدن را در منتهی‌الیه خود به‌شکلی پایدار نشان می‌دهد، اعتراضات سال ۹۸ و قیام ۱۴۰۱ لحظه‌هایی موقت از فراگیری این کاربست مرگ-سیاست - به گروه‌های نسبتاً کم‌تر به‌حاشیه‌رانده‌شده- و عمومی‌تر شدن عاری از حق بودن را در سطح کل ایران نشان می‌دهد. وضعیت اخیر همچنین کاربست مستمر سازوکارهای عاری‌کننده از حق زندگی و ارزش‌زدا از جان افراد را در نسبت با زنان رؤیت‌پذیر کرده است. سگاتو در بحثش از قتل‌های سیوداد خوارس از آگامبن نقل می‌کند که «حاکم کسی است که برای او همه هوموساگرند»، انسان عریان که می‌تواند بدون هیچ عواقبی کشته شود، و «هوموساگر کسی است که همه در نسبت با او مثل حاکم رفتار می‌کنند».<sup>۱۲</sup> او بعد اضافه می‌کند - و این بخش مهمی از حقیقتی است که او سعی در تبیینش دارد - «آیا نویسنده [آگامبن] این‌جا آگاه است که شاید دارد

<sup>11</sup> Rita Laura Segato, 'Territory, Sovereignty, and Crimes of the Second State: The Writing on the Body of Murdered Women', in *Terrorizing Women*, ed. by Rosa-Linda Fregoso and Cynthia Bejarano, trans. by Sara Koopman (Duke University Press, 2010), pp. 70-92 (p.70).

<sup>12</sup> Segato, p.81

به زنان اشاره می‌کند؟ آیا نویسنده می‌تواند بپذیرد که زنان به‌طور معمول به این مقوله از مردم تعلق دارند که زندگی عریان را بازنمایی می‌کنند، زندگی‌ای که می‌تواند بدون هیچ عواقبی برای حقوق عمومی و اجتماعی پاک شود؟<sup>۱۳</sup>

این جنگ علیه زنان و تلاش احیاشده‌ی دولت‌ها در سطح جهانی برای کنترل بدن زنان و «بدن‌های زنانه‌شده»<sup>۱۴</sup> با بازگشت «ساحره‌کشی» هم همراه شده است: «ساحره‌کشی هم با جهانی‌شدن بازگشته است و در بسیاری از مناطق جهان عموماً توسط مردان جوان و بیکار انجام می‌شود که مشتاق به دست آوردن زمین‌های زنانی هستند که آنها را متهم به جادوگری می‌کنند».<sup>۱۵</sup> این یعنی هرچند «سرمایه‌داری خونبار» به‌خصوص در پیرامون (و در پیرامون پیرامون) جمعیت‌های کثیری از مردان را هم از بازار کار مزدی بیرون گذاشته، ابزار معاش آن‌ها را هم بلعیده، و از جان‌شان ارزش‌زدایی کرده است، زنان و «بدن‌های زنانه‌شده» نه‌تنها سرکوبی مضاعف را تجربه می‌کنند، بلکه بخشی از این سرکوب مضاعف توسط یا با هم‌دستی خود مردان تحت ستم و بیرون مانده از بازار کار مزدی انجام می‌شود؛ مردانی که با همان سازوکارهای سرکوب‌گر دور جدید انباشت بدوی که خود آن‌ها را هم به‌حاشیه‌رانده هم‌دست می‌شوند و می‌کوشند اقتدار از دست‌رفته خود در بازار کار مزدی را، چه در خانه و چه در خیابان، با خشونت علیه گروه‌های تحت ستم مضاعف بازگردانند.<sup>۱۶</sup> الصا در ارائه‌ی خود با عنوان «[خودسوزی: عصیان یا مرگ؟](#)» در همایش هشت مارس ۲۰۲۳ دیده‌بان آزار از موارد متعدد خودسوزی زنانی حرف می‌زند که تحت شدیدترین ستم‌های مضاعف از جانب شوهران، معشوق‌ها، پدران و برادران‌شان مرگ را به زندگی‌ای خفه‌کننده ترجیح داده‌اند، مناطقی «محروم» نگه‌داشته شده که از قضا بالاترین آمار بیکاری در

---

<sup>13</sup> Segato, p.81

<sup>14</sup> Feminized bodies

<sup>15</sup> Federici, *Re-enchanting the World*, p.21

<sup>۱۶</sup> برای مثال، نگاه کنید به بحث ورونیکا گاگو در فصل دوم انترناسیونال فمینیستی (۲۰۲۰) تحت عنوان «خشونت: آیا جنگی حول و علیه بدن زنان در حال وقوع است؟».

کشور را هم دارند. او از دختری می‌گوید که از پسری که عاشقش بود باردار می‌شود و پسر با فهمیدن این موضوع پا به فرار می‌گذارد تا دختر تنها راه گریز را خودکشی بیابد، یا از دختری دیگر که می‌خواست ادامه‌ی تحصیل بدهد اما پدر و مادرش می‌خواستند به‌زور شوهرش بدهند: «همان شب، هم مادرم هم پدرم کتکش زدند، نیمه‌شب بود، دیدیم بوی سوخته و جیغ می‌آید. خواهرم توی روستا می‌دوید و آتش بود که به هوا می‌رفت». این‌ها همه به این معناست که در برابر این سازوکارها، نه یک «ما»ی منسجم و همگون در همه‌ی لحظات، بلکه لایه‌هایی مختلف از جمع‌بودگی قرار دارد که نسبتی پیچیده و وابسته به ماهیت خاص لحظه تاریخی با هم برقرار می‌کنند.<sup>۱۷</sup>

اما در نسبت با پیچیدگی درونی جمعیتِ مواجه با دستگاه تولید مرگ، صرف اضافه‌کردن لایه‌هایی که هر کدام با مقوله‌ای جداافتاده (جنسیت، طبقه، ملیت، و غیره) توضیح داده می‌شوند کافی نیست؛ مسئله‌ی اصلی نسبت بین این لایه‌هاست: لحظه‌های متعددی در جهان امروز، مثل کشته‌شدن ژینا امینی در ایران، کولبران کورد در مرزها، ناهل مرزوق در فرانسه، و قتل‌های زنجیره‌ای زنان کارگر و مهاجر در سیوداد خوارس به ما می‌گوید که به مقوله‌ای فراگیرتر نیاز داریم که تقاطع این ستم‌ها را توضیح دهد؛ مقوله‌ای که بتواند ستم مضاعف جنسیتی را به ستم طبقاتی و نژادی (به‌مثابه‌ی نظام تقسیم کار جهانی بین مرکز و پیرامون) گره بزند. دختران و زنان در سیوداد خوارس مورد تجاوز قرار گرفتند و کشته شدند، چرا که، به‌طور همزمان، نسبتی امپریالیستی بین شرکت‌های آمریکایی و جمعیت‌های به‌حاشیه‌رانده‌شده در آن‌جا وجود دارد، چرا که آن‌ها زن بودند، و چرا که کارگرانی بودند که از شهرهای دیگر به امید کار به آن‌جا می‌آمدند، و می‌شد به‌راحتی، حتی ارزان‌تر از بازتولید خودشان، آن‌ها را با کارگران ارزان دیگر جایگزین کرد. ورونیکا گاگو با مفهوم «بدن‌های زنانه‌شده» (در کنار مفهوم

---

<sup>۱۷</sup> فدریچی در *انقلاب در نقطه‌ی صفر* (۱۴۰۲) که سروناز احمدی آن را ترجمه کرده است، لایه‌ی دیگری هم از این ناهمگونی‌ها را بین زنان به‌حاشیه‌رانده‌شده‌ی «جهان سوم» و زنان طبقه‌ی متوسط «جهان اول» برجسته می‌کند که شاید بتوان آن را با شدتی کم‌تر به درون مرزهای ملی هم تعمیم داد: به ناهمگونی بین زنان مرکز و پیرامون، یا فاصله میان زنان طبقات فرادست و فرودست. او در آن‌جا از فرایند شکاف‌اندازی حرف می‌زند که طی آن زنان جهان اول کار بازتولیدی را، از جمله تولید مثل و کار خانگی، به زنانی از جایگاهی فرودست در مناسبات اقتصادی-اجتماعی برون‌سپاری می‌کنند.



«بدن-قلمرو»<sup>۱۸</sup> قصد چنین کاری را دارد. مثل فدریچی که در *کالیپان* و *ساحره* (۲۰۰۴) سرکوب زنان در اروپا و سرکوب استعمارشدگان در قاره‌ی آمریکا و آفریقا را به هم پیوند می‌زند، دامنه‌ی این مفهوم هم گاهی از جنسیت به معنای مشخص آن فراتر می‌رود و - ضمن حفظ مرکزیت زنان و ستم مضاعف بر آن‌ها - توضیحی برای وضعیت جمعی جمعیت‌های به‌حاشیه‌رانده و بیرون‌گذاشته‌شده از کار مزدی، کارگران مهاجر، و همه‌ی آن‌ها که از جان و بدن‌شان ارزش‌زدایی شده به‌دست می‌دهد. به بیان دیگر، گاگو در مفهوم‌پردازی این مقوله جایگاه در مناسبات تولیدی را با جنسیت درهم می‌آمیزد و این‌گونه به هر دو محتوایی تازه و تفکیک‌ناپذیر می‌دهد. در عین حال سیالیتی در آن هست که وقتی بحث از خشونت جنسی و جنسیتی و حمله به بدن زنان می‌شود، مردان به‌حاشیه‌رانده‌شده را از آن بیرون می‌گذارد و مشخصاً فقط زنان و دیگر سوژه-بدن‌های زنانه‌شده را شامل می‌شود.

در بخش‌های بعد به سراغ رمان *فصل توفان* (۲۰۲۰) نوشته‌ی فرناندا ملچور مکزیک - و کارهای دیگری از جمله *دختران مرده* (۲۰۲۰) نوشته‌ی سلوا آلمادای آرژانتینی، *نگران نباش* (۱۳۸۹) از مهسا محب‌علی و *او را صد/ بزن* (۱۴۰۱) از پگاه پزشکی - می‌روم تا از خلال آن به این سیالیت مفهومی «بدن‌های زنانه» در نسبت با جمعیت‌های به‌حاشیه‌رانده‌شده بپردازم و نشان دهم که چطور در مجاورت با مرگ سیستمی، داستان مرگ یک نفر داستان یک جمعیت را روایت می‌کند، و بدن یک نفر در این وضعیت‌ها، هم‌راستا با مفهوم «بدن-قلمرو»، چطور به امتدادی از بدن جمعی‌ای تبدیل می‌شود که هدف سازوکارهای مرگ‌آفرین است.

## تجربه‌ی گیرافتادگی در اکنون و در این جا

*فصل توفان* چنین وضعیتی را در شهر کوچکی به نام «لامتوسا» روایت می‌کند: شهری با ساکنانی به‌حاشیه‌رانده‌شده، بیرون از بازار کار مزدی، و بی هیچ امیدى منطقی برای بیرون آمدن از این وضعیت خفه‌کننده. چه لاماتوسا را شهری خیالی، مثل

ماکوندوی گارسیا مارکز و سانتا ترزای روبرتو بولانیو در نظر بگیریم (یا آن طور که ایگناسیو ام. سانچز پرادو اشاره می‌کند، آن را در ارتباط با محلی واقعی که به نام رهبر آنگولایی بردگان شورشی نام‌گذاری شده است بفهمیم)، این شهر نماینده‌ی پیرامونی درون پیرامون است، در حومه‌ی ایالت وراکروس در مکزیک، نزدیک به شرکت نفتی که سایه‌های آن شهر را محاصره کرده‌اند و از بیرون به آن شکل می‌دهد: لاماتوسا بازنماینده‌ی «جامعه‌ای پیرامونی است که نقش ثانویه‌ای در پروژه‌های توسعه‌ی نفتی مکزیک دارد».<sup>۱۹</sup> زنان لامتوسا، بیرون‌مانده از کار مزدی با همسران و فرزندان بیکار شده، مجبورند از طریق دست‌فروشی و کارگری جنسی، زندگی خود و خانواده‌شان را تأمین کنند و در عین حال کار به معنای محدودتر بازتولیدی را هم انجام دهند. این منطقه به جایی برای خرید و فروش مواد مخدر تبدیل شده است که در آن، همان‌طور که لورنا اسکات فاکس اشاره می‌کند، مثل خیلی از شهرهای پیرامونی دیگر در مکزیک «نابرابری، تجزیه‌ی اجتماعی (به‌ویژه در حومه‌ی شهر، تخلیه شده از مردان بزرگ‌سال به‌دنبال تخریب مالکیت زمین‌های جمعی در دهه‌ی ۱۹۹۰)، فساد سیاسی و از میان رفتن نهادهای اجتماعی»، هیچ چشم‌اندازی برای زندگی باقی نمی‌گذارند و شهر را به‌مثابه‌ی زندانی در اکنون و در این‌جا چنان تنگ و مستحکم می‌کنند که حتی تخیل وضعیتی متفاوت دشوار می‌شود.<sup>۲۰</sup>

پس از توفان (*hurricane*) قبلی که رمان به ما می‌گوید در سال ۱۹۷۸ اتفاق افتاده است، لاماتوسا «روی استخوان‌های کسانی که در لغزش زمین له شده بودند، دوباره ساخته شد»، و سیلی از غیرمحلّی‌ها به آن روانه شد که «فریب وعده‌ی کار و ساخت بزرگراه جدیدی را خورده بودند که قرار بود درست از وسط ویه‌لا<sup>۲۱</sup> بگذرد و بندر و پایتخت را به چاه‌های نفت اخیراً کشف‌شده در شمال شهر، در Palogacho

<sup>19</sup> Ignacio M. Sánchez Prado, 'Fernanda Melchor's "Hurricane Season": A Literary Triumph on the Failures of Mexican Modernization', *Words Without Borders*, 2020.

<sup>20</sup> Lorna Scott Fox, 'Sharp Edges', *New Left Review*, 2022.

<sup>۲۱</sup> نزدیک‌ترین شهر به لامتوسا.

متصل کند».<sup>۲۲</sup> «دختران دم اتوبان»، یعنی همان کارگران جنسی در لامتوسا، اغلب از همین افرادند، که بیرون مانده از بازار کار و کنده شده از شهر و روابط خود (که از این بابت شبیه به وضعیت سیوداد خوارس است) ناچارند به کارگری جنسی روی بیاورند؛ «بازار»ی که مشتری اصلیش رانندگان کامیون شرکت نفت و توزیع کنندگان مواد مخدرند.

اما روایت *فصل توفان* با روی آب آمدن یک جسد، جسد «ساحره» - که تنها نام او است - آغاز می شود: شناور در کانال های آبیاری اطراف زمین های نیشکر. تمام هفت فصل دیگر، که هر کدام روی یکی از شخصیت ها متمرکزند، حول محور افرادی از مردم به حاشیه رانده شده ی لامتوسا می چرخند که به نوعی با ساحره و قتل او مرتبطند. این گیرافتادگی در زندان اکنون، این بی آینده گی،<sup>۲۳</sup> خود را به شکلی حدی در وضعیت لوئسمی نشان می دهد: پسری هفده-هجده ساله که مدام قرص های مخدری را مصرف می کند که حواسش را فلج می کنند و باعث می شوند بعد از آن دو روز بی وقفه بخوابد و بوی جسدی در حال فساد به خود بگیرد، و در انتظار شغلی در شرکت نفت است که دوست (مرد) مهندسش - که با او رابطه ی جنسی دارد - قول آن را به او داده است. در نهایت این خود لوئسمی است که ساحره را به همراه دوستش براندو به قتل می رساند. این را داستان، برخلاف روند معمول روایت های معمایی خیلی زود برای ما فاش می کند. گویی مسئله ی روایت بیش از آن که معماپردازی حول قاتل باشد، فهم این است که این قتل چطور و درون چه روابطی اتفاق می افتد. لوئسمی و براندو، و دیگر پسرهای جوان لامتوسا که برخی از آن ها در حال کار روی زمین های نیشکر خواب کار در شرکت نفت را می بینند، چنان درمانده هستند که مکرراً به خانه ی ساحره - که همان طور که

<sup>22</sup> Melchor Fernanda Melchor, *Hurricane Season*, trans. by Sophie Hughes (London: Fitzcarraldo Editions, 2020), p. 28.

<sup>23</sup> این اصطلاح را معادل lack of futurity به کار می برم که والنسیا و دیگران آن را برای وصف نسبت سوژه ی این دیستوپای های واقعیت یافته در پیرامون با آینده و امید به کار می برند، در این معنا که آینده هم چیزی جز تکرار همین لحظه ی فلاکت بار نخواهد بود، و خود این لحظه هم تکرار فلاکت بار وضعیت نسل پیشین است.

ویکتوریا بائنا می گوید یک زن ترنس است ۲۴ - می روند و به او اجازه می دهند در ازای پول با آن‌ها رابطه‌ی جنسی داشته باشد. و آن قدر نامیدند که تنها رؤیای خود برای گریز از این وضعیت را در خیال پردازی درباره‌ی انبوه طلاها و الماس‌هایی می‌یابند که فکر می‌کنند ساحره در اتاقی در خانه‌ی خود پنهان کرده است، طلاهایی رؤیایی که حتی پس از حمله به خانه‌ی او و کشتنش هم هرگز پیدایشان نمی‌کنند.

لویسمی الان با مادرش چابلا که مثل بقیه‌ی «دختران دم اتوبان» یک کارگر جنسی است زندگی می‌کند. اما این مادر بزرگش، دونا تینا، بود که پس از آن که پدر لویسمی از ایدز مرد از او مراقبت می‌کرد. پدر او وقتی که به خاطر قتل در زندان بود به ایدز مبتلا شده بود. در آن زمان مادر بزرگ یک غذاخوری کوچک داشت که مجبور شد آن را بفروشد تا هزینه‌ی درمان پدر لویسمی و در نهایت محل کفن و دفن گران قیمت او را بپردازد. مادر بزرگ از آن به بعد، با یک سه‌چرخه در حومه‌ی ویه‌لا در کنار پمپ بنزین آب‌میوه‌ی تازه می‌فروشد. این ناامیدی و «رؤیای از دست‌رفته‌ی گریز» شامل مونرا، شوهر کنونی چابلا و ناپدری لویسمی هم می‌شود که بعد از تصادفی که داشت، لنگ می‌زند و این چابلا است که از طریق کارگری جنسی زندگی او را هم تأمین می‌کند. مونرا در جریان قتل ساحره، البته بدون آن که بداند لویسمی و دوستش قصد کشتن ساحره را دارند، فقط با وعده‌ی پول یک باک بنزین می‌پذیرد که آن‌ها را به آن‌جا برساند. و البته شاید حدی‌ترین شکل این درماندگی را نورما تجربه می‌کند، دختر سیزده‌ساله‌ای که توسط ناپدریش باردار شده و الان بدون هیچ امید برای تغییر وضعیت از خانه فرار کرده تا به شهری ساحلی برود که زمانی که دختر بچه‌ی سه‌ساله‌ای بود با مادرش به آن‌جا رفته بودند، تا با پریدن از صخره‌ای بلند به همه‌ی این بدبختی‌ها پایان بدهد. او در مسیر رسیدن به آن شهر ساحلی است که از همان اتوبان‌هایی که به خاطر شرکت نفت احداث شده‌اند در میانه‌ی راه به لامتوسا می‌رسد و در حال فرار از دسته‌ای از مردان که قصد تجاوز به او را دارند، گرسنه و تشنه به لویسمی پناه می‌برد. این گیرافتادگی خفه‌کننده در نهایت خودش را به شکل محکومیت به سرنوشتی بینانسی نشان می‌دهد؛ لویسمی تکرار پدرش است و بدون هیچ عاملیتی در سیر

<sup>24</sup> Victoria Baena, 'The Murder of a Witch', *Dissent Magazine*, 2020.

حوادث زندگی همان زندگی فلاکت‌بار را بار دیگر تجربه می‌کند. در فصل توفان «سنت‌های خشونت فیزیکی، روابط ناشاد، و رؤیاهای درخودشکسته‌ی گریز مثل میراثی خانوادگی از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شوند».<sup>۲۵</sup> این را می‌شود به‌طور عام در اهمیت پیدا کردن «سرنوشت» در فهم افراد از زندگی خود در چنین موقعیت‌هایی دید. در جمهوری حقیقت‌های دروغین (۲۰۲۱)، رمانی از علاء الاسوانی حول انقلاب ۲۰۱۱ مصر، این گیرافتادگی به‌دفعات به‌شکل محکوم بودن «مصری‌ها» به سرنوشتی محتوم بیان می‌شود؛ سرنوشتی که شکل‌گیری آن در پیوندی مشخص با عاملی سیاسی-اجتماعی فهمیده می‌شود: فساد سیستم، دیکتاتوری، خشونت پلیس، و این‌که ممکن است یک روز پلیس ما را هم مثل خالد سعید زیر بگیرد و مثل آن دختر در میدان تحریر روی زمین بکشد و ببرد.

### خانه‌ی ساحره، فضای مقاومتی بدیل برای «بدن‌های زنانه‌شده»

خانه‌ی ساحره نقش فضای مشترک<sup>۲۶</sup> تخیلی را بازی می‌کند که در آن افراد از گروه‌های به‌حاشیه‌رانده شده به‌هم برمی‌خورند و با هم «جمع» می‌شود: زنان محلی که پول رفتن به دکتر یا امکان گرفتن وام از بانک را ندارند و برای این کارها به خانه‌ی ساحره می‌آیند، دختران «دم‌اتوبان» که هرچند وقت یک بار برای سقط جنینی دیگر دست به دامان او می‌شوند، و البته نورما که او هم برای سقط جنین به ساحره نیاز پیدا می‌کند. اهمیت وجود یا تخیل چنین باهمستانی برای جمعیت‌های به‌حاشیه‌رانده شده به‌خصوص وقتی روشن‌تر می‌شود که آن را در پس‌زمینه‌ی فرایندی جهانی قرار دهیم که برخی از جمله دیوید هاروی و فدریچی آن را «دور جدید حصارکشی»<sup>۲۷</sup> می‌نامند: فرایندی که طی آن فضاهای مشترک از پیش موجود مثل پیاده‌روها، زمین‌های اشتراکی، جنگل‌ها، صندلی‌های پارک، ساحل‌ها، کناره‌ی رودها، دانشگاه‌های عمومی،

<sup>25</sup> Victoria Baena, 'The Murder of a Witch', *Dissent Magazine*, 2020.

<sup>26</sup> Common

<sup>27</sup> New Round of Enclosures

میدان‌ها و خیابان‌ها از طریق سازوکارهای نولیبرالی زدوده یا محدود شده‌اند، تا آن‌جا که اغلب اوقات ما بیرون از محیط کار در فضاهایی محصور و جداافتاده که خانه می‌نامیم می‌گذرد). در مورد ایران، کافی است به تلاش مستمر سازوکارهای دولت برای تبدیل میدان‌ها و چهارراه‌ها به زیرگذر، حصارکشی به دور مکان‌های مشترک و عمومی - مثل تئاتر شهر در همین روزهای اخیر - یا سخت‌تر شدن هرروزه‌ی دسترسی به ساحل‌های شمال ایران که با شهرک‌های خصوصی و نهادهای دولتی قرق شده‌اند فکر کنیم. و البته این محصور کردن لایه‌ی دیگری هم در نسبت با حکومت‌های توتالیتر دارد که حصار بیرونی هم به دور کل جمعیت می‌کشند و می‌کوشند حتی امکان تخیلی بیرون از حوزه‌ی (عدم) امکانات خودشان را از افراد بگیرند. درباره‌ی همین وجه از محصور کردن است که سگاتو می‌گوید:

چیزی که به‌شدت مشخص‌کننده‌ی رژیم‌های توتالیتر است، محصور بودن است - یعنی نمایش فضای توتالیتر به‌عنوان جهانی بدون بیرون، محصور شده و خودکفا، که در آن استراتژی محاصره که فرادستان به کار می‌گیرند مانع از دسترسی ساکنان به ادراکی متفاوت، بیرونی و جایگزین از واقعیت می‌شود.<sup>۲۸</sup>

اما این‌جا لازم است به خودمان یادآوری کنیم که زنان - و به‌طور کلی‌تر «بدن‌های زنانه‌شده» - چطور هم در تجربه‌ی فرایندهای خشونت‌آمیز حذف فضاهای جمعی و هم در مقاومت در برابر این فرایندها با ساختن/تخیل فضاهای جایگزین، در خط مقدم بوده‌اند. حمله به فضاهای مشترک به‌عنوان بخشی از دور جدید انباشت بدوی، همان‌طور که فدریچی می‌گوید، حمله‌ای است به ساحت کار بازتولیدی، شیوه‌های جمعی سازمان‌دهی آن، و ابزار معیشت، چیزی که بار آن هنوز در خیلی از نقاط جهان بر دوش زنان است. در شیلی پس از کودتای ۱۹۷۳ و در آن لحظات ناامیدی، این زنان بودند که *Olla Común* (قابلمه‌ی مشترک) را سازمان‌دهی کردند که در آنجا با هم خرید می‌کردند و می‌پختند و خود و فرزندانشان را با هم تغذیه می‌کردند. یا در سال ۲۰۰۱ در تظاهرات پیکترها در آرژانتین، که می‌توان آن را پیشروی «جنبش‌های اشغال» در دهه‌ی ۲۰۱۰ دانست، معترضان با جمع‌آوری سنگ‌ها و برپایی چادر، فضاهای عمومی

را اشغال کردند و زنان در کنار مردان، کار بازتولیدی را (آشپزی، نظافت، مراقبت از کودکان و غیره) از خانه به خیابان‌ها آوردند. در این لحظه‌ها، همان‌طور که در خانه‌ی ساحره، پس گرفتن (موقتی) فضاهاى مشترک و مشترک کردنِ زندگی<sup>۲۹</sup> موازی با فرایند پیدایش بارقه‌های یک سوژگی جمعی بدیل است که با اتمیزه شدن و محصور شدن در سلول‌های سوژگی فردگرایانه در تضاد است؛ چراکه «مشترک کردن اگر معنایی دارد، باید تولید خودمان به‌مثابه‌ی یک سوژه‌ی مشترک باشد».<sup>۳۰</sup>

در چنین شرایطی است که خانه‌ی ساحره به‌مثابه‌ی فضای مشترکی تخیلی درون شهر محصور شده‌ی لامتوسا عمل می‌کند؛ جایی که شیوه‌ی بدیلی از زندگی جمعی - که در واقعیت و در فضاهاى بیرونی سرکوب شده است - و مقاومت در برابر محصورسازی‌ها به آن پناه می‌برد. فدریچی در *کالیبان و ساحره*، هنگام بحث درباره‌ی رابطه‌ی بین اسطوره‌های حول گردهم‌آیی‌های شبانه‌ی ساحره‌ها و انقلاب‌های دهقانی از لویسا مورارو نقل می‌کند که:

به نظر ما این‌گونه می‌رسد که ارتباطی وجود دارد میان شورش‌های دهقانی که در حال تدارک بود و افسانه‌های گردهمایی‌های شبانه... ما تنها می‌توانیم فرض کنیم که دهقانان در شب گرد آتشی جمع می‌شدند تا گرم شوند و ارتباط برقرار کنند... و بنا به افسانه‌های قدیمی، آنانی که رازهای این نشست‌های ممنوع را می‌دانستند از آن محافظت می‌کردند... اگر بپذیریم که ساحره‌ها رازهایی داشتند این راز می‌توانست یکی از آنها باشد.<sup>۳۱</sup>

در *فصل طوفان*، خانه‌ی ساحره و میز آشپزخانه‌ی او که زنان دور آن جمع می‌شوند و داستان رنج‌هایشان را با هم به اشتراک می‌گذارند به‌شکلی تمثیلی همان آتشی است که «ساحره»ها و دهقان‌ها دور آن جمع می‌شدند تا طرح شورش‌هایشان را در دوره‌ی مورد بحث فدریچی بریزند: میز آشپزخانه‌ی ساحره در *فصل توفان* جایی است که زن‌های محلی از «خواهش‌ها»، «مصیبت‌ها»، «دردها»، «رنج‌ها»، و «رؤیاه‌ها»یشان

29 Commoning

30 Federici, *Re-Enchanting the World*, p. 110.

<sup>۳۱</sup> سیلوپا فدریچی، کالیبان و ساحره، ترجمه‌ی مهدی صابری (نشر چشمه: ۱۳۹۷)، ص ۲۸۸.

حرف می‌زنند، جایی که یک سوژه‌ی مشترک هنوز در برابر اتمیزه‌شدن و از دست‌دادن خاطره‌هایش مقاومت می‌کند. این مکان رازآلود با پنجره‌هایی پوشیده با آجر و دری مسدود شده، ۳۲ و حضور فردی بی‌نام در آن (خود ساحره) است که گفته‌شدن و تقاطع این داستان‌های فردی را ممکن می‌کند.

از بین رمان‌های فارسی، این شکل تخیل فضاهاى مشترکِ بدیل یا بازپس‌گیری فضاهاى مشترک از دست‌رفته را می‌شود در *نگران نباش* (۱۳۸۹) از مهسا محب‌علی و *او را صد بزن* (۱۴۰۲) از پگاه پزشکی دید؛ رمان‌هایی که یکی بعد از شروع اعتراضات موسوم به جنبش سبز در سال ۱۳۸۸ و دیگری به‌فاصله‌ی بیش از یک دهه، و بعد از قیام ۱۴۰۱ منتشر شده است. البته با توجه به فاصله‌ی زمانی‌ای که بین نوشته‌شدن و انتشار – به‌خصوص به‌خاطر مسئله‌ی کسب «مجوز» ارشاد – وجود دارد، می‌شود تصور کرد که این اثرها پیش از فوران‌های اجتماعی در ۱۳۸۸ و ۱۴۰۱ نوشته شده‌اند. ۳۳ در *نگران نباش* زلزله‌های مکرر تهران در یک روز باعث شده تا بخشی از مردم که چیزی برای از دست دادن دارند از شهر بگریزند و گروهی از پسران و دختران جوان در اقدامی کارناوالی تلاش کنند خیابان‌ها را دست بگیرند. این زلزله‌ها موقعیتی می‌سازد که در آن افراد، دست‌کم آن‌ها که در شهر باقی‌مانده‌اند، هم‌سرنوشت می‌شوند و به‌شکل جمعیتی توده‌مانند در برابر نیروهای ضدشورشی قرار می‌گیرند که قصد دارند «آشوب» را، و گویی به‌طور همزمان «زلزله» را سرکوب کنند. نقش زلزله را در *او را صد بزن* قطع همگانی اینترنت و پیچیدن این شایعه بازی می‌کند که حکومت قصد دارد همه را «مثل کره‌ی شمالی» درون کشور زندانی کند؛ با یادآوری توصیف سگاتو از قدرت‌های توتالیتر، این شایعه به این معنا است که «محصورسازی» و کنده‌شدن از جهان توسط

۳۲ راه اصلی ورودی زنان محلی و دختران دم‌اتوبان به خانه‌ی ساحره از در پشتی آشپزخانه است.

۳۳ در جستاری دیگر به‌طور خاص روی این دو اثر تمرکز خواهم کرد و از مسیر درگیری با آن‌ها تلاش می‌کنم به افقی بیندیشم که هر کدام از آن‌ها به‌روی درک رابطه‌ی بین شکل‌گیری سوژه‌های جمعی تغییر و روابط نابرابر مرکز-پیرامون، طبقاتی، و جنسیتی باز می‌کنند؛ به‌علاوه این‌که چنین لحظاتی چه نسبتی با گذشته‌ی تاریخی، به‌ویژه لحظه‌ی انقلاب برقرار می‌کنند و چطور آن را در لحظه‌ی حال فرامی‌خوانند.



قدرت حاکم در حال کامل شدن است. این وضعیت بخشی از مردم - مثل رمان محبعلی، قشرهای فرادست‌تر طبقه‌ی متوسط - را از تهران به سمت مرزها روانه می‌کند، اما در عین حال شهرها از جمله تهران را به فضایی اشتراکی تبدیل می‌کند؛ فضایی که در آن آدم‌ها، بی‌توجه به مالکیت خصوصی می‌توانند در خانه‌های رهاشده در کنار هم زندگی کنند و فضاهای بیرونی هم - برخلاف نگران نباش - در غیاب تخیلی پلیس و نیروهای نظامی محلی شده‌اند برای با-هم بودن آدم‌ها.

اما یکی از مهم‌ترین جاهایی که فصل توفان به ما برای اندیشیدن به تضادها و تنش‌های درون خود جمعیت‌های به‌حاشیه‌رانده شده کمک می‌کند، در شیوه‌های مختلف و بعضاً متضاد درک و تجربه‌ی این فضای مشترک از منظرهای مختلف است. در روایت، تفاوتی اساسی وجود دارد بین درک آن‌ها که نسبت به این فضا بیرونی‌اند (شامل همان پسرهای جوانی که برای دلیلی متفاوت با «دختران دم اتوبان» به خانه‌ی ساحره می‌روند) و آن‌ها که به درون آن راه دارند. ویکتوریا بائنا، در بحثش از نسبت لویسمی (و باقی این مردان جوان) با ساحره و خانه‌ی او، این تفاوت را این‌طور خلاصه می‌کند:

او و دوست‌هایش برای الکل و مهمانی‌های پر از مواد مخدر به خانه‌ی او می‌روند، و آن‌ها امیال، ترس‌ها، و تعصب‌های خود را روی او فرامی‌افکنند. برای زنان محلی، در نقطه‌ی مقابل، ساحره یک منبع کمیاب درمانی و روان‌شناختی است. آن‌ها به ملاقات او می‌روند تا دردها، بارداری‌ها و مسائل‌شان را مطرح کنند.<sup>۳۴</sup>

برای بیرونی‌ها، مردان بیکار و به‌حاشیه‌رانده‌شده‌ی لامتوسا، خانه‌ی ساحره محلی است برای فرافکنی ترس‌ها و آرزوها؛ برای یافتن امید برون‌رفت از چرخه‌ی فلاکت‌ها. آن پسرهایی که در مزارع نیشکر کار می‌کنند و بعد بلافاصله به «بار» می‌روند تا به‌دور میزهای پلاستیک‌ش همهی پول خود را خرج کنند، همهی داستان‌های میخ‌کوب‌کننده‌ای را که درباره‌ی ساحره‌ی پیر (مادر ساحره‌ی کنونی که در توفان قبلی کشته شد) شنیده‌اند، به ساحره‌ی جوان نسبت می‌دهند: «...[مثلاً] داستان لایورونا، زنی گریان که همهی بچه‌هایش را در یک قتل افسارگسیخته‌ی شریانه غرق کرد و

محکوم شد که تا ابد در زمین سرگردان بماند، به‌عنوان شب‌چی دهشتناک با چهره‌ی یک قاطر وحشی و پاهای پشمالوی عنکبوت در حال ناله و زاری برای گناه شنیع خود».<sup>۳۵</sup> این مردان به‌حاشیه‌رانده‌شده در واقع همان کسانی هستند که موج جدید ساحره‌کشی‌ها را پیش می‌برند تا زمین‌ها و دارایی‌های زنانی را تصاحب کنند که به آن‌ها اتهام جادوگری می‌زنند.<sup>۳۶</sup>

اما برای آن‌ها که از ساحره کمک می‌طلبند، فرسنگ‌ها دور از موجودی اسرارآمیز که توان انجام امور فراطبیعی را داشته باشد، او بازنماینده‌ی دانش و رابطه‌ای بدیل با بدن است، در کنار روابط اقتصادی-اجتماعی و بیناسوژه‌ایی متفاوت. همه‌ی این‌ها صورت‌بندی فدریچی از ساحره‌ها در عصر ساحره‌سوزی را به یاد می‌آورد: «جسمیت‌یابی جهان سوژه‌هایی زنانه که سرمایه‌داری باید نابود می‌کرد: همسری نافرمان، زنی که جرئت تنها زیستن داشت، ساحره‌ای که غذای ارباب را مسموم می‌کرد و برده‌ها را به شورش برمی‌انگیخت».<sup>۳۷</sup> برای مثال، ساحره‌ی پیر بعد از مردن شوهرش برای همیشه بی‌شوهر ماند و به زنان دیگر هم می‌گفت که آن‌ها هم نیازی به ماندن با شوهران‌شان ندارند. برای همین مردم شهر می‌گفتند او روحش را به شیطان فروخته و در همان اتاق مرموز مجسمه‌ای از شیطان نگه داشته است و با آن نیاز جنسی خودش را ارضا می‌کند؛ داستانی که بعدتر همان‌طور به ساحره‌ی جوان نسبت داده می‌شد. همچنین می‌شود نقش درمانی و مالی ساحره در زندگی زنان محلی را در نظر گرفت. او با معجون‌های خود به آن‌ها که توان رفتن به کلینیک را ندارد کمک می‌کند، برای دختران دم‌اتوبان سقط جنین انجام می‌دهد، و سیستم بانکی جایگزینی ارائه می‌دهد که مکملی است برای مزدهای ارزش‌زودده‌ی زنان لامتوسا و پولی که دختران دم‌اتوبان در ازای کالایی‌سازی محض تن‌هایشان دریافت می‌کنند.

35 Melchor, p. 30.

36 Federici, *Re-Enchanting the World*, p. 21.

<sup>۳۷</sup> فدریچی، کالیبان و ساحره، ص ۲۴. البته صابری embodiment را به «کالبدیافتگی» ترجمه کرده است که من این‌جا «جسمیت‌یابی» را به جای آن گذاشتم؛ هرچند هیچ‌کدام تفاوت معنایی خاصی در ترجمه ایجاد نمی‌کنند.

از این نظر، *فصل توفان*، مثل *کالیبان* و *ساحره* اما در رمزگانی دیگر، در خلال پیش‌روی روایت خود و با موقعیت‌مند کردن ساحره درون روابط اقتصادی-اجتماعی از آن رازدایی می‌کند. میل و فانتزی در این روایت به تدریج از زیر فرافکنی‌ها و تحریف‌ها بیرون می‌آید و از فضاهای مشترک محدود و حصارکشی‌شده، یعنی خانه‌ی ساحره، به سمت خیابان حرکت می‌کند: پس از اینکه لویسمی و براندو ساحره را به قتل رساندند، به خانه‌اش یورش بردند و به اتاق مرموز طبقه‌ی بالا راه پیدا کردند، متوجه شدند که «هیچ گنج پنهانی وجود ندارد، همه‌اش چرند بود، شایعه‌ی محض»، آن‌ها «هیچ چیزی در طول حمله پیدا نکردند، هیچ جز یک اسکناس دویست پزویی کثیف روی میز آشپزخانه و یک مشت سکه‌های نقطه‌گذاری‌شده در کف اتاق نشیمن؛ نه گنجی، نه صندوقچه‌ای پر از طلا و قطعاً نه مجسمه‌ای از شیطان».<sup>۳۸</sup>

البته در پایان رمان، امر غریب و رازآمیز به هیئتی دیگر برمی‌گردد، اما این بار آمیخته به همه‌ی روابط مادی و نابرابری که روایت حول ساحره تنیده است. به‌علاوه، این بار نه محدود به خانه‌ی ساحره بلکه در سطح کل شهر، به‌مثابه‌ی فضای مشترکی تخیلی. مردم شهر روایت‌های مختلفی از اتفاقی که برای ساحره افتاد دارند و در بسیاری از این داستان‌ها آن‌ها باور دارند که ساحره نمرده بلکه پیش از آن که چاقوی آخر را به او بزنند به چیز دیگری تبدیل شده است؛ مثلاً، به «پرنده غول‌پیکری که در روزهای پس از قتل در آسمان ظاهر شد». «جانوری» که بر فراز محصولات پرواز می‌کند و روی شاخه‌های درخت می‌نشیند، «تا با چشم‌های قرمزش به مردم پایین‌تر خیره شود، انگار می‌خواهد منقارش را باز کند و با آنها حرف بزند».<sup>۳۹</sup> این بار فضای مشترک خانه‌ی ساحره که زنان به آن‌جا می‌رفتند تا داستان‌های دردها و مصیبت‌ها و رنج‌هایشان را تعریف کنند، به آستانه‌ی در خانه‌ی زنانی آمده است که «جان‌شان به لب رسیده». زیرا بعد از قتل ساحره، سیلی از خشونت بین باندها و دیگر مردان جوان لامتوسا در جستجوی گنج او و کنترل‌شان بر منطقه از جمله شرکت نفت فوران کرد؛ چیزی که

<sup>38</sup> Melchor, p. 158.

<sup>39</sup> Melchor, p. 219.

در نهایت، همان‌طور که انتظار می‌رود به‌شکل خشونت شدید علیه زنان، موج‌هایی از تجاوز و قتل، نمود پیدا می‌کند:

...می‌گویند وقتی که غروب می‌رسد، [زنان] جلوی در خانه‌ها جمع می‌شوند تا سیگارهای بی‌فیلترشان را دود کنند و کوچک‌ترین نوزادان‌شان را در آغوش بخوابانند... وقتی که در نهایت شهر به سکوت فرو می‌رود و می‌توانی موسیقی‌ای را که از روسپی‌خانه‌های اتوبان از دور می‌آید، غرش کامیون‌ها را که به‌سمت مناطق نفتی سرازیر می‌شوند، و پارس کردنِ گرگ‌وارِ سگ‌ها برای یکدیگر از دو طرف دشت را بشنوی؛ وقت غروب هنگامی که زن‌ها دور هم می‌نشینند و داستان تعریف می‌کنند، با یک چشم بر آسمان، به‌دنبال آن پرنده‌ی سفیدِ غریب که روی بلندترین درخت‌ها می‌نشیند و تماشایشان می‌کند، با چشم‌هایی که انگار می‌خواهد چیزی به آن‌ها بگوید.<sup>۴۰</sup>

این بار حضور این پرنده (در کنار خود توفان قریب‌الوقوع)، مثل نقش زلزله در نگران‌نباش و شایعه‌ی محاصره‌شدن کامل در / او را صدا بزن، موقعیتی تخیلی را ایجاد می‌کند که در آن شهر به فضایی مشترک برای سوژگی‌ای مشترک تبدیل می‌شود.

### شکل‌گیری «بدن-قلمرو»ی جمعی، رویاروی مرگ سیستمی

با در نظر گرفتن همه‌ی این‌ها نباید تعجب‌آور باشد که ادعا کنیم داستان نورما، چابلا، مادر بزرگ، دختران دم‌اتوبان و مهم‌تر از همه ساحره، ضمن بازنمایی مرگ، رنج و مقاومت این افراد، به‌طور هم‌زمان تمثیلی از یک داستان جمعی‌اند. سگاتو در تحلیل خود از حقایق حک‌شده روی بدن زنان به‌قتل‌رسیده در آمریکای لاتین درباره‌ی سرمایه‌داری معاصر، به ما می‌گوید که اگر تفاوت‌ها و فاصله‌های سلسله‌مراتبی فزاینده را - که منجر به «نابودی برخی به‌عنوان بیان بی‌چون‌وچرای موفقیت» می‌شود - نه به‌عنوان عوارض جانبی سرمایه، بلکه کاملاً درونی آن بفهمیم، «آن وقت نتیجه می‌گیریم که فقط مرگ برخی افراد می‌تواند به‌طور مناسب و بدیهی به‌مثابه تمثیلی از جایگاه و موقعیت همه‌ی آن‌ها که تحت سلطه‌اند، همه‌ی مردم تحت سلطه، همه‌ی طبقه‌ی تحت

سلطه عمل کند».<sup>۴۱</sup> این همان وجهی است که در مرگ سیستماتیک کسانی مثل ژینا امینی، ناهل مرزوق و محمد بوعزیزی بروز پیدا می‌کند؛ همان وجهی که در هم‌نشینی با ماهیت خاص لحظه‌ی تاریخی به آن‌ها چنین نیروی سیاسی عظیمی می‌بخشد. داستان‌های افراد، به‌عنوان مثال داستان ساحره، در این شرایط، داستان بدن‌های جمعی است. پرنده‌ی غربی سفیدی که وقت غروب در آسمان پیدایش می‌شود و «روی بلندترین درخت‌ها می‌نشیند»، به نظر می‌رسد که می‌خواهد چیزی به زنان شهر بگوید، راز خانه‌ی ساحره را: این‌که آن‌ها باید «به سکوت مرگ‌بار آن خانه احترام بگذارند، به رنج آن ارواح سیاه‌بخت که زمانی در آن زندگی کردند». رنج ارواح سیاه‌بخت، داستان فردی ساحره‌ی پیر و جوان است که تبدیل به تمثیلی برای همه‌ی ارواح سیاه‌بخت می‌شود. آن‌طور که زنان شهر می‌گویند، این است راز اصلی اتاق رازآلود خانه‌ی ساحره: «هیچ گنجی در کار نبود، نه طلائی، نه نقره‌ای نه الماسی و نه هیچ چیزی بیش از دردی سوزان که در برابر پاک شدن مقاومت می‌کند».<sup>۴۲</sup>

سلوا آلمادا در *دختران مرده* (۲۰۲۰) این نسبت بین مرگ، به‌خصوص به‌قتل رسیدن زنان و دختران، و بیان تمثیلی وضعیت جمعی را روشن‌تر می‌کند. او در این داستان‌های به‌هم‌پیوسته ماجرای قتل آندریا، ماریا لویسا، و ساریتا را روایت می‌کند، سه دختر که در دهه‌ی ۱۹۸۰ در آرژانتین به قتل رسیدند. اما این داستان‌ها همزمان، همان‌طور که آلمادا در پیش‌گفتارش می‌نویسد، داستان خود او هم هستند؛ عواطفش، خاطره‌هایش، ترس‌ها و امیدهای خود او با زندگی، تجربه و عواطف این دختران درهم‌تنیده است. او می‌گوید که «فرایند نوشتن [این اثر] به‌هم‌پیوسته و دردناک بود. در همان حال که داستان آندریا، ماریا لویسا و ساریتا را می‌نوشتم، تکه‌هایی از زندگی خودم و زنانی که می‌شناختم پیش چشمم می‌آمد. دوستانم و من زنده بودیم، اما هم می‌توانستیم آندریا، ماریا یا لویسا باشیم. ما فقط خوش‌شانس‌تر بودیم».<sup>۴۳</sup>

<sup>41</sup> Segato, p. 87; my emphasis.

<sup>42</sup> Melchor, p. 222.

<sup>43</sup> Selva Almada, *Dead Girls*, trans. by Annie McDermott (Charco Press, 2020), p. 8.

دستگاه تولید مرگ هرچند در نهایت افرادی را به قتل می‌رساند، اما جمعیت‌ها و بدن‌هایی جمعی را هدف قرار می‌دهد. و هر کسی درون این بدن جمعی، نزدیکی مرگ را به خود حس می‌کند، نزدیکی مرگ را به بدن جمعی‌ای که خود او هم جزئی از آن است. در بخش اول دختران مرده راوی اول شخص که دختری سیزده‌ساله است، مواجهه‌اش با خبر به قتل رسیدن دختری در خانه‌ی خودش را این‌طور بیان می‌کند:

من سیزده سالم بود و آن صبح خبر مرگ آن دختر مثل یک کشف بزرگ تکلم داد. خانه‌ی من، خانه‌ی هر [دختر] نوجوانی، واقعاً امن‌ترین جای جهان نبود. ممکن بود درون خانه‌ی خودت به قتل برسی. وحشت می‌توانست با تو زندگی کند، زیر سقف خانه‌ی خودت.<sup>۴۴</sup>

این وحشتی است مشترک که با «بدن‌های زنانه‌شده» زندگی می‌کند و مبارزه علیه آن است که آن‌ها را به بدنی جمعی تبدیل کرده است، هم آن‌ها که به قتل رسیده‌اند و هم آن‌ها که (هنوز) زنده‌اند. در نسبت با همین وضعیت است که می‌توانیم ادعای فدریچی را بهتر بفهمیم، وقتی درباره‌ی ظهور حسی از کلیت در نسبت با خود، دیگری، زمین و طبیعت در مبارزات زنان حول ابزار معیشت در سراسر جهان حرف می‌زند.<sup>۴۵</sup> این حس کل‌بودگی در مفهوم بدن-قلمروی گاگو به خوبی تبیین شده است. مفهوم بدن-قلمرو نشان می‌دهد که «چطور استثمار قلمروهای مشترک و جمعی (چه شهری، حاشیه‌ی شهر، روستایی یا بومی) همراه است با تجاوز به بدن هر فرد، و همین‌طور به بدن جمعی از طریق سلب مالکیت».<sup>۴۶</sup> او علاوه بر این هم‌نشینی «بدن» و «قلمرو» را برجسته می‌کند، هم‌نشینی‌ای که

می‌گوید غیرممکن است بتوان بدنی فردی را از بدنی جمعی، بدن انسانی را از قلمرو و چشم‌انداز جدا کرد. «بدن-قلمرو»، متراکم‌شده در یک واژه، از مفهوم بدن به‌عنوان دارایی فردی لیبرال-زدایی می‌کند، و پیوستگی‌ای سیاسی، زایا، و معرفت‌شناختی را مشخص می‌کند؛ پیوستگی بدن به‌عنوان قلمرو. بنابراین، بدن

<sup>44</sup> Almada, p. 15.

<sup>45</sup> See Federici, *Re-Enchanting the World*, p. 189.

<sup>46</sup> Veronica Gago, *Feminist International: How to Change Everything* (Verso Books, 2020), p. 85; my emphasis.

به‌مثابه‌ی ترکیبی از تأثرات، منابع، و امکاناتی آشکار می‌شوند که «فردی» نیستند، اما یگانه‌اند زیرا از بدن هر شخص می‌گذرند، تا جایی که هیچ بدنی هرگز «یک» نیست، بلکه همیشه با دیگران و با نیروهای غیرانسانی است.<sup>۴۷</sup>

لحظه‌های پرشماری از بروز این «بدن-قلمرو» شدن را می‌شود در ماه‌های بعد از شروع قیام ژینا سراغ گرفت: هنگامی که پدر محمدمهدی کرمی، یکی از معترضان اعدام‌شده، بر سر مزار سید محمد حسینی، هم‌پرونده‌ی پسرش که هم‌زمان با او اعدام شد، حاضر می‌شود و او را هم پسر خود می‌نامد، و گوهر عشقی عکس او را کنار ستار بهشتی می‌گذارد و می‌گوید «من مادر سیدمحمد حسینی هم هستم»، چنین امتدادی را برجسته می‌کند. مقاومت مادران خاوران کنار مقاومت مادران آبان قرار می‌گیرد و داستان کشتگان این سال، خاطره‌ی سرکوب‌ها، شکنجه‌ها و اعدام‌های دهه‌ی شصت را، هرچند در بافتی دیگر، زنده می‌کند. یا در قیام تشنگان سال ۱۴۰۰، زنی که در خوزستان با مأمورهای «ضدشورش» روبه‌رو می‌شود و در برابر او فریاد می‌زد: «تو که خاکتو نبردن، آبتو نبردن، چرا آتیش می‌زنی؟»، و فریاد می‌زند «ما أبو و زمینمونو می‌خوایم»، «زمین، آب، ناموس»، این واقعیت را برجسته می‌کند که سلب مالکیت از زمین و آب، با خشونت علیه بدن افراد گره خورده‌است. فریادهای «آب» و «زمین» این‌جا «مطالبه»ی یک دارایی ازدست‌رفته به‌معنای محدود آن نیستند، بلکه به وجهی از بودن و زیستن اشاره می‌کنند که همان فرایندهایی سرکوبش کرده‌اند که اینک نسبت به بدن افراد خشونت می‌ورزد. و جالب این‌که در همین تقاطع، از زبان زنی در مرزهای مقاومت برای بازتولید زندگی، دلالتی غیرزن‌ستیزانه به واژه‌های مثل «ناموس» و «وطن» داده می‌شود، به‌مثابه‌ی بدنی جمعی که امتدادی است از هر آنچه بازتولید زندگی به آن وابسته است.

این بدن جمعی در نگران نباش محب‌علی هنگام زلزله‌ای شکل می‌گیرد که بدن‌ها را در خیابان روی هم تل‌انبار می‌کند، و در مواجهه با دیوار نیروهای ضد شورش که دور میدان تجریش را قرق کرده‌اند تا جلوی «آشوب» را بگیرند؛ انگار، همان‌طور که خود متن می‌گوید، زلزله‌ی بعدی قرار است از آسمان بیاید. در این مواجهه‌ی جمعی با

باتوم و ترس و خاطره و امید است که فرد بین «دست‌ها و پاها» گم می‌شود و در جمعیتی فرو می‌رود که «مثل ژله» عقب و جلو می‌شود.<sup>۴۸</sup> در *او را صدا بزن*، از طرف دیگر عامل سرکوب‌گری که سوژه-بدن‌ها در برابر آن به امتداد یکدیگر بدل می‌شوند خود غایب است؛ حتی پلیسی هم در کار نیست. اما سایه و وحشت همین عامل محاصره‌کننده است که بسیاری از مردم را به سمت مرزها روانه می‌کند و بسیاری دیگر را به شهرها و خانه‌های حالا خالی از سکنه می‌آورد، بدون آن که خود هیچ‌وقت مرئی شود. لحظه‌ی اوج این «امتداد یکدیگر شدن» وقتی است که دختر بچه‌ای در پارک از بقیه می‌خواهد به خاطر تولدش برقصند. آدم‌ها، آن‌ها که توی پارک‌ها چادر زده‌اند تا راهی شهرهای دیگر و مرزها شوند، یکی‌یکی و دسته‌دسته اضافه می‌شوند و کوردی می‌رقصند، تا جایی که انتهای صف از هیچ طرف دیده نمی‌شود، و صف رقص در همه‌ی شهر، همه‌ی کوچه‌ها و حاشیه‌ها، و همه‌ی آن جاهایی که گوسفند زنده می‌فروشد و سنگ قبر می‌سازند، کش می‌آید. از کنار این صف طویل است که راوی، که خود زنی باردار است، در این بحبوحه به سمت خانه‌ی قدیمی مادر بزرگش در سیاهکل راه می‌افتد، به سمت جایی که در کودکی صدای گریه‌ی بچه‌ای را در جنگل‌های آن می‌شنیده، جایی که انگار چیزی در آن فراموش شده که حالا دارد دوباره به خاطر آورده می‌شود.

### نسبت بغرنج مردان با بدن‌های زنانه‌شده

اما همان‌طور که قبلاً هم اشاره کردم این روایت‌ها نه صرفاً یگانه‌شدن و «جمعیت» شدن در برابر سازوکارهای سرکوب و تولید مرگ، بلکه هم‌زمان ناهمگونی‌ها و تضادهای گروه‌های مختلف اجتماعی در این مواجهه را مرئی می‌کنند. در *نگران نباش و او را صدا بزن* آن‌ها که چیزی برای از دست دادن دارند از شهر می‌گریزند و آن‌ها که از گروه‌های به‌حاشیه‌رانده‌شده‌ترند، به آن جمعیت ژله‌مانندی تبدیل می‌شوند که جلوی گارد ویژه

---

<sup>۴۸</sup> در جستاری دیگر توضیح خواهم داد که این لحظه در رمان محب‌علی غالباً به‌شکل بالقوه باقی می‌ماند، چراکه راوی در اغلب لحظات می‌کوشد خود را از این جمعیت ژله‌مانند فاصله دهد. به این معنا، تنها در این لحظه‌ی مواجهه‌ی مستقیم است که راوی خود را در جمعیت می‌بازد.



می‌ایستد، فروشگاه‌ها را غارت می‌کند، خانه‌های ترک‌شده را به محل زندگی خود تبدیل می‌کند، و به درازای تهران کوردی می‌رقصد. در این روایت‌ها، از جمله در *فصل توفان*، در یک سطح با تمثیلی از داستان همه‌ی آن‌ها که در مرزهای تولید مرگ زندگی می‌کنند مواجه‌ایم، یعنی (در مثال *فصل توفان*) داستان همه‌ی مردم لامتوسا که از «مردسالاری مزدی»<sup>۴۹</sup> بیرون مانده‌اند. اما در عین حال، داستان مردها و پسرهایی که در رؤیای به دست آوردن گنج و ثروت ساحره، او را به قتل می‌رسانند، نمی‌تواند با داستان کسانی مثل نورما، چابلا، دختران دم‌اتوبان، و خود ساحره یکی باشد. بله، این مردها هم از بازار مزدی بیرون گذاشته شده‌اند و از کار و زندگی‌شان ارزش‌زدایی شده است. و به همین خاطر وضعیت ساختاری آن‌ها به وضعیت زنان شهر نزدیک‌تر شده است. این را می‌شود در رابطه‌ی نابرابر جنسی لویسمی با مهندس شرکت نفت که به او قول کار در شرکت را می‌دهد هم دید؛ مهندسی که یک مرد «کامل» است و برخلاف لویسمی، براندو و اغلب مردان دیگر لامتوسا جایگاه فرادستی در مناسبات مردسالاری مزدی دارد.

با وجود این نزدیکی نسبی جایگاه مردان لامتوسا با زنان، همان‌طور که گاگو توضیح می‌دهد، این بیرون‌گذاشته‌شدن مردان از بازار کار مزدی موج‌هایی از خشونت خانگی و قتل‌های زنجیره‌ای علیه زنان در منطقه به راه می‌اندازد. مردها، بیرون‌مانده و پر از خشم، اینک آن‌هایی را که به خاطر نابرابری جنسیتی به‌طور مضاعف به‌حاشیه رانده‌شده‌اند هدف خشم خود قرار می‌دهند تا بخشی از اقتدار از دست‌رفته را بازگردانند، و در مواردی مثل ساحره‌کشی، آن را راهی می‌یابند برای بازگرداندن بخشی از توان مالی از دست‌رفته. اما وقتی به تفاوت معنادار بین دختران دم‌اتوبان و باقی زنان شهر دقت کنیم تصویر حتی از این هم پیچیده‌تر می‌شود. همین دختران‌اند که هیچ داستان رازآلودی را به ساحره نسبت نمی‌دهند، از دیده‌شدن در حال رفتن به خانه‌ی او خجالت‌زده نیستند، و او را به‌عنوان شخصی ملموس و واقعی می‌فهمند که در بستر روابطی مادی اجتماعی زندگی می‌کند:

---

49 The Patriarchy of Wage

اساساً آن دخترهای دم اتوبان، نه آن گونی‌های پیرِ فضول توی شهر، تنها کسانی بودند که ساحره به رایگان کمک‌شان می‌کرد، بدون حتی گرفتن یک پزوه، که همچنین به این خاطر بود که بیش‌تر آن‌ها به‌سختی پول کافی برای یک وعده غذا در روز درمی‌آوردند، و بسیاری از آن‌ها حتی به‌اندازه‌ی حوله‌های مورد‌استفاده برای پاک کردن ترشحات بدنی مردانی که ترتیب‌شان را می‌دادند، [پول] نداشتند، هرچند شاید، در نهایت، او به آن دخترهای دم اتوبان کمک می‌کرد چون آن‌ها از دیده شدن وقت رفتن به خانه‌اش خجالت نمی‌کشیدند، با دنباله‌ی لباس‌هایشان در هوا و صورت‌های نپوشیده وقتی که او را با صداهای نخرشیده و دودخورده‌یشان صدا می‌زدند: هی ساحره، ساحره هوی، باز کن، آهای فاحشه باز کن، منم دوباره. ۵۰

این دوگانگی و ابهام تلاشی خودآگاهانه است که قصد دارد وضعیتی از درون متناقض را بازنمایی کند، به‌خصوص رابطه‌ی بین مردان به‌حاشیه‌رانده‌شده‌ی نسبتاً «زنانه‌شده»<sup>۵۱</sup> لامتوسا را با زنان و دیگر بدن‌های زنانه‌شده‌ی شهر. از منظری وسیع‌تر، این مردان شبیه به مردان طبقات فرودست‌تر، دهقانان، و ماهی‌گیران در زمان دور اول ساحره‌کشی که فدریچی در کالیبان و ساحره درباره‌ی آن بحث می‌کند، به‌طور ساختاری توسط همان نیروهایی که زنان را سرکوب می‌کند، بیرون گذاشته‌شده‌اند. اما همان فرایندها امتیازی نسبی در مقایسه با زنان پیش پای آن‌ها می‌گذارد، امتیازی که پذیرفتنش به‌معنای عمل ضد منافع ساختاری خود برای حفظ امتیاز ساختاری‌ای دیگر، یعنی روابط نابرابر جنسیتی و مردسالارانه است. ظرفیتی در وضعیت لوئسمی درون شبکه‌ی این روابط وجود دارد، در وضعیت نسبتاً زنانه‌شده‌ی او، و در شکلی که او به‌طوری گذرا با نورما ارتباط بیناسوژه‌ای اصیلی برقرار می‌کند و می‌کوشد هر کاری از دستش برمی‌آید برای او انجام دهد. او می‌خواهد از نورما دفاع کند، او فکر می‌کند که همه کس نورمای فراری از خانه است. اما این ظرفیت سرکوب می‌شود، وقتی که لوئسمی تقصیر مشکلات خودش و بارداری ناقص نورما را به گردن ساحره می‌اندازد، وقتی که او ساحره را به قتل می‌رساند.

50 Melchor, p. 34.

51 Feminized

این دوگانگی در واقع در خود تبیین گاگو از «بدن‌های زنانه‌شده» هم دیده می‌شود. گاگو در *اترناسیونال فمینیستی* به‌جای به‌دست دادن تعریفی سراسر از این مفهوم، در نسبت با بافت‌های مختلف به آن دلالت‌های متفاوتی می‌بخشد. از بین همه‌ی جمعیت‌های به‌حاشیه‌رانده و بیرون‌گذاشته‌شده، وقتی که او از خشونت یا جنگ علیه زنان و بدن‌های زنانه حرف می‌زند، مشخصاً فقط «زنان، لژیونرها، تراوستی‌ها، و ترنس‌ها» را در نظر دارد. اما وقتی که به‌طور کلی بحث از بیرون‌گذاشته‌شدن از بازار مزدی است، این مفهوم بال‌هایش را می‌گسترده تا همه‌ی آن‌ها را که به‌شدت به‌حاشیه‌رانده‌شده‌اند، در «بر» بگیرد: مهاجران، استعمارشده‌ها، و همان‌طور که باتلر در تمجید اول این کتاب نوشته‌است، بی‌ثبات‌کاران و بومی‌ها را.

بیرون‌گذاشتن مردان بی‌ثبات‌شده و به‌حاشیه‌رانده‌شده از مقوله‌ی «بدن‌های زنانه‌شده» به معنای به حساب آوردن ظرفیت سرکوب‌گرانه‌ی جایگاه آن‌ها است که می‌تواند خود بدن‌های زنانه را هدف قرار دهد. وارد کردن آن‌ها به این مقوله، از طرف دیگر، به معنای در نظر گرفتن شباهت و نزدیک‌تر شدن نسبی جایگاه ساختاری آن‌ها به بدن‌های زنانه است. به‌علاوه، این دربرگیری زیر چتر یک مقوله، نمایان‌گر میلی زنانه، مادرانه، و اتوپیایی است که آن‌ها را این بار در سمت درست تاریخ می‌خواهد. فدریچی در *کالیبان و ساحره* درباره‌ی آن مردهایی می‌گوید - دهقانان، پیشه‌وران، ماهی‌گیران و دیگران - که در خلال ساحره‌سوزی‌ها کنار ایستادند یا حتی فعالانه در سوزاندن زنانی از جوامع خود، مادران، خواهران و همسران‌شان در خیلی از موارد، مشارکت کردند: آن‌ها در فرایندی ضدانقلابی شرکت کردند که همه‌ی آن‌ها را سرکوب می‌کرد، و دست‌آوردهای انقلاب‌های دهقانی را از آنان گرفت، اما به مردان برای هم‌دستی رشوهای می‌داد؛ برای هم‌دستی در از میان بردن و کنترل کردن آن خطرناک‌ترین بدن-سوزها، بدن-سوزهای زنان، زنان مستقل، آن‌ها که نقطه‌ای کانونی برای گردهم‌آیی‌ها و مقاومت‌ها بودند، آن‌جا که خاطره‌ها و داستان‌های مقاومت‌هایشان حفظ می‌شد. اما به‌عنوان یک استثنا، فدریچی درباره‌ی گروهی از ماهی‌گیران می‌گوید که وقتی برای صید به دریا رفته بودند، ساحره‌سوزها زنان اجتماع‌شان را بردند تا به‌اتهام ساحرگی بسوزانند. فقط آن‌ها این رشوه را، در آن لحظه نپذیرفتند، و وقتی از صید برگشتند

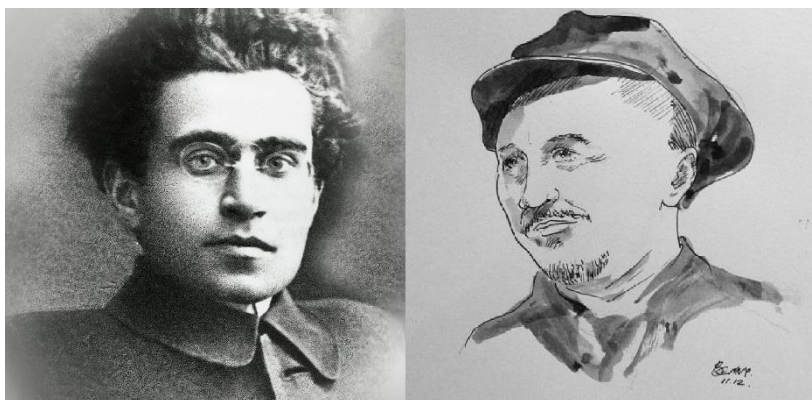
شورش کردند، در کنار زنان ایستادند و تماشاچیانِ ساحره‌کشی نشدند. امروز خیلی چیزها متفاوت است، از جمله این که امروز این زنان هستند که مقاومت‌ها را به پیش می‌برند (شاید بیش از دور اول ساحره‌کشی‌ها). اما این شانس دوباره‌ای برای مردان تحت ستم است تا این بار در سمت درست تاریخ بایستند، تا همه «ماهی‌گیران» باشند.

# نقد گرامشی بر «ماتریالیسم تاریخی» بوخارین

یوجین لانکاریک



ترجمه‌ی فرزاد فرهمند



**اشاره‌ی مترجم:** این مقاله نقد آنتونیو گرامشی (۱۸۹۱-۱۹۳۷) بر کتاب «نظریه‌ی ماتریالیسم تاریخی: درس‌نامه‌ی عمومی جامعه‌شناسی مارکسیستی» اثر نیکلای بوخارین (۱۸۸۸-۱۹۳۸) را بررسی می‌کند. کتاب بوخارین به فارسی ترجمه نشده است، ولی از نقد گرامشی دو ترجمه به فارسی موجود است:

۱. گرامشی، آنتونیو، فلسفه‌ی پراکسیس، ترجمه‌ی نرگس علی محمدی، انتشارات مانیا هنر، چاپ اول، ۱۴۰۰، صص ۱۵۱-۲۲۴.
۲. گرامشی، آنتونیو، یادداشتهای زندان: ملاحظات و تذکرات انتقادی درباره «کتاب آموزشی عامه فهم جامعه‌شناسی» بوخارین، ترجمه‌ی مهران زنگنه، نشر اینترنتی.

یکی از فرصت‌هایی که آنتونیو گرامشی برای تعریف مفهوم مارکسیسم به‌عنوان «فلسفه‌ی پراکسیس» از آن استفاده کرد، مرور کتاب «ماتریالیسم تاریخی: نظام جامعه‌شناسی» نوشته نیکلای بوخارین رهبر شوروی بود.<sup>۱</sup> در زمانی که بوخارین دیگر از اوج به حضيض افتاده بود، در سال‌های ۱۹۳۲-۱۹۳۳ گرامشی این نقد را نوشت، کتاب بوخارین در اتحاد جماهیر شوروی و جنبش جهانی کمونیستی بسیار تأثیرگذار بود. همان‌طور که دیوید هافمن می‌نویسد، بوخارین «یک نسل کامل از کادرهای حزب بلشویک را با مبانی فلسفی و اقتصادی انقلاب پرولتری آشنا کرد... و به گسترش دکترین ماتریالیسم تاریخی در سراسر جهان کمک کرد».<sup>۲</sup> با این حال گرامشی درمی‌یابد که کتاب ماتریالیسم تاریخی نمی‌تواند به‌عنوان یک معرفی عملی برای مارکسیسم کارساز

<sup>۱</sup> نیکلای بوخارین، *Teoriia istoricheskogo materializma: populîârnil uchebnik Marksistkoï sotîologgii*، مسکو، ۱۹۲۱؛ ترجمه‌ی انگلیسی، ماتریالیسم تاریخی: یک نظام جامعه‌شناسی، نیویورک، ناشران بین‌المللی، ۱۹۲۵. (تجدید چاپ ۲۰۱۴، انتشارات مارتینو، ایستفورد، کان).

<sup>۲</sup> دیوید هافمن، «نظریه‌ی تعادل بوخارین»، تلوس، زمستان ۱۹۷۲، ص. ۱۲۶

باشد، زیرا به‌طور ناموجهی تلاش می‌کند تا جامعه‌شناسی پوزیتیویستی را با اندیشه‌ی مارکس آشتی دهد.<sup>۳</sup>

بوخارین برای توجیه به‌روزرسانی آن با تفکر بورژوازی زمان خود از شعار «عجیب است اگر تئوری مارکسیستی همیشه ثابت بماند» استفاده کرد.<sup>۴</sup> گرامشی، در مقابل، معتقد بود که مارکسیسم «منحصربه‌فرد است» (PN, 462). او آن را به‌عنوان یک مجموعه‌ی فکری مستقل، متمایز و ذاتاً سیاسی می‌دید:

«یک نظریه‌ی درست تا جایی "انقلابی" است که عنصر گسست و تمایز آگاهانه‌ی دو اردوگاه و قله‌ای غیرقابل دسترس برای اردوگاه دشمن است. گفتن این‌که فلسفه‌ی پراکسیس یک ساختار فکری کاملاً خودآیین و مستقل و در تضاد با تمام فلسفه‌ها و ادیان سنتی نیست، در واقع به این معناست که فلسفه‌ی پراکسیس پیوند خود را با دنیای قدیم قطع نکرده است. فلسفه‌ی پراکسیس به پشتوانه‌ی منابع بیگانه نیاز ندارد. (PN, 462)»

این درک در نقد کتاب بوخارین آشکار می‌شود.

با این حال، به‌رغم این که بینش درک پراکسیس - محور گرامشی از مارکس او را قادر به بررسی آثار بوخارین می‌کند، نقد او ناقص است. گرامشی هسته‌ی نظری «ماتریالیسم تاریخی» یعنی جایگزینی دیالکتیک مارکس با نظریه‌ی تعادل را تحلیل نمی‌کند. در نتیجه، انتقادات او اغلب بلاغی است و بر نقص‌های تصادفی بیش از حد

<sup>۳</sup> آنتونیو گرامشی، *Quaderni del Carcere*، جلد II, *Quaderni 6-11*, Valentino Gerratana, ed., Turin, Einaudi, 1975, pp. 1396-1450.

ترجمه‌ی انگلیسی کونتین هور و جفری نوول اسمیت، منتخبی از دفترهای زندان آنتونیو گرامشی، لندن، لارنس و ویشارت، ۱۹۷۱، ص ۴۱۹-۷۲. ترجمه‌ی انگلیسی تمام مطالب گرامشی در مورد کتاب بوخارین را ارائه می‌دهد، اما به ترتیبی اصلاح شده. از این پس، قطعات جداگانه از دفترها شماره‌ی صفحه‌ی نسخه انگلیسی در داخل پرانتز، با حروف اول PN، به‌عنوان مثال، ذکر می‌شود (PN, 419).

<sup>۴</sup> این بیانیه‌ی بوخارین سرلوحه‌ی کتاب استفان کوهن است، «نظریه‌ی مارکسیستی و سیاست بلشویکی: درباره‌ی ماتریالیسم تاریخی بوخارین»، فصلنامه‌ی علوم سیاسی، جلد. ۸۵، شماره ۱، مارس ۱۹۷۰، صفحات ۴۰ - ۶۰. به ویژه رجوع کنید به ص. ۵۵ ff. این مقاله

تأکید می‌کند. برای نشان دادن این موضوع، ابتدا بوخارین و کتابش ماتریالیسم تاریخی را معرفی می‌کنیم. سپس نقد گرامشی را مرور می‌کنیم و نشان می‌دهیم که در کجا بوخارین را به‌طور مؤثر خطاب می‌کند و در کجا چنین نمی‌کند. ما با برخی ایده‌های لزوماً نظرورزانة نتیجه می‌گیریم که چرا گرامشی هسته‌ی اصلی کتاب بوخارین را هدف قرار نداده است.<sup>۵</sup>

## ۱. بوخارین و ماتریالیسم تاریخی

نیکلای بوخارین (۱۸۸۸-۱۹۳۸) یکی از رهبران اصلی بلشویک بود. او در جریان انقلاب اکتبر فعالیت‌های حزبی را در مسکو رهبری کرد و عضو دفتر سیاسی، سردبیر روزنامه‌ی پروادا و رئیس انترناسیونال کمونیستی بود.<sup>۶</sup> در حالی که بوخارین به‌عنوان نظریه‌پرداز شناخته می‌شد، لنین هشدار داد: «دیدگاه‌های نظری او را فقط با احتیاط بسیار می‌توان به‌عنوان کاملاً مارکسیستی طبقه‌بندی کرد، زیرا چیزی مدرسی در مورد او وجود دارد (او هرگز در مورد دیالکتیک مطالعه نکرده و فکر می‌کنم هرگز آن را کاملاً درک نکرده است).»<sup>۷</sup>

بوخارین از احیای محدود اقتصاد بازار در سیاست اقتصادی جدید (نپ) در مقابل درخواست تروتسکی برای صنعتی‌شدن سریع‌تر و حمایت تهاجمی از انقلاب در خارج

<sup>۵</sup> جورج لوکاچ کمونیست مجارستانی کتاب بوخارین را در Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung, Vol. 11, 1925, ص ۲۱۶-۲۲۴؛ ترجمه‌ای فرانسوی با عنوان «نقد مانوئل جامعه‌شناسی بوخارین»، L'Homme et la Société، شماره ۲، اکتبر-دسامبر ۱۹۶۶، صفحات ۱۷۵-۸۱ منتشر شد. ترجمه‌ی جدید فرانسوی توسط Jean-Pierre Morbois از <http://lafauteadiderot.net> قابل دسترسی است. به‌طور خلاصه، نقد لوکاچ بر پوزیتیویسم و جبر فناوریانه بوخارین متمرکز است که لوکاچ معتقد است که منعکس‌کننده‌ی تمایز ناکافی شدید بین ماتریالیسم تاریخی و فلسفه‌ی ماتریالیستی غیرمارکسی است. نقد لوکاچ که بسیار کوتاه‌تر از برخورد گرامشی است، استدلال تعادل را به تفصیل در نظر نمی‌گیرد.

<sup>۶</sup> هافمن، نقل از ص ۱۲۶-۲۷.

<sup>۷</sup> لنین، «وصیت‌نامه، ۱۹۲۲»، بازیابی‌شده از مأخذ تاریخ مدرن <http://legacy.fordham.edu/halsall/mod/lenin-testament.asp>



از اتحاد جماهیر شوروی حمایت کرد.<sup>۸</sup> اما در سال ۱۹۲۹ پس از آن که استالین برنامه‌ی صنعتی شدن سریع‌تر و جمعی کردن اجباری کشاورزی را اتخاذ کرد، بوخارین از قدرت ساقط شد.<sup>۹</sup> بوخارین در سال ۱۹۳۷ به‌عنوان بخشی از «بلوک راست‌گرایان و تروتسکیست‌ها»ی ضد شوروی به توطئه با کشورهای دشمن علیه اتحاد جماهیر شوروی و جنایات دیگر متهم و دستگیر شد. او بیش از یک سال در زندان بود و مجموعه نوشته‌هایی قابل‌مقایسه با نوشته‌های گرامشی از نظر گستره و عمق از خود به یادگار گذاشت.<sup>۱۰</sup> بوخارین در مارس ۱۹۳۸ اعدام شد.<sup>۱۱</sup>

---

<sup>۸</sup> گرامشی مکرراً تروتسکی را به خاطر چنین دیدگاه‌هایی در دفترهای زندان مورد انتقاد قرار می‌دهد (مثلاً رجوع کنید به PN, 236 ff).

<sup>۹</sup> رجوع کنید به مارتین مالیا، تراژدی شوروی: تاریخچه‌ی سوسیالیسم در روسیه، ۱۹۱۷-۱۹۹۱، نیویورک، مطبوعات آزاد، ۱۹۹۴، صفحات ۱۶۱-۷۵.

<sup>۱۰</sup> یوخن هلبک، «با هگل به سوی نجات: محاکمه‌ی دیگر بوخارین»، نمایندگی‌ها، شماره ۱۰۷، تابستان ۲۰۰۹، به‌ویژه، صفحات ۵۷ - ۶۳. محاکمه و اعدام بوخارین، از جمله، توسط موریس مرلوپونتی (در داستان) آرتور کوستلر (ظلمت در نیمروز) توصیف شد، tr، لندن، ۱۹۴۰). همانطور که هلبک اشاره می‌کند، «هیچ قسمت دیگری از پاکسازی‌های بزرگ دهه ۱۹۳۰ چنین توجهی را از سوی هم‌عصران و نسل‌های بعدی مورخان و فیلسوفان به خود جلب نکرده است» (نقل از منبع ص ۵۶) هلبک در صص ۷۵-۸۰ به بحث در مورد عمده‌ترین اثر فلسفی زندان بوخارین، نقش‌های فلسفی می‌پردازد. منتخبی از نوشته‌های زندان بوخارین به زبان انگلیسی با عنوان *The Prison Manuscripts: Socialism and its Culture*, George Shriver, tr., New York, Books, 2007 Seagull منتشر شده است.

<sup>۱۱</sup> هلبک، نقل از منبع صص ۷۸-۷۹. شباهت‌های گرامشی و بوخارین به زندان‌های مربوط به آنها ختم نمی‌شود. در حالی که بحث درباره‌ی این موضوع فراتر از محدوده‌ی ما است، مارک مک‌نالی تلاش کرده است نشان دهد که بوخارین تأثیری سازنده بر نظریه‌ی هژمونی گرامشی داشته است. به «بازبینی رابطه‌ی گرامشی-بوخارین: تقارن‌های نادیده گرفته شده» مراجعه کنید. تاریخ اندیشه‌های اروپایی، شماره ۳۷، ۱۳۹۰، صص ۳۶۵-۳۷۵. پری اندرسون این مفهوم را به روسیه و کمینترن بازمی‌گرداند، بدون این که صریحاً از بوخارین به‌عنوان تأثیرگذار بر گرامشی یاد کند. رجوع کنید به

کتاب ماتریالیسم تاریخی با جامعه‌شناسی آغاز می‌شود. فرض را بر این می‌گذارد که امکان یک علم زندگی اجتماعی مشابه علوم فیزیکی بدون مشکل است.<sup>۱۲</sup> بوخارین معتقد است که ماتریالیسم تاریخی مارکس «جامعه‌شناسی پرولتری» است (HM, XiV) و تضاد مارکسیسم و جامعه‌شناسی را انکار می‌کند. ماتریالیسم فلسفی بوخارین شامل این دیدگاه است که ذهن تابع ماده است، بنابراین «پدیده‌های آگاهی صرفاً خاصیت ماده‌ای هستند که به شیوه‌ی خاصی سازماندهی شده‌اند» (HM, 54-55). آنچه او به‌عنوان دیالکتیک می‌بیند مفهومی از تعادل است که از فیزیک گرفته شده و در اقتصاد از زمان لئون والر اس در اواخر قرن ۱۹ استفاده شده است.<sup>۱۳</sup> این هسته‌ی اصلی نظریه‌ی اجتماعی بوخارین است.<sup>۱۴</sup>

---

Anderson, "The Antinomies of Antonio Gramsci", *New Left Review*, I/100, November-December 1976, sp. ۱۵ – ۱۸.

همچنین رجوع کنید به پیتر توماس، لحظه‌ی گرامشی: فلسفه، هژمونی و مارکسیسم، لیدن، هلند، بریل، ۲۰۰۹، ص ۵۶ – ۵۸.

<sup>۱۲</sup> بوخارین، نقل از منبع ص ix. تمام ارجاعات بعدی به این متن به شماره صفحات داخل پرانتز، با حروف اول HM، به‌عنوان مثال، (HM, 83) خواهد بود.

<sup>۱۳</sup> به نظر می‌رسد که بوخارین نظریه‌ی تعادل خود را از فیلسوف روسی الکساندر بوگدانف اخذ کرده که لنین در «ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم» مورد انتقاد قرار گرفت (مسکو، ۱۹۰۹). بوگدانف به نوبه‌ی خود تحت تأثیر تجربه‌گرایی منطقی ارنست ماخ قرار گرفته بود. رجوع کنید به کوهن، صص ۵۵-۵۶ و هافمن، ۱۲۸-۱۲۹. برای معرفی این نظریه توسط والر اس در اقتصاد، به جوزف شومپتر، تاریخ تحلیل اقتصادی، لندن، روتلج، ۲۰۰۹، صفحات ۹۹۸-۱۰۲۶ رجوع کنید (در ابتدا در سال ۱۹۵۴ منتشر شد). با ریاضیات کامل آن توسط کنت ارو و جرارد دبرو در دهه‌ی ۱۹۵۰، نظریه‌ی تعادل به هسته‌ی اصلی اقتصاد خرد بورژوازی تبدیل شد. رجوع کنید به دبرو، نظریه ارزش: تحلیل آکسیوماتیک تعادل اقتصادی، نیویورک، وایلی، ۱۹۵۹.

<sup>۱۴</sup> بوخارین این نظریه را در فصل‌های ۴ و ۷ ارائه می‌کند. او از نظریه‌ی تعادل در آثار قبلی استفاده کرده بود، اما ماتریالیسم تاریخی اولین تلاش او برای ادغام آن با دیالکتیک بود. در این جا، «بوخارین به جای دیالکتیک هگلی و مارکسیستی، در تحلیل خود از تغییرات اقتصادی و اجتماعی استدلال کرد که تعادل مبنای همه‌ی تغییرات اجتماعی است» (آنتونی اس. نووسل، «نیکلای بوخارین: بدیل یا فترت

بوخارین برای تعادل اجتماعی دو طرف را در نظر می‌گیرد: تعادل بیرونی که در آن جامعه با محیط خود سازگار است و تعادل درونی که در آن بخش‌های جامعه با یکدیگر سازگار هستند. تعادل بسته به رابطه‌ی جامعه با محیط با رشد یا کاهش همراه است. بوخارین مفاهیم بازتولید ساده و گسترده‌ی مارکس را با این فرایند شبیه‌سازی می‌کند: بازتولید ساده یک تعادل پایدار است در حالی که بازتولید گسترده چیزی است که او آن را «تعادل ناپایدار با نشانه‌های مثبت» می‌نامد (HM, 119). این فرایند در شرایط کاملاً فیزیکی آشکار می‌شود:

«جامعه با جذب (و تخصیص) انرژی بیشتر از طبیعت، خود را به بهترین نحو با طبیعت سازگار می‌کند. تنها با افزایش این مقدار انرژی، جامعه موفق به رشد می‌شود... این فرایند مادی «متابولیسم» بین جامعه و طبیعت، رابطه‌ی اساسی بین محیط و سیستم، بین «شرایط بیرونی» و جامعه‌ی انسانی است... (HM, 107-08), تأکید اضافه شده.»

در حالی که بوخارین تشخیص می‌دهد که نیروهای مولده‌ی جامعه شامل ابزار تولید و کارگرانی هستند که از آنها استفاده می‌کنند، او به ابزار تولید در مقایسه با عوامل انسانی اولویت می‌دهد. نتیجه جبرگرایی فناورانه است:

«فناوری کمیت متغیری است... تغییرات آن باعث ایجاد تغییرات در روابط بین جامعه و طبیعت می‌شود. بنابراین در تحلیل تغییرات اجتماعی فناوری باید نقطه‌ی عزیمت باشد (HM, 121).»

تعادل درونی شامل سازگاری همزمان عناصر جامعه با یکدیگر است. در تضاد کامل با «عدم معاصر بودن زمان حال» گرامشی، بوخارین مدعی است که تمام عناصر موجود در یک جامعه در یک زمان معین «مظاهری از همان دوره، همان عصر هستند» (HM, 15.131) بوخارین «بدون تردید ارتباط کلی بین پدیده‌های اجتماعی، "انطباق" برخی پدیده‌های اجتماعی با دیگران... وجود یک تعادل معین در جامعه بین عناصر، اجزای

---

(interregnum)»، دکترای منتشر نشده. پایان‌نامه، دانشگاه پیتسبورگ، ۲۰۰۵، ص ۱۰۰، تأکید اضافه شده.

تشکیل‌دهنده‌ی آن... را می‌بیند» (HM, 132)، تأکید اضافه شده). مفهوم سازگاری متقابل تضادهای درونی را از بین می‌برد. بوخارین این امر را با استناد به ثبات ظاهری جامعه و ساختارهای اجتماعی توجیه می‌کند.

مفهوم انطباق متقابل نیز نظریه‌ی تعادل بوخارین را به جبرگرایی فناورانه پیوند می‌دهد. انطباق فناورانه نقش اساسی در تعیین کل ساختار اجتماعی ایفا می‌کند: «بنابراین همانطور که یک رابطه‌ی مشخص و یک نسبت مشخص بین شاخه‌های مختلف تولید وجود دارد، در فناوری اجتماعی نیز یک رابطه‌ی معین بین اجزای آن و همچنین یک نسبت غالب مشخص وجود دارد... هر سیستم داده‌شده‌ی فناوری اجتماعی، نظام روابط کار بین افراد را نیز تعیین می‌کند» (HM, 136). تأکید اضافه شده). بوخارین این نتیجه را با تئوری تعادل پشتیبانی می‌کند: «... هر جا جامعه‌ای وجود دارد، باید تعادل خاصی بین فناوری و اقتصاد آن وجود داشته باشد، یعنی بین کلیت ابزار کار و سازمان کاری آن، بین دستگاه‌های تولیدی مادی و نظام کار مادی انسانی آن» (HM, 136). ایده‌ی بوخارین در مورد «تعادل نسبی بین فناوری اجتماعی و اقتصاد اجتماعی» (HM, 142) در مقابل تضاد اساسی بین نیروها و روابط تولید در سرمایه‌داری قرار دارد. روایت مارکس از این تضاد را می‌توان به طرق مختلف تفسیر کرد، اما نه به گونه‌ای که دلالت بر «تعادل» بین این دو داشته باشد.<sup>۱۶</sup>

با این حال، نظریه‌ی تعادل بوخارین هیچ چشم‌اندازی برای تغییر، چه از یک شکل‌بندی اجتماعی به شکل‌بندی اجتماعی دیگر و چه در یک شکل‌بندی اجتماعی معین را رد نمی‌کند. او هر دو نوع تغییر را ناشی از اختلافات تعادل می‌داند که در آن «تضادی بین تکنیک اجتماعی و اقتصاد اجتماعی به وجود آمده است [به‌طوری که]

---

<sup>۱۶</sup> رجوع کنید به گری یانگ، «تضاد اساسی تولید سرمایه‌داری»، فلسفه و امور عمومی، جلد ۵، شماره ۲، زمستان، ۱۹۷۶، صص ۲۳۴-۱۹۶. یانگ استدلال می‌کند که حتی یک شکل «ضعیف» از جبر فناورانه «با نظریه‌ی مارکس بالغ درباره‌ی جامعه سرمایه‌داری ناسازگار است» همانطور که در گروندریسه، سرمایه و نظریه‌های ارزش اضافی ارائه شده است (همان، ص ۲۰۱ و یادداشت ۷). بیانیه‌ی کلاسیک مارکس در مورد تضاد بین نیروها و مناسبات تولید، پیشگفتار سال ۱۸۵۹ سهمی در نقد اقتصاد سیاسی بود، متنی بسیار مهم برای گرامشی. رجوع کنید به توماس، نقل از ص ۹۸ ff.

سیستم تعادل خود را از دست می‌دهد... [و] سیستم نمی‌تواند برای همیشه به شکل فعلی خود دوام بیاورد» (HM, 242).

این عدم تعادل با «گروه‌بندی مجدد انسان‌ها<sup>۱۷</sup> [که در آن] اقتصاد خود را با شرایط نیروهای مولده، با فناوری اجتماعی «تطبیق می‌دهد» مورد توجه قرار می‌گیرد (HM, 242). این فرایند انطباق بر کل روبنا، از جمله «استانداردهای قانونی، اخلاقی و سایر استانداردها» تأثیر می‌گذارد؛ مجموعه‌ی جدیدی از ایده‌ها نتیجه می‌دهد که در آن روان‌شناسی اجتماعی و ایدئولوژی اجتماعی دوباره با نیروهای مولد سازگار می‌شوند. برخی از اختلالات تعادل منجر به فرایندهای «انطباق‌تدریجی عناصر مختلف کل اجتماعی»، یعنی در تکامل درون یک شکل‌بندی اجتماعی می‌شود، در حالی که برخی دیگر منجر به خیزش یا انقلاب خشونت‌آمیز و گذار به شکل‌گیری جدید می‌شود.

سپس بوخارین می‌پرسد «تطابق عناصر مختلف جامعه تحت چه شرایطی با تحول<sup>۱۸</sup> و تحت چه شرایطی توسط انقلاب<sup>۱۹</sup> پیش می‌رود» (HM, 243). پاسخ در فناوری نهفته است: «اما تا زمانی که ساختار اقتصادی هنوز به نیروهای مولد اجازه‌ی تکامل دهد، تغییرات اجتماعی شکل انقلاب را به خود نخواهند گرفت؛ ما در این‌جا تحول را خواهیم یافت» (HM, 244). از نظر بوخارین، دگرگونی‌های انقلابی، که یک شکل‌بندی اجتماعی را با دیگری جایگزین می‌کند، در یک فرایند چهار مرحله‌ای رخ می‌دهد. بوخارین برای آگاهی نقشی در این فرایند قائل است، اما انقلاب ناشی از اختلالات مبتنی بر فناوری در تعادل است. این فرایند زمانی به پایان می‌رسد که جامعه با مجموعه جدیدی از فناوری‌ها سازگار شود:

«نقطه‌ی شروع توسعه‌ی انقلابی، برهم‌خوردن تعادل بین نیروهای مولده و روابط تولیدی بود، همانطور که در برهم‌زدن تعادل بین بخش‌های مختلف روابط تولید مشهود است. این اختلال در تعادل بین طبقات عمدتاً در تخریب روان‌شناسی هماهنگی طبقاتی بیان می‌شود. علاوه بر این، یک اختلال ناگهانی در تعادل سیاسی وجود دارد

<sup>17</sup> regrouping of men

<sup>18</sup> evolution

<sup>19</sup> revolution

که بر مبنایی جدید احیا می‌شود، سپس یک اختلال ناگهانی در تعادل ساختاری اقتصادی، که همچنین بر مبنایی جدید احیا می‌شود، و به دنبال آن پایه‌ی فنی جدید ایجاد می‌شود. جامعه زندگی خود را بر اساس جدیدی آغاز می‌کند؛ تمام کارکردهای زندگی آن یک پوشش تاریخی جدید به خود می‌گیرد. (HM, 262, تأکید اضافه شده)

بوخارین حتی در حالی که تشخیص می‌دهد که «شرط لازم برای انقلاب، انقلابی کردن آگاهی طبقه‌ی جدید است» (HM, 255)، علت تغییرات انقلابی را در اختلالات ناشی از فناوری به سمت تعادل می‌داند نه در تضادهای طبقاتی ذاتی یک سیستم اقتصادی استثمارگر.

بوخارین کتاب ماتریالیسم تاریخی را با فصلی در باب طبقه به پایان می‌رساند. در این‌جا او تمایز مارکس بین «طبقه در خود» و «طبقه برای خود» را که ریشه در آگاهی دارد تشخیص می‌دهد. اگرچه او معتقد است که آگاهی طبقاتی «ناشی از موقعیت طبقه در تولید» است، او تشخیص می‌دهد که این موقعیت «به‌یکباره موجب آگاهی از منافع عمومی و اساسی نمی‌شود» (HM, 292). زیرا تضادهای اقتصادی فوراً آشکار نمی‌شوند، چراکه شکل‌گیری طبقه و آگاهی طبقاتی زمان می‌برد، و همچنین «دستکاری نظام‌مند روان‌شناسانه و ایدئولوژیکی توسط طبقه‌ی حاکم با کمک دستگاه دولتی خود به منظور از بین بردن آگاهی طبقاتی اولیه طبقات تحت ستم و آغشته کردن آنها به ایدئولوژی طبقه حاکم» (HM, 292-93). (ماهیت تا حدودی خام این گزارش را می‌توان با تقابل آن با مفهوم هژمونی گرامشی مشاهده کرد، پدیده‌ای پیچیده‌تر که به‌طور ارگانیک از موقعیت طبقه‌ی حاکم برمی‌خیزد و بنیادی‌ترین ایده‌های یک جامعه را در بر می‌گیرد.)

بدون پیش‌داوری ارزیابی گرامشی، متوجه می‌شویم که متن بوخارین شامل یک جامعه‌شناسی فناورانه-جبرگرا است که از طریق کاربرد نظریه‌های تعادل از علوم فیزیکی تا واقعیت اجتماعی توسعه یافته است. به این ترتیب، دارای برخی منافع ذاتی

است، و مورد استقبال نظریه‌پردازان اجتماعی بورژوا قرار گرفت. ۲۰ با این حال، با اندیشه‌ی اجتماعی یا سیاسی مارکس اشتراک چندانی ندارد.

## ۱۱. نقد گرامشی

گرامشی درمی‌یابد که کتاب ماتریالیسم تاریخی نمی‌تواند آنچه را که می‌خواهد انجام دهد، یعنی مارکسیسم را به گونه‌ای معرفی کند که برای مبارزان مفید باشد، زیرا اندیشه‌ی مارکس را با جامعه‌شناسی بورژوایی که عمدتاً توسط پوزیتیویسم شکل گرفته است، درهم می‌آمیزد. ۲۱ در حالی که تهیه‌ی یک درس‌نامه‌ی عامه‌فهم درباره‌ی مارکسیسم ذاتاً سیاسی است و به‌خودی‌خود عملی انقلابی است، کتاب ماتریالیسم تاریخی این معیار را برآورده نمی‌کند. به جای دفاع بوخارین از جامعه‌شناسی، یک درس‌نامه‌ی راهنمای اصیل باید از ایده‌هایی شروع شود که واقعاً درمیان کارگران وجود دارد، همسو با آنچه گرامشی «عقل سلیم» می‌نامد «... مفهومی از جهان که به‌طور غیرانتقادی توسط محیط‌های اجتماعی و فرهنگی مختلف که در آن فردیت اخلاقی انسان متوسط انکشاف یافته است، جذب می‌شود» (PN, 419).

باید با عقل سلیم شروع کرد، قیاس پیچیده‌تر گرامشی نسبت به «روان‌شناسی اجتماعی» بوخارین (HM, 208-16) زیرا در حالی که [عقل سلیم] معمولاً

۲۰ برای مثال، سیمور مارتین لیپست در سال ۱۹۶۲ نوشت که کتاب ماتریالیسم تاریخی «نماینده‌ی تلاش پیچیده‌ی یک مارکسیست بزرگ برای کنار آمدن با بدنه‌ی نوظهور نظریه و تحقیقات جامعه‌شناختی است». این کتاب همچنین توسط نظریه‌پرداز اجتماعی محافظه‌کار روسی پیتیریم سوروکین و شوروی‌شناس آمریکایی آلفرد مایر تحسین شد. (رجوع کنید به کوهن، همان، ص ۵۰. نظرات مایر در مقدمه‌ای بر انتشارات دانشگاه میشیگان در سال ۱۹۶۹ از کتاب ماتریالیسم تاریخی. رجوع کنید به نووسل، نقل از ص ۳۶).

۲۱ نقد گرامشی همچنین به طیف گسترده‌ای از موضوعات منفرد در کتاب بوخارین می‌پردازد، از موضوعات فلسفی مانند «واقعیت دنیای بیرون» تا زبان، فناوری و هنر، اما محدودیت‌های مقاله ما را از پرداختن به آنها در اینجا باز می‌دارد. اما نکته‌ی مهم این است که این نظرات هیچ‌گونه تحلیل یا ارزیابی از نظریه مرکزی تعادل اجتماعی را شامل نمی‌شود.

«ازهم‌گسیخته، نامنسجم و بی‌نتیجه» است، در زمان‌های تغییر اجتماعی خود را دگرگون می‌کند: «در زمانی که یک گروه اجتماعی همگن شکل می‌گیرد، در تقابل با عقل سلیم، فلسفه‌ای همگن - به عبارت دیگر منسجم و نظام‌مند - نیز زاده می‌شود» (PN, 419). یک درس‌نامه‌ی مارکسیسم باید ابزاری برای ایجاد چنین فلسفه‌ی منسجمی برای پرولتاریا باشد، و بنابراین باید دارای جنبه‌ای آموزشی باشد که کتاب ماتریالیسم تاریخی فاقد آن است (PN, 425). بنابراین گرامشی دریافت کرده است که «عنوان با محتوای کتاب مطابقت ندارد» (PN, 419). یک درس‌نامه‌ی مارکسیسم همچنین باید به «مفاهیم فلسفی که عموماً تحت عنوان ماتریالیسم تاریخی شناخته می‌شوند» (PN, 425) به‌طور انتقادی بپردازد زیرا «بسیاری از [اینها] جعلی<sup>۲۲</sup> هستند و متعلق به منابع دیگرند و به همین دلیل ضروری است که نقد و حذف شوند» (PN, 425). به نظر گرامشی، بسیاری از مشکلات کتاب بوخارین از تلاش برای وارد کردن چنین مفاهیم «جعلی» به مارکسیسم ناشی می‌شود.

گرامشی این ادعا را رد می‌کند که «فلسفه‌ی پراکسیس یک "جامعه‌شناسی" است» (PN, 425) زیرا پیش‌فرض‌های فلسفی این دو شیوه، و در نتیجه ماهیت سیاسی آن‌ها، مخالف یکدیگر هستند. جامعه‌شناسی «تلاشی است برای تولید علمی به‌اصطلاح دقیق (یعنی پوزیتیویستی) از حقایق اجتماعی... یک فلسفه در مرحله‌ی جنینی» (PN, 426). گرامشی می‌پذیرد که در جامعه‌شناسی به دلیل میراث جزئی مارکسیستی، عناصر دوسویه وجود دارد، اما این یک تلاش پوزیتیویستی و تجربه‌گرایانه است:

«جامعه‌شناسی حاصل تلاشی بود برای ایجاد روشی از علوم تاریخی و سیاسی وابسته به یک نظام فلسفی از پیش پرورش یافته، یعنی پوزیتیویسم تحول‌گرایانه، که جامعه‌شناسی در برابر آن واکنش نشان داد، اما فقط تا حدی... بنابراین، این تلاشی است برای استخراج "تجربی" قوانین جامعه‌ی بشری... جامعه‌شناسی ریشه در تحول‌گرایی عامیانه دارد، و نمی‌تواند اصل دیالکتیکی گذار از کمیت به کیفیت را درک کند.» (PN, 426). تأکید اضافه شده.



بنابراین، در حالی که گرامشی می‌پرسد، «آیا جامعه‌شناسی تلاش نکرده کاری شبیه به فلسفه‌ی پراکسیس انجام دهد؟» (PN, 426)، نتیجه شکل دیگری از اندیشه‌ی بورژوازی است. نقشی که بوخارین برای جامعه‌شناسی قائل است نقشی است که گرامشی فکر می‌کند باید فلسفه آن را به عهده بگیرد.

گرامشی تضاد بین رویکردهای مارکسیستی و جامعه‌شناختی به مسائل سیاسی را با استفاده از آمار و پیش‌بینی نشان می‌دهد. او می‌داند که در «استخراج برخی از «قوانین گرایش» عمومی‌تر که در حوزه‌ی سیاسی با قوانین آمار مطابقت دارند «فایده‌ی عملی» وجود دارد (PN, 428). با این حال، به کارگیری تکنیک‌های آماری برای مسائل اجتماعی شامل یک پیش‌فرض حیاتی است که استفاده از آنها را زیر سؤال می‌برد (و بوخارین آن را تشخیص نمی‌دهد): «قوانین آماری را تا جایی می‌توان در علم و هنر سیاست به کار برد که توده‌های بزرگ مردم در رابطه با مسائلی که مورخان و سیاستمداران به آنها علاقمند هستند، اساساً منفعل باقی بمانند (یا حداقل انتظار برود که منفعل باقی بمانند)» (PN, 428). تأکید اضافه شده، تعمیم‌هایی که با استفاده از داده‌های گذشته انجام می‌شوند، مجموعه‌ای از روابط بین این داده‌ها و نتایج سیاسی را فرض می‌کنند، اما فعالیت سیاسی خلاقانه از سوی توده‌ها، این روابط را تغییر می‌دهد تا توانایی پیش‌بینی داده‌ها را بی‌اعتبار کند. بنابراین تفاوت زیادی بین از یک طرف، طرز کار حزب انقلابی به‌مثابه یک سازمان گردآوری و ترکیب دانش، و از طرف دیگر استفاده از تکنیک‌های آماری برای تحلیل یا پیش‌بینی رفتار سیاسی وجود دارد. دیدگاه گرامشی از این تقابل، رویکرد شدیداً سیاسی او را به تقریباً هر موضوعی که تحلیل می‌کند، نشان می‌دهد، و فاصله‌ای که آن را از جامعه‌شناسی بوخارین جدا می‌کند:

«دانش و قضاوت درباره اهمیت این احساس از سوی رهبران، دیگر محصول تصورات متکی بر شناسایی قوانین آماری نیست، که بعدها رهبران آنها را به صورت ایده‌ها و کلمات به زبان قدرت بیان می‌کنند... بلکه، ارگانیزم جمعی این دانش را از طریق "مشارکت فعال و آگاهانه"، از طریق "دلسوزانه" ("مشتاقانه")، از طریق تجربه‌ی بلاواسطه جزئیات، از طریق نظامی که می‌توان آن را "فیلولوژی"<sup>۲۳</sup> ازبان‌شناسی

تاریخی] زنده» نامید، شکل می‌گیرد. به این ترتیب پیوند نزدیکی بین توده‌های عظیم، حزب و گروه رهبری شکل می‌گیرد؛ و کل این مجموعه، که بدین ترتیب مفصل‌بندی شده، می‌تواند همچون یک "انسان جمعی" یکپارچه حرکت کند. (PN, 429)

نقش محدودی که گرامشی برای تعمیم آماری در زمینه‌های اجتماعی و سیاسی در مقایسه با بوخارین می‌بیند، یکی از پیامدهای مرزبندی شدید او بین مارکسیسم و جامعه‌شناسی است. اصرار بر این تفاوت همان چیزی است که گرامشی را وادار می‌کند تا تلاش‌های درس‌نامه‌ی بوخارین برای کل‌سازش این دو را رد کند.

گرامشی، فراتر از پیش‌بینی، استدلال می‌کند که برداشت پوزیتیویستی بوخارین از مسئله‌ی درک واقعیت اجتماعی باعث شده که او آن را «جستجوی قوانین و خطوط ثابت، منظم و یکنواخت» ببیند (PN, 437). این «خود مفهوم "علم" است، همانطور که از درس‌نامه‌ی عمومی مستفاد می‌شود، که باید به‌طور انتقادی ویران شود» (PN, 438). به جای این، گرامشی معتقد است که هر نظریه‌ی کلی در مورد روش علمی «فقط می‌تواند به معنای فلسفه باشد» (PN, 438). «فلسفه‌ای ضمنی در درس‌نامه‌ی عمومی» وجود دارد، اما برای گرامشی «ارسطویی‌گرایی پوزیتیویستی، انطباق منطق صوری با روش‌های علوم فیزیکی و طبیعی» است (PN, 437). بازتاب فلسفی تقلیل بوخارین از مارکسیسم به جامعه‌شناسی، آمیختگی ماتریالیسم تاریخی با ماتریالیسم مکانیکی فیلسوفانی مانند هولباخ است.

از نظر گرامشی، تاریخ فلسفه‌ی موجود در درس‌نامه‌ی ماتریالیسم تاریخی، به‌ویژه دیدگاه آن نسبت به چرخش سوژکتیویستی اوایل دوران مدرن، ناقص است زیرا پوزیتیویسم بوخارین او را از نگاه تاریخی به ایده‌ها بازمی‌دارد.

در حالی که اندیشه‌ی مارکس از اندیشه‌ی کانت یا هگل فراتر رفته است، انقلاب‌های فلسفی آنها [کانت و هگل] شرط لازم برای فلسفه‌ی او بود و مارکس مشکلات آنها را در شکل جدیدی مطرح می‌کند. بنابراین، فلسفه‌ی مدرن اولیه باید در رابطه با فلسفه‌ی پراکسیس به جای محکوم کردن، تاریخی شود و درک شود: «باید نشان داد که در حالی که مفهوم "سوژکتیویستی" به‌عنوان نقدی بر فلسفه‌ی متعالی از یک سو و نقد متافیزیک ساده‌لوحانه عقل سلیم و ماتریالیسم فلسفی از سوی دیگر سودمندی خود را داشته است، حقیقت و تفسیر تاریخ‌گرایانه‌ی خود را تنها در مفهوم روبناها می‌تواند

بیابد» (PN, 444). گرامشی معتقد است که ارائه‌ی گزارش دقیق از پیشینه‌های فلسفی مارکسیسم از نظر سیاسی کاری با اهمیت است: «نشان دادن این نکته [رابطه‌ی مارکسیسم با فلسفه پیشین - EL]، که به‌ندرت در درس‌نامه به آن اشاره شده، اهمیت فرهنگی زیادی دارد زیرا... اجازه‌ی انکشاف ارگانیک فلسفه‌ی پراکسیس را می‌دهد تا جایی که حتی این فلسفه تبدیل به نماینده‌ی هژمونیک فرهنگ والا شود.» (PN, 442, تأکید اضافه شده).

برحسب خلاصه‌ی نقد گرامشی، ناکامی بوخارین در مشاهده تفاوت در جهان‌بینی و پیش‌فرض‌های فلسفی جامعه‌شناسی پوزیتیویستی و مارکسیسم باعث می‌شود که او نتواند عناصر «جعلی» را که در برداشت او از ماتریالیسم تاریخی وارد شده‌اند شناسایی کند. این امر باعث شده که بوخارین به جای درس‌نامه‌ای که بتواند به‌عنوان یک سلاح مفهومی در مبارزه‌ی طبقاتی در خدمت پرولتاریا باشد، یک کتاب درسی بورژوازی تألیف کند.

### ۱۱۱. ارزیابی نقد گرامشی

گرامشی مشکلات عمده‌ای را در متن بوخارین شناسایی می‌کند. نقد محوری او بر تمایز برداشت خود از مارکسیسم به‌مثابه یک فلسفه‌ی پراکسیس تأکید می‌کند. درک مارکسیسم به این معناست که گرامشی لزوماً پروژه‌ی تألیف «درس‌نامه‌ی عمومی» را یک وظیفه‌ی سیاسی عملی می‌بیند. این بدان معناست که گرامشی نمی‌تواند هیچ‌گونه آشتی بین مارکسیسم با پوزیتیویسم یا جامعه‌شناسی را بپذیرد زیرا مارکسیسم «یک ساختار فکری کاملاً خودمختار و مستقل است.» (PN, 462)

با وجود این، گرامشی به نقص نظری اصلی متن بوخارین، یعنی جایگزینی دیالکتیک با نظریه‌ی تعادل، نمی‌پردازد. گرامشی هرگز (در تمام ۵۴ صفحه) حاضر نیست مستقیماً با این مشکل مقابله کند. فقط یک‌بار، در توضیحی درباره‌ی غایت‌شناسی،<sup>۲۴</sup> با ملایمت به آن اشاره می‌کند: «... در درس‌نامه غایت‌شناسی

<sup>24</sup> teleology

ناآگاهانه‌ی زیادی وجود دارد بدون این که بدانند دیدگاه کانتی را تکرار می‌کند. به‌عنوان مثال به فصل مربوط به "تعالد بین طبیعت و جامعه" (PN, 471) مراجعه کنید». در عوض، گرامشی صرفاً ادعا می‌کند که بوخارین مشکل تغییر اجتماعی و دیالکتیک را نادیده می‌گیرد، مثلاً «به این نکته‌ی اساسی نمی‌پردازد: جنبش تاریخی چگونه بر پایه ساختاری پدید می‌آید؟» (PN, 431-32).

اما این انتقاد درست نیست. بوخارین توجه‌ی بسیاری را به این تحلیل که «چگونه جنبش تاریخی بر پایه‌ی ساختاری پدید می‌آید» اختصاص می‌دهد. پاسخ او در فصل اصلی «تعالد بین عناصر اجتماعی» (HM, 132-208) این است که تمام جنبه‌های «جنبش تاریخی»، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی یا ایدئولوژیک توسط فناوری تعیین می‌شود و تغییرات در این عناصر از طریق اختلالات تعادل رخ می‌دهد. مسئله این نیست که بوخارین از پرداختن به این موضوع کوتاهی می‌کند، بلکه مسئله این است که او این کار را به شیوه‌ای غیرمارکسیستی انجام می‌دهد. گرامشی آنچه را که بوخارین واقعاً در مورد فرایند تعیین<sup>۲۵</sup> می‌گوید بررسی نمی‌کند یا از استفاده از نظریه‌ی تعادل برای توضیح تغییرات اجتماعی انتقاد نمی‌کند.

یک مثال مرتبط، این ادعای گرامشی است که «درس‌نامه اصلاً به دیالکتیک نمی‌پردازد.» (PN, 434). گرامشی دو دلیل برای این حذف پیشنهاد می‌کند - به استثنای آن حذفی وجود ندارد. اول این که بوخارین مارکسیسم را «به دو عنصر تقسیم می‌کند: از یک سو نظریه‌ای درباره تاریخ و سیاست است که به‌مثابه جامعه‌شناسی در نظر گرفته می‌شود... و از سوی دیگر یک فلسفه ویژه... ماتریالیسم متافیزیکی یا مکانیکی (عامیانه)» (PN, 434). دلیل دیگر «روان‌شناختی» است، تصور می‌شود دیالکتیک بسیار دشوار است و بیش از حد درمقابل «عقل سلیم عامیانه» قرار می‌گیرد که بتوان آن را در یک درس‌نامه بررسی کرد.

انتقاد گرامشی بازم نادریست است. علاوه بر فصلی که به‌صراحت در مورد «ماتریالیسم دیالکتیک» است (HM, 53-83)، فصل‌های مرکزی کتاب بوخارین (HM, 84-241) نظریه‌ی تعادل اجتماعی و اختلال آن را به‌مثابه شکل به‌روزشده‌ای

<sup>25</sup> determination

از دیالکتیک ارائه می‌کند. برای مثال، بوخارین استدلال می‌کند: «رونویسی ۲۶ زبان "عرفانی" (به قول مارکس) دیالکتیک هگلی به زبان مکانیک مدرن کاملاً ممکن است... اکنون که نظریه‌ی الکترون را داریم که اتم‌ها را به‌عنوان منظومه‌های خورشیدی کامل نشان می‌دهد، دلیلی برای اجتناب از این اصطلاح مکانیکی نداریم. پیشرفته‌ترین گرایش‌های اندیشه علمی در همه‌ی زمینه‌ها این دیدگاه را می‌پذیرند» (HM, 75). گرامشی به این جایگزینی دیالکتیک با اختلالات تعادل به‌عنوان نیروی محرکه‌ی تغییر تاریخی نمی‌پردازد. مسئله این نیست که «راهنما حاوی هیچ نوع دیالکتیکی نیست»، بلکه مسئله این است که بوخارین یک نظریه‌ی پوزیتیویستی را به‌مثابه دیالکتیک «رونویسی‌شده» با اصطلاحات علمی معاصر ارائه می‌کند.

شکست گرامشی در پرداختن به هسته‌ی نظریه بوخارین هیچ توضیح متنی واضحی ندارد. ما حدس می‌زنیم که این ممکن است ریشه در پذیرش جزئی خود گرامشی از نظریه‌ی تعادل در اندیشه‌ی خود داشته باشد. از نظر گرامشی، تنش بین پذیرش جزئی نظریه‌های تعادل و پذیرش مشتاقانه‌ی دیالکتیک حل‌ناشده به نظر می‌رسد، و این ممکن است بی‌میلی او را از انتقاد از بوخارین در این زمینه توضیح دهد. استیون کوهن به ما یادآوری می‌کند که نظریه‌های تعادل در اوایل قرن بیستم از اعتبار زیادی در علوم فیزیکی و اجتماعی برخوردار بودند:

«... در اوایل دهه‌ی ۱۹۰۰، مدل‌های تعادل مکانیکی از فیزیک و زیست‌شناسی به علوم اجتماعی گسترش یافتند، جایی که به‌طور گسترده پذیرفته شده و مورد استفاده قرار گرفتند. [آنها] به نظر می‌رسید که آخرین حرف در علم هستند، و در آن وقت، مانند امروز، نظریه‌ی تعادل بخش مهمی از تفکر اجتماعی و اقتصادی غرب بود... برخورد بوخارین از تعادل اجتماعی از چند جهت مشابه بیان پارتو در جلد دوم "رساله

در جامعه‌شناسی عمومی "۲۷ بود. "اصطلاحات بوگدانفیستی" که منتقدان بوخارین را آزرده‌خاطر کرد تا حد زیادی زبان نظریه‌ی اجتماعی معاصر بود...»<sup>۲۸</sup>

گرامشی در دفترها بارها از واژه‌ی «تعادل» استفاده می‌کند، اغلب در اشاره به سیاست، مانند توازن قدرت در میان دولت‌شهرهای ایتالیا یا کشورهای اروپایی. با این حال، یک اظهارنظر کوتاه نشان می‌دهد که او اهمیت این نظریه را در اندیشه‌ی اقتصادی زمان خود درک می‌کند: گرامشی خاطر نشان می‌کند که «تئوری تعادل ایستا و پویا»، همراه با نظریه‌ی هزینه‌های مقایسه‌ای،<sup>۲۹</sup> «جایگاه مهمی در اقتصاد رسمی مدرن اشغال می‌کند».<sup>۳۰</sup>

مهم‌ترین استفاده‌ی گرامشی از این مفهوم، سیاسی است. او در بحث خود در سال ۱۹۳۳ درباره‌ی «سزاریسیم»،<sup>۳۱</sup> تعادل حاصل از بن‌بست بین طبقات را که به‌طور موقت با مداخله یک رهبر کاریزماتیک حل می‌شود «فاجعه‌بار» می‌نامد:

«می‌توان گفت سزاریسیم بیانگر وضعیتی است که در آن نیروهای درگیر به‌طور فاجعه‌باری با یکدیگر به تعادل می‌رسند. به عبارت دیگر، آنها به گونه‌ای یکدیگر را متعادل می‌کنند که ادامه‌ی درگیری تنها به تخریب متقابل آنها ختم می‌شود. هنگامی که نیروی مترقی الف با نیروی ارتجاعی ب مبارزه می‌کند، نه‌تنها الف ممکن است ب را شکست دهد یا بالعکس، بلکه ممکن است اتفاق بیفتد که هیچ‌کدام از این دو نیرو یکدیگر را شکست ندهند و هردو طرف به نابودی یکدیگر اهتمام کنند و آن‌گاه نیروی سوم ج از بیرون مداخله می‌کند... اما سزاریسیم - گرچه همیشه بیانگر راه‌حل خاصی است که در آن به یک شخصیت بزرگ وظیفه‌ی "داوری"<sup>۳۲</sup> در یک موقعیت تاریخی -

<sup>27</sup> Trattato di Sociologia generale

<sup>28</sup> کوهن، نقل از ص ۵۵

<sup>29</sup> comparative costs

<sup>30</sup> Gramsci, Quaderni del Carcere, Gerratana, ed., Vol. II, p. 870;

ترجمه‌ی انگلیسی در جوزف بوتیگیگ، ۲۲، آنتونیو گرامشی - دفترچه‌های زندان، جلد. III، نیویورک، انتشارات دانشگاه کلمبیا، ۲۰۰۷، ص. ۱۷۲.

<sup>31</sup> Caesarism

<sup>32</sup> arbitration

سیاسی سپرده می‌شود که مشخصه‌ی آن تعادل نیروهایی است که به سمت فاجعه می‌روند، در همه‌ی موارد اهمیت تاریخی یکسانی ندارد. سزاریسیم می‌تواند هر دو شکل مترقی و ارتجاعی را داشته باشد...» (PN, 219, تأکید اضافه شده)

در این جا گرامشی از تعادل به‌عنوان یک اصل کلی تبیین اجتماعی فاصله می‌گیرد و آن را کاربرد نادرست استدلال جامعه‌شناختی می‌داند: «این یک خطای روش (جنبه‌ای از مکانیسم جامعه‌شناختی) است اگر باور کنیم که در سزاریسیم... کل پدیده‌ی تاریخی جدید ناشی از تعادل نیروهای اساسی است.» (PN, 222).

یکی دیگر از کاربردهای مهم تعادل در اظهار نظر گرامشی در سال‌های ۱۹۳۱-۱۹۳۲ درباره‌ی ماکیاولی است که در سال‌های ۱۹۳۳-۱۹۳۴ بازنگری شد، جایی که گرامشی سیاستمدار را به‌عنوان خالق پویا مشابه کارآفرین<sup>۳۳</sup> شومپیتر می‌بیند، اما آرمان‌شهرگرایی را در مقابل خلاقیت سیاسی قرار می‌دهد که شرایط موجود را در نظر می‌گیرد:

«سیاستمدار فعال آفریننده و مبتکر است. اما نه از هیچ می‌آفریند و نه در خلاء کدر امیال و آرزوهای خود گام بر می‌دارد. مبنای کار او واقعیت مؤثر<sup>۳۴</sup> است، اما این واقعیت مؤثر چیست؟ آیا چیزی ایستا و بی‌حرکت است، یا رابطه‌ی نیروهایی است که در حرکت مداوم هستند و تعادل‌شان تغییر می‌کند؟ اگر شخصی خود را برای ایجاد تعادل جدید در میان نیروهایی که واقعاً وجود دارند و فعال هستند آماده می‌کند - بر اساس نیروی خاصی که معتقد است مترقی است و تقویت آن به پیروزی کمک می‌کند - همچنان بر زمین مؤثر گام بر می‌دارد، اما این کار را به منظور تسلط بر آن و فراتر رفتن از آن (یا برای کمک به آن) انجام می‌دهد.» (PN, 172, تأکید اضافه شده).

در این جا، به نظر می‌رسد گرامشی بیشتر به استناد به ایده‌ی بوخارین در مورد تغییر اجتماعی به‌عنوان مجموعه‌ای از تعادل‌های مختل شده نزدیک است تا در روایت سزاریسیم.

<sup>33</sup> entrepreneur

<sup>34</sup> effective reality

اگر گرامشی مفهومی نزدیک، یعنی نظریه‌ی «نسبت‌های ثابت»<sup>۳۵</sup> اقتصاددان مافئو پانتالونونی را نیز در اندیشه‌ی سیاسی خود ترکیب نکرد، ممکن است این اظهارات را در بازتاب‌های گسترده گرامشی غیرعادی بدانیم. پانتالونونی (۱۸۵۷-۱۹۲۴) اقتصاد تعادلی لئون والراس را به ایتالیا آورد و بر ویلفردو پارتو تأثیر گذاشت.<sup>۳۶</sup> گرامشی خلاصه‌ی بیانیه‌ی پانتالونونی را نقل می‌کند:

«اجسام از نظر شیمیایی فقط در نسبت‌های ثابتی با هم ترکیب می‌شوند، و هر مقدار از یک عنصر که بیش از مقدار لازم برای ترکیب با عناصر دیگر باشد که در مقادیر تعریف شده‌ی موجود هستند، آزاد می‌ماند؛ اگر کمیت یک عنصر نسبت به مقادیر عناصر موجود کافی نباشد، ترکیب فقط تا میزانی می‌تواند انجام شود که مقدار عنصری که در مقدار کمتری نسبت به سایرین وجود دارد کافی باشد.» (PN, 191)

تئوری نسبت‌های ثابت، که از شیمی به اقتصاد و سیاست انتقال یافته، به بیانیه‌ای تبدیل می‌شود که شرایطی را که تحت آن تعادل ممکن است، تعیین می‌کند. گرامشی آن را در ترکیب حزب به کار می‌برد، جایی که می‌گوید «قانون نسبت‌های ثابت» باید در میان رهبری، اعضای توده‌ای و عناصر میانی اعمال شود (PN, 153). او آن را در چندین سطح در سازمان‌ها می‌یابد:

«مصادق این قضیه را می‌توان از نظر سیاسی در احزاب، اتحادیه‌های کارگری یا کارخانه‌ها مشاهده کرد. همچنین می‌توان متوجه شد که چگونه هر گروه اجتماعی دارای نسبت‌های ثابتی است که با توجه به سطح فرهنگ، استقلال ذهنی، روحیه‌ی ابتکار و احساس مسئولیت، و با توجه به درجه‌ی نظم و انضباط بیشتر اعضای عقب‌مانده و حاشیه‌ای متفاوت است.» (PN, 191)

گرامشی تا آن‌جا پیش نمی‌رود که آن را یک نظریه‌ی کلی تغییر اجتماعی بداند، اما سرانجام این اصل را برای کل جوامع به کار می‌برد، به گونه‌ای که به کاربرد بوخارین از نظریه‌ی تعادل نزدیک می‌شود. او در بحث نسبت‌های نسبی جمعیت‌های فعال و «منفعل» اقتصادی در ایتالیا، اظهار می‌دارد:

35 fixed proportions

۳۶ شومپتر، نقل از صص ۸۵۷-۸۵۸



«... آنچه بلافاصله مورد بحث قرار می‌گیرد شکل سازمان اقتصادی- اجتماعی نیست، بلکه عقلانیت روابط متناسب بین بخش‌های جمعیت در نظام اجتماعی موجود است. هر سیستمی قانون مربوط به نسبت‌های ثابت خود را در ترکیب جمعیتی خود، تعادل "بهینه" و اشکال عدم تعادل خاص خود دارد که اگر با قانون‌گذاری مناسب اصلاح نشود، می‌تواند به خودی خود فاجعه‌بار باشد، زیرا جدا از هر عنصر متلاشی‌کننده دیگری، آنها سرچشمه‌های حیات اقتصادی را خشک می‌کنند.» (PN, 285).

بنابراین، دفترها حاوی شواهد مهمی هستند که نشان می‌دهد برخلاف دفاع شدید گرامشی از دیالکتیک، اندیشه‌ی سیاسی و اجتماعی او را تا حدی نظریه‌ی تعادل شکل داده است. این ممکن است منعکس‌کننده‌ی اعتباری باشد که این نظریه در زمان حیاتش از آن برخوردار بود و همچنین خوانش گرامشی از اقتصاد بورژوازی،<sup>۳۷</sup> تعادل و دیالکتیک به‌سختی همزیستی دارند به گونه‌ای که به توضیح فقدان انتقاد پایدارتر از نظریه‌ی بوخارین کمک می‌کند.<sup>۳۸</sup>

---

<sup>۳۷</sup> در این زمینه شایان ذکر است دوستی گرامشی با اقتصاددان کمبریج نئوریکاردوی، پیرو سرافا، کسی که بسیاری از کتاب‌هایی را که در زندان خوانده بود از طریق او به دست آورد. نگاه کنید به آمارتیا سن، «سرافا، ویتگنشتاین و گرامشی»، مجله ادبیات اقتصادی، جلد. XLII، دسامبر ۲۰۰۳، صص ۱۲۴۰-۵۵ و توماس، نقل از ص ۳۵۰-۵۵.

<sup>۳۸</sup> مارک مک‌نالی، استدلال می‌کند که نظریه‌ی تعادل عنصر مهمی در نظریه‌ی هژمونی گرامشی است، از نظر ما در تأثیر این ایده‌ها بر گرامشی بیش از حد مبالغه می‌کند و می‌گوید «تأکید او بر مفهوم اقتصادی تعادل سازش رقابتی- به ویژه در رابطه با «عملکرد متعادل‌کننده»ی یک گروه پیشرو در جامعه‌ی مدنی- ما را به این نتیجه می‌رساند که در دفترهای زندان، یک گرامشی ثانوی و واقع‌بینانه‌تر وجود دارد که تشخیص می‌دهد ایده‌آل هگلی یک آرمان‌شهر هماهنگ و عقلانی که او اغلب طرح می‌کرد دقیقاً همین بود». (مارک مک‌نالی، «سازمان موازنه و تعادل در هژمونی گرامشی»، تاریخ اندیشه‌ی سیاسی، جلد بیست‌ونهم، شماره ۴، زمستان ۲۰۰۸، ص ۶۸۹. مک‌نالی تأثیر نظریه‌ی تعادل را حتی در علاقه‌ی اولیه‌ی گرامشی به تیئوریسم می‌بیند. فنون مدیریت و مفهوم آنها از «بهینگی»؛ این از نظر ما تا حدودی مبالغه به نظر می‌رسد. (Ibid., p. 665) در حالی که در برخی از تأملات گرامشی تنش حل‌نشده‌ای بین دیالکتیک و نظریه‌ی تعادل وجود دارد، متوجه می‌شویم که تعهد او به مارکسیسم به‌مثابه فلسفه‌ی پراکسیس است که او را به امتیاز دیدگاه دیالکتیکی از واقعیت اجتماعی سوق می‌دهد.

برخلاف درک تیزبین گرامشی از تقابل بین مارکسیسم به‌مثابه فلسفه پراکسیس و تلقی جامعه‌شناسی به‌مثابه علم اثباتی، ناکامی او در پرداختن به هسته‌ی نظری کتاب بوخارین، نقد او را ضعیف می‌کند.<sup>۳۹</sup> در غیاب یک تحلیل کامل از پیش‌فرض‌های نظری بوخارین، مشاهدات منحصربه‌فرد غالباً جذاب گرامشی به اظهارنظرهایی درباره‌ی جنبه‌های نسبتاً تصادفی متن، مانند دیدگاه آن به هنر (PN, 471-72) تبدیل می‌شود، در حالی که نقد جبرگرایی فناورانه به مرکزیت آن در بوخارین نمی‌پردازد و در عوض به یک انحراف طنزآمیز در حروف‌نگاری و کتابخانه‌ها<sup>۴۰</sup> می‌پردازد (PN, 458-61). گرامشی در واقع از بوخارین به‌مثابه نمونه‌ای برای ارائه‌ی درک خود از مارکسیسم استفاده کرده، اما شاید ناخودآگاه برخی از محدودیت‌های این درک را نیز به ما نشان داده است.

#### مشخصات منبع:

Eugene Lancaric, *Gramsci's Critique of Bukharin's Historical Materialism*, New School for Social Research, 2014.

---

<sup>۳۹</sup> توماس ادعا می‌کند که نقد گرامشی «بی‌تردید درک محدود (و از لحاظ زمانی محدود) از جامعه‌شناسی را افشا می‌کند [و این که] نامتناسب بودن توصیف آن جای‌نگرانی ندارد. (نقل از منبع ص ۳۳۱). به نظر ما، اگرچه گرامشی ممکن است حملات رادیکال به «کارکردگرایی ساختاری» را که در اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ در جامعه‌شناسی ظهور کرد، پیش‌بینی نکرده باشد، اما مرزبندی دقیق او از این رشته از مارکسیسم، جوهر آن را به گونه‌ای نشان می‌دهد که حتی آدورنو به‌طور کامل آن را ندیده است. این یکی از نقاط قوت نقد او را نشان می‌دهد. رجوع کنید به مارتین اوپنهایمر، مارتین موری و روندا لوین، جامعه‌شناسان رادیکال و جنبش، فیلادلفیا، انتشارات دانشگاه تمپل، ۱۹۹۱، و برای آدورنو، مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی (در میان آخرین درس‌گفتارهایش)، ادموند جفکات، t۲، استنفورد، انتشارات دانشگاه استنفورد، ۱۹۹۹.

# گویش برلینی

والتر بنیامین

ترجمه‌ی امین بزرگیان



**مقدمه‌ی مترجم:** این متن، ترجمه‌ای است از فصل اول کتاب رادیو بنیامین که مجموعه گفتارهایی است که والتر بنیامین غالباً برای کودکان در فاصله‌ی بین سال‌های ۱۹۲۷ تا ۱۹۳۳ در رادیوی محلی برلین (رسانه‌ای که وی را مسحور خودش کرده بود) نوشته و اجرا کرده است. بخش بزرگی از این گفتارها درباره‌ی برلین، شهر دوران کودکی، اوست. او با تبارکاوی عناصر شهری و ساکنانش (کاری که همزمان درباره‌ی پاریس و در پروژه‌ی پاساژها انجام می‌داد) و با میانجی‌خاطرات دوران کودکی‌اش سعی داشت عینیتی به مفهوم حافظه‌ی جمعی بدهد. مثلاً در همین بخش، بنیامین گویش برلینی را به‌عنوان گویش زمخت طبقه‌ی کارگر مورد توجه قرار داد و برخلاف فرهنگ عمومی حاکم بر بورژوازی زمان خودش آن را ستایش کرد. از سوی دیگر بنیامین با خطاب قرار دادن کودکان در برنامه‌های رادیویی‌اش بر سازوکار تعلیمی دوران خودش انتقادی بنیادین را مطرح کرد؛ تعلیماتی که به‌مرور فلسفه‌ی از برنامه‌های درسی حذف کرده بودند. بنیامین در این برنامه‌ها شیوه‌ی روایی قصه‌گویی را بر می‌گزیند تا بار دیگر بر اهمیت رو به زوال قصه‌گویی در تربیت عمومی تأکید کند.

\*\*\*

امروز مايلم درباره‌ی دهان‌دریدگی برلینی سخن بگویم. وقتی درباره‌ی آنها حرف می‌زنیم نخستین چیزی که به ذهن می‌آید، همین دهان‌گشادی‌شان است.<sup>۱</sup> منظور از

---

<sup>۱</sup> Berliner Schnauz. که می‌توان آن را به «دهان برلینی» ترجمه کرد، هم به شیوه‌ای از حرف زدن و هم روش و رفتار اشاره دارد. هم بر جنبه‌ی فیزیولوژیکی (دهان، دماغ، بینی، پوزه، خرخره، لب و لوجه) و هم جنبه‌ی فرهنگی-زبانی (تکبر، زبان‌درازی، گستاخی، بذله‌گویی و باوه‌سرایی) دلالت دارد. این ویژگی خاص برلینی‌ها و منحصرأ طبقه‌ی کارگر برلین را مشخص می‌کند. برای اطلاع بیشتر از نظرات بنیامین درباره‌ی گویش برلینی مراجعه کنید به:

“Wat hier jelaucht wird, det lache ick” [If anyone’s laughing here, it’s me] in “*GS*, ۴.۱, ۵۳۷-۴۲ (first published in the *Frankfurter Zeitung*, May ۵, ۱۹۲۹)

«گویش برلینی» از نظر تکیه بر گویش برلینی هم به‌مثابه زبان گفتاری و روزمره و هم در ریتم و آواشناسی دستور زبان خود بنیامین، (که در اینجا حتی در فرم تاییبی خود نشانه‌هایی را برای آنچه برخی از زبان‌شناسان کلمات «پُرکننده‌ی مکث» یا در آلمانی حروف نمودین می‌نامند، مانند «پس» و «بسیار

«برلینی»، چنان که در آلمان می‌گویند، کسی است که هر کاری را از راه متفاوت و بهتر از سایرین انجام می‌دهد - یا دست کم باعث می‌شود چنین بپنداریم. به همین دلیل است که مردم آلمان از برلینی‌ها خوش‌شان نمی‌آید یا چنین تظاهر می‌کنند. با این حال، دست آخر، خوب است که مردم پایتختی داشته باشند که بتوانند هرازگاهی درباره‌اش غرولند کنند اما آیا واقعاً این حرف‌ها درباره‌ی دهان‌دریدگی برلینی درست است؟ درست است و نیست. هر یک از شما بی‌شک بسیار داستان‌ها شنیده‌اید که برلینی‌ها دهان بزرگ‌شان را چنان گشاد باز می‌کنند که حتی دروازه‌ی براندنبورگ<sup>۱</sup> در آن جا می‌شود. سپس تر مواردی را برایتان تعریف خواهم کرد که شاید تاکنون نشنیده‌اید. اما با نگاهی اندک دقیق‌تر درمی‌یابید که بیشتر چیزهایی که درباره‌ی اِشاناتز برلینی‌ها می‌دانستید در حقیقت درست نیست. موضوع بسیار ساده است: سایر مردمان و دیگر مناطق شیوه‌ی خاص سخن گفتن خود را به کار می‌برند. «گویش» به زبانی گفته می‌شود که در یک شهر یا منطقه‌ی خاص بدان تکلم می‌کنند. بی‌وقفه آن را ادامه می‌دهند، به آن افتخار می‌کنند؛ و شاعران‌شان را عزیز می‌دارند. از جمله **روتز** که با گویش مکلمبرگ آلمان سفلی،<sup>۲</sup> **هبل** به آلمانی<sup>۳</sup> و **گوتلف** با گویش ژرمنی سوئیسی می‌نوشتند،<sup>۴</sup> و البته حق هم دارند که این‌گونه بسرایند.

---

خوب» و «حال» را در برمی‌گیرد) از نظر تمرکز و سبک، شاید «گفتاری‌ترین» صحبت‌های رادیویی بنیامین برای کودکان باشد.

### <sup>۱</sup> Brandenburg

<sup>۲</sup> گویش آلمانی سفلی (Low German) در مناطق کم‌ارتفاع شمال آلمان صحبت می‌شود و در برابر آن آلمانی علیی (German High) است که در مناطق کوهستانی مرکز و جنوب آلمان رواج دارد.

<sup>۳</sup> لهجه‌ی مخصوص قبایل آلمانی که در بخشی از سوئیس و ایالت آلزاس در فرانسه ساکن شدند.

<sup>۴</sup> فریتز روتز، (۱۸۱۰-۱۸۷۴) Fritz Reuter نویسنده‌ی اهل مکلمبرگ در شمال آلمان بود. او به دلیل سهمی که در ادبیات عامه‌ی آلمان دارد شناخته شده است. یوهان پیتر هبل (Johan Peter Hebel, 1760-1826) که آثارش به گویش آلمانی آلمانیک نوشته شده است. آلمانیک نام گروهی از گویش‌ها از شاخه‌ی آلمانی علیا از خانواده‌ی زبان‌های ژرمنی است. جرمیا گوتلف (Jermias Gotthelf, 1797-1854) رمان‌نویس سوئیسی بود.

اما برلینی‌ها، تا آن‌جا که به «برلینینگ» مربوط می‌شود، همیشه بسیار متواضع بوده‌اند. در واقع، چه‌بسا بابت زبان خود خجالت می‌کشیدند، دست‌کم در برابر افراد تراز بالا و غریبه‌ها. گفتن ندارد که میان خودشان با آن خوش می‌گذرانند. و البته که آنها برلینینگ را نیز مسخره می‌کنند، درست مانند هر چیز دیگری، و داستان‌های جالب فراوانی هست که این موقعیت را نشان می‌دهد. برای نمونه، مردی با همسرش پشت میز نشسته و می‌گوید: «اوه، امروز باز لوییا داریم؟ اما همین دیروز کوفت کردم». همسرش با نگاه از بالا او را اصلاح می‌کند که: «کوفت کردم غلطه باید بگی خوردم». مرد پاسخ می‌دهد که: «شاید تو خودت را اینطور بنامی ولی مطمئنم که در مورد کوفت صدق نمی‌کند».<sup>۱</sup> یا داستان مشهور مردی که همراه پسرش در حال راه رفتن است و پسرش به علامتی اشاره می‌کند و می‌پرسد: «بابا، این واژه چطور تلفظ میشه؟» اما پدر او را تصحیح می‌کند و می‌گوید: «پسرم "تلفظ" تلفظ می‌شه».

برلینی‌ها باید تشویق می‌شدند تا در مقابل خارجی‌ها زبان خود را گردن بگیرند. همیشه اما بدین شکل نبوده است. صد سال پیش نویسنده‌هایی در برلین بودند و شخصیت‌های برلینی‌ای را خلق کردند که در سرتاسر آلمان شهره شدند. شناخته‌شده‌ترین‌شان مرد واکسی، زن بازاری، مهمان‌خانه‌دار، دوره‌گرد خیابانی و مهم‌تر از همه شخصیت معروف **نانت لوفر**<sup>۲</sup> است. به علاوه، اگر شما به مجلات طنز قدیمی دسترسی داشته باشید، احتمالاً به دو برلینی مشهور برمی‌خورید که یکی فربه و کوتاه‌قد است و دیگری نحیف و بلندقد. آن دو بحث‌های سیاسی می‌کردند، گاهی به نام‌های

---

<sup>۱</sup> ترجمه‌ی انگلیسی ما نمی‌تواند طنز شنیع موجود در گویش برلینی را برساند. علاوه بر فکاهی زنی که اشتباه دستوری شوهرش را تصحیح می‌کند در حالی که خود نیز مرتکب اشتباه دستوری دیگری می‌شود، شکل ماضی فعل **Essen** در آلمانی (خوردن) **aß** (خوردم) است که در گویش آلمانی تلفظ آن شبیه **Aas** یا مردار است، اما معنای عامیانه "هرزه" یا "بچه‌باز" نیز دارد. به عبارت دیگر، از پاسخ زن دو معنی استنباط می‌شود "من خوردم" و "من یک هرزه هستم".

<sup>۲</sup> شخصیت نانت لوفر (اکنستر نانت، یا نانت، مردی در مخفی‌گاه) تجسمی از طبقه‌ی کارگر برلین است که در نمایشنامه‌ی آدولف گلسبرنر به تصویر کشیده شد و میان مردم محبوب افتاد. همچنین در این حیطه می‌توانید به تئودور هوسمن رجوع کنید.

کیلمیر و استروبل و بر،<sup>۱</sup> پلومکه و بونهمل<sup>۲</sup> یا مک و شربل<sup>۳</sup> - یا سرانجام به نام‌های معروف مولر و شولز<sup>۴</sup> شناخته می‌شوند. آن‌ها برجسته‌ترین موضوعات مربوط به برلین را مطرح می‌کردند و روزنامه‌ها هر هفته چیز تازه‌ای درباره آن‌ها داشتند. اما آن‌گاه سال ۱۸۷۰ و تأسیس رایش آلمان فرا رسید. ناگهان برلینی‌ها اهداف جاه‌طلبانه‌ای یافتند و خواستند که پالوده شوند. آنچه مفقود ماند، حضور افراد بزرگ و بسیار معتبر بود که به آنها جسارت استفاده از گویش خود را برگردانند. و در کمال تعجب دو نفرشان نه نویسنده که نقاش بودند. بسیار داستان‌های جالبی درباره‌ی آنها داریم. نخستین نفر که مطمئناً بیشتر شما نمی‌شناسیدش، ماکس لیبرمن سال خورده و مشهور است که هنوز در قید حیات است، و همچنان بابت ایشنا تزار افتضاحش و اهمه داشت. اما چند سال پیش نقاش دیگری به نام باندی او را به باد انتقاد گرفت.<sup>۵</sup> آن دو در کافه‌ای رو به روی هم نشسته بودند و مشغول گپ و گفت دوستانه‌ای بودند که لیبرمن یک‌باره خطاب به باندی گفت: «می‌دونی باندی، تو می‌تونستی آدم خیلی خوبی باشی و این چیزها، فقط اگر دستانت این قدر منجر کننده نبود». باندی آن‌گاه نگاهی به پروفیسور لیبرمن انداخت و گفت: «درست می‌گی پروفیسور، اما می‌بینید که دست‌های من اینجا هستند و من راحت می‌توانم آنها را این‌طور در جیبم مخفی کنم. اما تو با صورتت چه می‌کنی؟»

<sup>۱</sup> Kielmeier and Strobelweber

<sup>۲</sup> Plümecke and Bohnhammel

<sup>۳</sup> Meck and Scherbel

<sup>۴</sup> Müller and Schulze

<sup>۵</sup> ماکس لیبرمن (۱۹۳۵-۱۸۴۷) نقاش، چاپ‌گر و کلکسیونر، سراسر عمر خود را در برلین زیست. وی از حامیان سبک امپرسیونیسم در آلمان و نخستین کسی بود که رهبری نهضت جدایی‌طلب در برلین را به عهده گرفت و در سال‌های ۱۹۲۰ تا ۱۹۳۳ با سمت ریاست آکادمی هنر پروس خدمت کرد. والتر باندی (۱۹۴۰-۱۸۸۰) نقاش یهودی، ویراستار، منتقد هنری و کلکسیونر بود. او در پراگ به دنیا آمد و در وین بزرگ شد. تحصیلات خود را در برلین به پایان رساند و در همین شهر روزگار گذراند و به نهضت جدایی‌طلبان برلین پیوست.

یکی از دیگر برلینی‌های بزرگ و مشهور که خیلی از شما به اسم می‌شناسیدش و اخیراً درگذشته **هنریش زیل**<sup>۱</sup> است. او وقتی داستان خوبی را می‌شنید یا می‌دید، به‌جای نوشتن و منتشر کردنش، تصویر باشکوهی از آن می‌کشید. این داستان‌های مصور درست اندکی پیش از مرگش گردآوری شده‌اند، بنابراین اکنون می‌توانید آنها را به‌عنوان هدیه بخواهید. احتمالاً شماری از داستان‌های او را بازشناسید به جز این یکی: پدری به همراه سه پسرش پشت میز نشسته است. در حالی که سوپ رشته‌فرنگی می‌خورند یکی از پسرها می‌گوید: «اسکار نگاه کن رشته‌ها چطور از پوزه‌ی بابا آویزونند!» آلبرت، پسر ارشد، می‌گوید: «گوستاو تو نمی‌تونی به چک و چیل بابا بگی پوزه». گوستاو می‌گوید: «نه، برای این پیرمرد مسخره که مهم نیست». حال پدر که صبرش دیگر لبریز شده خیز برمی‌دارد تا عصایش را بردارد. هر سه پسر (گوستاو، آلبرت و اسکار) سراسیمه زیر تخت پنهان می‌شوند. پدر می‌کوشد دستش را به آنها برساند اما نمی‌تواند. عاقبت رو به کوچک‌ترین پسرش می‌گوید: «اسکار! از اون زیر بیا بیرون، تو که چیزی نگفتی، با تو کاری ندارم». اسکار از زیر تخت پاسخ می‌دهد: «تا با توی فلک‌زده رودررو بشم؟»

اما نباید تصور کنید که برلینی تنها مجموعه‌ای طنز است بلکه برعکس زبانی کاربردی و شگفت‌انگیز است. حتی یک کتاب دستور زبان خاص نیز دارد به نام «برلینی راستین در کلمات و عبارات»<sup>۲</sup> که توسط **هانس مایر** مدیر مدرسه‌ی قدیمی **گری کلوایستر** به رشته‌ی تحریر درآمده است. مانند تمام زبان‌ها زبان برلینی هم می‌تواند به گونه‌ای کنایه‌آمیز، محترمانه و یا هوشمندانه ادا شود اما البته گوینده باید تشخیص دهد که کی و کجا به کدام لحن نیاز دارد. برلینی زبانی است که از کار بیرون می‌آید. این زبان نه به واسطه‌ی فضلا و نویسنده‌ها بلکه در رختکن‌ها، میزهای قمار، اتوبوس‌ها، گروفروشی‌ها، میادین ورزشی و کارخانه‌ها پرورش یافته است. برلینی زبان مردمی است

<sup>۱</sup> هنریش زیل (۱۹۲۹-۱۸۵۸)، تصویرگر آلمانی که به سبب نقاشی‌های فکاهی‌اش از زندگی طبقه‌ی کارگر برلین مشهور شد.

<sup>۲</sup> Hans Meyer, Der Richtige Berliner in Wörtern und Redensarten Berlin: H. S. Hermann, ۱۹۰۴



که وقت ندارند؛ که اغلب باید تنها با کوتاه‌ترین اشارات، نگاه یا کلمات بریده با یکدیگر ارتباط برقرار کند. زبان افرادی نیست که گه‌گاهی بر حسب روابط اجتماعی یکدیگر را می‌بینند، بلکه مختص کسانی است که مرتباً یکدیگر را می‌بینند، روزانه و در شرایط کاملاً مشخص و ثابت؛ شیوه‌های خاص سخن گفتن همیشه از میان چنین مردمی برمی‌خیزد؛ آدم‌هایی که حتماً نمونه‌های کاملی از آن‌ها را در کلاس درس دیده‌اید. بچه‌مدرسه‌ای‌ها زبان خاص خودشان را دارند درست همان‌طور که کارمندان، ورزش‌کاران، سربازان و دزدان اصطلاحات مخصوص به خود را به کار می‌برند. و تمام این شیوه‌های سخن گفتن چیزی به زبان برلینی می‌بخشد؛ چرا که تمام این افراد از هر طبقه و قشری، در کنار هم و با هم و با شتاب فوق‌العاده، زندگی خود را می‌گذرانند. برلینی امروز یکی از زیباترین و ارزشمندترین نمونه‌های آهنگِ عنان‌گسیخته‌ی زندگی است. البته همیشه بدین سیاق نبوده است. حال، من برای شما یک داستان برلینی تعریف می‌کنم از دورانی که برلین هنوز به شهری چهار میلیون نفری تبدیل نشده بود و تنها چند هزار نفر جمعیت داشت.

مرد جاروفروش جاروها و خاک‌اندازها را دنبال خود می‌کشد اما چندان مست است که فراموش کرده دقیقاً چه می‌فروشد: «مارماهی داریم! مارماهی! مارماهی‌ها تون رو این‌جا بخرد. هر کی پول نقد داره».

واکس زن اول: «گوش بده آقای اسکرابر، هر کی دو مارماهی تو رو بخوره گرفتار می‌شه». (او مست را رها می‌کند، دیوانه‌وار در خیابان‌ها می‌دود و بانگ برمی‌دارد:

«جل‌الخالق! این افتضاح‌ترین. دیگه نمی‌شه کنار پنجره سیگار کشید».)

چند نفر: «درباره‌ی چی حرف می‌زنی؟ واقعاً؟ دیگه نمی‌تونی کنار پنجره سیگار بکشی؟» حالا آن‌ها رفته و خیلی دور شده‌اند.

واکسی اول (در حالی که می‌گریزد): «آره! باید با یه لوله سیگار بکشی، اوه!»

بریزیش دِ لوفر؟ (روبه‌روی موزه) می‌گوید: «من این ساختمان رو دوست دارم، من رو به خنده می‌اندازه».

لانگ دِ لوفر: «چرا به خنده‌ات می‌اندازه؟»

بریزیش (کمی تلوتلوخوران) می‌گوید: «خب، به خاطر عقاب‌های بالای ساختمون.»

لانگ: «چی راجع به عقاب‌ها خنده‌داره؟»

بریزیش: «خب، اون‌ها عقاب‌های سلطنتی‌اند اما همین‌طور عاقل و باطل گوشه‌ای نشسته‌اند. فکر کن من یه عقاب سلطنتی بودم و فقط برای تزیین مجبور بودم یه گوشه عاقل و باطل بشینم. می‌دونی چی کار می‌کردم؟ اگر تشنه می‌شدم برای چند لحظه دکور بودن را رها می‌کردم و بطری آبم رو درمی‌آوردم، چند جرعه می‌نوشیدم و از اون بالا فریاد می‌زدم و به مردم می‌گفتم: راجع به موزه فکر بد نکنید! عقاب سلطنتی فقط رفته یه استراحتی بکنه.»<sup>۱</sup>

تمان زبان‌ها شتابان تغییر می‌کنند، اما زبان کلان‌شهرها با شتاب بسیار بیشتری نسبت به مناطق روستایی تغییر می‌کنند. حالا زبانی را که تازه شنیده‌اید با زبان مرد دست‌فروش در داستان امروز مقایسه کنید. مردی که این داستان را نوشته **دوبلین** نام دارد، همان دوبلینی که شب‌ه‌ی چند هفته پیش برای شما از برلین سخن گفت.<sup>۲</sup> البته،

<sup>۱</sup> برگرفته از کتاب *Humor und Anekdote. Der Urberliner in Witz* نوشته‌ی هانس استواد (برلین: پی. فرانک، ۱۹۲۷)، صفحه‌ی ۳۹ و همچنین جلد سوم کتاب *Berliner Volksleben* نوشته‌ی آدولف گلسبرن (لاپزیگ: ویلهلم انگلمن، ۱۸۵۱) صفحات 248-9. دست‌نوشته‌ی بنیامین به جای ذکر کامل منبع نقل قول، تنها به ذکر «استواد، صفحه‌ی ۳۹» بسنده کرده است، بنابراین روشن نیست آیا بنیامین تنها از همین منبع استفاده کرده یا از سایر کتاب‌های استواد نیز بهره برده است. از آنجا که نسخه‌ی تایپ‌شده‌ی بنیامین منبع نقل قول را به طور کامل ذکر نکرده، ما از ویراستاران جی‌اس تبعیت می‌کنیم که متن را به طور کامل ارائه کرده‌اند.

<sup>۲</sup> آلفرد دوبلین یکی از سخن‌گویان برنامه‌ی ساعت رادیو برلین طی سال‌های ۱۹۲۵ تا ۱۹۳۱ بود و بیشتر اجراهایش برای رادیو مربوط به سال‌های ۱۹۲۸ تا ۱۹۳۰ می‌شد. شاید مشهورترین همکاری وی با رادیو وایمار «ماجرای فراننتس بیبرکف» نمایشنامه‌ی رادیویی رمان خودش «برلین آکساندرپلاتز» بود که هرگز پخش نشد. بنا بر آن بود که در سی‌ام سپتامبر ۱۹۳۰ پخش شود، اما در لحظه‌ی آخر به دلیل ترس از اقدامات تلافی‌جویانه‌ی نازی‌ها اجرایشان لغو شد. تا آن زمان که پیتر یلاویک آن را پخش کرد، «در فضای از رعب و وحشت زمانی که تنها چند هفته به شروع انتخابات ۱۴ سپتامبر ۱۹۳۰ باقی مانده بود و نازی‌ها به عنوان دومین حزب قدرتمند در رایش‌تستاگ شناخته شده بودند و کمیته‌ی نظارت سیاسی مرکز برلین اجرای کارهای نویسندگی چپ‌گرای یهودی را ممنوع کرده بود» (کتاب برلین آکساندرپلاتز: رادیو، فیلم و انحطاط فرهنگ وایمار، ۹۳). برای اطلاعات بیشتر درباره‌ی همکاری‌های

آنچه نوشته را دقیقاً نشنیده بود. دوبلین بیشتر وقتش را در محله آلكساندرپلاتز<sup>۱</sup> فقط پرسه زد و به مردم کوچه و بازار که مشغول فروش اجناس خود بودند گوش داد و در نهایت بهترین تکه‌ها از آنچه شنیده بود را جفت‌وجور کرد.

چرا مرد شیک‌پوشی در وست‌اند<sup>۲</sup> کروات می‌زند و کارگر نمی‌زند؟ «آقایان جلوتر بیایید، خانم جوان!<sup>۳</sup> شما هم. بله درسته شما که بازویتان را آن آقا گرفته، خردسالان هم می‌توانند باشند، برای آنها رایگان است». چرا یک کارگر را با کروات نمی‌بینید؟ چون نمی‌تواند آن را گره بزند. او برای خودش یک کروات آماده می‌خرد و هنگامی که آن را دریافت کرد، خوب نیست، چون نمی‌تواند کروات را گره بزند. این شیادی است و آشفتگی‌ها را ناگوارتر می‌کند و آلمان را در فلاکت عمیق‌تری از آنچه هست غرق می‌کند. به من بگویید چرا هیچ‌کس این کروات‌های بزرگ را نمی‌بندد؟ چون هیچ‌کس نمی‌خواهد یک خاک‌انداز را دور گردنش گره بزند. نه مردان نه زنان و نه حتی نوزادها اگر حرفی برای گفتن داشتند.

دلیلی برای خنده وجود ندارد آقایان. نخندید. ما نمی‌دانیم در سر آن نوزاد شیرین چه می‌گذرد. خدای من، آن سر کوچک نازنین، چه سر کوچک نازنینی، با آن موهای کم و نازک. اما چیز نازیبا این است که خرجی عیال و اولادتان را هدر دهید که آدم را به دردمر می‌اندازد، شوخی نمی‌کنم. بروید و برای خودتان از تیتز<sup>۴</sup> یا ورتایم<sup>۵</sup> یا هر

اولیه‌ی دوبلین با رادیو واینمار رجوع کنید به همین منبع، صفحات ۸-۷۵؛ و برای مطالعه‌ی منابع مطالعاتی بنیامین درباره‌ی صحنه‌ی دست‌فروشان کروات آماده در آلكساندرپلاتز برلین، و مقالات سیاسی و رسمی که در رادیو پخش شدند و متعلق به بنیامین و یا نمایشنامه‌های دوبلین بودند بنگرید به: همان، صفحات ۳۰-۲۹ و ۳-۱۰۲. همچنین، می‌توانید مناظره‌ی بنیامین پیرامون رمان دوبلین - به‌عنوان شکل بدیعی از روایت حماسی در رمان و همچنین «ثری ماندگار درباره‌ی گویش برلینی - "بحران رمان"» [۱۹۳۰، فصل دوم ۳-۰۴، ۲۹۹] جی‌اس، ۶-۲۳۱ را نیز مطالعه کنید.

<sup>۱</sup> Alexanderplatz

<sup>۲</sup> West End

<sup>۳</sup> Fräulein

<sup>۴</sup> Tietz

<sup>۵</sup> Wertheim

جای دیگر یک کروات بخرید، اگر نمی‌خواهید از یهودیان خرید کنید. من یک مرد آریایی هستم. فروشگاه‌های بزرگ احتیاجی به متقاعد کردن من برای خرید ندارند. آنها بدون من هم کار خود را به‌خوبی انجام می‌دهند. پس برای خودتان یک کروات مثل همین که من اینجا دارم بخرید و درباره اینکه هر روز صبح باید آن را ببندید فکر کنید. خانوم‌ها و آقایان! این روزها چه کسی وقت دارد صبح‌ها کروات ببندد و یک دقیقه خواب گران‌بها را رها کند؟ ما احتیاج داریم تا جایی که می‌توانیم بخوابیم چرا که همه ما خیلی کار می‌کنیم و کم به کف می‌آوریم. کروات آماده‌ی مثل این باعث می‌شود راحت‌تر بخوابید. و نان داروسازها را آجر می‌کند، چرا که هر کس یکی از این کروات‌ها بخرد دیگر نیازی به معجون یا مشروب خواب‌آور یا هیچ چیز دیگری ندارد. و در امن و امان همچو کودکی زیر سینه‌ی مادر می‌خوابد؛ چرا که می‌داند صبح‌ها هیچ عجله‌ای در کار نیست؛ آن چیزی که لازم دارد آنجا گره‌زده و آماده روی میز توالت منتظر است تا در یقه فرو رود. پول‌تان را صرف اجناس بنجل زیادی می‌کنید. حتماً سال پیش آن متقلبان را در کروکودیل بار<sup>۱</sup> دیده‌اید. سوسیسی گرم جلوی ویتترین بود و جوی پشت آن دراز کشیده بود؛ با ریش‌هایی که انگار گل کلم‌هایی اطراف صورتش روییده‌اند.<sup>۲</sup> تمام شما دیدید- کمی نزدیکتر بیایید، حالا، می‌خواهم صدایم را سالم نگه دارم. من صدایم را بیمه نکرده‌ام. من هنوز برای بیعانه پس‌انداز می‌کنم - همه‌ی شما دیدید که جولی چگونه در ویتترین دراز می‌کشید. اما آنها چگونه برای او شکلات می‌سراندند داخل؟ این چیز است که شما ندیدید. اینجا اجناس مرغوبی می‌خرید، نه سلولوئید، بلکه پلاستیک گالوانیزه در صورتی که اجناس زرق و برق‌دار بنجلی هستند که هر کدام را بیست فنینگ و سه تا را پنجاه فنینگ می‌خرید.<sup>۳</sup>

### <sup>۱</sup> Krokodil Bar

<sup>۲</sup> در مارس ۱۹۲۶ هنرمندی به نام جولی به مردم بلیت فروخت تا از نمایش روزهداری‌اش دیدن کنند، وی با گذراندن چهل و چهار روز بدون آب و غذا رکورد جهانی جدیدی را از خود به جای گذاشت.

<sup>۳</sup> آلفرد دوبلین، «برلین آکساندرپلاتز» (برلین: اس. فیشر ورلاگ، ۱۹۲۹) از صفحه‌ی ۷۲ به بعد. این متن بعد از دوبلین توسط برنامه‌ی ویرایشگر جی‌اس و بر اساس شماره صفحات ذکر شده در دست‌نوشته‌ی منابع بنیامین اندکی اصلاح شد.

این به شما نشان می‌دهد که دهان‌دریدگی برلینی چه اندازه می‌تواند مفید باشد و چگونه می‌توان با آن کسب درآمد کرد. آن چنان توجه‌ها را به کراوات‌هایش می‌کشاند که انگار یک فروشگاه بزرگ را اداره می‌کند.

بنابراین، زبان هر لحظه خودش را تازه می‌کند، هر رویدادی چه بزرگ و چه کوچک اثر خودش را بر زبان می‌گذارد. جنگ و تورم به اندازه‌ی ظهور کشتی‌های هوایی آلمان، بازدید امان‌الله خان<sup>۱</sup> یا آیرن گوستاو<sup>۲</sup> بر زبان برلینی اثر گذاشتند. حتی سبک‌های گفتاری در زبان برلینی وجود دارد. شاید برخی از شما اصطلاح معروف «برای من»<sup>۳</sup> را به خاطر داشته باشید. برای نمونه، اگر یک برلینی با کسی مکالمه کند که تمایلی به حرف زدن با او ندارد، می‌گوید: «برای من کلیسای یادبود کیصر ویلهلم است.» که منظور nave به معنی صحن یا شبستان<sup>۴</sup> است و همان‌طور که همه می‌دانند، این کلمه با املای knave به معنای پست و رذل به کار می‌رود. یا کسی به پسر جوانی دستوری می‌دهد و به او می‌گوید: «می‌توانی از عهده‌اش برآیی؟» و پسر جواب می‌دهد: «این برای من، یک چرتکه است» (می‌توانی روی من حساب کنی).

تا اینجا شما متوجه شدید که در بسیاری از این داستان‌ها در مورد برلینی‌ها چیزهای بیشتری از دهان‌دریدگی وجود دارد. به‌عنوان نمونه، مردم می‌توانند بسیار گستاخ و در عین حال خجل و معذب هم باشند. با این حال، برلینی‌ها دست کم، بهترین‌شان گستاخی خود را با مجموعه‌ای از تیزهوشی، سرزندگی و شوخ‌طبعی ترکیب می‌کنند. طوری که خودشان می‌گویند: «یک برلینی هرگز احمق پنداشته نمی‌شود.» برای نمونه، داستان جالب همشهری را در نظر آورید که عجله داشت و سوار کالسکه اسبی است که خیلی کند پیش می‌رود؛ «آه خدای من! گاریچی نمی‌تونی یک کم تندتر حرکت کنی؟» «معلومه که می‌تونم ولی نمی‌تونم اسب‌ها رو تنها بذارم.» اما یک طنز

<sup>۱</sup> امان‌الله خان در سال‌های ۱۹۱۹ تا ۱۹۲۹ پادشاه افغانستان بود که در سال ۱۹۲۸ از برلین دیدن کرد. آیرن گوستاو یک درشکه‌چی بود که در سال ۱۹۲۸ مسیر برلین تا پاریس را با کالسکه‌اش راند و به برلین بازگشت.

<sup>۲</sup> Iron Gustav

<sup>۳</sup> To me

برلینی واقعی هیچ‌گاه از دیگران خرج نمی‌کند و بیشتر خودِ لطیفه‌گو را نشانه می‌گیرد. و همین او را دل‌نشین و رها می‌سازد. او از گوییش دروغ نمی‌کند. داستان‌های جالبی هستند که این را ثابت می‌کنند. برای نمونه، مرد مستی در میخانه به سمت بار می‌رود و می‌گوید: «دیگه چیا داری؟» صاحب میخانه پاسخ داد: «نقرس و کمردرد هم دارم.»<sup>۱</sup> و حالا داستان‌هایی که در مورد کودکان به شما قول داده بودم؛ سه پسر بچه وارد داروخانه می‌شوند. اولی می‌گوید: «اندازه یک پنی شیرین بیان بدید.» مغازه‌دار نردبان بلندی می‌آورد، روی بالاترین پله‌اش می‌رود و کیسه‌اش را پر می‌کند و پایین می‌آید. وقتی که پسر پولش را به فروشنده می‌دهد، پسر دوم می‌گوید: «من هم اندازه یک پنی شیرین بیان می‌خوام.» فروشنده که اوقاتش تلخ شده پیش از آن که دوباره از نردبان بالا رود از پسر سوم می‌پرسد: "تو هم یک پنی شیرین بیان می‌خواهی؟" او می‌گوید: نه. بنابراین مغازه‌دار دوباره از نردبان بالا می‌رود و دوباره با کیسه‌ی پُر پایین می‌آید. او اکنون رو به پسر سوم می‌کند: «و تو چه می‌خواهی مرد کوچک؟» و او پاسخ می‌دهد: «من به اندازه نیم‌پنی شیرین بیان می‌خوام.» یا داستان مردی که یک پسر جوان را در خیابان دید: «اوه به همین زودی داری سیگار می‌کشی؟ به معلمت خواهم گفت.» «هر کاری دلت می‌خواد بکن پیرِ خرفت، من هنوز آن‌قدر بزرگ نشدم که مدرسه برم.» یا داستان دانش‌آموز کلاس پنجمی در مدرسه که عادت ندارد معلمش را «آقا» خطاب کند. اسم معلمش آکرمن<sup>۲</sup> است و مدتی اشتباه پسر را نادیده می‌گیرد تا آن‌که سرانجام عصبانی می‌شود: «تا فردا صبح صد بار در دفترچه‌ات می‌نویسی: هرگز فراموش نمی‌کنم

<sup>۱</sup> در متن اصلی آلمانی نوعی جناس بین افعال Kriegen (به‌دست آوردن to get) و Kriechen (خزیدن، to crawl) وجود دارد. وقتی مرد مست می‌پرسد: "Kricht man hier Rum?" [اینجا مشروب رم دارید؟]، میخانه‌دار وانمود می‌کند که پرسش مرد را چنین شنیده "Kriecht man herum?" [آیا هیچ جنبنده‌ای این اطراف هست؟] و جواب می‌دهد "Hier setzt man sich" [بله همین‌جا که ما نشستیم. چیزی که ما اینجا می‌بینیم نوعی بازی با کلمات است که در گویش برلینی معنا می‌یابد.

(م: به نظر می‌رسد مترجمی که کتاب را به زبان انگلیسی برگردانده به منظور قابل‌فهم کردن جناس موجود در این جملات آن را با مثالی جایگزین کرده که در زبان انگلیسی ملموس‌تر بوده است)

<sup>۲</sup> Ackermann

که معلم را آقا صدا کنم». روز بعد پسر به مدرسه می‌آید و دخترش را به معلم می‌دهد که واقعا در آن صد بار نوشته بود: «هرگز فراموش نمی‌کنم معلم را آقا صدا کنم.» معلم جمله‌های او را شمرد، درست صد تا بودند. و پسر می‌گوید: «چی شده آکرمن، شوکه شدی؟»

اگر بخواهید، دفعه‌ی بعدی به داستان‌های برلینی بیشتری گوش خواهیم داد، اما واقعاً لازم نیست تا آن زمان صبر کنید. فقط کافی است وقتی در شهر برلین راه می‌روید چشم‌ها و گوش‌هایتان را باز کنید، آن وقت داستان‌های بیشتری از آنچه امروز در رادیو شنیدید جمع‌آوری خواهید کرد.





# درس‌هایی از نبرد شیلی علیه ابشرکت‌های فناوری

ئوگنی موروزوف



ترجمه‌ی هیمن رحیمی



در یکم اوت ۱۹۷۳، یک اجلاس دیپلماتیک ظاهراً معمولی در لیما، پایتخت پرو برگزار شد. اما دستور کار انقلابی این اجلاس کماکان جالب توجه است. شرکت‌کنندگان که عمدتاً دیپلمات‌های ارشد بولیوی، شیلی، کلمبیا، اکوادور و پرو بودند، در پی ایجاد نظم جهانی فناورانه‌ی عادلانه‌تری بودند. قسمی نظم جهانی که شاید می‌توانست مانع از ظهور سیلیکون ولی و ابرشرکت‌های فناوری حول وحوش آن گردد.

آنها فکر می‌کردند که اولین گام مثبت پیوستن نیروها و کشف شیوه‌هایی برای مهار نفوذ فزاینده‌ی شرکت‌های چندملیتی است. این امر مشخصاً می‌توانست به قلمرو فناوری‌های پیشرفته فشار بیاورد که بیشترشان از آمریکا و اروپای غربی سرچشمه می‌گرفتند.

این فناوری‌ها اغلب باید با هزینه‌های به‌شدت بالایی به آمریکای لاتین وارد می‌شدند. یک مطالعه نشان داد که بین سال‌های ۱۹۶۲ و ۱۹۶۸ صرفاً شیلی شاهد دو برابر شدن پرداختی‌های شرکت‌های کشور برای حق‌امتیا‌های منقضی شده یا غیرواقعی بود.

به‌منظور اجتناب از چنین موانع خارجی مضحکی بود که این پنج کشور چهار سال پیش‌تر در پرو پیمان آند را امضا کرده بودند. پیمان آند یک توافقنامه‌ی رادیکال تجارت آزاد منطقه‌ای و تقریباً منسوخ بود که هدفش تسهیل پیگیری جمعی صنعتی‌سازی و توسعه‌ی اقتصادی بود. از این رهگذر، پنج کشور قدرت سیاسی خود را در یک سبب گذاشتند و بر آن شدند تا از هزینه‌های فزاینده‌ی واردات فناوری خارجی جلوگیری کنند. این پیمان همچنین اجرای پروژه‌های مشترک تحقیق و توسعه برای تولید جایگزین‌های داخلی را در برنامه‌ی خود داشت.

اورلاندو لتلیه که در زمان اجلاس وزیر امور خارجه‌ی شیلی تحت ریاست جمهوری سالوادور آلنده‌ی سوسیالیست بود، ریاست هیئت شیلی را به‌عهده داشت. سخنرانی لتلیه در لیما جنبه‌های رادیکال برنامه‌ی فناورانه‌ی آلنده را طنین‌انداز و اشاره کرد که «ما در دنیایی زندگی می‌کنیم که هنگامی که مفهوم رومی مالکیت<sup>۱</sup> روی فناوری اعمال می‌شود، استثمار را تشدید می‌کند». لتلیه با برجسته‌ساختن افزایش وابستگی

<sup>۱</sup> منظور امکان مالکیت فردی در دارایی‌های منقول و غیرمنقول در قانون روم باستان است.

منطقه به فناوری ابراز تأسف کرد که «امروزه حدود ۵۰۰ شرکت چند ملیتی کنترل ۹۰ درصد از فناوری تولیدی جهان را در دست دارند.»

برای کاهش چنین فاصله‌ای، لتلیه خواستار ایجاد یک نهاد بین‌المللی جدید شد. این امر دسترسی کشورهای در حال توسعه به مزایای فناوری و تحقیقات پیشرفته را برای مواردی مثل ثبت اختراع تسهیل می‌کرد، به‌شیوه‌ای که صندوق بین‌المللی پول (IMF) به آنها امکان دسترسی به سرمایه‌ی مالی را می‌دهد.

البته، این صندوق بین‌المللی فناوری پیشنهادی باید رویکردی اتخاذ می‌کرد که مثل صندوق بین‌المللی پول تابع دستورات ایالات متحده نباشد. در این‌جا طرحی برای یک نظم جهانی فناورانه‌ی بدیل ارائه شده که امروزه چنین بینشی در میان غالب تحلیلگران فناوری از بین رفته‌است: یعنی این‌که عقب‌ماندگی فناورانه‌ی یک کشور اغلب نتیجه‌ی عوامل ژئوپلیتیک و ژئواقتصادی بلندمدت است - و صرفاً ناشی از بوروکراسی سفت‌وسخت یا فقدان فرهنگ نوآورانه نیست. به عبارت دیگر نه خلاقیت و باز بودن درهای آن به روی ایده‌های جدید، بلکه موفقیت در بازی فناوری جهانی عامل قدرت و حق حاکمیت یک کشور است.

در نظم جهانی جدید مدنظر لتلیه و آینده، هر کشور، از جمله کشورهای جنوب جهانی، می‌توانستند مجموعه‌ی صنعتی و فناورانه‌ی منحصربه‌فرد خود را توسعه دهند. این استراتژی مانع از آن می‌شد که این کشورها مجبور به اجاره‌ی فناوری‌های مختلف از شرکت‌های چندملیتی شوند - به محاسبات مبتنی بر «ابر» یا هوش مصنوعی امروزی فکر کنید - و لذا چرخه‌ی وابستگی فنی و اقتصادی خود را متوقف می‌کرد.

اما این چشم‌انداز هرگز تحقق نیافت. تنها شش هفته پس از اجلاس لیما، دولت آینده در ۱۱ سپتامبر ۱۹۷۳ و در پی کودتای نظامی سرنگون شد و دیکتاتوری رعب و وحشت ژنرال آگوستو پینوشه آغاز شد. اورلاندو لتلیه هم در کنار خیل اعضای برجسته‌ی دولت آینده، ۱۲ ماه بعدی عمرش را در اردوگاه‌های کار اجباری وحشیانه گذراند.

پس از آزادی و تبعید به ایالات متحده، لتلیه با اشتیاق اهداف ضدپینوشه‌ای را دنبال کرد. او به یکی از منتقدان جدی اقتصاددانان نولیبرال به‌اصطلاح «بچه‌های

شیکاگو» بدل شد که در زمان حکومت پینوشه به دولت شیلی مشاوره می‌دادند. یک ماه پس از اینکه روزنامه‌ی نیشن دست به انتشار افشاگری مهمی در مورد میلتن فریدمن و پیروانش زد— مقاله‌ای که نشان داد راه‌حل‌های آنها برای مشکلات اقتصاد شیلی ناکارآمد است— لتلیه با مرگی تراژیک به قتل رسید. ماشینش به دستور مستقیم رژیم پینوشه در واشنگتن دی‌سی منفجر شد و یک ماه بعدتر هم شیلی از پیمان آند خارج شد. این پایان نبرد بلندپروازانه و کاملاً فراموش‌شده‌ی شیلی برای بازپس‌گیری فناوری‌ها از دست ابرشرکت‌های فناوری و سرمایه‌ی بزرگ بود.

در حالی که از ۵۰ سالگرد کودتای شیلی یاد می‌کنیم، وسوسه می‌شویم که آینده را به عنوان یک چهره‌ی تراژیک و نگون‌بخت ببینیم، که بیشتر دوران ریاست‌جمهوری کوتاه‌مدت خود را صرف دفع تلاش‌ها برای خلع‌اش از قدرت کرد. درست است که دستورکار بلندپروازانه‌ی مشخص‌شده در برنامه‌ی انتخاباتی مشهور ائتلاف شش حزبی اتحاد مردمی<sup>۲</sup> آینده که رئیس کلی‌اش در «۴۰ اقدام» مطرح شده، نسبت به اقدامات دولت برای جان سالم به در بردن از حمله‌ی سیا و مبارزه با شرکت‌های چندملیتی، الیگارش‌های شیلیایی و انواع جنبش‌های تروریستی راست افراطی، اهمیت ثانوی قرار داشت.

با وجود همه‌ی مشکلات و بحران‌ها، ابتکارات رادیکال، اتوپایی و حتی تخیلی زیادی وجود داشت که هنوز هم برایمان الهام‌بخش هستند. به طور شگفت‌انگیزی، خیلی از این ابتکارات مرتبط با فناوری هستند؛ تلاش لتلیه برای معادل فناوری صندوق بین‌المللی پول تنها یکی از نمونه‌های بی‌شمارش بود.

یک عامل مشترک برای همه‌ی آنها درک فناوری از طریق منظر ژئوپلیتیک و اقتصاد دگراندیش بود— منظری که با تحول نولیبرالی جهانی پس از کودتا از بین رفت. در حالی که پینوشه اقتصاد مکتب شیکاگو را پذیرفت، دولت آینده از چیزی بهره می‌برد که می‌توان آن را مکتب فناوری سانتیاگو<sup>۳</sup> نامید. و حال که ما به آینده‌ی پسانولیبرالی،

---

2 Popular Unity

3 the Santiago School of technology

فارغ از نفوذ مکتب شیکاگو می‌اندیشیم، چیزهای زیادی برای یادگیری از این مکتب سانتیاگوی متواضع‌تر و دوراندیش‌تر داریم.

مکتب سانتیاگو وجود خود را مدیون این واقعیت است که دفتر مرکزی کمیسیون اقتصادی سازمان ملل برای آمریکای لاتین و دریای کارائیب (سپال)<sup>۴</sup> در پایتخت شیلی مستقر بود. چند دهه از راه‌اندازی این کمیسیون در سال ۱۹۴۸ نگذشته‌بود که این مؤسسه گزارش‌های جریان اصلی از تجارت آزاد و نقش فناوری را به چالش کشید، گزارش‌هایی که مورد حمایت اقتصاددانان شیکاگو و انستیتو فناوری ماساچوست (MIT) بود.

تصور کنید یک کشور ثروتمندتر به یک کشور فقیرتر ماشین بفروشد، که به نوبه‌ی خود با موز مبادله می‌شود. با تخصص و معرفی نوآوری‌های فناورانه، قیمت هر دو کالا کاهش می‌یابد. همه خوشحال‌اند؛ پیشرفت در پیش است.

اقتصاددانان «کمیسیون اقتصادی» با این پیش‌بینی خوش‌بینانه مخالف بودند و استدلال می‌کردند که با گذشت زمان، کشورهای توسعه‌یافته تمایل دارند با قوت از چنین تجارت‌های بیرون بیابند. در وهله‌ی اول، نوآوری فناورانه بیشتر به تولیدکنندگان خودرو سود می‌رساند تا زارعان موز؛ شما نمی‌توانید میوه‌های گرمسیری را با دستگاه چاپ سه بعدی تکثیر کنید. در وهله‌ی دوم، کشورهای ثروتمندی که قاعدتاً کالاهای پیشرفته‌تری تولید می‌کنند، اتحادیه‌های کارگری قدرتمندی هم دارند که در دفاع از منافع کارگران، نمی‌گذارند قیمت خودرو مثل کاهش نرخ موز افت کند.

اقتصاددانان «سپال» استدلال کردند که در جهانی مملو از فناوری پیچیده، تجارت آزاد به نفع ثروتمندان و قدرتمندان است: با گذشت زمان، برای پرداخت یک خودروی اروپایی به موزهای آمریکای لاتین بیشتر و بیشتری نیاز است. به نقل از یکی از شرکت‌کننده‌های مهم این گفتگوها— رئیس جمهور سابق برزیل فرناندو هنریکه کاردوسو، که در آن زمان صرفاً یک دانشگاهی بود — دست نامرئی بازار شبیه دست مادرخوانده‌ی شروری است که به جای اصلاح نابرابری‌ها، آنها را تشدید می‌کند.

<sup>4</sup> UN Economic Commission for Latin America and the Caribbean (Cepal)

از این رو سانتیاگو/سپال با چشم‌انداز تجارت آزاد شیکاگو مخالفت کردند: [یعنی به نظر آنها] کشورهای در حال توسعه به جای پذیرش تجارت آزاد و حذف تعرفه‌ها بیشتر باید از سیاست تجاری و صنعتی برای تولید واردات فعلی [با استفاده از ظرفیت‌های بومی] در داخل کشور استفاده کنند. شاید هنوز به مرحله‌ی ساخت یک ماشین نرسیده باشند، اما می‌توانند مثلاً چرخ‌ها و لاستیک‌های اتومبیل را بسازند.

این سیاست‌گذاری، که به‌عنوان جایگزینی واردات شناخته می‌شود، به‌سرعت حمایت دولت‌های رفرمیست سراسر آمریکای لاتین را به دست آورد. این مسئله به‌سادگی به داغ‌ترین ایده‌ی سیاست‌گذاری دهه ۱۹۵۰ بدل شد. اما یک دهه بعدتر، برخی از اقتصاددانان و جامعه‌شناسان مخالف سانتیاگو-خیلی‌هایشان مثل کاردوسوی برزیلی که از کودتای نظامی برزیل در سال ۱۹۶۴ جان سالم به در بردند- شروع به درک محدودیت‌های این طرح کردند.

برای این که شما نمی‌توانید چرخ‌ها را به همان شیوه‌ای بسازید که موز رشد می‌کند: این قضیه نیاز به ماشین‌های گران‌قیمت و نوع دانش فنی دارد که با قوانین مالکیت معنوی محافظت می‌شود. اگر یک کشور صرفاً به امید «صنعتی‌سازی» و ساخت صنایع پیشرفته، دانش فنی را از ایالات متحده و اروپای غربی وارد کند، خطر ایجاد وابستگی به اقتصادهای پیشرفته و شرکت‌های چندملیتی چه‌بسا بیشتر هم می‌شود. این رادیکالیزه شدن دستور کار اولیه‌ی سپال به‌عنوان نظریه‌ی وابستگی شناخته شد و توفانی در سانتیاگو به راه انداخت. نمی‌توانست غیر از این باشد! سانتیاگو در بین سال‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ به‌عنوان پناهگاه بسیاری از روشنفکران رادیکال اروپایی و آمریکای لاتین ظاهر شد - «پایتخت چپ»، همان‌طور که برخی آن را تعمیم دادند. آلن تورن، مانوئل کاستلز، آرمان ماتلار، فرانتس هینکلامرت، روی ماورو مارینی، ماریا دا کونسيسائو تاوراس: انواع روشنفکران چپ‌گرای بین‌المللی سانتیاگو را خانه‌ی خود کردند (و این حتی صرف‌نظر از استعدادهای چشمگیر داخلی است، از پابلو نرودا گرفته تا مارتا هارنکر).

نظریه‌ی وابستگی، با وجود تمام کاستی‌ها و ناسازگاری‌هایش، یک کار را درست انجام داد: به‌درستی فناوری را به‌عنوان آخرین مرز قدرت و انباشت شناسایی کرد - و این کار را درست یک دهه قبل از تأسیس اپل انجام داد. همان‌طور که آندره گوندر

فرانک، یک اقتصاددان آلمانی آموزش دیده در شیکاگو که از اردوگاه نولیبیرال برای تدریس در برزیل و بعداً شیلی فرار کرد، در اواسط دهه‌ی ۱۹۶۰ نوشت، «فناوری آمریکایی در حال تبدیل شدن به منبع جدید قدرت انحصاری و پایه‌ی جدید استعمار اقتصادی و نواستعمارگرایی سیاسی است.» این گفته می‌تواند در مورد محاسبات کوانتومی، جی‌۵ یا هوش مصنوعی هم باشد

مکتب سانتیاگو مبارزه برای حکمرانی فناورانه را به عنوان اساسی برای هر حاکمیت اقتصادی معنی‌دار و همراه با آن توسعه‌ی ملی می‌دید. کشوری که ماشین‌ها را سرهم می‌کرد، بدون بنیان فناورانه و علمی خودش، به همان اندازه‌ی کشوری که میوه‌های گرمسیری می‌کشت، وابسته بود. همانطور که انسان شناس برزیلی داریسی ریبریو - دوست آینده و عضو برجسته‌ی مکتب سانتیاگو- در آن زمان گفت، تفاوت زیادی بین جمهوری موز و جمهوری فولکس‌واگن وجود ندارد.

دلیل این که موضع سانتیاگو در مورد فناوری تا این حد رادیکال به نظر می‌رسید، بعضاً این بود که نظریه‌ی ارتدوکس‌تر ارائه شده توسط نظریه‌ی مدرنیزاسون را که تاحدزیادی از موضع واشنگتن در جنگ سرد ناشی می‌شد، تضعیف کرد. نظریه‌پردازان مدرنیزاسیون از جایگاه خود در ام‌آی‌تی، استنفورد و شرکت راند،<sup>۵</sup> استدلال کردند که پیشرفت فناورانه و اقتصادی دست‌دردست هم دارند. لذا، تا زمانی که کشورها بتوانند به نقطه‌ی «خیز» برسند- عمدتاً با قرض گرفتن راه‌حلهایی که در آمریکای شمالی یا اروپای غربی جواب داده بود- سیر صعودی توسعه‌ی آنها تضمین می‌شد.

مکتب سانتیاگو مخالف این نظر بود و کنترل خارجی بر فناوری را به‌عنوان یک تنگنای کلیدی در مسیر توسعه می‌دید. در عوض، آنها از ایجاد ظرفیت فناورانه‌ی خود یک کشور حمایت کردند، زیرا، همان‌طور که آینده‌ی یک‌بار آن را به‌وضوح بیان کرد، «ما حق داریم راه‌حل‌های خود را داشته باشیم.» اما همان‌طور که سپال دهه‌ها توصیه کرده بود، مسئله صرفاً در قسمی تجارت و سیاست‌گذاری صنعتی خلاصه نمی‌شد. بلکه درگیری با شرکت‌های چندملیتی را شامل می‌شد که سد راه پیشرفت فناورانه بودند؛

رادیکالیزه شدن مهندسان و دانشمندانی که اغلب در پشت پوشش بی‌طرفی علمی پنهان می‌شدند؛ و تجربه‌ی کار با ابزارهای جدید برنامه‌ریزی و مدیریت مبتنی بر کامپیوتر برای نشان دادن این‌که بوروکراسی هم می‌تواند به اندازه‌ی بازار در مدیریت اقتصاد مؤثر واقع شود.

طبیعتاً شیلی بستر اصلی آزمایش برای نسخه‌های سیاست‌گذاری مکتب سانتیاگو بود. برای مثال، یک سال پیش از رسیدن آلنده به قدرت، شیلی یک سازمان دولتی به نام مؤسسه‌ی تحقیقات فناورانه (این‌تک)<sup>۶</sup> را تأسیس کرد. وظیفه‌ی آن کمک به شرکت‌های ملی و وزارتخانه‌ها برای کسب تخصص فنی داخلی بود.

در اصل، این‌تک تخصص فناوری را در یک سازمان دولتی متمرکز کرد و آن را در اختیار صنعت قرار داد. این کار برای کاهش وابستگی شیلی به فناوری و تخصص خارجی بود و در عین حال ظرفیت‌های محلی را افزایش می‌داد. به یک معنا، این‌تک آنتی مک‌کینزی عصر خود بود. در عوض کمک به کوچک‌تر کردن بخش دولتی و بازارپسندتر کردن آن، از دانش طراحان، دانشمندان و مهندسان برای خدمت به توسعه‌ی ملی استفاده کرد.

این‌تک در یک مؤسسه بسیار بزرگ‌تر دولت شیلی - شرکت توسعه‌ی دولتی (کورفو)<sup>۷</sup> قرار داشت. وظیفه‌اش بسیج سرمایه‌ی داخلی و خارجی برای پیشبرد توسعه‌ی صنایع جدید مهم مانند فولادسازی بود که برای تلاش‌های صنعتی‌سازی شیلی بسیار مهم بود.

کورفو تا حدی با دستورکار مکتب سانتیاگو مشترک بود، اما همچنین در ارتباط نزدیکی با سرمایه‌ی صنعتی شیلیایی بود. در نتیجه، این برنامه مورد حملات مکرر چپ قرار گرفت - از جمله سناتور جوانی به نام سالوادور آلنده - که فکر می‌کرد به اندازه‌ی کافی استراتژیک نیست، به‌ویژه زمانی که صنایعی که پرورش داده بود، از بین می‌برد و خصوصی می‌کرد. وقتی آلنده به قدرت رسید، سرانجام رادیکالیزه کردن کورفو و استفاده از آن برای تسریع در تعقیب حاکمیت فناورانه شیلی امکان‌پذیر شد.

6 the Institute for Technological Research (Intec)

7 the State Development Corporation (Corfo)



به‌عنوان مثال، کورفوی دوران آینده که شرکت ملی الکترونیک را راه‌اندازی کرد، وظیفه‌ی ساخت یک کارخانه نیمه هادی در شمال کشور را بر عهده داشت. این امر به شیلی – که زمانی صرفاً صادرکننده‌ی نیترات و مس بود – اجازه می‌داد تا به یک اقتصاد مترقی از نظرگاه فناوری تبدیل شود که بتواند نیازهای توسعه‌ی خویش را برآورده کند. اگر آینده اجازه داشت که سایر نسخه‌های سیاست‌گذاری مکتب سانتیاگو را تصویب کند، چه بسا شیلی می‌توانست به کره‌ی جنوبی یا تایوان آمریکای لاتین بدل شود. با این حال، برخلاف آنها، شیلی آینده یک دولت دست‌راستی اقتدارگرا نبود که حقوق کارگران را به‌نفع صنعتی‌سازی سرکوب کند. کودتا این احتمال صنعتی‌شدن دست‌چپی و کاملاً دموکراتیک در آمریکای لاتین را از بین برد.

تلاش آینده برای حاکمیت فناورانه به چیزی بیش از اعزام مشاوران اینتک برای منطقی کردن تولید نیاز داشت. او همچنین باید با آن مقابله می‌کرد، نه تنها به این دلیل که برخی از مهم‌ترین صنایع مخابراتی شیلی، از جمله تلفن‌ها و تلکس‌ها، در دست شرکت چندملیتی فناوری خارجی بودند، که مکتب سانتیاگو آن را برای توسعه‌ی ملی زیان‌آور می‌دید. این شرکت آی.تی.تی. ITT بود و در زمان انتخاب آینده در سال ۱۹۷۰، آوازی بسیار بحث‌برانگیزی در منطقه داشت.

آی.تی.تی. که در پورتوریکو و کوبا ریشه داشت، به‌سرعت خود را در قلمرو ایالات متحده جا انداخت. در طول دهه‌ی ۱۹۲۰، از ارتباط بنیان‌گذارانش با وال‌استریت برای گسترش سریع در آمریکای لاتین استفاده کرد (این امر به دولت آمریکا بسیار کمک کرد تا در نبرد برای برتری جهانی مخابراتی در برابر بریتانیا پیروز شود).

در اوایل دهه‌ی ۱۹۵۰، نزد بسیاری از مشتریان محلی آی.تی.تی. منفور بود چراکه شکایت کردند که هزینه‌های زیادی را دریافت می‌کند اما به‌ندرت در ارتقای زیرساخت‌ها سرمایه‌گذاری می‌کند. در نتیجه، اقتصاد محلی دچار رکود شد: یعنی به نیروهای بازار واگذار شد و مخابرات – یک عامل مهم توسعه‌ی اقتصادی – به‌جای یک عامل فعال‌کننده به یک مانع تبدیل شد.

فیدل کاسترو جوان – که در آن زمان یک وکیل بلندپرواز و پرائرژوی بود – حتی از شعبه‌ی محلی آی.تی.تی. در کوبا شکایت کرد؛ شرکت حقوقی او در این پرونده پیروز

شد، اما دیکتاتور کشور فولخنسیو باتیستا آن را لغو کرد. لذا، آی.تی.تی یکی از اولین شرکت‌هایی بود که کاسترو در سال ۱۹۶۰ ملی کرد (کمی پس از انقلاب کوبا که یک سال قبل‌تر و در سال ۱۹۵۹ به انجام رسید و کاسترو به قدرت رسید).

جسارت کاسترو ممکن است الهام‌بخش لئونل بریزولا، فرماندار رادیکال در برزیل بوده باشد، که در سال ۱۹۶۲ همین کار را با دارایی‌های محلی آی.تی.تی در ایالت خود انجام داد. به نظر می‌رسید که تمایل چندانی برای اجازه دادن به این ملی‌گرایان تکنوکرات آمریکای لاتین وجود ندارد که هر کاری که می‌خواهند انجام دهند. این شرکت متحدان خود را در واشنگتن بسیج کرد و برزیل را وادار کرد تا هزینه‌ای گزاف برای بهای چنین ملی‌سازی بپردازد و بریزولا و خویشاوندش، یعنی رهبر وقت کشور، ژواو گولارت، به عنوان کمونیست‌های هم‌پیمان شوروی ترسیم کردند. دو سال بعدتر، گولارت توسط ارتش برزیل سرنگون شد.

هیچ‌کدام از این‌ها آئنده را منصرف نکرد. در طول کمپین ریاست جمهوری ۱۹۷۰، وعده داد که این شرکت را ملی کند و مهندسان را -به جای مدیران- مسئول تصمیمات استراتژیک در آنجا قرار دهد. آی.تی.تی به مخالفان سیاسی آئنده در شیلی رشوه داد تا مانع از پیروزی او شوند. وقتی آئنده برنده شد، در پی راه‌هایی برای بی‌ثبات کردنش بودند -از جمله با فشار بر واشنگتن برای قطع وام‌های خود به شیلی و تعلیق کمک‌های فنی.

لذا آئنده به آرامی پیش رفت و شرکت را تصاحب کرد. با استانداردهای امروزی، این ضربه‌های بی‌سابقه علیه قدرت ابر شرکت‌های فناوری بود. از این پس، آی.تی.تی -درست مثل صدها شرکت استراتژیک دیگر که توسط دولت آئنده ملی شده‌اند -از طریق کورفو، شرکت توسعه‌ی دولتی اداره می‌شود. و تمرکز آن بر استراتژی توسعه‌ی ملی بود، نه افزایش سود.

گفتنش راحت‌تر از انجام دادنش بود. مراحل اولیه‌ی انقلاب آئنده چنان هیجان‌انگیز بود که کارگران بسیاری از شرکت‌هایی که در ابتدا استراتژیک تلقی نمی‌شدند -از جمله یک کارخانه کارامل- خواستار این شدند که آنها نیز ملی شوند. دوم، سفیر آمریکا -و مطمئناً در این کار او تنها نبود- تمام تلاش خود را کرد تا آئنده را از کادریایی محروم سازد که می‌توانستند چنین شرکت‌های ملی را اداره کنند. این

کار با انتشار چیزی انجام شد که امروز ما آن را «اخبار جعلی» می‌نامیم: این‌که آئنده در نهایت مرزهایش را می‌بندد و از خروج مدیران و مهندسان از کشور جلوگیری می‌کند – بنابراین آنها باید اکنون از کشور خارج می‌شدند.

این شرایطی بود که آئنده ابتکار شگفت‌انگیزی را برای استفاده از رایانه‌ها و شبکه‌های تلکس برای جبران کمبود مدیران واجد شرایط آغاز کرد: پروژه‌ی سایبرسین<sup>۸</sup>. در حالی که تاریخ آن به‌طور استنادانه توسط ایدن مدینا<sup>۹</sup> در *انقلابیون سایبرنتیک* (۲۰۱۱) مورد کاوش قرار گرفته است، مهم است که بر روابط فکری و سیاسی گسترده‌تر بین سایبرسین و مکتب سانتیاگو تأکید کنیم.

اول از همه، بسیاری از اقتصاددانان و مهندسان جوان آئنده غرق در دنیای نظریه‌ی وابستگی بودند. حتی برخی از آنها دوره‌های توسعه و وابستگی را به دانشکده‌ی مهندسی دانشگاه‌های خود آوردند. هنگامی که این تکنوکرات‌های جوان پست‌های دولتی را در دولت آئنده تصاحب کردند، خود را با بسیاری از نظریه‌پردازان وابستگی برزیل که در آن زمان در تبعید در شیلی بودند، احاطه کردند. دیگرانی، مانند آندره گوندر فرانک، در سانتیاگو بودند تا مشاوره و انتقاد ارائه دهند.

دوم، سایبرسین پروژه‌ای بود که از کورفو رشد کرد و در اینتک، شرکت مشاوره‌ی دولتی شیلی مستقر شد. طراح آلمانی اتاق عملیات آن، یک کارمند اینتک بود، که از خوانندگان مشتاق نظریه وابستگی هم بود و در مقالاتش از گوندر فرانک نام می‌برد.

سوم، سایبرسین قرار بود نرم‌افزاری برای تحقق عملی جنبه‌های نظری فراهم کند – مانند ملی‌سازی آی.تی.تی (که به کورفو نیز ختم شد) – توسط نظریه‌ی وابستگی بسط داده‌شد. و درست همان‌طور که مکتب شیکاگو و نولیبیرالیسم در نهایت متحدانی در پلت‌فرم‌های سیلیکون ولی پیدا کردند، مکتب سانتیاگو و نام تجاری نظریه‌ی

<sup>8</sup> Cybersyn

سایبرسین پروژه‌ی دولت سالوادور آئنده در شیلی با هدف ساخت یک نظام پشتیبان تصمیم‌گیری به‌منظور کمک به مدیریت اقتصاد ملی بود.

<sup>9</sup> Edén Medina

وابستگی آگاه به فناوری از نرم‌افزار سایبرنتیک سوسیالیستی مانند سایبرسین استفاده کردند.

تحقق این چشم‌انداز اصلی سانتیاگو امروز قطعاً به نرم‌افزار جدیدتر و بهتری نیاز دارد. با این حال اصول این رویکرد- این ایده که فناوری به‌وسیله‌ی ابزارهای دیگر به‌سان قسمی ژئوپلیتیک است؛ که پیشرفت فناورانه تضمینی برای پیشرفت اجتماعی و اقتصادی نیست؛ و این قدرت چیزی است که به برخی از کشورها اجازه می‌دهد نوآوری کنند و دیگران را به رکود محکوم می‌کند - در دنیای ابرشرکت‌های فناوری ما بسیار مرتبط باقی می‌ماند.

البته، به‌سختی بتوان نام جادوگر فنی بر آئنده گذاشت. در واقع، او اشتباهات فنی زیادی مرتکب شد- در جایی حتی از آی.تی.تی دعوت کرد تا دفترش را برای وجود اشکالات کار بررسی کند. با این حال تحت رهبری او بود که یک کشور کوچک آمریکای لاتین به طور نظام‌مند سیاست‌گذاری فناوری اطلاعات ژئوپلیتیکی را دنبال کرد و از مقابله با بازیگران قدرتمند شرکتی ابایی نداشت.

همین موضع جسورانه همراه با یک چارچوب فکری پویا است که مرگ آئنده را به یک تراژدی تبدیل کرد. کودتای ۱۹۷۳ نه تنها شیلی را از دموکراسی ارزشمندش محروم کرد بلکه ما را از دنیایی محروم کرد که در آن کشورها می‌توانستند در برابر شرکت‌های قدرتمند بایستند، از حاکمیت فناورانه‌ی خود دفاع کنند و از نوآوری برای ساختن دنیایی برابر و عادلانه‌تر استفاده کنند.

به‌جای این آینده، مشکلاتی که شیلی قبل از آئنده را تحت تأثیر قرار داده بود، به مشکلات کل جهان بدل شد- یا دست‌کم، جهان خارج از سیلیکون ولی. آنچه نویسنده اورگوئه‌ای ادواردو گالیانو<sup>۱۰</sup> -دوست آئنده و بخشی از جهان گسترده‌ی مکتب سانتیاگو - در حوزه‌ی خودش و در کتاب کلاسیکش یعنی شریان‌های باز آمریکای لاتین (۱۹۷۱) نوشت هنوز هم درست است: «آمریکای لاتین محکوم به رنج بردن از فناوری قدرتمندترهاست که به مواد خام طبیعی حمله می‌کند و آنها را از بین می‌برد و قادر

به ایجاد فناوری خود برای حفظ و دفاع از توسعه خود نیست.» تنها امروز است که بینش او در مورد کل سیاره صدق می‌کند.

چیزی که ما به‌جای آن به دست آوردیم دنیایی بود که توسط یک دوجین از آی.تی.تی‌ها اداره می‌شود— همه از طریق این ایده که نوآوری مسئله‌ی ایده‌ها و آرمان‌هاست، نه روابط قدرت خالص و قدرت نظامی. آینده که با وجود تمام کاستی‌هایش و به‌رغم تمام مخالفت‌های آی.تی.تی. و سازمان سیا در انتخابات شیلی پیروز شد، می‌دانست که نوآوری در دنیای واقعی به هیچ‌وجه این‌گونه نیست. و به همین دلیل، با وجود تمام مشارکت‌های وی در سوسیالیسم دموکراتیک، بزرگ‌ترین میراث او شاید در بسیج مکتب سانتیاگو باشد، که به جهان راهی به سوی فناوری دموکراتیک نشان می‌دهد.

پیوند با منبع اصلی:

<https://www.newstatesman.com/the-weekend-essay/2023/09/salvador-allende-fight-big-tech>



# ارنست مندل و اکوسوسیالیسم

میشل لووی



ترجمه‌ی محمدرضا جعفری



نگرانی نسبت به محیط زیست تنها از دهه‌ی ۱۹۷۰ است که با جدیت در آثار مندل ظاهر می‌شود. مثلاً، به‌سختی می‌توان نشانه‌ای از اهمیت محیط زیست در کتاب *نظریه اقتصادی مارکسیستی* (۱۹۶۲)<sup>۱</sup> دید. در این کتاب به‌عنوان «فتح باب» اندیشه‌های او<sup>۱</sup>، ایده‌ی «توقف رشد» در سوسیالیسم را می‌یابیم: «وقتی جامعه به اندازه‌ی کافی ماشین‌های خودکاری دارد که بتواند تمام نیازهای فعلی‌اش را پوشش دهد (...) این احتمال هست که "رشد اقتصادی" کاهش یافته یا حتی موقتاً متوقف شود و انسانی به‌تمامی فارغ از هرگونه دغدغه مادی و اقتصادی متولد خواهد شد.» [۱]

### ایده‌های بوم‌شناختی ارنست مندل

با این وصف از سال ۱۹۷۱-۱۹۷۲، پس از ظهور اولین جنبش‌های بوم‌شناختی و به‌دنبال خواندن آثار پیشگامان این جنبش، المار آلتواتر، هری روتن و بری کامونر، مندل شروع به ادغام وجه بوم‌شناختی در اندیشه‌ی خود کرد. به این ترتیب است که در *سرمایه‌داری متأخر* (۱۹۷۲) از «تهدید فزاینده‌ای که تکنیک معاصر، به دلیل ابزاری شدن‌اش به‌دست سرمایه‌داری، برای محیط‌زیست ایجاد می‌کند» و پیامدهایش برای «بقای بشریت» می‌نویسد. اما مسأله‌ی اصلی کتاب این نیست. تنها چند ارجاع محدود به موضوع وجود دارد بی‌آن‌که به صورت نظام‌مند به آن پرداخته شود. [۲]

از این‌رو به نظر می‌رسد که این «گزارش باشگاه رم» (گزارش میدوز)<sup>۲</sup> با حمایت سیکو منشولت) بوده است که مندل را برانگیخت تا تأملی مستمر و پیوسته را در

<sup>۱</sup> به فارسی با عنوان «علم اقتصاد»، ترجمه‌ی هوشنگ وزیری، انتشارات خوارزمی (۱۳۵۹)

<sup>۲</sup> Meadows Report در سال ۱۹۶۸ در رم ۳۵ نماینده از مجموع ۳۰ کشور، از جمله دانشمندان، محققان و سیاستمداران با هدف بحث انتقادی در مورد مسائل فوری جهانی به‌ویژه تأثیر تغییرات محیط زیست بر جامعه و زمین، سازمان غیرانتفاعی و غیررسمی موسوم به باشگاه رم را تشکیل دادند. تحقیق در مورد مسائل بوم‌شناختی و پیوند دادن جنبه‌های مختلف جمعیت‌شناختی، انرژی و مواد غذایی با جنبه‌های سیاسی با در نظر گرفتن دهه‌های بعد از اهداف اصلی این سازمان بود. در سال ۱۹۷۲ با اولین گزارش به باشگاه رم، «گزارش میدوز» به عنوان بخشی از تحقیق مفصل‌تر با نام «محدودیت‌های رشد»، توجه عمومی به بحران بوم‌شناختی جهان مبتنی بر افزایش جمعیت و بهره‌برداری بی‌وقفه از منابع طبیعی برانگیخته شد.



موضوع محیط زیست آغاز کند: این موضوع هدف مقاله‌ی «دیالکتیک رشد» در نوامبر ۱۹۷۲ بود که بعدتر به آلمانی تحت عنوان «مارکس و اکولوژی» منتشر شد. با توجه به آنچه که او در کتاب *نظریه‌ی اقتصادی مارکسیستی* در مورد توقف رشد اقتصادی در سوسیالیسم نوشته بود، عجیب است که واکنش‌اش به گزارش میدوز بیش از حد منفی بود؛ تا جایی که او نویسندگان را «آموزه‌پردازان سرمایه‌داری»<sup>۳</sup> توصیف کرد که آماده‌اند همه چیز، حتی استانداردهای زندگی را که امروزه هنوز مقدس تلقی می‌شود، قربانی کنند، به شرط آن‌که از مالکیت و سود خصوصی محافظت شود. با این حال، او اهمیت در نظر داشتن مسأله‌ی «منابع طبیعی محدود» را تشخیص داد که باعث می‌شود تسری سبک زندگی طبقه‌ی متوسط آمریکا به کل جهان غیرممکن باشد.

مندل پس از یادآوری این نکته که برای مارکس رشد اقتصادی، توسعه‌ی نیروهای مولد به خودی خود یک هدف نبود، بلکه صرفاً وسیله‌ای برای رهایی انسان بود، فراز مهمی از *ایدئولوژی آلمانی* (۱۸۴۶) را در مورد تبدیل نیروهای مولد به نیروهای مخرب در سرمایه‌داری نقل می‌کند. پتانسیل مخرب توسعه‌ی سرمایه‌دارانه‌ی نیروهای مولد از همان منطق اقتصاد بازار سرچشمه می‌گیرد که مبتنی بر پیگیری سود است: «اگر ما فنون خاصی را در عوض فنون دیگر انتخاب کنیم بی‌آن‌که اثرات آن‌ها را از لحاظ تعادل بوم‌شناختی در نظر گرفته باشیم، انتخاب ما بر اساس محاسبات سودآوری خصوصی شرکت‌های خاص بوده است...»<sup>[۳]</sup> چنین به نظر می‌رسد که مندل در بعضی موارد به بی‌طرفی فناوری مدرن اعتقاد دارد: «این که فناوری صنعتی مدرن الزاماً گرایش دارد به تخریب تعادل بوم‌شناختی، به این سادگی‌ها درست نیست». اما او بعداً متوجه شد که فناوری فعلی، فناوری مدرن صنعتی واقعاً موجود، برای مثال آنچه که توسط تراست‌های شیمیایی مانند مونسانتو به‌کار گرفته می‌شود، خطرناک و مضر است. او

---

مدل‌سازی و بررسی‌های نظام‌مند و شبیه‌سازی کامپیوتری تعامل انسان با طبیعت در این گزارش نشان می‌داد که در غیاب تغییرات قابل توجه در استفاده از منابع، به احتمال زیاد کاهش ناگهانی و غیرقابل کنترل هم در ظرفیت جمعیت و هم در ظرفیت صنعتی وجود دارد. این گزارش برای اولین بار نگرانی در مورد حیات و بقای حیات در کره‌ی زمین را ناشی از روندهای مخرب صنعتی مستند کرد. مترجم

<sup>۳</sup> Doctrinaires of Capitalism

صرفاً تأکید دارد که این جهت‌گیری فنی تنها راه ممکن نیست: در دیدگاه سوسیالیستی، ما «اولویت را به توسعه‌ی فناوری [از نوع] دیگری می‌دهیم، که کاملاً با هدف توسعه‌ی هماهنگ فرد و حفظ منابع طبیعی، نه به حداکثر رساندن سود خصوصی، هم‌جهت است.»

بنابراین راه‌حل<sup>۴</sup> تحمیل کمبود، ریاضت و کاهش شدید استاندارد زندگی، آن‌گونه که کارشناسان ام. آی. تی. MIT<sup>۴</sup> در گزارش خود به باشگاه رم پیشنهاد کردند، نیست بلکه برنامه‌ریزی برای رشدی است که سمت و سویش را «مجموعه‌ای از اولویت‌های [از پیش] مشخص‌شده، که کاملاً از الزامات سود خصوصی دورند» تعیین می‌کند. گزینه‌ی «رشد صفر»، به‌ویژه در کشورهای توسعه‌نیافته، غیرقابل قبول است. بدیل سوسیالیستی که مندل ارائه می‌کند، دگرگونی بنیادی ساختارهای اقتصادی و اجتماعی و در این جهت ایجاد شرایطی است برای بازگرداندن تعادل بوم‌شناختی. در یک جامعه‌ی سوسیالیستی اولویت با برآوردن نیازهای اساسی برای همه‌ی انسان‌ها و جستجوی فناوری‌های جدیدی است برای بازپرسازی ذخایر کمیاب منابع طبیعی. کیفیت زندگی، اوقات فراغت، غنای روابط اجتماعی بسیار مهم‌تر از «افزایش درآمد ناخالص ملی» خواهد بود. [۴]

پس از آن است که این موضوع در نوشته‌های ارنست مندل بسیار مطرح می‌شود: به‌عنوان مثال، در مانیفست انترناسیونال چهارم، سوسیالیسم یا بربریت در آستانه‌ی قرن بیست‌ویک (۱۹۹۳)، بخشی به رابطه‌ی بین سوسیالیسم و بوم‌شناسی اختصاص داده شده است. نویسندگان ضعف‌های جنبش کارگری در این زمینه، شکست بارز جوامع بوروکراتیک پس‌اسرمایه‌داری [بلوک شرق] و دین مارکسیست‌ها به طرفداران محیط زیست را تصدیق می‌کند. اما همچنان به سلاح خود، بدیل سوسیالیستی مقید می‌ماند: «مبارزه‌ی مؤثر با آلودگی، دفاع نظام‌مند از محیط زیست، جستجوی پیگیرانه برای جایگزینی منابع طبیعی کمیاب، اقتصاد سخت‌گیرانه در استفاده از منابع و در نهایت خلع‌ید از منافع خصوصی در اخذ تصمیمات سرمایه‌گذاری و انتخاب تکنیک‌های تولید و سپردن آن به جامعه‌ای که این‌ها را به‌صورت دموکراتیک اداره می‌کند.» تأکید بر

<sup>۴</sup> Massachusetts Institute of Technology

«منابع طبیعی کمیاب»، که پیش از این در مقاله‌ی سال ۱۹۷۲ مطرح شده بود، یک محدودیت آشکار است: مسأله‌ی بوم‌شناختی بسیار فراتر از این جنبه‌ی اقتصادی است.

### «تصاحب» یا براندازی دستگاه تولیدی؟

اگر گزینه‌ی سوسیالیستی مدنظر مندل هنوز موضوعیت داشته باشد که به نظرم دارد، به اعتقاد من لازم است هم در نقد میراث مارکسی و هم در رادیکال بودن گسست از پارادایم تولید فن‌گرایانه<sup>۵</sup> موجود چند قدم جلوتر برویم. ما باید دستاوردهای بوم‌شناسی را در بطن رویکرد سوسیالیستی ادغام کنیم: به عبارت دیگر، بدیل اکوسوسیالیستی را هدف‌گذاری کنیم.

گونه‌ای مارکسیسم کلاسیک، با استفاده از عباراتی از مارکس و انگلس، از تضاد بین نیروها و مناسبات تولیدی شروع می‌شود و انقلاب اجتماعی را محو آن مناسبات تولیدی سرمایه‌داری تعریف می‌کند که به مانعی در برابر توسعه‌ی آزاد نیروهای مولد مبدل شده‌اند. به نظر می‌رسد این دیدگاه، دستگاه تولیدی را «خنثی» و توسعه‌ی آن را نامحدود می‌داند. در این دیدگاه، دگرگونی سوسیالیستی بیش از هر چیز شامل تصاحب اجتماعی نیروهای مولد ایجاد شده به دست تمدن سرمایه‌داری و قرار دادن آنها در خدمت کارگران خواهد بود. گفتاوردی از آنتی دورینگ انگلس، کتابی معیار برای نسل‌های متوالی سوسیالیست، پشتوانه‌ی این نگاه است: در سوسیالیسم «جامعه آشکارا و بدون انحراف نیروهای مولدی را در اختیار می‌گیرد که آنقدر عظیم شده‌اند که نمی‌توانند توسط کسی جز خودشان اداره شوند».[۵]

این دیدگاه را باید از منظر اکوسوسیالیستی مورد نقد قرار داد و در این کار از نظرات مارکس در مورد کمون پاریس الهام گرفت: کارگران نمی‌توانند [صرفاً] دستگاه دولتی سرمایه‌داری را در دست گرفته و آن را به خدمت خود بگمارند. آنها باید آن را «خرد» کنند و با [چیزی] به لحاظ ماهوی متفاوت، یک شکل غیردولتی و دموکراتیک از قدرت سیاسی جایگزین کنند.

<sup>۵</sup> Techno-productive

همین امر، کم‌وبیش و با لحاظ شرایط متفاوت، برای دستگاه تولیدی «واقعاً موجود»، یعنی سرمایه‌داری، صدق می‌کند: دستگاه [تولیدی] به دلیل ماهیت و ساختار خود، خنثی نیست، بلکه در خدمت انباشت سرمایه و گسترش نامحدود بازار است که با الزامات حفاظت از محیط زیست و سلامت نیروی کار در تضاد است. عملکرد و منطق این دستگاه به شکلی است که تنها می‌تواند باعث تشدید آلودگی، تخریب تنوع زیستی، نابودی جنگل‌ها و تحولات فاجعه‌بار اقلیمی شود. بنابراین «انقلابی‌سازی» دستگاه تولیدی از طریق تحول رادیکال و اساسی ساختارش، ضروری می‌شود. این امر در برخی شاخه‌های تولید، به‌عنوان مثال نیروگاه‌های هسته‌ای، می‌تواند به معنای «خرد کردن آن» باشد. به هر صورت، خود نیروهای مولد باید عمیقاً بر اساس معیارهای اجتماعی و بوم‌شناختی جرح و تعدیل شوند.

در وهله‌ی نخست این به معنای انقلاب انرژی است، یعنی جایگزینی انرژی‌های تجدیدناپذیر، زغال‌سنگ، نفت و انرژی هسته‌ای، که مسئول آلودگی و سمی‌سازی محیط‌زیست‌اند با انرژی‌های «نرم»<sup>۶</sup> و تجدیدپذیر: آب، باد، خورشید.

اما این کل شیوه‌ی تولید و مصرف، بر محور برای مثال خودروی شخصی و سایر محصولات از این نوع، است که می‌بایست دگرگون شود و این باید همراه باشد با حذف مناسبات تولیدی سرمایه‌داری و آغاز گذار به سوسیالیسم. ناگفته نماند که هر دگرگونی در سیستم تولیدی یا حمل‌ونقل، جایگزینی تدریجی جاده با راه‌آهن، باید با تضمین اشتغال کامل نیروی کار انجام شود.

آینده‌ی نیروهای مولد در این گذار به سوسیالیسم، [یعنی] فرآیندی تاریخی طولیل‌تر از ماه‌ها یا سال‌ها، چه خواهد بود؟ دو مکتب فکری درون چیزی که می‌توان آن را چپ بوم‌شناختی نامید با یکدیگر مواجه می‌شوند:

---

<sup>۶</sup> به‌طور خاص، فناوری‌های انرژی نرم دارای پنج ویژگی تعیین‌کننده هستند: آنها به منابع انرژی تجدیدپذیر متکی هستند. متنوع هستند و برای حداکثر اثربخشی در شرایط خاص طراحی شده‌اند، انعطاف‌پذیرند و نسبتاً ساده و همه‌فهم. از نظر مقیاس و از نظر کیفیت با نیازهای مصرف‌نهایی مطابقت دارند. یک فناوری انرژی باید تمام این پنج معیار را برآورده کند تا نرم به حساب آید. مترجم

- مکتب خوش‌بینانه که طبق آن، به لطف پیشرفت فناوری و انرژی‌های نرم، توسعه‌ی نیروهای مولد سوسیالیستی با هدف برآوردن [اصل] «به هر یک بر اساس نیازهایش» می‌تواند گسترش نامحدودی داشته باشد. این مکتب محدودیت‌های طبیعی سیاره را در نظر نمی‌گیرد و به [تولید] و باز-تولید [بیش‌تر] منتهی می‌شود، همان‌طور که عنوان «توسعه‌ی پایدار» - مدل سوسیالیستی قدیمی.

- مکتب بدبینانه که با در نظر گرفتن این حدود طبیعی، محدود کردن رشد جمعیتی و سطح زندگی مردم را به نحوی سفت و سخت ضروری می‌پندارد. مصرف انرژی باید به بهای کنار گذاشتن خانه‌های فردی، سیستم گرمایش و غیره، به نصف کاهش یابد. از آن جایی که این اقدامات بسیار نامحبوب است، این مکتب گاهی رؤیای یک «دیکتاتوری بوم‌گرای روشنفکرانه» را در سر می‌پرورد.

به نظر من این دو مکتب یک تصور کمی محض از رشد نیروهای مولد دارند. موضع سومی وجود دارد که به نظر من مناسب‌تر است و به نظر می‌رسد که مندل به آن گرایش دارد. فرضیه‌ی اصلی این موضع تغییر کیفی در توسعه است: پایان دادن به اتلاف عظیم منابع توسط سرمایه‌داری، که مبتنی است بر تولید محصولات غیرضروری یا مضر، در مقیاس بزرگ. صنعت تسلیحات نمونه‌ی بارز آن است. بنابراین مسأله جهت‌یابی تولید به سمت برآوردن نیازهای اصیل است، ابتدا به ساکن‌ان‌هایی که مندل «مقدسات» نامیده است: آب، غذا، پوشاک، مسکن.

چگونه می‌توانیم نیازهای اصیل را از نیازهای مصنوعی و تقلبی تشخیص دهیم؟ گروه دوم با سیستم دستکاری ذهنی که «تبلیغات» نامیده می‌شود، ایجاد و القا می‌شود. بخش مهمی از عملکرد بازار سرمایه‌داری، «تبلیغات» است که در جامعه‌ی در حال گذار به سوسیالیسم محکوم به فنا است. جای آن را اطلاعات ارائه شده از سوی انجمن‌های مصرف‌کنندگان می‌گیرد. معیار تشخیص یک نیاز اصیل از نیاز مصنوعی دیگر، تداوم آن پس از حذف تبلیغات است... (کوکاکولا!).

از سوی دیگر، خودروی شخصی یک نیاز واقعی را برآورده می‌کند، اما در یک پروژه‌ی اکوسوسیالیستی، بر اساس فراوانی حمل‌ونقل عمومی رایگان، نقش بسیار کم‌تری نسبت به جامعه‌ی بورژوازی خواهد داشت، که در آن بدل شده است به متاعی

بت‌واره، نشانه‌ای از اعتبار و چیزی که زندگی اجتماعی، فرهنگی، ورزشی و اروتیک افراد حول آن می‌چرخد.

یقیناً بدینسان پاسخ خواهند داد، افراد تحت تأثیر امیال و آرزوهای بی‌نهایت هستند که باید کنترل و سرکوب شوند.

اکوسوسیالیسم بر گزینه‌ای بنیان دارد که پیش‌تر از آن مارکس بود و مندل اغلب بر آن اصرار داشت: تفوق «بودن» بر «داشتن» در یک جامعه بی‌طبقه؛ یعنی دستاوردهای شخصی، از طریق فعالیت‌های فرهنگی، تفریحی، شهوانی، ورزشی، هنری، سیاسی، به‌جای میل به اندوختن بی‌نهایت کالاها و محصولات. این دومی ناشی از ایدئولوژی و تبلیغات بورژوایی است و هیچ نشانه‌ای وجود ندارد که «طبیعت ابدی انسان» این است.

این بدان معنا نیست که هیچ تعارضی بین الزامات حفاظت از محیط زیست و نیازهای اجتماعی، بین الزامات بوم‌شناختی و ضرورت‌های توسعه، به‌ویژه در کشورهای فقیر، وجود نخواهد داشت. حل این تضادها بر عهده‌ی دموکراسی سوسیالیستی است که از الزامات سرمایه و «بازار» رها شده است.

پیوند با متن اصلی:

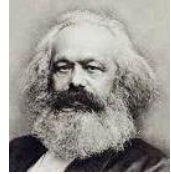
<https://internationalviewpoint.org/spip.php?article6720>

#### یادداشت‌ها:

- [1] Ernest Mandel, *Marxist Economic Theory*, London, 1962.  
 [2] Ernest Mandel, *Late Capitalism*, London, 1972.  
 [3] Ernest Mandel, "Dialectique de la Croissance", *Mai* n° 26, novembre- décembre, 1972, p.11.  
 [4] Ibid. pp. 12-14.  
 [5] Friedrich Engels, *Anti- Dühring*, London, 1892.

# درباره‌ی سیمون بولیوار

کارل مارکس



ترجمه‌ی علی رها



آیداداشت مترجم: متن پیش رو مقاله‌ی جامعی است که مارکس در سال ۱۸۵۸ برای «دانش‌نامه‌ی جدید آمریکا» نگاشت که یک فرهنگ‌نامه‌ی عمومی و محبوب بود. چارلز دینا، ویراستار «نیویورک دیلی تریبون» که مارکس حدود یک دهه برای آن مقاله می‌نوشت، به‌همراه چند نفر دیگر، یکی از مؤسسان این دانش‌نامه بود. او در آوریل سال ۱۸۵۷ از مارکس درخواست کرد که برای این مجموعه‌ی جدید مطلب بفرستد. مارکس با همکاری انگلس، مطالب متعددی برای دانش‌نامه ارسال کرد که بین سال‌های ۱۸۵۸ تا ۱۸۶۳ در ۶ مجلد منتشر، و بین سال‌های ۱۸۶۸ تا ۱۸۶۹ بازنشر شدند.

سیمون بولیوار رجل سیاسی نامدار و محبوبی در سراسر آمریکای لاتین است. اسطوره‌ی نقش تعیین‌کننده‌ی او در جنگ استقلال آمریکای جنوبی از سلطه‌ی استعماری اسپانیا، زبانزد خاص و عام است. هوگو چاوز (۲۰۱۳-۱۹۵۴)، رهبر «حزب متحد سوسیالیستی ونزوئلا»، پیروزی انتخاباتی خود در سال ۱۹۹۸ و اصلاحات سیاسی خود را به «انقلابی بولیواری» تشبیه می‌ساخت که ملهم از آرای سیمون بولیوار است.

مقاله‌ی مشروح مارکس که فرایند استقلال ونزوئلا و کشورهای مجاور از زیر یوغ استعمار اسپانیا را موشکافانه بررسی می‌کند، عطر و بوی امروزی دارد. زبان مارکس به‌خودی‌خود گویاست. کافی‌ست اشاره شود که مارکس در حین حمایت از استقلال آمریکای جنوبی، هیچ‌گاه از برخورد انتقادی به فعل و انفعالات درونی جنبش آزادی‌بخش و انتقاد از عمل‌کرد و بینش رهبران آن، به‌ویژه بولیوار خودداری نمی‌کند.<sup>۱</sup>

سیمون بولیوار پونته، «رهایی‌بخش» کلمبیا، متولد کاراکاس، در ژوئیه‌ی ۱۷۸۳، در ۱۷ دسامبر ۱۸۳۰ در سن پدرو در حوالی سانتا مارتا درگذشت. او یکی از پسران *خانواده‌ی مانوتاناس* بود که در زمان سلطه‌ی اسپانیا اشرافیت کریول<sup>۱</sup> در ونزوئلا را تشکیل می‌دادند. طبق رسوم آمریکایی‌های ثروتمند آن زمان، او را در سن ۱۴ سالگی به اروپا فرستادند. او از اسپانیا به فرانسه رفت و چندسالی در پاریس اقامت داشت. او در سال ۱۸۰۲ در مادرید ازدواج کرد و به ونزوئلا بازگشت. همسر او در آن‌جا ناگهان

<sup>۱</sup> Creole کریول آمیزه‌ی نژادهای اروپایی با سیاهان کاراییب. (م).



بر اثر تب زرد درگذشت. او سپس برای دومین بار به اروپا سفر کرد و در مراسم تاج‌گذاری ناپلئون در مقام امپراتور در سال ۱۸۰۴ حضور داشت، و نیز در سال ۱۸۰۵، در زمان تصدی تاج آهنین لومباردی توسط او شرکت داشت. او در سال ۱۸۰۹ به کشورش بازگشت، و علی‌رغم پافشاری پسرعمویش، ژوزف فیلیکس ریباس، از شرکت در انقلاب کاراکاس که در ۱۹ آوریل ۱۸۱۰ رخ داد، امتناع ورزید. او پس از آن واقعه برای خرید اسلحه و تقاضای حمایت از دولت بریتانیا، پذیرای مأموریتی در لندن شد. ظاهراً توسط مارکیز (نجیب‌زاده‌ی) ولزلی و سپس وزیر امور خارجه با استقبال خوبی روبرو شد. اما به‌جز مجوز صدور اسلحه با پرداخت پول نقد و مالیات گمرکی سنگین، چیز دیگری دستگیرش نشد. در بازگشت از لندن، او بار دیگر تا سپتامبر ۱۸۱۱، به خلوت زندگی خصوصی روآورد. ژنرال میراندا که در آن زمان فرماندهی کل نیروهای شورشی زمینی و دریایی بود او را مجاب کرد که در سمت سرهنگ دومی، فرماندهی پورتو کابلو، قوی‌ترین قلعه‌ی نظامی ونزوئلا را بپذیرد.

اسیران جنگی اسپانیا که میراندا دائماً برای حبس به قلعه‌ی پورتو کابلو می‌فرستاد، در یک پیروزی غافلگیرکننده، بر نگهبانان چیره شده و قلعه را تصرف کردند. با این‌که آنها مسلح نبودند و بولیوار پادگان‌ها و سلاح‌های بسیاری داشت، او صبح روز بعد بدون اعلام قبلی به سربازانش، با ۸ نفر از افسران، وارد لاگویرا شد و به منزل‌گاه خود در سن ماتئو پناه برد. پس از خبردار شدن از فرار فرمانده، پادگان عقب‌نشینی کرد که بلافاصله زیر نظر مونتاورده به تصرف اسپانیا درآمد. این واقعه کفه‌ی ترازو را به نفع اسپانیا تغییر داد و به فرمان مجلس، میراندا را وادار کرد تا در ۲۶ ژوئیه ۱۸۱۲ معاهده‌ی ویتوریا را امضا کند که بر اساس آن ونزوئلا مجدداً به کنترل اسپانیا درآمد. میراندا به قصد سوارشدن به یک کشتی انگلیسی، در ۳۰ ژوئیه وارد لاگویرا شد. پس از ملاقات با فرمانده‌ی محل، سرهنگ مانوئل ماریا کاساس، او با افراد متعددی از جمله دون میگل پنیلا، با سیمون بولیوار دیدار کرد. آنها او را قانع کردند که دست‌کم برای یک شب هم که شده در خانه‌ی کاساس بماند. ساعت ۲ بامداد، وقتی میراندا در خوابی عمیق بود، کاساس، پنیلا و بولیوار با ۴ سرباز وارد اتاق شده، شمشیر و تفنگ او را تصرف کردند. سپس او را بیدار کرده و به تندی به او اعلام کردند که بلند شو و لباس برتن کن. به او

دستبند زده و به مونتاورده تحویل دادند که او نیز وی را به کادیز منتقل کرد؛ محلی که او پس از چندین سال اسارت در غل‌وزنجیر، در آن‌جا درگذشت.

«با تحویل دادن میراندا، به‌عنوان پاداشی برای خدمت به پادشاه اسپانیا باید از درخواست سرهنگ بولیوار اطاعت شود.»

از این‌رو، به او اجازه داده شد که به‌همراه پسرعمویش ریاس به کوراکوا سفر کند و پس از ۶ هفته اقامت در آنجا به جمهوری کوچک کارتاگانا برود. پیش از ورود آن‌دو، تعداد کثیری از سربازانی که زیر نظر میراندا خدمت می‌کردند، به کارتاگانا گریختند. ریاس به آنها پیشنهاد کرد که علیه اسپانیایی‌ها به ونزوئلا لشکرکشی کنند، و بولیوار را به‌عنوان فرماندهی کل بپذیرند. آنها بخش اول پیشنهاد را با جان‌ودل پذیرفتند اما ابتدا از پذیرش بخش دوم سر باز زدند، ولی نهایتاً قبول کردند، به شرطی که ریاس نفر دوم فرماندهی باشد. مانوئل رودریگز توریهوس، رئیس‌جمهوری کارتاگانا نیز به ۸۰۰ سربازی که زیر فرماندهی بولیوار ثبت‌نام کرده بودند، ۵۰۰ نفر دیگر هم تحت فرماندهی پسرعمویش مانوئل کاستیو، اضافه کرد. لشکرکشی در اوایل ژانویه ۱۸۱۳ آغاز شد. بین بولیوار و ماستیو بر سر نقش فرماندهی اختلافاتی درگرفت که باعث شد کاستیو ناگهان با نفرت خود جدا شود. بولیوار متعاقباً پیشنهاد کرد که از کاستیو پیروی کنند و به کارتاگانا بازگردند، اما ریاس بالاخره او را متقاعد کرد که حداقل تا بودگا، که در آن زمان محل مجلس گرانادای جدید بود، به مسیر خود ادامه دهند. آنها پس از ورود به بودگا از هر نظر با استقبال خوبی روبرو شدند. مجلس، به هردوی آنها رتبه‌ی ژنرالی عطا کرد. آنها پس از تقسیم ارتش کوچک خود به ۲ ستون، از مسیرهای متفاوت راهی کاراکاس شدند. توان مقاومت اسپانیایی‌ها شکسته شد، چون سه‌چهارم ارتش از بومیان تشکیل شده بود که در هر برخوردی با صفوف مخالف فرار می‌کردند، و نیز به‌خاطر بزدی ژنرال‌هایی همچون تیسکار، کاجیگال و فیپرو، که سر بزنگاه سربازان خود را قاتل می‌گذاشتند. از قضا جوانی نادان به نام سن لاگو مارینو درست هنگامی که بولیوار در حال پیش‌روی در ایالت‌های غربی بود، نقشه کشیده بود که اسپانیایی‌ها را از ایالت‌های کورانانا و بارسلونا بیرون کند. تنها مقاومت جدی اسپانیایی‌ها علیه ستون ریاس بود؛ کسی که ژنرال مونتاورده را در لوستاگاناس قلع‌و‌قمع کرد، و او را مجبور ساخت تا خود و باقیمانده‌ی سربازانش را در پوئرتو کابیو محصور کند.

فرماندار کاراکاس، ژنرال فیرو با شنیدن پیش روی بولیوار نمایندگانی برای طرح تسلیم فرستاد که در ویتوریا منعقد شد. اما فیرو که سراسیمه شده بود و انتظار بازگشت نمایندگان خود را نداشت، شبانه به‌طور مخفی گریخت و بیش از ۱،۵۰۰ اسپانیایی را در اختیار دشمن گذاشت. اکنون بولیوار به یک پیروزی عمومی مفتخر شده بود. بولیوار پیروزمندانه سوار کالسکه‌ای شد که توسط ۱۲ دختر جوان کشیده می‌شد که همگی از بین خانواده‌های تراز اول کاراکاس انتخاب شده بودند. او را با لباس سفید که با رنگ‌های ملی تزیین شده بود، با سر برهنه و واونیفورم کامل، و با باتون کوچکی در دست، پس از نیم‌ساعت از ورودی شهر به محل اقامتش بردند. پس از اعلام خود به‌عنوان «دیکتاتور و آزادی‌بخش ایالت‌های غربی ونزوئلا» - مارینو مقام «دیکتاتور ایالت‌های شرقی» را عهده‌دار بود - او «نظم آزادکننده» را ایجاد کرد. او سپاهی منتخب به سرکردگی محافظ شخصی‌اش تشکیل داد و خود را در نمایشگاهی درباری محاصره کرد. اما همانند اکثر هم‌میهنان خود، او از جدوجهدی طولانی بی‌زار بود، و دیکتاتوری‌اش خیلی زود به یک هرج‌ومرج نظامی تبدیل شد، و مهم‌ترین امور را به سوگلی‌ها واگذار کرد. آنها دارایی‌های کشورهای شور را به‌باد دادند، و سپس برای مسترد کردن آنها به نفرت‌انگیزترین روش‌ها متوسل شدند. بدین‌سان، شوروشوق مردمی به نارضایتی تبدیل شد، و نیروهای پراکنده‌ی دشمن اجازه‌ی بازسازی پیدا کردند. درحالی‌که در اوایل اوت ۱۸۱۳، مونتاورده در قلعه‌ای در پوئرتو کابایو محصور بود، و ارتش اسپانیا به تصرف حاشیه‌ی باریکی از سرزمین در شمال غربی ونزوئلا محدود شده بود، ۴ ماه بعد، در ماه دسامبر، شوکت‌رهایی‌بخش او از بین رفته بود، و ظهور ناگهانی اسپانیایی‌های پیروزمند زیر فرماندهی بوس در حول‌وحوش شهر، خود کاراکاس را تهدید می‌کرد. بولیوار برای تقویت قدرت متزلزل خود، در اول ژانویه‌ی ۱۸۱۴ ستادی از پرنفوذترین ساکنان کاراکاس گردآوری کرد، و اعلام نمود که از این پس به تقبل بار سنگین دیکتاتوری تمایلی ندارد. اما از سوی دیگر، هورتادو مندوزا در یک سخنرانی طولانی استدلال کرد،

«ضروری است تا زمان همایش مجلس گرانادای جدید، قدرت عالیه در دست ژنرال

بولیوار باقی بماند، تا ونزوئلا زیر نظر یک دولت واحد متحد شود.»

این طرح پذیرفته شد، و دیکتاتوری با نوعی اعتبار قانونی آراسته شد.

جنگ با اسپانیایی‌ها برای مدتی در یک سری عملیات کوچک جریان داشت بدون این‌که برای هیچ‌یک از طرفین امتیاز تعیین‌کننده‌ای داشته باشد. بوس در ژوئن ۱۸۱۴ به‌همراه نیروهای متحد خود از کالابزو به‌سوی لاپوئرتا حرکت کرد، یعنی در جایی که محل تلاقی دو دیکتاتور، بولیوار و مارینو، بود. او در آنجا با آنها مقابله کرد و فرمان یک حمله‌ی فوری داد. پس از قدری مقاومت، بولیوار به کاراکاس گریخت، درحالی‌که مارینو به‌سوی کومانان رفت و ناپدید شد. بوس، پورتو کابو و والنسیا را تسخیر کرد. او سپس با دو ستون (یکی تحت فرماندهی سرهنگ گونزالس) از مسیرهای مختلف راهی کاراکاس شد. ریباس به‌عبث کوشید تا مانع از پیش‌روی گونزالس شود. پس از تسلیم شدن کاراکاس به گونزالس در ۱۷ ژوئیه‌ی ۱۸۱۴، بولیوار لاگوایرا را تخلیه کرد و فرمان داد تا با شناورهایی که در بندر آن شهر پهلو گرفته بودند به‌سوی کونتانا حرکت کنند و به‌همراه بازماندگان قوایش به بارسلونا عقب‌نشینی کنند. پس از شکستی که بوس در ۸ اوت ۱۸۱۴ در آرگویتا به شورشیان وارد کرد، بولیوار در همان شب مخفیانه سربازانش را ترک کرد تا از جاده‌های فرعی با عجله به کومانان برود؛ جایی که علی‌رغم اعتراض‌های خشمگین ریباس، بلافاصله به‌همراه مارینو و تعدادی از افسران دیگر سوار کشتی بیانچی شد. چنانچه ریباس، پائز و سایر ژنرال‌ها از فرار دیکتاتورها پیروی کرده بودند، همه‌چیز از دست رفته بود. سرهنگ آریسمندی به محض ورود آنها به هوان گریگو در جزیره‌ی مارگاریتا به آنها به‌عنوان فراریان جبهه برخورد کرد و دستور داد آنجا را ترک کنند. آنها با کشتی به‌سوی کاروپانو حرکت کردند که در آنجا نیز توسط سرهنگ برمودز با برخورد مشابهی روبرو شدند، و به‌سوی کارتاگانا حرکت کردند. در آنجا برای تسکین فرارشان خاطراتی توجیه‌کننده با الفاضی پرطمطراق منتشر کردند.

بولیوار پس از پیوستن به توطئه‌ای برای سرنگونی دولت کارتاگانا، مجبور شد آن جمهوری کوچک را ترک کند، و به‌سوی تونگا حرکت کند که مجلس جمهوری فدرال گرانادای جدید در آنجا واقع بود. در آن زمان ایالت کوندینامارکا در رأس ایالت‌های مستقلی بود که از پذیرش پیمان فدرال گرانادا خودداری کرده بودند، درحالی‌که کویتو، پاستو، سانتا مارتا و سایر ایالت‌ها کماکان زیر نفوذ قدرت اسپانیا باقی مانده بودند. بولیوار در ۲۲ نوامبر ۱۸۱۴ وارد تونگا شد. تونگا که توسط فرماندهی کل مجلس

نیروهای فدرال تشکیل شده بود، مسئولیتی دوگانه داشت: مجبور کردن رئیس ایالت کوندینامارکا به پذیرش اقتدار مجلس، و آنگاه پیش‌روی به‌سوی سانتا مارتا که تنها پادگان ساحلی مستحکم باقیمانده برای اسپانیایی‌ها در گرانا‌دای جدید بود. تصرف این نقطه به‌راحتی انجام یافت، چراکه بوگوتا، مرکز ایالت متمرّد، یک شهر بی‌دفاع بود. با این‌که شهر تسلیم شده بود، بولیوار اجازه داد تا در ظرف ۴۸ ساعت توسط سربازانش تاراج شود. در سانتا مارتا، ژنرال اسپانیایی مونتالو با دردست داشتن پادگان ضعیفی که کم‌تر از ۲۰۰ سرباز داشت، و استحکاماتی در یک وضع دفاعی اسف‌بار، پیشاپیش با یک کشتی فرانسوی صحبت کرده بود تا فرار خود را تضمین کند، آن‌هم درحالی‌که اهالی شهر به بولیوار پیام داده بودند که با ظاهر شدن او دروازه‌ها را گشوده و پادگان را منهدم خواهند کرد. اما برخلاف دستور مجلس علیه اسپانیایی‌های سانتا مارتا، او کینه‌ورزی خود را متوجه کاستیو فرماندهی کارتاگانا کرد، و نیروهایش را علیه آن شهر هدایت کرد که بخشی تفکیک‌ناپذیر از جمهوری فدرال بود. پس از آن‌که عقب رانده شد، در تپه‌ی بزرگ لاپایا اتراق کرد که در تیررس کارتاگانا بود، و یک توپ واحد را سکوی پرتاب به‌سوی محلی کرد که توپخانه‌ای با ۸۰ تیرانداز داشت. او سپس اعمال فشار به شهر را به محاصره تبدیل کرد که تا اوایل ماه مه ادامه یافت، اما هیچ دستاورد دیگری نداشت جز آنکه ارتش او به‌خاطر فرار یا بیماری از ۲۴۰۰ نفر حدوداً به ۷۰۰ نفر کاهش یافت. در همین حین، در ۲۵ مارس ۱۸۱۵ یک لشکر بزرگ اسپانیایی به فرماندهی ژنرال موریو از کادیز به جزیره‌ی مارگاریتا وارد شد، و توانست نیروهای تقویتی قدرتمندی را به سانتا ماریا اضافه کند، و کمی بعد خود کارتاگانا را تصرف کند. اما پیش از آن، در ۱۰ مه ۱۸۱۵ بولیوار حدوداً با ۱۲ افسر خود و یک تیپ مسلح انگلیسی عازم جامائیکا شده بود. پس از ورود به پناهگاه، بار دیگر بیانیه‌ای صادر کرد تا خود را قربانی یک دشمن یا جناح مخفی نشان دهد، و از فرار خود در برابر پیش‌روی اسپانیایی‌ها دفاع کرده و آن را به‌عنوان استعفا از فرماندهی به‌خاطر احترام به صلح عمومی وانمود کند.

در طول اقامت ۸ ماهه‌ی خود در کینگستون، ژنرال‌هایی که او در ونزوئلا گذاشته بود و ژنرال آریسمندی در جزیره‌ی مارگاریتا، محکم در برابر ارتش اسپانیا ایستادگی

کردند. اما وقتی که ریباس، کسی که بولیوار شهرت خود را از او کسب کرده بود، پس از تسخیر ماتورین توسط اسپانیایی‌ها به ضرب گلوله کشته شد، به‌جای او مرد دیگری در صحنه ظاهر شد که حتی از توانایی‌هایی بیشتری برخوردار بود. اما چون او خارجی بود، قادر نبود در انقلاب آمریکای جنوبی نقش مستقلاً ایفا کند، و دست آخر تصمیم گرفت تا در معیت بولیوار عمل کند. نام این شخص لویی بریون بود. برای کمک‌رسانی به انقلابیون، او با یک ناو مجهز به ۲۴ توپ که به‌طور عمدۀ با هزینه‌ی شخصی خودش تهیه کرده بود، و با ۱۴ هزار سلاح و یک انبار نظامی عظیم، از لندن عازم کارتاگانا شد. اما چون برای مفید بودن خیلی دیر رسیده بود، مجدداً عازم کیس در هائیتی شد؛ جایی که پس از تسلیم شدن کارتاگانا بسیاری از میهن‌پرستان مهاجر در حال بازسازی بودند. در همین حال، بولیوار نیز از کینگستون به پورت او پرنس رفته بود. در آن‌جا پتیون رئیس‌جمهور هائیتی به‌خاطر وعده‌ای که بولیوار برای آزادی بردگان داده بود، برای لشکرکشی به ونزوئلا علیه اسپانیایی‌ها، مهمات زیادی به او داد. او در کیس بریون و سایر مهاجران را ملاقات کرد، و در یک نشست عمومی خود را به‌عنوان رئیس سپاه جدید پیشنهاد کرد، به‌شرطی که تا زمان اجماع یک مجلس عمومی، قدرت نظامی و مدنی را در دست خود بگیرد. اکثریت شرایط او را پذیرفتند. در ۱۶ آوریل ۱۸۱۶، لشکری که او در رأس آن بود، به‌همراه بریون در سمت دریاسالارش، به‌راه افتاد. او در مارگاریتا موفق شد آریسمندی، فرماندهی جزیره را با خود هم‌دست کند، کسی که اسپانیایی‌ها را در نقطه‌ای دورافتاده در پامپاتار محصور کرده بود. بر اساس وعده‌ی رسمی بولیوار که به محض کسب حاکمیت یک مجلس ملی در ونزوئلا تشکیل خواهد داد، آریسمندی در کلیسای لایولا دل نورته یک ستاد فرماندهی فراخواند و در ملاءعام بولیوار را فرماندهی کل جمهوری‌های ونزوئلا و گرانادای جدید اعلام کرد. بولیوار در ۳۱ مه ۱۸۱۶ به کاروپانو وارد شد اما جرأت نکرد مانع از جدایی مارینو و پیار شود که خواهان جنگی علیه کومانان تحت نظارت خود بودند. از آنجا که به‌خاطر این جدایی تضعیف شده بود، بولیوار به توصیه‌ی بریون به‌سوی اوکوماره حرکت کرد و با ۱۳ شناور که فقط ۷ فروند آن مسلح بودند، در ۳ ژوئیه‌ی ۱۸۱۶ به آنجا رسید. ارتش او که شامل ۶۵۰ نفر بود با پیوستن سیاهان که آزادی آن‌ها را اعلام کرده بود، حدوداً به ۸۰۰ نفر افزایش یافت. او در اوکوماره یک‌بار دیگر اعلامیه‌ای صادر کرد و وعده داد که

«ظالمان را منهدم کرده» و «مردم را فرا می‌خواند تا نمایندگان خود را در مجلس انتخاب کنند.»

بولیوار در پیشروی در مسیر والنسیا، در نزدیکی اوکوماره، با مورالس ژنرال اسپانیایی مواجه شد که در رأس حدود ۲۰۰ سرباز و ۱۰۰ شبه‌نظامی بود. درگیری با مورالس باعث پراکنده شدن گارد پیشاهنگ شود، و بنا به گزارش یک شاهد عینی، او «حضور ذهنی خود را به کل از دست داد، لام‌تاکام حرف نزد، اسب خود را به سرعت برگرداند، و با شتاب به سوی اوکوماره گریخت. پس از عبور از دهکده به خلیج مجاور وارد شد، از اسب به پایین پرید، سوار قایق شد و عازم *دیانا* گشت. او به سواران گردان خود فرمان داد تا به دنبال او به جزیره‌ی کوچک بوئن آیره بروند. او تمام همراهانش را بدون هیچ کمکی رها کرد.»

با نگویش و توییخ بریون، او بار دیگر به سایر فرماندهان در ساحل کومانان پیوست. اما وقتی با استقبال ناخوشایند پیار روبرو شد که او را به‌عنوان یک فراری بزدل به محاکمه در یک دادگاه نظامی تهدید کرد، بولیوار به سرعت به سوی کیس بازگشت. پس از ماه‌ها تلاش، بریون سرانجام موفق شد که اکثر رؤسای ونزوئلا را متقاعد کند که دست کم به خاطر نیاز به ایجاد یک مرکزیت صوری، بولیوار را به‌عنوان فرماندهی کل بازگردانند، به شرطی که یک مجلس تشکیل دهد و از دخالت در اداره‌ی امور مدنی خودداری کند. او در ۳۱ دسامبر ۱۸۱۶ با سلاح‌ها، مهمات جنگی و آذوقه‌های فراهم‌شده توسط پتیون، وارد بارسلونا شد. در ۲ ژانویه ۱۸۱۷، آریسمندی به او ملحق شد. در چهارم ژانویه حکومت نظامی و اتحاد کلیه‌ی نیروها حول شخصی واحد که خود او باشد را اعلام کرد. اما ۵ روز بعد، هنگامی که توسط شبیخون اسپانیایی‌ها از پا درآمد، دیکتاتور به بارسلونا گریخت. نفراتش در آنجا گردهم آمدند. بریون هم برایش اسلحه و نیروهای کمکی ارسال کرد، به طوری که خیلی زود یک سپاه ۱،۱۰۰ نفری تشکیل داد. اسپانیایی‌ها در ۵ آوریل بارسلونا را تسخیر کردند. نیروهای میهنی به سمت یک ساختمان خیریه عقب‌نشینی کردند، و به دستور بولیوار در آن ساختمان دورافتاده از بارسلونا، سنگربندی کردند. اما آن‌جا برای پناه‌دادن به پادگانی متشکل از ۱۰۰۰ سرباز و پیش‌گیری از یک حمله‌ی جدی، محل مناسبی نبود. او در ۵ آوریل شبانه آن قرارگاه

را ترک کرد و با واگذار کردن فرماندهی به سرهنگ فریتس، عنوان کرد که به‌دنبال جمع‌آوری نفرات بیشتر است و به‌زودی بازمی‌گردد. فریتس با اعتماد به چنین وعده‌ای از پیشنهاد تسلیم‌شدن خودداری کرد و پس از یورش اسپانیایی‌ها به‌همراه کل پادگان سلاخی شد.

پیار که مردی رنگین‌پوست از اهالی کوراکوا بود، به فکر فتح ایالت‌های گویانا بود و آن را اجرایی کرد. در یاسالار بریون با قایق‌های نظامی از آن طرح حمایت کرد. پس از آن که اسپانیایی‌ها کل آن ایالت‌ها را تخلیه کردند، پیار، بریون، زیا، مارینو، آریسمندی و دیگران در ۲۰ ژوئیه در آنگوستورا یک مجلس ایالتی تشکیل دادند، و بولیوار را در رأس یک قوه‌ی مجریه‌ی سه‌نفره مستقر کردند. بریون، یکی از آن سه‌نفر، از پیار متنفر بود و عمیقاً به بولیوار دل‌بسته بود. او ثروت خصوصی کلان خود را صرف پیروزی او کرده بود، و با این که بولیوار غایب بود، نقشه کشید تا او را به عضویت آن قوه‌ی مجریه منصوب شود. بولیوار پس از اطلاع پناهگاه خود در آنگوستورا ترک کرد. او که به‌خاطر بریون دل‌وجرأتی پیدا کرده بود، مجلس و قوه‌ی مجریه را منحل کرد تا یک «شورای عالی ملی» را جایگزین آن کند. خود را در رأس و بریون و آنتونیو فرانسیسکو زیا را به‌عنوان سرپرست آن بگمارد - بریون در شاخه‌ی نظامی و زیا در بخش سیاسی. اما پیار، یعنی همان کسی که پیش‌تر یک‌بار تهدید کرده بود که بولیوار را در برابر یک دادگاه نظامی محاکمه کند، «ناپلئون فراری» را از طعنه‌های خود درامان نگذاشت، و بولیوار سرانجام طرح سربه‌نیست کردن او را پذیرفت. با اتهام توطئه علیه سفیدپوستان و علیه جان بولیوار و رؤبای تصرف قدرت عالی، پیار در مقابل شورای جنگ به ریاست بریون محاکمه و محکوم به مرگ شد و در ۱۶ اکتبر ۱۸۱۷ تیرباران شد. مرگ او مارینو را وحشت‌زده کرد. او با آگاهی کامل از بی‌مقدار بودن خود در غیاب پیار، در یک نامه‌ی خفت‌آور، به‌طور علنی دوست مقتول خود را به باد انتقاد گرفت، تلاش‌های خود برای رقابت با آزادگر را تقبیح کرد، و خود را به پای بزرگواری پرتوان بولیوار افکند.

فتح گیانا توسط پیار وضعیت را به نفع میهن‌دوستان به‌کلی تغییر داد. آن ایالت واحد بیش از مجموعه‌ی ۷ ایالت دیگر و نزوئلا منابع در اختیار آنها قرار داد. بنابراین، انتظار می‌رفت کارزار جدیدی که بولیوار در یک بیانیه اعلام کرده بود به اخراج اسپانیایی‌ها منجر شود. این نخستین بولتن که عقب‌نشینی برخی از گروه‌های تجسسی



اسپانیا از کالابازو را به‌عنوان «فرار ارتش‌ها در مقابل نیروهای پیروزمند ما» توصیف کرده بود، برای فرونشاندن این امیدها طراحی نشده بود. او در برابر حدود ۴ هزار اسپانیایی، که موریو هنوز تاثیری بر محل درگیری آنها نگذاشته بود، بیش از ۹ هزار نفر را بسیج کرد که به‌خوبی مسلح و مجهز بودند، و به حد وفور تمام وسایل ضروری جنگی را در اختیار داشتند. با وجود این، در اواخر ماه مه ۱۸۱۸، حدوداً در ۱۲ نبرد شکست خورد و کلیه‌ی ایالت‌های قسمت شمالی اورینوکو را از دست داد. نیروهای برتر پراکنده شده‌اش، همواره در ریزه‌کاری‌ها ناموفق بودند. او با سپردن اداره‌ی جنگ به پائز و سایر زیردستان خود، به آنگوستورا پناه برد. فرار از پس فرار. به‌نظر می‌رسید همه‌چیز به سمت ویرانی کامل پیش می‌رود. در این حساس‌ترین لحظه، خوش‌اقبالی ترکیب جدیدی از تصادفات بار دیگر چهره‌ی امور را تغییر داد. او در آنگوستورا با سانتاندر، اهل گراندادی جدید، ملاقات کرد. او به بولیوار التماس می‌کرد که برای تهاجم به آن اقلیم که مردمانش آماده‌ی قیامی عمومی علیه اسپانیایی هستند، منابعی در اختیارش بگذارد. او تاحدی با این درخواست موافقت کرد. این درحالی بود که کمک‌های نیرومندی از مردان، کشتی‌ها و مهمات جنگی از انگلستان، و افسران انگلیسی، فرانسوی، آلمانی و لهستانی به آنگوستورا سرازیر شدند. سرانجام دکتر ژرمن روسیو که از سرنوشت رو به زوال انقلاب آمریکای جنوبی نگران شده بود، قدم به پیش گذاشت. او با قبضه کردن ذهن بولیوار او را وادار کرد که در ۱۵ فوریه ۱۸۱۹ یک مجلس ملی تشکیل دهد، که صرف نام چنان مجلسی به‌حدی قدرتمند بود که به ایجاد یک ارتش حدوداً ۱۴ هزار نفری منجر شده، و بولیوار را قادر ساخت که حمله را از نو آغاز کند.

افسران خارجی به او پیشنهاد کردند که طرح قصد حمله به کاراکاس و رهایی ونزوئلا از یوغ اسپانیایی‌ها را روشن کند، و بدین‌سان موریو را مجبور کند که گراندادی جدید را تضعیف کند و نیروهای خود را روی ونزوئلا متمرکز کند، درحالی‌که بولیوار باید به‌طور ناگهانی به‌سوی غرب چرخش کرده، با چریک‌های سانتاندر متحد شده و عازم بوگوتا شود. او پس از معرفی زیا به‌عنوان رئیس مجلس و معاون رئیس‌جمهور در غیاب خود، برای اجرای این طرح در ۲۴ فوریه ۱۸۱۰ آنگوستورا ترک کرد. آنها توسط مانورهای پائز، موریو و لا توره در آجاگواس ازهم پاشیدند، و چنانچه بولیوار بین سربازان

خود و پائز و موریو درگیری مستقیم ایجاد کرده بود، منهدم می‌شدند. به این ترتیب، پیروزی‌های پائز به اشغال ایالت باریما منجر شد که راه بولیوار به‌سوی گرانادای جدید را باز کرد. با تدارکات همه‌جانبه‌ی سانتاندر، قوای خارجی که به‌طور عمده از انگلیسی‌ها تشکیل شده بود، با پیروزی‌های پی‌درپی در یکم و بیست‌وسوم ژوئیه، و ۷ اوت در تونگا، سرنوشت گرانادای جدید را تعیین کردند. بولیوار در ۱۲ اوت پیروزمندانه وارد بوگوتا شد، درحالی‌که با خیزش کلیه‌ی ایالت‌های گرانادا علیه اسپانیایی‌ها، آنها خود را در شهر مستحکم شده‌ی موپاکس محصور کردند.

پس از سامان دادن مجلس گرانادا در بوگوتا و انتصاب ژنرال سانتاندر به‌عنوان فرماندهی کل قوا، بولیوار عازم پامپولونا شد و در آن‌جا دو ماه را در جشنواره‌ها و مجالس رقص گذراند. او در سوم نوامبر به مونتگال ونزوئلا وارد شد، و در آنجا رؤسای میهن‌دوست منطقه را حول نیروهای خود گردآوری کرد. با خزانه‌ای ۲ میلیون دلاری که از اهالی گرانادای جدید به زور ستانده بود، و با قوایی ۹ هزار نفره که یک‌سوم آن از انگلیسی‌ها، ایرلندی‌ها، هانوری‌های بسیار باانضباط و سایر خارجی‌ها تشکیل شده بود، او اکنون با دشمنی روبرو بود که از تمام منابع محروم شده و نیروهایش به ۴ هزاروپانصد نفر کاهش یافته بود که دوسوم آن‌ها بومی بودند، و از این‌رو، قابل اعتماد اسپانیایی‌ها نبودند. موریو از سن فرناندو دو آپوره به سن کارلوس عقب‌نشینی کرده بود. بولیوار او را تا کالابوزو دنبال کرده بود، به‌طوری‌که دو کمپ متخاصم فقط ۲ روز با یک‌دیگر فاصله داشتند. اگر بولیوار قاطعانه پیش‌روی می‌کرد، سربازان اروپایی او به‌تنهایی می‌توانستند اسپانیایی‌ها را تارومار کنند، اما او ترجیح داد جنگ برای ۵ سال دیگر به درازا بکشد.

مجلس آنگوستورا در اکتبر ۱۸۱۹ زئا را که توسط او منصوب شده بود مجبور به استعفا کرد و آریسمندی را جانشین او کرد. بولیوار پس از دریافت این خبر ناگهان لژیون خارجی خود را راهی آنگوستورا کرد و آریسمندی که فقط ۶۰۰ نیروی بومی در اختیار داشت را به جزیره‌ی مارگاریتا تبعید کرد، و سمت زئا را به او بازگرداند. دکتر روسیو که او را شیفته‌ی چشم‌انداز قدرتی مرکزی کرده بود، او را هدایت کرد با اعلام «جمهوری کلمبیا» که شامل گرانادای جدید و ونزوئلا بود، برای این دولت جدید قانونی اساسی منتشر کند که توسط روسیو، نگاشته شده بود و با تأسیس یک مجلس مشترک

برای هردو ایالت موافقت کند. او در ۲۰ ژانویه ۱۸۲۰ بار دیگر به از سن فرناندو دو آپوره بازگشت. عقب‌نشینی ناگهانی لژیون خارجی که ۱۰ برابر نفرت کلمبیایی‌ها وحشت اسپانیایی‌ها را برمی‌انگیختند، به موریو فرصت جدیدی داد تا به گردآوری نیروهای کمکی اقدام کند، درحالی‌که خبر آغاز یک لشکرکشی مهیب از اسپانیا به رهبری اودانل به روح فرونشین شده‌ی اسپانیایی‌ها قوت بخشید. صرف‌نظر از نیروهای بسیار برتر بولیوار، او در طی کارزار ۱۸۲۰ هیچ دستاوردی نداشت. در همین حال از اروپا خبر رسید که انقلاب در ایسلا دو لیون لشکرکشی اودانل را مجبور به توقف کرده بود. ۱۵ ایالت از ۲۲ ایالت گرانادای جدید به حکومت کلمبیا پیوسته بودند، و اسپانیایی‌ها فقط در دژ کارتاگانا و تنگه‌ی پاناما مهار شده بودند. در ونزوئلا از ۸ ایالت، ۶ ایالت از قوانین کلمبیا تبعیت کردند. در چنین اوضاع و احوالی بود که بولیوار به خود اجازه داد توسط موریو اغوا شود و در ۲۵ نوامبر ۱۸۲۰ وارد مذاکره شود، که ماحصل آن در تروکسیو آتشیسی ۶ ماهه بود. با اینکه مجلس به‌صراحت انعقاد هر نوع قراردادی را با اسپانیایی‌ها که استقلال جمهوری را به رسمیت نشناسد منع کرده بود، در این آتش‌بس هیچ اثری از جمهوری کلمبیا نبود.

موریو که مشتاق ایفای نقشی در اسپانیا بود، با واگذار کردن فرماندهی کل قوا به میگل دو لا توره، در ۱۷ دسامبر عازم پوئرتو کابو شد. بولیوار طی نامه‌ای به لا توره اطلاع داد که پس از انقضای ۳۰ روزه، خصومت‌ها از سر گرفته خواهد شد. اسپانیایی‌ها در کارابوبو، دهکده‌ای که در نیمه‌ی راه بین سن کارلوس و والنسیا واقع شده بود، مواضع قدرت‌مندی داشتند. اما لا توره به‌جای آن‌که تمام قوای خود را در آن‌جا متحد کند، فقط یک هنگ متمرکز کرده بود که شامل ۲ هزار و پانصد پیاده‌نظام و هزار و پانصد سواره‌نظام بود، درحالی‌که بولیوار ۶ هزار پیاده‌نظام داشت که شامل لژیون هزار و صد نفره‌ی انگلیسی‌ها بود، و ۳ هزار سواره‌نظام زیر فرماندهی پائز در اختیار داشت. موقعیت دشمن چنان وحشتناک به‌نظر می‌رسید که بولیوار به شورای جنگ پیشنهاد یک آتش‌بس جدید داد، که توسط افسران او رد شد. پائز در رأس ستونی که به‌طور عمده از لژیون انگلیسی تشکیل شده بود، از یک راه فرعی، سمت راست دشمن را دور زد، که پس از انجام موفقیت‌آمیز این مانور، توره اولین اسپانیایی بود که فرار را برقرار ترجیح

داد، و بدون توقف به پورتو کابو رسید، و خود را با بقایای سربازانش در آن جا محصور کرد. خود پورتو کابو نیز با پیش‌روی سریع ارتش پیروزمند تسلیم می‌شد، اما بولیوار با خودنمایی در والنسیا و کاراکاس وقت تلف کرد. در ۲۱ سپتامبر ۱۸۲۱، دژ مستحکم کارتاگانا تسلیم سانتاندر شد. آخرین ضربه‌شصت مسلحانه در ونزوئلا، عملیاتی دریایی در ماکاریبو در اوت ۱۸۲۳، و تسلیم اجباری پورتو کابو در ژوئیه ۱۸۲۴، هردو کار پادیدا بودند. انقلاب ایسلا دو لیون که از آغاز لشکرکشی اودانل جلوگیری کرد، و یاری لژیون بریتانیا، آشکارا کفه‌ی ترازو را به نفع کلمبیایی‌ها سنگین کرد.

مجلس کلمبیا در ژانویه ۱۸۲۱ در کوکوتا نشست خود را آغاز کرد و در ۳۰ اوت یک قانون اساسی جدید منتشر کرد، و پس از آن که بولیوار باردیگر تظاهر به استعفا کرد، قدرت‌های او را تجدید کرد. او پس از امضای قانون اساسی جدید، اجازه‌ی مرخصی گرفت تا کارزار کیتو (۱۸۲۲) را به راه اندازد. با اخراج اسپانیایی‌ها پس از خیزش عمومی تنگه‌ی پاناما، آنها در کیتو مستقر شده بودند. این کارزار که به الحاق کیتو، پاستو و گویاکیول به کلمبیا منجر شد، برحسب ظاهر به رهبری بولیوار و ژنرال سوکر انجام شد، اما پیروزی‌های اندک سپاه آنها به کل مدیون افسران انگلیسی مانند سرهنگ سندز بود. در طی کارزارهای ۱۸۲۲-۱۸۲۳ علیه اسپانیایی‌ها در مناطق شمالی و جنوبی پرو، او دیگر لازم نمی‌دانست ظاهر مسند ژنرالی را حفظ کند، و با واگذار کردن کل وظیفه‌ی نظامی به ژنرال سوکر، به ورود پیروزمندانه به مناطق الحاقی، صدور بیانیه‌ها و اعلام قوانین مؤسس بسنده کرد. او با دخالت محافظ شخصی خود آرای مجلس لیما را به نفع خود تغییر داد و باعث شد آن مجلس در ۱۰ فوریه ۱۸۲۳ دیکتاتوری را به او منتقل کند. او با تهدید به استعفا، انتخاب مجدد خود به‌عنوان رئیس جمهور کلمبیا را تضمین کرد. پس از به رسمیت شناختن دولت جدید توسط انگلستان، و تسخیر ایالت‌های شمالی پرو توسط سوکر و امتحان کردن آنها در یک جمهوری مستقل زیر نام بولیوار، جایگاه او تقویت شد. در آن ایالت‌ها که سرنیزه‌های سوکر حکمفرما بود، بولیوار با معرفی «نظام‌نامه بولیویایی» به تقلید از *نظام‌نامه ناپلئونی*<sup>۲</sup>، به تمایلات خود به کسب قدرتی

<sup>۲</sup> نظام‌نامه یا «کُد» ناپلئونی اشاره به قوانینی است که در ۱۸۰۴ در فرانسه وضع شد که طبق آن نظام فئودال الغاشد و دهقانان را از نظام سرواژ آزاد کرد. (م.)

مستبدانه گستره‌ای همه‌جانبه داد. نقشه‌ی او این بود که آن نظام‌نامه را از بولیوی به پرو و از پرو به کلمبیا منتقل کند تا ایالت‌های قبلی را زیر کنترل قوای کلمبیا نگه‌دارد، و کلمبیا را زیر نفوذ لژیون خارجی و سربازان پرو. او با استفاده از زور، توأم با دسیسه، دست‌کم برای چند هفته در تحمیل نظام‌نامه به پرو واقعاً توفیق حاصل کرد. اکنون به‌عنوان رئیس‌جمهور و آزادسازنده‌ی کلمبیا، دیکتاتور پرو، و پدرخوانده‌ی بولیوی، به اوج شهرت رسیده بود. اما در کلمبیا بین سانتالیست‌ها یا بولیواریست‌ها و فدرالیست‌ها نزاعی خصمانه درگرفته بود، که زیر چنین عنوانی دشمنان هرج‌ومرج نظامی با رقبای نظامی بولیوار متحد شده بودند. مجلس کلمبیا به تحریک او علیه پائز، معاون رئیس‌جمهور ونزوئلا، ایراد اتهام کرد. پائز به‌طور علنی شورید، عملی که مخفیانه توسط خود بولیوار تغذیه و ترغیب شده بود. او خواستار این شورش بود، چراکه بهانه‌ای فراهم می‌کرد تا قانون اساسی را ملغی و دیکتاتوری خود را تجدید کند. او علاوه‌بر محافظ شخصی‌اش، در بازگشت به پرو، ۱۸۰۰ پرویی را ظاهراً علیه شورشیان فدرالیست رهبری کرد. اما هنگام ملاقات پائز در پورتو کابویو، نه فقط فرماندهی او در ونزوئلا را تصدیق کرد، و با صدور بیانیه‌ای تمام شورشیان را عفو کرد، بلکه آشکارا نقش آنها را عهده‌دار شد و طرفداران قانون اساسی را نکوهش کرد. او در ۲۳ نوامبر ۱۸۲۶ با صدور فرمانی قدرت‌های دیکتاتوری را به‌دست گرفت.

در سال ۱۸۲۶، که تاریخ افول قدرت او را رقم می‌زند، بولیوار نقشه کشید تا در پاناما مجلسی تشکیل دهد با هدف ظاهری تأسیس یک نظام‌نامه‌ی بین‌المللی جدید دموکراتیک. نمایندگان تام‌الاختیاری از کلمبیا، برزیل، لاپلاتا، بولیوی، مکزیک، گواتمالا و غیره به آنجا آمدند. هدف واقعی او استقرار یک جمهوری فدراتیو در سراسر آمریکای جنوبی بود که زیر سلطه‌ی دیکتاتوری او وضع شود. درحالی‌که او با چنین اقدامی خواستار واقعیت بخشیدن به رؤیاهای خود برای الصاق نیمی‌از جهان به‌نام خود بود، قدرت واقعی او به‌سرعت درشرف خارج‌شدن از چنگش بود. قوای کلمبیا در پرو پس از مطلع‌شدن از سازواره‌ی او برای ارائه‌ی نظام‌نامه‌ی بولیوی، قیامی خشونت‌آمیز را ترویج کردند. پرویی‌ها ژنرال لامار را به ریاست جمهوری انتخاب کردند، و به قوای بولیوی کمک رساندند تا قوای کلمبیا را بیرون کنند و حتی جنگی پیروزمندانه علیه کلمبیا

به‌راه اندازند. این جنگ به پیمانی ختم شد که کلمبیا را به محدوده‌های اولیه‌ی آن کاهش داده، برابری دو کشور را قید کرده، و بدهی‌های آنها را تفکیک کرد. مجلس اوکانا که در ۲ مارس ۱۸۲۸ به‌منظور تغییر قانون اساسی به نفع قدرت خودسرانه‌ی بولیوار برگزار شده بود، با نطقی مفصل توسط او شروع شد که بر ضرورت امتیازات جدیدی برای قدرت اجراییه اصرار می‌ورزید. اما هنگامی که معلوم شد طرح متمم قانون اساسی با تغییراتی مهم نسبت به شکل اولیه‌ی آن از این همایش خارج خواهد شد، دوستان او کرسی‌های خود را ترک کردند، که به‌موجب آن مجلس از حد نصاب خارج، و در نتیجه، منقرض شد.

از یک نقطه‌ی روستایی که فرسنگ‌ها با اوکانا فاصله داشت، او یک بیانیه‌ی دیگر منتشر کرد. او با تظاهر به خشم از اقدام دوستان خود، و هم‌هنگام حمله به نشست مجلس، به ایالت‌ها فراخوان داد تا به اقداماتی اضطراری متوسل شوند، و اعلام آمادگی کرد که به کلیه‌ی قدرت‌هایی که نثار او کنند تن خواهد داد. زیر فشار سرنیزه، مجالس کاراکاس، کارتاگانا و بوگوتا – که او در آنجا اقامت گزیده بود – مجدداً به او قدرتی دیکتاتوری تفویض کردند. او از اقدام به ترور در اتاق خوابش در بوگوتا جان سالم بدر برد، چون در تاریکی از پنجره‌ی بالکن بیرون پرید، و زیر یک پُل پنهان شد. نجات یافتن او باعث شد که برای مدتی نوعی تروریسم نظامی ایجاد کند. اما با این‌که سانتاندر در توطئه علیه او شرکت کرده بود، بولیوار به او صدمه نزد ولی ژنرال پادیلرا را به قتل رساند، کسی که جرمش ابداً ثابت نشده بود، اما مرد رنگین‌پوستی بود که از توان مقاومت برخوردار نبود.

در سال ۱۸۲۹ فرقه‌های خشونت‌گری جمهوری را به آشوب کشانده بودند. بولیوار در یک درخواست جدید از شهروندان دعوت کرد که جهت اراییه‌ی تغییر در قانون اساسی، صراحتاً خواسته‌های خود را ابراز کنند. مجمعی از افراد سرشناس کاراکاس به درخواست او پاسخ دادند. آنها جاه‌طلبی او را محکوم کرده، ضعف مدیریت او را برملا کرده، و با اعلام جدایی و نزوئلا از کلمبیا، پائز را در راس جمهوری گماشتند. سنای کلمبیا در کنار بولیوار ایستاد، اما شورش‌های دیگری در نقاط مختلف رخ داد. او که برای پنجمین بار استعفا داده بود، در ژانویه‌ی ۱۸۳۰ باردیگر سمت ریاست جمهوری را پذیرفت، و با ترک بوگوتا، به‌نام مجلس کلمبیا به جنگ با پائز اقدام ورزید. او در اواخر

مارس ۱۸۳۰ در رأس ۸ هزار نفر با پیش‌روی به‌سوی کاراکوتا که تمرّد کرده بود، آنجا را تسخیر کرد. او سپس عازم ماراکایبو شد، جایی که پائز با ۱۲ هزار سرباز در موقعیتی قوی در انتظار او بود. او به‌محضی که فهمید پائز با جدیت قصد جنگ دارد، شجاعت خود را ازدست داد. او حتی برای لحظه‌ای به‌فکر تبعیت از پائز و اقدام علیه مجلس افتاد. اما نفوذ حامیان او در مجلس ناپدید شده بود، و او مجبور به استعفا شد. به او اخطار داده شد که باید پای حرف خود بایستد، و به‌شرطی که به یک کشور خارجی برود، یک مستمری سالانه دریافت خواهد کرد. به این ترتیب، او در ۲۷ آوریل ۱۸۳۰ استعفای خود را به مجلس تقدیم کرد. اما به امید کسب مجدد قدرت با وساطت حامیان خود، توأم با شکل‌گیری واکنش علیه هواکیم موسکورا، رئیس‌جمهور جدید کلمبیا، او با ترفندهای گوناگون، بوگوتا را بسیار آهسته ترک کرد، تا سفر خود به سن پدرو را تا پایان سال ۱۸۳۰ به تأخیر اندازد. اما به‌طور ناگهانی درگذشت.

آنچه در زیر می‌آید، توصیفی از اوست که دو‌کودرای هولستین<sup>۳</sup> به تصویر کشیده است:

«سیمون بولیوار ۱۶۲ سانتیمتر قد دارد. صورتش دراز، گونه‌هایش تورفته، و رنگ چهره‌اش قهوه‌ای روشن است. چشم‌های متوسط او در اعماق سرش با موهایی کم‌پشت فرورفته است. سبیل‌هایش به او ساحتی تیره و وحشی می‌دهد، به‌ویژه هنگامی که در هیجان است. کل اندام او لاغر و نحیف است. او ظاهری ۶۵ ساله دارد. هنگام راه رفتن، بازوان او در حرکتی مداوم هستند. او نمی‌تواند راه درازی را طی کند چون زود خسته می‌شود. او ننوی خود را دوست دارد. روی آن می‌نشیند یا چرت می‌زند. او یکپه کینه‌توز می‌شود، و بی‌درنگ دیوانه شده، خود را به روی ننو پرتاب می‌کند، و به اطرافیان خود دشنام و ناسزا می‌گوید. او دوست دارد در غیبت افراد به آنها گوشه‌کنایه بزند. فقط ادبیات آبکی فرانسوی می‌خواند. سواری جسور است و به والس علاقه‌ی شدید دارد. از صدای خودش و بالا بردن جام خوشش می‌آید. در مواجهه با ناملایمات و فقدان کمک از خارج، کاملاً عاری از شور و عصبانیت است. آنگاه ملایم، صبور، رام و حتی مطیع

<sup>۳</sup> در کتاب «خاطرات سیمون بولیوار» (م).

می‌شود. او بسیاری از عیوب خود را زیر مردی مؤدب که به اصطلاح در بوموند تحصیل کرده است می‌پوشاند. در ظاهرسازی، تقریباً استعدادی آسیایی دارد و بشریت را بهتر از توده‌های کشور خود درک می‌کند.»

با فرمان مجلس گرانا‌دای جدید، بقایای او در سال ۱۸۴۲ به کاراکاس منتقل شد، و بنای یادبودی به افتخار او ساخته شد.

#### منبع:

مجموعه آثار مارکس، انگلس، به انگلیسی، جلد ۱۸، صص. ۲۳۳-۲۱۹

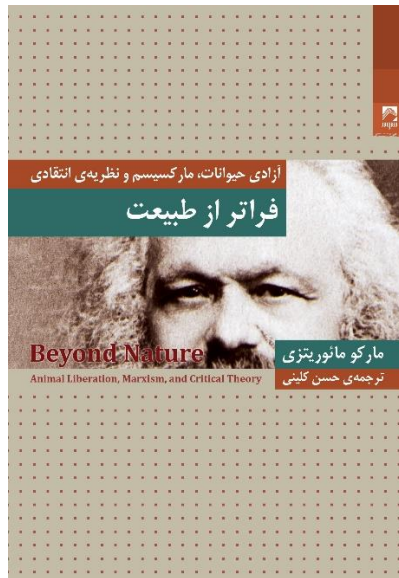


# فرا تر از طبیعت: آزادی حیوانات، مارکسیسم و نظریه‌ی انتقادی

کریستین اشتاخ



ترجمه‌ی کانال تلگرامی «ما حیوانات»



## معرفی کتاب

برای این که اهمیت کتاب مارکو مائوریتزی فیلسوف ایتالیایی برای بسط مارکسیسم حیوان‌گرا و انتقال مفهوم آن به مارکسیست‌ها به‌درستی نشان داده شود، انجام مقایسه‌ای مقتضی به‌نظر می‌رسد. بخش‌هایی از این کتاب برای مارکسیسم حیوان‌گرا همان معنایی را دارد که **تزهایی درباره‌ی فویرباخ** یا **ایدئولوژی آلمانی** برای تکامل ماتریالیسم تاریخی به‌عنوان یک کل. با نفی قطعی آنچه مائوریتزی «ایدئولوژی آزادی حیوانات» می‌نامد (ص ۹۱)<sup>۱</sup>، نسخه‌های اولیه، به‌ویژه قسمت یکم کتاب، به فعالان و پژوهشگران پراکنده در اروپای غربی در دهه‌ی ۲۰۰۰ کمک کرد تا تحلیل‌های خود را از سلطه بر حیوانات و بهره‌کشی از آن‌ها و درک‌شان از آزادی حیوانات از اساس تغییر دهند. مائوریتزی شالوده‌ی تحلیل ماتریالیستی / تاریخی مناسبات انسان - حیوان را در دو مرحله بنا می‌کند. نخست، او به‌شدت از شاخه‌های نظری فلسفه‌ی اخلاق کانتی فایده‌گرا و وظیفه‌گرا و «توهم حقوقی» (ص ۹۶)، یعنی نظریه‌ی حقوق حیوانات انتقاد می‌کند. این سه رویکرد، همراه با برخی از اشکال پسا‌ساختارگرایی، سنگ‌بنای نظری مطالعات انسان - حیوان بوده، طلایه‌دار و هنوز هم بسیار تأثیرگذار در پژوهش آکادمیک انسان - حیوان و در جنبش‌های طرفدار حیوانات هستند. مائوریتزی این رویکردها را به‌عنوان اشکال «ضدگونه‌پرستی متافیزیکی» با آنچه «ضدگونه‌پرستی تاریخی» می‌خواند، در معرض مقایسه می‌گذارد (ص ۵۵). به عبارت دیگر، او به‌دنبال آن است که اخلاقیات حیوان‌گرای ایده‌آلیستی، لیبرالی و از نظر روش‌شناختی فردگرایانه را با نظریه و نقد استثمار و سلطه بر حیوانات مبتنی بر درک تاریخی و اجتماعی از آن‌ها، جایگزین کند. در واقع، دادن هویتی اجتماعی و تاریخی به مناسبات فکری انسان - حیوان برای نشان دادن این که مسائل حیوانی سیاسی هستند، نه اخلاقی، دومین سهم مائوریتزی در توسعه‌ی حوزه‌ای نسبتاً جوان است که نمی‌توان آن را دست‌کم گرفت. پیشبرد هم‌جواری پارادایم قدیم و جدید کار شایسته‌ی اوست، که بینش کلیدی مارکسیستی را شاید به کوچک‌ترین به‌اصطلاح جنبش‌های اجتماعی جدید معرفی می‌کند که یک ایدئولوژی مانند «گونه‌پرستی» - اعتقاد ما به این که انسان

<sup>۱</sup> صفحات مورد اشاره‌ی نویسنده در اینجا براساس ترجمه‌ی فارسی کتاب آمده است.

چیزی دیگر و برتر از هر حیوان دیگری است \_ علت هیچ چیز نیست؛ بلکه پیامد چیزی است» (ص ۵۸). بر این اساس، مائوریتزی فضا را برای گفتگوی جدی بین مارکسیسم و آزادی حیوانات باز کرد.

توضیح خود مائوریتزی از سلطه بر حیوانات، که بخش دوم کتاب را تشکیل می‌دهد، همسو با نظریه‌ی انتقادی مکتب فرانکفورت است، رویکردی که او آن را به‌عنوان بسط بیشتر و تکمیل‌کننده‌ی نظریه‌ی مارکس می‌داند. در خوانش او از **دیالکتیک روشنگری** آدورنو و هورکه‌ایمر، تاریخ تمدن غرب، تاریخ سلطه بر طبیعت و دیالکتیک آن است. این امر جامعه‌ی بشری را تا زمانی که می‌کوشد از طریق عقلانیت ابزاری و تکنولوژی، با تسلط بیشتر بر طبیعت آن را پشت سر بگذارد، در وضعیتی خودساخته از طبیعت (ثانوی) ننگه می‌دارد. به‌عبارت دیگر، تمدن همانند «تاریخ سلطه» است (ص ۲۰۵). به‌گفته‌ی مائوریتزی، «طرح‌واره‌ی کلی سلطه» (ص ۲۰۶) که از آغاز جوامع طبقاتی در کار بوده است، ساختاری به شرح زیر دارد؛ جامعه‌ی انسانی طبیعت بیرونی و درونی را تحت سلطه‌ی خود در می‌آورد درحالی‌که در عین حال طبقه‌ای از انسان‌ها طبقه‌ی دیگر را منکوب خود می‌سازد و «تمایز سلسله‌مراتبی بین کار غیرمادی/فکری و کار فیزیکی» (ص ۲۰۴) برقرار می‌شود. با شامل کردن طبیعت و به‌ویژه حیوانات در گذار از جوامع شکارچی \_ گردآورنده به جوامع یکجانشین، که برای اولین بار کشاورزی و اهلی‌سازی حیوانات را عملی ساخت، انسان‌ها به ساختن خود و جدا شدن از حیواناتی که به کالا تبدیل کرده بودند پرداختند. به‌این‌ترتیب مائوریتزی در «فلسفه‌ی تاریخ» خود (ص ۴۱) استدلال می‌کند که «اولین قربانی تاریخی گونه‌پرستی»، «حیوان انسانی» است (ص ۶۹). این نکته‌ی محوری است که ستم بر انسان و رهایی او را با ستم بر حیوان و رهایی او پیوند می‌دهد. آنچه بر سر حیوانات آمده تنها بر آنان اعمال نشده، بر سر خودمان نیز آمده است. بنابراین «نگرش ویرانگر ما نسبت به حیوانیت (انسانی و غیرانسانی) تبدیل به اصل متمایزکننده‌ای می‌شود که در نهایت با مردود شمردن توهمات ما، "حیوانیت" جامعه را در برابر تجلیل ایدئولوژیک‌مان از ارزش‌های برتر و ابدی تمدن در مقابل خشونت کور و آزمندی طبیعت برملا می‌سازد». اما نباید برداشت نادرست داشت، مائوریتزی تفاوت میان انسان و حیوان

را که او آن را پیش شرط رهایی هر دو می‌داند کم‌اهمیت جلوه نمی‌دهد. او بیشتر تاریخ و توانمندی انسان را از زمانی که در حالت ابتدایی طبیعی همچون حیوانات عمل می‌کنند، و از طریق تقسیم‌کار بسیار توسعه‌یافته‌ی اجتماعی و عقلانیت‌ابزاری، و با نفی حیوانیت خود، سلطه بر طبیعت و حیوانات را در مراحل بالاتر بازتولید می‌کنند، می‌بیند.

بنابراین، بر اساس این دیدگاه، سرمایه‌داری «آخرین تجسم جوامع سلسله‌مراتبی، طبقاتی، مردسالار و سلطه‌گر» است (ص ۲۷۵). راه خروج این است که به‌یاد بیاوریم که انسان‌ها خود حیوان و بخشی از طبیعت هستند و این شناخت را با مبارزه‌ی طبقاتی برای تحقق «انسان جهانی» و آشتی با طبیعت در یک «جامعه‌ی حیوانی گسترش‌یافته» عملی سازیم.

در حالی که تحلیل تاریخی مائوریتری از جوامع طبقاتی اولیه باید به‌طور مستمر در پرتو یافته‌های تاریخ‌نگاری موردبحث قرار گیرد، نسبت به مدل نظری و تاریخی که برخی مشکلات کلاسیک مکتب فرانکفورت را به ارث می‌برد، ملاحظاتی دارم. به سه مورد از آن‌ها به‌اختصار اشاره می‌کنم. اولاً، این رویکرد در درجه‌ی اول یک رویکرد سیاسی است و نه یک رویکرد سیاسی - اقتصادی، حداقل این امر را مائوریتری به‌طور قطعی روشن نکرده است. به نظر می‌رسد که سلطه عامل تبیین‌کننده‌ی استثمار و ستم بر انسان و حیوان باشد. مشکل در این‌جا این است که رویکردهای مغایر آن برای توضیح خاستگاه آن وجود دارد. آیا قدرت به‌خودی‌خود یک هدف است، آیا همان‌طور که مائوریتری در مقدمه اشاره می‌کند، نتیجه‌ی «ترس» (ص ۳۵) است یا، همان‌طور که در ادامه می‌نویسد، ابزاری برای تصاحب محصول مازاد اجتماعی است؟ دوم، در مفهوم‌سازی رابطه‌ی میان انسان و طبیعت یا حیوانات، مکثی انسان‌شناختی وجود دارد که باید در امتداد خطوط طبقاتی بازطراحی شود. این جامعه‌ی انسانی به‌عنوان یک کل نیست که در جوامع طبقاتی، طبیعت را استثمار و سرکوب می‌کند، حداقل نه در وهله‌ی اول. در نهایت با نگاه به گذشته می‌توان گفت که استثمار و سلطه بر طبقات و طبیعت یا حیوانات همواره در پیشاتاریخ تاکنون صورت گرفته است. با این حال، من فکر می‌کنم، وجه تمایز تاریخ که باید به آن توجه کنیم، گسست‌های انقلابی در سازمان‌دهی کار اجتماعی است. به عبارت دیگر، استثمار و سلطه بر انسان‌ها، طبیعت و حیوانات به

شیوه‌های خاص تاریخی و اجتماعی مطابق با شیوه‌های تولیدی که مارکس توصیف می‌کند، سامان یافته است. این‌ها نقطه‌ی آغازی برای تحلیل انضمامی نقش مشخصی هستند که طبیعت و حیوانات تاکنون در تاریخ اجتماعی ایفا کرده‌اند، نه طرح‌واره‌ای از سلطه در تمدن غربی.

### مشخصات کتاب:

مارکو مائوریتزی؛ فراتر از طبیعت: آزادی حیوانات، مارکسیسم و نظریه‌ی انتقادی، ترجمه‌ی حسن کلینی، انتشارات شوند، زمستان ۱۴۰۲



دست‌نوشته‌های ۱۸۶۳-۱۸۶۵ مارکس  
به‌مناسبت انتشار کتاب «نتایج فرایند مستقیم تولید»

علی رها



«نتایج فرایند مستقیم تولید»، فصل ششم و نهمی پیش‌نویس ۱۸۶۳-۱۸۶۵ جلد اول **سرمایه** است. این اثر در آبان ماه سال جاری به همت نشر «چرخ» منتشر و توزیع شد. همان‌گونه که از مقدمه‌ی مترجم برمی‌آید، «از ۶ فصل کل این پیش‌نویس فقط فصل ششم به علاوه‌ی قطعاتی پراکنده و چند پانویس جداگانه به جا مانده است، اما ۵ فصل دیگر اثر مفقود شده‌اند. تاریخ نگارش این پیش‌نویس اوت ۱۸۶۳ تا تابستان ۱۸۶۴ برآورد شده است. با این حساب، مارکس بلافاصله پس از اتمام پیش‌نویس اول **سرمایه** در دست‌نوشته‌های ۱۸۶۳-۱۸۶۱، که همچنین شامل "تاریخ نظریه‌های ارزش" است، ظاهراً به قصد آماده‌کردن متن نهایی برای انتشار، مشغول نگارش می‌شود.»

گمانه‌زنی درباره‌ی علت مفقود شدن ۵ فصل دیگر این پیش‌نویس، کاری بی‌ثمر است. به‌عنوان نمونه، انریکه دوسل<sup>۱</sup> مدعی است از آنجا که احتمالاً این پیش‌نویس شبیه متن نهایی **سرمایه** بود، مارکس آنها را منهدم کرده است. اما با شناختی که از مارکس و وسواس او در حفظ مجموعه‌ی دفترهایش داریم، چنین نظری کاملاً بی‌اساس به نظر می‌رسد. در واقع دست‌نوشته‌ی فصل ۶ بخشی از مجموعه‌ی دست‌نوشته‌های ۱۸۶۳-۱۸۶۵ مارکس است که همچنین شامل پیش‌نویس‌های مجلدهای دوم و سوم **سرمایه** است، و بالغ بر ۱۲۰۰ صفحه است. کل این دست‌نوشته‌ها به زبان اصلی و بدون هیچ دخل و تصرفی در سال ۱۹۸۸ منتشر شده و در لینک زیر قابل دسترسی هستند.<sup>۲</sup> خودِ مارکس هنگام نگارش این پیش‌نویس‌ها تصور می‌کرد در حال اتمام کل اثر است. از این‌رو، در نامه‌ای به کلینگ در ۴ اکتبر ۱۸۶۴ به او اطلاع می‌دهد که «من طی سال گذشته مریض بوده‌ام (مبتلا به کفگیرک و دمل). اگر چنین نبود، اثر من درباره‌ی اقتصاد سیاسی، *کاپیتال*، تاکنون منتشر شده بود. اکنون امیدوارم تا چند ماه دیگر آن را بالاخره کامل کنم، و به بوژوازی چنان ضربه‌ای واردکنم که هرگز نتواند بهبود پیدا کند.» (آثار، ۳: ۴۲) او در نامه‌ی دیگری به انگلس در ۹ مه ۱۸۶۵ می‌نویسد:

1 "Four Drafts of Capital", Enrique Dussel;

<https://www.mtholyoke.edu/~fmoseley/Dussel.pdf>

2 MEGA<sup>2</sup> 4.1, 4.2, 4.5; . <http://telota.bbaw.de/mega/>



«امیدوارم تا اول سپتامبر (باوجود بسیاری بازنویسی‌ها) صیقلی نهایی بدهم. بااینکه هنوز سلامت نیستم، کار به‌خوبی پیش می‌رود.» (آثار، ۱۵۴:۴۲) اما حدود ۳ ماه بعد، در ۳۱ ژوئیه به انگلس گزارش می‌دهد که: «در ارتباط با اثرم. حقیقت صاف و ساده‌ی کارم را به تو می‌گویم. هنوز برای اتمام قسمت نظری (سه کتاب اول)، باید سه فصل دیگر را بنویسم. کتاب چهارم، که تاریخی-ادبی است، باید نگاشته شود که نسبتاً ساده‌ترین بخش است، چراکه کلیه‌ی مسایل در سه کتاب اول حل شده‌اند، به‌طوری که کتاب آخری بیشتر جنبه‌ای تکراری دارد اما به شکلی تاریخی. اما من نمی‌توانم آن را برای انتشار ارسال کنم مگر آن‌که کل اثر در برابر دیدگانم باشد. **صرف‌نظر از هر کمبودی**، برتری کارهای من در این است که یک کلیت هنری را تشکیل می‌دهند، و چنین کاری فقط موقعی میسر است که تا وقتی کلیت آن پیش رویم نباشد، هرگز چیزی را منتشر نکنم. برای چنین کاری، روش ژاکوب‌گرایم [مؤلف واژه‌نامه‌ی آلمانی] غیرممکن است و به درد کتاب‌هایی می‌خورد که ساختمانی دیالکتیکی نداشته باشند.» (آثار، ۱۷۲:۴۲)

پیش‌نویس جلد اول سرمایه که حدوداً ۵۰۰ صفحه است به ۶ فصل زیر تقسیم شده است:

- ۱ - استحال‌ی پول به سرمایه
- ۲ - ارزش اضافی مطلق
- ۳ - ارزش اضافی نسبی
- ۴ - ترکیب هردو ارزش اضافی و مسأله‌ی دستمزدها
- ۵ - انباشت
- ۶ - نتایج فرایند مستقیم تولید سرمایه

مارکس فصل ۶ کتاب را به قسمت‌های زیر تقسیم می‌کند:

- ۱ - کالاها به‌مثابه‌ی محصول سرمایه
- ۲ - تولید سرمایه‌داری به‌مثابه‌ی تولید ارزش اضافی

یکم: تبعیت صوری کار از سرمایه  
 دوم: تبعیت واقعی کار از سرمایه، یا شیوهی مشخص تولید سرمایه‌داری  
 سوم: کار مولد و نامولد  
 چهارم: راز آمیزی سرمایه  
 ۳ - محصول تولید سرمایه‌داری نه فقط ارزش اضافی، بلکه سرمایه است

مارکس در ابتدای متن پس از زیرعنوان اول - «کالاها به‌مثابه‌ی محصول سرمایه» - یادآوری می‌کند که: «در نسخه‌ی نهایی پیش از انتشار، از این ۳ عنوان، شماره‌ی ۱ را باید در آخر، نه در ابتدا، قرار داد، چرا که گذار به کتاب دوم، فرایند گردش سرمایه، را شکل می‌دهد. اما در این‌جا به‌خاطر سهولت با آن شروع می‌کنیم.» اما لازم به تأکید است که هیچ‌یک از دست‌نویس‌های پیشین مارکس، حتی پیش‌نویس نهایی ۱۸۶۷، شامل مبحثی جداگانه درباره‌ی «کالا» نبودند. همه‌ی آنها با «استحاله‌ی پول به سرمایه» شروع شده بودند. به احتمال قوی، مارکس به زعم خود این مبحث و نیز مبحث «پول» را در سهمی بر نقد اقتصاد سیاسی (۱۸۵۹) پرورش داده بود. اما یکم، اکنون حدود هشت سال از انتشار آن نقد گذشته بود، و دوم، به قول خود مارکس «ضروری بود که کتاب اول را از نو شروع کنم، یعنی کتابی را که دونکر منتشر کرده بود در یک فصل کالا و پول خلاصه کنم. من این کار را صرفاً به خاطر تکمیل کردن ضروری ندیدم بلکه از آن جهت که حتی افراد هوشمند نیز مسئله را به‌درستی نفهمیده بودند. به بیان دیگر، قطعاً در بازنمایی اول، به‌ویژه در مورد تحلیل کالاها، کاستی‌هایی وجود داشته است.» (نامه به انگلس، ۹ ژوئیه‌ی ۱۸۶۶، آثار، ۴۲:۲۸۲)

مارکس در ۱۳ فوریه ۱۸۶۶ در نامه‌ای به انگلس خبر می‌دهد که «این کتاب لعنتی... در آخر دسامبر [۱۸۶۵] تمام شده بود... با این‌که دست‌نوشته تمام شده است (درشکل کنونی بسیار پر حجم است) برای هیچ کس به‌جز خودم، حتی تو، قابل فهم نیست.» (آثار، ۴۲:۲۲۷) همان‌طور که از این نامه برمی‌آید، مارکس ظاهراً حتی پس از اتمام دست‌نوشته‌های ۶۵-۶۳، هنوز از نتیجه‌ی کار خود راضی نبود. از این‌رو، بلافاصله مشغول بازبینی و «اصلاح سبک» کتاب می‌شود. حاصل چنین کاری، متن «نهایی»

نخستین ویراست جلد اول سرمایه است. در واقع، مارکس در ۲۱ مارس ۱۸۶۵ با ناشر کتاب، اوتو میسنر، قرارداد انتشار کتاب را بسته بود. در آن قرارداد قید شده بود که نویسنده تا اواخر ماه مه همان سال دست‌نویس‌هایش را به ناشر تحویل دهد. بند اول قرارداد تأکید می‌کند که این اثر در دو جلد منتشر شود. اما دست‌نویسهایی که به میسنر تحویل داده بود کماکان شامل ۵ فصل بود که با فصل دوم، «استحاله‌ی پول به سرمایه»، آغاز شده بود. درفاصله‌ی زمانی ارسال دست‌نویس‌ها تا انتشار، مارکس فصل اول، «کالا و پول» را تکمیل کرده، و سپس در ماه ژوئیه، پیش‌گفتار آن را به قلم می‌کشد. (آثار، ۴۲:۴۰۵)

سرانجام در ۱۴ سپتامبر ۱۸۶۷، جلد اول سرمایه در ۱۰۰۰ نسخه از چاپ خارج می‌شود. همانطور که مارکس پیشتر به انگلس گفته بود، روزی که این کتاب منتشر شود «تا ابد خواهم نوشید، چه بهتر که تو هم روز بعدش بیایی اینجا و با هم کار را فیصله دهیم.» (۵ اوت ۱۸۶۵، آثار، ۴۲:۱۷۴) اما کار روی سرمایه ابداً با انتشار ویراست اول به پایان نمی‌رسد و مارکس تا آخر عمر (۱۸۸۳) از دست «این کتاب لعنتی» خلاص نمی‌شود. در واپسین نامه‌ای که مارکس در ۱۰ ژانویه ۱۸۸۳ به انگلس می‌نویسد، توضیح می‌دهد که به دلیل بیماری (سرفه‌های شدید، حالت تهوع روزانه) «تاکنون قادر به تجدیدنظر [در ویراست سوم آلمانی] نبوده‌ام. اما باور دارم با کمی بردباری و خود-سامان‌دهی جدی، به‌زودی باردیگر به مسیر بازگردم.» (آثار، ۴۶:۴۲۴)

۳ گاه‌شمار نخستین ویراست سرمایه:

- ۱ - از ژانویه ۱۸۶۶ تا اوایل ۱۸۶۷: فصل‌های ۲ تا ۶؛
- ۲ - اوایل ۶۷ تا ژوئیه ۶۷: فصل ۱، «کالا و پول»؛
- ۳ - آوریل تا ژوئیه ۶۷: ضمیمه‌ی «شکل ارزش»؛
- ۴ - ۱۷ ژوئیه ۶۷: پیش‌گفتار ویراست نخست.



### نتایج فرایند مستقیم تولید

فصلی از پیش‌نویس ۱۸۶۵-۱۸۶۳ سرمایه

نوشته‌ی کارل مارکس

ترجمه‌ی علی رها

نشر چرخ، ۱۴۰۲

