

کتاب ماه

شماره ۳۱ — اقتصاد و سیاسی — اسفند ۱۴۰۲



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 نظریِ دگراندیش به زبان فارسی از مهرماه ۱۳۹۱ آغاز به کار کرد. همکاری کلیدی نویسنده‌گان و مترجمان سایت داوطلبانه است.

www.pecritique.com

همکاران این شماره (به ترتیب الفبا):

کمال اطهاری، همایون ایوانی، «بوم‌اجتماعیون» (گروه مطالعاتی)، داود جلیلی، بشیر خادم‌لو، علی رها، سعید رهنما، سارا سقایی، احمد سیف، اصغر شیرازی، خسرو صادقی بروجنی، مهدی فرهنگیان، آتنا کامل، محمدرفع محمودیان، هژیر محمودی‌پناه، «ما حیوانات» (کانال تلگرامی)، ژینا مدرس گرچی، شیما مقدسی، دریا موسوی، یوسف کهن، آیدین کیخایی، کوهیار گُردی، مهرشاد گلستانی، محمد مهدی هاتف، کامران نیری و حمیدرضا یزدانی.

روی جلد: طرح از بن هاین با عنوان اخلاق جنگ

فهرست مطالب

- گستره‌ی سوگ / جودیت باتلر / ترجمه‌ی حمیدرضا یزدانی / ۵
دادخواهی رهایی‌بخش و زندان‌های شاهنشاهی / همایون ایوانی / ۱۵
فضای دانشگاه یک سال پس از «زن زندگی آزادی» / بشیر خادم‌لو / ۲۷
هوش مصنوعی و زنجیرهای نامرئی / مهدی فرهنگیان / ۳۷
سه دهه مقاومت / دریا موسوی / ۴۳
سرمایه‌داری و تولید فقر / جیم سیلور / ترجمه‌ی خسرو صادقی بروجنی / ۵۷

فلسطین

- صف‌بندی‌های جهانی در مسئله‌ی فلسطین: نابرابرترین رویارویی تاریخ / سعید رهنما / ۸۵
اسرائیل چه‌گونه بر اقتصاد فلسطین سلطه دارد / طاهر لبادی / ۱۰۵
نان و انجیر و فسفر: مرثیه‌ای برای غزه / سم کریس / ترجمه‌ی سارا سقایی / ۱۱۵
دیگر بس است / گفت‌وگو با زنان رادیکال فلسطینی / ترجمه‌ی دریا موسوی / ۱۲۵

زنان

- زیست‌سیاست زندگی / ژینا مدرس گرجی / ۱۴۱
بایگانی به‌مثابه مقاومت / آتنا کامل / ۱۴۵
حکمت عقلی تعدد زوجات، حجاب و طلاق! / احمد سیف / ۱۵۷

اجتماع و فرهنگ

- دریغا عشق که بر باد شد / هژیر محمودی‌پناه / ۱۶۵
راوی زبان فارسی / مهرشاد گلستانی / ۱۸۹

نقد و نظر

- دولتِ صحنه‌گردان / محمدرفیع محمودیان / ۲۱۷

دفاع اریکا چنووث از خشونت پرهیزی؛ یک استدلال ناموجه / محمدمهدی هاتف / ۲۴۱

طبیعت و محیط زیست

رهای از فروپاشی از طریق دگرگونی و بازسازی اجتماعی / کریستینا ارگاس / ۲۵۱
زوال انسان‌بودگی در سوسیالیسم / مارکو مائوریتزی / ۲۷۳

جهان

پاکستان: چه‌گونه بریتانیا یک دولت – ملت جدید خلق کرد؟ / یوسف کهن / ۲۸۳
پیشینه‌ی اندیشه‌های انقلابی در کوبا / کامران نیری / ۲۹۷

اندیشه

تأملاتی در روش مارکس در نقد اقتصاد سیاسی / باب جسونپ / ترجمه‌ی کمال اطهاری
۳۱۵ /

دولت، به‌مثابه فرم سیاسی / ورنر یونفلد / ترجمه‌ی شیما مقدسی / ۳۵۷
کارل مارکس در کروزناخ / علی رها / ۳۶۹

رساله‌ها

عدالت انتقالی و حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی / ترجمه‌ی کوهیار گردی / ۳۷۹
ایدئولوژی، بت‌وارگی و مسئله‌ی آزادی‌های لیبرالی در پیرامون / آیدین کیخایی / ۴۴۳
بغرنج تمرکززدایی از حکومت مرکزی / اصغر شیرازی / ۵۳۳

گستره‌ی سوگ

جودیت باتلر



ترجمه‌ی حمیدرضا یزدانی



Eduardo Kingman grief desconsuelo-1981, trivium art history

مسائلی که بیشتر نیازمند بحث عمومی هستند، و باید به صورت عاجل مورد بحث قرار گیرند، مسائلی‌اند که دشوار می‌توان آن را در چارچوب‌هایی مورد بحث قرار داد که اکنون در دسترس ما است. اگرهم کسی بخواهد مستقیماً سر وقت موضوع مورد نظر برود، با محدودیت‌های چارچوبی روبرو می‌شود که تقریباً آنچه را که می‌خواهد بگوید غیرممکن می‌کند. می‌خواهم درباره‌ی خشونت، خشونت فعلی، تاریخ خشونت و آشکال مختلف آن صحبت کنم. اما اگر کسی بخواهد خشونت را با سند و مدرک اثبات کند، یعنی بمباران و قتل‌های گسترده به دست حماس در اسرائیل را به‌عنوان بخشی از این تاریخ درک کند، ممکن است به «نسبی کردن» یا «زمینه‌سازی» متهم گردد. ما باید این قتل‌ها را محکوم یا تأیید کنیم، معقول است، اما آیا این همه‌ی آن چیزی است که از نظر اخلاقی از ما خواسته می‌شود؟ در واقع، من خشونت حماس را بی‌قیدوشرط محکوم می‌کنم. این قتل‌عامی دهشتناک و نفرت‌انگیز بود. این واکنش ابتدایی من بود، هنوز هم هست، اما واکنش‌های دیگری هم دارم.

مردم در واقع بی‌درنگ می‌خواهند بدانند که شما در کدام «طرف» ایستاده‌اید، و روشن است که تنها پاسخ ممکن به چنین کشتارهایی، محکومیت بی‌چون‌وچرای آنهاست. اما چرا گاهی فکر می‌کنیم که اگر بپرسیم آیا از زبان درست استفاده می‌کنیم یا درک درستی از وضعیت تاریخی داریم، چنین پرسشی مانع محکومیت شدید اخلاقی خواهد بود؟ آیا پرسش از اینکه ما دقیقاً چه چیزی را محکوم می‌کنیم، دامنه‌ی این محکومیت باید چقدر باشد، و چگونه می‌توان تشکل یا تشکیلات سیاسی‌ای را توصیف کرد که مخالف آن هستیم، نسبی کردن است؟ عجیب است اگر بدون اینکه چیزی را درک کنیم یا بدون این‌که آن را به‌خوبی توصیف کنیم با آن مخالفت بورزیم. علی‌الخصوص عجیب است که باور کنیم محکومیت، مستلزم امتناع از درک است، آن هم به‌دلیل ترس از این‌که شناخت فقط می‌تواند کارکرد نسبی کردن داشته باشد یا توانایی ما را برای قضاوت تضعیف کند. اگر اخلاقاً ضروری باشد که محکومیت خود را به جنایاتی تعمیم دهیم که به همان اندازه وحشتناک است و بارها در رسانه‌ها به تصویر کشیده شده‌اند، آن وقت چه؟ محکومیت ما چه زمانی و کجا آغاز و پایان می‌یابد؟ آیا به ارزیابی انتقادی و آگاهانه از وضعیت، که با محکومیت اخلاقی و سیاسی همراه باشد، نیاز نداریم،

آن هم بدون ترس از این‌که در چشم دیگران آگاه‌شدن ما را تبدیل خواهد کرد به بازنده‌های اخلاقی همدست در جنایات شنیع؟

کسانی هستند که برای تبرئه‌ی حماس از تاریخ خشونت اسراییل در منطقه استفاده می‌کنند، اما آن‌ها از یک چارچوب مخدوش استدلال اخلاقی به‌منظور رسیدن به این هدف بهره می‌برند. بیایید شفاف باشیم، خشونت اسراییل علیه فلسطینیان بسیار زیاد است: بمب‌گذاری بی‌وقفه، کشتن مردم در هر سنی در خانه‌ها و خیابان‌ها، شکنجه در زندان‌ها، به‌کارگیری شیوه‌های منجر به قحطی و گرسنگی در غزه و سلب مالکیت از خانه‌ها. و این خشونت، در آشکال مختلف، علیه مردمی اعمال می‌شود که در معرض قوانین آپارتاید، حکومت استعماری و بی‌تابیتی هستند. اما، وقتی کمیته‌ی همبستگی فلسطین *هاروارد* بیانیه‌ای صادر کرد و در آن مدعی شد که «رژیم آپارتاید تنها مقصر» حملات مرگبار حماس به اهداف اسراییلی است، اشتباه کرد. تقسیم مسئولیت بدین شکل اشتباه است و هیچ‌چیز نباید حماس را از مسئولیتِ قتل‌های وحشتناکی که مرتکب شده، تبرئه کند. در عین حال، این گروه و اعضای آن مستحق قرار گرفتن در فهرست سیاه یا تهدیدشدن نیستند. قطعاً آنها حق دارند به تاریخ خشونت در منطقه اشاره کنند: «از تصرفات سازمان‌یافته‌ی اراضی تا حملات هوایی روزمره، از بازداشت‌های خودسرانه تا ایست‌های بازرسی نظامی، و از جدایی‌های اجباری خانواده‌ها تا قتل‌های هدفمند، فلسطینیان را مجبور کرده است در وضعیتی مرگ‌آفرین زندگی کنند، چه به آهستگی، چه ناگهانی.»

باید اذعان کرد این توصیفی دقیق است، اما بدان معنا نیست که خشونت حماس همان خشونت اسراییل است با نام دیگری. درست است که باید به فهمی برسیم از این‌که چرا گروه‌هایی مانند حماس قدرت یافتند، آن هم با در نظر داشتن وعده‌های نقض‌شده‌ی پیمان اسلو و این «وضعیتِ مرگ‌آفرین، چه به آهستگی، چه ناگهانی» که زیست واقعی شمار زیادی از فلسطینی‌های تحت اشغال را توصیف می‌کند، آن هم در شرایط نظارت مداوم و تهدید به حبس قابل‌اجرا بدون روند قانونی، یا تشدید محاصره که ساکنان غزه را از دارو، غذا و آب محروم می‌سازد. اما ما با ارجاع به تاریخچه‌ی حماس توجیهی اخلاقی یا سیاسی برای اقدامات حماس کسب نمی‌کنیم. اگر از ما

خواسته شود که خشونت فلسطینی را تداوم خشونت اسرائیل ببینیم، همان طور که کمیته‌ی همبستگی فلسطین هاروارد از ما می‌خواهد، در این صورت تنها یک منبع قصور اخلاقی وجود دارد، و فلسطینیان حتی اعمال خشونت‌آمیز خودشان را نیز از آن خود نمی‌دانند. این راهی برای تشخیص استقلال کنش فلسطینی نیست. اگر بخواهیم راه‌های دیگری برای کنار گذاشتن حکومت استعماری و توقف دستگیری و شکنجه‌ی خودسرانه در زندان‌های اسرائیل و پایان دادن به محاصره‌ی غزه، جایی که آب و غذا به دست دولت-ملتی جیره‌بندی می‌شود که مرزهایش را کنترل می‌کند، بیابیم، ضروری است میان دو چیز تمایز قائل شویم: یکی رسیدن به درکی از خشونت فراگیر و بی‌امان دولت اسرائیل، و دیگر هر گونه توجیه خشونت. به دیگر سخن، این سؤال که چه دنیایی هنوز برای همه‌ی ساکنان آن منطقه امکان‌پذیر است، به راه‌هایی برای پایان دادن به حکمرانی استعماری شهرک‌نشین بستگی دارد. حماس راه‌حلی وحشتناک و هول‌آور برای این مسئله دارد، اما راه‌حل‌های دیگری هم وجود دارد. اما اگر ما از اشاره به «اشغال» منع شده‌ایم (که این بخشی از منع اندیشیدن در آلمان معاصر Denkerbot است)، و اگر حتی نتوانیم در خصوص این که حکومت نظامی اسرائیل در منطقه‌ی آپارتاید نژادی یا استعماری است، بحثی به‌راه اندازیم، پس هیچ امیدی به فهم گذشته، حال یا آینده نداریم. بسیاری از مردم که این قتل‌عام را از طریق رسانه‌ها می‌بینند احساس ناامیدی عمیقی دارند. اما یکی از دلایل ناامیدی آنها دقیقاً این است که آنها از طریق رسانه‌ها نظاره‌گردند، در حالی که در دنیای مهیج و ناپایدار خشونت اخلاقی ناامیدکننده زندگی می‌کنند. اخلاق سیاسی متفاوت زمان می‌برد، راه و روشی صبورانه و شجاعانه برای یادگیری و نامگذاری زمان می‌برد، تا بتوانیم محکومیت اخلاقی را با بینش اخلاقی همراه کنیم.

من مخالف خشونت‌هایی‌ام که حماس مرتکب شده است و هیچ عذر و بهانه‌ای برای آن پذیرفته نیست. وقتی این حرف را می‌زنم، موضع اخلاقی و سیاسی مشخصی را روشن می‌کنم. وقتی درباره‌ی آن چیزی تأمل می‌کنم که چنین محکوم‌کردنی پیش‌فرض و متضمن آن است، تردیدی ندارم. هر کسی که در این محکومیت به من ملحق می‌شود ممکن است بخواهد بپرسد آیا محکومیت اخلاقی باید بر پایه‌ی فهم درستی از آن چه مورد مخالفت است باشد. ممکن است کسی بگوید نه، من نیاز به

دانستن چیزی در مورد فلسطین یا حماس ندارم تا بدانم کاری که آن‌ها کرده‌اند غلط است و آن را محکوم کنم. و اگر کسی به همین جا بسنده کند، آن هم با تکیه بر بازنمایی‌های رسانه‌ای معاصر، بدون پرسش از درست و مفید بودن آن‌ها، اعم از این که بگذارند تاریخ‌ها گفته شوند یا خیر، در این صورت او ناآگاهی خاصی را پذیرفته و به همان چارچوب ارائه شده اعتماد می‌کند. هر چه باشد، همه گرفتاری‌هایی داریم و همه‌ی ما نمی‌توانیم تاریخ‌دان یا جامعه‌شناس باشیم. و این راهی ممکن برای فکر کردن و زندگی کردن است، و افراد با حسن نیت به این روش زندگی می‌کنند. اما به چه قیمتی؟

اگر اخلاقیات و سیاست ما با عمل محکوم کردن تمام نشود، چه؟ اگر مصرانه بپرسیم چه شکلی از زندگی منطقه را از چنین خشونت‌ی رها می‌کند، چه؟ اگر علاوه بر محکوم کردن جنایات بی‌رحمانه، بخواهیم آینده‌ای را بسازیم که در آن خشونت‌های این‌چنینی پایان یابد، چه؟ این خواستی هنجارین است که از محکومیت لحظه‌ای فراتر می‌رود. برای رسیدن به این خواسته، ما باید تاریخ این وضعیت را بدانیم، رشد حماس به‌عنوان یک گروه ستیزه‌جو در لحظه‌ی نابودی پس از اسلو برای افرادی که در غزه وعده‌های حکومت خودگردان هرگز محقق نشد؛ تشکیل گروه‌های دیگر فلسطینی با تاکتیک‌ها و اهداف دیگر؛ و تاریخ مردم فلسطین و آرزوهایشان برای آزادی و حق تعیین سرنوشت سیاسی، برای رهایی از حکومت استعماری و خشونت‌های نظامی سرطانی و فراگیر. در این صورت ممکن است بخشی از مبارزه برای فلسطین آزاد باشیم که در آن حماس منحل گردد، یا گروه‌هایی با خواست‌هایی خشونت‌پرهیز برای همزیستی جایگزین شود.

برای کسانی که موضع اخلاقی‌شان به محکوم کردن محدود می‌شود، درک موقعیت هدف نیست. خشم اخلاقی این‌چنینی مسلماً ضد خردگرایی و نوعی اکنون‌گرایی است. اما خشم می‌تواند سائقی برای رجوع فرد به کتب تاریخ باشد تا بفهمد چگونه رویدادهای مانند این می‌تواند رخ دهد و آیا شرایط ممکن است به گونه‌ای تغییر کند که آینده‌ای خشونت‌آمیز به کل ناممکن باشد. نباید این‌گونه باشد که «زمینه‌سازی» به‌عنوان یک فعالیت اخلاقاً مسأله‌ساز در نظر گرفته شود، حتی اگر آشکالی از زمینه‌سازی وجود

داشته باشد که می‌توان از آن‌ها برای سرزنش یا تبرئه کردن استفاده کرد. آیا می‌توانیم بین این دو شکل زمینه‌سازی تمایز قائل شویم؟ فقط به این دلیل که برخی فکر می‌کنند زمینه‌سازی خشونتِ شنیعِ خشونت را دفع می‌کند، یا بدتر، خشونت را عقلانی‌سازی می‌کند، به این معنی نیست که ما باید تسلیم این ادعا شویم که همه‌ی صورت‌های زمینه‌سازی به این طریق به لحاظ اخلاقی نسبی‌کننده هستند. زمانی که کمیته‌ی همبستگی فلسطین هاروارد مدعی می‌شود که «رژیم آپارتاید تنها مقصر» حملات مرگبار حماس است، نسخه‌ای غیر قابل‌قبول از پاسخ‌گویی اخلاقی را پذیرفته است. به نظر می‌رسد برای درک این‌که رویدادی چگونه رخ می‌دهد، یا چه معنایی دارد، باید اندکی تاریخ بیاموزیم. این یعنی که ما باید چشم‌اندازمان را به فراتر از لحظه‌ی دهشتناکِ کنونی، بدون این‌که وحشتِ آن را انکار کنیم، گسترش دهیم و همزمان امتناع کنیم از این‌که این وحشت بازنمای تمام وحشتی باشد که بازنمایی می‌شود، شناسایی می‌شود و با آن مخالفت می‌شود. رسانه‌های معاصر، در اکثر موارد، جزئیات وحشت‌هایی را که مردم فلسطین دهه‌ها در قالب بمب‌گذاری، حملات خودسرانه، دستگیری و کشتار تجربه کرده‌اند بیان نمی‌کنند. اگر برای رسانه‌ها وحشت‌های حملات حماس اهمیت اخلاقی بیشتری نسبت به وحشت‌های هفتاد سال گذشته دارد، پس واکنش اخلاقی به این واقعه تحت‌الشعاعِ فهمیدن بی‌عدالتی‌های مفروطی قرار می‌گیرد که فلسطین اشغالی و فلسطینیانی که به‌زور آواره شده‌اند متحمل شده‌اند و همچنین تحت‌الشعاعِ فاجعه‌ی انسانی و تلفات جانی‌ای قرار می‌گیرد که اکنون در غزه در حال رخ دادن است.

بسیاری از مردم به‌درستی می‌ترسند که هرگونه زمینه‌سازی برای اقداماتِ خشونت آمیزِ حماس به‌منظور تبرئه‌ی حماس یا دور کردنِ توجه‌ها از وحشت کاری که آن‌ها کردند مورد استفاده قرار گیرد. اما اگر خود این وحشت ما را به سمت زمینه‌سازی سوق دهد چه؟ این وحشت از کجا آغاز و به کجا ختم می‌شود؟ زمانی که مطبوعات درباره‌ی «جنگ» حماس و اسراییل صحبت می‌کند، چارچوبی برای فهمِ وضعیت ارائه می‌دهد. در واقع، مطبوعات پیشاپیش وضعیت را درک کرده است. اگر غزه منطقه‌ی اشغالی یا «زندانی روباز» تلقی گردد، تفسیر دیگری ارائه می‌شود. این به نظر یک توصیف است، اما زبان هر آن چیزی را که می‌توانیم بگوییم، توانایی چگونه توصیف کردنمان و آن

چیزی که می‌توان شناخت را محدود یا ساده‌سازی می‌کند. بله، زبان می‌تواند توصیف کند، اما تنها در صورتی قدرت انجام این کار را به‌دست می‌آورد که با محدودیت‌های تحمیل‌شده بر آنچه‌گفتنی است مطابقت داشته باشد. اگر تصمیم ما این باشد که نیازی نداریم بدانیم در کرانه‌ی باختری و نوار غزه در سال جاری یا در طول سال‌های اشغال چند کودک و نوجوان فلسطینی کشته شده است، یعنی این اطلاعات برای دانستن یا ارزیابی حملات به اسراییل و کشتار اسراییلی‌ها مهم نیست، پس تصمیم گرفته‌ایم که نمی‌خواهیم تاریخ خشونت، سوگ و خشم را آن‌گونه که فلسطینیان زیسته‌اند، بدانیم. ما فقط می‌خواهیم تاریخ خشونت، سوگ و خشمی را که اسراییلی‌ها زیسته‌اند بدانیم. یک دوست اسراییلی که خود را «ضد صهیونیست» می‌خواند، در فضای مجازی می‌نویسد که برای خانواده و دوستان می‌ترسد، و کسانی را از دست داده است. ما باید با او همدردی کنیم کاری که مطمئناً من می‌کنم. این امر بی‌چون وچرا دهشتناک است. ولی، آیا هیچ لحظه‌ای وجود ندارد که تجربه‌ی او از وحشت و از دست دادن دوستان و خانواده‌اش همانند تجربه‌ای باشد که یک فلسطینی در طرف مقابل، پس از سال‌ها بمباران، زندانی شدن و خشونت نظامی از سر می‌گذراند؟ همچنین من فردی یهودی هستم که در پی جنایاتی که علیه افرادی مانند من انجام شده، با ترومای بین نسلی زندگی می‌کنم. اما چنین جنایاتی علیه افرادی هم که مانند من نیستند رخ داده است. من مجبور نیستم با این چهره یا آن نام همذات‌پنداری کنم تا بر قساوتی که می‌بینم نامی بگذارم. یا دست‌کم، تلاش کنم که چنین نکنم.

اما در نهایت، مشکل فقط ناکامی در همدلی نیست. زیرا همدلی عمدتاً در چارچوبی شکل می‌گیرد که امکان یکی‌پنداری یا ترجمانی بین تجربه‌ی دیگری و من را فراهم می‌کند. و اگر این چارچوب غالباً برخی از زندگی‌ها را سوگ‌پذیرتر از زندگی‌های دیگران بداند، نتیجه‌اش مجموعه‌ای از تلفات وحشتناک‌تر و خسارات جانی است. این پرسش که چه زندگی‌هایی ارزش سوگ دارند، بخش جدایی‌ناپذیر از این پرسش است که زندگی چه کسانی بهای ارزش‌گذاری دارد. و این‌جا نژادپرستی به شکلی تعیین‌کننده ورود می‌کند. اگر همان‌طور که وزیر دفاع اسراییل اصرار دارد، فلسطینیان «حیوان» هستند، و اگر همان‌طور که بایدن می‌گوید اکنون اسراییلی‌ها نماینده‌ی «مردم یهود»

هستند (فروریختن دیاسپورای یهود به داخل اسرائیل، همان‌طور که مرتجعین می‌خواهند)، پس تنها مردم قابل‌سوگ در صحنه، تنها کسانی که واجد شرایط سوگواری معرفی می‌شوند، اسرائیلی‌ها هستند، زیرا اکنون «جنگ» بین یهودیان و حیواناتی که یهودیان به دنبال کشتن آن‌ها هستند روی صحنه رفته است. مطمئناً این نخستین بار نیست که گروهی از مردم که به دنبال آزادی از زنجیرهای استعماری هستند، توسط استعمارگر به‌عنوان حیوان قلمداد شده‌اند. آیا اسرائیلی‌ها هم وقتی می‌کشند، «حیوان» هستند؟ این چارچوب نژادپرستانه‌ی خشونتِ معاصر بازگوکننده‌ی تقابلِ استعماری میان «متمدنان» و «حیواناتی» است که به‌منظور حفظ «تمدن» باید هدایت یا نابود شوند. اگر در مسیر اعلام موضع مخالفت اخلاقی خود این چارچوب را اتخاذ کنیم، خود را درگیر شکلی از نژادپرستی می‌کنیم که فراتر از بیان ساختار زندگی روزمره در فلسطین است. و بی‌تردید برای آن جبرانی ریشه‌ای لازم است.

اگر فکر کنیم که محکومیت اخلاقی باید کنشی واضح و وقت‌شناسانه و بدون ارجاع به هیچ زمینه یا دانشی باشد، ناگزیر شرایطی را می‌پذیریم که در آن محکومیت صورت می‌گیرد، مرحله‌ای که بدیل‌ها در آن ابداع می‌شوند. در این زمینه‌ی اخیرتر، پذیرش آن شرایط به معنای به اختصار تکرار کردن اشکالی از نژادپرستی استعماری است که به‌عنوان بخشی از مشکل ساختاری باید حل شود و به‌عنوان نوعی بی‌عدالتی پایدار باید بر آن غلبه کرد. بنابراین، ما نمی‌توانیم به‌نام یقین اخلاقی از تاریخ بی‌عدالتی چشم‌پوشی کنیم، زیرا خطر بی‌عدالتی بیشتر را در پی دارد و ما را به نقطه‌ای می‌رساند که یقین‌مان متزلزل خواهد شد. چرا نمی‌توانیم اعمال اخلاقاً شنیع را بدون وانهادنِ قدرتِ تفکر، دانستن و قضاوت محکوم کنیم؟ مطمئناً می‌توانیم و باید هر دو را انجام دهیم.

اعمال خشونت‌آمیزی که در رسانه‌ها شاهد آن هستیم وحشتناک است و در این لحظه‌ی افزایش توجه رسانه‌ها، خشونت‌ی که می‌بینیم تنها خشونت‌ی است که می‌شناسیم. تکرار می‌کنم: ما حق داریم که این خشونت را محکوم کنیم و وحشت خود را ابراز کنیم. چند روزی است که از ناحیه‌ی شکم بیمار هستم. همه‌ی کسانی که می‌شناسم در ترس از این‌که ماشین نظامی اسرائیل در آینده چه خواهد کرد، زندگی می‌کنند. آیا خطابه‌ی نسل‌کشی نئانایهو در مورد کشتار دسته‌جمعی فلسطینیان محقق خواهد شد؟ از خود می‌پرسم آیا می‌توانیم برای جان‌های ازدست‌رفته در تل‌آویو و

همچنین برای جان‌هایی که در غزه از دست رفته‌اند، سوگواری کنیم، آن هم بدون این که در بحث‌هایی درباره‌ی نسبی‌گرایی و هم‌ارزی گرفتار شویم؟ شاید گستره‌ی وسیع تر سوگ در خدمت یک آرمان بنیادی‌تر برابری باشد، آرمانی که سوگ‌پذیری برابر زندگی‌ها را تصدیق می‌کند و خشمی را برمی‌انگیزاند ناشی از این که این زندگی‌ها نباید از دست می‌رفتند، که این مردگان سزاوار زندگی طولانی‌تر بودند، که سزاوار بودند که زندگی‌هایشان به‌طور برابر ارج نهاده شود. چگونه می‌توانیم حتی آینده‌ای را تصور که در آن زندگی‌ها برابر هستند، آن هم بی آن که بدانیم نیروهای اسرائیلی و شهرک نشینان از سال ۲۰۰۸ تاکنون نزدیک به ۳۸۰۰ فلسطینی غیرنظامی را در کرانه‌ی باختری و غزه کشته‌اند، این آمار طبق گزارش دفتر هماهنگی امور بشردوستانه‌ی سازمان ملل متحد است، و این پیش از آغاز اقدامات کنونی بوده است. کجاست سوگواری جهانیان برای آن‌ها؟ از زمان آغاز اقدامات نظامی «انتقام» اسرائیل علیه حماس صدها کودک فلسطینی جان خود را از دست داده‌اند و بسیاری دیگر نیز در روزها و هفته‌های آتی جان خود را از دست خواهند داد.

حتماً نباید مواضع اخلاقی ما تهدید شود که کمی وقت بگذاریم تا درباره‌ی تاریخ خشونت استعماری بیاموزیم و زبان، روایت‌ها و چارچوب‌هایی را بررسی کنیم که اکنون آن چه را در این منطقه می‌گذرد گزارش می‌کند، توضیح می‌دهد، و پیشاپیش تفسیر می‌کند. این نوع دانش حیاتی است، اما نه به‌منظور توجیه خشونت موجود یا صدور مجوز برای خشونت بیشتر. هدف چنین دانشی رسیدن به درکی درست‌تر از وضعیتی است که چارچوب بدون مناقشه‌ی کنونی فقط می‌تواند همان را فراهم سازد. در واقع، ممکن است مواضع اخلاقی مخالف بیشتری نیز وجود داشته باشد که باید به مواضعی که قبلاً پذیرفته‌ایم اضافه کنیم، از جمله مخالفت با خشونت نظامی و پلیسی که زندگی فلسطینیان در منطقه را به کلی در بر گرفته است، دوری کردن از سلب حق سوگواری، شناختن و بیان کردن خشم و همبستگی آن‌ها، و یافتن راه خودشان به سوی آینده‌ای آزاد.

شخصاً از سیاست خشونت‌پرهیز دفاع می‌کنم، با علم به این که این نوع سیاست نمی‌تواند به‌عنوان یک اصل مطلق در همه‌ی موقعیت‌ها اعمال شود. من معتقدم که

مبارزات آزادی‌بخش که خشونت‌پرهیزی را به‌کار می‌برند به خلق جهانی عاری از خشونت کمک می‌کنند، جهانی که همگی می‌خواهیم در آن زندگی کنیم. من صراحتاً خشونت را محکوم می‌کنم و همزمان، مانند خیلی‌های دیگر، می‌خواهم بخشی از تخیل و مبارزه برای برابری و عدالت راستین در منطقه باشم، بخشی از چیزی که گروه‌هایی مانند حماس را به ناپدید شدن، پایان دادن به اشغالگری مجبور کند و اشکال جدید آزادی سیاسی و عدالت را شکوفا کند. بدون برابری و عدالت، بدون پایان دادن به خشونت دولتی که توسط اسراییل صورت می‌پذیرد، دولتی که پایه‌های آن بر خشونت گذاشته شد، هیچ آینده‌ای برای صلح راستین قابل تصور نیست البته نه «صلح» به‌عنوان تعبیری جهت‌عادی‌سازی، که به معنی حفظ ساختارهای نابرابری، بی‌حقی و نژادپرستی است. اما چنین آینده‌ای نمی‌تواند بدون این که در نام‌گذاری، توصیف و مخالفت با هر نوع خشونتی، از جمله خشونت اسراییل در همه اشکال آن، آزاد باشیم و بدون ترس از سانسور، جرم‌انگاری یا متهم شدن بدخواهانه به یهودستیزی، به وجود بیاید. جهانی که من خواهانش هستم، جهانی‌ست که مخالف عادی‌سازی حکومت استعمارپرست و از خودمختاری و آزادی فلسطینیان حمایت می‌کند، جهانی که در واقع عمیق‌ترین آرزوهای همه ساکنان آن سرزمین‌ها برای زندگی مشترک و مسالمت‌آمیز در سایه‌ی آزادی، خشونت‌پرهیزی، برابری و عدالت را تحقق ببخشد. این امید بدون شک برای بسیاری ساده‌اندیشانه، خام و حتی غیرممکن به نظر می‌رسد. با وجود این، بسیاری از ما باید به شدت به آن پایبند باشیم و از این باور که ساختارهایی که اکنون وجود دارند برای همیشه وجود خواهند داشت، دست بشوییم. به همین دلیل به شاعران، رؤیایپردازان و کسانی که می‌دانند چگونه سازماندهی کنند، نیازمندیم.

پیوند با متن انگلیسی:

<https://www.lrb.co.uk/the-paper/v۴۵/n۲۰/judith-butler/the-compass-of-mourning>

<https://pecritique.com/>

نقد اقتصاد سیاسی

دادخواهی رهایی بخش و زندان‌های شاهنشاهی

همایون ایوانی



Brian Stauffer for Human Rights Watch

آن که شلاق می‌زند، پشت کسی را که شلاق می‌خورد امضا می‌کند. چه اتفاقی افتاده است؟ کی پشت کی را امضا می‌کند؟

اینجا دیگر امضا ثبت گذشته نیست، اتفاقی افتاده است اما شلاق امضای این اتفاق نیست، احضار گذشته است، یعنی گذشته بازی در اینجا هم هست اما این امضا به جای اینکه جریانی را به گذشته بسپارد گذشته‌ای را جریان می‌دهد، گذشته‌ای را حال می‌کند. پیش مردم را روی پشتش می‌گذارد، مثل حقش را کف دستش. بالاخره این گذشته‌ی مردم حق این مردم است، و پشت مردم هم فرقی با کف دست مردم ندارد.

یدالله رویایی

در ماه‌های اخیر شاهد بودیم ساواکی‌ها، شکنجه‌گران، آمران و عاملان کشتار و شکنجه در رژیم شاه از خلوت چندین ساله‌ی خود، آن‌هم به شیوه‌ای عیان، تهاجمی و حتی طلبکار بیرون آمده‌اند. حمله‌ی آنان به نسلی که از اعمالِ خشونت‌بار رژیم شاه و ساواک آسیب خورده‌اند، موجبی برای واکنش همدلانه‌ی بخش‌هایی از مردم با آسیب‌دیدگان رژیم شاه، ساواک و به‌ویژه زندانیان سیاسی رژیم سابق را فراهم آورده‌اند. از سوی دیگر، اما لحن و کلام تهدیدآمیز نیروهای فاشیست و طرفداران ساواک از یاسمین پهلوی گرفته تا ثابتی، تلنگری به کنشگران جنبش دادخواهی و زندانیان سیاسی سابق قبلی و فعلی بود که بیش از پیش این اصل را ژرف‌تر بنگرند که جنایت مضمول مرور زمان نمی‌شود. این اصل فقط شامل جنایات غیرقابل چشم‌پوشی آنان که کماکان در قدرت‌اند نیست؛ بلکه گستره‌ی زمانی جنبش دادخواهی بایستی چشم‌اندازی فراتر را دنبال کند که جنایات رژیم شاه و ساواک را نیز بیش از پیش فراروی افکار عمومی قرار دهد. آگاهی عمومی نسبت به رویدادهای ناگواری که در دوره فرمانروایی سلسله پهلوی رخ داد و پیوند آن با ژرفایی خشونت، سرکوب و کشتار در دوره‌ی بعد، ابزار قدرتمندی است که خطر و احتمال بروز دوباره کابوس و فاجعه استبداد و دیکتاتوری کاهش می‌دهد. «مبارزه علیه معافیت از مجازات» برای تمامی حاکمان و شکنجه‌گران بایستی گسترش و تداوم یابد. این رویدادها، نشان‌دهنده‌ی اهمیت ایجاد

آگاهی بیشتر و پشتیبانی اجتماعی و سیاسی جدی‌تر برای جنبش دادخواهی با چشم‌اندازی پیشرو و رهایی‌بخش است.

هتاک‌های مداوم، خشونت‌گفتاری و در دوره خیزش زن، زندگی، آزادی، تهاجم فیزیکی به مخالفان سلطنت‌طلبان توسط دارودسته‌های شاه‌پرست، واکنشی منفی در میان افکار عمومی بخش بزرگی از مردم ایجاد کرده است. گرچه رسانه‌های حاکم و دست راستی، فریادهای خشم‌آلود فاشیستی و سلطنت‌طلبان را با تمام توان بازتاب می‌دهند، با این حال، در داخل و خارج از کشور، این اقدامات منجر به همبستگی بیشتر برای مقابله با هجوم شاه‌پرستان و دل‌دادگان به دروغ‌های شرم‌آور ساواک شده است. امروزه، تهاجمی که ساواکی‌ها و اخلاف‌شان آغاز کرده‌اند، امکانی برای پیشرفت و گسترش جنبش دادخواهی و سامان دادن به یک همدلی فرانسلی از زندانیان سیاسی زمان شاه گرفته تا خانواده‌ها و جان‌به‌دربردگان دهه‌های بعد فراهم آورده است. دیدنِ ضرورتِ این لحظه‌ی تاریخی برای پی‌گیری و پیشبرد دادخواهی رهایی‌بخش، برپایه‌ی همدلی و همبستگی جامعه و پشتیبانان این جنبش، بسیار مهم است. نزدیک پنج دهه اهمیت پیوند جنبش دادخواهی از رژیم شاهنشاهی تا لحظه‌ی کنونی، به‌عنوان موضوعی فرعی و بدیهی، در نظر گرفته شد، لیکن رخداد‌های اخیر نشان می‌دهد که این موضوع، از اولویت‌های عملی جنبش امروز است. چرا که هم رژیم شاه و هم بعد از آن «گذشته‌ی ما را حال می‌کند!» و باری، ما با گذشته‌ای روبرو هستیم که گذشته است!^۱

حافظه‌ی تاریخی - فرهنگی و حکومت شاه

حملات به دگران‌دیشان، مخالفین حکومت سابق و زندانیان سیاسی دوره‌ی شاه، نه فقط توجه این گروه‌های اجتماعی بلکه فراتر از آن، توجه نسل‌های جوان‌تر را به دوره‌ای از تاریخ معاصر ایران جلب کرده است که خودشان آن را به صورت مستقیم تجربه نکرده‌اند و تنها از طریق حافظه‌ی جمعی، تاریخی و فرهنگی جامعه می‌توانند تصویری

^۱ اشاره‌ای به میزگرد روز سوم گردهمایی سراسری درباره کشتار زندانیان سیاسی در ایران، از جمله گفتگو با اردشیر مهرداد: زندان شاهنشاهی و شکنجه‌های ساواک - گذشته‌ای که گذشته است! و

[گفت‌وگوی همایون ایوانی با روبن مارک‌اریان و یوسف اردلان](#)

از آن به دست بیاورند. درست در همین زمینه است که شاهپرستان و ساواکی‌ها، به دستکاری و جعل تاریخ معاصر ایران مشغول بوده و هستند. نگاهی نوستالژیک که «خاطرات خوشایندی» را از «دوران طلایی» سلطنت (مقایسه کنید با «دهه‌ی طلایی شصت!») ارائه می‌کند و از این طریق به مخاطب رؤیاهایی دروغین می‌فروشد. این موضوع به کنشگران جنبش دادخواهی اهمیت تلاش برای بازسازی و حفظ حافظه (یادمانه‌ی جمعی، تاریخی و فرهنگی را برای رشد آگاهی عمومی بار دیگر گوشزد می‌کند.

سال‌ها پیش در جایی دیگر نوشتم که «یادمانه‌ی فرهنگی، یک یادمانه‌ی بلندمدت است و می‌توانیم آن را از یادمانه‌ی اجتماعی و گروهی تمایز دهیم. یادمانه‌ی فرهنگی، بیش از آن که از تجربه‌ی مستقیم، یا عمل یا تقلید برخیزد با نمادها پیوند خورده است. دوام یادمانه‌ی فرهنگی، بر بنیاد نهادهایی همچون کتابخانه‌ها، موزه‌ها و آرشیوها استوار است، که بر تصمیم‌های مشخصی بازمی‌گردند که چنین یادمانه‌هایی را تأیید می‌کنند و بازمی‌گسترند.»^۲ امروزه روشن‌تر از قبل شده است که سرکوبگران و فرمانروایان پیشین و کنونی، «تصمیم‌های مشخصی» برای نابودی حافظه‌ی فرهنگی ستم‌دیدگان و جایگزینی آن با یادمانه‌ی دروغین خودشان دارند. بنا به تجربه و نیز سیاست روشن و یک طرفه‌ای که رسانه‌های ارتجاعی و جریان اصلی در پیش گرفته‌اند؛ چاره‌ای نیست که تلاش فرهنگی و آگاه‌گرایانه درباره رژیم شاه و ساواک، بر امکانات رسانه‌های مستقل و بدیل استوار شود تا با پخش تجربیات، وقایع مستند تاریخی و نظرات مختلف درباره حکومت شاه، به‌ویژه پس از کودتای امریکایی ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، بر آگاهی جامعه افزوده و فرصتی برای پشتیبانی گسترده‌تر از جنبش دادخواهی فراهم آورند. رسانه‌های مستقل و بدیل، نقش به‌سزایی در گستردن اطلاعات و آگاه‌سازی درباره جنبش دادخواهی، اهمیت آن برای کل اجتماع و آگاهی از تجربیات کشورهای دیگر در این زمینه دارند. شکل‌دهی به یادمانه‌ی تاریخی-فرهنگی، نیازمند نقد ژرفی از وضعیت اجتماعی، اقتصادی و سیاسی‌ای است که رژیم شاه را به بن بست کشاند، سرکوب و هراس‌افکنی

^۲ [آواهایی از ناکجاآباد برای ستارگانی بی‌نام](#)، همایون ایوانی، سپتامبر ۲۰۱۰

[یادمانه و آگاهی طبقاتی-اجتماعی](#)، همایون ایوانی، ۲۰۱۷

مداوم را به بخشی جدایی‌ناپذیر از سازوکار حکومتی تبدیل کرد و در ادامه رفتار نخوت‌آمیز دربار شاه و سرکوب‌گری و هراس‌افکنی مداوم ساواک، توده‌های میلیونی مردم را به اعتراض در خیابان‌ها کشاند. اکنون نیز پس از چند دهه کاملاً روشن است که سیاست کج‌دار و مریز ساواک با روحانیت چه تأثیر تعیین‌کننده‌ای در سرنوشت انقلاب سال ۵۷ گذاشت.

بخشی از وظایف دادخواهی رهایی‌بخش، اتفاقاً تأکید بر مسئله آزادی اندیشه و بیان است که هیچ‌یک از حکومت‌های پیشین و کنونی و نیز از قدرت‌رانده‌شدگان، آن را به رسمیت نشناخته‌اند. باید روشن شود که همه‌ی این نیروها، وجه مشترکی دارند که نگاه قدرت‌مدارانه و از بالا به کارگران و زحمتکشان و ضدیت با اندیشه چپ و دگراندیشی، مضامین اصلی آن را رقم می‌زنند. آن دست‌راستی نئولیبرالی که از داخل ایران، هنوز هم مشکل اصلی‌اش اندیشه‌ی چپ و حقوق کارگران و مردم ستم‌دیده است، به این معنا، سلطنت‌طلبی است که برای نظام جدید کار می‌کند و از سوی دیگر آن سلطنت‌طلبی که درد اصلی‌اش تهدید و شکار و قتل کمونیست‌ها و نسل «پنجاه‌وهفتی‌ها» است، یاور نولیبرال داخل کشوری است. به همین دلیل در ادبیات این دوره، واژه‌هایی مانند شاه‌اللهی برای بیان این مفهوم ساخته می‌شوند.

گسترش کرانه‌های دادخواهی رهایی‌بخش

پاسخ به دور اخیر حملات سلطنت‌طلبان موجب شده تا جنبش دادخواهی در عمل کرانه‌های تاریخی خویش را بگسترده و بررسی دقیق‌تر جنایات دهه‌های گذشته را در دستورکار خویش قرار دهد. حضور نسل‌های مختلف در این جنبش، بیش از پیش دیده می‌شود. جنبش دادخواهی با ارزش‌گذاری بر کرامت انسانی، تلاش برای رهایی اجتماعی، اقتصادی و طبقاتی و همبستگی با سایر جنبش‌های اجتماعی، نسل‌های مختلف را برای دسترسی به خواست‌هایی درازمدت به هم نزدیک کرده است. گسترش کرانه‌های جنبش دادخواهی، مدیون ریشه داشتن جدی این جنبش درون وجدان انسان‌هایی است که برای عدالت، بهبود مجموع شرایط زندگی و نقش فعال انسان‌ها در سرنوشت خویش، در گوشه‌وکنار این سرزمین می‌کوشند. انبوه و درهم‌تنیدگی

بهره‌کشی و انواع ستم‌ها، تقریباً همه‌ی آحاد جامعه را دادخواه سرنوشت خویش و عزیزانش کرده است. در این میان، کسانی که سالیان دراز فرمانروایی و استیلای حکومت شاه را در زندان یا در شرایط خفقان حکومت‌های پس از کودتا تجربه کرده‌اند، بعد از سال‌ها بیش از پیش به بیان تجربیات و دیده‌های خود پرداخته‌اند. آنان از طریق بیان تجربیات‌شان به نسل جوان می‌گویند که در شکنجه‌گاه‌های شاهنشاهی چه گذشته و نیز چه شرایط غیرقابل تحمل سیاسی، اقتصادی و اجتماعی‌ای منجر به دوران انقلابی ۱۳۵۵ تا ۱۳۵۷ و نهایتاً سرنگونی شاه شده است.

علاوه بر این، به دریافت نگارنده، یکی از دلایل حضور و واکنش نسل جدید در قبال تهاجمات و تهدیدات ساواکی‌ها و طرفداران سلطنت، نه در گذشته‌ی دور، بلکه در خطر بالفعلی است که به تجدید قوای نیروهای فاشیستی و دست‌راستی در سراسر جهان، از جمله ایران توجه دارد. این خطر، امری کلی نیست. بیش از آن که سرنوشت نسل‌های قدیمی را تهدید کند، افق تیره‌وتاری را برای زندگی نسل جدید در ایران آشکار می‌کند. از همین رو، نیروهای جوان‌تر، گاه فعال‌تر و پرشورتر از پیشینیان خود، به نقد، بررسی و ژرفابخشی بیشتر به آگاهی اجتماعی و سیاسی در این زمینه مشغول‌اند. درستی رویکرد دادخواهی رهایی‌بخش، بر جنبشی فراتر از یک نسل تأکید داشته و دارد.^۳ در واقع، هر نسل بایستی مسئولیت خود را در جنبشی گسترده دریابد و تنها به میراث نسل‌های پیشین متکی نباشد. نسل‌های جدید، با وظیفه‌ی سخت و درازمدت‌گسترش کرانه‌های زمانی و تاریخی جنبش دادخواهی را نه تنها از بعد از بهمن ۵۷، بلکه دوران سیطره‌ی حکومت کودتایی شاه روبرو هستند، اما در صورتی که از پس این چالش بزرگ برآیند، پایداری مجموع جامعه در برابر نظریات ارتجاعی و دست‌راستی را افزوده‌اند و در پویشی زنده نسل‌های نو در ایران به یک نیروی قدرتمند دگرگون‌سازنده تبدیل خواهند شد.

۳. ک. به «جنبش دادخواهی از چشم‌انداز رهایی‌بخش»، ص ۷: «تجربیات کشورهای مختلف نشان می‌دهد که جنبش دادخواهی بایستی حتی فراتر از تجربه چند نسل اجتماعی برنامه‌ریزی و درک شود، تا امکان بازگشت و بازتولید فجایعی که نسل‌ها بر مردم ایران رفته ... از بین برود.»

چکیده‌ی کلام این که عروج فاجعه‌بار نظریات فاشیستی و دست‌راستی، تأثیرات خطرناکی بر زندگی همه ما و بیش از همه نسل جدید خواهد گذاشت. حضور کوشا و کارآمد نسل‌های جدید و به‌ویژه جوانان آگاه برای نقد و افشای این روند از سویی و نیز میدان‌دیدگان نبرد با ساواک و رژیم شاه از سوی دیگر، کرانه‌های جنبش دادخواهی را گسترش داده و ظرفیت و توانایی‌های این جنبش را با یک جهش کیفی روبرو ساخته است. جنبش دادخواهی از چشم‌انداز رهایی‌بخش، در چندین پهنه به «حلقه‌ی میانجی» و یا آن رشته محکمی تبدیل شده است که بر شکاف‌های ساختگی پیروز می‌شود:

- در عرصه‌ی جنبش‌های اجتماعی - طبقاتی، مسئله‌ی دستگیری‌های مداوم و دفاع از زندانیان سیاسی، الغای مجازات اعدام و...؛ جنبش دادخواهی را به «درد مشترک» همه‌ی جنبش‌ها اعم از کارگری، زنان، محیط زیست، دانشجویی و جوانان و... تبدیل کرده که بایستی راهکارهای همکاری نزدیک‌تر و بیشتر در این زمینه را با یکدیگر بجویند. شاید یکی از این راهکارها دیدن جنبش دادخواهی به عنوان یکی از زمینه‌های همکاری مشترک برای همه نیروها، افراد، کلکتیوها و گروه‌ها باشد.
- پیوند فرانسلی در جنبش دادخواهی، در دوره‌ی کنونی، ضرورت و نیز امکانی بیش از پیش یافته است. کنشگران جنبش دادخواهی، کسانی که خود و یا وابستگان‌شان، ستم و آسیب دیده‌اند، شکنجه شده‌اند یا اعضای خانواده‌شان به قتل رسیده‌اند، دلایلی جدی دارند که این جنایت‌ها، آمران و عاملان آن را به فراموشی نسپرند. فراتر از آن، همان طور که در بالا اشاره کردم، کاربرد چنین دادخواهی‌ای، معطوف به گذشته نیست، بلکه بیش از آن، معطوف به آینده‌ای است که خیز فاشیستی برای دست‌یابی به قدرت در ایران (با سناریوهای مختلف) را پاسخی شایسته دهد و گوشه‌هایی مهم از تاریخ معاصر ایران را روشن کند. در این صورت، شاید امثال پرویز ثابتی یا

یاسمین پهلوی «متقاعد» شوند! که به غارهای تنهایی خودشان بازگردند و برای مردم و ستم‌دیدگان، بیش از این چنگ و دندان نشان ندهند.

- از طریق چنین روایات تجربی و نقدهای نظری ریشه‌های خشونت و تولید و بازتولید سرکوب، شکنجه و زندان است که حلقه‌ی واسطی میان تجربه‌ی زندگی روزمره‌ی انسان‌ها و آگاهی نظری طبقاتی شکل می‌گیرد که این سطوح تجربه و دانش سیاسی را در چارچوب شکل‌دهی به حافظه تاریخی و فرهنگی مشترک میان چند نسل از ستم‌دیدگان پیوند می‌زند.

برخی راهکارها

در شرایط کنونی، رجزخوانی‌ها و دروغ‌پردازی‌های شاه‌پرستان و ساواکی‌ها به ضدخودش تبدیل شده، کرانه‌های جنبش دادخواهی گسترش یافته و بررسی تاریخ معاصر ایران موضوعیتی بیش از پیش یافته و نیز در عین حال، این شرایط جدید، برای کنشگران جنبش دادخواهی مسئولیت‌های جدیدی به همراه آورده است. شناخت دقیق اهمیت دوره‌ی کنونی در جنبش دادخواهی، وظایف و کارهایی را در دستورکار امروز ما قرار می‌دهد:

• تقویت همبستگی

همدلی با آسیب‌دیدگان و نیز زندانیان سیاسی سابق رژیم شاه، فضایی فراهم آورده است که زمینه‌ی همکاری و همبستگی برای مستندسازی تجربیات زندان دوره‌ی شاه سرعت و شدت بیشتری بیابد و زمینه‌ای برای افزایش آگاهی جوانان و کسانی که مستقیماً آن تجربیات را نداشته‌اند، به وجود آورد. باری، روشن است که این مستندسازی تاریخی، سیاسی و فرهنگی بایستی بسیار زودتر از این آغاز می‌شد، اما نقد و توضیح این تعلل طولانی را به فرصتی دیگر واگذار می‌کنیم. فرایند مستندسازی این تاریخ طولانی سرکوب سیاسی را نبایستی امری کوتاه‌مدت و یا آکسیونی برای یک‌بار فهمید. این فرایند نیازمند برنامه‌ریزی هوشمندانه و درازمدت است تا پایه‌های پاسخ تاریخی، فرهنگی و سیاسی مؤثری برای تمام جامعه‌ی ایران فراهم آید. تقویت همبستگی بین کنشگران جنبش دادخواهی، کوششی برای پیوند توان‌های چندپاره‌ای

است که انبوهی از کارها را بایستی با یاری یکدیگر به پیش ببرند. همکاری در جنبش دادخواهی، به اشتراک گذاشتن توان‌ها و تجربه‌هاست.

• پی‌ریزی پایه‌های ضروری آگاهی اجتماعی

در بالا به اهمیت شکل‌دهی حافظه (یادمانه)ی اجتماعی، تاریخی و فرهنگی اشاره شد. مستندسازی روایت قربانیان زندان، شکنجه و کشتار گرچه از سطحی روایی آغاز می‌شود، مواد خام و سنگ‌پایه‌های شناختی را در مراحل از پیشرفت خود فراهم می‌آورد که تصویری از تاریخ سرکوب طبقاتی و اجتماعی ما، توسط فرمانروایان این سرزمین را تکمیل می‌کنند. تصویری که بخشی از تصویر بزرگ‌تر سرنوشت ستم‌دیدگان خواهد بود تا به ریشه‌های سختی‌های امروز، ارتباطش با حفظ سرمایه‌داری، سرکوب طبقاتی کارگران و زحمتکشان و چپ‌کشی در ایران پیوند خورده است. بر شانه‌های تجربه‌ی مبارزاتی نسل‌های پیشین است که نسل‌های بعد می‌توانند به افق‌هایی فراتر بنگرند و راه‌های نازموده‌ی دیگری را برای رهایی بیازمایند.

شکل‌گیری یادمانه‌ی اجتماعی بدون سازمان‌دادن گفت‌وگوی جمعی و گسترده، دامن زدن به تبادل نظرها و تمیز دادن تاریخ دروغین با حقایقی که در گذشته رخ داده است، ممکن نیست. از طریق چنین گفتگوی اجتماعی سازمان‌یافته‌ای است آگاهی و تفسیر درست‌تر از رخداد‌های گذشته و ارزش‌هایی که مبارزین در زندان‌ها از آن دفاع می‌کردند، برای جامعه فراهم می‌شود. ناگفته پیداست، بخش زیادی از پیش‌داوری‌ها و کلیشه‌هایی که درباره اندیشه و فعالیت نسل‌های پیشین درست یا نادرست وجود دارد، می‌تواند در فرایند چنین گفتمان‌هایی به بحث گذاشته شود و به احتمال قریب به یقین، بخش زیادی از آن‌ها برطرف یا حداقل دلایلش روشن شود.

• بررسی تدابیر حقوقی

نقدهای بسیار و تجربه‌های منفی در سال‌های اخیر درباره استفاده از اهرم‌های حقوقی دولت‌های برای شناسایی و مجازات عاملان و آمران جنایت وجود دارد. با این همه، پیگیری حقوقی و مجازات آمران و عاملان جنایات در رژیم شاه، دو ویژگی دیگر، علاوه بر پیچیدگی‌های پرونده‌های جاری می‌یابد:

- دایره‌ی زمانی‌ای که این جنایات در رژیم شاه رخ داده و نیز اسناد، مدارک و شواهدی که در این مورد با گذشت بیش از چهار دهه می‌توان در مجامع قضایی ارائه داد
- موضوع مهم‌تر، علاقه یا عدم علاقه سیاسی کشوری است که در آن شکایت حقوقی بایستی انجام شود. شاید در موارد تاکنونی، رد پای فشار و معامله دولت‌ها را می‌شد در برخی از پرونده‌ها دید. اما ساواکی‌ها، اغلب شغل جاسوسی برای اسرائیل یا آمریکا یا کشوری دیگر را هم داشته‌اند. «نان علیحضرت را می‌خوردند» و گزارش کار به اربابان اصلی‌شان می‌دادند. این کشورها، معمولاً مأمور خودشان را تحویل نظام حقوقی نمی‌دهند تا اپوزیسیون چپ، آن‌ها را به دادگاه بکشانند!

در نتیجه‌ی ویژگی دوم، جمع‌هایی از اپوزیسیون ایرانی که از طریق بودجه‌گیری و فعالیت لابی‌ایستی روزگار می‌گذرانند، در این مورد، شانس زیادی برای «پروژه‌نویسی» و «بودجه‌گیری» ندارند. این به معنای آن است، این پهنه برای بازی‌های رقت‌آور لابی‌ایستی، شانس کم‌تری دارد و دادخواهان پیگیر بار اصلی کار را بر شانه خواهند کشید.

راهی طولانی در پیش داریم!

تلاش‌ها برای پاسخ به درازدستی‌ها، پرخاشگری‌ها و چنگ‌و‌دندان نشان دادن‌های ساواکی‌ها و شاه‌اللهی‌ها، بخت‌ها و کرانه‌های نوینی را در دوره‌ی کنونی به جنبش دادخواهی ارزانی داشته است. این، اما، فقط یک امکان پیشرفت و گسترش جنبش دادخواهی است که با شکیبایی و پیگیری همیشگی می‌تواند آرام‌آرام به بار بنشیند. همکاری در جنبش فرانسوی دادخواهی از حکومت پیشین تا تمامی زندانیان سیاسی و عقیدتی، زمینه‌ای واقعی برای فایق آمدن بر گسست تجربی نسل‌های مختلف سرکوب‌شدگان و ستم‌دیدگان را فراهم می‌آورد. «درد مشترک»، لاجرم منتهی به همدلی و اهداف مشترک نمی‌شود، باید برای دستیابی به اهداف مشترک، آگاهانه وارد

تبادل نظر و گفتگو با یکدیگر شد. مطمئناً سال‌ها نداشتن گفتگوی کافی، روشن و سیستماتیک در میان مبارزین و کنشگران، موجبی برای پیش‌داوری‌ها و انگاشته‌های کلیشه‌ای برخی از افراد و یا جمع‌ها خواهد بود. درست با آگاهی بر همین کاستی، باید دانست و تأکید کرد که مسیر جنبش دادخواهی راهی طولانی است تا به نقد و بررسی پیش‌داوری‌ها بپردازد و در گام‌های عملی و همکاری‌های مشخص کرانه‌های این جنبش را به مرزهایی نو گسترش دهند. برای این راه طولانی، همدلی کنشگران جنبش، اندیشه‌ی سنجیده و مَنشی بردبار برای پیروزی بر ماموران شکنجه، سپاهیان فاشیسم و ساواکی‌های مفتخر به ترامپ و اسراییل، از مهم‌ترین توشه‌های ما برای پایداری در برابر سختی‌ها خواهد بود.

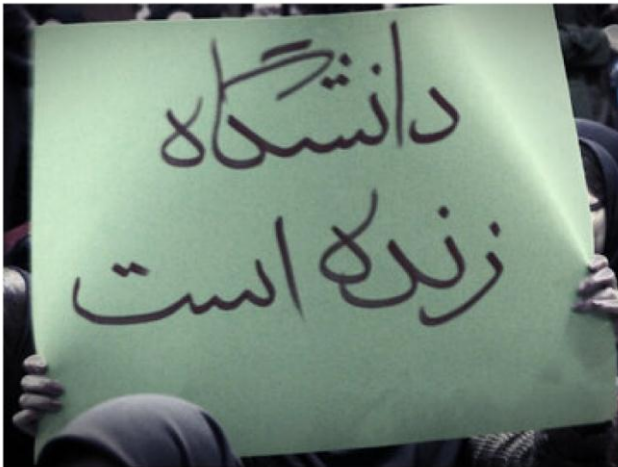
۱۹ ژانویه ۲۰۲۴

<https://www.pecritiue.com>

فکر اقتصاد سیاسی

فضای دانشگاه یک سال پس از «زن زندگی آزادی»

بشیر خادم‌لو



۱. پس از انقلاب ۵۷، دانشگاه همواره در وضعیتی کم‌وبیش اضطراری حیات خود را از سر گذرانده است؛ وضعیتی اضطراری که با انقلاب فرهنگی به اوج رسید و همراه با برساخته شدن سیستماتیک دوست/دشمن و نرمال/اخلال‌گر در آشکال مختلف تداوم یافت. انقلاب فرهنگی اگر در میانه‌ی سال‌های ۵۹ تا ۶۲ نام دورانی بود که در دانشگاه‌ها را تخته کرد تا پس از بازگشایی از عناصر ضد-اسلامی پاک‌سازی شود پس از آن نام منطقی شد که همواره و بی‌وقفه و با روش‌ها و مکانیسم‌های متنوع حذف عناصر «دشمن» و «مزاخم» از دانشگاه را هدف‌گیری کرده است؛ «انقلاب فرهنگی مداوم» که طی دهه‌ها بال‌های منطق حذفی‌اش را در مجموعه‌ای از سیاست‌های جذب و ارتقای اساتید، پذیرش دانشجو و دستورالعمل‌های فعالیت دانشجویی، حضور در خوابگاه و دانشگاه و غیره گسترانده، ادبیات قانونی مفصلی برایش تولید کرده، خود را به نحوی روزافزون به فناوری‌های انضباطی مجهز کرده، شرکای به‌ظاهر خنثی و دانشگاهی خود را ایجاد کرده و با دیگر گفتمان‌ها برای اهدافش چفت‌وبست شده است. این انقلاب فرهنگی طولانی با تمامی شاخ‌وبرگ‌ها و پیچیدگی‌هایش اما اهدافی ساده و سخت را پیگیری می‌کند: شناسایی عناصر، اجتماعات و فضاهای مخل برای نظم سیاسی-اقتصادی مستقر (البته که این نظم طی دهه‌ها دائماً تغییر ماهیت داده و خود را بازسازی کرده است)، تأدیب و تواب‌سازی و تبدیل این عناصر و موارد به عناصر «خوب» و مطلوب، اگر نه عقیم‌سازی و خنثی‌سازی و تبدیل‌شان به عناصر بی‌تفاوت و بی‌خاصیت، و در پایان اگر اهدافش تضمین‌نشده، حذف و طرد سخت و فیزیکی از دانشگاه و حیات دانشگاهی. این پاک‌سازی نهادی فرصت‌ها و زمینه‌های تشکیل، قوام‌یابی و ته‌نشین شدن فضاها و اجتماعات، سنت‌های مطالعاتی، کانون‌های فکری و پاتوق‌های دانشجویی را از حیات دانشگاهی گرفته و برخلاف آن چه خرده-گفتمان‌هایی مانند «امتناع تفکر» یا «جامعه‌ی کوتاه‌مدت» یا کلیشه‌های فرهنگی‌ای همچون «فرهنگ ایرانی کار تیمی و بلندمدت را برنمی‌تابد» اشاعه می‌دهند این با چیزی از قبیل ذات ایرانی یا جامعه‌ی استبدادزده یا فقر فرهنگی ارتباط چندانی ندارد.

۲. حکومت‌ها پس از رخداد‌های سیاسی برای بازگرداندن جامعه به نظم مطلوب‌شان و اعاده‌ی اقتدار از دست رفته همواره به تنظیمات و باز-آرایی دست زده و بسته به این که کدام عنصر یا عناصر را دشمن و «بیرون» از نظم تعریف می‌کنند خودشان را بازسازی می‌کند و «درون»ی جدید را آرایش می‌دهند. این باز-آرایی گاهی به‌مدد باز-تنظیم معمارانه‌ی شهر و فضاهایش، یا به واسطه‌ی تغییرات نهادی، یا از طریق تنظیمات اقتصادی و یا آرایش‌های نوین پلیسی انجام می‌شود. یکی از مشهورترین این تنظیمات پس از کمون پاریس اتفاق افتاد؛ جایی که تجدید سازمان بلوارهای اوسمان^۱ در پاریس به‌عنوان ابزاری برای کنترل نظامی شهروندان شورشی دیده می‌شد (هاروی، ۱۳۹۹). ما نیز نمونه‌ی این دست تنظیمات شهری پس از رخداد‌های سیاسی را در باز-آرایی فضایی چهارراه ولیعصر پس از رخداد ۸۸ به یاد می‌آوریم؛ جایی که یکی از مهم‌ترین فضاهای سیاسی تهران با اهدافی تماماً کنترلی منهدم شد. همچنین در دانشگاه پس از رخداد ۸۸ این علوم انسانی بود که به‌عنوان عنصر مخرب و قماش هم دست فتنه‌گران معرفی و مقرر شد این علوم برمبنای شاخصه‌های اسلامی بازتعریف شوند؛ سیاست‌هایی که به نظر می‌رسد علی‌رغم ادعاهای بزرگ و بودجه‌های کلانی که پایش ریخته شده چیزی جز همان تداوم سیاست‌های حذفی انقلاب فرهنگی در حذف دشمن/اخلال‌گر از علوم انسانی نبوده است.

پس از جنبش «زن زندگی آزادی» این خود دانشگاه بود که به‌عنوان دشمن نظم موجود معرفی شد؛ دانشگاه به‌مثابه فضا و الگوی زیستی-ارتباطی دیگرگون، اجتماع^۲ی که هنوز به استعمار کامل بازار و اسلام سیاسی و گفتمان‌های هم-نشین و جا-نشین آن‌ها تن نداده و معانی متفاوت و دیگرگونی تولید می‌کند. حتی آن‌چنان مانند گذشته مهم نیست که دانشگاه در ساحت‌های رسمی‌اش چه تولید می‌کند و چه صداهایی را انعکاس می‌دهد؛ آن‌چه بیش از گذشته اهمیت پیدا کرده تصاویر، پراکسیس‌ها، نامه‌ها،

^۱ ژرژ اوسمان یا هوسمان، طراح شهری شهیر فرانسوی قرن نوزدهم که به واسطه‌ی طرح نوسازی

پاریس در زمانه‌ی فرانسه انقلابی بسیار مورد توجه مطالعات شهری انتقادی قرار گرفت

بیانیه‌ها، منشورها، مکان‌ها، بدن‌ها و الگوهای با-هم-بودن و فرم‌های همبستگی و کامیونیتی‌های دیگرگونی‌ست که در فضا-زمان دانشگاه تولید می‌شود و در دیگر فضاها نشت می‌کند. محدود اساتید بیرون‌مانده از تور بزرگ انقلاب فرهنگی مداوم نیز که طی یک سال گذشته اخراج شدند نه صرفاً به دلیل آن‌چه گفته‌اند بلکه به دلیل پراکسیس‌های‌شان در تولید و هم‌آهنگی با این الگوها و فرم‌های همبستگی پاکسازی شدند. دانشگاه جنبش ژینا را باید در زمینه‌ی این تجلیات فضایی و پراتیک فهمید و بنابر همین منطق سازوکارهای حذف و طرد پس از آن را مورد تحلیل و واکاوی قرار داد. دانشگاه در «زن زندگی آزادی»^۳ بیش از آن که گفتمان-سازی کرده باشد فضا-زمان تولید کرده و بدن‌ها و تصاویر و پراکسیس‌ها و فرم‌هایش را به فضاهای دیگر همچون شهر و خانواده سرایت داده و به این معنا «فضا-سازی» کرده است. امروز دانشگاه در این معنایش مورد تاخت‌وتاز نیروها و فرایندهای انضباطی و گفتارهای کنترلی و حذفی قرار گرفته است. همین منطق فضا-سازی و سرایت‌پذیری موجب شده تا دانشگاه، فضاها و اجتماعاتش شدیداً کنترل شوند تا «حصار»هایی بلند و سخت میان آن‌جا و بیرون کشیده شود تا مرزها و حدودشان از سایر فضاهای اثرپذیر تفکیک شوند. دولت‌ها به نحوی هیستریک عاشق حصارکشی هستند تا اقتدار هر دم تهدیدشونده‌شان را باز-بیابند. بنابر همین منطق در دانشگاه امروز، دیوارها بلندتر، گیت‌های ورودی برپا شده‌اند و فضاهای مجازی دانشجویان مورد رصد قرار می‌گیرند تا دانشگاه به فضایی ایزوله و در-خود-فرومانده تبدیل شود. بر همین اساس در شیوه‌نامه‌ی اجرایی آیین‌نامه‌ی انضباطی دانشجویان مصوب آبان ۱۴۰۱ در ماده‌ای تحت عنوان تخلفات رایانه‌ای و مخابراتی و مجازی (ماده ۳۲) در تبصره ۲ تشکیل کلیه‌ی گروه‌های مجازی دانشجویی با جمعیت بالای ۱۰۰ نفر منوط به اخذ مجوز از کمیته‌ی ناظر بر نشریات دانشجویی دانسته شده و در تبصره ۶ همین ماده کلیه‌ی شبکه‌ها، نرم‌افزارها و سکوه‌های مجازی که قابلیت دسترسی عام دارند حریم عمومی محسوب شده و تشخیص مصداق

^۳ به عنوان گزاره‌ای توصیفی و نه هنجاری

حریم خصوصی در رابطه با گزارش‌های واصله برعهده‌ی کمیته‌ی انضباطی دانشگاه گذاشته شده است.^۴

دانشگاه طی یک سال گذشته جدا از حصارهایش، چشم‌هایش را نیز تیز کرده است تا همه جا را ببیند و بپاید. دانشگاه‌ها که به‌قول مسئولین منابع لازم برای تجهیز و بازسازی خوابگاه‌ها و زیرساخت‌های رفاهی‌شان را ندارند فضای دانشگاه را از طریق دوربین‌های نظارتی بی‌شمار و مراکز رصد و پایش به چیزی شبیه سراسربین^۵ بنام - فوکویی تبدیل کرده‌اند. سراسربین یک سامانه‌ی دیداریِ معمارانه و یک چشم فراخ‌بین باز-آرایی شده است تا سوژه‌هایی همچون زندانیان، مجانین، دانش‌آموزان و دانشجویان، کارگران و غیره که بالقوه‌گی‌های ناآرام و شورش‌ی دارند در افق دیدِ کنترلی نگه داشته شوند. سراسربین مکانیسمی را به کار می‌گیرد که قدرتِ نظارتی را در سوژه درونی و پایدار می‌کند بدون آن که لزوماً همواره مشاهده‌ای بالفعل در کار باشد. راز اثربخشی سراسربین در ذهنیت سوژه‌ایست که از رؤیت‌پذیری همواره‌ی خود آگاه بوده و این حالتی است که عملکرد خودکار قدرت را تضمین می‌کند (بنگرید به فوکو، ۱۳۸۵). تمامیت‌خواهان در دانشگاه هر آن قدر که حوصله و ظرفیتی برای حرف زدن و بهره‌گیری از ظرفیت‌های زبانی ندارند تا دل‌تان بخواهد ظرفیت دید-زدن و چشم چراندن دارند و فناوری‌های مدرن به‌خوبی به کارشان آمده است. آن چه که دیده و پایش می‌شود تکانه‌های بدنی فردی و جمعی، فرم‌های اجتماع-شدن و همبسته‌شدن و فضاها‌ی بالقوه‌ایست که در آن‌ها نشانه‌هایی برای برهم خوردن نظمِ تمامیت‌خواهانه دیده می‌شود. امروز انقلاب فرهنگی مداوم در دانشگاه‌ها چشمانی مسلح پیدا کرده است.

۳. وضعیت امروز دانشگاه‌ها شرکای پیدا و پنهان بسیاری دارد که چندان توجه‌ها را برنمی‌انگیزند. تمامیت‌خواهان برای آن که دانشگاه را به مکانی برای کلاس رفتن و

^۴ «مصوب سیصد و پنجاه و هشتمین جلسه شورای عالی انقلاب فرهنگی و مصوب وزارتین بهداشت، درمان و آموزش پزشکی و علوم، تحقیقات و فناوری»

۵. panopticon

مدرک گرفتن تبدیل کرده و دانشجو را به سوژه‌هایی ترس-خورده و گسسته و دور از هر فرمی از اجتماع-یافتن و با-هم-زیستن انسانی تبدیل کنند همراه با دستورهای خشنی مانند «پراکنده شوید» «جمع نشوید» «در افق دید و پایش ما هستید» به احکامی دوستانه‌تر و خیرخواهانه‌تر نیز نیاز دارند؛ احکامی که همه‌ی دانشجویان دست کم چندباری تجربه‌ی شنیدنش را دارند: «درس‌تان را بخوانید» «زودتر دفاع کنید و مهاجرت کنید» «شأن دانشگاه باید حفظ شود». این قضاوت‌های هنجاری شاید از سر دلسوزی و خیرخواهی از سوی برخی اساتید/تکنسین‌های حرفه‌ای دانشگاهی صادر شود اما عافیت‌طلبی و محافظه‌کاری رقت‌برانگیز حاکم بر بدن اخته‌شده‌ی دانشگاهی در آن موج می‌زند. این احکام بسیار بیش‌تر و عمیق‌تر از دستورهای خشن نیروهای انضباطی در کنترل و انضباط‌بخشی بر بدن دانشجویان عمل می‌کند؛ به‌واقع ترس و قضاوت‌های خیرخواهانه در ترکیبی درهم‌تنیده بر جان و بدن دانشجو اعمال می‌شوند تا او را به فردی درس‌خوان، منضبط و عاری از شور و میل تولید فضا و فرم‌های دیگرگون تبدیل کنند.

وضعیت امروز دانشگاه باعث و بانیِ گفتمانی پیدا و پنهان دیگری نیز دارد که سیاست‌هایش از دهه‌ی ۹۰ به این سو حیات سیاسی-اجتماعی دانشگاه را تحت فشارهای هر دم فزاینده‌ی خود قرار داده است؛ سیاست‌هایی که آن‌ها را به خصوصی‌سازی آموزش و پولی‌سازی و کالایی‌سازی دانشگاه می‌شناسیم. مجموعه‌ی این سیاست‌ها که خرده-گفتمان‌هایی همچون «دانشگاه کارآفرین» یا «دانشگاه ارزش‌آفرین» را نیز درونی‌سازی کرده‌اند در بزنگاه کنونی با سیاست‌های انضباطی و فرایندهای منقادسازی دانشگاه و توسط کارگزارانی ناهم‌تراز و به نحوی کم‌وبیش هدفمند چفت‌وپیست شده‌اند. دانشجویان که زور قوانین و فناوری‌های انضباطی و قضاوت‌های هنجاری تکنسین‌های حرفه‌ای را در درون‌شان حمل می‌کنند با مجموعه‌ای از سیاست‌های سخت‌گیرانه‌ی سنواتی و رفاهی^۶ مواجه هستند تا زودتر دانشگاه را ترک کنند. فراتر از جنبه‌ی کنترلی و پیش‌گیرانه‌اش، دانشگاه‌ها از این سیاست‌ها عملاً برای

^۶سیاست‌هایی مانند اعمال جریمه‌های آموزشی، کاهش سنوات مجاز، افزایش پلکانی قیمت غذای دانشجویی و...

توابع‌سازی، تنبیه و بعضاً اخراج عناصر نامطلوب و بچه‌بدها نیز استفاده کرده‌اند. به گفتمان خصوصی‌سازی آموزش و خرده-گفتمان‌هایش همچنين میدان و مجالى فراخ داده شده تا در باز-تعریف سوژه‌ی دانشگاهی مطلوب و نرمال یا بچه-خوب‌های دانشگاهی پس از «زن زندگی آزادی» نقش‌آفرینی کنند. دانشگاه‌ها که امروز برای دادن مجوز برگزاری نشست و برنامه‌های عمومی از هیچ فشار و محدودیتی مضایقه نمی‌کنند پُرشده‌اند از همایش‌های کارآفرینی و دوره‌های آموزش ثروت و راه‌اندازی استارت‌آپ‌ها و شرکت‌های دانش‌بنیان. جان‌مایه‌ی آموزه‌ای که آن‌ها ترویج می‌کنند چیزی شبیه این است: باید از تهدیدهای وضع موجود فردی و اجتماعی «فرصت»‌هایی برای خلق ثروت و ارزش ساخت و دانشگاه و دانش و شبکه‌ی روابط موجود در آن نیز فضا و امکانی ست که نباید زمان ارزشمند را در آن به بطالت و امور حاشیه‌ای و بی‌ارزش گذرانند. مجالى برای پرداختن موشکافانه به این آموزه‌ها و بنیان‌های معرفتی و هستی‌شناختی‌شان در این‌جا نبوده اما برای نشان دادن فضایی که تمامیت خواهان/کارآفرینان خيالش را در سر می‌پروانند و سوژه‌های مطلوب‌شان برای دانشگاهی سر-به-زیر و بی‌خاصیت که دیگر موی دماغ نشود کافی به نظر می‌رسد.

۴. با این تفصیل آیا دانشگاه از دست رفته است و باید سنگرش را واگذار کرد؟ نمی‌خواهم با پاسخ‌هایی کلی و شاید کلیشه‌ای همچون «هرجا قدرت هست مقاومت هم هست» از این پرسش دشوار و کلیدی فرار کنم، چراکه با واقعیت‌هایی عینی و سخت و نیروهایی مجهز به انواع و اقسام گفتمان‌های معارض و فناوری‌ها و سیاست‌های روزآمد طرف هستیم و البته کنشگرانی خسته و کم‌امید که فشار اقتصادی بیرونی و فشارهای درونی از همه سو میدان کنش و رؤیاهای‌شان را تنگ و کم‌روزن کرده‌اند. برخی از پیش‌ترها حکم به خروج و پی گرفتن علوم انسانی بیرون از دانشگاه داده‌اند، چراکه علی‌الخصوص علوم انسانی در ساحت رسمی و بوروکراتیک به بن‌بست منطقی خود رسیده است.^۷ ایده‌ی «علوم انسانی خارج از دانشگاه» که در ابتدا رادیکالیته‌ی

^۷ ایده‌ی «خروج» از دانشگاه که پیش‌تر با «مدرسه تابستانی» امیرکبیر فعلیت یافت پس از جنبش ۸۸ به شکلی جدی مورد بحث قرار گرفت. شاید مهم‌ترین آن‌ها نیز ایده «آکادمی موازی» باشد که

بیشتری داشته و «دسترسی آزادانه‌ی همگان به علوم انسانی» را در سر می‌پروراند از یک سو «فضای» استراتژیک و حیاتی دانشگاه را از دست خواهد داد و از سوی دیگر با بازاری شدن هرچه بیشتر و تن دادنش به منطق بازار و مصرف و کالایی شدن در این سال‌ها نتوانسته به چالش دسترسی همگانی و به‌ویژه فقرا و طبقات متوسط فقیر شده به دانش انسانی پاسخ درست و کارآمدی بدهد. ایده‌ی هنوز رادیکال «دانش بیرون دانشگاه» اگر حساسیت‌هایش را از دست بدهد ظرفیتش را دارد تا با گفتمان خصوصی‌سازی آموزش که بنا دارد دانشگاه و علم را به کالایی خریدنی و فروختنی در بازار تبدیل کرده و از فضاهایش «سیاست‌زدایی» کند در دقایقی و به نحوی غیرهدفمند و احتمالاً ناخواسته مفصل‌بندی شود. اما فراتر از کلاس‌های درس آن‌چه همواره اهمیت داشته «مازاد دانشگاه» است و این همان چیزی است که دانشگاه را به‌عنوان فضایی حیاتی برای زندگی اجتماعی و سیاسی ما باقی نگاه می‌دارد؛ همین فزونی‌های کلاس درس و فضای بوروکراتیک دانشگاه که پیش‌تر بسیاری بر زوالش حکم داده بودند دانشگاه را به فضایی پیشرو در جنبش ژینا تبدیل کرد. فزونی‌ها در زیست‌دانشگاهی و فضا-زمان‌های استعمار-ناشدنی و گریز-از-مرکز دانشگاه تولید می‌شود و همواره میدان بازی کنش‌گرانی با بدن‌های ناآرام، پرسشگر، آرمان‌خواه و تغییرطلب را فراهم آورده است؛ کنش‌گرانی که فرم‌ها، تصاویر، بدن‌ها و معانی دیگرگونی تولید می‌کنند و آن را همچون ویروسی نظم-گریز به دیگر فضاهای جامعه سرایت داده و جاری می‌کنند. این میدان کنش البته امروز شدیداً پایش و قضاوت می‌شود و خشونت‌هایی سخت و نرم

توسط جمعی از دانشجویان دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران مطرح و اجرایی شد. در ایده‌ی آکادمی موازی البته انصراف مادی و بدن-مند از دانشگاه و سپردن آن به نیروهای دیگر مطرح نبود و اتفاقاً ساخته شدن یک بیرون برسازنده و آلت‌رناتیو در درون فضای خود دانشگاه تأکیدگذاری می‌شد. در بخشی از مانیفست خواندنی و جذاب آکادمی، خروج از آکادمی این گونه ترسیم شده است: «آن چه ما خروج می‌خوانیم در واقع هیچ ارتباطی با وادادگی، تسلیم یا پشت پا زدن به درس و دانشگاه ندارد. خروج ما نه تنها به معنای بیرون کشیدن تن هامان از قلمرو آکادمی دولتی-بوروکراتیک نیست بلکه متکی است به نوعی ماتریالیسم حضور که تأکید آکید دارد بر ایستادگی جسمانی در محدوده‌ی فضای آکادمی واقعاً موجود که در حکم سرمایه‌گذاری بر بدن در مقام ابزاری سیاسی است. در اینجا خروج، بیش از هر چیز مترادف عمل انصراف و کناره‌گیری از مشارکت/ادغام در بازی‌ها و مناسک آکادمی رسمی است.»

مورد التفاتش قرار داده‌اند و این واقعیتی‌ست که نشانه‌هایش را در میل شدید به مهاجرت و اضطراب و افسردگی‌های ویران‌کننده‌ی دانشجویان به‌وضوح می‌توان مشاهده کرد. این زمین سفت چیزی نیست که به راحتی بتوان با احکامی اخلاقی و بعضاً از-بالا همچون «چرا مهاجرت؟» و «حق گرفتنی‌ست» با سیلی‌های سختش مقابله کرد. همراه با تصدیق زمین سفت بازی و بدون آن که برای دیگران نسخه‌های منتزع از واقعیت بپیچیم، برای آن‌ها که توانی برای‌شان باقی مانده «اصل امید» کماکان به‌عنوان اصلی اخلاقی و رو-به-آینده‌ای بهتر پابرجا باقی می‌ماند. فضای دانشگاه مانند هر فضای دیگری، و شاید بیش از هر فضای دیگری، ناتمام است؛ مشاهده‌ی افق دانشگاه از دریچه‌ی فضا این امکان و تخیل را به‌ما می‌بخشد که بدانیم تکلیف آن یک بار و برای همیشه یکسره نشده‌ست. فضای دانشگاه سرشارست از فضاهای نیمه‌تهی که می‌توان به آن معانی دیگرگونی بخشید، معانی مسلطش را واژگونه و «فضاهای امید» را در آن جستجو کرد و در فضاهای دیگر نشت داد. خواه اگر وجب به وجب دانشگاه را با چشمان مسلح بپایند (سراسر بین هرچقدر به دقت طراحی شده باشد امکان مشاهده‌ی سراسری بالفعل تمامی چیزها در تمامی زمان‌ها را نخواهد داشت و بخشی از کارآمدی‌اش را از توهم دیده شدن و ترس خوردگی و اضطراب پی‌آیندش دارد)، خواه اگر قوانین و سیاست‌ها و تکنسین‌های حرفه‌ای فشاری حداکثری بیاورند که «دورات را بخوان و برو»، خواه اگر «دانشگاه کارآفرین و دوست‌دار بازار» به تلاش‌هایش برای فروکاست انسان دانشگاهی سیاسی-اجتماعی به انسان اقتصادی و ارزش‌آفرین ادامه دهد و خواه اگر انقلاب فرهنگی مداوم تورهایش را هر دم بیشتر بگستراند و عناصر مخل و نامطلوب شکار کند تولید «فضاهای امید» در دانشگاه منتفی نشده‌ست. با التفات به فشارهای سخت و نیروهای معارض، هنوز می‌توان در دانشگاه ماند، از «حق به دانشگاه» دفاع کرد و برای باز-پس‌گیری فضاهایش و تولید الگوهای همبستگی، تصاویر و بدن‌های دیگرگون و درنتیجه، رؤیای دانشگاه و جامعه‌ای آزاد، برابر و انسانی‌تر مقاومت و مبارزه کرد. به‌یاد داشته باشیم زمانی که رنج‌ها، نابرابری‌ها و تبعیض‌ها زیر پوست جامعه را جنبانند فضاهای امید به میدانی محتمل برای جنبندگان تبدیل خواهند شد.

منابع

- فوکو، میشل (۱۳۸۵) مراقبت و تنبیه؛ تولد زندان، نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، نشر نی، تهران: ۲۵۰
- هاروی، دیوید (۱۳۹۹) از حق به شهر تا شهرهای شورشی، خسرو کلانتری و پرویز صداقت، انتشارات آگاه، تهران: ۱۸۸
- مانیفست آکادمی موازی، برگرفته از وبلاگ «آکادمی موازی»

<https://pecritique.com/>

نقد اقتصاد سیاسی

هوش مصنوعی و زنجیرهای نامرئی

مهدی فرهنگیان



هوش مصنوعی همچون خدایی که به دست بشر آفریده شده تقدیس می‌شود. بشری که شاید با خود فکر می‌کند اگر خدایان پیشین نتوانسته‌اند گره‌ای از مشکلاتم باز کنند، چرا این یکی را امتحان نکنم. صداهایی ما را از عواقب و جباریت این خداگونه‌ی جدید می‌ترسانند. می‌ترسانند که هوش مصنوعی به‌زودی بر ما فائق خواهد شد. دقیق‌تر که می‌شویم، می‌بینیم بلندترین صداهای همان‌هایی هستند که بیشترین سود را می‌برند. ایلان ماسک در حالی که برای توقف تحقیق در مورد هوش مصنوعی نامه می‌نویسد، روی پروژه‌ی گروک کار می‌کند. این جاست که باید شاخک‌هایمان تیزتر شود. باید به این بزرگ‌نمایی‌ها شک کنیم. اما این به معنی بی‌اهمیت بودن و بی‌خطر بودنشان نیست. بی‌درنگ شگفت‌زده می‌شویم وقتی می‌بینیم Chat GPT با چه هنری نحوه‌ی پردازش داده و اطلاعات را توسط انسان یاد می‌گیرد و به‌دقت تقلید می‌کند. می‌دانیم که حجم داده‌ای که در اختیار بشر است، قابل‌مقایسه با گذشته نیست. می‌دانیم گوگل سه دهه است که داده جمع کرده است. می‌دانیم از نظر سخت‌افزاری پیشرفت‌های چشمگیری داشته‌ایم و GPU and CPU های جدید قابلیت پردازش این حجم از داده را دارند.

هوش مصنوعی بی‌شک خطرناک است، ولی نه از زاویه‌ای که مبلغان و حامیان آن می‌گویند؛ آنهایی که با داستان‌های علمی و تخیلی ما را می‌فریبند، که هوش این موجود به‌زودی از ما جلو می‌زند و ما را به تسخیر خود می‌آورد. به کفایت شک می‌کنیم که آیا این اوهام صرفاً تبلیغ برای محصولات هوش مصنوعی است؟ آیا ناشی از خصوصیت انسان است که عادت به بزرگ‌نمایی ناشناخته‌ها دارد؟ و آیا می‌خواهند ما به ترس و سؤالات واقعی فکر نکنیم؟ این تبلیغات چه خواسته و و چه ناخواسته ما را از فکر کردن به عواقب واقعی هوش مصنوعی منحرف می‌کنند. وظیفه‌ی ماست که زنجیره‌های نامریی و محدودیت‌های واقعی را ببینیم و بدانیم که چرا نباید توسعه‌ی آینده‌ی هوش مصنوعی را به داستان ایلان ماسک‌ها و پیتر تیل‌ها بسپاریم.

باور عمومی این است که ابزارها ارزشی جوهری و ذاتی ندارند. می‌گویند نحوه‌ی استفاده‌ی انسان، ارزش آنها را تعیین می‌کند. به عنوان مثال، این تفنگ نیست که شما را می‌کشد بلکه انسانِ تفنگ به دست، شما را می‌کشد. این نکته مغفول می‌ماند که غالباً در دل ابزارها ارزشی نهفته است. چه ضمیر ناخودآگاه ما متوجه این نکته بشود و

چه نه. گویی، پیش از آن که نیازی واقعی وجود داشته باشد این ابزارها هستند که خالق نیاز ما هستند و ما را متقاعد می‌کنند که خواسته‌ای در درون ما وجود داشته که از آن غافل بوده‌ایم.

افزون بر آن، تکنولوژی چهارچوبی را به وجود می‌آورد که در چگونه دیدن و چگونه فکر کردن ما تأثیرگذار است. به عنوان مثال، طراحی شبکه‌های اجتماعی بیش از آنچه که ما تصور می‌کنیم در نحوه رفتارمان و درجه‌ی پرخاشگر و یا دوستانه بودن مان مؤثر است. مارتین هایدگر می‌گوید که ما تکنولوژی را تجربه نمی‌کنیم، بلکه جهان را از طریق تکنولوژی تجربه می‌کنیم. به نظر می‌آید که فکر ما بر روی عمل است و نه ابزار و تکنولوژی. به عنوان مثال، هنگام استفاده از کی‌بورد، شما به عملی که در حال انجام است فکر می‌کنید، نه به خود کی‌بورد. کی‌بورد تنها وقتی مرئی می‌شود که یا خراب شود و یا وظیفه‌اش را به نحوی انجام ندهد. حتی گاهی، ابزار به ادامه‌ای از خود ما تبدیل می‌شود، مانند عینکی که به چشم می‌زنیم.

ما در خصوص اثرات مفید تکنولوژی، چه در حالت بالقوه و چه در حالت واقعی، به کفایت آگاهی داریم. اما این نباید باعث شود که پرسش اصلی در سایه باقی بماند. سؤال اساسی این است که آیا این ابزارها اراده‌ای معطوف به حل مشکلات ما دارند؟ آیا اگر می‌خواستند تا به حال نمی‌توانستند بخش زیادی از این مشکلات را حل کنند؟ آیا بیشتر مشکلات ما، جهان و زیست‌بومی که در آن زندگی می‌کنیم - که به صورت تصاعدی در حال نابودی است - به خاطر نقض در تکنولوژی است یا مسئله‌ای اساساً اقتصادی و سیاسی است؟ پاسخ را می‌دانیم. حتی اگر سرمایه‌داری و بازوان اصلی آن یعنی پروپاگاندا موم در گوشمان بریزند.

از آسمان به زمین بیاییم و به جای صحبت از Artificial General Intelligence (AGI) ها از Artificial Intelligence (AI) صحبت کنیم. فکر کردن به اسکای‌نت Skynet فریب بزرگی است. باید این تصور راز آلود را کنار زد. وقتی صحبت از هوش مصنوعی می‌شود، باید به شرایط کاری و تغییرات آب‌وهوایی فکر کنیم. به این فکر کنیم که اقتصاد باید در خدمت بشر باشد و نه بشر در خدمت اقتصاد. به الگوریتم‌هایی که هر روز با آنها سروکار داریم. مثلاً مدلی که آمازون به کمک

هوش مصنوعی ساخت تا رزومه‌ها رو بررسی کند و داوطلبان برتر را استخدام کند. مهندسان آموزون بعد از مدتی متوجه شدند، الگوریتم‌شان زن‌ها را استخدام نمی‌کند. علت احتمالاً این بود که بر اساس داده‌های موجود شرکت آموزون، به صورت سنتی مردها موفق‌تر عمل می‌کردند. در چنین مواردی، مالکان محصولات هوش مصنوعی و فعالان در مؤسسات تحقیقاتی، بی‌درنگ راه‌حلی سراسر ارائه می‌دهند تا تنگنای اخلاقی را برطرف کنند. می‌گویند که برنامه‌های هوش مصنوعی از دو قسمت تشکیل شده‌اند. اول پیش‌بینی می‌کنند و سپس توصیه. برای حل مشکل قسمت اول باید داده‌های بیشتر و متنوع‌تری به سیستم داد و برای حل مشکل دوم می‌توانیم به سیستم بگوییم که چه توصیه‌ای بکند که عادلانه و اخلاقی باشد. متخصصان یا نمی‌دانند یا خودشان را به نادانی زده‌اند که مشکل فراتر از این است. مشکل این است که معیارهای ثابتی برای عدل و اخلاق وجود ندارد. چه کسی تصمیم می‌گیرد که جواب هوش مصنوعی اخلاقی است یا نه؟ با معیار چه کسی؟ مضاف بر این، مشکل را باید از منظر سرمایه‌داری دید. سرمایه‌داری به دنبال دقتی است که منجر به سود می‌شود و نه اخلاق و عدالت. به‌عنوان مثال ممکن است سیستم استخدامی آموزون فرضاً پیش‌بینی کند که رنگین‌پوستان کارایی کم‌تری دارند - ممکن است دلیل واقعی این باشد که به صورت سیستمی در آموزون رنگین‌پوستان مورد تبعیض و آزار قرار گرفته‌اند و متعاقباً عملکرد پایین‌تری داشته‌اند - برای رعایت اخلاق، ما هوش مصنوعی‌ای می‌سازیم و از او می‌خواهیم درصد بیشتری از رنگین‌پوستان را استخدام کند. اما آیا مشکل حل شده است؟. تا چه حد «دقت» قربانی شده است؟ آیا دلیل اولیه‌ای که اصلاً هوش مصنوعی برای استخدام استفاده شده زیر سؤال نمی‌رود؟ همواره این طور به نظر می‌رسد که باید بر سر «دقت» و جهانی ایده آلی که دوست داریم در آن زندگی کنیم سبک و سنگین کنیم. و مشکل از همین‌جا شروع می‌شود. ما در مورد این که چه جهانی ایده‌آل است یکسان فکر نمی‌کنیم.

جهان هوش مصنوعی روزبه‌روز به جهان داستان‌های کافکا بیشتر شبیه می‌شود. اگر جایی تقاضای شغل بدهیم و هوش مصنوعی رزومه‌ی ما را رد کند دلیلش را نمی‌دانیم. نمی‌دانیم جهان ایده‌آل هوش مصنوعی چه بوده است. اگر توضیحی هم داده شود بیشتر شبیه به بروشورهای تبلیغاتی می‌ماند. در داستان «محاكمه» کافکا، جوزف

کا دستگیر می‌شود، در طول جریان دادگاه و سیستم قضایی تلاش می‌کند که دلیل بازداشت را بفهمد و کسی دلیل دستگیری را به او نمی‌گوید تا این که در انتها اعدام می‌شود.

کارگران جنسی شاید اولین گروهی بودند که متوجه خطر شدند. هوش مصنوعی محتوای رایگان پورن روی اینترنت را به صورت تصاعدی زیاد کرد. گاهی این محتوا بدون بازبزرگ واقعی تولید می‌شود. کارگران جنسی برای بقا در بازار، راه خلاقانه‌ای پیدا کردند و شروع کردند به دادن خدمات شخصی شده از طریق سایت **Only Fans**. آیا راه‌حل برای هنرمندان و دست‌اندرکاران فرهنگ هم به همین سادگی است؟ هدف از هنر و فرهنگ چیست؟ آیا جز این است که هنرمند قطعه‌ای از روحش رو برای ما می‌گذارد و با این کار نامیرا می‌شود؟ آیا جز این است که بعد از گذشت این همه قرن هنوز هم می‌شود میکل آنژ را در کلیسای سیستین دید؟ هوش مصنوعی محتوایی را که میوه‌ی تلاش و خلاقیت هزاران هنرمند است غارت می‌کند و متنی بدون روح و بدون فرم تحویل ما می‌دهد. این محتوا قرار است چه احساساتی در ما ایجاد کند؟ نسل‌های بعدی چه درکی از هنر و خلاقیت خواهند داشت و در فقدان گزینه‌های شغلی، برای هنرمندان چه انگیزه‌ای برای تولید باقی می‌ماند؟

نظام سرمایه‌داری مالکیت اطلاعات و حق تصمیم‌گیری را متعلق به نزدیک‌ترین‌ها به حلقه‌ی مرکزی ثروت و قدرت می‌داند. به‌زودی بیشترین مقدار داده در اختیار اقلیتی خواهد بود که مالکان چند ابرشرکت فناوری اطلاعات هستند. برای همین دغدغه برای دموکراتیک کردن هوش مصنوعی نه از سر شکم‌سیری بلکه از سر دغدغه برای شأن انسانی است تا از این بیشتر از اطلاعات و تصمیم‌گیری محروم نشود. آزادی و حق انتخاب داشته باشد و قدرت تفکرش صلب نشود. نکته‌ی مهم و خطرناک این است که قلمرو هوش مصنوعی قلمرو زبان است و زبان تولید می‌کند. ویتگنشتاین می‌گفت مرزهای زبان ما، مرزهای جهان ماست. زبان می‌تواند واقعیت را سانسور کند. جورج اورول در رمان «۱۹۸۴» گرفتن آزادی به وسیله‌ی زبان را «نیواسپیک» نامگذاری کرد جایی که در سیستمی توتالیتیر به صورت سیستماتیک زبان را دست‌کاری می‌کردند. هدف محدود کردن، کودن کردن و ادامه سلطه بر افراد بود.

اما علاوه بر آزادی، نان‌مان هم در خطر است. رنجی فراتر از رنج بی‌شغلی برای فروشندگان نیروی کار نیست و هوش مصنوعی برای سود بیشتر، انسان را تواناتر از ماشین نمی‌خواهد تا بتواند انسان ضعیف را با ماشین جایگزین کند. انسان را به اندازه‌ی ماشین ضعیف می‌خواهد تا قدرت چانه‌زنی فقط در انحصار کارفرما باقی بماند. شکی نیست، در آینده با رواج بیشتر هوش مصنوعی - اگر خوش‌شانس باشیم و کارمان را از دست ندهیم - قدرت چانه‌زنی‌مان در مقابل کارفرما کم‌تر و کم‌تر خواهد شد.

در این جستار کوتاه سعی کردم به‌اختصار خطرات واقعی هوش مصنوعی را یادآوری کنم. یادآوری کنم که اهمیت قدرت و حق تصمیم برابر در توسعه‌ی هوش مصنوعی برای اخلاق، هنر و فرهنگ و محیط کار تا چه اندازه است. هوش مصنوعی البته می‌تواند به ما کمک کند و مشکلات واقعی «ما» را حل کند، اگر همه صدای برابر داشته باشیم و توسعه‌ی هوش مصنوعی را در دستان خودمان می‌گیریم. چه ما داده‌ای بر روی اینترنت داشته باشیم، چه کارگر شرکت‌های فناوری پیشرفته باشیم، چه کارگر معدن لیتیوم باشیم، وقتی در این هوا و زیست‌بومی - که در حال نابودی است و به نقطه‌ی برگشت‌ناپذیر رسیده است - تنفس کنیم، حق داریم که بخواهیم در مورد هوش مصنوعی و چگونگی توسعه آن تصمیم بگیریم و سواری مجانی ندهیم. شایسته است که در جهانی دموکراتیک‌تر زندگی کنیم و به‌روزی ما بر سود اقلیتی ارجح باشد.

<https://pecritique.com/>

سه دهه مقاومت

سی‌امین سالگرد آغاز جنگ علیه فراموش‌شدگان

دریا موسوی



عکس‌ها: [سایمون کلمنت](#) و دریا موسوی



در ارتفاعات مه‌آلود چیپاپاس^۱ در جنوب مکزیک، بومیان انقلابی زاپاتیستا^۲ سی‌امین سالگرد قیام خود را جشن گرفتند. این رویداد مهم که در قلب سرزمین‌های خودگردان زاپاتیستی در نزدیکی اوکاسینگو^۳ برگزار شد، تجسم روح بیدار جنبشی است که به نمادی جهانی برای حقوق بومیان و مقاومت علیه سرمایه‌داری و جهانی‌سازی بدل شده است.



©Darya Moosavi

سی سال پیش، در تاریخ یکم ژانویه ۱۹۹۴، ارتش رهایی‌بخش ملی زاپاتیستا (EZLN)^۴ از جنگل لاکاندون^۵ بیرون آمد و علیه دولت مکزیک اعلام جنگ کرد. این

^۱ Chiapas

^۲ Zapatista

^۳ Ocosingo

^۴ Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)

^۵ Lacandona

قیام همزمان با اجرای توافقنامه‌ی تجارت آزاد آمریکای شمالی (نفتا)^۶ و در تقابل با فاجعه‌ای که برای جوامع بومی به همراه می‌داشت به‌وقوع پیوست. در چنین روزی، فریاد "Ya Basta!" (دیگر بس است!) زاپاتیستاها در سراسر جهان طنین‌انداز شد و توجه جهانیان را به وضعیت مردم بومی در عصر جهانی‌سازی جلب کرد.

جامعه‌ی زاپاتیستا در دسامبر ۲۰۲۳، طی دعوتنامه‌ای (۱) تمام افراد و گروه‌های حامی جنبش زاپاتیستا و حقوق بومیان را به سی‌امین سالگرد «آغاز جنگ علیه فراموش‌شدگان» دعوت کردند. این مراسم به‌مدت چهار روز - از ۳۰ دسامبر ۲۰۲۳ تا ۲ ژانویه ۲۰۲۴ - در کاراکول^۷ دولورس هیدالگو^۸ برگزار شد. ما به همراه رفقای از شهر سن کریستوبال^۹ به سمت کاراکول راهی شدیم. پس از حدود ۶ ساعت گذر از جنگل‌های سرسبز و زیبای چیپاس، با بنری مواجه شدیم که روی آن نوشته شده بود: «بیدار شوید خواهران و برادران، پاسپورت، کارت شناسایی و کارت بانکی‌تان را آماده کنید، ۱ کیلومتر مانده که برسیم». شوخ‌طبعی و لحن غیررسمی از ویژگی‌های زاپاتیستا است. می‌دانستیم که در مناطق خودگردان زاپاتیستا نه پاسپورت و نه کارت شناسایی و نه حساب بانکی به کارمان نخواهد آمد. این بنر تپش قلبم را کمی بیشتر کرد و حواسم به اطراف و علامت‌ها بیشتر جلب شد.

^۶ The North American Free Trade Agreement (NAFTA)

^۷ Caracol هسته‌های حلزونی

^۸ Dolores Hidalgo

^۹ San Cristobal



©Darya Moosavi

کاراکول ۸ یک زمین بزرگ چمن بود که در یک ضلع آن استیج قرار گرفته بود و در اطراف آن آشپزخانه‌ها، فروشگاه‌ها، حمام و دستشویی‌ها و مکان‌هایی همراه با سایه‌بان برای نشستن در نظر گرفته شده بود. برنامه‌ریزی جشن همسو با آنچه سابکماندانته مویسس^{۱۰} از آن به‌عنوان «تبادل» و کار جمعی یاد می‌کند صورت گرفته بود تا هم شرکت‌کنندگان محلی و هم مهمانان بین‌المللی در برگزاری آن سهمی داشته باشند. دو روز اول این رویداد توسط زاپاتیستاها برگزار شد که نمایشی غنی از روحیه و انعطاف‌پذیری جامعه‌ی آن‌ها بود.

^{۱۰} Subcomandante Moises



©Simon Clement

این دو روز با مجموعه‌ای از برنامه‌های متنوع انقلابی همچون نمایش، موسیقی، رقص، سخنرانی و رویدادهای ورزشی پر شده بود که همگی بازگوکننده‌ی فرهنگ و تاریخ زاپاتیستا بودند. مسابقات ورزشی مانند والیبال، بسکتبال و فوتبال عنصری پویا و جذاب به جشن‌ها افزودند. این بازی‌ها نه تنها سرگرم‌کننده بلکه نماد قدرت سازمان‌یابی و وحدت جامعه‌ی زاپاتیستا نیز بودند. به‌علاوه، سخنرانی‌های رهبران و اعضای زاپاتیستا بینش‌هایی درباره‌ی مبارزات و دستاوردهای جاری آن‌ها ارائه داد و درک حضار از آرمان آن‌ها را عمیق‌تر کرد. حضور مشهود هزاران نفر شرکت‌کننده از سراسر جهان بیانگر اهمیت مبارزات زاپاتیستا در سایر مبارزات در سطح بین‌المللی بود.



©Simon Clement

در روزهای سوم و چهارم، زاپاتیستاها صحنه را به روی شرکت‌کنندگان از سراسر جهان گشودند و مراسم را به رویدادی بین‌المللی بدل کردند. حالا این شرکت‌کنندگان بین‌المللی بودند که با طیف متنوعی از برنامه‌ها شامل موسیقی، آواز، رقص و نمایش با محوریت همبستگی بین‌المللی و مبارزات تقاطع‌گرایانه^{۱۱} با سایر جنبش‌ها سخن می‌گفتند و پیوندهای بین‌المللی‌شان را مستحکم می‌کردند. در این میان، گروهی از فعالین از ایالات متحده نمایشی غیرحرفه‌ای اما خلاقانه در رابطه با جنبش «شهر پلیس را متوقف کنید»^{۱۲} یا «دفاع از جنگل آتلانتا»^{۱۳} که منجر به قتل مانوئل پائز تران^{۱۴} معروف به «تورتوگیتا»^{۱۵} شد، ارائه کردند. تورتوگیتا در ۱۸ ژانویه ۲۰۲۳ در پی یورش پلیس به کمپ فعالین محیط زیست در جنگل مورد اصابت گلوله قرار گرفت و به اولین فعال محیط زیست که توسط پلیس در تاریخ ایالات متحده کشته شده است تبدیل

^{۱۱} Intersectionality

^{۱۲} Stop Cop City

^{۱۳} Defend The Atlanta Forest

^{۱۴} Manuel Esteban Paez Terán

^{۱۵} Tortugueta

شد. همچنین فعالین کورد و همبستگان بین المللی آنها- منجمله نماینده‌ی کلکتیو ایرانی فمینیست‌ها برای ژینا ۱۶ در شهر سیاتل ایالات متحده- با اجرای رقص دسته جمعی کوردی همبستگی خود را با جنبش زاپاتیستا و مقاومت در روزاوا به نمایش گذاشتند. این همکاری نه تنها تعهد زاپاتیستاها را هم به هویت بومی و فرهنگی خود و هم به همبستگی بین‌المللی گرامی داشت، بلکه روح مبارزه‌ی همه‌جانبه برای عدالت اجتماعی در سراسر جهان را تقویت کرد.

حضور کودکان و نوجوانان زاپاتیستا به‌عنوان نمایندگان نسل جدید جنبش به‌ویژه قابل توجه بود. آنها از طریق نمایش، سرود و رژه، تاریخ مقاومت و مبارزات خود را روایت کردند. آنها در یک اجرای نمایشی پروژه‌های عظیم رئیس‌جمهور مکزیک، آندرس مانوئل لویز اوبرادور، معروف به دگرسانی چهارم ۱۷۴T را مورد انتقاد قرار دادند و یادآور شدند که این پروژه‌ها، از جمله پروژه‌ی قطار مایا،^{۱۸} اراضی، خودمختاری و زندگی بومیان را تهدید می‌کنند.

^{۱۶} Feminists & Jina

^{۱۸} Tren Maya

^{۱۷} The Fourth Transformation
(۴T)



©Simon Clement

یکی از اقدامات تأثیرگذار در این گردهمایی، نمایش یک ردیف صندلی خالی روی صحنه بود که نماد «غایبان» - ناپدیدشدگان، زندانیان سیاسی و کسانی که در جریان سی سال مبارزه و مقاومت کشته شده‌اند- بود و آنان را نمایندگی می‌کرد. در شب مراسم، سابکامندانته مارکوس^{۱۹} و مویسس و سایر چهره های مهم جنبش در یک ردیف پشت این صندلی‌ها نشسته بودند. این اقدام نه تنها یادآور هزینه‌های مبارزاتی و حقوق بشری این جنبش بود، بلکه بیانگر اهمیت تاریخی مبارزان در طی سی سال مقاومت و تأثیر آنها در وضعیت فعلی جنبش زاپاتیستا بود.

^{۱۹} Subcomandante Marcos



©Simon Clement

یکی از جنبه‌های برجسته‌ی این مراسم برای من، رویکرد جمعی به تأمین غذا بود. در کاراکول محل برگزاری مراسم آشپزخانه‌های جمعی ۲۰ برپا شده بود که وعده‌های غذایی رایگان برای همه‌ی حاضرین فراهم می‌کرد. غذاهای این آشپزخانه‌ها ساده بود و رژیم غذایی روزانه‌ی خود زاپاتیستاها را منعکس می‌کرد. لوبیا، برنج، تورتیلا، قهوه و گاهی گوشت در این آشپزخانه‌ها فراهم می‌شد و به هرکس که درخواست می‌کرد با سخاوتمندی و به‌طور رایگان و مساوی تعلق می‌گرفت. علاوه بر آشپزخانه‌ی جمعی، فضایی برای فروش غذاهای متنوع‌تر نیز وجود داشت. این مکان فرصتی برای شرکت‌کنندگانی فراهم می‌کرد که مایل به تجربه‌ی جنبه‌های متفاوتی از آشپزی و تنوع غذایی منطقه بودند. البته برای این تجربه باید چند ساعت در صف می‌ایستادند، در حالی که برای غذای رایگان در آشپزخانه‌های جمعی خبری از صف نبود. درآمد

حاصل از این فروش‌ها احتمالاً در جهت کمک به سازماندهی رویداد یا پروژه‌های جامعه صرف می‌شود، که با اصول خودکفایی و استقلال اقتصادی زاپاتیستا همسو است.



©Darya Moosavi

رویکرد دوگانه به غذا در این رویداد - وعده‌های غذایی جمعی رایگان و گزینه‌های پولی - رویکرد عملی زاپاتیستا به سازمان‌دهی جامعه، تعهد آنها به کمون^{۲۱} و برابری و درک آنها از نیازهای متنوع در یک گردهمایی بزرگ را بازتاب می‌دهد. این مسئله برای من محدود به رژیم غذایی نبود؛ بلکه به اشتراک‌گذاری شیوه‌ی زندگی و مبارزاتی زاپاتیستا و یک پراتیک همبستگی و زندگی جمعی بود. این بخش کوچک اما مهمی از داستان بزرگ‌تر روز بود، نمادی از وحدت، خودکفایی و روح حمایت جمعی که طی سه دهه‌ی گذشته از ویژگی‌های برجسته‌ی جنبش زاپاتیستا بوده است.

^{۲۱} Common



©Darya Moosavi

شب اول ژانویه در جشن سی‌امین سالگرد زاپاتیستا، لحظه‌ای بود که در خاطر همه‌ی حاضران حک شد. با فرارسیدن شب، سابکاماندر مویسس در برابر سیلی از شرکت‌کنندگان، ابتدا به زبان بومی سلتل ۲۲ و سپس به اسپانیایی، زاپاتیستاها و سپس مهمانان را مورد خطاب قرار داد. او به مبارزه‌ی مداوم جنبش برای خودمختاری و عدالت اشاره کرد و گفت: «مالکیت باید متعلق به مردم و کمون باشد. مردم باید خودشان را اداره کنند؛ ما به کسانی که بالادست هستند نیازی نداریم.» سابکاماندانته مویسس با تأکید بر تعهد زاپاتیستاها به مسیر مقاومت گفت: «ما مصمم و تنها هستیم، همان‌طور که ۳۰ سال پیش بودیم. ما، تنها، این مسیر جدید را که همچنان در آن قدم خواهیم زد، کشف کرده‌ایم: مسیر مشترک.»



©Simon Clement

پس از سخنرانی، صحنه‌ای بسیار پرشور رخ داد. ارتش زاپاتیستا، که با ماسک‌های سیاه و لباس‌های نظامی سبز و قهوه‌ای شناخته می‌شوند، در میدان به رژه پرداختند. آنچه این لحظه را نمادین و از رژه‌های قبلی متمایز کرد، عدم وجود سلاح بود، آنها فقط چوب‌دستی به همراه داشتند. این نمایش قدرت نظامی نبود، بلکه تجلی ارتش مردمی بود که در مبارزه و تعهد خود به مقاومت مسالمت‌آمیز متحد بودند. دیدن زنان و مردان بی‌سلاح که در همبستگی به رژه می‌رفتند من را به گریه واداشت. این صحنه، نمادی زنده از قدرت وحدت و عمل جمعی بود، نمادی از امید و روح سرسخت جامعه‌ی زاپاتیستا.



©Simon Clement

وزن احساسی این لحظه با آتش‌بازی باشکوهی که شب را روشن کرد ادامه یافت. در حالی که آسمان بالای سرشان می‌درخشید، میدان به فضایی از شادی و جشن تبدیل شد، با مردمی که با موسیقی که تا بامداد ادامه داشت، می‌رقصیدند. این ترکیب از جدیت و جشن، ماهیت حرکت زاپاتیستا را به خوبی دربرگرفت: عمیقاً ریشه‌دار، در تلاش جدی برای عدالت و برابری، اما همیشه جایی برای شادی، فرهنگ و جشن جمعی پیدا کردن. شب اول ژانویه تنها یادبودی برای یک رویداد تاریخی نبود، بلکه نمونه‌ای زنده از روح بیدار و پایدار زاپاتیستا و چشم‌انداز آن‌ها برای جهانی استوار بر اصول برابری، همبستگی و صلح بود.



©Simon Clement

پذیرایی از هزاران نفر که از سراسر جهان برای جشن سی‌امین سالگرد قیام زاپاتیستا آمده بودند، یک دستاورد لجستیک بود که توانایی سازماندهی و روحیه‌ی کار جمعی زاپاتیستاها را به نمایش گذاشت. گذراندن یک هفته در کاراکول‌ها فرصتی برای تبادل فرهنگی، یادگیری و تجربه‌ی زندگی جمعی‌ای بود که در قلب جنبش زاپاتیستا وجود دارد. موفقیت این رویداد بزرگ وام‌دار تلاش‌های سازمان‌یافته و بی‌وقفه‌ی زنان و مردان زاپاتیستا بود. سی‌امین سالگرد قیام زاپاتیستا نه‌تنها یک نقطه‌عطف در تاریخ جنبش زاپاتیستا، بلکه بیانگر تأثیر عمیق آن‌ها بر سایر جنبش‌های عدالت‌خواه در سایر نقاط جهان بود. فراخوان آن‌ها برای خودمختاری، عدالت و کرامت انسانی، امروز همانند سه دهه‌ی پیش، الهام بخش نسل جدیدی از فعالان و سازمان‌های چپ و انارشیزست در سراسر جهان است.

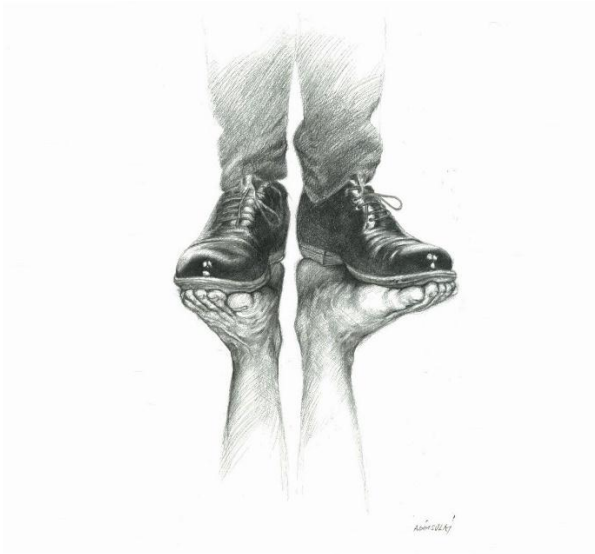
۲ ژانویه ۲۰۲۴ - اوکاسینگو، چیپاس

سرمایه‌داری و تولید فقر

جیم سیلور^۱



ترجمه‌ی خسرو صادقی بروجنی



Agim Sulaj

^۱ استاد ممتاز بازنشسته‌ی دانشگاه وینیپگ در کانادا و نویسنده‌ی کتاب «اراذل و تنبل‌ها: سرمایه‌داری و فقر در بریتانیا» (انتشارات فرنود، ۲۰۲۳) است.

یادداشت مترجم

تازه‌ترین **گزارش** مؤسسه‌ی آکسفام، افزایش نابرابری در سطح جهان را تأیید می‌کند. بر پایه‌ی این گزارش پنج مرد ثروتمند جهان از سال ۲۰۲۰ تاکنون ثروت‌شان را دو برابر کردند و با نرخ ۱۴ میلیون دلار در ساعت، از ۴۰۵ به ۸۶۹ میلیارد دلار رساندند، در حالی که در همین دوران نزدیک به پنج میلیارد نفر فقیرتر شدند. آکسفام اضافه می‌کند اگر روند فعلی ادامه یابد، جهان در یک دهه‌ی آینده شاهد «اولین تریلیونر» خود خواهد بود، اما فقر تا ۲۲۹ سال دیگر ریشه‌کن نخواهد شد.

افزایش روزافزون نابرابری جهانی در دوره‌ی همه‌گیری ویروس کرونا نه تنها متوقف و کم نشد بلکه همه‌گیری کرونا فرصتی را برای ابرطبقه‌ی جهانی فراهم کرد تا به قیمت همه‌گیری فقر، ثروت بیشتری را انباشت کند، همچنان که به گفته‌ی مدیر اجرایی آکسفام «جهان فراموش نکرده است که انحصارهای داروسازی چگونه با آپارتایدی نژادپرستانه میلیون‌ها نفر را از واکسن کووید ۱۹ محروم کردند، در حالی که باشگاه جدیدی از میلیاردرها ساختند». بنابراین باور عمومی «ویروس فقیر و غنی نمی‌شناسد» که در اوایل شیوع کرونا تبلیغ می‌شد خیلی زود جای خود را به این واقعیت داد که «سرمایه‌داری از درد و رنج و بیماری مردم هم سود می‌برد». چرا راه دور برویم، مگر در همین کشور خودمان، خصوصی‌سازی بهداشت و درمان و آموزش و خیلی چیزهای دیگر و هزینه‌های سرسام‌آورشان برای مردم امری جدا از منطق سودآوری سرمایه‌به‌هر قیمت است؟

«جیم سیلور» در مطلب پیش‌رو توضیح می‌دهد فقر نه تنها «تصادفی و اتفاقی» نیست بلکه ربطی به تنبلی و بی‌کارگی فقرا نیز ندارد. او ما را به هزارتوی تاریخ سرمایه‌داری می‌برد و نشان می‌دهد که سلب مالکیت، اشغال، استعمار، برده‌داری و خشونت علیه زنان، کودکان، فقرا، ولگردان و خانه‌به‌دوشان چه نقشی در برپایی «تمدن سرمایه‌داری» کنونی داشته است؛ واقعیت‌هایی پر از «چرک و خون و کثافت» که در حکایت‌های فانتزی «نخستین کارآفرینان و نوآوران جهان سرمایه‌داری» جایی ندارد. سیلور، میانجی‌های تولیدثروت در ساختار سرمایه‌داری را که در عین حال تولید فقر هم می‌کنند خوب توضیح داده است اما در مورد بدیل وضعیت موجود به یک دولت

رفاه رادیکال پناه می‌برد و طرفدار «توزیع» انسانی‌تر ثروت «تولید» شده تحت سازوکارهای نظام سرمایه است. این سازوکاری است که در دوره‌ای از تاریخ سرمایه‌داری تجربه شد و بازگشتِ ضدانقلابِ نولیبرالی پاسخی به محدودیت‌های آن درون ساختار سرمایه بود.

توضیح بیشتر در این مورد را از زبان «ایستوان مزاروش» بشنویم که ضمن همبسته دیدن امر «تولید» و «توزیع» معتقد است مادامی که «تبعیت ساختاری کار از سرمایه» وجود دارد هر راه‌حلی برای توزیع بهتر ثروت، موقتی و در گرو تصمیمات ستاد فرماندهی سرمایه خواهد بود.

مزاروش می‌نویسد: «تأکید می‌کنم که هدف نقدِ مارکس نه سرمایه‌داری که سرمایه بوده است. مسئله‌ی مورد توجه او نه اثبات عدم کفایت «تولید سرمایه‌داری» بلکه وظیفه‌ی تاریخی عظیمِ رهایی بشریت از شرایطی است که ارضای نیازهای انسان در آن تابع «تولید سرمایه» می‌شود. این اصل به معنای رهایی بشر از شرایط غیرانسانی است که در آن تنها راه ممکن برای کسب مشروعیت جهت استفاده از ارزش‌های مصرف، صرف‌نظر از آن که تا چه حد مورد نیاز باشند، این است که در قالب محدود ارزش‌های مبادله‌ی نظامی جای گیرند که با هدف سودآوری تولید می‌شوند. او با تمام کسانی که می‌خواستند نظام موجودِ توزیع را «اصلاح کنند» در حالی که شیوه‌ی تولید فئیشبستی را همچنان بدون تغییر بگذارند با استهزا برخورد می‌کرد.»^۲

بنابراین آنچه سیلور در مقاله‌ی پیش رو به آن اشاره می‌کند، یعنی این موضوع که نیاز انسانی مادامی مورد توجه سرمایه‌داری است که برایش سودآور باشد، نه در نتیجه‌ی کاستی در نظام توزیعی بلکه محصول منطق کلاسی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری است و هر انحرافی از آن فقط مرهمی موقت به خواست فرماندهان سرمایه برای به تعویق انداختن بحران ساختاری این نظام است.

^۲ فراسوی سرمایه (بحران ساختاری نظام سرمایه)، ایستوان مزاروش، ترجمه‌ی مرتضی محیط، نشر اختران، ۱۳۸۲، ص ۱۶۴.

آری، سرمایه‌داری فقر تولید می‌کند. اما این فقر محصول توزیع نامناسب مواهب تولید نیست بلکه ریشه در شیوه‌ی تولیدی دارد که بر پایه‌ی سلب مالکیت عامدانه‌ی نیروی کار و کالایی‌کردن همه چیز استوار است. بنابراین شکل توزیع نیز از شیوه‌ی تولید پیروی می‌کند و مزایای تولید تا جایی توزیع می‌شود که نیروی کار بتواند قوای جسمی و فکری خود را بازتولید کند و چرخ سودآوری سرمایه را بچرخاند. وگرنه در غیر این صورت و در سایه‌ی پیشرفت‌های فنی^۳ و افزایش بهره‌وری، کارگران می‌بایست با همان میزان دستمزد ساعات کم‌تری را کار کنند، از فراغت بیشتری برخوردار شوند یعنی در جهانی نازخودبیگانه، با تمام علایق و دلبستگی‌هایشان به خود انسانی‌شان بیشتر بپردازند و در نبود «تبعیت ساختاری کار از سرمایه» شاهد حد بالای از دموکراسی در محل کارشان باشند؛ اتفاقاتی که هیچ‌کدام از آن‌ها در جهان سرمایه‌داری اتفاق نیفتاده است.

تولید اشکال دائم در حال تغییر فقر بخش اجتناب‌ناپذیری از تخریب خلاق به‌مثابه مشخصه‌ی سرمایه‌داری است. شکل فقر به دلیل پویایی سرمایه‌داری عوض می‌شود و دائماً در حال تغییر است اما فقر همچنان باقی می‌ماند. تولید فقر نه فقط بخشی اجتناب‌ناپذیر، بلکه بخشی ضروری از سرمایه‌داری است. این موضوع طی هشتصد سال گذشته در بریتانیا، اولین قدرت صنعتی سرمایه‌داری جهان، وجود داشته است. فقر تا حد زیادی به رابطه‌ی مردم با وسایل تولید مربوط می‌شود - آنها از زمین رانده شده‌اند، شغلی ندارند، یا شغل‌شان کم‌درآمد، پاره‌وقت یا بی‌ثبات است. قرن‌هاست که این‌گونه بوده و امروز هم چنین است.

^۳ هر بار که یک فناوری نوین اختراع می‌شود بیم این می‌رود که در سایه‌ی افزایش بهره‌وری، کارگران زیادی بیکار شوند اما مادامی که شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری سود بیشتر را دنبال می‌کند این اتفاق نمی‌افتد بلکه با آن فناوری نوین افراد بیشتری ارزش بیشتری را برای سرمایه تولید می‌کنند. فناوری کامپیوتر و اینترنت را به خاطر بیاوریم، همچنان که هم‌اکنون هوش مصنوعی چنین بیم و آفتی را برای ما ترسیم می‌کند.

دو نویسنده‌ی بریتانیایی حضور دائمی فقر در زندگی طبقه‌ی کارگر را توصیف می‌کنند: «تنها عامل وحدت‌بخش در تاریخ طبقه‌ی کارگر فقر بوده است: تهدید فقر، ترس از فقر، اطمینان از فقر» [۱]، بی‌ثباتی کار و در واقع بی‌ثباتی خود زندگی ماندگار بوده است. همان‌طور که پالمر می‌گوید، «کار همواره پایه‌ای متزلزل از زندگی بوده که بر لبه‌ی تیغ سلب مالکیت ادامه حیات داده است» [۲].

برآورد می‌شود تا پایان قرن هفدهم حدود ۴۰ درصد از جمعیت بریتانیا طی قرن‌های گذشته و در جنبش حصارکشی، که پیش‌درآمد ضروری برای ظهور سرمایه‌داری بود، به‌زور از زمین‌هایشان رانده شده بودند. در نتیجه بیشتر آن‌ها به ورطه‌ی فقر رانده شدند - پسماندهای مرگ طولانی جامعه‌ی فئودالی.

این «مردان بی‌ارباب» (masterless men)، که «تعدادشان نگران‌کننده بود... و اکثر اوقات بیکاران طردشده از جامعه‌ی در حال دگرگونی اقتصادی بودند» در قرن‌های شانزدهم و هفدهم همانند «بیکاران رکود بزرگ دهه‌ی ۱۹۳۰ یا میلیون‌ها بیکار در بافت فرسوده‌ی شهرهای امروزی»، بی‌خانمان شدند. [۳]

قوانین شدید کار در طول قرن شانزدهم وضع شد تا ولگردها - کسانی که توان بدنی داشتند، اما کار نمی‌کردند، و بنابراین فقیر بودند - به سمت اشتغال رانده شوند. برای مثال، یک ولگرد را می‌توان «برهنه به انتهای گاری بست و با شلاق زد... تا بدنش خونی شود» و گوش‌هایش را می‌توان برید. [۴] ولگردها را می‌شد با آهن گداخته به نشانه "V" داغ زد. برای مثال در سال ۱۵۹۰ در میدلسکس (Middlesex) به ولگردها «روزی یکبار شلاق و داغ زده می‌شد» [۵]. هدف چنین مجازاتی این بود که فقرا را به‌زور تبدیل به نیروی کار مزدی کنند.

فقرا اغلب شورش می‌کردند. شورش‌های جنبش حصارکشی در اواخر قرن شانزدهم به‌طور چشمگیری افزایش یافت. هنگامی که فرماندار نورفولک (Norfolk) خواست با رهبر یک جمعیت شورشی صحبت کند، پاسخ آنها خشم زمانه را منعکس کرد: «از آنجایی که می‌پرسید سردسته‌ی ما کیست، نام او قطعاً فقر است، زیرا او و پسر عمویش "نیاز"، ما را مجاب به این کار کرده‌اند» [۶]. ولگردی تا پایان قرن چنان گسترده بود که در دوره‌ی الیزابت منجر به تصویب قانون فقرا در سال ۱۶۰۱ شد.

قانون فقرای ۱۶۰۱ در واقع یک سیستم حمایت اجتماعی نخنما بود که برای فقرای «مستحق»- برای مثال، بیماران، سالمندان، افراد دارای معلولیت- فقط چیزی را فراهم می‌کرد که از مردن آن‌ها در جریان شورش یا در خیابان‌ها جلوگیری کند. کسانی که توانایی کار کردن داشتند (فقیران «نامستحق»)، آن‌هایی که می‌توانستند به کار مزدی تن دهند و آن‌هایی که به دلیل سرکشی مجازات می‌شدند از قانون فقر ۱۶۰۱ مستثنی شدند. همانطور که اعتقاد به مجازات فقرای «نامستحق» هنوز وجود دارد، این باور که باید اعانه‌ی بسیار حداقلی به فقرای «مستحق» داده شود در طول چهار قرن بعد تا امروز ادامه داشته است.

بسیاری از کسانی که در طول دو قرن پس از قانون فقرای الیزابت فقیر بودند، به شهرها راه یافتند و در فقر و بی‌ثباتی بیشتری فرو رفتند. کودکان را در نظر بگیرید. لندن در قرن هجدهم «مملو از کودکان ولگرد شده بود. سالانه بیش از هزار نفر روی زباله‌ها، در خیابان‌ها، کوچه‌ها و دیگر معابر عمومی شهر رها می‌شدند.» [۷] رایج‌ترین «راه‌حل» این بود که آنها را به کار انداخت. برای مثال، در سال ۱۷۷۰ توصیه شد «کودکان فقیر در سن چهار سالگی به کارگاه‌ها فرستاده شوند ... از وجود آن‌ها خیلی می‌شود استفاده کرد، به نحوی که دائماً حداقل ۱۲ ساعت در روز کار می‌کنند»، در نتیجه ممکن است «به کار دائمی عادت کنند.» [۸]

شمار زیادی در آن کارگاه‌ها کشته شدند. کمیته‌ای از مجلس عوام در سال ۱۷۶۷ گزارش داد که از ۱۷۴۱ تا ۱۷۴۸، از ۱۴۲۹ کودکی که در کارگاهی در لندن به دنیا آمدند یا در سن کم‌تر از یک سالگی به آنجا آورده شدند، فقط نوزده نفر زنده ماندند که کمی بیشتر از یک درصد بود. [۹]

دو تاریخ‌دان به نام‌های «تیم هیچکاک» (Tim Hitchcock) و «رابرت شومیکر» (Robert Shoemaker) بر اساس ۵۰ داده در سال ۱۷۴۶، نتیجه می‌گیرند که «کاملاً روشن است کارگاه سنت مارگارت محل مرگ بود» [۱۰] در کارگاه «سنت لوک» در لندن، بین سال‌های ۱۷۵۷ و ۱۷۶۳، تمام پنجاه‌وسه کودک زیر ۵ سال یعنی صد درصد آنان مردند. [۱۱] در سال‌های منتهی به انقلاب صنعتی نرخ مرگ‌ومیر کودکان حدود ۵۰ درصد در کارگاه‌های بریتانیا رایج بود.

عامدانه شرایط ظالمانه‌ای ساخته شد تا مردم را مجبور به کار در معادن و کارخانه‌های روز کنند. همانطور که یکی از اعضای کمیسیون قانون فقرا توضیح داد، «من آرزو دارم ببینم طبقه‌ی کارگر ما با وحشت به نوانخانه‌ها نگاه می‌کند... بدون این امر، محرک لازم برای صنعت کجاست؟». [۱۲]

قانون جدید فقرا در سال ۱۸۳۴ نیز به همین ترتیب برای مجبور کردن مردم به کار طراحی شد. کار در «کارخانه‌های تاریک شیطانی»^۴ خطرناک بود. ساعات کار طولانی و دشوار و دستمزد ناچیز بود. هیچ‌کس این شغل‌ها را نمی‌خواست. زور لازم بود.

در معادن زغال‌سنگ، کودکان زیر ۱۰ سال را می‌شد به صورت چهار دست‌وپا در میان ستون‌های کم‌ارتفاع سقف معدن با طناب‌هایی به دور کمر و زنجیر بین پاهایشان پیدا کرد که گاری‌های محتوی زغال‌سنگ را مانند اسب می‌کشیدند. در بیشتر موارد به این دلیل که خانواده‌ها به درآمد اضافی کودکان نیاز داشتند، والدین، کودکان را از ۸ یا ۹ سالگی به داخل معدن می‌بردند. زنان، کودکان ۶ ساله را به داخل گودال معدن می‌بردند و برای ساکت نگه‌داشتن بچه‌ها گاهی از مواد مخدر مانند تریاک استفاده می‌کردند. نتیجه این بود که «تعداد زیادی از نوزادان در اثر مصرف بیش از حد مواد، یا همان‌طور که بیشتر اتفاق می‌افتد، به شکلی دردناک و بی‌سروصدا از بین می‌روند. کسانی که جان به در می‌برند، کودکانی رنگ‌پریده و بیمار با بنیه‌ی جسمی ضعیف می‌شوند». [۱۳]

بسیاری از کودکانی که در خیابان‌های لندن «هجوم می‌آورند» جمع‌آوری شدند، بار گاری‌ها شدند و به‌زور به کارخانه‌های پنبه‌سازی لنکشایر (Lancashire) منتقل شدند. همچنان‌که توسط یکی از معاصران آن دوره شرح داده شد، «این یک رویه‌ی بسیار رایج در محله‌های پرجمعیت لندن است که تعداد زیادی از کودکان را به اسارت کارخانه‌داران پنبه در فاصله‌ی ۲۰۰ مایلی لنکشایر و یورکشایر در بیاورند. کودکانی

^۴ dark satanic mills عبارت بریتانیایی-انگلیسی کارخانه‌های تاریک شیطانی نشان‌دهنده‌ی کارخانه‌ها یا کارخانه‌های صنعتی به‌ویژه کارخانه‌های بریتانیا در قرن نوزدهم است که با شرایط سخت کاری مرتبط هستند و به‌عنوان نمایانگر صنعتی‌سازی استثمارگرانه و غیرانسانی تلقی می‌شوند. (م)

که با بارِ واگن فرستاده می‌شوند والدین‌شان چنان آنها را برای همیشه گم می‌کنند که گویی به هند غربی فرستاده شده‌اند.» [۱۴]

کودکان اغلب دوازده ساعت یا بیشتر در دمای بالا درون کارخانه کار می‌کردند، برای کارِ بیشتر کتک می‌خوردند، در نتیجه‌ی کار با ماشین‌آلات مجروح می‌شدند و حتی به دلیل سوءتغذیه جان خود را از دست می‌دادند.

«جوزف هابرگرام» (Joseph Habergam)، که در نتیجه‌ی کار در کارخانه معلول شده بود، در سال ۱۸۳۳ به یک کمیته‌ی پارلمانی گفت: «من در هفت سالگی ۱۴ و نیم ساعت کار واقعی داشتم... تسمه‌زن ابزاری بود که بچه‌ها با آن کار می‌کردند.» [۱۵] پسرِ دیوید اوون (David Owen) کارخانه‌دار و اصلاح‌طلب می‌نویسد: «در برخی کارخانه‌های بزرگ، از یک‌چهارم تا یک‌پنجم بچه‌ها یا فلج بودند و دچار نقص عضو دیگری می‌شدند، یا در اثر کار مفرط یا برخی اوقات سوءاستفاده‌ی وحشیانه مجروح می‌شدند.» [۱۶]

این سرمایه‌داری است. سودهای هنگفت آن بر دوش کارگران و کودکان تولید شد. این سود بریتانیا را به قدرت صنعتی و امپریالیستی پیشرو در جهان تبدیل کرد و اشکال وحشتناک فقر را به‌عنوان بخشی ضروری از این روند ایجاد کرد. این همان چیزی است که مارکس می‌گوید: «موضوع یک میلیون فقیر در کارگاه بریتانیا به اندازه‌ی وجود ۱۸ تا ۲۰ میلیون طلا در بانک انگلستان از رفاه بریتانیا جدایی‌ناپذیر است» [۱۷] تولید فقر و خلق ثروت دو روی یک سکه‌اند.

به همین ترتیب، سود حاصل از برده‌داری به انقلاب صنعتی دامن زد. تاجران بریتانیایی برده بین سال‌های ۱۶۳۰ و ۱۸۰۷ حدود دومیلیون و پانصد هزار آفریقایی خریدوفروش کردند. تجارت برده بسیار سودآور بود. این سودها نتیجه‌ی یک استراتژی مدیریتی در مزارع برده‌داری پنبه در ایالات جنوبی آمریکا بود که توسط ادوارد باپتیست (Edward Baptist) به عنوان «شکنجه»؛ مدیریت با شلاق توصیف شد. «شلاق پنبه ساخت» و پنبه‌ی تولید شده توسط برده‌ها انقلاب صنعتی را رقم زد. [۱۸]

لیورپول، بازتاب‌دهنده‌ی اهمیت برده‌داری و پنبه برای انقلاب صنعتی است. تاجران لیورپول کنترل ۸۵ درصد از تجارت برده‌ی بریتانیا را در دست داشتند. در اواخر دهه‌ی ۱۸۳۰، تقریباً ۹۰ درصد کل واردات پنبه‌ی بریتانیا از طریق لیورپول انجام می‌شد. کل

ساختار قدرت شهر را افرادی تشکیل می‌دادند که مستقیماً در تجارت برده برای تولید پنبه دخیل بودند. در سال ۱۷۸۷، سی‌وهفت نفر از چهل‌ویک عضو شورای شهر «برده‌داران یا سرمایه‌گذاران عمده یا تأمین‌کنندگان این تجارت بودند. همه‌ی ۲۰ شهردار بین سال‌های ۱۷۸۷ و ۱۸۰۷ یا مالک کشتی‌های حمل برده بودند یا آن‌ها را تأمین مالی می‌کردند» [۱۹] ثروتی که از تجارت برده سرچشمه گرفت، بانک‌های بزرگ لیورپول را ایجاد کرد که به نوبه‌ی خود با پیشبرد اعتبار مورد نیاز برای ساخت مزارع برده‌داری پنبه در ایالات جنوبی آمریکا، سود زیادی به دست آوردند. وثیقه معمولاً خود بردگان بودند. کسانی که از آنچه «منافع هندغربی» در برده‌داری نامیده می‌شود حمایت می‌کنند شامل «صدها نماینده‌ی مجلس، اشراف، کارمندان دولت، تاجران، سرمایه‌داران، صاحبان زمین، روحانیون، روشنفکران، روزنامه‌نگاران، ناشران، سربازان، ملوانان، و قاضی‌ها»، همه‌شان برای حفظ و حراست از برده‌داری استعماری نهایت تلاش را کردند [۲۰] اگر خون پنبه و برده‌داری نبود، سرمایه‌داری صنعتی در بریتانیا متولد نمی‌شد.

پنبه‌ی تولید شده توسط بردگان آفریقایی در ایالات متحده، سپس توسط بردگانِ مزدی- اغلب کودکان و در دهه‌ی ۱۸۳۰، به‌طور فزاینده‌ای زنان- در کارخانه‌های لنک‌شایر فرآوری می‌شد. محصول نهایی، لباس‌های پنبه‌ای، عمدتاً به مستعمرات بریتانیا مانند هند صادر می‌شد و تولید لباس را در آنجا تضعیف می‌کرد. هند، قرن‌ها بزرگ‌ترین تولیدکننده‌ی بهترین پنبه در جهان بود. آنچه «سَوِن بَکرت» (Sven Beckert) به عنوان «سرمایه‌داری جنگی» توصیف می‌کند- استفاده از زور و خشونت برای گشودن بازارها و تأمین نیروی کار و منابع- عملاً صنعت پنبه‌ی هند را نابود کرد. هند به‌طور نظام‌مند غیرصنعتی شد و به تبع آن به بازاری برای پنبه‌های لنک‌شایر تبدیل شد: در سال ۱۸۲۰، شبه‌قاره‌ی هند فقط ۱۱ میلیون یارد منسوجات پنبه‌ای بریتانیا را تصاحب کرد اما تا سال ۱۸۴۰ این میزان به ۱۴۵ میلیون یارد افزایش یافت [۲۱]. بردگان در ایالت‌های جنوبی آمریکا تحت شرایط وحشیانه پنبه برداشت کردند و زنان و کودکان هم تحت همین شرایط آن را در کارخانه‌های لنک‌شایر فرآوری

می‌کردند. فروش محصولات به‌دست آمده باعث نابودی صنعت پوشاک پروتق در هند شد. فقر آشکارا شرایط دست‌اندرکاران این «بازار» جهانی را توصیف می‌کند.

فقر - فقر وحشیانه‌ی غیرانسانی - در هر مرحله از فرایند سرمایه‌داری جهانی تولید می‌شد. برده‌داری، استعمار و کار اجباری عناصر ضروری ظهور سرمایه‌داری بودند. سرمایه‌داری در همان زمان و به‌عنوان بخشی از همان فرایند، سودهای کلان و فقر و رنج هولناک تولید کرد. همان‌طور که مارکس نوشت، سرمایه‌داری که به دنیا آمد «از تمام منافذ و از سرتا پایش چرک و خون و کثافت تراوش می‌کرد».[۲۲]

فقر چیزی مربوط به گذشته‌ی سرمایه‌داری نیست. یک قرن و نیم به جلو بیاید، از فقر گسترده‌ی رکود بزرگ دهه‌ی ۱۹۳۰- زمانی که میلیون‌ها کارگر بریتانیایی از آثار مخرب بیکاری و فقر عمومی و تحقیرهای ظالمانه و به‌شدت منفور تعیین‌وسع خانوار^۵ و شناسایی «افراد واقعاً در جستجوی کار» در عذاب بودند- تا دوران تاچر در دهه‌ی ۱۹۸۰ و پس از آن. اقتصاد سرمایه‌داری بریتانیا در اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰ با مشکل روبرو بود، در پاسخ به آن محافظه‌کاران تحت رهبری مارگارت تاچر- با الهام از نظریات فردریش هایک و میلتون فریدمن- در سال ۱۹۷۹ انتخاب شدند.

ارزش‌های تاچر در اساس ویکتوریایی بود. او معتقد بود مشکلات اقتصادی بریتانیا ناشی از دولت رفاه است. او با همه‌ی اشکال رفاه مخالف بود و معتقد بود فقرا باید مجبور به کار شوند. تاچر قبل از این‌که نخست‌وزیر شود، یکی از شش نماینده محافظه‌کار پارلمان بود که همان‌طور که چهار قرن قبل برای وادار کردن ولگردها به کار انجام شد، به احیای مجازات شلاق برای فقرا رأی مثبت دادند. او در دوره‌ی سوم مسئولیت خود یک سیستم تمام‌عیار کار را معرفی کرد. این سیستم درست همان‌طور که کارگاه‌ها و قانون فقرای ۱۸۳۴ در یک قرن و نیم پیش طراحی شده بودند، مردم را مجبور به ورود به بخش‌های پایین‌دست بازار کار می‌کند.

^۵ آزمون وسع خانوار (Household Means Test) روش‌هایی برای تعیین وضع مالی خانوار و شناسایی کسانی است که می‌توانند از کمک‌های دولتی برخوردار شوند. پیشینه‌ی این آزمون به دوران رکود بزرگ بازمی‌گردد که افراد خانواده مجبور بودند پرسشنامه‌هایی را در مورد وضع مالی خود پر کنند. (م)

دولت‌های تاجر عمداً فقر ایجاد کردند. استراتژی اقتصادی آن‌ها شامل کاهش شدید حمایت‌ها از فقرا، تضعیف قدرت اتحادیه از طریق «قوانین وحشیانه‌ی ضد اتحادیه‌های کارگری که در اروپا بی‌نظیر است»، کاهش شدید مالیات برای افراد پردرآمد، و آزادسازی نیروهای بازار، همراه با تلاش برای تغییر فرهنگ بریتانیا به سمت گرایش فردگراتر و طرفداری از کسب‌وکارهای اقتصادی بود. [۲۳] بخش تولید بریتانیا شکست خورد و بیکاری سر به فلک کشید و به سطوحی حتی بالاتر و طولانی‌تر از دهه‌ی ۱۹۳۰ رسید. تا سال ۱۹۹۶، در «مرسی ساید» لیورپول، ۳۷ درصد از مردان در سن کار شاغل نبودند، از هر پنج خانوار در بریتانیا، یک خانوار بدون بزرگسال شاغل بودند، و تعداد بزرگسالانی که در خانواده‌های بدون شغل زندگی می‌کردند بین سال‌های ۱۹۷۹ و ۱۹۹۳-۹۴ دو برابر شده بود. [۲۴] به باور نورمن لامونت (Norman Lamont)، وزیر دارایی، برای بازگرداندن سلامت سرمایه‌داری در بریتانیا، این «بهای» بود که ارزش‌اش را داشت. [۲۵] برای تجدید شرایط انباشت سرمایه و سودآوری، فقر عمداً ایجاد شد.

نتیجه‌ی این سیاست‌ها انفجار فقر بود. در سال ۱۹۹۹، پس از دو دهه دولت‌های محافظه‌کار به رهبری تاجر و الهام گرفته از او، «بیشتر از هر زمان دیگری در تاریخ بریتانیا، مردم در فقر یا در حاشیه‌ی فقر زندگی می‌کردند. بر اساس دقیق‌ترین بررسی درباره‌ی فقر و طرد اجتماعی که تاکنون انجام شده است، تا پایان سال ۱۹۹۹ تقریباً ۱۴ میلیون نفر در بریتانیا، یا ۲۵ درصد از جمعیت، واقعاً در فقر زندگی می‌کردند». [۲۶] فراسوی اعداد بی‌روح، «شواهد نگران‌کننده‌ای از فقر ناامیدکننده در مقیاسی وجود داشت که از دهه ۱۹۳۰ در بریتانیا مشاهده نشد... بیماری‌های مرتبط با فقر و سوء‌تغذیه، مانند نرمی استخوان (راشیتیسم) و سل، که اکثر کارشناسان بهداشت امیدوار بودند برای همیشه از بین بروند، بازگشته بودند. [۲۷] «یان گیلمور» (Ian Gilmour)، عضو محافظه‌کار پارلمان، متأثر شد و گفت «رفتار تاجری‌ها با فقرا غیر قابل‌بخش بود». [۲۸]

حزب کارگر جدید در سال ۱۹۹۷ به قدرت رسید. فقر و نابرابری به سطوحی رسیده بود که در دوران مدرن بی‌سابقه بود. با این حال، رویکرد آنها تغییر چندانی نکرده

است. «دنی دورلینگ» (Danny Dorling) حزب کارگر جدید را به‌عنوان «تداوم تاجریسم» توصیف کرد. «کالین کراچ» (Colin Crouch) این حزب را «فرزندخوانده‌ی خلف و مستقیم تاجر» نامید. توماس پیکتی نوشت حزب کارگر جدید «اصلاحات مالی دوران تاجر را وسیعاً تأیید و اجرا کرد.» [۲۹] وقتی از تاجر پرسیدند بزرگ‌ترین دستاورد او چیست، پاسخ داد: «تونی بلر و حزب کارگر جدید. ما مخالفمان را مجبور کردیم نظراتشان را تغییر دهند.» [۳۰]

شاید نظرشان تغییر چندانی نکرده باشد. بلر «همچنان که هیچ ریشه‌ای برای خیانت نداشت» به ریشه‌های خود خیانت نکرد، او «استخوان سوسیالیستی در بدنش نداشت.» [۳۱]

بلر در یک سخنرانی در سال ۱۹۹۵ در اتاق بازرگانی بریتانیا گفت: «حزب کارگر قدیم فکر می‌کرد نقش دولت دخالت در بازار است. حزب کارگر جدید معتقد است نقش دولت این است که بازار را پویاتر کند و به مردم و کسب‌وکار ابزاری برای موفقیت ارائه دهد» [۳۲] در پی آن منطقی بود که حزب کارگر جدید به مانند تاجری‌هایی که چنین تلاش‌هایی را محدودیتی برای اقتصاد می‌دانستند، تعهد دیرینه خود به برابری نتایج را کنار گذاشت.

بسیاری از چهره‌های کلیدی حزب کارگر جدید، از جمله بلر، حزب کارگر قدیمی را تحقیر کردند. «روی هاترسل» (Roy Hattersley)، که معمولاً به عنوان بخشی از جناح راست حزب کارگر قدیمی شناخته می‌شود، گفت حزب کارگر جدید «محرمان» را طرد کرد، و افزود سوسیالیسم «مستلزم اصل بنیادین بازتوزیع قدرت و ثروت است.» [۳۳] بلر و حزب کارگر جدید به شدت با بازتوزیع قدرت و ثروت مخالف بودند.

حزب کارگر جدید در کاهش فقر کودکان و مستمری‌بگیران - به اصطلاح فقرای مستحق - دستاوردهایی به دست آورد. با این حال، این دستاوردها طولانی‌مدت نبودند و نابرابری که در دوران تاجر به طرز چشمگیری افزایش یافته بود، به سطوح جدید و فاحشی رسید. همان‌طور که پیترو ماندلسون (Peter Mandelson)، بنیان‌گذار فکری حزب کارگر جدید توضیح داده است، «ما از پولدار شدن افراد تا زمانی که مالیات‌شان را می‌پردازند به شدت احساس آرامش می‌کنیم» [۳۴] با این حال، حزب کار جدید

مالیات افراد با درآمد بالا را کاهش داد و بیش از هر زمان دیگری در تاریخ بریتانیا مالیات شرکت‌ها را به سطوح پایین‌تر و به کم‌ترین میزان در کشورهای بزرگ صنعتی رساند. ساندی‌تایمز سال‌های حکومت حزب کارگر جدید را «عصر طلایی ابرثروتمندان» نامید. [۳۵]

رویکرد حزب کارگر جدید حمایت از مردم برای خروج از فقر، از طریق برنامه‌های مختلف «ضد فقر» بود. با این حال، هاترسلی مطمئناً درست می‌گفت که «دولت حزب کارگر نباید درباره‌ی راه‌های فرار از فقر و محرومیت صحبت کند». در عوض وظیفه‌اش باید «تغییر جامعه به گونه‌ای باشد که فقر و محرومیتی برای فرار از آن وجود نداشته باشد». [۳۶] حزب کارگر جدید چنین تعهدی نداشت.

مسکن برای فقرا که برای قرن‌ها جنبه‌ی ناگوار و غالباً وحشتناک فقر در بریتانیا بود، در دوران حزب کارگر جدید بدتر شد و رکوردشان در مسکن اجتماعی بدتر از تاجر بود. املاک سازمانی که زمانی خانه‌های پرافتخار طبقه‌ی کارگر بریتانیا بودند، به‌طور فزاینده‌ای به منزله‌ی خانه‌های فقرای نامستحق تلقی شدند و حتی بیشتر از زمان تاجر اجازه‌ی تخریب آن‌ها داده شد. حزب کارگر جدید «از نظر ایدئولوژیک با ساخت خانه‌ی سازمانی مخالف بود» و نسبت تولید ناخالص داخلی را که برای خانه‌ی سازمانی هزینه می‌شد، به نصف و «به رقم فوق‌العاده پایین ۰.۳ درصد» کاهش داد. [۳۷]

جوانان در شهرک‌های مسکونی حاشیه‌ای - «املاک سازمانی غرق در مشکلات اجتماعی» - به دستمزد ضعیف، بدون مزایا / بدون آینده‌ی شغلی در پایین بازار کار تنزل داده شدند. این‌ها مشاغلی است که اکنون سرمایه‌داران ایجاد می‌کنند. پاسخ‌حزب کارگر جدید بر اساس استراتژی تاجر برای کار ایجاد شد تا جایی که بریتانیا به «دولت کار» پیشرو در جهان تبدیل شد. دولت کار منطقی این است که «کار به معنای ایجاد شغل برای افراد فاقد شغل نیست. بلکه ایجاد کارگران برای مشاغلی است که هیچ متقاضی ندارند». [۳۸] این دقیقاً همان چیزی است که کارگاه‌ها و قانون جدید فقرای ۱۸۳۴ برای انجام آن طراحی شده بودند. در رویارویی با این بن‌بست‌ها، جوانان در سال ۲۰۰۱ شورش کردند. همانطور که گاردین در ماه مه همان سال نوشت، این شورش‌ها نتیجه‌ی تنش‌هایی بود که سال‌ها در راه بود و منابع آن ناشناخته نیست. اولین تنش

بر پایه‌ی فقر بود. مانند هر شورش بریتانیایی، مبارزه در جایی فوران کرد که مشکلات اقتصادی ناامیدانه وجود داشت.» با این حال تقصیر به گردن معترضان افتاد، «و آسیب‌های محله‌هایی که آنها را به وجود آورده است.» [۳۹]

در سال ۲۰۱۱، یک سال پس از خروج حزب کارگر جدید از قدرت، ناآرامی‌های مدنی دوباره شروع شد و موجی از سرزنش نفرت‌آمیز فقرا را به وجود آورد. تلگراف مقاله‌ای با عنوان «شورش‌های لندن: طبقه‌ی پایین حمله‌ور شد» منتشر کرد. در پوشش رسانه‌ای از الفاظی مانند «تفاله، ارادل و اوپاش، موش‌های وحشی» استفاده شد... تفاله، اصطلاح توهین‌آمیز مورد علاقه بود: «طبقه‌ی تفاله»، «فضولات مودی». نخست‌وزیر دیوید کامرون این شورش‌ها را به یک «فروپاشی اخلاقی» نسبت داد و تأکید کرد «این شورش‌ها ربطی به فقر نداشتند» بلکه بیشتر «در مورد رفتار» بودند. در آن موقع بوریس جانسون، شهردار وقت لندن، برای پیشبرد توضیحات مربوط به فقر، این شورش‌ها را «منزجرکننده» دانست. [۴۰]

توضیح روشن‌گرانه‌تر را می‌توان در سخنان مرد ۲۲ ساله‌ای یافت که در شورش‌های سال ۲۰۱۱ شرکت کرده بود: «تنها چیزی که می‌تونم به شما بگم اینه که من، خودم و گروهی که در اون بودم، هیچ‌کدمون شغلی نداشتیم، بله! من بیکار بودم و الان دو ساله که بیکارم. و مرد، این درست مَث افسردگیه که درش فرو می‌ری... احساس می‌کردم باید اونجا باشم و فقط بگم "ببین، اگه هیچ شغلی اون بیرون به ما پیشنهاد نشه، این همون اتفاقیه که می‌فته"». [۴۱]

سرمایه‌داری فقر تولید می‌کند، اما تقصیر را همیشه گردن فقرا می‌اندازند. حتی فراتر از آنکه مورد سرزنش قرار گیرند، از آن‌ها می‌ترسند، به آن‌ها فحش می‌دهد و مورد نفرت قرار می‌گیرند.

در سال‌های اولیه‌ی جنبش حصارکشی که چند قرن به طول انجامید، خانه‌به‌دوشان «جانوران یاغی» نامیده می‌شدند که مرتکب «اعمال شنیع و گناهان نفرت‌انگیز» می‌شدند. آنها «بسیار کثیف و حیوانات مودی دارای منافع مشترک» بودند [۴۲]. قرن‌ها بعد، در اواخر قرن نوزدهم، چارلز بوث (Charles Booth)، یک وقایع‌نگار نسبتاً دلسوز فقر در لندن، درباره‌ی فقرا گفت: «زندگی آنها شبیه زندگی وحشی‌ها است. ... به هر چیزی که دست می‌زنند آن را نابود می‌کنند» [۴۳] در مورد

فقرای ایرلندی، که تعداد زیادی از آنان به‌ویژه در اواسط قرن نوزدهم به انگلستان رفته بودند، یک پزشک لیورپولی در سال ۱۸۴۵ نوشت: «به نظر می‌رسد ایرلندی‌ها از زندگی در میان چرک و کثافت راضی هستند ... و صرفاً به چیزی اهمیت می‌دهند که که زندگی حیوانی را تقویت خواهد کرد».[۴۴] یک قرن بعد، در اواخر دهه‌ی ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰، مادران در آنچه در آن زمان «خانواده‌های مشکل‌دار» نامیده می‌شدند به‌عنوان عامل فقر شناخته شدند. آن‌ها «مادرانی بی‌کفایت» بودند و بچه‌هایی «کودن و ضعیف‌النفس» تربیت می‌کردند.[۴۵] در دهه‌ی ۶۰، رسانه‌های کینه‌جو فقر را به گردن «ارتش شیادان صفِ صدقه‌ی بریتانیا» انداختند و با تیت‌هایی شامل «مفت‌خورها را بگیرید!» باعث طغیان «مفت‌خور هراسی» شدند.[۴۶]

این وضع ادامه دارد. نسخه‌ی ۲۴ مه ۲۰۲۳ روزنامه‌ی بریتانیایی گاردین گزارش داد که جناح راست حزب محافظه‌کار مشکلات اقتصادی بریتانیا را به گردن «تنبل‌ها» و «بیکاره‌ها» می‌اندازد. سرمایه‌داری به تولید فقر ادامه می‌دهد. فقرا به خاطر فقرشان سرزنش می‌شوند. این «پروپاگاندا ی فقر»[۴۷] برای سرمایه‌داری کاربردی است.

در طول هشتصد سال گذشته، تقریباً هرگز تلاش جدی برای کاهش چشمگیر فقری که سرمایه‌داری ایجاد می‌کند، صورت نگرفته است. یک استثنای مهم وجود دارد. دولت‌های کارگری ۱۹۴۵-۱۹۵۱ به‌رغم اینکه تا آنجا که می‌توانم بگویم هرگز از اصطلاح «برنامه‌های ضد فقر» استفاده نکردند، در برآوردن نیازهای فقرا برجسته بودند. رویکرد آن‌ها برنامه‌های فراگیر یعنی برنامه‌هایی به نفع کل جمعیت طبقه‌ی کارگر بود؛ خدمات بهداشت ملی، خانه‌سازی گسترده و با کیفیت خوب برای طبقه‌ی کارگر؛ قانون بیمه‌ی ملی که مزایای بیکاری و بیماری را به همه‌ی کارگران پرداخت می‌کرد و کاهش چشمگیر تعداد بیکاران.

اساس ایدئولوژیک این سیاست‌ها تعهد به دوری‌گزیدن از رویکرد هدفمند و جبرانی مبتنی بر خیریه به رویکردی برابری‌خواهانه، فراگیر و عمومی بود. همه‌ی شهروندان باید به خدمات با استانداردی تقریباً برابر دسترسی داشته باشند و به این وسیله حداقلی برای همه ایجاد شود. این اصرار بر فراگیری- که محافظه‌کاران

سرسختانه با آن مخالفت می‌کنند- به حق می‌تواند به‌عنوان حمله به امتیاز طبقاتی تلقی شود.

بنابراین، مالیات نیز می‌تواند تغییر کند. دولت‌های کارگری برای املاک بیش از ۲۱۵۰۰ پوند مالیات بر درآمدهای بیش از ده هزار پوند و عوارض مرگ ۷۵ درصد تعیین کردند. تا سال ۱۹۵۱، نرخ نهایی مالیات بر درآمدهای بالا بیش از ۹۰ درصد بود. [۴۸]

دولت‌های کارگری در سال‌های ۱۹۴۵-۱۹۵۱ با فشار مالی شدیدی روبرو شدند- جان مینارد کینز پس از پایان قرارداد «وام- اجاره»^۶ (Lend-Lease) بحران مالی ۱۹۴۷ را «دانکرک مالی» نامید. یکی از وزیران حزب کارگر تعریف کرد وقتی برای سخنرانی در مجلس عوام برخاست با «چشم‌های سرد و سرسخت ردیفی از صاحب‌منصبان شیک‌پوش متنفر از دولت حزب کارگر، با شور و هراسی که آنها را به مردانی فداکار در عزم خود برای عزل او از مسئولیت تبدیل کرده بود» روبرو شد. [۵۰]

در مواجهه با این فشارهای عظیم مالی و سیاسی، حزب کارگر شجاعت بسیار و تعهدی محکم برای برآوردن نیازهای کارگران از خود نشان داد. در نتیجه فقر به‌شدت کاهش یافت. همانطور که «کنت مورگان» (Kenneth Morgan) نوشت: «همه‌ی شاخص‌ها- برای مثال، آمار مأموران پزشکی بهداشت یا مأموران مدارس پزشکی یا دندانپزشکی- نشان می‌دهند که استاندارد سلامت و بدن قوی به طور پیوسته در طول دوره‌ی ۱۹۴۵-۱۹۵۱ بهبود یافته است. نوزادانی که نرخ بقا آنها همچنان رو به بهبود بود، تا افراد مسنی که انتظارشان برای یک بازنشستگی طولانی و شاد به‌طور پیوسته بیشتر شد. [۵۱] مطالعات کمی در مورد بروز فقر با این شاخص‌های دیگر همخوانی داشت: فقر به‌طور چشمگیری کاهش یافت [۵۲]، حذف نشد، اما پیش از این هرگز به این شدت کاهش نیافته بود- واقعیتی که توسط تجزیه و تحلیل بعداً بازبینی شده‌ی مطالعه‌ی «بی. سیبوهوم رونتري» (B. Seebohm Rowntree) و «جی. آر. لاورس» (G. R. Lavers) در سال ۱۹۵۱ تأیید شد.

^۶ قانون وام و اجاره (Lend-Lease Act) سیاستی بود که بر اساس آن، آمریکا بین سال‌های ۱۹۴۱ و ۱۹۴۵ به بریتانیا، و سایر متفقین غذا، نفت و مواد غذایی عرضه می‌کرد (م).

هنوز کارهای زیادی باید انجام می‌شد. دولت رفاه نوظهور باید «فقط اولین قسمت از یک برنامه‌ی بسیار گسترده‌تر اصلاحات رادیکال» می‌بود. گام‌های بزرگی که توسط دولت‌های کارگر پس از جنگ برداشته شد، توسط دولت‌های کارگر بعدی به روش‌هایی که هم ضروری و هم ممکن بود، ساخته نشد. در سال‌های پس از جنگ، بریتانیا بلافاصله از رهبر سیاست‌گذاری اجتماعی به یک کشور عقب‌مانده در این زمینه تبدیل شد- این امر در ابتدا به مرور و در نتیجه‌ی بخشی از سیاست‌های تجدیدنظرطلبانه‌ی حزب کارگر انجام شد اما سپس با انتخاب دولت‌های محافظه‌کار تاچر در سال ۱۹۷۹ و در نهایت با تلاش‌های حزب کارگر جدید، به‌طور عمدی و شدیدتر صورت گرفت. دولت رفاه بزرگ‌ترین دستاورد حزب کارگر بود که در زمان خانم تاچر آسیب‌دیده و ضعیف شده بود. اما نابودی کامل آن مأموریت تاریخی حزب کارگر جدید بود. [۵۵]

فقر همچنان یک مشکل بزرگ در دهه‌ی سوم قرن بیست‌ویکم در بریتانیا است. «فیلیپ آلستون» (Philip Alston)، گزارشگر سازمان ملل در مورد فقر شدید و حقوق بشر، سال ۲۰۱۸ در پی تحقیقی درباره فقر در بریتانیا، دولت را به «فقیرسازی سیستماتیک بخش قابل توجهی از جمعیت بریتانیا» متهم کرد. [۵۶] در نوامبر ۲۰۲۳، «الیور دی شوتر» (Oliver De Schutter) جانشین او و گزارشگر کنونی سازمان ملل در مورد فقر مفرط و حقوق بشر گفت: «وضعیت بدتر شده است». [۵۷] شرایط مسکن برای بسیاری رقت‌انگیز است. بی‌خانمانی به‌شدت رشد می‌کند. کار بی‌ثبات فراوان است. بانک‌های مواد غذایی در همه‌جا وجود دارند. فقر سوخت گسترده است. فقرا از ضعف سلامتی و عمر کوتاه رنج می‌برند. اعتیاد به موادمخدر به‌ویژه برای فقرا بیداد می‌کند و مخرب است. همانطور که در قوانین فقرا و قبل از آن وجود داشت، مجازات و زندانی کردن فقرا یکی از عناصر اصلی پاسخ امروز به فقر است. ناامیدی و یأس بر فقیران سنگینی می‌کند. امروز مثل همیشه، درد و رنج عظیم بشری، نتیجه‌ی این بلای دیرینه است. با این حال، فقرا همچنان به‌خاطر فقرشان سرزنش می‌شوند، حتی مورد تحقیر و نفرت قرار می‌گیرند؛ فقری که نه به‌دلیل نارسایی‌های اخلاقی و رفتاری آنها، بلکه ناشی از منطق بنیادی سرمایه‌داری است.

سرمایه‌داران، ارزش اضافی تولیدشده در فرایند انباشت سرمایه را جایی سرمایه‌گذاری می‌کنند که معتقدند در آینده سود بیشتری را ایجاد خواهد کرد. به این دلیل، منطق سرمایه‌داری فقر تولید می‌کند. اگر انتظار نرود که سودی ایجاد شود، برای رفع نیازهای مردم سرمایه‌گذاری نمی‌شود. برای مثال، برای تأمین مسکن ارزان و مناسب برای کسانی که با نیاز شدید در فقر زندگی می‌کنند سرمایه‌گذاری نمی‌شود چون تأمین این نوع مسکن برای فقرا، سودآور نیست. این در حالی است که می‌دانیم مسکن گران و نامناسب به تولید و بازتولید بیشتر فقر کمک می‌کند. تمام هدف نظام سرمایه‌داری بیشینه‌سازی سود است، نه رفع نیازهای انسان و قطعاً رفع فقر.

اگر راه‌حلی در دنیای امروز وجود داشته باشد، اصلاح‌طلبی رادیکال دولت‌های کارگری ۱۹۴۵-۱۹۵۱ خطوط کلی آن را ارائه می‌دهد. انتقادات رایج چپ از آن دولت‌ها اشتباه است. کاری که آن دولت‌ها انجام دادند صرفاً «یک برنامه اعتدالی» مشابه با آنچه در اکثر جوامع سرمایه‌داری پیشرفته در مقیاس متفاوت به اجرا درآمد، نبود. همچنین، همانطور که برخی از دانشمندان مارکسیست انجام داده‌اند، نمی‌توان آن را صرفاً به عنوان ابزاری برای تثبیت سرمایه‌داری و رام کردن طبقه‌ی کارگر حذف کرد. از این رو، «جان ساویل» (John Saville) می‌گوید دستاوردهای آن دولت‌ها «بخش ضروری و اساسی ساختار جوامع سرمایه‌داری پیشرفته هستند»، زیرا آنها «سختی و ناامنی را که از ویژگی‌های درونی زندگی صنعتی است، از بین می‌برند». [۵۸] چنین تحلیل‌هایی مبارزه‌ی طبقاتی را که اساس دستاوردهای قابل‌توجه کارگر بود حذف می‌کند و از چالش‌های عظیم مالی و سیاسی که برای انجام این کار باید برطرف می‌شد چشم‌پوشی می‌کنند. آن‌ها چندین دهه تلاش‌های طبقاتی کارگران و سازمان‌هایشان برای دستیابی به این منافع را نادیده می‌گیرند.

رویکرد دقیق‌تر این است که اذعان کنیم دولت‌های کارگر فاصله بسیار زیادی را در یک زمان بسیار کوتاه طی کردند تا فقر را به‌طور چشمگیری کاهش دهند. آنها منابع مالی را از سهمیه‌بندی مصرف انفرادی به سوی سرمایه‌گذاری برای ایجاد خدمات اجتماعی سوق دادند تا میلیون‌ها نفر را از فقر نجات دهند. همانطور که «دوروتی تامپسون» (Dorothy Thompson) شرح داد، این خدمات اجتماعی «صرفاً بر اساس نیاز و نه بر اساس پرداخت نقدی مزایایی را ارائه می‌کردند... این مفهوم عمیقاً

ضدسرمایه‌داری است. باید در هر مرحله برای آن مبارزه کرد» بنابراین، «این اقدامات به‌طور واقع‌بینانه‌ای پیروزی ارزش‌های طبقه‌ی کارگر در جامعه‌ی سرمایه‌داری هستند».[۵۹]

دولت‌های کارگری ۱۹۴۵-۱۹۵۱ گرچه انقلابی نبودند، اما پیشرفت‌های قابل‌توجهی در زندگی بسیاری از فقراى بریتانیا رخ داد، «همانطور که مطالعات تاریخ شفاهی تأثیر خدمات بهداشت ملی نشان می‌دهد. خوب است که به چنین شهادتی احترام بگذاریم»[۶۰] «تونی بن» (Tony Benn) استدلال کرد با توجه به شرایط آن زمان، دولت‌های کارگری ۱۹۴۵-۱۹۵۱ به «انقلاب اجتماعی» دست یافتند، و افزود: «این اقدامات به‌طور اجتناب‌ناپذیر اتفاق نیفتادند، بلکه به دلیل وجود یک شکل رهبری فعال سوسیالیستی و دموکراتیک در یک لحظه‌ی سرنوشت‌ساز به وقوع پیوست» [۶۱] این تغییرات می‌توانست گام‌های اولیه‌ی خود را بر اساس شالوده‌ای برای آنچه پایانی پایدار برای فقر است ایجاد کند، و بینش و شجاعت سیاسی آنها توسط جانشینان‌شان دنبال شود اما این اتفاق نیفتاد. این جانشینان حزب کارگر در دولت‌های ۱۹۴۵-۱۹۵۱ هستند که باید مسئولیت شکست در استقرار پایه‌های ایجادشده توسط آن دولت‌ها را بر عهده بگیرند.

فقر هرگز توسط سرمایه‌داری حل نمی‌شود، زیرا سرمایه‌داری فقر تولید می‌کند. طرفداران سرمایه‌داری به این بحث ادامه خواهند داد که همه‌ی تلاش‌ها باید در جهت احیای رشد اقتصادی باشد، زیرا تنها با رشد بیشتر می‌توان نیازهای فقرا را برآورده کرد. چنین ادعاهایی را نمی‌توان باور کرد. سرمایه‌داری محدودناشده با هدف غلبه بر فقر که بی‌وقفه به تعویق افتاده است، دائماً برای رشد قربانی می‌گیرد. همچنین نمی‌توان فقر را با برنامه‌های هدفمند «ضد فقر» حل کرد. این برنامه‌ها شماری از مردم را از فقر نجات می‌دهد در حالیکه کاری به کار سیستمی که بی‌امان فقر تولید می‌کند، ندارند. علاوه بر این، از آنجا که این برنامه‌ها فقرا را هدف قرار می‌دهند و فقرا همیشه به خاطر فقرشان سرزنش و در نتیجه حتی منفور می‌شوند، فاقد حمایت گسترده عمومی و در نتیجه حداقلی هستند.

اصلاحات اساسی برای کاهش چشمگیر فقر ضروری است. این اصلاحات شامل بازتوزیع گسترده‌ی درآمد و ثروت؛ به‌کارگیری تعداد زیادی از مردم برای انجام بسیاری از کارهایی که باید انجام شوند و پرداخت دستمزد کافی به آنها و اتخاذ برنامه‌های جهانی است که از همه‌ی کارگران (و نه فقط فقرا) حمایت می‌کند. پرداخت هزینه‌ی این اقدامات بر عهده‌ی یک سیستم مالیاتی واقعاً تصاعدی است که به‌ویژه از کسانی مالیات می‌گیرد که درآمد و ثروت نامشروع و مخرب اقتصادی انباشت می‌کنند. انجام همه‌ی این اقدامات مستلزم تعهد ایدئولوژیک روشن به اصول سوسیالیستی یا سوسیال‌دمکراتیک قوی و شجاعت اتخاذ و دفاع از چنین اقداماتی در مواجهه با مخالفت‌های شدیدی است که مطمئناً ایجاد خواهند کرد. ناکامی در برداشتن چنین گام‌هایی به این معنی است که سرمایه‌داری تولید بی‌وقفه‌ی فقر را برای همیشه ادامه خواهد داد.

منبع اصلی:

Jim Silver (۲۰۲۴), *Capitalism and the Production of Poverty*, Monthly Review Online, Available from: <https://mronline.org/۲۰۲۴/۰۱/۱۵/capitalism-and-the-production-of-poverty/>

یادداشت‌ها:

[۱] Trevor Blackwell and Jeremy Seabrook, *A World Still to Win: The Reconstruction of the Post-War Working Class* (London: Faber and Faber, ۱۹۸۵), ۳۹.

[۲] Bryan Palmer, "Reconsideration of Class: Precariousness as Proletarianization," in *Socialist Register* ۲۰۱۴: Registering

Class, eds. Leo Panitch, Greg Albo, and Vivek Chibber, (Halifax: Fernwood Publishing, ۱۹۸۵), ۴۴.

[۳] A. L. Beier, *Masterless Men: The Vagrancy Problem in England ۱۵۶۰–۱۶۴۰* (London: Methuen, ۱۹۸۵).

[۴] William P. Quigley, “Five Hundred Years of English Poor Laws, ۱۳۴۹–۱۸۳۴: Regulating the Working and Nonworking Poor,” *Akron Law Review* ۳۰, no. ۱ (۱۹۹۷): ۱۲.

[۵] Christopher Hill, *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England* (New York: Schocken Books, ۱۹۶۴), ۲۸۷.

[۶] Catherina Lis and Hugo Soly, *Poverty and Capitalism in Pre-Industrial Europe* (New Jersey: Humanities Press, ۱۹۷۹), ۸۵.

[۷] Tanya Evans, “Unfortunate Objects”: Lone Mothers in Eighteenth Century London (London: Palgrave Macmillan, ۲۰۰۵), ۱۲۹.

[۸] Quoted in E. P. Thompson, “Time, Work Discipline and Industrial Capitalism,” in *Essays in Social History*, eds. M. W. Flinn and T. C. Smout, (London: Oxford University Press, ۱۹۷۴), ۵۹.

[۹] Dorothy Marshall, *The English Poor in the Eighteenth Century* (London: Routledge and Kegan Paul, ۱۹۶۹), ۱۴۵.

[۱۰] Tim Hitchcock and Robert Shoemaker, *London Lives: Poverty, Crime and the Making of a Modern City, ۱۶۹۰-۱۸۰۰* (Cambridge: Cambridge University Press, ۲۰۱۵), ۲۵۲—۵۳.

[۱۱] Ivy Pinchbeck and Margaret Hewitt, *Children in English Society, Volume I: From Tudor Times to the Eighteenth Century* (London/Toronto: Routledge and Kegan Paul and the University of Toronto Press, ۱۹۶۹), ۱۸۱.

[۱۲] Derek Fraser, *Evolution of the British Welfare State: A History of Social Policy Since the Industrial Revolution*, ۲nd edition (Basingstoke: Palgrave, ۱۹۸۴), ۴۱.

[۱۳] Ivy Pinchbeck and Margaret Hewitt, *Children in English Society, Volume II: From Tudor Times to the Eighteenth Century* (London/Toronto: Routledge and Kegan Paul and the University of Toronto Press, ۱۹۷۳), ۴۰۶.

[۱۴] Roy Porter, *English Society in the Eighteenth Century* (London: Penguin, ۱۹۹۱), ۵۸.

[۱۵] Sven Beckert, *Empire of Cotton: A Global History* (New York: Penguin, ۲۰۱۵), ۱۷۷.

[۱۶] Quoted in J. T. Ward, *The Factory Movement: ۱۸۳-۱۸۵۵* (London: Macmillan and Co. Ltd, ۱۹۶۲), ۲۲.

[۱۷] Quoted in Palmer, “Reconsideration of Class,” ۵۴.

[۱۸] Edward Baptist, “Towards a Political Economy of Slave Labour: Hands, Whipping Machines and Modern Power,” *Slavery’s Capitalism: A New History of American Economic Development* in eds. Sven Beckert and Seth Rockman, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, ۲۰۱۶), ۵۲.

[۱۹] Norma Myers, *Reconstructing the Black Past: Black in Britain ۱۷۸۰–۱۸۳۰* (London: Frank Cass and Co., ۱۹۹۶), viii.

[۲۰] Michael Taylor, *The Interest: How the British Establishment Resisted the Abolition of Slavery* (London: Bodley Head, ۲۰۲۰), ۳۱۱.

[۲۱] Eric Hobsbawm, *The Age of Revolution: ۱۷۸۹–۱۸۴۸* (New York: New American Library, ۱۹۶۲), ۵۳.

[۲۲] Karl Marx, *Capital*, vol. ۱ (London: Penguin Books, ۱۹۷۶), ۹۲۶.

[۲۳] Donald Sassoon, *One Hundred Years of Socialism: The West European Left in the Twentieth Century* (London: Fontana Press, ۱۹۹۷), ۵۰۶.

[۲۴] Paul Convery, “Unemployment,” in *Britain Divided: The Growth of Social Exclusion in the ۱۹۸۰s and ۱۹۹۰s*, eds. Alan Walker and Carol Walker, (London: CPAG Ltd., ۱۹۹۷), ۱۸۷, emphasis in original; and Helga Pile and Catherine O’Donnell, “Earnings, Taxation and Wealth,” in *Britain Divided*, ۳۲.

[۲۵] Quoted in Convery, “Unemployment”.

[۲۶] Christina Pantanzis, David Gordon and Ruth Levitas, *Poverty and Social Exclusion in Britain: The Millenium Survey* (Bristol: Policy Press, ۲۰۰۶), ۱.

[۲۷] Alan Walker, “Introduction,” in *Britain Divided*, ۹.

[۲۸] Quoted in Pete Dorey, *British Conservatism: The Politics and Philosophy of Inequality* (London: I. B. Taurus, ۱۹۹۷), ۱۰۱.

[۲۹] Danny Dorling, “Mapping the Thatcherite Legacy: the Human Geography of Inequality in Britain since the ۱۹۷۰s,” in Stephen Farrell and Colin Hay (eds.), *The Legacy of Thatcherism: Assessing and Exploring Thatcherite Social and Economic Policies* (Oxford: Oxford University Press, ۲۰۱۴), ۲۶۰; Colin Crouch, “The Parabola of Working Class Politics,” in *The New Social Democracy*, eds. Andrew Gamble and Tony Wright, (Oxford: Blackwell, ۱۹۹۹), ۷۰; and Thomas Piketty, *Capital and Ideology* (Cambridge: Cambridge University Press, ۲۰۲۰), ۸۴۵.

[۳۰] Quoted in Leo Panitch, “Foreword: Reading the State in Capitalist Society,” in Ralph Miliband, *The State in Capitalist Society* (Pontypool: Merlin Press, ۲۰۰۹), xiv.

[۳۱] Quoted in Richard Heffernan, *New Labour and Thatcherism: Political Change in Britain* (London: Macmillan, ۲۰۰۰), ۲۲.

[۳۲] Tony Blair, *A Journey: My Political Life* (New York: Alfred A. Knopf, ۲۰۱۰), ۴۵.

[۳۳] Leo Panitch and Colin Leys, *The End of Parliamentary Socialism: From New Left to New Labour* (London: Verso, ۱۹۹۷), ۲۳۲.

[۳۴] Quoted in Andrew Rawnsley, *The End of the Party* (London: Penguin, ۲۰۱۰), ۶.

[۳۵] Pat Thane, “Poverty in the Divided Kingdom,” *History and Policy* (September ۲۰۱۸): ۴۳۸, historyandpolicy.org/policy-papers/rss_۲۰۰.

[۳۶] Quoted in Stephen Meredith, “Mr. Crosland’s Nightmare? New Labour and Inequality in Historical Perspective,” *British Journal of Politics and International Relations* ۸ (۲۰۰۶): ۲۴۴.

[۳۷] Owen Jones, *Chavs: The Demonization of the Working Class* (London: Verso, ۲۰۱۲), ۲۳۰; Rodney Lowe, *The Welfare State in Britain Since ۱۹۴۵*, ۳rd edition (New York: Palgrave Macmillan, ۲۰۰۵), ۴۲۹.

[۳۸] Jamie Peck, *Workfare States* (New York and London: The Guilford Press, ۲۰۰۱), ۶.

[۳۹] Claire Alexander, “Imagining the Asian Gang: Ethnicity, Masculinity and Youth after ‘the Riots,’” *Critical Social Policy* ۲۴, no. ۴ (۲۰۰۴): ۵۲۸.

[۴۰] Imogen Tyler, "The Riots of the Underclass? Stigmatization, Mediation and the Government of Poverty and Disadvantage in Neoliberal Britain," *Sociological Research Online* ۱۸, no. ۴ (۲۰۱۳): ۳.۱, ۳.۳, ۳.۴, ۶.۱.

[۴۱] Paul Lewis and Tim Newburn, *Reading the Riots: Investigating England's Summer of Disorder* (London: The Guardian and London School of Economics, ۲۰۱۱), ۲۵.

[۴۲] Quoted in Paul Slack, *Poverty and Policy in Tudor and Stuart England* (New York: Longman, ۱۹۸۸), ۲۳, ۲۵.

[۴۳] Albert Fried and Richard Elman, *Charles Booth's London* (New York: Pantheon Books, ۱۹۶۸), ۱۱.

[۴۴] Ian Law, *A History of Race and Racism in Liverpool, ۱۶۶۰–۱۹۵۰* (Liverpool: Merseyside Community Relations Council, ۱۹۸۱), ۲۲.

[۴۵] Pat Starkey, "The Feckless Mother: Women, Poverty and Social Workers in War-time and Post-War England," *Women's History Review* ۹, no. ۳ (۲۰۰۰): ۵۴۲; Pat Starkey, "The Medical Officer of Health, the Social Worker, and the Problem Family, ۱۹۴۳–۱۹۶۸: The Case of Family Service Units," *Society for the Social History of Medicine* ۱۱, (۱۹۹۸): ۴۳۰–۳۱.

[۴۶] Molly Meacher, *Scrounging on the Welfare: The Scandal of the ۴ Week Rule* (London: Arrow Books, ۱۹۷۴), ۴۰; Alan Deacon, *In Search of the Scrounger: The Administration of*

Unemployment Insurance in Britain ۱۹۲۰-۱۹۳۱, Occasional Papers on Social Administration no. ۶۰ (London: G. Bell and Sons, ۱۹۷۶); Daniel McArthur and Aaron Reeves, "The Rhetoric of Recessions: How British Newspapers Talk About the Poor When Unemployment Rises, ۱۸۹۶-۲۰۰۰," *Sociology* ۵۳, no. ۶ (۲۰۱۹): ۱۰۰۷.

[۴۷] Tracy Shildrick, "Lessons from Grenfell: Poverty Propaganda, Stigma and Class Power," *Sociological Review Monographs* ۶۶, no. ۴.(۲۰۱۸)

[۴۸] Thane, "Poverty in the Divided Kingdom," ۱۹۱-۹۲.

[۴۹] Henry Pelling, *The Labour Governments, ۱۹۴۵-۵۱* (New York: St. Martin's Press, ۱۹۸۴), ۵۴.

[۵۰] David Kynaston, *Austerity Britain ۱۹۴۵-۵۱* (New York: Walker and Company, ۲۰۰۸), ۱۷۲.

[۵۱] Kenneth Morgan, *Labour in Power, ۱۹۴۵-۵۱* (Oxford: Clarendon, ۱۹۸۴), ۳۷۰.

[۵۲] Seebohm Rowntree and G. R. Lavers, *Poverty and the Welfare State* (London: Longman's, Green and Co, ۱۹۵۱).

[۵۳] Timothy J. Hatton and Roy E. Bailey, "Seebohm Rowntree and the Postwar Poverty Puzzle," *Economic History Review* LIII, no. ۳.(۲۰۰۰)

[۵۴] Jose Harris, *William Beveridge: A Biography* (Oxford: Clarendon, ۱۹۷۷), ۴۳۴.

[۵۵] Stuart Hall, "New Labour's Double Shuffle," *Review of Education, Pedagogy and Cultural Studies* ۲۷, no. ۴ (۲۰۰۵): ۳۲۱.

[۵۶] Philip Alston, *Statement on Visit to the United Kingdom, by Professor Philip Alston, United Nations Special Rapporteur on Extreme Poverty and Human Rights* (Geneva: United Nations Human Rights Office of the High Commissioner, ۲۰۱۸).

[۵۷] Robert Booth, "UK 'in violation of international law' over poverty levels, says UN envoy," *Guardian*, November ۵, ۲۰۲۳.

[۵۸] John Saville, "Labourism and the Labour Government," in *Paving the Third Way: The Critique of Parliamentary Government*, ed. David Coates, (London: Merlin Press, ۲۰۰۳), ۷۸.

[۵۹] Quoted in Palmer, "Reconsiderations on Class," ۲۰۲.

[۶۰] Robert Pearce, *Attlee's Labour Governments ۱۹۴۵-۵۱* (London: Routledge, ۱۹۹۴), ۷۶.

[۶۱] Quoted in Eric Hobsbawm, *The Forward March of Labour Halted?* (London: Verso, ۱۹۸۱), ۷۹-۸۰.

<https://pecritique.com/>

فکر اقتصاد سیاسی

صف‌بندی‌های جهانی در مسئله‌ی فلسطین: نابرابرترین رویارویی تاریخ

سعید رهنما



Mohammad Ballas - AP

شاید بتوان گفت که نبرد فلسطین - اسرائیل نابرابرترین رویارویی تاریخ است زیرا رویارویی فلسطینی‌ها تنها با دولت اسرائیل و شهرک‌نشین‌های یهودی نیست، بلکه با مجموعه‌ای عظیم از ائتلاف‌های رسمی و غیررسمی و آشکار و پنهان افراد قدرتمند و نهادهای سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و مذهبی طاق‌وجفت در سطح جهان است. مقاله‌ی حاضر به این صفت‌بندی و رویارویی می‌پردازد.

در نوشته‌های قبلی به [دلایل ظهور](#) و گسترش صهیونیسم و [ایجاد دولت اسرائیل](#) پرداخته شد و این که چگونه در فرایندی نه‌چندان طولانی اسرائیل به یک قدرت سیاسی، نظامی و اقتصادی فوق‌العاده مهم در منطقه‌ی پرتلاطم و حساس از نظر ژئوپولیتیکی خاورمیانه تبدیل شد. موفقیت اسرائیل بی‌تردید هم نتیجه‌ی اقدام‌های زیرکانه و پیگیر بازیگران سیاسی و مردم آن کشور، در زمینه‌ی ضعف و ناتوانی فزاینده‌ی جنبش فلسطین، و هم نتیجه‌ی مجموعه‌ای از عوامل خارجی و بین‌المللی بوده که در رأس آن سیاست امپریالیستی امریکا قرار داشته است. این که کدام یک از عوامل داخلی و یا خارجی اهمیت بیشتری داشته از بحث ما خارج است، آنچه که مطرح است این است که نقش هیچ یک از دو دسته از عوامل داخلی و خارجی را نمی‌توان انکار کرد.

امپریالیسم امریکا

از زمان استقرار دولت اسرائیل، حفظ امنیت و گسترش نفوذ اسرائیل بخش جدایی‌ناپذیری از سیاست امریکا در خاورمیانه بوده است، سیاستی که به درجات مختلف بخش مهمی از «دکترین» ۱۴ رییس‌جمهور امریکا اعم از دموکرات یا جمهوری‌خواه تاکنون بوده است. با آن که پس از اوج‌گیری جنگ سرد، رهبری امریکا سعی بر نزدیکی با کشورهای عربی و جلوگیری از نفوذ شوروی نیز داشت، اما اولویت اسرائیل برای امریکا هرگز مورد تردید قرار نگرفت. هر زمان هم که اسرائیل از سوی رهبری امریکا تا حدی تحت فشار قرار گرفته، اسرائیل با توسل به دیگر بازوهای حمایتی خود و اعمال فشار از آن طرفه رفته و رهبری امریکا را به‌دنبال سیاست خود کشانده است. جالب آن که هر چند در طول ۷۵ سال، تقریباً تمام رییس‌جمهورهای امریکا بر سر پاره‌ای سیاست‌ها با اسرائیل اختلاف پیدا کردند، اما به‌دلایل متفاوت در هیچ‌یک از

آن موارد نتوانستند قاطعانه در مقابل آن بایستند، و اسرائیل به سیاست‌های مورد نظر خود ادامه داد:

- در زمان پیدایش اسرائیل، ترومن (۱۹۵۳-۱۹۴۷) به‌رغم آن که سیاست جانبدارانه‌ی پرشوری در قبال اسرائیل نداشت، هم به‌خاطر فشار جمهوری خواهان و هم ضرورت وجود یک متحد نیرومند در منطقه، از آن حمایت کرد و از پی‌گیرترین حامیان طرح اکثریت سازمان ملل در تفکیک سرزمین فلسطین و پیدایش اسرائیل و تأیید ضمنی اشغال مناطق فراتر از خط آتش‌بس بود.

- آیزنهاور (۱۹۶۱-۱۹۵۳)، ضمن حمایت بی‌چون‌وچرا از اسرائیل و کمک‌های مالی و نظامی به آن، بیشتر نگران نفوذ شوروی در منطقه و تلاش برای جلب اعراب بود، و سیاست کمک آمریکا به هر کشور عربی را که علیه کمونیسم مبارزه کند در پیش گرفت. او با ترتیب‌دادن کودتای ۲۸ مرداد بر علیه دولت ملی دکتر مصدق و تبدیل ایران به یک پایگاه جدید، زمینه‌ی همکاری بین اسرائیل و حکومت شاه را فراهم آورد. در جریان جنگ سوئز در ۱۹۵۶ از بیانیه‌ی خروج اسرائیل، فرانسه و انگلیس از مناطق اشغالی سینا و کانال سوئز حمایت کرد، تا به شوروی فشار آورد که از مجارستان که به‌تازگی اشغال کرده بود خارج شود.

- کندی (۱۹۶۳-۱۹۶۱) نیز ضمن حمایت کامل از اسرائیل و افزایش فروش اسلحه به آن، سعی کرد که تعادلی بین حمایت از اسرائیل و نزدیکی با اعراب برقرار سازد.

- جانسون (۱۹۶۹-۱۹۶۳) با جنگ شش‌روزه‌ی ۱۹۶۷ و اشغال سرزمین‌های جدید توسط اسرائیل مواجه شد، و در ابتدا از اسرائیل خواست که از مناطق اشغالی عقب‌نشینی کند، اما فشارهای کنگره و لابی اسرائیل او را به عقب‌نشینی وادار کرد.

- نیکسون (۱۹۷۴-۱۹۶۹) ضمن حمایت کامل از اسرائیل، به‌منظور آبرو بخشیدن به انور سادات که پایگاه‌های شوروی را برچیده و به آمریکا نزدیک شده بود، از حمله‌ی غافلگیرکننده‌ی مصر و عقب‌راندن نیروهای اسرائیل از کانال سوئز، در جریان جنگ اکتبر ۱۹۷۳ کاملاً راضی بود، اما در مراحل بعدی جنگ به اسرائیل کمک کرد تا در جریان مذاکرات بعد از جنگ در موقعیت مستحکمی قرار داشته باشد.

- فورد (۱۹۷۷-۱۹۷۴) سیاست‌های حمایت از اسرائیل را ادامه داد.

- کارتر (۱۹۸۱-۱۹۷۷) اسرائیل را برای مذاکره با فلسطینی‌ها و پس‌دادن سرزمین‌های اشغالی بعد از ۱۹۶۷ زیر فشار قرار داد. اما همان‌طور که در نوشته‌ی دیگری اشاره شد، مناخیم بگین که به‌هیچ‌وجه حاضر به پس‌دادن حتی یک وجب از سرزمین‌های اشغالی نبود، برای دفع فشارهای کارتر تلاش او برای صلح اسرائیل با مصر را زیرکانه پذیرفت و قرارداد کمپ دیوید را امضا کرد، و با آن که حتی تمام مفاد آن قرارداد را اجرا نکرد، کارتر نتوانست کاری جز گلابه از پیش ببرد.

- ریگان (۱۹۸۹-۱۹۸۱) قطعاً بزرگ‌ترین حامی اسرائیل در میان رؤسای جمهور آمریکا بود، اما هم‌زمان آشکارا با پاره‌ای سیاست‌های اسرائیل مقابله کرد. از زمان ریگان بود که اسرائیل علاوه بر کمک‌های دیگر، رسماً سالی سه میلیارد دلار کمک از آمریکا دریافت کرده و می‌کند (حال این رقم به ۴ میلیارد دلار رسیده است)، و آمریکا در بسیاری از پروژه‌های اقتصادی اسرائیل نیز شرکت داشت. اما زمانی که اسرائیل رآکتور هسته‌ای عراق را بمباران کرد، آمریکا در قطعنامه‌ی شورای امنیت سازمان ملل برعلیه اسرائیل رأی داد، و با الحاق رسمی بلندی‌های جولان به اسرائیل نیز آشکارا مخالفت کرد. در دوران ریگان، اسرائیل به لبنان حمله کرد و رهبری سازمان آزادی‌بخش فلسطین از آن جا اخراج شد و به تونس رفت. اسرائیل عملاً آمریکا را به جنگ لبنان کشاند و بسیاری از تفنگداران آمریکایی کشته شدند. ریگان رسماً با ایجاد دولت فلسطین مخالفت کرد، اما معتقد بود که می‌تواند یک حکومت خودگردان در رابطه با دولت اردن باشد!

- بوش پدر (۱۹۹۳-۱۹۸۹) ضمن حمایت کامل از اسرائیل، اختلاف‌هایی با دولت اسحاق شامیر داشت، از جمله در مورد ادامه‌ی شهرک‌سازی‌های یهودی در مناطق اشغالی. حتی زمانی که اسرائیل به این خواست واقعی نگذاشت وام‌های تضمین‌شده و پرداخت سه میلیارد دلار سالانه به اسرائیل را مشروط به این کرد که این پول‌ها صرف شهرک‌سازی نشود. اما چند ماهی طول نکشید که با آمدن اسحاق رابین این محدودیت برداشته شد و رابین به‌سرعت شهرک‌ها را گسترش داد.

- کلینتون (۲۰۰۱-۱۹۹۳) تلاش عمده‌ای را صرف توافق صلح بین اسرائیل و فلسطین کرد که حاصل آن دو توافق اسلو بود که همان‌طور که در جای دیگر به آن

پرداخته شد، دولت خودگردان فلسطینی را به مثابه یک مستعمره با حاکمان محلی به وجود آورد و در توافق کمپ دیوید هم به رغم همه‌ی جنجال‌ها زمینه‌ی یک طرح دو-دولتی واقعی را ایجاد نکرد. زمانی هم که ایهود باراک از اجرای مفاد توافق طفره رفت، کلینتون جز خشمگین شدن کاری از پیش نبرد.

- بوش پسر (۲۰۰۹-۲۰۰۱) با توجه به حضور نئوکان‌ها (نومحافظه‌کاران) در پست‌های حساس دولتی، از حامیان بی‌چون و چرای اسرائیل بود، با این حال با طرح ساختن دیوار بین کرانه‌ی غربی و اسرائیل به‌ویژه در قسمت‌هایی که در زمین‌های فلسطین ساخته می‌شد، مخالفت کرد و در مقابل بی‌اعتنایی اسرائیل بخشی از وام و اعتبار تضمین شده را قطع کرد. بیشترین اختلاف دولت او با اسرائیل زمانی شروع شد که به دنبال حمله‌ی انتحاری حماس و کشته شدن اسرائیلی‌ها، شارون شهرهای فلسطینی کرانه‌ی غربی را در سال ۲۰۰۲ محاصره کرد. بوش که نگران حفظ ائتلاف کشورهای عربی در «جنگ علیه تروریسم» بود قاطعانه از شارون خواست که بلافاصله محاصره را خاتمه دهد. اما گروه‌های فشار اسرائیل در واشنگتن آن چنان جرج بوش را تحت فشار و حمله قرار دادند که ناچار به عقب‌نشینی شد و شارون را «مرد صلح» خواند! بوش یک طرح بی‌پایه‌ی «نقشه‌ی راه» برای ادامه‌ی مذاکرات صلح نیز به راه انداخت که آن هم تاندازه‌ای به‌خاطر سیاستی که شارون در پیش گرفت، به جایی نرسید. شارون برای پرهیز از مذاکره با طرف فلسطینی، به‌طور یک‌طرفه تصمیم به خروج از غزه و برچیدن شهرک‌های یهودی در آن‌جا گرفت - سیاستی که عمده‌تاً برای رفع معضل جمعیتی و محدود ساختن تعداد فلسطینی‌های تحت کنترل اسرائیل اتخاذ شد.

- اواما (۲۰۱۷-۲۰۰۹) در حرف بسیار از فلسطین حمایت کرد، دو کنفرانس صلح هم راه‌انداخت اما کاری از پیش نبرد.

- ترامپ (۲۰۲۰-۲۰۱۷) هر گونه تظاهر و تعارف در مورد اسرائیل را کنار گذاشت و بی‌قید و شرط از آن حمایت کرد و به حکومت‌های تمامیت‌خواه عرب فشار آورد که عملاً مسئله‌ی فلسطین را فراموش کنند و به «توافق ابراهیم» و همکاری با اسرائیل بپردازند.

- بایدن (-۲۰۲۰) نیز حمایت همه‌جانبه از اسرائیل را به‌طور آشکار به پیش برد. او بلافاصله پس از حمله‌ی ۷ اکتبر حماس به اسرائیل رفت و در کابینه‌ی جنگ اسرائیل شرکت کرد؛ کاری که پیش از او هیچ‌یک از رؤسای جمهور امریکا نکرده بود. با این حال همان‌طور که می‌بینیم هم‌اکنون نتانیاهو آشکارا در مقابل بایدن ایستاده است. به‌طور کلی رؤسای جمهور و دستگاه رهبری امریکا چه به‌خاطر حفظ منافع امپریالیسم امریکا، چه به‌دلایل مذهبی، و چه به‌خاطر گروه‌های فشار که در زیر به آن‌ها اشاره خواهد شد، اسرائیل را به‌عنوان یکی از مهم‌ترین متحدان خود تحت حمایت همه‌جانبه داشته‌اند. البته نیازی به اشاره نیست که بر کنار از امریکا، دیگر قدرت‌های غرب به‌ویژه بریتانیا و آلمان هم همیشه حامی بی‌چون‌وچرای اسرائیل بوده‌اند. روسیه نیز همیشه دوست و متحد اسرائیل بوده و در زمان شوروی هم به‌رغم کمک‌های تسلیحاتی بسیار وسیع به مصر و سوریه و پاره‌ای دیگر از کشورهای عربی، هرگز در جبهه‌ی مخالف اسرائیل قرار نداشت و در اوایل کار با این توهم که اسرائیل می‌تواند یک پایگاه سوسیالیستی در منطقه ایجاد کند، از مهم‌ترین حامیان اسرائیل بود! در این نوشته تأکید عمده بر پر نفوذترین حامیان اسرائیل در آمریکا، مهم‌ترین متحد اسرائیل است.

صنایع نظامی و گسترش سرمایه‌گذاری

کنترل بر منطقه خاورمیانه، نه‌تنها به‌خاطر اهمیت نفت، بلکه به‌خاطر اهمیت ژئوپلیتیک منطقه برای حفظ منافع امریکا اهمیت حیاتی دارد. با آن‌که توجه عمده‌ی نظامی امریکا قبلاً شوروی بوده و هم‌اکنون چین و روسیه است، اما هرگز اهمیت خاورمیانه را دست‌کم نگرفته است. واضح است که تمام درگیری‌های خاورمیانه به اسرائیل مربوط نمی‌شود، اما حضور پرتنش اسرائیل در منطقه و سیاست‌های توسعه‌طلبانه‌ی آن، همیشه عامل مهمی در گسترش صنایع نظامی و «دفاعی» امریکا بوده است. نه‌تنها خود اسرائیل یکی از مهم‌ترین مصرف‌کنندگان و مشتریان صنایع دفاعی امریکا بوده - به‌رغم آن‌که خودش امروزه [جزء ده کشور بزرگ](#) صادرکننده‌ی محصولات نظامی جهان است - بلکه کشورهای خاورمیانه نیز بزرگ‌ترین واردکنندگان اسلحه از آمریکا بوده‌اند. سیاست امریکا حفظ برتری بی‌چون‌وچرای نظامی و دفاعی

اسرائیل است. اسرائیل نه تنها به پیچیده ترین ابزار تعرضی از هواپیماها و بالگردهای جنگی، ناوشکن‌ها، زیردریایی‌ها گرفته تا تانک‌ها، موشک‌ها، و انواع بمب‌ها از جمله بمب‌های «هوشمند» دسترسی دارد، بلکه بیش از هر کشور دیگری در سیستم عظیم اطلاعاتی و جاسوسی امریکا سهیم بوده است. اسرائیل علاوه بر آن که یک قدرت اتمی است، برنامه‌های تولید سلاح‌های شیمیایی و بیولوژیک پیچیده‌ای را نیز بدون امضای کنوانسیون‌های جهانی، پی‌گیری کرده است.

از این رو لابی شرکت‌های بزرگ تولید سلاح مدام کاندیداهایی را برای کنگره و ریاست جمهوری تقویت می‌کنند که خواهان گسترش تشنج و بالا بردن نیاز به خرید وسایل جنگی در نقاط مختلف جهان از جمله در منطقه‌ی خاورمیانه باشند. بودجه‌ی وزارت دفاع امریکا که خود بزرگ‌ترین استخدام‌کننده در آن کشور است حدود ۸۰۰ میلیارد دلار است که بیش از ۵۰ درصد آن صرف قراردادهای دفاعی با شرکت‌ها می‌شود. ده شرکت بزرگ تسلیحاتی امریکا در زمره‌ی بزرگ‌ترین و سودآورترین شرکت‌های امریکایی و از بزرگ‌ترین استخدام‌کنندگان هستند. برای مثال شرکت «لاکهید مارتین» سازنده‌ی هواپیماهای جنگی، کشتی‌های جنگی، موشک، راکت و پهپاد، ۱۱۴ هزار کارمند و کارگر دارد؛ شرکت «ریتیان» سازنده‌ی موشک‌های هدایت‌شونده، ۱۷۴ هزار کارگر و کارمند؛ «جنرال داینامیکس» سازنده‌ی زیر دریایی و ناوشکن‌ها، ۱۰۰ هزار نفر، و در مجموع بیش از سه‌ونیم میلیون نفر در صنایع نظامی امریکا مشغول به‌کارند. اندازه‌ی بازار صنایع نظامی امریکا بیش از ۶۱۳ میلیارد دلار است. بدون گسترش دائمی این شرکت‌ها، اقتصاد امریکا دچار مشکل می‌شود، و گسترش این شرکت‌ها به جنگ و تنش فزاینده در جهان نیاز دارد و بدون جنگ و درگیری بین کشورها، این شرکت‌های غول‌پیکر ورشکسته می‌شوند. البته همان‌طور که امریکا مداخله‌های خود در دیگر نقاط جهان را تحت عنوان فریبنده‌ی پیشبرد «دموکراسی» طرح می‌کند، برای فروش اسلحه هم اصطلاح جذاب «سلاح برای صلح» را رایج کرده است!

اما اهمیت نقش صنایع دفاعی در سیاست خارجی امریکا و در رابطه با اسرائیل به این جا ختم نمی‌شود و مسئله‌ی مهم‌تر به سرمایه‌گذاری خطرپذیر *venture capital*

مربوط می‌شود که متشکل از میلیاردها دلار سرمایه‌ی سرگردان داخلی و خارجی است که در جست‌وجوی فرصت‌های سرمایه‌گذاری در شرکت‌های تازه‌تاسیس «استارت‌آپ» هستند که امکان رشد سریع و سودآوری فراوانی دارند با رشد سریع تکنولوژی و هوش مصنوعی تعداد این شرکت‌ها به سرعت در حال گسترش است، و یکی از سودآورترین بخش‌ها، صنایع نظامی است. با آن که این شرکت‌ها نمی‌توانند جایگزین یا رقیب صنایع اصلی نظامی یا اصطلاحاً «سازندگان تجهیزات اصلی - او.ای.ام.» (OEM) شوند، اما در رشته‌هایی مثل پهپادسازی، تکنولوژی‌های اطلاعاتی، نرم‌افزارها، قطعات الکترونیک و امثال آن بسیار موفق بوده و سرمایه‌های فراوانی را جذب کرده‌اند. هیچ تنظیم و کنترلی از سوی دولت امریکا بر نحوه‌ی عملکرد این سرمایه‌گذاری‌ها نیست، و مالیاتی هم نمی‌پردازند. جالب‌ترین نکته در این است که بخش عظیمی از این سرمایه‌گذاری‌ها از سوی دولت‌ها و به اصطلاح «صندوق‌های سرمایه‌گذاری حکومتی» (Sovereign Wealth Fund) انجام می‌شود که بزرگ‌ترین آن‌ها کشورهای نفت‌خیز عربی هستند. برای نمونه ابوظبی ۸۵۳ میلیارد دلار، کویت ۷۵۰ میلیارد، و عربستان سعودی ۶۵۰ میلیارد در صندوق‌های سرمایه‌گذاری حکومتی سرمایه‌گذاری کرده‌اند، که بخش قابل توجهی از آن در سرمایه‌گذاری‌های خطرپذیر در بخش نظامی به کار گرفته می‌شود. [به گفته‌ی شانا مارشال](#) بخشی از هدف‌های پنهان «توافق ابراهیم» دونالد ترامپ استفاده از این سرمایه‌گذاری‌های دولت‌های عرب در صنایع تکنولوژیک اسرائیل بود، و حتی پس از شکست او در انتخابات، دامادش جرد کوشنر ترتیبی داد که از اعراب و اسرائیل پول جمع کند و در این صنایع نظامی سرمایه‌گذاری کند. (گفتنی است که صنایع تکنولوژیک اسرائیل، عمدتاً نظامی، ۱۸ درصد تولید ناخالص داخلی و ۵۰ درصد صادرات اسرائیل را تشکیل می‌دهد، و شدیداً در جست‌جوی سرمایه‌های جدید بوده و شیوخ عرب با اشتیاق آماده‌ی ورود به آن عرصه بودند که حمله‌ی حماس و جنگ اخیر آن را درهم ریخت، و با شروع جنگ میزان سرمایه‌گذاری در ماه‌های اکتبر-نوامبر ۴۶ درصد به نسبت همین مدت در سال قبل افت کرده است).

به‌طور خلاصه، صنایع نظامی و صاحبان سرمایه در این بخش از صنعت نفوذ و قدرت زیادی در تعیین سیاست خارجی امریکا و در حمایت از اسرائیل دارند. حمایت از دیکتاتورهای منطقه به‌ویژه از مصر که از بزرگ‌ترین دریافت‌کنندگان کمک‌های

نظامی از امریکا و بخشی از سیاست «سلاح برای صلح» است، نیز در جهت حفظ روابط غیر خصمانه با اسرائیل است. اهمیت صنایع نظامی و صدور محصولات جنگی برای دیگر کشورها، از انگلستان، آلمان، فرانسه، سوئد گرفته تا چین و روسیه نیز نباید فراموش شود؛ بدون جنگ و تنش، سرمایه‌داری جهانی در خطر است!

تشکل‌های جهانی یهودیان صهیونیست

در عرصه‌ی جهانی، عالی‌ترین مرجع سازمانی جنبش صهیونیستی، «سازمان جهانی صهیونیست» (World Zionist Organization -WZO) است که ادامه‌ی کنگره‌ی صهیونیستی هر تسل در ۱۸۹۷ است و در نوشته‌ی دیگری به آن پرداخته‌ام. هر یهودی ۱۸ ساله به بالا حق رأی برای انتخاب نماینده در کنگره‌ی ۵۰۰ نفره‌ی این سازمان را داراست که هر چهار یا پنج سال در اسرائیل تشکیل می‌شود. سی‌وهشتمین کنگره‌ی این سازمان در سال ۲۰۲۲ در اورشلیم برگزار شد. انتخابات کنگره در قالب یک سهمیه‌بندی منطقه‌ای انجام می‌شود؛ ۳۸ درصد از اسرائیل، ۲۹ درصد از امریکا، ۳۳ درصد از بقیه‌ی جهان، به علاوه ۱۰۰ نماینده از سوی سازمان‌های یهودی از جمله «بنای بریت» (Bnai Brith) - یک نهاد فرهنگی با هدف حفظ فرهنگ یهود و مقابله با یهودستیزی که در بیشتر کشورهای جهان و از جمله در دانشگاه‌ها حضور دارد) و «سازمان جهانی زنان صهیونیست» (WIZO)، «فدراسیون جهانی سفاردی» (WSF)، و تعدادی دیگر از تشکل‌های صهیونیستی. سازمان جهانی صهیونیست یک بخش بزرگ شهرک‌نشینی نیز دارد که برای شهرک‌نشینی‌های یهودی پول جمع می‌کند. تشکل مهم دیگری که به‌نوعی بازوی عملیاتی سازمان جهانی صهیونیستی است، «آژانس یهود» (Jewish Agency) است که از ۱۹۲۹ ایجاد شده و وظیفه‌ی اصلی آن تسهیل مهاجرت یهودیان به اسرائیل و اسکان دادن آن‌ها است و به‌گفته‌ی خودشان تا کنون بیش از سه میلیون یهودی را انتقال داده است.

لابی و تشکل‌های یهودیان امریکا

یهودیان امریکا که بعد از اسرائیل بزرگ‌ترین جمعیت یهودی در جهان‌اند، درصد بسیار کوچکی از جمعیت امریکا را تشکیل می‌دهند - در سال ۲۰۲۳ جمعیت یهودیان امریکا حدود شش میلیون و سیصد هزار نفر تخمین زده می‌شود - اما به‌خاطر موقعیت‌های اجتماعی و اقتصادی و ارتباطی و نیز متشکل‌بودن، از مهم‌ترین و با نفوذترین اقلیت‌های امریکا هستند. همان‌طور که جان مییرشایمر و استیفن والت در کتاب بسیار بااهمیت خود، [لابی اسرائیل و سیاست خارجی امریکا](#) اشاره می‌کنند، اصطلاحی که بسیاری تحت عنوان «لابی یهودی» به‌کار می‌گیرند دقیق و درست نیست، چون تمام یهودیان امریکا نظر یکسانی در مورد اسرائیل ندارند. آنها به یک نظرسنجی در سال ۲۰۰۴ اشاره می‌کنند که نشان می‌دهد که ۳۶ درصد یهودیان امریکایی خود را وابسته به اسرائیل نمی‌دانستند. در آغاز جنبش صهیونیستی نیز، همان‌طور که در نوشته‌ی دیگری اشاره شد، بسیاری از یهودیان امریکا حمایت چندانی از آن نداشتند، اما بعد از جنایات هولوکاست نظرشان تغییر کرد، هرچند که پس از ایجاد دولت اسرائیل نیز تلاشی جدی برای مهاجرت از امریکا به اسرائیل صورت نگرفت. استیو روزنتال در «[ناسیونالیسم از راه دور](#)» طرح می‌کند که پاره‌ای از یهودیان سکولار امریکایی که از جنبه‌های دست‌وپاگیر مذهبی پرهیز می‌کردند، اما مایل به حفظ فرهنگ یهودی بودند، یهودیت خود را به یک دولت سکولار یهودی در هزاران مایل فراسوی دریاها پیوند زدند.

با این حال، علی‌رغم اختلاف‌نظرها، اکثریت یهودیان امریکایی که حامی بی‌قید و شرط اسرائیل‌اند، نقش تعیین‌کننده و نفوذ فوق‌العاده‌ای در جلب حمایت دولت امریکا از اسرائیل داشته‌اند. مهم‌ترین مکانیسم این کار ایجاد تشکل‌های گوناگون و تأثیرگذاری بر جامعه‌ی مدنی و بر سیاست‌مداران امریکایی بوده است. *سالنامه‌ی یهودیان/ امریکا* از ۸۹ تشکل یهودی در امریکا نام می‌برد. تشکل سراسری «کنفرانس پرزیدنت‌های سازمان‌های عمده‌ی یهودیان امریکایی» (CoP) متشکل از ۵۲ سازمان مختلف است.

معروف‌ترین و قدرتمندترین تشکل «کمیته‌ی امور عمومی اسرائیلی-آمریکایی - آپی‌ک» (AIPAC) است. این تشکل لابی اصلی یهودیان آمریکایی در رابطه با نمایندگان کنگره و دولت امریکا است که از سال ۱۹۵۳ به وجود آمد. در نظام سیاسی امریکا که انتخاب‌شدن در مجالس قانون‌گذاری و ریاست‌جمهوری به میلیون‌ها دلار نیاز دارد، آپی‌ک نقش بسیار مهمی در انتخاب نمایندگان و اعضای سنا و جلوگیری از انتخاب منتقدان اسرائیل ایفا می‌کند، و هر ساله میلیون‌ها دلار جمع‌آوری و صرف تبلیغات به نفع کاندیداهای موردنظر خود می‌کند. آپی‌ک آنقدر بانفوذ است که به‌قولی، هر یک از اعضای کنگره‌ی امریکا هنگام رأی‌دادن در مسائلی که مستقیم یا غیر مستقیم به اسرائیل مربوط می‌شود، نگران این است که عکس‌العمل آپی‌ک چه خواهد بود. آپی‌ک از مهم‌ترین لابی‌های سیاسی امریکا است و بعد از لابی «جامعه‌ی بازنشستگان امریکا» که ۳۵ میلیون عضو دارد، مهم‌ترین لابی، حتی مهم‌تر از لابی معروف «جامعه‌ی ملی تفنگ» است. در امریکا قانونی به نام «قانون ثبت فعالیت برای یک کشور خارجی» وجود دارد که هر فرد یا نهادی که به نفع یک دولت خارجی فعالیت کند، باید رسماً خود را به ثبت رساند و فعالیت‌هایش آشکار باشد. اما این قانون شامل آپی‌ک نمی‌شود! در سیستم انتخاباتی امریکا «کمیته‌های اقدام سیاسی» (PAC) سازمان‌های معاف از مالیات هستند که اجازه دارند برای کاندیدای خاصی یا برعلیه کاندیدایی پول جمع‌آوری و خرج کنند، و اسرائیل انواع «پک»ها یا «آپریک»ها را داراست.

علاوه بر آپی‌ک سازمان‌های بسیار مهم دیگر یهودیان امریکا رسماً و مستقیماً در رابطه با اسرائیل و جلب حمایت دولت و مردم امریکا فعالیت دارند که پاره‌ای از مهم‌ترین آنها با عطف به میسرشایمر قرار زیرند. «سازمان صهیونیست امریکا» (ZOA)، «انستیتو یهودی امور امنیت ملی» (JISNA)، «شورای یهودی امور عمومی» (JCPA)، «مجمع سیاست‌گذاری اسرائیل» (IPF)، «مجمع خاورمیانه» (MEF)، «انستیتو واشنگتن برای سیاست خاورمیانه» (WINEP)، «اتحادیه‌ی ضد افترا» (ADL)، «مرکز مذهبی یهودیت زفرم»، «دوستان آمریکایی لیکود»، «کمیته‌ی یهودیان آمریکایی»، «آمریکایی‌ها برای یک اسرائیل امن»، «بنیاد آموزشی امریکا اسرائیل». (نام کامل آن‌ها و دیگر نهادهای مهم طرفدار اسرائیل به انگلیسی در پی‌نوشت آمده است).^۱

تشکل مهم دیگری متفاوت از آپیک توسط گروهی از یهودیان لیبرال امریکایی از سال ۲۰۰۸ به وجود آمد که ضمن حمایت از اسرائیل، سیاست تأکید بر صلح بین اسرائیل و فلسطین را دنبال می‌کند و پیرو سیاست دو دولت است. آن‌ها نام «جی استریت» (J Street) را برای خود انتخاب کردند. در واشنگتن اسامی خیابان‌ها الفبایی است، و در آن جا خیابان «J» وجود ندارد، و اغلب لابی‌های بزرگ از جمله آپیک هم در خیابان حرف هم‌جوار «K» قرار دارند. این گروه چه در نظر و در عمل با آپیک متفاوت است. جریان‌ات راست‌تر با تلاش‌های یهودیان لیبرال و میانه‌رو سخت مخالفند. در کتاب *لابی/اسرائیل* به موردی اشاره می‌شود که در اواسط دهه‌ی هفتاد میلادی گروهی از یهودیان امریکایی سازمان جدیدی را تحت عنوان «بریرا» یعنی بدیل ایجاد کردند و خواستار خروج اسرائیل از مناطق اشغالی بعد از ۱۹۶۷ شدند، و تماس‌هایی را نیز با فلسطینی‌ها برقرار کردند، اما سخت مورد حمله‌ی جریان‌ات تندرو یهودی از جمله آپیک قرار گرفتند و کمیته‌های محلی مانع ورود آن‌ها به جلسات شدند. بسیاری نمونه‌های دیگر از جلوگیری از فعالیت‌های یهودیان مترقی مطرح بوده است.

نئوکان‌ها، و اندیشکده‌های طرفدار اسرائیل

نومحافظه کاران یا نئوکان‌ها که هم‌زمان با گسترش نولیبرالیسم از دهه‌ی ۱۹۷۰ در سیاست و جامعه‌ی امریکا نقش بسیار مهمی یافته بودند، بعد از ماجرای ۱۱ سپتامبر نفوذ فوق‌العاده‌ای کسب کردند. در مورد سیاست خارجی رسماً منادی هژمونی بی‌چون و چرای امریکا بر جهان و سرکوب هر نوع رقیب قدرت جهانی شدند، و استفاده از زور و قدرت نظامی برای پیشبرد چنین سیاستی را آشکارا تجویز می‌کردند. بخش قابل توجهی از نئوکان‌ها یهودیان امریکایی هستند. همگی نئوکان‌ها اسرائیل را مهم‌ترین متحد امریکا برای پیشبرد سیاست‌های موردنظرشان می‌دانند. آنها در تمام عرصه‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی امریکا حضور دارند، و در رسانه‌ها و اندیشکده‌ها فعالیت دارند که عملاً افکار عمومی مردم امریکا را شکل می‌دهند. پاره‌ای از تشکل‌های مهم نشریات بانفوذ خود را دارند، از جمله *نییر ایست ریپورت* وابسته به آپیک، و *امریکن*

زیونیست وابسته به «سازمان صهیونیست امریکا». رسانه‌های مهم دیگری نیز در کنترل آنها قرار دارند. کامنتری، نیویورک سن، ویکلی استاندارد، صفحه‌ی نظرات *وال استریت جورنال*، امریکن اینترپرایز مگزین، نشنال ریویو از آن جمله‌اند. آنها در رادیو و تلویزیون‌های بسیار مهمی نیز حضور دارند. این رسانه‌ها برکنار از رسانه‌هایی است که مسیحیان صهیونیست و طرفدار اسرائیل در اختیار دارند که به آن‌ها اشاره خواهد شد. نقش اساسی آن‌ها در اندیشکده‌های پرنفوذ دست‌راستی نیز بسیار قابل توجه است. قبلاً در نقد کتاب نابغه‌های امریمنی به ایجاد اندیشکده‌های ارتجاعی طاق‌وجفت از سوی جریان‌ات راست، و انتشار مقاله‌ها و برگزاری سمینارها و کنفرانس‌ها، شرکت در برنامه‌های رادیو و تلویزیون برای تأثیرگذاری بر افکار عمومی و جامعه‌ی مدنی و اشاعه‌ی اطلاعات جعلی اجتماعی و اقتصادی و محیط‌زیستی و روابط خارجی توضیح داده شد. ایجاد نهادهای حقوقی دست‌راستی و تربیت و حمایت شبکه‌ی وسیعی از وکلای ارتجاعی برای جلوگیری از اجرای سیاست‌های ترقی‌خواهانه، و استفاده از نفوذ فزاینده در سیستم قضایی از عالی‌ترین تا پایین‌ترین رده، و گماردن قضات ارتجاعی، از دیگر هدف‌های آشکار این اندیشکده‌ها بوده است. نوشته‌ها و مصاحبه‌های انتخاباتی و تبلیغ به نفع کاندیداهای طرفدار اسرائیل و برعلیه کاندیداهای مخالف، از دیگر نقش‌هایی بوده که این اندیشکده‌ها در پیش گرفتند. با آن‌که مدیران این اندیشکده‌ها از گروه‌ها و مذاهب مختلفی تشکیل می‌شد، نقش یهودیان رادیکال در مدیریت آن‌ها بسیار چشمگیر است، و در واقع تمامی آن‌ها، اعم از سکولار، مسیحی و یا یهودی، از طرفداران سرسخت اسرائیل بوده‌اند. از میان انبوه اندیشکده‌های دست‌راستی، می‌توان از «امریکن اینترپرایز اینستیتیوت» (AEI)، «مرکز سیاست‌گذاری امنیتی» (CSP)، «هودسون اینستیتیوت» (Hudson Institute)، «هوور اینستیتیوت» (Hoover Institute)، «بنیاد دفاع از دموکراسی» (FDD)، «انستیتو سیاست خاور نزدیک و واشنگتن» (WINEP)، «پروژه برای قرن جدید امریکایی» (PNAC)، و بسیاری دیگر که در مقاله‌ی مورد اشاره به آن‌ها پرداخته‌ام.

کنترل دانشگاه‌ها و مؤسسات آموزشی

یکی از مهم‌ترین عرصه‌های فعالیت جریان‌ات طرفدار اسرائیل در دانشگاه‌ها و مؤسسات آموزشی بوده است. بسیاری از افراد بانفوذ طرفدار اسرائیل، چه به‌خاطر اعتبار اجتماعی یا علمی و چه به‌خاطر کمک‌های مالی به دانشگاه‌ها عضو هیئت امنای دانشگاه‌های معتبر امریکا و کانادا و دیگر کشورها هستند و در این موقعیت پرنفوذ در جهت‌دهی سیاست‌ها نقش دارند. البته به‌دلیل اهمیت آزادی‌های آکادمیک در این دانشگاه‌ها، نحوه‌ی کار کرد آن‌ها با ظرافت‌های بیشتری همراه بوده است. فعالیت‌های این جریان‌ات در دانشگاه‌ها عمدتاً از دوران توافق‌های اسلو و بعد از آن شدت گرفت. آییک هزینه‌های زیادی را صرف تعلیم دانشجویان طرفدار اسرائیل و راه‌های مقابله با دانشجویان و استادان طرفدار فلسطین کرد، و جلسات و سفرهای متعددی را برای این کار ترتیب داد. «تحدیه‌ی ضد افترا» نیز شروع به پرونده‌سازی برای استادان منتقد اسرائیل نمود.

در سال ۲۰۰۲، دانیل پایپس یکی از تندروترین فعالان طرفدار اسرائیل، پروژه‌ی جدیدی را تحت عنوان «کمپس واچ» (Campus Watch) راه‌اندازی کرد که در رابطه با بحث‌ها و فعالیت‌های مربوط به اسرائیل، نقش پلیس فکری را ایفا می‌کند. این پروژه دانشجویان طرفدار اسرائیل را تشویق می‌کند که در رابطه با استادانی که به‌نظر می‌آید منتقد اسرائیل‌اند اطلاعات جمع‌آوری کنند، آن‌ها را به‌عنوان استادان یهودی‌ستیز معرفی می‌کند و به شیوه‌های گوناگون آن‌ها را مورد تهدید قرار می‌دهد. استادانی که در این فهرست قرار می‌گیرند، دانشجویان یهودی از انتخاب درس‌های آن‌ها منع می‌شوند. اگر آن درس را هم انتخاب کنند، مرتب در کلاس مسئله ایجاد و از استاد شکایت می‌کنند. از این طریق تعداد روزافزونی از استادان درس خاورمیانه در دانشگاه‌های مختلف (از جمله خودم) در این فهرست قرار گرفتند.

جریان‌ات طرفدار اسرائیل از طریق اعضای کنگره به دولت فشار آوردند که کمک‌های مالی تحقیقاتی «شورای پژوهش‌های ملی» به مؤسسات مطالعات خاورمیانه را که دوست اسرائیل نیستند، قطع کند. از سوی دیگر طرفداران اسرائیل کمک‌های مالی بسیاری را برای ایجاد برنامه‌های جدید مطالعات اسرائیل در دانشگاه‌های مهم

امریکا و نیز تقویت صدها بخش مطالعات یهودی موجود تدارک دیدند. علاوه بر این برنامه‌های متعددی برای سفر به اسرائیل و «تورهای مطالعاتی» ترتیب داده می‌شود و مبلغان جدیدی برای اسرائیل تربیت می‌شوند.

اوانجلیست‌ها، صهیونیست‌های مسیحی

شاید بتوان گفت که مهم‌ترین و قدرتمندترین متحدین اسرائیل در امریکا بنیادگرایان مسیحی اوانجلیست هستند. اگر یهودیان امریکا از نظر تعداد اقلیت کوچکی هستند، اوانجلیست‌ها بیش از ۴۰ میلیون تخمین زده می‌شوند. اوانجلیست در اصل عنوانی است که به چهار روایت‌کننده‌ی انجیل اشاره داشت، و امروزه به کشیش‌ها، واعظ‌ها و مبلغین بنیادگرای پروتستان مسیحی و پیروان آن‌ها اطلاق می‌شود. این‌ها به «آرماگدون»، نبرد نهایی نیکی و بدی و بازگشت مسیح و برقراری حکومت هزارساله‌اش باور دارند، که یکی از پیش‌شرط‌های آن طبق روایت انجیل بازگشت یهودیان به ارض موعود است. با آن‌که تفاوت‌هایی بین گرایش‌های مختلف آن وجود دارد که از بحث حاضر خارج است، در دیدگاه اصلی با هم توافق دارند. این‌ها به عنوان dispensationalist شناخته می‌شوند، که به دوران‌های نظام‌های مذهبی از آغاز تا آخرالزمان اشاره دارد؛ از جمله آن که یهودیان دوران مذهبی خود را داشتند و با آمدن مسیح دوران‌شان به پایان رسیده، اما هنوز نقش بسیار مهمی را برعهده دارند که باید در لحظات بازگشت دوباره‌ی مسیح به انجام رسانند. از نظر اینان هر دو نهاد اصلی مسیحیت، یعنی انجیل و کلیسا دچار مشکل بوده و در هر دو تجدیدنظر کرده‌اند. دوایت مودی، اوانجلیست امریکایی به‌جای کلیسا، که آن را منحرف شده می‌دانست، «[انستیتو کتاب مقدس](#)» (Bible Institute) را ایجاد کرد. دیگر اوانجلیست امریکایی، ساپروس اسکوفیلد، انجیل را شرح‌نویسی و مردم‌پسند کرد و در جاهایی که لازم دید مورد باز نویسی قرار داد و [انجیل مرجع اسکوفیلد](#) را تنظیم کرد، که به کتاب مقدس تبدیل شد. صدها انستیتو کتاب مقدس با بیش از صد هزار دانشجو به‌وجود آمد، که بعداً به «بایبل کالج» تغییر نام دادند. پایگاه اصلی بنیادگرایان مسیحی اوانجلیست در دالاس تگزاس است و [مدرسه‌ی مذهبی دالاس](#) (Dalas Seminary School) نقش واتیکان

برای کاتولیک‌ها و یا قم برای شیعیان را ایفا می‌کند، و در چند ایالت هم پردیس‌های جداگانه‌ای دارد.

هم‌اکنون نزدیک به ۶۰۰ کالج مسیحی در آمریکا وجود دارد که بیش از نیمی از آن‌ها کالج‌های اوانجلیست هستند. مهم‌ترین و بزرگ‌ترین این مراکز آموزش مذهبی [دانشگاه لیبرتی](#) در ویرجینیا است که جری فالول اوانجلیست تلویزیونی با میلیون‌ها بیننده آن را ایجاد کرد. این دانشگاه هم‌اکنون ۹۶ هزار دانشجو دارد، و موقوفات آن ۱،۷ میلیارد دلار است.

اوانجلیست‌ها با امکانات بسیار وسیع رسانه‌ای و ثروت بی‌کرانی که از پیروان ناآگاه و خرافی خود به‌دست آورده‌اند، روزبه‌روز قدرتمندتر شدند. نفوذ آن‌ها در سیاست به‌حدی رسید که جری فالول سازمان سیاسی «اکثریت معنوی» (majority moral) را به‌وجود آورد و راست افراطی را در سیاست آمریکا بسیار تقویت کرد. زمانی که اسرائیل در ۱۹۶۷ سرزمین‌های اشغالی از جمله اورشلیم شرقی یا بیت‌المقدس را اشغال کرد، اوانجلیست‌های امریکایی سخت به هیجان آمدند و اعلام کردند که پس از ۲۰۰۰ سال یهودیان تمام اورشلیم را در اختیار دارند و زمینه‌ی بازگشت مسیح فراهم می‌آید. آنها بر ضرورت حمایت و تقویت اسرائیل برای حفظ مناطق اشغالی پافشاری کردند، و پاره‌ای اعلام کردند که اگر آن منطقه به‌دست عرب‌های مسلمان بیفتد، مسیح جایی برای بازگشت نخواهد داشت. (به‌طمنز می‌توان گفت که می‌ترسیدند عرب‌های مسلمان برای مسیح ویزا صادر نکنند!)

تمام رهبران مهم اوانجلیست از جمله بیلی گراهام، جری فالول، پت رابرتسون و بعد از آن‌ها آقازاده‌هایشان رابطه‌ی بسیار نزدیکی با نئوکان‌ها و با اسرائیل داشتند. فالول نزدیک‌ترین دوست حزب لیکود بود و در ۱۹۸۰، مناخیم بگین مدال جابوتینسکی، بالاترین مدال اسرائیل، را به او داد. حزب لیکود هواپیمای جت خصوصی به او هدیه داد، و تعمیرات آن را اسرائیلی‌ها انجام می‌دادند. زمانی که کلینتون به نتانیاهو فشار می‌آورد که سازش‌هایی را در مقابل دولت خودگردان فلسطین از خود نشان دهد، نتانیاهو به آمریکا آمد و با فالول ملاقات کرد. فالول برای او یک جلسه‌ی سخنرانی متشکل از یک‌هزار نفر از رهبران بنیادگرا ترتیب داد، و آن‌ها با هزاران کشتی اوانجلیست تماس گرفتند تا در موعظه‌های خود از کلینتون انتقاد کنند، و به این ترتیب

او را وادار به عقب‌نشینی کردند. زمانی که پَت رابرتسون، بنیادگرای اوانجلیست امریکایی درگذشت، دانی دانون سفیر اسرائیل در سازمان ملل (همان که تورات را بلند کرد و گفت این سند مالکیت ماست)، در روزنامه‌ی *جرورالم* پست به‌یاد «دوست واقعی اسرائیل» نوشت که حمایت رابرتسون از اسرائیل فراتر از سیاست بود و ریشه در اعتقادات عمیق مذهبی داشت و حضور یهودیان در اسرائیل را تحقق وعده‌ی الهی می‌دانست.

بنیادگرایان اوانجلیست، علاوه بر جلسات خود در شبه‌کلیساها و نهادهای مذهبی خود، رسانه‌های پرنفوذی را تحت کنترل دارند و میلیون‌ها پیروان خود را در جهت سیاست‌های خود، که حمایت از اسرائیل یکی از مهم‌ترین آن‌هاست، هدایت می‌کنند. رسانه‌های *Blaze TV*، *CBN News*، *God TV* و *TBNUSA* از آن نمونه‌اند. به‌علاوه انواع تشکلهای طرفداری از اسرائیل به‌وجود آمده، از جمله مسیحیان متحد برای اسرائیل (*CUFI*)، کنفرانس رهبران مسیحی برای اسرائیل، دوستان مسیحی جماعت‌های اسرائیلی (*CFIC*)، ائتلاف متحد برای اسرائیل (*UCI*)، کمیته‌ی عمومی مسیحی برای اسرائیل (*CIPAC*)، و بسیاری دیگر. طرفه آن‌که همین حامیان سینه‌چاک اسرائیل خود از یهودستیزترین‌ها هستند. بسیاری‌شان معتقدند که یهودیان در کشتن مسیح دست داشتند؛ پاره‌ای از رهبران آن قبلاً اعلام کرده بودند که هولوکاست تنبیه یهودیان بود که در کتاب مقدس به آن اشاره شده؛ بیلی گراهام از مهم‌ترین رهبران اوانجلیست رسماً بر این باور بود که «ضد مسیح، آنتی کرایست (دجال)» که به روایت انجیل قبل از بازگشت دوباره‌ی مسیح، ظاهر می‌شود، یک یهودی است. اما همه به‌خاطر نقشی که یهودیان در بازگشت مسیح دارند - نقشی بسیار دراماتیک که پس از آمدن مسیح یا باید به او ایمان آورند و یا نابود شوند - مورد حمایت بنیادگرایان مسیحی قرار گرفته‌اند.

به‌طور خلاصه، مجموعه‌ای از نهادهای سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و مذهبی و رسانه‌های متعدد آن‌ها و ده‌ها میلیون پیروان دست‌راستی، بر سیاست‌های امریکا و انتخاب رهبران سیاسی در سه قوه‌ی مقننه، مجریه و قضاییه‌ی امریکا تأثیر می‌گذارند، و جریانات دست‌راستی اسرائیل با خیال راحت دو سیاست اصلی صهیونیسم را که در

نوشته‌ی قبلی به آن پرداختم، یعنی جایگزینی جمعیت و سلب مالکیت و تصاحب زمین، به پیش می‌برد. دیگر بازیگران این صفبندی جهانی، از جمله کشورهای قدرتمند اروپایی را نباید از یاد بریم. دولت‌های عربی و کشورهای اسلامی را نیز که همگی نظام‌های غیردموکراتیک و نگران حفظ موقعیت سیاسی و اقتصادی خود هستند، و حتی بخشی از فلسطینی‌ها را باید به درجات مختلف در همین صفبندی قرار داد. [هر زمان هم که در ظاهر از فلسطین دفاع کردند](#)، بیشتر قصد سوءاستفاده از آن برای پیشبرد سیاست خودشان داشتند.

آن سوی صفبندی جهانی؛ طرف فلسطینی

در مقابل صفبندی سهمگین بالا، مردم و جنبش فلسطین قرار دارد که اگرچه از حمایت نیروهای مترقی جهان برخوردارند؛ اما می‌توان گفت که با نابرابرترین رویارویی تاریخ مواجه‌اند. مردم فلسطین در سخت‌ترین شرایط «اراده‌ی آهنین» خود را در مقابل «دیوار آهنین» صهیونیست‌ها حفظ کرده، اما به شدت تضعیف شده‌اند. این واقعیت به‌ویژه در مورد نیروهای مترقی و سکولار فلسطینی صادق است، که به‌جای آن‌ها از یک‌سو یک نیروی بنیادگرای مذهبی که قصد استقرار یک حکومت اسلامی در مرزهای قبل از ۱۹۴۸ را در سر می‌پروراند، در رأس جنبش قرار گرفته، و از سوی دیگر با یک دولت خودگردان بی‌مایه، سازشکار و فاسد روبه‌رو هستند.

نیروهای مترقی جهانی حمایت معنوی از جنبش فلسطین را دریغ نکرده‌اند. تظاهرات وسیع کنونی در سراسر جهان به‌نفع مردم فلسطین و برعلیه دولت راست‌گرای افراطی اسرائیل و سازمان‌دادن جنبش‌هایی نظیر جنبش تحریم و سلب سرمایه‌گذاری در اسرائیل (BDS) از این جمله‌اند. اما این حمایت‌های عمدتاً معنوی به‌هیچ‌وجه کافی نیست، و باید به‌شکل سازمان‌یافته‌ای مادیت پیدا کند. جنبش فلسطین علاوه بر مقابله‌های رودررو با دولت ارتجاعی و با شهرک‌نشین‌ها، نیاز به یک کمپین تبلیغاتی برای جلب همبستگی سازمان‌یافته در دنیای عرب، در خاورمیانه و دیگر کشورها دارد. در جریان ادامه‌ی جنایات در جنگ اخیر غزه، مردم کشورهای عربی به‌طرز آزاردهنده‌ای تا حد زیادی شاید عمدتاً به‌علت سیاست‌های امنیتی سرکوب‌گرانه‌ی دولتی ساکت

مانده‌اند، و دولت‌های‌شان هم جز غرولند زدن ظاهری هم‌جهت با سیاست‌های امریکا پیش رفته‌اند. فلسطینی‌ها نیز میلیون‌های زیادی در امریکا و اروپا دارند، که بسیاری از آنها تنها به ساختن ویلاهای تابستانی شیک برای خودشان در پاره‌ای دهات فلسطین اکتفا می‌کنند. درست است جنبش فلسطین نه امکانات مالی و نه رسانه‌ای صهیونیست‌ها را دارد، اما می‌تواند از نحوه‌ی سازمان‌دهی صهیونیست‌ها و شیوه‌های آنان برای جلب حمایت جمعی درس‌هایی بیاموزد.

در خاتمه، به تصویر کشیدن این رویارویی نا برابر به‌غلط می‌تواند به تبلیغ یأس و پذیرش شکست تلقی شود. اما واقعیت این است که با شناخت دقیق‌تر از دشمن می‌توان استراتژی دقیق‌تری را در پیش گرفت. نیروهای مترقی فلسطینی، به‌رغم همه‌ی مشکلات چاره‌ای جز متشکل شدن و انتخاب یک استراتژی قاطعانه اما واقع‌بینانه برای جلب پایگاه مردمی قوی‌تر در داخل فلسطین، و کسب حمایت نیروهای مترقی درون اسرائیل و در دنیای عرب و جهان، ندارند. نهایتاً باید به ظرفیت‌های جنبش فلسطین خوش‌بین و امیدوار بود.

^۱تشکل‌های جهانی صهیونیستی:

- World Zionist Organization, (WZO)
 - Jewish Agency
 - World Sephardi Federation, (WSF)
 - Women's International Zionist Organization, (WIZO)
- تشکل‌های یهودیان صهیونیست در امریکا:
- Conference of Presidents of Major American Jewish Organizations, (CoP)
 - American Israel Public Affairs Committee, (AIPAC) *Near* و *مجله‌ی آن*
 - East Report*
 - Zionist Organization of America, (ZOA), *American Zionist* و *مجله‌ی آن*
 - Jewish Institute for National Security Affairs, (JISNA)
 - Jewish Council of Public Affairs, JCPA, formerly NJCRAC
 - Israel Policy Forum, (IPF)
 - Middle East Forum (MEF)
 - The Washington Institute for Near East Policy, (WINEP)
 - Anti-Defamation League, (ADL)

-
- Religious Action Center of Reform Judaism,
 - American Friends of Likud,
 - American Jewish Committee,
 - Americans for a Safe Israel,
 - American Israel Education Foundation.

اندیشکده‌های طرفدار اسرائیل در امریکا:

- American Enterprise Institute, (AEI)
- Center for Security Policy, (CSP)
- Hudson Institute
- Hoover Institute
- The Foundation for Defense of Democracy, (FDD)
- The Project for a New American Century, (PNAC)
- Washington Institute for Near East Policy, (WINEP)

تشکل‌های مسیحی اوانجلیست طرفدار اسرائیل در امریکا:

- Christians United for Israel, (CUFI)
- The National Christian Leadership Conference for Israel
- The Unity Coalition for Israel
- Christian Friends of Israeli Communities, (CFIC)
- The Christian Israel Public Action Committee
- The International Christian Embassy Jerusalem, (ICEJ)
- International Fellowship of Christians and Jews, (IFCJ)

اسرائیل چه گونه بر اقتصاد فلسطین سلطه دارد

طاهر لبادی^۱

ترجمه‌ی داود جلیلی



کارگران فلسطینی استخدام شده توسط اداره‌ی غیرنظامی ارتش اسرائیل، حدود دو سال پس از جنگ شش روزه، در ۱۰ ژوئن ۱۹۶۹، جاده‌ای را در نزدیکی خان یونس، باریکه‌ی غزه ایجاد کردند.
(Moshe Milner / GPO via Getty Images)

^۱ پژوهشگر مؤسسه‌ی فرانسوی خاور نزدیک در اورشلیم

درسه ماه گذشته قلم‌فرسایی بسیار درباره‌ی فلسطین شده است. پژوهشگران دانشگاهی در فشار واکنش‌های عاطفی و سیاست‌ورزی و درخواست رسانه‌ها، تلاش می‌کنند نوری بر تراژدی‌ها و پیچیدگی‌های رخداد‌های جاری بتابانند. اما عرصه‌ای که نادیده گرفته شده تحلیل اقتصادی است - یا (بهتر است بگویم) اگر این تحلیل‌گرها واقعاً حرفی برای گفتن داشتند باید به عرصه‌ی اقتصاد توجه می‌کردند.

نظریه‌های غالب کماکان اقتصاد را صرفاً با قواعد بازار درک می‌کنند، که این امر آنان را ناتوان از تفکر درباره‌ی منازعات و روابط قدرتی می‌سازد که در این بستر به‌وجود می‌آید. حداکثر، داده‌های کلی آن‌ها و انتزاعاتی مانند تولید ناخالص ملی، به ما برآوردی از هزینه‌های جنگ یا اشغال نظامی می‌دهد. اما ما درک چندانی از عملکرد فعالیت‌های اقتصادی و روندهایی که درجنگ و به‌طور کلی در فلسطین مؤثرند به‌دست نمی‌آوریم. با این حال، در دهه‌ی گذشته مباحثات گسترده‌ای میان پژوهشگرانی که روی فلسطین کار می‌کنند، به‌ویژه در زمینه‌ی روش‌ها و ابزارهای نظری برای درک این بستر وجود داشته است. همین امر در مورد پژوهش‌های اقتصادی هم صادق است، که ما شاهد تجدیدحیات اقتصاد سیاسی بوده‌ایم - یعنی، مطالعاتی که نه روی «بازار» یا ارقام رشد، بلکه بر روابط سلطه‌ی خلق شده و حک شده در اقتصاد متمرکز بوده است. این دگرگونی بنیادی به‌همراه انتقاد گسترده‌ی روبه‌رشد از نظام اقتصادی برقرار شده در پیمان اسلو در ۱۹۹۳ و مدل مفهومی نولیبرالی بنیادی آن است. این انتقاد هم بن‌بست طرح ملی فلسطینی و هم شکست «راه‌حل دوکشوری» را بازتاب می‌دهد و به نوبه‌ی خود به‌مفهوم جست‌وجوی چهارچوب‌های تحلیلی جدید است.

در این میان، مطالعات شهرک‌سازی استعماری ما را فرامی‌خواند تا اشکال مختلف سلطه و خشونت تولیدشده در جنبش صهیونیستی و روابط اسراییل با جامعه‌ی فلسطین را به یک‌دیگر گره بزنیم. مزیت عمده‌ی این چهارچوب یکپارچه‌سازی مطالعات فلسطینی در نتیجه‌ی لحظات تاریخی گسست (۱۹۴۸، ۱۹۶۷، ۱۹۹۳) و جدایی جغرافیایی سرزمین‌های موردنظر (کرانه‌ی غربی، غزه، اسراییل، اورشلیم) است. مقایسه با دیگر تجربه‌های استعماری - تاریخ آمریکا، افریقای جنوبی، استرالیا، و الجزایر - در تعدیل رفتار استثنایی که اغلب در مورد فلسطین اعمال می‌شود نیز مفید است. سرانجام،

در نظر گرفتن روابط استعماری به ما اجازه می دهد رویکرد انحصارطلبانه‌ی مارکسیستی را که به تقلیل تمام تناقض‌ها به ستیز بین طبقات اجتماعی تمایل دارد تعدیل کنیم. بررسی سازوکارهای متعدد اعمال قدرت اقتصادی می تواند در درک جنگ تمام عیار و آن چه اکنون رخ می دهد به ما کمک کند.

حذف و جایگزینی

قطعاً، منطق‌های اقتصادی متفاوتی را می توانیم در تاریخ مدرن فلسطین ببینیم. اولی منطق حذف و جایگزینی، یعنی مشخصه‌های نوعی استعمار مهاجرنشینی است. جنبش صهیونیستی از پایان قرن نوزدهم، اختصاص زمین برای استقرار جمعیت مهاجر جدید در فلسطین را آغاز کرد. این روند با اشغال کشور توسط بریتانیا در ۱۹۱۷ و متعاقب آن برقراری قلمرو «قیمومیت» جامعه‌ی ملل^۲ سرعت گرفت. فتح اقتصادی توانست وسیله‌ی قاطعی در تقویت حضور جمعیت یهودی و تضمین کنترل سرزمینی باشد. این غلبه ثابت کرد که ابزار نیرومندی برای بی‌ثبات‌سازی جامعه‌ی فلسطینی - عربی است.

فتح اقتصادی عملی‌ترین بیان خود را در فراخوان برای «سرزمین یهود» و ایجاد صندوق‌های مختلف صهیونیستی اختصاص یافته به خرید زمین، از جمله صندوق ملی یهود، بنا کرد. این زمین‌ها که براساس تجاری و خصوصی تصاحب شده بودند با این حال از بازار خارج و به‌عنوان دارایی جدایی‌ناپذیر «ملت یهود» تلقی شدند و به این

۲- جامعه‌ی ملل در ۱۶ ژانویه ۱۹۲۰ متعاقب کنفرانس صلح پاریس پس از پایان جنگ اول جهانی برای حفظ صلح، خلع سلاح عمومی، و حل مناقشات از راه‌های مسالمت آمیز تأسیس شد. در تأسیس آن ۲۸ کشور شرکت داشتند. جامعه سه نهاد اصلی داشت و چندین کمیسیون را برای رسیدگی به امور جهان ایجاد کرده بود. یکی از این کمیسیون‌ها، کمیسیون قیمومیت بود که باید از طرف جامعه‌ی ملل به امور مستعمره‌های آلمان و عثمانی می‌پرداخت. این کمیسیون این کشورها را که هیچ یک از آن‌ها تا پس از پایان جنگ جهانی دوم به استقلال دست نیافتند تحت هفت قیمومیت قرار داد که عبارت بودند از بریتانیا، فرانسه، زلاندنو، افریقای جنوبی، استرالیا، ژاپن و بلژیک. قیمومیت فلسطین به بریتانیا تعلق گرفت. مترجم

ترتیب اولین گام به سوی نهادینه کردن حق حاکمیت سیاسی انحصاری برداشته شد. در نتیجه‌ی این مستعمره‌سازی ده‌ها محله‌ی فلسطینی حتی قبل از نکبه از بین رفت. کلیدواژه‌ی دوم «کار یهودی» بود، که تشویق تعاونی‌های کشاورزی که توسط جنبش صهیونیستی - و سپس، با گسترش آن، توسط کارفرمایان یهودی یا بریتانیایی - اداره می‌شد در اولویت دادن به استخدام کارگران یهودی را دربرمی‌گرفت. استخدام کارگران یهودی، از جمله از سوی کارفرمایان یهودی دشوار بود که ترجیح می‌دادند از کارگران عرب که ارزان‌تر و در کار زمین باتجربه‌تر بودند استفاده کنند. بیکاری به چالش مهمی تبدیل شد، و بسیاری از مهاجران به اروپا بازگشتند.

از این رو برخلاف اعتقاد عمومی، تأسیس کیبوتص‌های مهاجرنشین (تعاونی‌های کشاورزی) در نیمه‌ی اول قرن بیستم کم‌تر وادار وارد کردن ایده‌آل‌های سوسیالیستی و بیشتر ناشی از الزامات استعمار مداوم بود. سازمان‌دهی جمعی و ادغام منابع در درجه‌ی اول پاسخی به نیاز به کاهش هزینه‌ی نیروی کار یهودیان برای رویارویی با رقابت کارگران عرب بود. کیبوتصیسم در این زمینه، تا حدّ زیادی از تعاونی‌های آرتل (در روسیه‌ی تزاری - م) الهام گرفته بود، یعنی تعاونی‌های معیشتی که بین کارگران محلی برای بهبود فرصت‌های بقا در یک محیط رقابتی تشکیل می‌شود. در این‌جا مسأله اصلاً مخالفت با سرمایه‌داری یا حتی فاصله‌گرفتن از آن نیست.

کیبوتصیسم، با حمایت سازمان صهیونیستی، در عین محروم کردن کامل کارگران عرب، جذب مهاجران را آسان‌تر کرد. تنها بعدها، زمانی که خطوط استعماری کیبوتص به خوبی تعریف و کارآیی اقتصادی آن تضمین شد، این افسانه که جامعه‌های خودگردان پاسخی به یک جامعه‌ی ایده‌آل سوسیالیستی هستند شایع شد. این افسانه، به نوبه‌ی خود تصور موج‌های جدید مهاجرانی را که از اروپا می‌آمدند تغذیه کرد. کماکان درست است که کیبوتصیسم در تمام دوران قیمومیت بریتانیا، همواره جنگجویان و فرماندهانی بالاتر از حد متوسط در صفوف سازمان‌های شبه‌نظامی صهیونیستی پرورش داد.

اتحادیه‌ی کارگری هیستادروت که در ۱۹۲۰ تأسیس شد، بازیگر مهم دیگری در اولین فتح اقتصادی بود. این اتحادیه امپراتوری اقتصادی بزرگی متشکل از کلنی‌های کشاورزی، تعاونی‌های حمل‌ونقل، و تأسیسات صنعتی، تجاری و مالی را هدایت می‌کرد، که از همه‌ی آن‌ها برای ایجاد ناحیه‌های اقتصادی انحصاری یهودی استفاده می‌شد.

اتحادیه، حتی **گامی فراتر** برداشت و با استخدام «پاسداران کار» که برای ارباب کارفرمایان و کارگران به محل های کار و کارخانه ها اعزام می شدند و از این تهدیدها برای درخواست اخراج کارگران عرب و استخدام مهاجران یهودی استفاده می کرد. از این رو این فتح مشاغل به هیچ وجه روندی مسالمت آمیز نبود.

شعارهای سرزمین یهود و کارگر یهود پس از نکهه، و سپس، به دنبال اشغال کرانه ی باختری و نوار غزه در اقتصاد اسرائیل که با فرایند شهرک سازی بسیج شده بود و کماکان براساس اولویتی که به جمعیت یهودی داده شده بود اداره می شد به فتوحات خود ادامه داد. تفاوت آن بود که اکنون حذف جمعیت فلسطینی های بومی با حمایت یک سازوبرگ دولتی و با مجموعه ای از سیاست ها و قوانین نظام مند اجرا می شد. با این حال تصرف زمین و جداسازی ساکنان آن نتوانست از سیاست همگرایی اقتصادی که برای بهره برداری از حضور ناگزیر فلسطینی و هم زمان برای کنترل آن طراحی شده بود جلوگیری نماید.

استثمار مبتنی بر جداسازی

وقتی اسرائیل در سال ۱۹۶۷ روی کرانه ی غربی و نوار غزه دست گذاشت، جاه طلبی های الحاق گرایانه ی آن با حضور حدود یک میلیون نفر فلسطینی، که چالشی جمعیتی، سیاسی و امنیتی را برای اسرائیل تشکیل می دادند عقیم ماند. حکومت نظامی در آن زمان یک پارچگی غیررسمی سرزمین های تازه تسخیر شده را انتخاب کرد، و در عین حال حقوق شهروندی ساکنان آن ها را نادیده گرفت. این امر اسرائیل را قادر ساخت تا سامانه ی محکم تبعیض نژادی (تفکیک) و روابط سلسله مراتبی بین دو جمعیت را سازمان دهد. اقدامات به کار گرفته شده **از جنبه های زیادی** همان اقداماتی بودند که قبلاً، پس از ۱۹۴۸، در داخل خود اسرائیل، برای برخورد با به اصطلاح «فلسطینی های ۴۸» (شهروندان عرب اسرائیل - م) مورد استفاده قرار گرفته بود.

در این جا یک منطق استثمار، که عبارت از به دست گرفتن بهترین فرصت های موجود با کنترل سرزمین ها و ساکنان آن ها است کاملاً آشکار است. به علاوه اسرائیل برای جنگ اندازی روی منابع طبیعی (آب، نفت، گاز، و غیره)، مجموعه ای از

سیاست‌های طراحی شده برای افزایش وابستگی اقتصادی فلسطینی‌ها و استفاده‌ی بهتر از بازار سرمایه، کار و مصرف‌کننده‌ی فلسطینی را به اجرا گذاشت. تا ۱۹۹۳، مقامات اسرائیلی مسئول صدورمجوزهای لازم برای ساختن خانه، حفر چاه، شروع کسب‌وکار، خروج یا ورود به کشور، و صادرات یا واردات کالا بودند.

اقداماتی برای جلوگیری از هر نوع رقابت فلسطینی صورت گرفته بود و درعوض بستن قراردادهای فرعی به سود تولیدکنندگان اسرائیلی تشویق می‌شد. بنابراین رشد صنایع معینی مانند سیمان، نساجی، و تعمیر اتوموبیل مستقیماً با نیازهای اقتصاد اسرائیل پیوند داشت. محصول مورد نیاز اسرائیل یا موردنیاز برای صادرات به اروپا به تدریج جایگزین محصولات متنوع مورد نیاز بازارهای محلی و منطقه‌ای شد. جمعیت فلسطین به نوبه‌ی خود برای تأمین نیازهای مصرفی خود به‌شدت به واردات از اسرائیل وابسته شد.

این وضعیت پس از تأسیس حکومت خودگردان فلسطین در ۱۹۹۳ تغییر بنیادی نکرد. امتیازهایی که (به دولت خودگردان) داده شده بود باید پیوسته در صحنه‌ی عملی به چالش کشیده می‌شد و دولت اسرائیل کنترل رژیم‌های تجاری، پولی، و مالی، و نیز مرزها و بسیاری از سرزمین آن‌ها را حفظ می‌کرد. منطقه‌ی به‌اصطلاح C - که مستقیماً زیرکنترل ارتش اسرائیل و دور از دسترس دولت فلسطین است - هنوز ۶۲ درصد کرانه‌ی غربی را در بر می‌گیرد. اسرائیل از ۱۹۷۲ تا ۲۰۱۷، ۷۹ درصد از کل صادرات فلسطین را جذب کرد و منبع ۸۱ درصد از واردات آن است.

استخدام کارگران کرانه‌ی باختری و غزه در اقتصاد خود اسرائیل جنبه‌ی دیگری از این استثمار استعماری است.

حضور این کارگران بسته به ترکیب و ویژگی بخش‌های فعالیت (اساساً ساخت‌وساز، کشاورزی، و خدمات پذیرایی) که از سوی دولت اسرائیل، که مجوزهای حرکت و کار آن‌ها را صادر می‌کند تنظیم می‌شود، کمبود نیروی کار اسرائیل را جبران می‌کند. از این رو، رکود اقتصادی اسرائیل بین ۱۹۷۳ و ۱۹۷۶ عملاً هیچ تأثیری روی بیکاری در اسرائیل نداشت، اما به کاهش تعداد کارگران فلسطینی سرزمین‌های اشغالی (در اسرائیل) منجر شد.

(تعداد) این نیروی کار آسیب پذیر، قابل استثمار به دلخواه، و همیشه قابل اخراج طی دهه های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ به میانگین یک سوم جمعیت شاغل فلسطین بالغ می شد. اما شعله ور شدن انتفاضه ی اول و به راه افتادن تحریم اقتصادی از سوی مردم فلسطین در پایان دهه ی ۱۹۸۰ دولت اسرائیل را وادار کرد تا به شدت حضور این کارگران را کاهش دهد. مدتی کارگران مهاجر آسیایی جایگزین آن ها شدند. اما در ۱۰ سال گذشته، استخدام کارگران کرانه ی غربی دوباره به پدیده ی مهمی تبدیل شد، و در ماه های قبل از ۷ اکتبر، کارگران غزه نیز با وجود محاصره، این سفر را از سر گرفته بودند.

در ۲۰۲۳، یک صد و شصت هزار فلسطینی کرانه ی غربی - یعنی ۲۰ درصد نیروی کار این سرزمین - در اسرائیل یا در شهرک ها کاری کردند، به علاوه پنجاه هزار کارگر بدون مجوز استخدام شده بودند. تعداد ۲۲ هزار کارگر هم از نوار غزه در اسرائیل کار می کردند. این کارگران حقوقی بین ۵۰ و ۷۵ درصد میانگین حقوق همکاران اسرائیلی خود دریافت می کردند. آن ها در معرض ناامنی، تبعیض، و سوء استفاده هم قرار دارند. آمار حوادث کار و مرگ در سایت های ساخت و ساز (اسرائیل) یکی از بالاترین رقم ها در جهان است.

ضد شورش اقتصادی

اگرچه استخدام کارگران فلسطینی اساساً استثمار نیروی کار بومی را مدنظر دارد، اما شیوه ی هوشمندانه ای از کنترل مردم هم هست. فلسطینی های اهل کرانه ی غربی یا غزه برای گرفتن مجوز کار در اسرائیل یا در شهرک ها، باید مراقب باشند که پرونده شان توسط حکومت نظامی اسرائیلی تأیید شود. سپس آن ها و نیز بستگان نزدیک شان باید از شرکت در فعالیت های سندیکایی یا سیاسی، که دشمن اشغال پنداشته می شوند خودداری کنند. از این رو خانواده ها و گاهی تمام دهکده، مراقب هستند که هدف هیچ گونه «ممنوعیت امنیتی» قرار نگیرند تا از دریافت مجوز کار در اسرائیل محروم نشوند.

از این رو وابستگی فلسطینی ها به اقتصاد اسرائیل به آسیب پذیری سیاسی آن ها کمک می کند. آن ها به صورت ویژه ای آسیب پذیر هستند چون این دولت اسرائیل است

که دسترسی به سرزمین‌های اشغالی و حتی ترافیک داخل آن‌ها را تنظیم می‌کند. مسدود کردن نقاط عبور و محدودیت ترافیک مرتباً به‌عنوان وسیله‌ی تنبیه مورد استفاده قرار می‌گیرد و آشکارا گفته می‌شود که ابزار ضدشورش است. همان‌طور که محاصره‌ی غزه از ۲۰۰۷ نشان می‌دهد، مردم فلسطین به‌سرعت به آستانه‌ی خفقان اقتصادی رانده می‌شوند، یا حتی در وضعیت بحران پایدار انسانی قرار می‌گیرند.

تشکیلات خودگردان فلسطین به‌ویژه در معرض این گونه رفتار تنبیهی قرار دارد. بیشترین درآمد تشکیلات (۶۷ درصد، در ۲۰۱۷) ناشی از مالیات‌هایی است که از سوی دولت اسرائیل به‌ویژه از مالیات روی واردات فلسطین جمع‌آوری می‌شود. اما، دولت اسرائیل این پرداخت‌ها را با تهدید صریح کم و به‌طورمنظم پرداخت آن را به تعویق می‌اندازد. درآمد دولت فلسطین به کمک بین‌المللی وابسته است، که اختیار کمی روی آن دارد و از لحاظ سیاسی مشروط است. این وضعیت تا حد زیادی ناتوانی دولت خودگردان برای اقدام خارج از مرزهای ترسیم شده از سوی اسرائیل و اعانه دهندگان بین‌المللی را توضیح می‌دهد.

مهندسی سیاسی و اجتماعی که با اقتصاد پیش برده می‌شود، به شیوه‌های گوناگونی روی بخش خصوصی نیز تأثیر می‌گذارد. در سال‌های اخیر، تعداد فزاینده‌ای از شرکت‌ها در کرانه‌ی غربی به‌منظور بهره‌مندی از برخورد مطلوب در زمان صادرات کالاهایشان [فعالانه](#) خواستار ادغام در سامانه‌ی نظارتی اسرائیل شده‌اند. در شرایط عادی، یک محموله ابتدا با کامیون به نزدیک‌ترین ایست بازرسی اسرائیلی حمل می‌شود. در آن‌جا تخلیه و تا قبل از بارکردن دوباره به کامیون برای حمل به مقصد، خواه اسرائیل یا کشور سوم مشمول بازرسی چندساعته می‌شود.

به این ترتیب صادرکنندگان فلسطینی با هزینه‌های بالای حمل‌ونقل جریمه می‌شوند، زمان ازدست‌رفته و خطر آسیب‌دیدن کالاها با این تشریفات ظالمانه گفتن ندارد. تعداد کامیون‌ها، و از این‌رو ارزش کالای حمل‌شده نیز با تراکم روزانه در نقاط بازرسی، که می‌تواند با تصمیم ساده‌ی اسرائیلی برای متوقف کردن ترافیک در هر زمان و بی‌هیچ دلیلی همراه شود به‌شدت محدود می‌شود. در مقابل، احداث کریدورهای حمل‌ونقل از مبداء تا مقصد به صورت قابل توجهی جریان کالا را آسان و هزینه‌ی حمل محموله‌ی تجاری را کاهش می‌دهد.

شرکت‌ها، می‌توانند با پیروی از پروتکل صریحی که ارتش اسرائیل نوشته است محموله‌هایشان را تنها با استفاده از یک کامیون اسرائیلی و بدون مشکلات در ایست بازرسی‌ها به مقصد آن برسانند. به این منظور، آن‌ها ملزم به راه‌اندازی یک منطقه بارگیری محصور و ایمن، مجهز به دوربین‌های نظارتی هستند که یک پارچه به نزدیک‌ترین ایست بازرسی ارتش متصل است. آن‌ها باید اطلاعات دقیقی هم درباره‌ی کارگران خود ارائه دهند، که پرونده‌هایشان باید از سوی اداره‌ی نظامی تأیید شود. در نهایت، هر کامیونی مجهز به سیستم ردیابی جی پی اس است تا بر مسیر طی شده از طریق کرانه‌ی غربی نظارت کنند.

اقتصاد فلسطین در جنگ تمام‌عیار

درک کامل دامنه‌ی بی‌نظمی مفروطی که در حال حاضر در سراسر سرزمین‌های اشغالی، و در تمامی فعالیت‌های اقتصادی فلسطینیان در جریان است قطعاً دشوار است. پیش از این چند سازمان فلسطینی و جهانی برای محاسبه‌ی خسارت‌های مادی جنگ جاری و تعیین تأثیر آن بر تولید ناخالص داخلی و بیکاری در فلسطین تلاش کرده‌اند. گفته می‌شود که هر راه‌حل سیاسی برای جنگ، الزاماً به پشتوانه‌ی یک طرح اقتصادی باشد. با هر جنگ جدید، پیش‌بینی هزینه‌های بازسازی و سرپا نگه‌داشتن اقتصاد فلسطین راهی برای طرف‌های درگیر برای واکنش سریع به وضعیت اضطراری است. تشدید محاصره هم در نوار غزه و هم در کرانه‌ی غربی، و نیز لغو تمام مجوزهای کار اسرائیل و تأخیر در انتقال مالیات‌ها به تشکیلات خودگردان فلسطین به ویرانی انبوه ناشی از بمباران‌های اسرائیلی افزوده شده است. مؤسسه‌ی پژوهشی فلسطین [MAS](#) به کسادى حادّ اقتصادی، که تأثیرات آن در طول جنگ احساس می‌شود و احتمالاً پس از جنگ ادامه خواهد یافت اشاره می‌کند. گفته می‌شود تولید ناخالص داخلی تا پایان ۲۰۲۳ حداقل ۲۵ درصد سقوط می‌کند، درعین حال بیکاری می‌تواند به ۳۰ درصد مردم شاغل در کرانه‌ی غربی و ۹۰ درصد در نوار غزه برسد.

اما این تقابلی بین دو کشور مستقل نیست، و بینوا سازی مردم فلسطین و خطر جدی قحطی تصادفی نیست. [گزارش منتشر شده](#) به دنبال جنگ‌های قبلی تأیید

می‌کند که هدف عمدی ارتش اسرائیل حمله به ابزار مادی معیشت مردم است. همین هدف‌ها در محدودیت‌های تحمیل شده بر جابجایی مردم و کالاها نیز اعمال می‌شود، در عین حال در مورد کشاورزان کرانه‌ی غربی محدودیت جابجایی اعمال نمی‌شود. درحقیقت، محصول (تولیدی) آن‌ها تعلیق فعالیت کشاورزی در اسرائیل را جبران - و بنابراین به تلاش جنگی اسرائیل - کمک می‌کند.

این طیف از سازوکارهای در حال اجرا و منطق‌های مختلف قدرتی که مستلزم آن است، نشان می‌دهد که اقتصاد قربانی جانبی تقابل استعماری نیست. بلکه، یکی از میدان‌های کلیدی بروز این تقابل است. پس، موضوع، واقعاً هزینه‌های جنگ و بازسازی، یا مسئله‌ی ارقام تولید ناخاص ملی نیست که لازم باشد برای ساکت کردن مردم افزایش یابند. بلکه پرسش آن است که در برابر سلب مالکیت، ثبت، و انقیادی که در زمینه‌ی اقتصادی رخ می‌دهد چگونه می‌توان از جامعه‌ی فلسطین محافظت - و از آن در برابر آن‌چه بیش از همیشه یک جنگ تمام‌عیار است دفاع کرد.

پیوند با منبع اصلی:

<https://jacobin.com/۲۰۲۴/۰۱/israel-palestine-settler-colonialism-labor-economy>

<https://www.pecritiue.com>

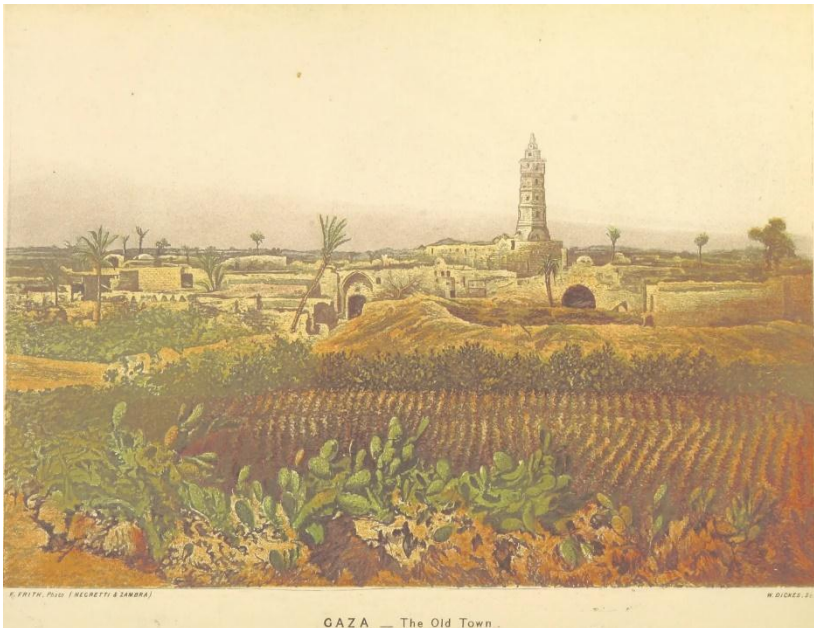
تقد اقتصاد سیاسی

نان و انجیر و فسفر: مرثیه‌ای برای غزه

سَم کریس



ترجمه‌ی سارا سقایی



زمانی بود هر چند کوتاه در ابتدای قرن ششم که غزه مهد تفکر جهان بود. باور رایج به غلط این دوره را بخشی از قرون جهالت^۱ می‌داند. اما ایتالیا در این دوره تحت سیطره‌ی خاندان استروگوت قرون طلایی خود را سپری می‌کرد و آناستازیوس یکم امپراتوری روم شرقی را به ثروت و ثبات بی‌نظیری رسانده بود. برای مدت چند دهه به نظر می‌رسید که واقعا از این پس همه چیز به‌خوبی پیش خواهد رفت. به نظر می‌آمد جنگ‌هایی که منجر به سقوط امپراتوری روم غربی شدند بالاخره به سر آمده بودند. اقوام بربر دیگر از سرزمین‌هایشان به بیرون یورش نمی‌بردند و شهرها دیگر به آتش کشیده نمی‌شدند. اما دیری نگذشت که نیروی محرکه‌ی زایش رعب و وحشت باز در زمین به جریان افتاد. در سال ۵۳۶ بعد از میلاد، جایی احتمالاً در قاره‌ی آمریکا، سه فوران بزرگ آتش‌فشانی رخ داد و سرتاسر نیمکره‌ی شمالی را به درازای یک سال در زمستان فرو برد و پس از آن به مدت یک قرن در قحطی و خشکسالی. پنج سال پس از آن واقعه، طاعون خیارکی از کوهستان‌های «تیان‌شان» آسیای مرکزی شروع شد و با همه‌گیر شدن در اروپا و خاورمیانه جان شاید ۱۰۰ میلیون نفر را گرفت. رومیان و ایرانیان به جان یکدیگر افتادند و سرانجام که جنگ‌ها در شرق پایان یافت، نوبت یوستینیانوس یکم بود و اقدامات تخریب‌گرانه‌ای که کرد در تلاشی بی‌حاصل برای احیای امپراتوری سابق در غرب مدیترانه. شهرهای عظیم ایتالیا یکی پس از دیگر از جمعیت تهی شدند و حومه‌های شهر تبدیل به مخروبه‌هایی. وقتی قبایل قحطی‌زده و پیکارجو-از جمله اسلاوها، کوتریگورها، آوارها، لمباردها، بلغارها، هرولها، و گپیدها- باز به تکاپو افتادند، دیگر کسی نمانده بود که با آنها مقابله کند.

اما پیش از این نکبت دامن‌گیر، غزه وجود داشت.

غزه وسیع بود: بندر اصلی ارتباط‌دهنده‌ی مدیترانه بود با سرزمین‌های عرب‌نشین که دور از آب بودند و آکنده از کُندر؛ مهد یونانیان، یهودیان، ایرانیان، اعراب نسطوری،^۲ صوفیان بادیه‌نشین، و تجاری از سواحل هندوستان. متفکرانی پیشرو داشت و اهل

^۱ به قرون پس از فروپاشی امپراتوری روم غربی (قرون پنجم تا دهم میلادی) در اصطلاح عامیانه انگلیسی قرون تاریکی یا جهالت (dark ages) گفته می‌شود.

^۲ شاخه‌ای از مسیحیت

تلفیق. آکادمی‌های آتن در آن زمان پایبند به تفکر نوافلاطونی طوطی‌وار و بدون خلاقیتی بودند که در مقابل «افلاطونیسم افسارگسیخته»، تلفیقی و جذابِ غزه حرف تازه‌ای برای گفتن نداشت. پروکوپئوس از اهالی غزه، زاهدی بود که از طرفی تأملات و تفاسیری بس آراسته در وصف پیامبران می‌نوشت و از طرف دیگر اشعاری آغشته به ارجاعات مکرر به زئوس، آیسخولوس (آشیل) و دیگر مصادیق دوران قبل از یکتاپرستی.^۳ در غزه‌ی آن زمان، این دو مقوله هنوز تبدیل به دو دنیای منفک نشده بودند. آئناسِ غزاوی، نویسنده‌ی مطالب طنزِ پرکنایه بود، از جمله «تثوфраستوس»، که دیالوگی بود در ضدیت با مکتب نوافلاطونی، من باب متناهی بودن جهان و طبیعت روح، و اشباع بود از تمسخر، طنز، کنایه و سخنان چندپهلوی. چوریسیوس غزاوی در خطابه‌هایش شهرش غزه را از آتن و اسپارتای باستان هم والاتر می‌دانست، چرا که برخلاف سخن‌وران آتنی «عادت ما اهالی غزه نیست که به دروغ مجیز مخاطب‌مان را گوئیم. بلکه اعتقاد داریم که باید پی حقیقت را گرفت، تا به هر جا که می‌خواهد ما را برساند.» و نیز بر خلاف اهالی آداب‌مدار اسپارتا، که «قانون با ایجاد ترس از سخت‌ترین مجازات‌ها آنها را پایبند به آداب می‌کرد، اهالی غزه ادب و شایستگی را به صورت طبیعی رعایت می‌کنند و نیازمند زور قانون نیستند».

در ۸۶۷، راهبی از طایفه‌ی فرانکی‌های غرب آلمان به نام «برناردِ خردمند» گذرش به غزه افتاد. وصف او از شهر این‌چنین بود: «بعد از گذشتن از البکره^۳ زمین پرثمر می‌شد و بدین‌گونه ادامه پیدا می‌کرد تا شهر غزه، که شهر سامسون بود و بسیار غنی از همه لحاظ». حدود پانصد سال بعد، سر جان ماندویل از همان جاده عبور می‌کرد. او در خاطراتش نوشت: «از عکا^۴ تا شهر فلسطین، که امروزه به آن غزه گفته می‌شود و در عهد عتیق محل سکونت قوم باستانی فلسطین بود، سفری چهار روزه است. غزه، شهری باصفا و ثروتمند است با مردمی متکثر و خوش‌چهره.» در ۱۴۸۱، یک ایتالیایی یهودی‌تبار به نام «میشولام فرزند مناهیم اهل ولتر» به غزه سفر کرد و در مورد شهر چنین نوشت: «غزه سرزمینی وسیع و ستودنی‌ست و میوه‌هایش باب‌طبع همه‌گان. نان

^۳ روستایی در منطقه‌ی شمالی مصر باستان

^۴ شهری در شمال فلسطین، اسرائیل کنونی

و شراب اینجا عالی است، و دومی را البته فقط یهودیان تولید می‌کنند.» در آن زمان، غزه در وسعت دو برابر اورشلیم بود. در بهار بوی شکوفه‌های زردآلو در شهر می‌پیچید و در تابستان بوی زردآلو، آب چاه فقط اندکی نمکین بود؛ و طعم پنیرهای شهر هم همین‌طور. حومه‌ی شهر در احاطه بوستان‌های زیتون بود که صدها سال در آنجا روییده بودند. و شب‌هنگام صدای وحشی دریای تیره به گوش می‌رسید که بر تپه‌های شن می‌تازید و باز عقب‌نشینی می‌کرد.

اولین باری که در تظاهرات حمایت از غزه شرکت کردم نوجوان بودم. غزه تازه به محاصره‌ی اسرائیل در آمده بود. روز بعد با برچسب «فلسطین، آزاد باد» به مدرسه رفتم. موقع ناهار یکی از هم‌کلاسی‌هایم کنار نشست و گفت که احمقی بیش نیستم، چرا که اگر در غزه بودم، آنها به جرم یهودی بودن مرا در جا می‌کشند.

حرف هم‌کلاسی‌ام درست بود: در فاصله‌ی بین دوره‌ی «مِشولام وُلتر» تا دوره‌ی ما، یهودیان از غزه خارج شده بودند، اما نه به‌دلیلی که ممکن است تصور کنید. بعدها فهمیدم که اجتماع یهودیان غزه، که صدها سال در این شهر سکونت داشتند، تحت محاصره‌ی ناپلئون در ۱۷۹۹ فراری شده بودند. اما از آن دوره‌ی نوجوانی تا الان هم با یهودیانی آشنا شده‌ام که موفق شدند بدون اینکه کشته شوند در خیابان‌های غزه قدم بزنند. بعضی از این افراد اکتیویست بودند، بعضی خبرنگار، بعضی کارمند سازمان‌های غیردولتی، و بعضی حتی سرباز ارتش اسرائیل. یکی از این سربازها تعریف می‌کرد که قبل از انتفاضه‌ی اول در غزه وظیفه پاسبانی داشت. اما چون پاسبانی کسل‌کننده بود، اغلب پست را ترک می‌کردند و به یک سالن بیلارد می‌رفتند. صاحب سالن، که طبیعتاً فلسطینی بود، از این‌که عده‌ای سرباز پولشان را آنجا خرج کنند بسیار هم خرسند بود، اما اصرار داشت که با اسلحه‌هایشان نمی‌توانند وارد شوند. در نتیجه روزانه، چند دوجین سرباز اسرائیلی اسلحه‌هایشان را با کمال رضایت به یک فلسطینی اهل غزه تحویل می‌دادند. او اسلحه‌ها را در کم‌دی در بسته نگه می‌داشت و بعد از اینکه بازی‌شان تمام می‌شد به آنها برمی‌گرداند. در این دوره، ساکنان کیبوتص‌های^۵ اطراف غزه، همان‌ها که در ۷ اکتبر مورد یورش قرار گرفتند، هر آخر هفته برای خرید به غزه می‌رفتند. چرا که

^۵مزارع اشتراکی یهودی‌نشین در اسرائیل

نه؟ غزه بزرگ‌ترین شهر نزدیک به آنها بود. نمی‌دانم آیا بتوان گفت که در آن زمان وضعیت اشغال بهتر از الان بود، چرا که اشغال فلسطین توسط اسرائیل همیشه خشونت‌بار و غیرقانونی بوده است. اما غزه در آن زمان هنوز شهر بود، و نه صرفاً نامی دیگر برای مرگ.

این روزها چیزی که در ادعای «در غزه آنها تو را در جا خواهند کشت» بیش از همه توجهم را جلب می‌کند، قسمت «آنها»ی داستان است. در بعضی شهرها مردم زندگی می‌کنند، در بعضی دیگر یک «آنها». در غزه، مردم به اعدادی تجزیه می‌شوند. ۸۶ درصد کودکان زیر پنج سال سوءتغذیه دارند. ۴۷ درصد جمعیت بیکار هستند که از آنها ۷۰ درصدش را جمعیت جوان تشکیل می‌دهد. ۲۹ درصد در درجه‌ای از فقر زندگی می‌کنند که سازمان ملل آن را «مفرط» یا «فاجعه‌بار» می‌خواند. ۹۵ درصد آب غزه غیر قابل آشامیدن است. به علاوه، هر چند سال یک بار یک سری اعداد جدید هم به اینها اضافه می‌شود. تا این لحظه که این متن را می‌نویسم، ۲۰۰۰ نفر در نوار غزه زیر بمباران بی‌رویه اسرائیل کشته شده‌اند [تا هنگام انتشار متن فارسی این نوشته رقم جان باختگان به بیش از ۲۵۰۰۰ نفر رسیده است]. ۷۷۰۰ نفر زخمی شده‌اند و ۴۰۰،۰۰۰ نفر خانه‌هایشان را از دست داده‌اند. اما چنین اعدادی قابل هضم نیستند. اکثر افراد، همدل هم که باشند، آرام پیش خودشان فکر می‌کنند: آه، چه فاجعه‌ای برای اعداد ۸۶، ۴۷، ۲۹، ۹۵، ۲۰۰۰، ۷۷۰۰ و ۴۰۰،۰۰۰ رخ داده.

واقعیت چنین وحشتی بی‌شک غیر قابل تحمل است. کمی بیش از صد سال پیش گروهی از یهودیان اروپا تصمیم گرفتند که این اقلیت قومی ما، با عارف‌مسلکان و تجار و مردان عجیب و غریبی که دارد، تنها با تأسیس دولتی برای خودش است که می‌تواند در آرامش و امنیت زندگی کند. در نتیجه‌ی آن تصمیم، امروز در جایی فرسنگ‌ها دور از اروپا، از آسمان فسفر سفید می‌بارد، که به پوست مردمی فریادزن می‌چسبد و تا بن استخوان را می‌سوزاند. امیال و اراده‌ی باستانی قوم یهود تجلی خود را در پهلپادهای نظارتی نامرئی یافته‌اند که آسمان بر فراز غزه را با وزوز بی‌وقفه‌شان می‌پوشانند. شهر میوه‌ها و نان‌های دلپذیر تبدیل به وحشتکده‌ای پرآشوب و بی‌دولت شده، زیر سلطه‌ی تکنولوژی‌های کشنده، به شیوه داستان‌های علمی-تخیلی آن‌گاه که آینده‌ی سیاه

تکنولوژی را به تصویر می‌کشند: تصویری از کابوس ابدی زندگی مدرن. محل رشد و نمو یک توده‌ی انسانی بی‌شکل. اما چون تمام زیرساخت‌هایی که زندگی در شهرهای مدرن را ممکن می‌کنند زیر بمباران هموار شده، گاه‌به‌گاه سیلی از فاضلاب تازه عرض خیابان‌ها را می‌پوشاند.

و اکنون، از زمان کشتار حماس در هفت اکتبر، اسرائیل سرگرم سیراب کردن کل نوار غزه زیر بارانی از بمب بوده. با این‌که ارتش اسرائیل تا دوازده ساعت نتوانست خود را به شهرهایی که زیر حمله‌ی حماس ویران می‌شدند برساند، اما در کم‌تر از این مدت توانست بمباران غزه را آغاز کند. حتی اگر فهرستی از اهداف حماس برای بمباران وجود داشت، در همان روز اول ترتیب‌شان داده شده بود. اما اسرائیل از آن روز به بعد مثل کودکی که با بدجنسی اسباب‌بازی‌های کودک دیگری را خراب می‌کند به بمباران ادامه داده. به غیرنظامیان می‌گفتند یک منطقه را ترک کنند و در منطقه‌ی دیگر پناه بگیرند؛ سپس هر دو منطقه را بمباران می‌کردند. ارتش اسرائیل به تیم‌های امدادگر چراغ سبز می‌داد برای بیرون کشیدن افراد از زیر آوار، وقتی شروع به کار می‌کردند به‌عمد به آنها شلیک می‌کرد. به غیرنظامیان گفته می‌شد شهر غزه را ترک کنند، سپس در حین فرار، جت‌های اسرائیلی بر سرشان بمب می‌ریختند. چیز مرموز یا غیر قابل‌درکی در انگیزه‌ی اسرائیل از این کشتارها وجود ندارد: هدف صرفاً کشتن تعداد زیادی از مردم است؛ هر قسمی از مردم که باشد. بمباران به‌مثابه یک پرخاش ملی، برای کشوری که غمش را بلد نیست در قالب موسیقی یا شعر ابراز کند؛ بلکه فقط استفاده از مواد منفجره را بلد است.

نفتالی بنت حقیقت امر را خوب بیان کرد. در خطاب به مجری برنامه‌ی Sky News با عصبانیت گفت: «واقعاً داری در مورد غیر نظامیان فلسطینی از من می‌پرسی؟ نکنه به تخته‌ت کمه؟» شوک و عصبانیت او کاملاً واقعی بود. نفتالی بنت عمیقاً توانایی درک نداشت.

بمباران هوایی حسی به‌مراتب تمیزتر و متمدنانه‌تر دارد از قتل با اسلحه یا چاقو در حالی که در چشمان قربانی نگاه می‌کنی. اما این حسی کاذب است. بمباران همه‌جانبه و انتقام‌جویانه‌ی اسرائیل بی‌شک مظهر بازگرداندن شکنجه‌های مخوف قرون‌وسطایی است و در مقیاسی وسیع. مردم بی‌گناه زیر آوار خانه‌هایشان له می‌شوند یا زنده‌زنده

می‌سوزند یا به ضرب ترکش‌های اسرائیلی تکه‌تکه می‌شوند. با دست و پاهای کنده شده و پوست و گوشت جدا شده از استخوان... البته که همه‌ی اینها را در تصاویر دیده‌اید. آخرین صادرات غزه همین تصاویر رنج فلسطینیان است. هر چند سال یکبار با مجموعه‌ای از تصاویر مناظر شهری مواجه می‌شویم، به شمایل سطح کره ماه، بی‌جان، و یادآور استالین‌گرا. در تصویر می‌بینیم که افرادی که ما نمی‌شناسیم در کنار جسد کودکی مویه‌ای غیر قابل‌فهم سر می‌دهند. بالاخره در نقطه‌ای این تصاویر خود تبدیل به نوعی مبنای استناد می‌شوند. وقتی صدها نفر در فرانسه کشته می‌شوند، یا مثلاً در اسرائیل، این تراژدی با همه‌ی چیزهایی که راجع به آن محل می‌دانیم متفاوت است و شوکی در ما ایجاد می‌کند. وقتی صدها نفر در غزه کشته می‌شوند، برای ما صرفاً جزوی از واقعیت معمول آنجاست. لابد غزه دوست دارد در کنار کشته‌ی کودکانش مویه کند. در غزه یک داستان عامیانه وجود دارد: زن بی‌فرزندى پیش خدا عجز و لابه می‌کرد که خدا فرزندى به او عطا کند. می‌گفت: خدایا، دختری به من بده که بتوانم به او محبت کنم، حتی اگر قابلمه باشد! بالاخره یک روز این زن حامله می‌شود و بچه‌ای می‌زاید که از قضای روزگار قابلمه از آب در می‌آید. این قابلمه-بچه سری داشت از نقره با تزییناتی زیبا. با چنین چیزی چه می‌شود کرد؟ زن قابلمه را روی طاقچه می‌گذارد کنار قابلمه‌های دیگر. یک روز این قابلمه-دختر به سخن می‌آید که «مادر، مرا از این طاقچه پایین بیاور و بیرون خانه بگذار تا تو را ثروتمند کنم». به محض اینکه زن قابلمه را رو زمین گذاشت، قابلمه شروع به قل خوردن و محو شدن در راستای خیابان کرد. بالاخره جایی کنار خیابان توقف می‌کند. تاجری که از آنجا رد می‌شود قابلمه را می‌بیند. پیش خود می‌گوید: «چه قابلمه‌ی زیبایی! و همینطور کنار خیابان افتاده! میتوانم به عنوان ظرف غسل از آن استفاده کنم.» تاجر قابلمه را با خود می‌برد و داخل آن را پر از غسل می‌کند، اما سر قابلمه می‌چسبد و دیگر باز نمی‌شود. بالاخره تاجر کلافه می‌شود و قابلمه را بیرون می‌اندازد. قابلمه شادمانه و آوازه خوان به سمت خانه مادرش قل می‌خورد: «مادر، مادر، برایت غسل آورده‌ام!» مادرش بسیار از این هدیه خوشحال می‌شود، و روز بعد قابلمه باز به دنبال ماجراجویی می‌رود. این بار تاجر ثروتمندتری قابلمه را پیدا می‌کند و آن را پر می‌کند از طلا و جواهرات. و باز همین غائله تکرار

می‌شود. تاجر قابلمه‌ای که دیگر باز نمی‌شود را بیرون می‌اندازد و او به خانه‌ی مادرش برمی‌گردد در حالی که مسرورانه سر می‌دهد: «مادر برایت گنج آورده‌ام!». حالا دیگر مادرش تا آخر عمر ثروتمند خواهد بود و سرشار از عشق و محبت برای این قابلمه - دختر شجاع. اما روز بعد، قابلمه باز خواست که بیرون رود. مادرش مخالفت کرد و گفت حالا دیگر به اندازه‌ی کافی داریم، هر بار که تو بیرون می‌روی من نگران می‌شوم که نکند دیگر برنگردی. قابلمه اصرار می‌کند که فقط یک روز دیگر! و مادر کوتاه می‌آید. او قل خورد و می‌رود و در گوشه‌ای از خیابان سکنی می‌گزیند. این بار تاجر عسل است که دوباره او را می‌یابد. تاجر می‌گوید: «باز سروکله‌ی تو پیدا شد! حتماً جادویی چیزی داری، اما این بار نمی‌گذارم از چنگم فرار کنی.» تاجر شلوارش را پایین می‌کشد و در قابلمه قضای حاجت می‌کند.

من این داستان را دوست دارم. نکته‌ی اخلاقی‌اش این است که نباید زیاد حریص شد. اما شوخی بی‌ادبانه هم دارد. احساسی و تأثیرگذار هم هست: زن چنان قابلمه - دخترش را دوست دارد و قابلمه، که بسیار شجاع و زیرک و حقه‌باز است (به گونه‌ای که بسیار انسانی است) هم زن را دوست دارد. برخلاف اکثر اشیایی که در داستان‌های عامیانه به سخن می‌آیند، این قابلمه اولاً انسان است، اما از قضای روزگار به شکل شی‌ای ظاهر شده.

وقتی یوفا گالانت، وزیر دفاع اسرائیل، قطع کامل آب، غذا و برق غزه را اعلام کرد، این مجازات دسته‌جمعی را (که نوعی جنایات جنگی‌ست) اینطور توجیه کرد که «ما داریم با حیوانات انسان‌نما می‌جنگیم». این عبارت «حیوانات انسان‌نما» ذهن من را به خود مشغول کرد. کابوسی هست که خیلی وقت است دائم در سرم تکرار می‌شود. تصور می‌کنم که روزی دانشمندان با وحشت کشف جدیدشان را به رسانه‌های جهان اعلام می‌کنند. کشف‌شان این است که پشه‌های میوه (این موجودات ریزی که دائم بی‌دلیل در هوا می‌چرخند و ما بدون لحظه‌ای تأمل آن‌ها را بین انگشت‌هایمان له می‌کنیم) در واقع موجوداتی هوشیار و خودآگاه هستند. آنها زبان خودشان را دارند و با تغییرات ریزی در سرعت و شدت حرکت بال‌هایشان با هم صحبت می‌کنند. و دانشمندان می‌گویند که حالا ما توانایی درک این زبان را داریم. تصور کنید که این پشه‌ها عاشق می‌شوند و برای هم شعرهای آبکی عاشقانه دکلمه می‌کنند. یک پشه میوه در هنگامه‌ی

مرگ ممکن است از خودش بپرسد: آیا پشه‌ی خوبی بوده‌ام؟ آیا با پشه‌های دیگر خوب رفتار کرده‌ام؟ آیا به اندازه‌ی کافی در هوای اتاق‌ها بی‌هدف چرخیده‌ام؟ آیا روی موزها به اندازه‌ی کافی تخم‌گذاری کرده‌ام؟ آیا واقعاً زندگی کرده‌ام؟ بعد از مرگ یک پشه‌ی میوه برای او مراسم سوگواری برگزار می‌شود و پشه‌های دیگر به زیبایی زندگی، در عین کوتاهی‌اش فکر می‌کنند و این فکر در قسمت اسکلتی پوسته‌ی سختشان لرزه می‌افکند؛ لرزه‌ی موجود کوچک و ضعیفی که به راحتی زیر یک ضربه له می‌شود در برابر دنیایی وسیع و بی‌تفاوت. در واقع آنها در هر زمینه‌ی اخلاقی شبیه به ما هستند. زندگی یک پشه‌ی میوه به اندازه زندگی یک انسان ارزشمند است. چه می‌کنیم اگر روزی چنین اتفاقی بیفتد؟ فکر می‌کنم اگر چنین کشفی کنیم واکنش‌مان این باشد که به سرعت دست به پاکسازی کلیه‌ی پشه‌های میوه بزنیم. تمام کره‌ی زمین را در حشره‌کش غرق می‌کنیم. سوسک‌ها و زنبورها هم را اگر کشتیم باکی نیست؛ به ریشه‌کن کردن پشه‌های میوه می‌ارزد. البته چنین چیزی را هیچ‌وقت اعلام نمی‌کنیم؛ فقط انجامش می‌دهیم. انگار که واکنشی غریزی باشد. تحمل سنگینی یک هولوکاست روی وجدان جمعی‌مان به مراتب آسانتر است از تحمل بار اخلاقی روزمره، ناشی از آگاه بودن به هوشیاری پشه‌میوه‌ها. بهتر است همه‌شان یکباره از بین بروند تا مجبور نباشیم غصه بخوریم برای موجودات هوشمندی که هر روزه کف دست ما تبدیل به لکه‌ای از خمیر قهوه‌ای رنگ می‌شوند.

پیوند با منبع اصلی:

<https://samkriss.substack.com/p/bread-figs-phosphorus>

دیگر بس است مصاحبه با زنان رادیکال فلسطینی

(۱) لینا نابلسی (نام مستعار) بیت لحم، کرانه‌ی باختری

گروه سؤال

ترجمه‌ی دریا موسوی



متن حاضر، نخستین مصاحبه از ۱۰ مصاحبه‌ای است که گروه شوال به صورت کتاب در سال ۲۰۲۱ منتشر کرده است. ایده‌ی این کتاب از این نگرانی نشأت گرفته بود که جنبش‌های همبستگی معمولاً تنها پیرامون مبارزه با اشغالگری اسرائیل با فلسطینی‌ها همراه شوند. و این مسئله می‌تواند مانع این شود که مبارزان فلسطینی را به‌عنوان رفقای انقلابی و هم‌زمان مبارزات تقاطع‌گرایانه علیه اقتدارگرایی، برتری سفیدپوستی، پدر/مردسالاری، سرمایه‌داری و کنترل دولتی، ببینیم.

این مصاحبه‌ها، تجربیات زندگی فلسطینیان تحت اشغال و محاصره، و دور از وطن را توصیف می‌کند. بسیاری از این زنان هنگام صحبت در مورد مبارزه‌ی ضداستعماری فلسطین، ماهیت استبدادی تشکیلات خودگردان فلسطین را نقد می‌کنند و خواستار آزادی برای مقابله با لایه‌های متعدد ستمی هستند که با آن مواجه‌اند.

ترجمه و انتشار متن فارسی این مصاحبه‌ها با مجوز گروه شوال انجام شده است. این گروه شامل جمعی از نویسندگان، فعالان رسانه‌ای و پژوهشگرانی است که برای عدالت اجتماعی و جهانی غیرسرمایه‌داری مبارزه می‌کنند.

مصاحبه‌ی اول:

لینا نابلسی (نام مستعار)

بیت لحم، کرانه‌ی باختری

در تابستان ۲۰۱۸ در رستورانی در بیت لحم با لینا نابلسی (نام مستعار) مصاحبه کردیم. در هفته‌های قبل از مصاحبه، تظاهرات‌هایی مردمی در کرانه‌ی باختری علیه تشکیلات خودگردان فلسطین برگزار شده بود.

لطفاً از اولین باری که سیاسی شدید بگویید.

یک روز از خواب بیدار شدم و همه جا اشغال شده بود، سربازها در خیابان‌ها بودند. من با اشغال بزرگ شدم. مادرم سعی کرد ما، من و خواهرانم را مصون نگه دارد تا وارد سیاست نشویم. اما حاصلی نداشت.

در جریان انتفاضه‌ی دوم [که در سال ۲۰۰۰ آغاز شد]، اوضاع برایم وضوح بیشتری پیدا کرد. قبل از آن سعی می‌کردم از اوضاع سر در بیاورم. زمان [پیمان] اسلو، هنوز کورسوی امیدی در من بود. اما بعد از اسلو، وقتی که کم‌کم در شهر ایست‌های بازرسی گذاشتند، متوجه شدم که یک جای کار واقعاً ایراد داشت. وقتی به سربازان اسرائیلی در جریان انتفاضه سنگ پرتاب می‌کردم، همیشه سنگم به شهاب^۱ [دیگر جوانان تظاهرات‌کننده] می‌خورد و هیچ‌وقت خوب هدف نمی‌گرفتم. بنابراین به جای این کار، با حمل سطل‌های پر از سنگ به خط مقدم کمک می‌کردم.

در آن زمان سربازان اسرائیلی دستگیرم کردند و کتکم زدند. تازه ۱۶ سالم شده بود. یک افسر پلیس لباس شخصی من را بازداشت کرد و بعد نیروهای ویژه حسابی با باتوم کتکم زدند - نیم‌ساعت من را روی زمین نگه‌داشته بودند. بعد از آن اتفاق دچار آسیب روانی شدم. آنها نمی‌توانستند من را نگه دارند چون کم‌سن‌وسال بودم و همچنین بدنم کبود شده بود. مجبورم کردند که یک تکه کاغذ را امضا کنم و تعهد بدهم که از کتک خوردنم شکایت نمی‌کنم تا آزاد شوم. همچنین آزادی من مشروط بر این بود که در حومه‌ی اورشلیم نمانم. بعدها هم بیشتر درگیر سازماندهی [سیاسی] و دانشجویی شدم.

سازماندهی به‌عنوان یک زن در دوران انتفاضه‌ی دوم چگونه بود؟

در آن زمان فضا برای زنان بازتر از الان بود. از آن زمان جامعه بسیار محافظه‌کارتر شده است. آن‌قدر کشتار و مرگ زیاد شده که دین بدل به تنها چیزی شده است که مردم می‌توانند به آن چنگ بزنند. به‌عنوان یک زن شما باید همه‌ی کارهایی که یک مرد انجام می‌دهد و حتی بیشتر را انجام دهید تا پذیرفته شوید. من معمولاً «خواهر

^۱ اصطلاح «شباب» به فعالان سیاسی جوان اطلاق می‌شود. در جریان انتفاضه‌ی اول، اصطلاح شباب به عنوان یک مقوله‌ی اجتماعی جدید مطرح شد. (م.)

مردان» نامیده می‌شوم یا اینکه به من می‌گویند که «به اندازه‌ی یک مرد قوی بودم». باید شبیه به مردها رفتار کنی تا به تو احترام بگذارند. باید در مقابل مردم قوی می‌بودم. اما به دلیل جایگاه زنان در مبارزه علیه اشغالگری اسرائیل، آزادی بسیار بیشتری نسبت به جاهای دیگر به ما داده بودند. به همین دلیل زنان در اینجا نسبت به سایر کشورهای عربی وضعیت بهتری دارند.

لطفاً از تأثیر قیام‌های ۲۰۱۱ خاورمیانه و شمال آفریقا^۲ در فلسطین صحبت

کنید.

انقلاب‌هایی که در جهان عربی اتفاق افتاد اراده‌ی فلسطین را برای برخاستن و فریاد سردادن بیدار کرد. زنان فلسطینی احساس کردند که حالا وقت آن رسیده که ما هم فریاد بزنیم.

در جریان انتفاضه‌ی دوم خیابان فضای ما بود و هر کاری می‌خواستیم انجام دادیم. اما قیام‌های تونس و مصر برای ما این زنگ خطر را به صدا درآوردند که تشکیلات خودگردان فلسطین علیه ما است. در جریان تظاهرات میدان تحریر در مصر پلیس [فلسطینی] ما را در رام‌الله [در کرانه‌ی باختری] نگه می‌داشت و مجوز ما را بررسی می‌کرد. آنها فشار را روی ما بیشتر کردند و من بیشتر از نقش تشکیلات خودگردان آگاه شدم. ما فراموش کرده بودیم که تشکیلات خودگردان و خود نظام از زمان عرفات تغییر کرده بودند. نهادهای سازی سرمایه‌داری پس از [مرگ یاسر] عرفات آغاز شد. عرفات همچنان یک انقلابی بود. او هرگز لباس انقلابی خود را در نیارود. هیچ چیز نهادهای نشد و او در چمدان‌های پر از پول نقد به مردم پول می‌داد. هنوز حال‌وهوای انقلاب وجود داشت.

^۲ عبارت «قیام‌های ۲۰۱۱ خاورمیانه و شمال آفریقا (MENA)، به «بهار عربی» اشاره دارد. برخی از تحلیلگران و منتقدان معتقدند که عبارت «بهار عربی» عبارت مناسبی برای اشاره به انقلابات و قیام‌های ۲۰۱۱ در جنوب غربی آسیا و شمال آفریقا، نیست. (م.)

عرفات در برابر مخالفان خود مشت آهنین داشت، اما خشونت و اقتدار او در مقایسه با ابومازن^۳ چیزی نبود. آنها [ایالات متحده]، سلام فیاض^۴ - آن عوضی دست نشانده‌ی بانک جهانی^۵ - را به قدرت رساندند. مأموریت او اساساً پایان دادن به «فساد» و نهادسازی بود. بعد دیدیم که بودجه‌ی دولت بیشتر و بیشتر به سمت مسائل مرتبط با «امنیت» می‌رود. من متوجه شدم که پلیس برای مبارزه با مردم خودش در حال آموزش است. سربازان در حال آموزش برای متفرق کردن اعتراضات بودند. نیروهای امنیتی ما را آمریکایی‌ها و اروپایی‌ها آموزش می‌دادند.

هجوم بدهکاری و وام‌ها آغاز شد. همه‌ی کسانی که در رام‌الله ماشین دارند وام گرفته‌اند. این به معنای این است که مردم اکنون به سیستم گره خورده‌اند. کمک‌های مالی اروپایی نفس سازمان‌های مردم‌نهاد فلسطینی را نابود کرده است. ما قبلاً کمیته‌های مردمی داشتیم که با یکدیگر همکاری می‌کردند. ما به بخشش آمریکا و اروپا متکی نبودیم، ولی حالا برده‌ی منابع مالی دولتی هستیم. اگر آمریکا فردا تصمیم بگیرد که کمک مالی به تشکیلات خودگردان را متوقف کند تشکیلات در طول چند ماه متلاشی خواهد شد. این دستاورد فیاض بود.^۶

لطفاً از نقش زنان در تظاهرات علیه تشکیلات خودگردان فلسطین از زمان قیام‌های خاورمیانه و شمال آفریقا در سال ۲۰۱۱ برایمان بگویید.

^۳ ابو مازن (محمود عباس)، رئیس دولت فلسطین و تشکیلات خودگردان فلسطین (از سال ۲۰۰۵ تا زمان ترجمه‌ی این کتاب ۲۰۲۳)، و همچنین بالاترین مقام سیاسی سازمان فتح است. (م.)

^۴ Salam Fayyad

^۵ سلام فیاض از سال ۲۰۰۷ تا ۲۰۱۳ نخست‌وزیر تشکیلات خودگردان فلسطین بود. او پیشتر برای صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی کار کرده بود. در دوره‌ی فیاض تشکیلات خودگردان به شدت تحت حمایت ایالات متحده و اتحادیه‌ی اروپا قرار داشت.

^۶ در زمان انجام این مصاحبه، دولت ترامپ کمک‌های آمریکا به تشکیلات خودگردان فلسطین را به شدت کاهش داده بود. در زمان نگارش کتاب، دولت بایدن همکاری آمریکا با تشکیلات خودگردان را از سر گرفته است.

احساس می‌کنم که پس از تظاهرات ۱۵ مارس ۲۰۱۱ علیه تشکیلات خودگردان فلسطین ما فضایی را برای زنان احیا کردیم که از زمان انتفاضه‌ی دوم از دست رفته بود. به‌عنوان کنشگر با یکدیگر بحث می‌کردیم که چه شکلی از رهایی را می‌خواهیم؟ اگر این آن چیزی است که قرار است به دست بیاورم آن را نمی‌خواهم. من نمی‌خواهم برای شکل دیگری از استعمار سرمایه‌داری بجنگم. من آن دموکراسی‌ای را که آنها از آن صحبت می‌کنند نمی‌خواهم. من یک دولت عرب مانند مصر نمی‌خواهم. من نمی‌خواهم در جایی زندگی کنم که به‌عنوان یک زن آزاد نباشم. ما پرسش‌های زیادی از این دست مطرح کردیم. مسئله فقط پایان دادن به اشغالگری اسرائیل نیست. مسئله بسیار جهانی‌تر از این است.

در جریان اعتراضات سال ۲۰۱۱ هم حماس در غزه و هم فتح در کرانه‌ی باختری هر کاری که می‌توانستند برای نابودی جنبش ما انجام دادند. اینجا در رام‌الله اعتراضات را تشکیلات خودگردان سرکوب کرد. آنها ما را هدف قرار دادند، تک‌تک مان را تعقیب کردند و ما را از یکدیگر جدا و منزوی کردند. نیروهای امنیتی فلسطینی و اسرائیلی برای دستگیری فعالان با هم هماهنگ بودند. [بعدها] تشکیلات خودگردان دوست من، باسل الاعرج،^۷ را شکنجه کرد، و بعد آزادش کردند تا اسرائیلی‌ها بتوانند او را ترور کنند.

^۷ باسل الاعرج از سازماندهندگان و نویسندگان سرشناس و جوان روستای الولجا بود، که به شعله‌ور کردن دوباره‌ی مبارزات آزادیخواهی فلسطین متعهد بود. او در سال ۲۰۱۶ به همراه پنج نفر از هم‌زمان‌اش به مدت شش ماه توسط تشکیلات خودگردان زندانی شد. محمود عباس، رئیس تشکیلات خودگردان، با افتخار در آن زمان این دستگیری را نمونه‌ای مثال زدنی از همکاری تشکیلات خودگردان و اسرائیل خواند.

این شش مرد بدون هیچ اتهامی توسط تشکیلات خودگردان در بازداشت نگه داشته شدند و تنها پس از اعتصاب غذا آزاد شدند. طولی نکشید که چهار تن از هم‌زمان باسل توسط نیروهای اسرائیلی دستگیر و بدون اتهام در بازداشت اداری نگهداری شدند. باسل به مدت یک سال به صورت مخفیانه زندگی می‌کرد، اما پس از یک درگیری مسلحانه با سربازان اسرائیلی در سال ۲۰۱۷ کشته شد. برای اطلاعات بیشتر می‌توانید به این وب‌سایت‌ها مراجعه کنید:

<https://electronicintifada.net/blogs/charlotte-silver/why-mahmoud-abbasboasting-jailing-palestines-youth>

<https://samidoun.net/۲۰۱۷/۰۳/thousandsof-palestinians-join-funeral-of-resistance-for-basil-al-araj/>

به کنشگران زن که در جنبش فعال بودند برچسب «فاحشه‌گان خیابان‌های دفتر رئیس‌جمهور» زدند. وقتی که تشکیلات خودگردان من را دستگیر کرد و به بازداشتگاه برد، آدم‌هایی را دیدم که بر اثر شکنجه دچار خون‌ریزی شده بودند. شما ابتدا در زندان‌های فلسطین شکنجه می‌شوید، و بعد اعترافات اجباری‌تان مورد استفاده‌ی اسرائیلی‌ها قرار می‌گیرد. معمولاً از زندان فلسطین که آزاد می‌شوید، بلافاصله توسط اسرائیلی‌ها دستگیر می‌شوید. هماهنگی بین آنها از طریق دفتر هماهنگی منطقه مؤسسه‌ای که در طی توافقنامه‌های اسلو ایجاد شد^۸ انجام می‌شود.

شکنجه در اسرائیل قانونی است.^۸ اما در اسرائیل برای نظری که در فیس‌بوک ارسال می‌کنید به شدت شکنجه نمی‌شوید. شلاق نمی‌خورید یا از پا آویزان نمی‌شوید. اگر ما همین فردا از سر^۹ اشغال خلاص شویم، هدف بعدی ما باید تشکیلات خودگردان فلسطین باشد.

^۸ شکنجه در زندان‌های اسرائیل از ابتدای اشغال کاملاً قانونی و متداول بود. استفاده از شکنجه در سال ۱۹۹۹ تا حدودی محدود شد.

گروه حقوق بشر اسرائیلی بتسلم می‌می‌نویسد:

«در سپتامبر ۱۹۹۹، در پی سلسله دادخواست‌های ثبت شده توسط سازمان‌های حقوق بشری و فلسطینی‌هایی که توسط شاباک [اژانس امنیتی اسرائیل] بازجویی شده بودند، دیوان عالی اسرائیل رسماً اعلام کرد که قوانین اسرائیل اجازه‌ی استفاده از روش‌های بدنی در بازجویی را به بازجویان شاباک نمی‌دهد. قضات اعلام کردند که روش‌های مطرح شده در دادخواست‌ها - از جمله بستن درآور، لرزاندن، قراردادن گونی روی سر فرد به مدت طولانی و محرومیت از خواب - غیرقانونی هستند. اما آنها همچنین اظهار داشتند که عوامل شاباک که از اختیارات خود فراتر می‌روند و از «فشار جسمی» استفاده می‌کنند، اگر در آینده مشخص شود که این روش‌ها را بر اساس اصل «دفاع ضروری» و در مورد یک «بمب ساعتی» استفاده کرده‌اند، لزوماً مسئولیت کیفری برای اقدامات خود نخواهند داشت. به دنبال این حکم، گزارش‌های شکنجه و بدرفتاری در بازجویی‌های شاباک کاهش یافت. با این حال، عوامل شاباک با تکیه بر تشخیص دادگاه از استثنای «بمب ساعتی»، به استفاده از روش‌های بازجویی که شامل آزار و حتی شکنجه می‌شد، ادامه دادند. این روش‌ها به موارد استثنایی محدود نشده و به سرعت به خط مشی

استاندارد بازجویی تبدیل شدند. مراجعه کنید به <https://www.btselem.org/torture>.

این محدودیت‌های ناچیز در مورد استفاده از شکنجه در زندان‌های اسرائیل، انگیزه‌ی مضاعفی برای اسرائیل ایجاد می‌کند تا شکنجه‌ی زندانیان فلسطینی را به تشکیلات خودگردان بسپارد.

چه بر سر تظاهرات‌کنندگان در غزه آمد؟

تظاهرات‌کنندگان در غزه همان مطالباتی را داشتند که ما داشتیم. حماس آنها را سرکوب می‌کرد. آنها در غزه نفس نمی‌توانند بکشند. حماس می‌داند شما چه کسی هستید. خانواده‌ات را می‌شناسد.

اعتراضات تابستان ۲۰۱۸ چه شد؟

پس از سال ۲۰۱۱ اعتراضات [علیه سیاست‌های تشکیلات خودگردان] ادامه یافت و بزرگ‌تر شد و نهایتاً به آنچه امروز در حال وقوع است منجر شد. تظاهرات اُصد تشکیلات خودگردان [در رام‌الله] در سال ۲۰۱۸ [یک اعتراض بزرگ محسوب می‌شد. مطالبات پایان دادن به تحریم‌ها علیه غزه بود. باور این مسئله که تشکیلات خودگردان آشکارا [در محاصره‌ی غزه] مشارکت می‌کند، بسیار سخت است. آنها هیچ شرمی از این ندارند که بگویند حقوق مردم غزه را مسدود می‌کنند. حقوق‌هایی را که از خارج، از طرف اتحادیه‌ی اروپا و کشورهای عربی می‌آید، مسدود می‌کنند. آنها [تشکیلات خودگردان] همچنین می‌گذارند که مردم بمیرند. آنها نقل‌وانتقال پزشکی [بیماران بین کرانه‌ی باختری و غزه] را متوقف کرده‌اند.

سرکوب اعتراضات یک نمایش قدرت بود. نمایشی که به ما نشان دهند چه کارهایی می‌توانند انجام دهند. این یک ذره از آن چیزی بود که اگر مردم جرات داشتند به فریادزدن و «نه» گفتن ادامه دهند اتفاق می‌افتاد. خشونت من را شوکه نکرد، اما برای دیگران غافلگیرکننده بود. تظاهرات‌کنندگان مورد ضرب‌وشتم قرار گرفتند. از باتوم‌های برقی در خیابان استفاده کردند. از گاز اشک‌آور و نارنجک‌های صوتی استفاده کردند. اینها همه سلاح‌هایی هستند که اسرائیلی‌ها هم علیه ما استفاده می‌کنند. چهل نفر در آن روز دستگیر شدند. بسیاری از اعضای فتح و تشکیلات خودگردان مخالف سرکوب بودند. اما نیروهای امنیتی هستند که نمایش را اجرا می‌کنند. بهترین سناریو برای اسرائیلی‌ها داشتن یک نیروی امنیتی فلسطینی است که به اندازه‌ی کافی قوی

باشد که بتواند شرایط را در وضعیت موجود حفظ کند. این همان چیزی است که نیروهای امنیتی را طی ده سال گذشته برایش شستشوی مغزی داده‌اند.

آیا اینجا در کرانه‌ی باختری دموکراسی وجود دارد؟

در حال حاضر هیچ انتخاباتی وجود ندارد، بنابراین ما هیچ گونه انتخابی نداریم. آخرین انتخابات در سال ۲۰۰۶ برگزار شد.^۹ آنچه عباس [در بیرون راندن حماس از کرانه‌ی باختری در سال ۲۰۰۷] انجام داد، [در روایت عمومی] کودتا نامیده نشد. اما واقعیت این است که او دیکتاتوری است که قدرت را به‌طور کامل در دست گرفت و مخالفان خود [حماس] را که در انتخاباتی منصفانه پیروز شده بودند بیرون راند. هیچ نهاد منتخبی وجود ندارد که در حال حاضر کنترل چیزی را در تشکیلات خودگردان در اختیار داشته باشد. تشکیلات خودگردان کاملاً به سبک دیکتاتوری اداره می‌شود و تمامی تصمیمات توسط رییس آن گرفته می‌شود. نخست‌وزیر نیز تصمیمات یک جانبه می‌گیرد. در رأس نیروهای امنیتی سه نهاد هستند که همه‌ی امور را اداره می‌کنند - رئیس اطلاعات، رئیس نیروهای امنیتی پیشگیرانه، و رئیس دفتر هماهنگی منطقه که با اسرائیلی‌ها هماهنگ هستند. اسرائیل به این وضعیت نیاز دارد تا ما را تحت کنترل نگه دارد. مهم‌ترین فرد هم برای آمریکایی‌ها و هم برای اسرائیلی‌ها کسی است که نیروهای امنیتی تشکیلات خودگردان را کنترل می‌کند.

چگونه باید مردم خارج از فلسطین به تشکیلات خودگردان فلسطین نگاه

کنند؟

بسیاری از مردم خارج از فلسطین هنوز فکر می‌کنند که سفارتخانه‌ی فلسطین ما را نمایندگی می‌کند. اما چیزی به اسم سازمان آزادی‌بخش فلسطین دیگر وجود ندارد. نهادهایش فرو ریخته‌اند. در حال حاضر تشکیلات خودگردان بیش از هر چیز دیگری برای مبارزه مخرب است. آنها سعی می‌کنند جنبش «بی دی اس»^{۱۰} [بایکوت، عدم

^۹ از سال ۲۰۲۱ مذاکرات برای انتخابات در کرانه‌ی باختری و غزه از سر گرفته شده است.

^{۱۰} Boycott, Divestment and Sanctions

سرمایه‌گذاری و تحریم^۱ را نابد کنند. آنها به جای مبارزه برای حقوق بشر جشن‌های مجلل برگزار می‌کنند و در همه چیز ناکارآمد هستند. مردم در سطح بین‌المللی باید همان فشاری را که بر دولت اسرائیل اعمال می‌کنند بر تشکیلات خودگردان نیز وارد کنند. اگر می‌خواهیم به بی‌عدالتی پایان دهیم باید به بی‌عدالتی تشکیلات خودگردان هم پایان دهیم. فرقی نمی‌کند که یک سرباز اسرائیلی شما را کتک بزند یا فلسطینی چرا که نتیجه یکسان است.

لطفاً بیشتر در مورد کمک‌های مالی اروپایی صحبت کنید.

وقتی در مورد منابع مالی صحبت می‌کنیم همه از پایداری و دموکراسی صحبت می‌کنند. آنها به اینجا می‌آیند و برای «بومی‌ها» کارگاه‌هایی درباره‌ی لذت دموکراسی و برابری جنسیتی برگزار می‌کنند. اینها موضوعات خوبی هستند اگر شما در کشور شیکی مثل سوئیس زندگی کنید. اما اینجا چندین لایه‌ی ستم جلوی پیشرفت زنان را گرفته است. تأمین‌کنندگان مالی به مسئله‌ی اشغال نمی‌پردازند. به عنوان مثال آنها در مورد مشکل آب صحبت می‌کنند ولی مستقیماً در مورد اشغال حرفی نمی‌زنند. آنها در مورد مشکل اصلی یعنی این واقعیت که اسرائیل آب ما را می‌دزدد هم صحبت نمی‌کنند. اتحادیه‌ی اروپا سازه‌های اسکان موقت در اختیار مردم دره‌ی اردن می‌گذارد، اما زمانی که اسرائیلی‌ها می‌آیند و با بولدوزر آنها را ویران می‌کنند هیچ اراده‌ی سیاسی برای جلوگیری از آن وجود ندارد. لعنت به آنها و سوله‌هایشان! مردم خودشان را در درخواست‌نامه‌هایشان سانسور می‌کنند تا بودجه دریافت کنند. به جای تأمین نیاز مردم، آنچه مرد سفید می‌گوید ما نیاز داریم تأمین می‌شود.

اگر برای «بی‌دی‌اس» فراخوان بدهید کمک مالی دریافت نخواهید کرد. باید یک تعهد قانونی «ضد تروریسم» را امضا کنید تا بتوانید از سرمایه‌گذاران آمریکایی کمک مالی دریافت کنید. برای به‌دست آوردن پاداش^{۱۱} باید تسلیم شکنجه شوید. این سازوکاری برای کنترل است. ما در حال از دست دادن چیزی هستیم که این سازمان‌ها باید برای آن تلاش کنند. این مسئله‌ی حبابی از کارمندان سازمان‌های غیردولتی، چه

^{۱۱} اشاره به سیاست چماق و هویج، یا تهدید و تحبیب. (م.)

خارجی و چه فلسطینی، ایجاد کرده است که بسیار ثروتمند هستند. طبقه‌ای از افراد ثروتمند در رام‌الله که تظاهر به کار خیر می‌کنند. من هیچ وقت شکاف بین طبقه‌ی فقیر و متوسط را به اندازه‌ی الان حس نکرده‌ام. زنانی در خیابان‌ها هستند که گدایی می‌کنند. اما دریافت‌کننده اصلی کمک‌های مالی خارجی کسی جز تشکیلات خودگردان نیست. این بودجه برای آموزش نیروهای امنیتی که به سمت تظاهرات‌کنندگان گاز اشک‌آور پرتاب می‌کنند استفاده می‌شود. سربازان اسرائیلی هر شب به شهرهای ما حمله می‌کنند اما تشکیلات خودگردان جلوی آنها را نمی‌گیرد. اگر سربازان و پلیس ما نمی‌توانند از مردم محافظت کنند پس چرا اینجا هستند؟ از لحظه‌ای که جیب‌های اسرائیلی وارد خاک فلسطین می‌شوند تمام پلیس و نیروهای امنیتی فلسطینی دستور دارند که به ساختمان‌های خود عقب‌نشینی کنند. آنها حتی اجازه‌ی حضور در خیابان هم ندارند. تنها دلیل حضور پلیس فلسطینی در اینجا حفظ وضعیت اشغال است. نکته‌ی ترسناک این است که افرادی که برای نیروهای امنیتی تشکیلات خودگردان کار می‌کنند در واقع همسایه‌های ما هستند.

لطفاً بیشتر در مورد حملات تشکیلات خودگردان به مردم در اردوگاه‌های آوارگان صحبت کنید.

برای این که تشکیلات خودگردان همه چیز را کاملاً تحت کنترل داشته باشد باید اردوگاه‌ها را کنترل کند تا استقلال مردمی را که آنجا زندگی می‌کنند بشکند. آن‌ها از تاکتیک‌های مختلفی برای این کار استفاده کرده‌اند. قبل از شکل‌گیری تشکیلات خودگردان اردوگاه‌ها مکان پرورش رهبران مبارزات بودند. در طول انتفاضه‌ی دوم [بعد از شکل‌گیری تشکیلات خودگردان در زمان اسلوا]، اردوگاه‌های آوارگان همچنان در حال مبارزه بودند. و امروز نیز اسلحه‌ها هنوز در اردوگاه‌های آوارگان هستند. تشکیلات خودگردان «کمیت‌های ترکیبی» دارد که مسؤل «مبارزه با قانون‌شکنان» در مناطق مختلف هستند [به این معنا که افراد مستقل در اردوگاه‌ها هنوز مقاومت می‌کنند]. آنها همچنین تلاش کرده‌اند که از مردم انسان‌زدایی کنند. مردمی که در اردوگاه‌های آوارگان زندگی می‌کنند به جای «مبارزان شکوهمند» و «انقلابی» با عنوان

«قانون‌شکن» شناخته می‌شوند. نرخ بیکاری در اردوگاه‌ها افزایش یافته است زیرا استخدام افراد ساکن در اردوگاه‌ها انگ‌انگاری شده است. نیروهای امنیتی تشکیلات خودگردان به اردوگاه‌ها حمله می‌کنند. آنها سعی می‌کنند افراد را دستگیر کنند اما اگر هم نتوانند این کار را اسرائیلی‌ها برایشان انجام می‌دهند. سطح خشونت علیه مردم در اردوگاه‌های آوارگان صد برابر بیشتر از آن چیزی است که دیگر فلسطینی‌ها در کرانه‌ی باختری با آن روبرو هستند. اکثر افراد دستگیر و ضرب‌و‌شتم شده از اعضای فتح هستند. آنها به‌عنوان حامیان دحلان^{۱۲}، رقیب عباس معرفی می‌شوند؛ اما در واقع بسیاری از آنها حامی دحلان نیستند.

لطفاً در مورد کشاندن مقاومت به همکاری با اسرائیل توسط تشکیلات خودگردان صحبت کنید.

کمیته‌ی هماهنگی مبارزه‌ی مردمی و وزارت مقاومت علیه دیوار و شهرک‌سازی هر دو ابزار تشکیلات خودگردان^{۱۳} هستند. فعالان مردم‌نهاد سعی کردند در این فرآیند مشارکت کنند اما در واقع آنها به مقاومت خشونت‌پرهیز بیشتر از هر چیز دیگری آسیب زده‌اند. پول آنها را فاسد کرده است. این پول‌ها کجا ناپدید می‌شوند؟

^{۱۲} محمد دحلان عضو سابق کمیته‌ی مرکزی فتح و سرپرست سابق امور امنیتی پیشگیرانه تشکیلات خودگردان است. او در سال ۲۰۱۱ از فتح اخراج شد و از آن زمان به مسموم کردن یاسر عرفات متهم شده است. او هنوز از خانه‌ی تبعیدی‌اش در امارات متحده‌ی عربی بر تحولات سیاسی فلسطین تاثیرگذار است. برای مثال ببینید: <http://www.palestinechronicle.com/mahmoud-abbas-vsmohammed-dahlan-the-showdown-begins/>

^{۱۳} کمیته‌ی هماهنگی مبارزه‌ی مردمی (PSCC) یک نهاد فراگیر متشکل از نمایندگان کمیته‌های مقاومت مردمی است. با این حال، بسیاری از فلسطینی‌ها کمیته‌ی هماهنگی مبارزه‌ی مردمی را یک نهاد غیر دموکراتیک می‌دانند که به‌منظور همسو کردن مقاومت مردمی با اهداف فتح و سازمان خودگردان فلسطین تاسیس شده است. وزارت مقاومت علیه دیوار و شهرک‌سازی بخشی از تشکیلات خودگردان فلسطین است. این وزارت نقش مستقیمی در مقاومت مردمی ایفا کرده است. به عنوان مثال، در جریان مبارزات سال ۲۰۱۸ علیه تخریب روستای خان الاحمر، وزارت هزینیه‌ی اتوبوس برای تظاهرات را تأمین کرد و به کسانی که در برابر اخراج مقاومت می‌کردند، غذا داد. بسیاری از فلسطینی‌ها وزارت را به دلیل انحصار مقاومت و تسلط بر روایت مورد انتقاد قرار دادند.

در مورد جنبش بی دی اس (بایکوت، عدم سرمایه‌گذاری و تحریم) چه نظری دارید؟

بی دی اس برای من مهم‌ترین چیز است. دوست دارم ببینم همه چیز از داخل به بیرون حرکت می‌کند. برای ما در داخل [فلسطین] تغییر دادن شرایط بسیار دشوار است. ما فقط می‌توانیم با استقامت آن‌ها را شکست دهیم و برای ارزش‌هایمان در جامعه‌ای که در حال فروپاشی است بجنگیم. مبارزه برای عشق و خوبی. من برای حفظ چیزهایی که در فلسطین دوست دارم مبارزه می‌کنم. برای آزادی و برای برابری بین مردم مبارزه می‌کنم. این مبارزه‌ای است برای حفظ اصول اخلاقی خودم. این یک مبارزه‌ی جهانی است و نه محلی. زمانی که نیاز است فریاد بزنی «بس کن» این کار را می‌کنیم. اما برای مردم خارج از فلسطین آزادی بیشتری برای فریاد زدن، برای فشار آوردن به اسرائیل و دعوت به تحریم وجود دارد. اسرائیل سخت تلاش می‌کند تا جنبش بی دی اس را متوقف کند. آنها تمام توان خود را برای مبارزه با بی دی اس در داخل و خارج بکار می‌برند.

دلایل اخلاقی زیادی برای مبارزه با اسرائیل وجود دارد که فراتر از عدالت‌خواهی برای فلسطین است. همان سلاح‌هایی که در فلسطین علیه ما استفاده می‌شود به‌زودی علیه رفقای ما در اروپا نیز استفاده خواهد شد. فضا برای حرف زدن در همه جای دنیا در حال کوچک شدن است. اگر مبارزه نکنیم، در توفان‌های پیش‌رو فرصتی برای بقا نداریم.

می‌توانید کمی در مورد انگیزه تان برای ادامه‌ی مبارزه توضیح دهید؟

برای من مبارزه در فلسطین همانند مبارزه‌ی پلنگ‌های سیاه^{۱۴} است. ما در حال مبارزه با یک شرّ مشترک در این جهان هستیم. چیزی که من را به یک انقلابی تبدیل می‌کند بی‌عدالتی است. ما از جنبش‌های آزادی‌خواهی در سراسر جهان الهام می‌گیریم. جنبش «جان سیاه‌هان اهمیت دارد» بسیار برای من عزیز و مهم است. جنبش زاپاتیستا

^{۱۴} اشاره دارد به اعضای حزب پلنگ سیاه. حزب پلنگ سیاه یک سازمان سوسیالیست آمریکایی بود که در دهه‌ی ۶۰ میلادی برای حقوق سیاهان در آمریکا مبارزه می‌کرد. (م).

ادر مکزیک] و قیام زنان در مصر و سوریه باعث می‌شود من محکم‌تر ایستادگی کنم. مبارزه‌ی ما باید جهانی باشد. مبارزه‌ای علیه سرمایه‌داری و علیه پدرسالاری. زنان باید در رأس امور قرار بگیرند. مردان همه چیز را نابود کرده‌اند. کسانی که زندگی می‌آفرینند همان‌هایی هستند که به بردگی گرفته شده‌اند و قدرت ندارند. تنها راه این است که زنان در سراسر جهان به طور کامل در همه‌ی جنبه‌های زندگی قدرت را به دست بگیرند. اما نه زنانی مانند ترزا می، هیلاری کلینتون یا [سیاستمدار اسرائیلی] آیلت شاکد. مردان درستکار باید از ما حمایت کنند زیرا ما با هم برای دنیایی آزاد مبارزه می‌کنیم. اما این مبارزه را باید زنان رهبری کنند.

چگونه جهانی را دوست دارید ببینید؟

دوست دارم در فلسطین و در سراسر جهان جایی را ببینم که در آن اجازه‌ی زندگی داشته باشیم. من یک دنیای کاملاً متفاوت می‌خواهم. من رهایی می‌خواهم. دنیایی می‌خواهم که در آن شأن انسان به بشریت با هر شکل و رنگی باز گردد. جایی که مردم بتوانند خودشان باشند و با ترس زندگی نکنند. برایم مهم نیست که این مکان را چه بنامند. برایم پرچم‌ها مهم نیستند. آزادی‌ای بدون ملیت و هویت. نه نوع کمونیستی و نه نوع اسلامی. من جایی می‌خواهم که در آن همه از هر آیینی مورد احترام باشند. حیوانات نیز باید آزاد باشند. من آرمان‌شهر می‌خواهم و چیزی کمتر از آن را نمی‌پذیرم. اگر در راه مبارزه برای این دنیا بمیریم دست‌کم در حال مبارزه برای خیر مرده‌ایم. لحظه‌ای که باورمان را از دست بدهیم که می‌توانیم به این آرمان‌شهر برسیم دیگر چیزی برای جنگیدن نداریم. چرا دوباره نفس بکشید اگر باور نداشته باشید که چیزی می‌تواند تغییر کند؟ دولت‌ها امیدهای ما را می‌کشند. آن‌ها ما را وادار می‌کنند مثل موش‌ها در اداره‌ها زندگی کنیم، سوراخ حفر کنیم و به دنبال پول بگردیم. بخشی از روش آن‌ها برای نابود کردن ما از بین بردن امیدهایمان است. اما واقعیت این است که معجزات هر روز اتفاق می‌افتند. مردم باید متوجه شوند که اگر مبارزه نکنیم هیچ چیز و هیچ امیدی برای فرزندانمان باقی نمی‌ماند. زمین دارد فریاد می‌زند «بس است، به آخر خط رسیدم». به‌زودی اینجا دیگر آبی نخواهیم داشت و همه در منطقه برای آب خواهیم جنگید. طبیعت اشغال و کشته شده است. شاید وقتی مردم به اندازه‌ی

کافی ناامید شوند در سطح جهانی با هم همراه خواهیم شد. چرا خبری از اعتراضات جهانی که فریاد بنزیم دیگر کافی است نیست؟ فریاد بنزیم «خلاص!» [بس است!]. این زندگی ارزش زندگی کردن ندارد اگر نتوانم زندگی آبرومندانهای داشته باشم. ارتش‌ها در ترس زندگی می‌کنند. اگر ترس را از بین ببرید سربازان برمی‌گردند و به ما می‌پیوندند. این ایده که ما همه یکی هستیم می‌تواند آن ترس را از بین ببرد. اگر یکی از ما هنوز زندانی است پس هیچ یک از ما آزاد نیست.

<https://pecritique.com/>

نقد اقتصاد سیاسی

زیست‌سیاستِ زندگی

تکثیر بدن عاشق در مقام وفاداری به وفاداری

ژینا مدرس گرجی



Dayeh
Sahrifeh,
mother of
Ramin
Hossein
Panahi



طرح: جانلوکا کنستانتینی

یکی از درخشان‌ترین جلوه‌های معاصر مقاومت و عشق به آزادی، مادرانی هستند که روزها، ماه‌ها و سال‌ها پس از ازدست‌دادن فرزندان جوان‌شان کماکان بر حقیقت، سوژگی و حتی زندگی آن‌ها اصرار می‌ورزند. از «مادران میدان مایو» در آرژانتین تا «دایکان آشتی» کوردستان و «مادران دادخواه» در جای‌جای خاورمیانه. آن‌چه این چرخه‌های کنش‌گری و فعالیت مدنی را به هم گره می‌زند نوعی شور و عشق به زندگی است که می‌توان آن را «زیست‌سیاست زندگی» خواند. «دایه شریفه» یکی از این مادران است؛ او هفته‌ی گذشته می‌خواست به دیدار خانواده‌های جان‌باختگان اخیر برود که بازداشتش کردند، و خطاب به بازداشت‌کنندگان گفته بود: «این جسم که مقابل شماست رامین است نه من!». این‌که مادر یک جان‌باخته حتی خودش و بدنش را تداوم و تکثیر بدن فرزندش می‌داند، تنها از دل چنین زیست‌سیاستی ممکن می‌شود. اما چگونه و به چه طریقی این جاودانگی و تکثیر بدن امکان‌پذیر می‌شود؟

هیچ جاودانگی و ابدیتی در کار نیست مگر آن‌که در ابتدا از سرحدات زندگی بگذریم. و چه سرحدی بالاتر از خود مرگ؟ از همین‌روست که برای جاودانگی و زندگی ابدی ناگزیر باید از دل آتش گذشت، و آن‌گاه می‌توان با عشق و توانی دوچندان به زندگی رو کرد. ابتدا باید مرد. اما این چه مرگی است؟

آلن بدیو در پاسخ به پرسشی در باب شر می‌گوید که انسان در مقام حیوان می‌تواند «به‌راحتی مقهور پست‌ترین علایق و خواهش‌ها» شود، و در مقابل، تنها چیزی که می‌تواند این پیوستار را قطع کند، صرفاً سوژگی یک رخداد است. پیش‌شرط سوژگی نیز نوعی تجربه‌ی مرگ است، مرگ در مقام حیوانی دوبا به نام انسان، و آن‌گاه زاده‌شدن در مقام سوژه‌ای که همه‌ی وجودش را حول رخداد بازتعریف کرده، حتی نامش، هویتش و بدنش را. این‌چنین است که زنی ساده و روستایی می‌میرد - انسانی غیرسیاسی، درگیر زندگی روزمره و برکنار از کنش جمعی - و سوژه‌ای جان می‌گیرد که سخن، عمل و زندگی‌اش محملی است برای بدن یکی از جان‌باختگان عاشق زندگی.

بیایید کمی به عقب برگردیم و در مقابل، زیست‌قدرت مرگ را در نسبت با مسئله‌ی بدن مدنظر قرار دهیم. همه می‌دانیم که بدن برای بنیادگرایی از اهمیت بسیاری برخوردار است. تک‌تک اندام‌ها، حرکات و ترکیبات بدن‌ها برای بنیادگرایی موضوع و سواسی بی‌پایان و ابدی است. بدن را باید انضباط بخشید و قدرت وحشی آن را رام

کرد. چرا که بدن توانا به انجام چیزهایی است که پیشاپیش کسی نمی‌تواند آن‌ها را پیش‌بینی کند. آیا با این حساب می‌توان از این سخن گفت که بنیادگرایی نیز بدن را در تارک سیاست خود قرار داده و، خواسته یا ناخواسته، بر اهمیت آن تأکید می‌گذارد؟ آری و نه! آری، بدن چنان مهم و دارای قدرت انفجاری است که نباید یک دم از آن و به‌انضباط کشیدن و کنترلش غافل ماند. و، در حقیقت، نه، چون آن‌چه که زیست‌قدرت بنیادگرایانه نهایتاً انجام می‌دهد نه بیان قدرت بدن، که صرفاً ترس از بدن و تلاش برای به بند کشیدن آن است. حتی وقتی پای جان‌باختن مطرح می‌شود، بنیادگرایی به‌رغم سخن راندن و نمایش بی‌پایان اهمیت بدن جان‌باختگان، همواره آن را شاهدهی بر حقیقتی برتر و متعالی می‌داند که بدن صرفاً بازتاب و انعکاسی گذرا از آن است. بنابراین، در نهایت زیست‌قدرت بنیادگرایانه نوعی مرگ‌سیاست است که هم زندگی و هم مرگ را تابع رانه‌ای به سوی فقدان، غیاب و نیستی می‌سازد.

اما در مقابل، زیست‌سیاست زندگی چه؟ در این‌جا حتی مرگ هم به فرصتی برای اشاره به زندگی بدل می‌شود. چه مرگ حیوان دوپا و تولید سوژه‌ی حقیقت و چه جان‌باختن سوژه‌ی حقیقت و تکثیر بدن او به سوی زندگی، هردو به پویایی و جاودانگی اشاره دارند. مرگ دیگر ترسناک نیست، چراکه نتیجه‌ی آن پیشاپیش معلوم است: تکثیر هرچه بیشتر و فزاینده‌ی بدن‌های مبارزان جان‌باخته. اگر رخدادی در کار بوده، اگر نوعی رهایی، آفرینش و ابداع امر نو رخ داده است، بی‌تردید فرصتی برای سوژگی دست می‌دهد. و در این‌جاست که مادران میدان مایو، دایکان آشتی، مادران دادخواه و ... پا به صحنه می‌گذرانند. برای آن‌ها سوژگی از طریق نامیدن نام زندگی بر آن‌چه اغلب مرگ می‌دانیم، امکان‌پذیر شده است. آن‌ها مرگ فرزندان‌شان را نه در قالب سوگواری و ماتم بر بدنی مرده، که در حکم شاهدهی بر عشق، مهر و آزادی‌خواهی آن‌ها قرائت می‌کنند. و از همین‌روست که بدن خود را به مدیومی برای تداوم و تکثیر بدن آن‌ها بدل می‌کنند و همچون هر مبارز راستینی راه را ادامه می‌دهند. مگر نه این‌که، به تعبیر بدیو، یکی از ریشه‌های معنایی میلیتانت (militant) همین پایداری در راه و ادامه‌ی آن تا مایل‌های (miles) آخر است؟ اما چگونه می‌توان سال‌های سال ادامه داد و به

اشباع نرسید؟ چگونه می‌توان به دام تکرار امر مکرر نیفتاد و در عین تکرار، هر بار حقیقت تازه و متفاوتی آفرید؟

در این جاست که پای ژستی به میان می‌آید که بدیو آن را «وفاداری به وفاداری» می‌خواند. اگر وفاداری به سوژگی قوام می‌بخشد، اگر سوژگی فرایندی است بی‌پایان، پس باید مانع از تکرار کسل‌کننده و مرده‌ی کنش/سخنی شد که، ولو حاوی حقیقت، ناتوان از زایش امر تازه است. وفاداری به وفاداری دقیقاً یعنی یافتن یا به تعبیر بهتر، آفرینش بعدی تازه در وفاداری به سوژگی. و بی‌تردید، به گواه تاریخ، بسی دشوارتر از وفاداری و سوژگی یک رخداد، وفاداری به وفاداری است و یافتن/آفرینش دم‌به‌دم چیزی تازه در آن. مثلاً بد نیست نگاهی بیندازیم به کن لوچ و آخرین ساخته‌اش، «بلوط پیر». تصویری از همبستگی یا سرنوشت مشترک طردشدگان خارجی و داخلی سیاستی مرگ‌آفرین. اما این تصویر کم‌رنگ و در حال زوال در نهایت بین خطابه‌ای رمانتیک درباره‌ی جنایات کشورهای غربی در خاورمیانه یا ستم دولت‌های ضد‌مردمی در داخل، و نوستالژی برای همبستگی قدیمی اتحادیه‌های کارگری نوسان می‌کند و نمی‌تواند هیچ شور و توانی برای آفرینش امر تازه بیافریند.

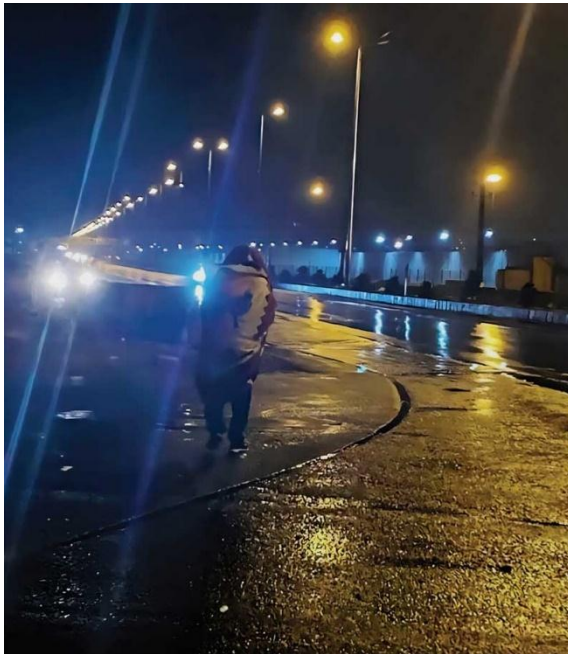
اما، در مقابل، وفاداری به وفاداری با نوستالژی و سر دادن آه‌وفغان نسبتی ندارد. به همان میزان و چه بسی بیش از آن که وفاداری به «ساحت عمل» و «کاری کردن» در دل یک وضعیت مرتبط باشد، وفاداری به وفاداری کسب‌وکار سوژه‌هایی است که مرگ را پشت‌سر نهاده‌اند، از چیزی نمی‌ترسند و صرفاً بدن‌هایی تکثیرشده و جاودان‌اند که به‌تمامی به بیرقی برای بیان و اعلام حقیقت در عشق به زندگی بدل شده‌اند. بنابراین نه یاد یا حتی روح و شبیح جان‌باختگان، بلکه بدن بسط یافته و تکثیرشده‌ی آن‌هاست که بر فراز و مهم‌تر از آن، در بطن وضعیت در گشت‌وگذار است. با این اوصاف هیچ بعید نیست که تمامی راهبردها و راهکارهای ممانعت از سیروسفر این بدن‌ها ناکام بماند، زیرا زیست‌سیاست بدن می‌رود که نه‌تنها مادران جان‌باختگان، بلکه به‌تدریج دیگران و همگان را به میزبانی سرشار از شور و عقلانیت برای پذیرایی از عاشق‌ترین زندگان جاودانه‌ی این سال‌ها بدل کند.

<https://pecritique.com/>

فکر اقتصاد سیاسی

بایگانی به‌مثابه مقاومت

آتنا کامل



سوم بهمن ۱۴۰۲، پدر محمد قبادلو در برابر زندان قزلحصار

بدن و بایگانی

مرگ را می‌توان به فراموشی تعبیر کرد. گویی بدون احتمال یا خطر فراموشی، هیچ بایگانی‌ای وجود نمی‌داشت. بایگانی کردن تلاش ماست برای جلوگیری یا به تأخیر انداختن چیزی که می‌دانیم اجتناب‌ناپذیر است: شکنندگی اتصالات و از دست رفتن مداوم آنها.

جز این، بایگانی در نظام‌های اقتدارگرا اهمیت ویژه‌تری پیدا می‌کند. نبرد دوشوار برای کنترل بایگانی و بازساخت حافظه‌ی جمعی در این کشورها در جریان است. یک طرف، منابع و قدرتش را برای محدود و کانالیزه کردن اطلاعات و داده‌ها به سمت حفظ موجودیت خود به کار می‌گیرد و طرف دیگر رنج و سرکوبی را متحمل شده که بقایش را در رؤیت‌پذیر کردن آن می‌بیند. روایت کردن ظلم و ثبتش در تاریخ بخشی از فرایند التیام و امید به ایجاد تغییر است. در نتیجه بایگانی‌های مردمی قدرت و توانش را از مکان لغزنده‌ای بین زندگی و مرگ می‌گیرند و به همین اعتبار پرزور و اثربخش‌اند. مرگ و زندگی با بدن تعریف می‌شوند و بدن بایگانی زنده است.

فرانسوا تروفو در فیلم فارنهایت ۴۵۱ (۱۹۶۶) داستان شگفت جامعه‌ای را روایت می‌کند که در آن خواندن کتاب جرم است و آتش‌نشانان به کار خاموش کردن آتش که در کار آتش زدن کتاب‌هایند. ۴۵۱ درجه فارنهایت درجه‌ای است که در آن کاغذ کتاب آتش می‌گیرد و می‌سوزد. در این شرایط عاشقان کتاب تصمیم می‌گیرند خود کتاب شوند. هر یک متن کتاب مورد علاقه‌شان را که توسط قانون منع شده، به حافظه می‌سپارد. کتاب‌ها اگرچه توسط آتش‌نشانان رژیم سوزانده می‌شوند اما در بدن عاشقان کتاب بقا پیدا می‌کنند. حافظان کتاب به جنگل پناه می‌برند و لحظه‌ای را انتظار می‌کشند که کسی بخواهد آنها را بخواند، کسی علاقمند باشد به آنچه آنها می‌توانند تکرار کنند، گوش دهد. هر کتاب، بدنی در حرکت است و هر بدن به کتابی در حال حرکت بدل شده. اما بدن فانی است و مأموریت کتاب‌دوستان آن است که بقای هر بایگانی فردی را از طریق زنجیره‌های مکرر انتقال تضمین کنند. گروهی به کار تداوم و ماندگاری بایگانی کتاب‌ها مشغول شدند؛ بایگانی‌ای بدن‌مند و حستانی که از بدنی به بدن دیگر منتقل می‌شود. کتاب در بدن‌های مختلف امکان زندگی می‌یابد. به خاطر ارتباط با

شنوندگانش زنده می‌ماند؛ شنونده‌ای که می‌خواهد کل کتاب را بشنود یا در تکرارهای خصوصی و صمیمی بخش‌هایی از کتاب یا نقل‌قول‌هایی از آن را.

بایگانی شدن کتاب‌ها در بدن‌ها حکایتی جالب و استعاری است: (Palladini ۱۴: ۲۰۱۷, & Pustianaz)

نخست، اگر بدنی می‌تواند به بایگانی تبدیل شود، صرفاً به این خاطر است که بدن پیشاپیش یک بایگانی زنده است. بدن ما خاطره‌ی تعرض‌ها، خشونت‌ها، تحقیر و طردشدن‌ها را به حافظه‌اش می‌سپارد. بازگویی خاطره، به کلام درآوردن بدن است (احمد، ۲۰۱۷). بدن کتاب‌شده با روایت آنچه در حافظه انباشته نه‌تنها بیگانه نیست که اتفاقاً قادر است کتاب را با تاریخ خود درهم‌آمیزد. پس می‌توان گفت دوم، وقتی بایگانی با یک بدن گره می‌خورد، با تاریخ آن بدن گره خورده که یعنی با تغییر و تحولات، رخدادها، حافظه و مرگ آن بدن گره خورده. بایگانی کتاب یا حافظه در بدن با طول عمر آن بدن در ارتباط است. بدن‌مندی، مخاطره و بی‌ثباتی را پیش چشم می‌آورد. بی‌ثباتی و مخاطره هم لزوم بایگانی را.

مقاومت و بایگانی

بایگانی با فقدان و از دست دادن مرتبط است. بایگانی تکه‌ای از چیزی کلی‌تر است. خودش جزء از کل است و به همین خاطر هم باید آن را در زمینه و بسترش نشانند و درک کرد. بایگانی نشانی از چیز از دست‌رفته است. نشانی جزئی از آن چیزی که با نمایش‌اش، کل را مراد می‌کنیم. بایگانی ایستادگی و مقاومت در برابر فقدان و فراموشی تعریف می‌شود و اساساً هدفش این است که نگذارد چیزها، حس‌ها و مقاومت‌ها فراموش و جور دیگری تفسیر شوند و تلاش می‌کند در ساخت حافظه‌ی جمعی مداخله کند. بایگانی‌ای که ریشه‌اش در از دست دادن است، همان را بازنمایی می‌کند. انگار آنچه از دست‌رفته قدرتش را برای نمایش و سخن گفتن به بایگانی بخشیده. سوگواری‌ها بخشی از بایگانی حسانی‌اند، سوگواری‌های پویای اعتراضی که بدن‌مندان و پراحساس. مادران دادخواه چه در فضای مجازی و چه در زمین واقعی صحنه‌ی مواجهات عاطفی‌اند. جایی که غریبه‌ها یا کسانی که تا پیش از واقعه غریبه بودند، درد و استیصال

و رنج ازدست‌دادن را در آنها می‌بینند و نزدیک‌شان می‌شوند. مادران دادخواه یکدیگر را پیدا می‌کنند، به دیدار هم می‌روند و خود را با نام فرزندان‌شان معرفی می‌کنند. در ایران آنان طی سال‌ها شبکه‌ای جمعی ساخته‌اند که با فراز و فرودهایی در دوره‌های مختلف در سالگردها و مناسبت‌های یکدیگر شرکت می‌کنند و البته برایشان هزینه‌بر هم بوده و بازداشت و زندان در پی داشته است. وسایل شخصی عزیزان ازدست‌رفته، در خانه‌ی آنها از گزند حملات مصون نبودند یا بیم آن رفته که تنها دارایی‌های موجود از آنها نیز به یغما رود. به همین خاطر خاطرات شخصی، عکس‌ها، دست‌نوشته‌ها، پوشاک و وسایل آنها معمولاً در قالب بایگانی در حال تکمیلی به مکان امنی خارج از خانه-خارج از خانواده و گاه خارج از کشور- منتقل شدند.

بسیاری از کسانی که در تجمعات خیابانی سال ۱۴۰۱ شرکت کردند، بازداشت یا شکنجه شدند، عکس و فیلم‌هایی از خیابان یا تن شکنجه‌شده‌شان را برای آشنایان امن شان در خارج از کشور فرستادند تا حفظ شود و باقی بماند. «کمیته‌ی پیگیری وضعیت بازداشت‌شدگان» که در همان پاییز ۱۴۰۱ با معرفی یک ایمیل به‌عنوان راه ارتباطی و اطلاع‌رسانی اعلام موجودیت کرد، در خارج از کشور شکل گرفت و بایگانی‌ای ارزشمند از وضعیت کمی و کیفی بازداشت‌شدگان خیزش ژینا ایجاد کرد. حتی فراتر از اینها، عکس و فیلم‌های خصوصی فعالان، بازداشت‌شدگان یا کسانی که ظن بازداشت‌شان می‌رفت در مهمانی‌ها و فضاهای صمیمانه با دوستان‌شان، ناگزیر پاک و اگر امکان‌ش باشد، یک نسخه از آن به خارج از کشور فرستاده می‌شد. به این ترتیب ما بایگانی‌ای غنی از فیلم و عکس و یادداشت و مقاله از اعتراضات شهریور ۱۴۰۱ و پیرامون آن نزد دیاسپورا و به صورت پراکنده داریم.

شعله پاکروان مادر ریحانه جباری در مصاحبه‌ای که به مناسبت نمایش مستند «هفت زمستان در ایران» با وبسایت آسو انجام داده، می‌گوید:

«من کلاً آدم بایگانی‌کنی‌ام، لباس نوزادی ریحانه و دو تا بچه دیگم رو دارم، اسباب‌بازی‌های کودکی‌شون؛ اون‌هایی که محبوب بوده، دارم. حتی این‌قدر برام مهم بوده که آوردم‌شون برلین. در طول این سال‌ها هر مسافری که آمده، به هر طریقی که تونستم اینا رو آوردم. این ویژگی رو دارم ولی مشخصاً برای ریحانه انگیزه این بود که وقتی از زندان آزاد می‌شه بیاد و این روندی که طی کرده رو ببینه. دلم می‌خواست

وقتی میاد خونه ببینه که همیشه حاضر بوده. فکر می‌کردم میاد و بهش می‌گم این بایگانی زندگی توست در جایی که غایب بودی. ولی متأسفانه این آرزوی من برآورده نشد و داستانی که باید بسیار خصوصی می‌موند و برای خودمون فقط می‌بود، به همه‌ی دنیا نشون داده شد... من با انتشار کتاب [چطور یک انسان می‌تواند پروانه شود: روایت مادرانه‌ی یک اعدام] و اکران این فیلم احساس رهایی دارم. بعد از ۱۵ سال یک هفته است که بدون قرص خواب دارم می‌خوابم. دنیام عوض شده. من تازه دارم برلین رو می‌بینم. به اطرافیانم می‌گم برلین عجب پارک‌های خوبی داره. من واقعاً ندیده بودم. من زندگی نمی‌کردم فقط روز رو به شب می‌دوختم. من مسئولیتم در قبال ریحانه رو انجام دادم ولی دادخواهی پایان پیدا نمی‌کنه تا زمانی که اعدام به طور کامل از ایران جمع بشه. آخرین چوبه دار باید بره توی موزه برای اینکه آیندگان ما بفهمند ما زمانی سیستمی داشتیم که یک عده شال و کلاه می‌کردند -باگناه و بی‌گناه من کاری به این ندارم- کسی رو صبح اول صبح با صدای اذان سر چوبه دار می‌کشتند، اون فرد دو یا سه دقیقه بعدش می‌مرد، رنج‌هاش تموم می‌شد ولی بازماندگانش تا آخرین نفس درد می‌کشند، رنج می‌کشند و زندگی‌شون جهنمی‌ست. تا زمانی که ماشین اعدام داره حکم صادر می‌کنه و کسانی در زندان‌ها منتظرند که این هفته یا هفته بعد حکم‌شون اجرا بشه و خانواده‌هاشون دچار اون استرس فرساینده هستند، دادخواهی به سرانجام نرسیده».

بخش مهمی از بایگانی‌ها در تبعیدند. بایگانی و تبعید؛ شکاف معنایی جالب‌توجهی دارند. بایگانی نوعی پیوند است، پیوند زندگی‌نامه‌ای، نسلی یا روایی در حالی که تبعید نوعی عقب‌نشینی یا چشم‌پوشی از امنیت در زمان و مکان شناخته‌شده است. هم‌نشینی این دو با یکدیگر خبر از احتمال بحرانی غیرمنتظره در امنیت بایگانی می‌دهد (Dubow, Steadman-Jones and Babbage, ۲۰۱۳). بایگانی در تبعید، بایگانی‌ای سیال است تا پتانسیل‌های بحرانی غیرمنتظره را، یعنی زندگی‌های در مخاطره یا فقدان‌ها را در مکان امن‌تری جا دهد. بایگانی در تبعید انگار خانه را به خارج از خانه می‌برد. خانه به هر دو معنای خانواده و وطن. آن هم وقتی که تجربه‌ی در خانه بودن، نه مأمون و پناه، که وحشت و هراس است. بایگانی در تبعید اما امر نویی نیست، در تاریخ پرسابقه و پرتکرار است، از ادیان یهود و مسیحیت تا نظام‌های سیاسی

قرون وسطی‌ای و دیکتاتوری و فاشیستی می‌توان ردّش را گرفت. ردّ بی‌شمار زمان و مکان تاریخی را که به مکان‌های دور و خارج از خانه برده شدند.

تبعید، مهاجرت نیست. تبعید در خودش طرد دارد. طردی که به تعبیر فوکو حاصل انواع و اقسام مکانیسم‌های جذب و شمولیت است؛ شیوه‌هایی که خودی و غیرخودی را تعریف می‌کنند. تمام اعضای یک ملت یا حتی یک گروه به یک میزان شامل و معتبر نیستند، اعتبار اعضا بر اساس معیارهایی زیاد و کم می‌شود. همین معیارهای امتیاز و اعتباردهنده، مکانیسم طردند. در نتیجه طرد شدن اگرچه به بیرون جامعه اشاره دارد اما تفاوتی درون جامعه محسوب می‌شود. فوکو به اشکال طرد در رویه‌های جذب توجه ویژه داشت. آثار اولیه‌اش بر مکانیسم‌های انضباطی بیرونی و بعدتر بر خودانضباطی و جنبه‌های زیست‌سیاست تمرکز داشتند. پژوهشگران زیادی با الهام از فوکو به بایگانی‌ها پرداختند. مثلاً جیمز گیون (Given, ۱۹۹۷) با توجه به نقش زندان، بر تفتیش عقاید و اسناد بایگانی‌شده‌ی آن در منطقه لانگدوک فرانسه در قرون وسطی پرداخت که بسیار ملهم از کارهای اولیه‌ی فوکوست.

همچنان که بازجویان تفتیش عقاید در قرون وسطی بایگانی خودشان را تولید می‌کردند، دولت‌های امروز هم در کار ساخت بایگانی خودند. مورخان شباهت‌هایی را بین تکنولوژی‌های اعتراف و تفتیش عقاید درون و بیرون جهان انگلیسی‌زبان پیدا کردند. مثلاً مارک گرگوری پگ^۱ که تفتیش عقاید در منطقه Lauragais در جنوب فرانسه را بین سال‌های ۱۲۴۶-۱۲۴۵ میلادی بررسی کرده نشان می‌دهد که چطور سؤالات مفتشان، زندگی روزمره را به فضاها، زمان‌ها، صداها و نورهایی تبدیل می‌کند که دیگر نمی‌شود آن را بدیهی گرفت، جریان عادی زندگی از کار می‌افتد (Staub, ۲۰۱۳: ۷۶). نوشتن یا گفتن از خود در چنین فضایی، عریان‌ترین شکل کنترل دولتی بر زندگی است. همان که گاهی در رسانه‌ی دولتی هم پخش می‌شود. همان که بایگانی دولتی است و در مقابل بایگانی مردمی قرار می‌گیرد. مردمی که در تلاش برای بیرون کشیدن زندگی از سیطره‌ی دولت از خانه حذف شدند و یا مردمی که در خانه ماندند اما بایگانی زندگی را بیرون فرستادند.

^۱ - Mark Gregory Pegg

نوشتن زندگی‌نامه، خاطرات یا روزنوشت در تبعید نیز نوعی بایگانی شناخته‌شده است. در ادبیات فارسی از «نامه‌های تبعید» اثر میرزا آقاخان کرمانی تا «چطور یک آدم می‌تواند پروانه شود» اثر شعله پاکروان، از «روزها در راه» شاهرخ مسکوب تا «در حضر» مهشید امیرشاهی جزو این دسته‌اند. این آثار صرفاً شامل احساسات شخصی و حتی حالات حسّانی عمومی در سطح فردی در تاریخی مشترک نمی‌شوند. شاید بتوان ادعا کرد همه‌ی کسانی که درگیر کار بایگانی و تولید دانش می‌شوند، نسبت به بسیج، سازماندهی مجدد نیروها و فعال‌سازی عمومی حالات حسّانی دغدغه‌مندند. احساسات فردی یا خصوصی کنار گذاشته نمی‌شود بلکه اتفاقاً تولید چنین بایگانی‌هایی‌اند که ممکن است بتوانند احساسات خصوصی را به اثرات عمومی تبدیل کنند که هدفش نمایش داستان‌های نوشته‌شده‌ی اجتماعی یا سیاسی نیست بلکه اتمام کار ناتمام خود بایگانی است.

فمینیسم و بایگانی: از بایگانی‌های شخصی به سیاسی

فمینیسم پراکسیس است، به این معنا که برنامه‌ای عملیاتی برای شیوه‌ی بودن ما در این جهان است. فمینیست شدن به تعبیر سارا احمد (۲۰۱۷) بازتعریف دگرگونه‌ی جهان است. با فمینیست شدن می‌فهمیم چگونه آنچه بر من رفته است بر دیگرانی چون من هم رفته و می‌رود. رویه‌ها و الگوهای آزاردهنده و طردکننده برایمان آشکار می‌شود و نسبت به آنها حساس می‌شویم. به خودمان حق می‌دهیم که نسبت به این رویه‌ها نافرمان باشیم. نافرمانی کنیم، چه در عرصه‌ی عمومی و چه خصوصی. زندگی فمینیست‌ها بایگانی‌ای از شورش و سرپیچی است. یا به تعبیر احمد بدن ما بایگانی شخصی ماست. فمینیست کسی است که بدنش با نظم جنسیتی مستقر گلاویز شده، بدنش با جهان خارج اصطکاک پیدا کرده، زخم برداشته و شروع به فکر کردن به این رویه‌های نادرست کرده، تلاش کرده به احساساتی که بدنش آنها را تجربه می‌کنند، معنا دهد، نام دهد. پس شروع به بایگانی حالات و رخدادها کرده. وقتی این بدن با سایر بایگانی‌های مشابه چه به صورت بدن‌های زنده و چه کتاب‌ها و سرگذشت‌ها و روایت‌ها

مواجه می‌شود تازه می‌فهمد عجب شباهتی، چه تحلیل درستی، چه نام‌گذاری به جایی؛ و این چنین می‌تواند بایگانی شخصی را غیرشخصی و سیاسی روایت کند.

برخی بدن‌ها بایگانی‌های غیرشخصی‌تری می‌شوند مثلاً بدن زنان دادخواه، بدنی که کمرش از گلوله‌های ساچمه‌ای سوراخ‌سوراخ شده و بدنی که یک چشمش را از دست داده. این بدن‌ها یا چیزی از دست دادند و یا دچار حالات پردرد و حیرتی شدند که برایشان معنادار نبوده. اگر بخواهیم کلی‌تر نگاه کنیم، دادگاه‌هایی که در سال‌های اخیر به پرونده‌های تاریخی با شاکیان بسیار درباره‌ی رخدادهای ایران در خارج از کشور اختصاص داشتند، نمونه‌های قابل تأملی از اهمیت بایگانی‌اند که با استناد به شهادت خانواده‌های قربانی، زندانیان سابق و زندگی‌نامه‌ها و خاطرات زندانیان پیشین برگزار شدند.

در مصر پس از سقوط مبارک، وقتی مردم تا ماه‌ها پس از آن در خیابان‌ها حضور داشتند، زنان هدف خشونت گسترده‌ی جنسی و تجاوز گروهی قرار گرفتند. خشونتی وسیع و سازمان‌یافته که هدفش دور کردن زنان از عرصه‌ی عمومی بود. شورای عالی نیروهای مسلح مصر این زنان را زنانی بی‌عفت خواند که «شبهه دختران من و شما نیستند». بیات در کتاب «زندگی انقلابی» (۲۰۲۱) می‌گوید هیچ چیز به اندازه‌ی حضور این زنان در صفحه‌ی تلویزیون و روایت عمومی و شجاعانه‌شان از آنچه بر آنها رفته، در مردم عادی و در ابعاد وسیع اثربخش نبود. بحث‌های پرتنش در فضاهای عمومی و میان مردم در گرفت و برای اولین بار در مصر بدن و سکسوالیته و جایگاه آنها در عرصه‌ی عمومی به بحث گسترده گذاشته شد؛ و در نهایت در چرخشی تاریخی در ژوئن ۲۰۱۴ آزار جنسی به‌عنوان جرم وارد قانون مجازات مصر شد (Bayat, ۲۰۲۱: ۱۷۱-۲). بدن زنان آزاردیده و تجاوزدیده این‌بار توانست حافظه‌اش را به بانگ بلندی بازخوانی کند و منجر به تغییر شود.

به آرژانتین برویم جایی که برخی فمینیست‌ها جنبش باشکوه «نه حتی یک زن کم‌تر» را با مبارزه‌ی تاریخی مادران و مادربرگ‌های میدان مایو پیوند زدند. این جنبش فمینیستی، تبار مادران مایو را احیا کرد و پیوندهای جدیدی بین انواع ستم که بر بدن زنان اعمال می‌شود، برقرار کرد. شورش‌ها، عجیب خویشاوندی ایجاد می‌کنند. بحث مهمی که در آرژانتین در گرفت این بود که مردانی که در بازداشتگاه‌های مخفی و مخوف

بوینس آیرس مسئولیتی داشتند، فضای سرکوب‌گرانه‌ی مشابهی را در خانه و در میان اعضای خانواده خود ایجاد می‌کردند که امروز صداهای جدید و جمعی‌ای در برابرش شکل گرفته است. دختران این مردان با حضور در راهپیمایی «نه حتی یک زن کم‌تر» همبستگی و مقاومت‌شان را در برابر سرکوب نمایش دادند. چنین مداخله‌ای به قول ورونیکا گاگو (۲۰۲۰: ۱۰۳) در حافظه‌ی زمان حال، زمان‌مندی‌ای را پیش چشم می‌آورد که از مبارزاتی آغاز می‌شود که علیه دیکتاتوری نظامی آرژانتین انجام شد و خاطرات، بایگانی‌ها و روایت تعلیق و وحشت آن زنان را دربرمی‌گیرد: پیوند میان نه حتی یک زن کم‌تر و مادران میدان مایو.

بایگانی برای مطرودان و کسانی که درون نظم جاری نمی‌گنجند ابزاری برای یادآوری و رؤیت‌پذیری است. برای آنکه تعادلی بین حمایت‌های ارائه‌شده از وضعیت موجود – هر وضعیتی – برقرار شود، بایگانی‌داران مردمی خود را در قبال صدادر کردن گروه‌های در حاشیه مسئول می‌دانند. بدیهی است که نخبگان سیاسی برای حفظ موقعیت خود به سیستم‌های اطلاعاتی و کنترل رسانه نیازمندند. چرا که قدرت سیاسی در کنترل بایگانی است یا حتی شدیدتر در کنترل حافظه‌ی جمعی. اسناد یا بدن‌هایی غیر از بایگانی دولتی همان عنصر ضروری‌ای است که در رژیم نازی در اروپا، آپارتاید در آفریقای جنوبی، جنگ کثیف در آرژانتین و نسل‌کشی در کامبوج به کار آمده است. جنایات گذشته، حساسیت نسبت به بایگانی را به‌نفع مسئولیت‌پذیری، عدالت اجتماعی و تکثر گروه‌های اتنیکی و جنسیتی بالا برده است. راندل جیمرسون^۲ در مقاله‌ی پرارجاعش «بایگانی برای همه: مسئولیت حرفه‌ای و عدالت اجتماعی» (۲۰۰۷) با مرور ادبیات بایگانی، چهار شیوه‌ای که بایگانی می‌تواند به منافع عمومی کمک کند را این‌طور برمی‌شمارد: ۱- مسئول کردن رهبران سیاسی در قبال اقدامات‌شان، ۲- مقاومت در برابر فشارهای سیاسی و حمایت از دولتی دموکراتیک، ۳- نشان دادن بی‌عدالتی‌های اجتماعی و ۴- مستندسازی گروه‌های اجتماعی بی‌صدا و تقویت هویت‌های اتنیکی و اجتماعی (Jimerson, ۲۰۰۷: ۲۵۶). شاید بتوان این چهار دسته را به

۲ - Randall c. Jimerson

نقش بایگانی در ایجاد شفافیت و به تبع آن عدالت (سیاسی، اقتصادی، اجتماعی) و نیز کمک به ایجاد تکثر (اتنیکی، جنسیتی و غیره) خلاصه کرد.

بایگانی‌ها - هم به معنای مکان‌های مادی‌ای که اشیاء و گزارش‌های گذشته در آن نگهداری می‌شوند و هم بدن‌ها- فضاهای سیالی‌اند که اشکالی از مقاومت را نشان‌مان می‌دهند و تولید می‌کنند. آنها فضاهای ثابت، غیراجتماعی یا بی‌زمان نیستند بلکه فضاهای پویایی‌اند که گذشته، حال و آینده را به هم وصل می‌کنند. در نتیجه تولید دانش بایگانی را باید در طیف زمان فهمید. دانش بایگانی درست مانند امر نو که ما را مجبور به مرور گذشته و فکر کردن به آینده می‌کند، در زمان جلو و عقب می‌رود. بایگانی اعتراضات، جنبش‌ها و انقلاب‌ها نه برای مرور وقایع بر اساس ترتیبات زمانی آنها که در نسبت با امروز، شکاف‌ها و گسست‌هایی که از روایت غالب وجود دارد، باید خوانده شوند.

خیزش ژینا روایت ناتمامی است که هر بار از زاویه‌ی جدیدی مورد پرسش قرار می‌گیرد؛ نسبت خیزش ژینا با مطالبات زنان، جنبش زنان و اقلیت‌های جنسیتی، خیزش ژینا و اقلیت‌های اتنیکی و ملل تحت ستم، خیزش ژینا و مسئله‌ی اعدام، خیزش ژینا و دانشگاه، احکام تعلیق و اخراج، خیزش ژینا و خشونت جنسی در بازداشتگاه‌ها و غیره. خیزش ژینا توانست هم مسائل قدیمی مثل بی‌عدالتی علیه زنان و اتنیک‌ها و لغو حکم اعدام را بار دیگر در ابعاد وسیع‌تر طرح کند و هم از این پس در پرتو هر بزنگاه سیاسی‌ای احضار می‌شود و مورد سؤال قرار می‌گیرد. بایگانی نقش مهمی در روشن کردن محدودیت‌ها و امکان‌ها در این بزنگاه‌ها دارد، امر ناتمام را پیش چشم‌مان بیاورد تا بتوانیم طرح دعوی کنیم، نسبت بگیریم و حرکت کنیم.

منابع

-Bayat, Asef, (۲۰۲۱), "Revolutionary life, The Every Day of the Arab Spring", Harvard University Press, London

- Dubow, Jessica, Steadman-Jones, Richard & Frances Babbage (۲۰۱۳), Introduction, Parallax, ۱۹:۴, ۱-۵
- Gago, Verónica (۲۰۲۰), *Feminist International: How to Change Everything*, translated by Liz Mason-Deese, Verso
- Given James. (۱۹۹۷). *Inquisition and medieval society: power discipline and resistance in languedoc*. Cornell University Press.
- Jimerson, Randall C. (۲۰۰۷), Archives for All: Professional Responsibility and Social Justice, *The American Archivist*, Vol. ۷۰, No. ۲ (Fall - Winter, ۲۰۰۷), pp. ۲۵۲-۲۸۱
- Palladini Giulia, Pustianaz, Marco. (۲۰۱۷), *The making of our lexicon*, In *Lexicon for an affective archive* Intellect Books. January ۲۹ ۲۰۲۴, P ۱۰-۱۹
- Staub, Martial (۲۰۱۳) *The Hidden and the Naked: Heresy, Exile and the 'Truth' of the Archive*, Parallax, ۱۹:۴, ۷۴-۸۳

احمد، سارا (۲۰۱۷)، *فمینیستی زندگی کردن*، ترجمه ایمان واقفی و آتنا کامل، در دست انتشار

<https://pecritique.com/>

نقد اقتصاد سیاسی

حکمت عقلی تعدد زوجات، حجاب و طلاق! بازخوانی نقد مشیرالاطباء بر «رساله‌ی مدنیه»

احمد سیف



ناصرالدین شاه و جمعی از زنان حرم‌سرا، عکس از آنتوان سوئیوگین

در حول و حوش سال‌های مشروطه‌خواهی در ایران کتابی منتشر شد به نام «رساله‌ی مدنیه» و در آن به سه وجه زندگی در ایران آن روز انتقاد شده بود. تعدد زوجات، حجاب نسوان و طلاق. آدم نه‌چندان شناخته‌شده‌ای به نام مشیرالاطباء بر این کتاب نقدی نوشته که متن این نقد به همت استاد فقید محمد گلبن در کتاب «گلزار خاموش - نشر سانش، ۱۳۷۹»^۱ منتشر شده است. این نقد، از چند نظر خواندنی و جالب است. اول این که در این مملکت گل و بلبل، چگونه می‌شود همه چیز و هر چیز را به پایین تنه ربط داد. آن مورخ خوش‌قریحه‌ی ما که می‌گوید «در تاریخ از پایین تنه غافل نباشید»، شاید خیلی هم بی‌ربط نمی‌گوید! ثانیاً، همین جوابیه نمونه‌ی جالبی است از ضعف استدلال آن جماعتی که در این جامعه‌ی بلازده‌ی ما به‌واقع سازندگان اصلی ایدئولوژی بوده‌اند و هنوز هستند. ثالثاً، چون نیک بنگریم، از «عجایب» روزگار این که، حتی امروز نیز، ما انگار همان مسایل صدوچند سال پیش مان را داریم که به واقع، بد است. خیلی هم بد.

من در این مختصر نقد مشیرالاطباء را در رد انتقادات «رساله مدنیه» برای شما بازخوانی خواهم کرد.

در همان ابتدای رساله می‌خوانیم که چون نویسنده‌ی رساله‌ی مدنیه، اهل اسلام نیست «پس برای خود واجب دیدم که جواب ایرادات او را به دلایل عقلی و براهین حسی و طبیعی مدلل نموده که هر منصفی اگر به عین انصاف نگرد تصدیق فرماید». آغاز خوبی است و اگر به آن عمل شود، شیوه‌ی پسندیده‌ای هم هست. به گفته‌ی مشیرالاطباء، نویسنده‌ی کتاب مدعی شده است که تعداد زن و مرد در جمعیت هر کشور، تقریباً با هم برابر است و در نتیجه، «عقل و حکمت الهی جایز نمی‌کند که ذکور بیشتر از یک زن را اختیار نماید» و اندکی بعد، می‌گوید که چون نویسنده مسلمان

^۱ محمد گلبن (به اهتمام): گلزار خاموش: یادنامه بانو راضیه دانشیان (گلبن)، تهران، رانش، ۱۳۷۹. نوشته‌ی مشیرالاطباء در صفحات ۳۱۷-۳۰۶ این کتاب آمده است و همه‌ی نقل قول‌های مستقیم من از این متن است. همین جا ذکر خیری بکنم از کار درخشان استاد فقید گلبن که این کتاب به‌واقع خواندنی را استاد گلبن به «جای برگزاری مراسمی» برای بزرگداشت اولین سالگرد درگذشت همسرش «بانو راضیه دانشیان» فراهم آورده است.

نیست «لهذا دلایل شرعیه و احکام قرآنیہ ابدأ او را مسکت و مقنع نخواهد بود» و به همین دلیل لازم است «به اقتضای قانون عقلی و دلایل حسی و براهین طبیعی او را مجاب و ملزم نماییم». با این همه، از همان آغاز مشیرالاطباء پرت و بلا گویی می کند که اگر تساوی زن و مرد در جمعیت درست باشد - که می دانیم این چنین است - «بایستی برای یک مرد بیشتر از یک زن ممکن نباشد و حال آن که در اغلب بلاد برای یک مرد ده نفر زن ممکن است» که البته می دانیم برای همه ی ادوار، حرف پرت و بی ربطی است و تازه هیچ سندی هم در تأییدش نداریم. بلافاصله اشاره می کند که «حکمت الهی» «مقتضی توالد و تناسل» است و این هم «موقوف است به مقاربت زوجین و نزول نطفه ی مرد در رحم و ملاقات میکروب های نطفه مرد با تخم ها و مبیضتین زن که در طرفین رحم واقع شده اند» که البته فعلاً اشکال علمی نمی گیریم که نطفه ی مرد با آن چه که در طرفین رحم واقع است ترکیب نمی شوند. و اما، «قابلیت و استعداد توالد در رجال از اول حلم تا آخر عمر است» یعنی، «مرد از وقت بلوغ تا آخر عمر ولو صد سال باشد هر وقت با زن مستعد مقاربت نماید آن زن را حامله خواهد نمود». و «عمر طبیعی گویا صد سال است» که البته یادآوری می کنیم که نه آن موقع چنین بود و نه اکنون در هیچ کشوری، چنین است. به ویژه در زمانه ای که مشیرالاطباء در آن بود، متوسط طول عمر در ایران به زحمت به ۵۰ سال می رسید، حالا چرا مشیرالاطباء دوبرابرش می کند، نمی دانم.

اما، زن ها، «حکمت الهیه اقتضا می کند که مدت حمل و تولد آنها از سن بلوغ الی پنجاه سال از عمرشان باشد» و البته به قول بعضی ها «الی پنجاه و پنج» و وقتی زن ها به این سن می رسند «خون حیض که غذای جنین است از آنها قطع شده و عمل تخم ها مهمل مانده دیگر امید حمل در آنها نخواهد بود». این جا هم اشکال نمی گیریم که خون حیض غذای جنین نیست، ولی، با این شیوه ی استدلال، مشیرالاطباء «مدت استعداد طایفه ی نسوان به حمل و تولید» را به شرط صحت مزاج و عدم موانع «سی و پنج سال» در نظر می گیرد. به این ترتیب، اگر «مرد به همین یک زن تنها اکتفا نماید یقیناً این مرد مدتی از عمر خود را از توالد بیکار گذاشته و این زن هم شوهر خود را مدتی معطل خواهد کرد». و بعد برای این که در «قانون عقلی و دلایل حسی و

براهین طبیعی» نویسنده کسی تردید نکند ادامه می‌دهد که «هرگاه این زن و مرد شصت سال عمر نمایند زن ده سال مرد را معطل نموده از توالد باز داشته» و بعلاوه «اقلاً از پنج و شش نفر اولاد مرد را بی‌نصیب خواهد کرد». به این هم کار نداریم که براساس دلایل عقلی مشیرالاطباء، مرد، به‌ظاهر و به‌واقع یک ماشین جوجه‌کشی است که ظاهراً هیچ کاری به غیر از حامله کردن زنان ندارد! باری مثال‌اش را ادامه می‌دهد «هرگاه هفتاد سال عمر نمایند بیست سال مرد بیچاره را معطل نموده و تخم او را ضایع و عمل او را بی‌نتیجه خواهد گذاشت» و البته «هرگاه صد سال زندگی نمایند پنجاه سال مرد را بیکار گذاشته و ثمری از کشت‌زار غیرمنبت خود بهره ندهد تخم سالم را فاسد و عمل مرد را ضایع خواهد کرد». با این حساب، اگر زن قرار باشد حتی هر یک سال درمیان، نوزادی زاییده باشد، براساس شیوه نگرش مشیرالاطباء، مرد از ۲۵ اولاد بی‌نصیب مانده است!

جالب این که حتی اگر مرد مسن‌تر از زن بوده باشد، «باز غالباً خسارت عاید مرد بوده و زن باز مرد را معطل خواهد کرد» و عبرت‌آموز این که مثال می‌زند که اگر مردی ۵۰ ساله با دختری ۱۵ ساله ازدواج کرده و صدسال عمر نمایند، «باز مرد را پانزده سال معطل خواهد کرد». البته اگر زن مسن‌تر از مرد باشد که به‌واقع فاجعه است! «در این صورت ضرر مرد عظیم و غبن او فاحش بل افحش است» و به این ترتیب، به زبان علمی مشیرالاطبائی هم برای ما ثابت شد که «زمان تعطیل متفاوت است به نسبت سن طرفین» و البته اگر مرد ۱۵ ساله باشد و «زن نزدیک به زمان یاس است و این زن یک مولود آورده و دیگر قطع شده البته در این صورت مرد را هشتادوپنج سال معطل خواهد کرد»

به این حساب، «پس از مذکورات سبب و حکمت تعدد زوجات مبرهن و مدلل شد زیرا مکرراً بیان نمودیم که مرد بیچاره زن خود را از زمان استعداد حمل الی زمان یاس هیچ وقت معطل نمی‌کند» ولی زن یا زوجه، «زوج خود را سنوات عدیده و سنین متوالیه از توالد معطل می‌گذارد» پس، «با دلایل عقلی وحسی مباح و مستحب شد که رجال مثنی و ثلاث و رباع را از نسوان عقد نماید».

البته «دلایل عقلیه»ی دیگری هم هست. در پیوند با «مردان عسگری و لشگری که غالباً سفری بوده و به قتل می‌روند اغلب‌شان تأهل نمی‌کنند» برای این که

زن‌های‌شان در طول مسافرت ایشان «بی‌نقشه» نمانند. در این‌جا، اگر «عقل و شرع بیشتر از یک زن را جایز نکند» و مرد اکتفا به یک زن نماید، «این زن‌های معطله و بی‌شوهر که درمقابل مردان ممنوع‌الزواج هستند البته بلاصاحب مانده و معطل از توالد و بی‌نقشه می‌مانند و این هم خلاف شریعت انسانیت و مروت است» و البته وقتی تعدد زوجات جایز باشد، «ممکن است اشخاص غنی و مقتدر این زن‌های بی‌نقشه و مسکینه را گرفته و استعداد توالد این بیچاره‌ها ضایع نشده و نظام الهی مختل نباشد». البته شعار هم می‌دهد. تو گویی که تعدد زوجات به‌واقع، نطفه‌ی اولیه‌ی نظام‌های تامین اجتماعی هم بوده است. «هرگاه به‌جهت فقر اهالی بعضی از زن‌ها بی‌شوهر ماندند، اغنیا آنها را عقد نموده، تصاحب می‌نمایند». از این‌وجه گذشته، «اگر تعدد زوجات جایز نباشد» باید «شخص مسافر ولو چهل و پنج سال مدت مسافرت او باشد از ازدواج ممنوع شده و این خلاف طبیعت و قانون آزادی مظلومیت و اسارت فوق‌الطایفه است». با این شیوه‌ی استدلال کاملاً «سکسی» که گوشه‌هایی از آن را وارسی‌دیم، می‌رسیم به این نکته که «پس واضح شد که تعدد زوجات امری است موافق طبیعت بشری و عقول سلیمه به‌خلاف معتقد مؤلف مزبور».

و اما چرا، یک مرد مسلمان می‌تواند تا چهار زن دائمی داشته باشد! فکر نکنید که همین طوری عددی از خود درآورده‌اند! به قول مشیرالاطباء، «در تمام دنیا اسباب تمول و تکسب منحصر به چهار است، امارت، تجارت، صنعت، زراعت، پس خداوند عالم درمقابل هریک از این اسباب مباح فرموده که مرد یک زن اختیار نماید».

البته جناب مشیرالاطباء روشن نکرده‌اند که نامحدود بودن ازدواج موقت (صیغه) را به‌غیر از همان دلایل پیش‌گفته‌ی ایشان - که مردها تا صدسالگی، اهل‌ل به‌دست به دنبال جفت می‌گردند- با چه عواملی می‌توان توضیح داد!

من خودم که ارشاد شدم! شما را نمی‌دانم! توصیه می‌کنم که حتماً خود متن مشیرالاطباء را بخوانید که هم برای این دنیای‌تان خوب است و هم احتمالاً برای آن دنیا هم به‌نفع شماست.

اما، جمله‌ای جدی بنویسم که اسلام، و یا هر مذهب دیگری، تازمانی که مدافعینی این چنینی دارد، گمان نمی‌کنم به دشمن و مخالفی هم نیازی داشته باشد.

پس برسیم به بقیه‌ی این نقد سکسی از «رساله‌ی مدنیه»؛ منظورم از بقیه، درواقع بازنگری دفاع مشیرالاطباء از حجاب و طلاق است.

در این بخش، دفاعیه‌ی مشیرالاطباء اگرچه همچنان سکسی است ولی چماقی هم می‌شود. یعنی از همان ابتدا، به جای استدلال «چماق» به کار گرفته می‌شود و چماق را می‌شود حتی دید. می‌نویسد، «می‌گوییم حجاب طایفه‌ی نسوان امری است که عقل سلیم و انسانیت و نظام الهی و ناموس طبیعی حکم بر وجوب آن می‌نماید». شما را نمی‌دانم من همیشه در دست کسانی که از عقل «سلیم» خود حرف می‌زنند، چماق می‌بینم، در این جا هم، وقتی این همه با هم می‌آید، دیگر بحثی باقی نمی‌ماند. یعنی وقتی «عقل سلیم» «انسانیت» «ناموس طبیعی»، حالا از نظام الهی فاکتور می‌گیرم، همان چیزی را بگوید که مشیرالاطباء می‌گوید، دیگر چه جای بحث و نقادی است! و اما روشن می‌شود که «رجال» به اصطلاح «نان‌آور» خانه‌اند و «نسوان» هم «مکلفند به تدبیر منزل و تربیت اولاد و خانه‌داری» که در آنها «طبیعت ثانوی» شده و جناب مشیرالاطباء هم خبر دارد که «ابداً آنکسار و انزجاری از وظیفه خودشان نداشته و ندارند».

اشکال کار ولی در جای دیگری است. در نگرشی که مشیرالاطباء مدافع آن است، همان‌گونه که پیش‌تر هم دیده بودیم، ظاهراً بیضه حرف اول را می‌زند. یعنی، تمام استدلال‌های اخلاقی این جماعت از دوراهی بیضه می‌گذرد. «اختلاط رجال با نساء و معاشرت آنها با مردان البته احداث مفسد عظیمه و ارتکاب منهیات عقلیه و فحشا خواهد نمود» و ادامه می‌دهد، که ملاقات و حتی مصاحبت طرفین «اسباب ازدیاد تعیش و ازدیاد تعیش اسباب فحشا و زنا خواهد شد» و چون به یک معنا، رجال و نسوان این گونه بی‌اختیار و حشری‌اند، «پس ناموس طبیعی حکم می‌کند که در میان این دو طایفه حجاب بوده مانع اختلاط و معاشرت آنها باشد». البته حجاب به تنهایی کافی نیست، «در آن صورت واجب است که نسوان در خانه‌ی خودشان بوده مشغول تکلیفات بیتیه‌ی خود باشند» و البته که براساس این «ناموس طبیعی» و این «عقل سلیم»، و به‌طور کلی از نظر کسانی چون مشیرالاطباء «اقامت زنان در خانه‌ی خودشان عین حکمت است». البته می‌پذیرد که از این خانه ماندن «ضرری به وجود آنها مرتب می‌شود» ولی «ضرر بیرون رفتن و معاشرت با مردان اجنبی نمودن هزاردرجه مضرت‌تر

است». و با اندکی سفسطه‌ی زیادی، نتیجه می‌گیرد، «پس حکم شریعت غرا به وجوب حجاب ثابت شد که موافق مصلحت نوع انسانی است».

اندکی پایین‌تر، البته عقل سلیم و ناموس طبیعی و حکم شریعت را کنار می‌گذارد و «وجوب حجاب» را ناشی از «عادت» می‌داند و بدون این که خود متوجه باشد استدالات تاکنونی خود را نادیده می‌گیرد و ادامه می‌دهد «ما می‌بینیم که نسوان مسلمین که عادت به حجاب نموده‌اند کمال مفاخرت به عفت و عصمت خودشان دارند و این مسئله را برای خودشان شرف عظیم شمرده و زن‌های خارج از این مسلک را با چشم حقارت نگریسته و آنها را داخل انسان نمی‌شمارند» و نتیجه می‌گیرد که «حکم حجاب» در حق آنها ظلم نبوده «بلکه صلاح آنها و نوع انسانی است»

سخت‌ترین بخش این دفاعیه در دفاع از طلاق ارایه می‌شود. باز گریز می‌زند به این که رجال تا صدسالگی اهللیل به دست به دنبال آبستن کردن زنان هستند و ادامه می‌دهد، «فرض نماییم که مردی زنی را عقد نموده و میانه‌ی اینها توالد به عمل نیامد. احتمال دارد که باعث عدم توالد از طرف مرد به واسطه‌ی مرضی و یا از طرف زن به واسطه‌ی مرضی و مانعی و یا از هر دو طرف بوده باشد». اگر طلاق عملی نباشد باید تا صد سالگی نیز «بلاعقب مانده همیشه حسرت اولاد کشیده، اوقات عمرشان را تباه و روز خودشان را سیاه کنند». با طلاق هر کدام به سویی می‌روند و از «توالد معطل نمی‌شوند». و بعد، «هکذا اگر مردی سبب عدم توالد را نمی‌داند که از طرف خود اوست یا از طرف زن، آن وقت به حکم اباحه تعدد زوجات زن علی‌حده عقد نموده خودش را امتحان می‌نماید». اگر زن دوم حامله شد، معلوم است که علت در زن اولی است آن وقت، «طلاق بدهد یا ندهد مختار است» و طلاق در این صورت، «برای آن زن ثمری ندارد استعداد توالد ندارد. شوهر دومی را هم معطل خواهد کرد».

و اما «چرا اختیار طلاق در دست رجال است؟»

جواب مشیرالاطباء پته‌ی عقل سلیم و ناموس طبیعی‌اش را به آب می‌دهد: چون «رجال عاقل‌تر از نسوان و ثابت‌القلب [تر] از ایشان‌اند. با هر چیز غیرمعتابه زن خود را مطلقه نمی‌نمایند». به‌خلاف نسوان، که «ضعیف‌العقل هستند با مختصر سببی مرد را طلاق می‌دهند». اوج عدم امنیت ذهنی و به خود بی‌اعتمادی مزن به این صورت در

می‌آید که می‌نویسد، «اگر زن همسایه را لباساً و معاشاً از خود بالاتر دید فوراً مرد را طلاق خواهد داد» البته محبت کرده و می‌پذیرد که «بعضی از رجال که بی‌جهت زن خود را طلاق می‌دهند نباید شعورشان از زن زیاد باشد». یعنی ز هر طرف که شود، کشته، «عقل سلیم» مشیرالاطباء تردید بر نمی‌دارد!

و باز از بقیه‌ی نکات خنده‌دارتر - شاید هم گریه‌آورتر - این ادعای پایانی اوست: «اصول تمدن که عبارت است از تکثیر نفوس و حریت بنی‌نوع و استخلاص بشر از قید اسارت و حفظ صحت و صیانت بدن از امراض صعبه و مسریه تماماً در تحت متابعت و انقیاد به این سه فقره قانون شرعی است لاغیر»
باشد، ما که بخیل نیستیم.

از نوشتن این سطور بیش از ۱۰۰ سال گذشته است. ولی چه شباهتی دارد این استدلال به استدلالی که این روزها نیز کم‌نمی‌شنویم که همه چیز با همه چیز دیگر قاطی می‌شود!

من یکی که خیالم راحت شد. باقی‌اش را می‌گذارم به عهده‌ی شریف خودتان که معادل‌های امروزین‌اش را پیدا کنید.

دریغا عشق که برباد شد^۱

در باب اقتصاد سیاسی عشق در ایران

هژیر محمودی پناه



^۱ عنوان برگرفته از ترجمه‌ی احمد شاملو از شعری از فدريكو گارسيا لورکا

انبوه آمارها درباره‌ی طلاق، خیانت و شکست عاطفی در چند دهه‌ی اخیر در جامعه‌ی ایران مطرح می‌شود. مسائل از قبیل به صدا درآمدن زنگ خطر و آژیر قرمز افزایش آمار طلاق و کاهش آمار ازدواج (تابناک، ۱۳۹۸/۳/۲۵، کد خبر: ۹۰۵۵۷۴)، افزایش مجرد قطعی (تسنیم، ۱۳۹۸/۴/۹، کد خبر: ۹۷۱۰۴۳) و افزایش شکست‌های عاطفی افراد جامعه که بر اساس آمارها یک‌سوم دانشجویان ایرانی شکست عاطفی و یا عشقی را در دوران دانشجویی تجربه می‌کنند (ایرنا، ۱۳۹۸/۸/۱۶، کد خبر: ۸۳۵۳۲۷۹۲).

شواهد گوناگون در مورد اوضاع نابسامان در این حوزه‌ها، منجر به تولید حجم عظیمی از گفتارها و کردارهای پیرامون آن شده است. هر شخص، مسئول، نهاد و کارشناسی درباره‌ی آن سخن می‌گوید، سیل تجویزها، راهکارها و درمان‌ها به راه می‌افتد. کردارها ابلاغ می‌گردد، از آموزش تا مداخله، از آگاه‌سازی تا درمان. کتاب‌ها، پژوهش‌ها، کارگاه‌ها تولید و توزیع می‌شوند. قانون‌ها مصوب می‌گردد، نهادها دست‌به‌کار اجرا می‌شوند. ساعات بسیاری از تلویزیون و فضای اطلاعاتی و ارتباطی به آن اختصاص پیدا می‌کند. چشم‌های مضطرب و نگران پدران، مادران، معلمان، دلسوزان و دیگران ... در انتظار رفع شدن آن به درمی‌ماند، اما انکار که این مسائل و آسیب‌ها جا خوش کرده اند و حاضر به ترک صحنه نیستند. در این میان حجم عظیمی از گفتارها و کردارها به کسانی اختصاص پیدا کرده است که ادعا می‌کنند، علم روابط را در اختیار دارند، رابطه‌ی سالم و موفق را می‌توانند با تکنیک و مهارت‌هایشان ایجاد کنند، اگر جدایی در کار است، علم درمان و ترمیم و رهایی از گزند تلخی‌ها را ارائه خواهند داد. روان‌شناسان و مشاوران امروزه حضور پررنگی در حیات ما پیدا کرده‌اند. حضوری که تمامی جنبه‌های زیست روزمره را در بر گرفته و هرگاه مشکل پیش بیاید، آنان هستند که باید به حل مسئله با فوت‌وفن‌های مسحورکننده‌شان بپردازند و نوشداروی اعجاب‌انگیز را قبل از آنکه دیر شود، بر کالبد رنجور و خسته ما بخوراند.

اجرای سیاست‌های تعدیل ساختاری و نولیبرالی در ایران پس‌انگ لحظه‌ی تاریخی مهمی است که راه را برای حضور گفتارهای فردگرایانه‌ای همچون روان‌شناسی در جامعه‌ی ایران هموار نمود. اگرچه نزدیک به نیم‌قرن است که علم روان‌شناسی در ایران حضور دانشگاهی داشته، اما تنها نزدیک به سه دهه‌ی اخیر است که حضور آن

در فضای زیست روزمره‌ی انسان ایرانی با گرایش به روان‌شناسی عامیانه شدت و حدت خاصی یافته است. علم رابطه‌ی سالم و موفق همگام با حضور خویش انواع و اقسام عشق و سبک‌های ارتباطی را طبقه‌بندی کرد. مرز بین رابطه‌ی سالم و ناسالم، موفق و ناموفق را مشخص کرد. جامعه نیز شادمان از یافتن معیار روشن و مشخص برای تشخیص آن با ولع بسیار منتظر ماند تا معیار ازدواج موفق، همسر مناسب، ارتباط مؤثر و... در قالب فرم‌های کتاب، مجله، کارگاه و سخنرانی را کسب کرده و به دنیای سلامت و موفقیت گام بردارد.

بررسی روابط اجتماعی به‌ویژه روابط عاطفی در دوره‌ی اخیر می‌تواند فهم ما از هستی و راهبردهای تأسیس سوژه را در برداشته باشد. هدف این نوشتار فهم چگونگی صورت‌بندی عشق و شکل‌گیری سوژه‌ی عاشق در ایران پساجنگ است. به‌منظور دستیابی به این هدف در سطح نظری بدل شدن عشق به مقوله‌ای قابل مناقشه را بایستی در تحولات کلان‌تر سرمایه‌داری متأخر یا نولیبرالیسم، ظهور مصرف‌گرایی، سیالی روابط و تضادهای فرهنگی آن جست‌وجو کرد. در این زمینه، ما به نظریه‌ی زیگمونت باومن با عنوان مدرنیته سیال و به‌تبع عشق سیال و نظریه‌ی اوا ایلوز در باب تضادهای فرهنگی سرمایه‌داری متأخر، کارهای میشل فوکو و نیکلاس ژر دربارهِ راهبردهای تأسیس سوژه‌ی مدرن می‌پردازیم.

اکنون که به بسط و گسترش گزاره‌های روان‌شناختی (روان‌شناسی موفقیت و عامیانه) در سطح سوژه، زندگی روزمره و تمامی ساحت‌ها محقق شده است، به‌منظور فهم چگونگی و شیوه‌ی صورت‌بندی این گزاره‌ها در مورد روابط عشقی و عاطفی که با نتایج و آثار گوناگونی از جمله، افزایش طلاق و شکست عاطفی همراه شده‌اند، میدان نیروهای و شرایط اجتماعی-اقتصادی تعیین‌کننده را که این گفتمان در درون آن هژمون شده است را نشان خواهیم داد. برای این منظور می‌بایست مکانیسم‌های سوژه‌سازی و تکنولوژی‌های قدرتی که در راستای تأسیس سوژه‌ای فردی و متمیزه‌شده به‌کاررفته‌اند را رؤیت پذیر سازیم. از این‌رو به تعدیلات ساختاری در اقتصاد ایران پس از جنگ و چگونگی شکل‌گیری سوژه‌ی موفق معطوف به درون همگام با تولد انسان اقتصادی می‌پردازیم. کردارها و مکانیسم‌های سوژه‌سازی که توسط گفتمان

روان‌شناسی آکادمیک و روان‌شناسی عامیانه اشاعه یافت را رؤیت پذیر می‌نماییم. درنهایت همدستی و هم‌نوایی روان‌شناسی‌زدگی با نولیبرالیسم با میانجی نظری حکومت‌مندی را در عشق و روابط عاطفی که توسط تکنولوژی‌های قدرت به‌منظور کنترل و اعمال حاکمیت به هم می‌پیوندند را نشان خواهیم داد.

روان‌شناسی‌زدگی^۲ عشق و روابط عاطفی

پرداختن به تاریخ نه‌فقط به معنای پرداختن به رویدادهایی که رخ داده بلکه به‌منظور درک شرایط حال و شرایط امکان شکل گرفتن گفتمان‌های خاص اشاره دارد. برای بررسی این شرایط، کتاب کارل پولانی^۳ با عنوان «دگرگونی بزرگ؛ خاستگاه سیاسی و اقتصادی روزگار ما»، می‌تواند نقطه‌ی عزیمت مناسبی باشد. پولانی با پرداختن به ایده‌ای که در پی منفک ساختن سپهر اقتصادی از باقی سپهرهای جامعه بود، آن را عامل منفردی می‌داند که ریشه‌ی دگرگونی‌های بسیاری است که در زمانه ما اتفاق افتاده است (کارل پولانی، ۱۳۹۱). این ایده در طول حیات خود با مخالف‌های اجتماعی روبه‌رو بوده که پیش روی آن را کند کرده یا گاهی متوقف نموده‌اند، از سوسیالیسم تا فاشیسم و نهایتاً دولت رفاه کینزی را می‌توان نام برد. از دهه‌ی ۱۹۷۰ اقتصاد جهانی سرمایه‌داری با بحران‌ها و رکودهای بسیاری مواجه شد. بحران‌هایی که ریشه‌ی آن‌ها را در هژمونی اجتماعی بر عرصه‌ی اقتصاد ردیابی می‌کردند. در نتیجه سیاست‌هایی سر برآوردند که به دنبال مهار تورم با استفاده از مقررات‌زدایی‌ها، کنار گذاشتن و تعدیل سیاست‌های رفاهی، خصوصی‌سازی و عقب‌نشینی دولت از تأمین رفاه شهروندان بودند. دیوید هاروی در توضیح این سیاست‌ها می‌نویسد: «نولیبرالیسم در وهله‌ی نخست نظریه‌ای در مورد شیوه‌هایی در اقتصاد سیاسی است که بر اساس آن با گشودن راه برای تحقق آزادی‌های کارآفرینانه و مهارت‌های فردی در چارچوب نهادی که ویژگی آن حقوق مالکیت خصوصی قدرتمند، بازارهای آزاد و تجارت آزاد است می‌توان رفاه و بهورزی انسان را افزایش داد». این اصلاحات ابتدا در شیلی در پی

^۲ Psychologization

^۳ Karl Polanyi

کودتای نظامی اجرایی شد اما در انگلستان و آمریکا توسط تاجر و ریگان تداوم یافت که از طریق دموکراسی‌های غربی به قدرت راه پیدا کرده بودند (هاروی، ۱۳۸۵: ۱۲-۱۰).

ترسیم نقشه‌ی متغیر پیشرفت نولیبرال‌سازی در صحنه‌ی جهانی از ۱۹۷۰ به بعد بسیار دشوار خواهد بود؛ مجموعه‌ی وال‌استریت- صندوق بین‌المللی پول- خزانه‌داری آمریکا در سال‌های ریاست جمهوری کلینتون کشورهای در حال توسعه را ترغیب و مجاب می‌کند تا «قرص سمی» اصلاحات نولیبرالی را ببلعند (هاروی، ۱۳۸۶: ۱۳۲)؛ اما در ایران با گذار از دهه‌ی شصت خورشیدی و به خاموشی گراییدن فضای عدالت‌طلبانه‌ی اقتصادی آن سال‌ها، تعدیل‌های ساختاری تجویزی صندوق بین‌المللی پول به‌منظور توسعه‌ی اقتصادی تحت لوای «سازندگی» در پیش گرفته می‌شود. حاصل آن بود که سیاست‌هایی در ایران معاصر سر برآوردند که نوید پیدایش فضایی متفاوت با قبل را می‌دهند، همچنین هم‌راستا با این تعدیلات ساختاری برنامه‌های توسعه مطابق با اصول نولیبرالی تنظیم و تصویب و اجرا شدند (بنگرید به فرشاد مؤمنی، ۱۳۹۳؛ اسدالله مرتضوی، ۱۳۷۷).

در سطح جهانی، بازار خودتنظیم‌گر که هسته‌ی بنیادی تحلیل پولانی را تشکیل می‌داد با سرعت بی‌نظیر ادامه پیدا کرد و مخالفت‌ها و مقاومت‌های در مقابل خود را با از طریق میلیتاریسم و کودتا یا توسط «دموکراسی» و ترویج فرهنگ و ایدئولوژی مطابق با خود در هم می‌شکست. یکی از سویه‌های این ایدئولوژی، تأسیس سوژه متناسب با منطق جدید الگوهای حیات اقتصادی بازار خودتنظیم‌گر و مصرفی است. فوکو با مطرح کردن مفاهیمی همچون روابط قدرت و دانش، حکومت‌مندی، سوژه‌مندی و تکنولوژی‌های خود^۵ باب تازه‌ای در باب این مباحث می‌گشاید.

او در آثار مختلف خود به شکل‌گیری سوژه‌ی مدرن در حکم واقعیتی تاریخی و فرهنگی، مسئله‌ی صور اعمال قدرت بر زندگی، مسئله‌ی حکومت بر افراد و جمعیت‌ها و حکومت بر نفس می‌پردازد (اسمارت، ۱۳۸۵: ۱۵۹). حکومت در نگاه فوکو بدل به

^۴ Governmentality

^۵ Technology of self

پدیده‌ای شخصی می‌شود، به معنای تلاش برای دستیابی به اهداف اجتماعی و سیاسی به‌وسیله‌ی عمل حساب‌شده بر روی نیروها، فعالیت‌ها و روابط افرادی که جمعیت را شکل می‌دهند (میلر، ۱۳۹۵: ۱۶۲؛ Rose, ۱۹۹۹: V)؛ اما تکنیک‌های معطوف به «خود» به ابزارها و روش‌هایی اشاره دارد که افراد مطابق با آن‌ها بر جسم و اندیشه‌ی خویش تأثیر می‌گذارند تا «خودشان» را شکل دهند یا در آن جرح و تعدیل اعمال کنند تا منجر به آن شود افراد ارزش‌ها و هنجارهایی را _ که ارتباط تنگاتنگی با اقتصاد سیاسی دارند_ درونی و مطابق با آن عمل کنند (Mulvale, Teo, ۲۰۱۸).

نیکلاس رز^۶ جامعه‌شناس متأثر از فوکو به بررسی شیوه‌های سوژه‌سازی در علوم مرتبط با روان و رابطه‌ی آن با اقتصاد سیاسی نولیبرالیسم می‌پردازد. رز (۱۹۹۹) در کارهایی که در باب خود (Self) و چگونگی ظهور و مدیریت آن انجام داده، معتقد است در اروپای قرن ۱۹ و ۲۰ مفاهیم متفاوتی از وجود انسانی مطرح شدند. از انسان یا سوژه‌ی اخلاقی عادت^۷ تا سوژه‌ی نرمال کاراکتر^۸ در نیمه‌ی دوم قرن ۱۹، سوژه‌ی اجتماعی انسجام و حق شهروندی نیمه‌ی اول قرن بیستم تا سوژه‌ی مستقل و به دنبال فهم خویشتن اواخر قرن ۲۰ (Rose, ۱۹۹۹: xviii). او پدیدار شدن خود مستقل، عقلانی، هشیار و انتخاب‌گر را برساخته‌ی دموکراسی‌های سرمایه‌دارانه‌ی غربی می‌داند که منجر به ایجاد حجم عظیمی از مباحث حول وحوش خود، آزادی، استقلال و انتخاب شده‌اند.

همچنین رز (۱۹۹۶) بر اساس اندیشه‌های فوکو نشان می‌دهد که چگونه روان‌شناسی از طریق اعمال و تکنیک‌ها سوژه‌هایی را خلق می‌کند که تناسب بیشتری با اقتصاد سرمایه‌داری دارند (Mulave, ۲۰۱۶). چنانچه که کورت دانزیگر می‌گوید خصوصیات روان‌شناختی مانند هوش، شخصیت، هیجان و انگیزش، نوع انسانی را که می‌خواهند با آن ملاقات کنند تولید و بازتولید می‌کنند. این زبان، تکنیک، چهره‌های اقتدار و قضاوت روان‌شناختی زمینه‌ی ارتباط با خود و همراهان را شکل می‌دهند

^۶ Nikolas Rose

^۷ Habitation

^۸ Character

(Rose, ۱۹۹۹: xiii-xx). وقتی فرهنگ ما روایتش از زندگی را با اصطلاحات روان‌شناختی بیان می‌کند، حیات ما در فرم آن روان‌شناختی می‌گردد، پدیده‌ای که آن را روان‌شناسی زندگی می‌نامد؛ اما روان‌شناسی زندگی مفهومی نیست که توافق عمومی درباره‌ی آن وجود داشته باشد، می‌توان آن را نفوذ و سرایت نظریه‌ها و اعمال روان‌شناسی به حوزه‌های مانند علوم، فرهنگ و سیاست یا به‌طور خلاصه تعیین درک ما از خویشتن و جهان توسط تفکر روان‌شناختی تعریف کرد. در نتیجه اقدامات و مداخلات نیز در سطح روان‌شناختی و معطوف به نقایص فردی توصیه و تجویز می‌گردند (De vos, ۲۰۱۴; Mulvale, Teo, ۲۰۱۸).

هاروی در کتاب تاریخچه‌ی مختصر نئولیبرالیسم می‌نویسد: فرایند نئولیبرالیسم مستلزم «ویران‌سازی خلاق»^۹ زیادی بوده است. این فرایند، نه تنها ساختارها و قدرت‌های نهادی پیشین (حتی زیر سؤال بردن شکل‌های سنتی حاکمیت دولتی)، بلکه تقسیم‌کار، روابط اجتماعی، تأمین رفاه، مجموعه‌های تکنولوژیکی، شیوه‌ی زندگی و تفکر، فعالیت‌های مربوط به تولیدمثل، تعلق به سرزمین و تمایلات قلبی را نیز منهدم ساخته است (هاروی، ۲۰۰۵: ۱۰). همان‌طور که هاروی اشاره می‌کند این ویران‌سازی خلاق، اثراتی فراتر از اقتصادی داشته و جنبه‌های مختلف زیست اجتماعی را تحت تأثیر قرار داده است. یکی از مفسران فوکو می‌گوید دانستن این‌که چگونه عشق می‌ورزیم، دانستن این است که ما چه کسی هستیم. سکسوالیته کلید هستی ما است، نه به دلیل آنچه واقعاً هستیم، بلکه به دلیل محوریت آن در طیفی از استراتژی‌هایی که دانشی از سوژه و مجموعه‌ای از هنجارها را فراهم می‌آورند که حول آن‌ها می‌توان رفتار سوژه را سامان داد (میلر، ۱۳۹۵: ۲۴۷-۲۴۶). از این‌رو بررسی روابط افراد، عشق و ناکامی و شکست‌های عاطفی در دوره‌ی اخیر می‌تواند فهم ما را از هستی و راهبردهای تأسیس سوژه را امکان‌پذیر نماید.

زیگمونت باومن و اوا ایلوز از جمله نظریه‌پردازانی هستند که به بررسی دگرگونی‌های روابط عاطفی در دوره‌ی اخیر پرداخته‌اند. باومن در کتاب خویش تحت عنوان «عشق سیال: در باب ناپایداری در روابط انسانی در دنیای معاصر»

^۹ Creative destruction

(۲۰۰۳) به تغییراتی که در روابط افراد صورت گرفته می‌پردازد. باومن در ابتدای کتابش با پرداختن به عشق آن را در ابعاد فلسفی و سیاسی مورد بررسی قرار می‌دهد. مرتبط کردن عشق با تولید زیبایی، استعلا، ورود به عرصه‌ی وجود، شجاعت، فروتنی و خلاقیت از مفاهیمی است که مورد تأکید باومن قرار می‌گیرد. او معتقد است که تحصیلات و کتاب‌های خودآموز در مهار کردن آن بی‌فایده هستند چراکه نمی‌توان عشق ورزیدن را فراگرفت. اگرچه باومن وسوسه‌ی عاشق شدن را شدید می‌داند اما هم‌زمان جاذبه‌ی فرار از عشق را نیز مورد تأکید قرار می‌دهد. در نظر باومن با اشاره به این‌که عشق میل به مواظبت و حفظ اژه و بقای خویشتن از طریق غیر خویشتن و خود تاوادمبخشی است (باومن، ۱۳۹۴: ۵۴-۲۷).

اما او معتقد است در دنیای معاصر عشق به خانه‌ای نیمه‌کاره بدل شده، چراکه عشق به یکی از انتخاب‌های در دسترس تقلیل پیدا کرده است. در دوره‌ای که زمان برای آدمی بدل به امر دسترس‌ناپذیر شده است، شهوت (که با تعجیل همراه است) جایگزین عشق (نیازمند زمان) می‌شود. شهوت اطفای فوری خواسته‌ها در فکر و ذهن و نه پرورش و تربیت طولانی شهوات است. باومن این مسئله را به قوای نیرومند بازار مصرفی مرتبط می‌کند؛ قوایی که هدایت پیروی از شهوت به سوی تعهد عاشقانه را به امری دشوار و ناراحت‌کننده بدل کرده است. در دوره‌ای که رابطه نوعی سرمایه‌گذاری مانند دیگر سرمایه‌گذاری‌ها است، تعهد به امری پوچ بدل می‌شود. شراکت چیزی جز پیوند منافع یکی شده نیست مردم به‌دنبال شریک زندگی می‌گردند و برای فرار از ناراحتی ناپایداری (وارد روابط می‌شوند) ولی می‌فهمند که حالا ناپایداری دردناک‌تر و ناراحت‌کننده‌تر از قبل است. وقتی سود رابطه در امنیت است، باید در خاطر داشت که هر چه دل‌بستگی‌ها، تعهدات و درگیری‌های شما عمیق‌تر و شدیدتر باشد بیشتر در معرض خطر قرار دارید و بدانید که نهایت حماقت این است که همه‌ی امکانات خود را یکجا به کار بگیرید (همان: ۱۰۶-۵۴). ظهور هم‌جواری‌های مجازی، پیوندهای انسانی را به‌طور هم‌زمان بیشتر و سطحی‌تر و شدید و کوتاه‌تر می‌کند. پیوندها بسیار سطحی‌تر و کوتاه‌تر از آن‌اند که به‌صورت علقه یا رشته‌ی الفت درآیند، در نتیجه آنچه حاصل می‌شود، پیوندهای متغیر، بی‌ثبات و ناپایدار است. انسان اقتصادی و انسان مصرف‌کننده،

مردان و زنان بدون پیوندهای اجتماعی هستند و همبستگی انسانی اولین قربانی پیروزی بازار مصرفی است (همان: ۱۲۱-۱۰۶).

اوا ایلوز نیز از جمله اندیشمندانی است که از نزدیک به دو دهه پیش به حالات و روابط انسانی در سرمایه‌داری متأخر می‌پردازد. او با اشاره به عشق در نگاه فیلسوفانی مانند ارسطو و افلاطون آن را به گفتمان فضیلت مرتبط می‌داند؛ اما معتقد است این انگاره در حدفاصل بین دوره‌ی پیشامدرن و مدرن دچار تغییر عمیقی شده است، یعنی از قرن ۱۹ به بعد به‌ویژه قرن ۲۰، عشق از یک مفهوم اخلاقی به‌صورت امری مرتبط با ارزش حاکم این دوره یعنی شادی و بیشینه‌سازی آن معطوف شده است (Illouz, ۲۰۱۷).

ایلوز می‌گوید به‌جای عقایدی که مدام می‌گویند سرمایه‌داری همه‌چیز را غیر عاطفی، بوروکراتیک و محاسبه‌گرانه کرده، صحیح‌تر آن است که گفته شود که اتفاقاً برعکس، سرمایه‌داری روابط کاری و شغلی را احساسی کرده و به فرهنگی احساسی در آن دامن زده است، اما هم‌زمان درزمینه‌ی روابط خصوصی، اسلوب و ارزش‌های اقتصادی و سیاسی برای چانه‌زنی، مبادله و تساوی حقوق را وارد کرده است. پدیده‌ای که ایلوز آن را سرمایه‌داری عاطفی^{۱۰} می‌نامد. سرمایه‌داری عاطفی فرهنگی است که در آن گفتمان و اعمال اقتصادی و عاطفی یکدیگر را شکل می‌دهند، به صورتی که زندگی عاطفی منطبق روابط اقتصادی را دنبال می‌کند و بازار روابط عاطفی و بین فردی را شکل می‌دهد. فرم جدیدی از اجتماع‌پذیری که نتیجه‌ی درهم آویختن بازار و زبان روان‌شناسی است (Illouz, ۲۰۰۷: ۱۰-۱۲).

فرهنگ خودیاری با ترویج سوژه‌ی مستقل و انتخاب‌گر برخلاف ادعاهایش مبنی بر شفافبخشی و درمان ناکامی‌های تجارب عاطفی، آن‌ها را پیچیده‌تر و بغرنج‌تر کرده است. در این فرهنگ افراد خود را مجموعه‌ی انتخاب‌هایشان می‌دانند. در نتیجه تجارب عاطفی مدرن دچار دگرگونی بنیادی می‌شود. زیرا هنگامی که چگونگی عشق ورزیدن توسط نیروهای نهادی شکل می‌گیرد و بازار به‌عنوان مهم‌ترین نهاد در دوره اخیر جلوه‌گاه آزادی مفرط است، آنچه ثمره‌ی آن است پایان روابط عاطفی است اما

^{۱۰} Emotional capitalism

روان‌شناسی و روان تحلیل‌گری پایان روابط را به کاستی و ضعف‌های فردی مرتبط می‌کنند و اشخاص را ملزم می‌کنند که مسئولیت این شکست را پذیرفته و به دنبال علت آن در درون خودشان بگردند، البته به کمک دانش و مهارت کارشناسان امور مرتبط با سلامت روان! (Illouz, ۲۰۱۲؛ ۲۰۱۹).

تأسیس و ساخت‌یابی سوژه‌ی عاشق در ایران به میانجی روان‌شناسی

در سال‌های پس از انقلاب سوژه‌ای شکل گرفت که برخلاف ساختی که معطوف به بیرون و امر جمعی بود و نقطه‌ی اوج آن را می‌توان در انقلاب سال ۱۳۵۷ دانست؛ معطوف به درون و امر سوژکتیو بود. این سوژکتیویته‌ی درون‌گرایانه در دوره‌ی ۸ ساله جنگ ایران و عراق محتوای گفتار شهادت‌طلبانه و معطوف به نفس در آن غلبه پیدا کرد. در سال‌های بعد اگرچه محتوای گفتاری این سوژه تغییر پیدا کرد، اما فرم فردگرایانه‌ی خویش را حفظ کرد و راه را برای گفتارهای فردگرایانه و نوعی عرفان‌مسلكی و دوری‌گزینی از امر اجتماعی هموار ساخت (زائری و نریمانی، ۱۳۹۹).

در ادامه، سیاست‌های تعدیل ساختاری که در سال‌های پس از جنگ به وقوع پیوست، منجر به دگرگونی‌هایی در دیگر ساحت‌های اجتماعی شد و «انسان اقتصادی» در حیات ایرانی هستی پیدا کرد (هداوند و توفیق، ۱۳۹۸). به‌منظور نشان دادن درون‌مایه‌ی دگرگونی‌ها و خصوصیات این انسان جدید، تحقیقات تجربی که به نسل‌های پس از تعدیل ساختاری پرداخته‌اند، به‌طور اجمالی بررسی می‌کنیم. پژوهش‌هایی که از اواسط دهه‌ی ۱۳۷۰ تا ۱۳۸۰ صورت گرفته است نشان می‌دهد، گرایش جوانان به ارزش‌های مدرن نسبت به نسل‌های پیشین به‌مرور زمان افزایش یافته و عدم‌اعتماد اجتماعی و احساس تعلق کم‌تر به جامعه از ویژگی‌های آنان است (معیدفر، ۱۳۸۳). جوانانی که به آموزه‌های سنتی در حوزه‌ی روابط خانوادگی کم‌تر توجه کرده و ازدواج و همسرگزینی‌شان، بیشتر نقش فردی گرفته است (آزاد ارمکی و ملکی، ۱۳۸۶). همچنین تغییرات نگرشی در مورد روابط بین جنسی در بین آنان رخ داده است، که در

کل ویژگی کلی این نسل جدید را می‌توان روابط عاطفی ضعیف‌تر دانست (یزدانی و قادری، ۱۳۹۰).

پس این انسان اقتصادی نو-تأسیس می‌بایست هنرهای زیستن را می‌آموخت، یعنی نه تنها باید قواعد رفتاری را برای خود مشخص و معین کند بلکه باید بکوشد خود زندگی‌اش را تابع اخلاق و ارزش‌های زیبایی‌شناختی خاصی سازد، ارزش‌هایی زیباشناختی که برساختی اجتماعی بوده و تابع منطق و عقلانیت اقتصادی-سیاسی بازار سرمایه است (میلر، ۱۳۹۵؛ ۲۵۵-۲۵۶). یکی از گفتارهای که در دهه‌ی هفتاد خورشیدی به‌واسطه‌ی تغییرات در اقتصاد سیاسی ایران، شرایط برای ورودش به حوزه‌ی عمومی مهیا شد _ که دال بر تطابق و همگرایی دو سوژه‌ی تازه‌تأسیس‌شده در اقتصاد و روان‌شناسی است _ روان‌شناسی بود. یک دهه بعد نیز در سال ۱۳۸۲ سازمان نظام مشاوره و روان‌شناسی دایر شد. بدین‌صورت مسئولیت تنظیم، مدیریت و جرح‌و‌تعديل انسان مناسب در سطح نهادی متولی پیدا کرد. همچنین در سطح قانون‌گذاری قوانینی مانند مشاوره قبل از ازدواج که در سال ۱۳۸۴ و مشاوره‌ی قبل از طلاق در سال ۱۳۹۸ تصویب و اجرایی شدند. به دنبال آن بنگاه‌های مشاوره و سلامت روان دولتی و خصوصی، و مطب‌های شخصی به‌صورتی قارچ‌گونه ظاهر شدند و بازاری رقابتی جدید را شکل دادند. مشاوره‌های شغلی، تحصیلی و خانوادگی که توسط روان‌شناسان و مشاوران در این بازار در معرض خریدوفروش قرار می‌گرفت.

می‌توان اولین آمارها در ایران درباره‌ی شکست عاطفی را به اوایل دهه‌ی ۸۰ خورشیدی نسبت داد؛ در مطالعه‌ای که توسط وزارت علوم، تحقیقات و فناوری در میان دانشجویان دانشگاه‌های کشور صورت می‌گیرد، نتایج پژوهش حاکی از آن است که به ترتیب ۲۲ و ۲۱ درصد از دانشجویان در سال‌های ۸۳ و ۸۴ تجربه‌ی شکست رابطه‌ی عاطفی را داشته‌اند (پور شریفی و همکاران، ۱۳۸۴). به دنبال آن سیری از پژوهش‌ها در ایران با استناد به این آمار انجام می‌شود که سرآغاز آن به پژوهشی با عنوان «بررسی مقدماتی کارایی و اثربخشی طرح‌واره‌ی درمانی در درمان شکست عشقی دانشجویان» است که در پنجمین سمینار سراسری بهداشت روان دانشجویان در دانشگاه شاهد تهران توسط حسن حمیدپور (۱۳۸۶) ارائه شده است. پس از آن جریانی در مطالعات

روان‌شناسی ایرانی شکل می‌گیرند که به بررسی اثربخشی روش‌های گوناگون روان‌درمانی در افراد دچار شکست عاطفی و مرتبط کردن آن با متغیرهای روانی و فردی می‌پردازند. حجم عظیمی از گفتارها و نوشتارهایی که به بررسی عشق از دیدگاه روان‌شناسی پرداخته‌اند وجود دارد که اتفاقاً در دهه‌های اخیر فزونی چشمگیری یافته است. شکست عشقی یا عاطفی و نشانگان ضربه‌ی عشق کلیدواژه‌ی ادبیاتی هستند که به پژوهش در تجربه‌ی افراد پس از پایان رابطه‌ی عاطفی می‌پردازند. مروری بر پژوهش‌ها و پایان‌نامه‌هایی که در ایران در مورد پایان رابطه‌ی عاطفی انجام شده، نشان می‌دهد که این موضوع در ایران به گونه‌ای خاص در حال صورت‌بندی و مفهوم‌پردازی است.

اما نفوذ و رخنه‌ی اصلی این گفتمان فردگرایانه نه توسط گفتار علمی بلکه بیشتر با کتاب‌های عامیانه و «موفقیت» صورت پذیرفت. در جامعه‌ی ایران با سرانه‌ی مطالعه‌ی بسیار اندک، حجم عظیمی از گفتارها و نوشتارها در قالب کتاب‌های روان‌شناسی موفقیت، عامیانه و زرد از وین دایر، برایان تریسی و... تألیف و ترجمه می‌شود. کتاب‌هایی با شمارگانی بالا و نوبت‌های چاپ متعدد که تحت عناوین مختلف مانند متون خودیاری یا راه‌های موفقیت و شادکامی بازار گسترده‌ای را رقم زده و فضای زیادی از پیشخوان کتاب‌فروشی‌ها و قفسه کتابخانه‌ها را به خود اختصاص داده‌اند (حریری و کرکوتی، ۱۳۹۴؛ ۲۰۰).

در اواسط دهه‌ی ۷۰ خورشیدی، نشریات و مجلات مختلفی مانند مجله‌ی «سلامت» یا «موفقیت» در ایران راه‌اندازی می‌شود و اشاعه‌ی این نوع خاص از سوپزکتیویته را تسریع می‌کند. در معرفی مجله‌ی «موفقیت» در شماره‌ی... آن آمده است «تاکنون بیش از ۴۰۰ شماره از این مجله منتشر گردیده است و در طی این مدت توانسته به‌عنوان یکی از پرتیراژترین نشریات کشور با بیش از سه میلیون مخاطب دست یابد». شماره‌های این مجله به موضوعات مختلفی از جمله موفقیت، اعتمادبه‌نفس و در حوزه روابط نیز شماره‌های بسیاری را به مباحثی همچون، ازدواج، روابط زناشویی و خیانت اختصاص پیدا کرده است. همچنین در سایت مجله خدماتی مانند پرسش و پاسخ ارائه می‌شود که بیشتر به مسائل مانند عشق و دوستی، رابطه‌ی زناشویی و خانوادگی و ازدواج می‌پردازد.

در سرمقاله‌ی شماره ۳۲۱ مدیرمسئول مجله، آقای احمد حلت می‌گوید «در این سخن آغازین نمی‌خواهم از عاشق بودن و عشق حرفی بزنم که مثنوی من ۷۰ من می‌شود»، سپس در ادامه اضافه می‌کند اما بایست به مثلث عشق استرنبرگ پرداخت و سعی کنیم که عشقی را که شامل اشتیاق، صمیمیت و تعهد است، تجربه کنیم و از عشق‌های پوچ، مشفقانه و ابلهانه بپرهیزیم. حلت صورت‌بندی از عشق ارائه می‌کند بدون توجه به شرایط امکان شکل‌گیری سوژه در دوره‌ی تاریخی مشخص. صورت‌بندی از روابط عاطفی بدون در نظر گرفتن هرگونه بستر فرهنگی، اجتماعی و سیاسی و گفتمانی، تنها به‌منزله‌ی امری مجرد که فقط امری بین فردی بوده و افراد نقش تعیین‌کننده‌ای در آن دارند. در نتیجه هیچ الزامی به بحث پیرامون ساختارها و نهادها در باب عشق وجود ندارد؛ آیا نمی‌توان این نوع صورت‌بندی از عشق به‌عنوان حقیقتی فرا تاریخی را زیرسؤال برد و به‌طور متقابل این مسأله را طرح کرد که حقیقت عشق حقیقت تاریخی، اجتماعی و گفتمانی است که در رژیم‌ها و استراتژی‌های گفتمانی صورت‌بندی می‌شود (باومن، ۱۳۹۱؛ حیدری، ۱۳۹۲).

اما راهکار سردبیر مجله‌ی موفقیت چیست؟ «کشیدن چک محبت، حتی اگر بی‌محل هم باشد، درست موقع نقد شدن جای خودش را چندین برابر می‌کند. چک محبت به‌خاطر خالی بودن حساب برگشت نمی‌خورد. همان کسی که آن را برای نقد کردن به بانک می‌برد، خودش پیشاپیش جای حساب را پر می‌کند تا طرف مقابل را خوشحال و سهم خود را از عشق بپردازد... درواقع خرج کردن از امید رفاقت در آینده یا سابقه‌ی صمیمیت در گذشته، برای بهبود روابط اکنون و امروزمان، یکی از ضروری‌ترین مهارت‌هایی است که نسل حسابگر و دادوستدی امروز باید یاد بگیرد. شاید در بازار اقتصاد، کشیدن چک بی‌محل از حساب فردا یا خالی کردن پس‌انداز دیروز موجب بدهکاری ورشکستگی شود؛ اما در بازار دوستی، کشیدن محبت از حساب رفاقت‌های آینده یا مایه گذاشتن از صمیمیت‌های گذشته همیشه معجزه می‌کند. این شکل متفاوت دادوستد محبت و عشق باید دوباره به تاجرپیشگان نسل جدید آموزش داده شود. شاید با این نگرش، بساط بسیاری از این قهرها، جدایی‌ها و درگیری‌های بی‌معنا

برای همیشه جمع شود! اصلاً چرا شاید؟ حتماً چنین خواهد شد!» (مجله‌ی موفقیت، شماره ۳۲۱: ۱۱).

نگران نباشید مجله موفقیت ما را با همین مقدار تنها نمی‌گذارد، کمک‌های دیگری در راه است. رابطه‌ی مفید مانند سرمایه‌گذاری و هرگونه مبادله و معامله است تا زمانی که سودآور است، ارزش حفظ کردن را دارد. آن هنگام که نمودار سوددهی به زیان‌دهی افتاد، باید جدایی را برگزید و به دنبال سرمایه‌گذاری‌های تازه رفت، ریسک کنید و مضطرب نباشید، ما تلخی و ناخوشایندی این جدایی را برای شما آسان می‌کنیم. با محصولاتی از جمله کتاب «گذر از داغ جدایی» روش‌های مقابله توضیح داده می‌شود تا «به این اشخاص کمک کند تا در جنبه‌های مختلف وجودی خویش به بازسازی و ترمیم و جبران آسیب‌ها بپردازند و سطح توان و مقاومت خویش برای تحمل این آسیب‌ها و عبور از آن را افزایش دهند». این ناکامی نباید به تخریب درزمینه‌ی کنش‌وری اجتماعی، شغلی و تحصیلی منجر گردد بلکه سریع آنان را به چرخه‌ی بازار و مصرف بازگرداند. همچنین کتاب «به حرف دلت گوش نکن؛ چگونه عاشق شویم» شیوه‌ی صحیح عشق‌ورزیدن به صورت عاقلانه و با چشمان باز را آموزش می‌دهد «تا برای کمک به کاهش آمار طلاق، شکست عاطفی و ازدواج موفق مؤثر واقع شود»؛ و در پایان پیشنهاد کاهش آمار طلاق البته به صورت سریع «مجله‌ی موفقیت، ضمن اعلام کردن پرونده‌ی این شماره (درباره‌ی طلاق)، آمادگی خود را جهت تولید یک برنامه‌ی "۹۰" اجتماعی اعلام می‌کند. به صراحت ادعا می‌کنیم اگر چنین برنامه‌ای با حضور متخصصین در این رسانه شکل بگیرد، آمار طلاق به سرعت پایین می‌آید» (مجله موفقیت، شماره ۳۷۲: ۶).

آموزش قبل از ازدواج یا آموزش ارتباطات با دگرجنس، فرهنگ‌سازی راه‌حل مسائل در نظر گرفته شده و باید با توانمند کردن و آموختن تکنیک و مهارت معضلات لایه‌های گوناگون زندگی اجتماعی از جمله ارتباطات عاطفی را حل کرد. امری که در بطن آن این پیش‌فرض نهاده شده که این مسائل مرتبط با روان و در سطح فردی هستند. مخلص کلام آن است «درست یا صحیح عشق ورزیدن را باید مطابق مهارت‌ها فراگرفت که آن هم توسط دانش علمی تولید، توزیع و به‌هنگار می‌گردد» (حیدری، ۱۳۹۴، ۱۳۹۲).

مخاطبان این مجلات و کتاب‌ها که اغلب خانم‌ها هستند، به تدریج راه خود را به خانواده‌ها باز می‌کنند. در نتیجه نسل‌هایی که در این فضا رشد و تحول یافته‌اند، دگرگونی‌های بسیاری را تجربه می‌کنند. ایده‌ی نسل یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های اجتماعی برای طرح تاریخی و تغییرات همراه آن است (آزاد ارمکی، ۱۳۸۶). نسل دربرگیرنده‌ی تاریخی‌بودن افراد و این مسئله که هر نسل متأثر از شرایط اجتماعی، سیاسی و اقتصادی زمانه‌ی خویش است و دگرگونی نسلی به بهترین نحو دیالکتیک سطوح خرد و کلان را بازنمایی می‌کند، دارای دلالت‌های متعددی است و گستره‌ی تأثیرات آن به زمینه‌های گوناگون اجتماعی و امکانات این زمینه‌ها بستگی دارد. حوزه‌ی نسلی در ایران طیف وسیعی از تحقیقات گوناگونی با موضوعات مختلف شامل تغییرات فرهنگی، اجتماعی، تحولات ارزشی، تحلیل فرهنگی، تغییرات ارزشی- فرهنگی، مقایسه‌ی نگرش‌ها و نظام‌های ارزشی، بحران هویت، سنت‌گرایی و مدرنیسم و غیره را در برمی‌گیرد (جمشیدی‌ها و خالق پناه، ۱۳۸۸؛ عباسی، سفیری و امیرمظاهری، ۱۳۹۷).

به‌منظور شناخت ویژگی‌های نسل‌های پس از تعدیل ساختاری و اجرای سیاست‌های نولیبرالی در ایران تحقیقات تجربی را که درون‌مایه‌ی این تغییر و دگرگونی‌ها را نشان می‌دهد معرفی می‌کنیم. تابش و سیانی (۱۳۹۰) معتقدند که تغییر ارزشی در جامعه رخ داده است و سویه و درون‌مایه‌ی این دگرگونی‌ها حاکی از گذار از ارزش‌های سنتی، نوع‌دوستی، ساده‌زیستی به ارزش‌های مدرن مانند فردگرایی، منفعت‌طلبی و تجمل‌گرایی است. تأکید مفرط بر فردیت انسان و بی‌توجهی به دیگران را دلیلی می‌داند که به جدایی افراد از جامعه منجر شده و ارتباط سازنده با دیگران را مختل ساخته است. همچنین در «طرح ملی ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان» نشان داده شده که جوانان احساس تعلق کم‌تری به جامعه پیدا کرده‌اند و عدم اعتماد اجتماعی و تأکید بر ارزش‌های مدرنیستی از تفاوت آن‌ها با بزرگسالان است (معیدفر، ۱۳۸۳).

تحقیقاتی که از اواسط دهه‌ی ۱۳۷۰ تا ۱۳۸۰ صورت گرفته نشان می‌دهد گرایش جوانان به ارزش‌های مدرن نسبت به نسل‌های پیشین به‌مرور زمان افزایش یافته است (دانش، نصرآبادی و عبدالمهدی، ۱۳۹۳). به‌طوری‌که اصالت فرد به اصالت جمع ارجحیت

داده می‌شود و وجدان جمعی رنگ‌باخته است (امامی، ۱۳۹۰). نسل‌های جدید دارای تمایلات نوگرایانه و تنوع‌طلبانه هستند و با هنجارها و ارزش‌های جامعه مخالفت می‌ورزد. نگرش نفع‌جویی و معیار منافع فردی، عدم تابعیت صددرصد از خانواده و تمایل به پیشرو بودن و تجربه‌ی امور نو به همراه خطر ریسک‌پذیری منجر به ایجاد اخلاقیات و ارزش‌های متفاوتی شده و تمام عرصه‌های زندگی را تحت تأثیر قرار داده است (عباسی، سفیری و امیرمظاهری، ۱۳۹۷؛ فتحی و مطلق، ۱۳۹۰).

یکی از عرصه‌ها که نمود آشکار این دگرگونی است، مسائل مربوط به ازدواج و همسرگزینی است. افتراق فرهنگی نسل‌های مختلف در ایران در خصوص اهمیت امور خانوادگی و نگرش به زنان کاملاً تغییر یافته است. در قدیم ازدواج بیشتر جنبه‌ی خانوادگی و جمعی داشته اما اکنون بیشتر نقش فردی به خود گرفته و به دلیل کمبود درآمد سن ازدواج به تأخیر افتاده است (ترابی، حسینی نژاد و ماه خاتونی، ۱۳۹۷). همچنین مناسبات اعضای خانواده‌ها با یکدیگر نسبت به گذشته نیز بسیار متفاوت شده است و جوانان کم‌تر به آموزه‌های سنتی در حوزه‌ی روابط خانوادگی توجه می‌کنند (آزاد ارمکی و ملکی، ۱۳۸۶) و در حوزه‌ی روابط بین‌جنسی (دختر و پسر) در جامعه به‌خصوص در بین جوانان تغییرات نگرشی رخ داده یا در حال شکل‌گیری است، سن ازدواج افزایش پیدا کرده است و در کل می‌توان ویژگی کلی نسل جدید را روابط عاطفی ضعیف‌تر دانست (یزدانی و قادری، ۱۳۹۰).

عشق به‌مثابه مبارزه و مقاومت!

اکنون انگار چاره در آن است که به قول نگری به از آن خود سازی و رهاسازی مفاهیم دست بزنیم، از آن خودسازی به‌منظور خلق پروژه‌های رهایی‌بخش. به‌جای آنکه مانند کانت که ازدواج را قراردادی میان دو شخص عالق و بالغ به‌منظور استفاده از اندام‌های یکدیگر ببیناریم، قسمی صورت‌بندی از عشق بدهیم که ما را به رهایی رهنمون سازد. این همان کاری است که افرادی همچون بدیو، نگری و هارت سالهاست که در حال انجام آن هستند.

بدیو عشق را یکی از ساحت‌های چهارگانه‌ی خویش (عشق، سیاست، هنر و علم) می‌داند. در نگاه بدیو عشق نه رابطه بلکه قسمی تولد حقیقت، یک رویه‌ی حقیقت، یعنی تجربه‌ای است که به موجب آن نوع خاصی از حقیقت ساخته می‌شود. تجربه‌ای که بر اثر آن جهان از زاویه‌ی دید تفاوت تجربه می‌شود و در راه خود یک حقیقت نو را دربرای تفاوت به بار می‌آورد. همچنین عشق نوید آن را می‌دهد که به میانجی یک آگاهی تک‌وتنها با جهان رویارو شویم و آن را تجربه کنیم. بدیو عشق را نتیجه‌ی پایداری می‌داند. عشق واقعی آن است که به طرزی پایرجا و بادوام و گاهی دردناک بر موانع برافراشته از سوی زمان، مکان و جهان غلبه کند. او معتقد است عشق، نوآوری راهی برای پایرجا ماندن در زندگی است. عشق در گذر زمان همه‌ی سویه‌های مثبت دوستی را دربرمی‌گیرد اما عشق به تمامیت هستی دیگری مربوط می‌شود. هر عشقی که چالش را می‌پذیرد به پایداری تعهد می‌دهد. عشق ورزیدن مبارزه کردن است، فراسوی تنهایی، با هر چیزی که در جهان که بتواند به وجود جان دهد. بدیو عشق را مواجهه‌ای تصادفی می‌داند که ضمانتی در آن وجود ندارد. او معتقد است که امروزه چیزی در حال رخ دادن است که آن را امنیتی کردن عشق می‌نامد، گفتمانی که با زدودن تصادفی عشق به دنبال خطرزدایی از آن است. اما همین امر عشق ورزی را ناممکن گردانیده است. همچنین او مقوله‌ی جدایی را در عشق مهم می‌داند چنان که آدم می‌تواند عشق را به منزله‌ی یک پیکار موفق علیه جدایی تعریف می‌کند (بنگرید به کتاب آ‌ن بدیو: فلسفه - سیاست - هنر - عشق (۱۳۸۸)؛ مراد فرهادپور، صالح نجفی، علی عباس بیگی، انتشارات رخداد نو).

اما در صورت‌بندی مایکل هارت و آنتونیو نگری عشق دارای سویه‌ها و جنبه‌های سیاسی و جمعی‌تر است. آنان عشق را فرایند تولید سوژکتیو و امر مشترک می‌دانند. پروژه‌ای سیاسی و هستی‌شناختی که معطوف به ساختن امر مشترک است و امر مشترک نیز تجسم عشق است. عشق توانی اقتصادی در تولید شبکه‌های عاطفی، شاکله‌های همکاری و سوژکتیویته‌های اجتماعی است. خلاصه آن‌که عشق کنش یا رخدادی زیست‌سیاسی است که به‌طور مشترک طرح‌ریزی و محقق می‌شود. سیاست عشق پراتیک‌هایی ناظر بر خودانتقادی و خود-سازی است که پروژه‌ی اومانستی

رسانس را در بافت تاریخی پیکار علیه امپراتوری به روز می‌سازد. آنان شر را فسادی در عشق می‌دانند که مانعی بر سر راه آن پدید می‌آورد. به عبارت دیگر اما با تمرکز بر جنبه‌ای دیگر، شر فسادی در امر مشترک است که تولید و مولد بودگی آن را مسدود می‌کند (بنگرید به کتاب مدرنیته و انبوه خلق: آنتونیو نگری؛ تیموتی اس مورفی؛ فواد حبیبی، موسسه‌ی انتشارات نگاه).

جمع بندی

با مرور نکات بالا می‌توان گفت گفتمان فردگرایانه‌ی نولیبرالی عشق را از زمینه‌های اجتماعی-تاریخی جدا کرده و به‌نوعی غیاب زمینه‌ای در عشق مبادرت کرده است. بررسی شکست عاطفی درزمینه‌ی مجرد، غیرتاریخی یا نیمه‌تاریخی دیالکتیک عوامل مختلف در فرایند تاریخ را نادیده می‌گیرد. روان‌شناسان تغییرات به‌وقوع پیوسته در حوزه‌ی روابط عاطفی را به ویژگی‌های شخصیتی یا سبک‌های ارتباطی و متغیرهایی از این قبیل منسوب می‌کنند. در نتیجه چاره‌ی کار مراجعه به مراکز مشاوره و سلامت روان است تا این سوژه‌های غیرنرمال را با جرح و تعدیل‌هایشان به مسیر صحیح بازار بازگردانند، غافل از آن‌که این نوع خاص سوژگی و ارتباط خود ریشه در گفتارها و اعمالی به‌ویژه فردگرایی هستی‌شناختی دارد که روان‌شناسان همگام با اقتصاددانان نئولیبرالی خلق و تغذیه کرده‌اند. همان‌طور که ایلوز (۲۰۱۲؛ ۲۰۱۹) نشان می‌دهد، ایدئولوژی نولیبرال با ترویج فرهنگ خود و خودیاری روابط عاطفی را دچار پیچیدگی و بغرنجی بسیاری کرده است.

در فرهنگ خودیاری که هرکس مسئول زندگی خویش است، مفاهیمی همچون خودتنظیمی، مدیریت خود، خودمراقبتی به شعار همیشگی بدل می‌شوند، «خود» به مفهومی بدل می‌گردد که در سایه‌ی آن می‌توان هرگونه مشکل یا مسئله‌ای را به آن مرتبط کرد؛ غافل از این‌که «خود» نتیجه‌ی گفتمان‌ها و روابط قدرت-دانشی است که در هر دوره غالب بوده و نوع خاصی از سوژگی را ایجاد می‌کند (بنگرید به حیدری، ۱۳۹۲؛ پیرامون بحث عاشق‌ماهر). از این‌رو روان‌شناسی‌زدگی وظیفه‌ی خطیر تأسیس نوع خاصی از سوژکتیویته را در دنیای معاصر در حیات انسان ایرانی بر عهده می‌گیرد. تعریفی که در آن انسان سالم و بالغ، انسانی مستقل و دارای مدیریت درونی خود است

(حیدری، ۱۳۹۶). بدین ترتیب سوژه‌های نولیبرالی ساخته می‌شود که تنها در ساحت فردگرایانه و به‌دوراز سیاست و جامعه به‌دنبال امیال و لذت‌های خویش است و هیچ‌گونه وقعی به سرنوشت مشترک نمی‌نهد.

اما همان‌گونه که پولانی نیز نشان می‌دهد، هستی عام و کلی جامعه به‌طور کامل در بازار مستحیل نمی‌گردد، بلکه تصادمی بین بازار و جامعه همواره درمی‌گیرد و جامعه در مقابل تهاجم بازار مقاومت می‌کند تا جایی که مسائل و آسیب‌های اجتماعی گوناگون پیدا می‌شوند. اما این مسائل و آسیب‌های اجتماعی نه به‌مثابه مسائلی اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی بلکه به‌صورت نقایص و مشکلات فردی در ایدئولوژی نولیبرالیسم با همکاری روان‌شناسی صورت‌بندی گفتمانی می‌گردد، صورتی از فروکاستن امر اجتماعی به امر فردی که درنهایت به‌نوعی سیاست‌زدایی و جامعه‌زدایی مبادرت می‌ورزد (حیدری، ۱۳۹۶؛ Illoiz, ۲۰۰۷). نهایتاً آنچه پابرجا خواهد ماند مسائل و آسیب‌های اجتماعی هستند تا صنعت روان‌درمانی پابرجا بماند.

این دیدگاه با غفلت از مسائل ساختاری و کلان بیشتر مشکلات و مسائل اجتماعی را بر دوش آسیب‌شناسی افراد بار می‌کند. درنتیجه واژگانی از قبیل معالجه، درمان و مداخله، آموزش، توانمندسازی، فرهنگ‌سازی تبدیل به نوشداروی تمام دردها شده و توسط مکانیسم‌های گوناگون به‌صورت مدام در سطح جامعه پمپاژ می‌گردد. آن‌گاه که مسائل به‌صورت پاتولوژیک و آسیب‌شناسانه‌ی فردی تقلیل پیدا کرده، روان‌درمانی‌ها تنها راه درست مواجهه با مسائل و آسیب‌های اجتماعی است که روان‌شناسی‌زده یا روان‌پزشکی‌سازی شده است. پس آنچه بدیهی است آن است که دیگر جایی برای دیگر راهکارهای جمعی اعم از سیاست‌ورزی باقی نمی‌ماند. این‌جا طنین سخنان ارزشمند هربرت مارکوزه جلوه‌ی خاصی می‌یابد هنگامی که در کتاب «اروس و تمدن» یادآور شد، «نظریه‌ی روان‌تحلیل‌گرانه درمی‌یابد که دلیل بیماری فرد نهایتاً به‌خاطر بیماری تمدن است و درمان مربوط به روان‌تحلیل‌گری چنین بیمار را مداوا می‌کند که بتواند به‌عنوان جزئی از بیماری تمدن به کنش‌وری^{۱۱} خود ادامه دهد بی‌آن‌که به‌کلی تسلیمش شود... اما هرگونه تغییر و دگرگونی اساسی در آن غیرقابل‌تصور است

^{۱۱} Functioning

(مارکوزه، ۱۳۸۹). اما روان‌شناسی‌زدگی تسلیم به صورت کامل را می‌طلبد. خلاصه آن که شرایط امکان عشق و آثار آن را بایستی در چارچوب نولیبرالیسم و رواج مصرف‌گرایی عاطفی یافت. همچنین سیاست و کارکرد حاکم بر گفتمان عشق در ایران و جهان را بایستی در چارچوب آن چیزی درک کرد که روان‌شناسی‌زدگی می‌نامیم. آنجا که همدستی و هم‌نوایی روان‌شناسی‌زدگی با نولیبرالیسم در گفتمان عشق به منظور کنترل و اعمال حاکمیت به هم می‌پیوندند.

در این بزنگاه تاریخی می‌بایست با نقد گذشته دست به انتخاب زد. سیاست‌های کنونی جامعه را به لبه‌ی پرتگاه فروپاشی اجتماعی نزدیک‌تر ساخته است، فردیت و فردمحوری منجر به تباهی ارتباطات و شبکه‌های اجتماعی شده و منفعت‌محوری فردی توانی در جهت حل مشکلات اساسی ندارد. بازار نه آن نظم خودجوش و خودتنظیم‌گر «هایکی» بلکه چیزی است که ما را به سوی وضعیت «هابزی» روانه کرده است. رقابت‌ها و پیشی‌گرفتن‌ها دیگر فضایی برای همکاری و همیاری انسان‌ها با یکدیگر باقی نگذاشته است. مقررات‌زدایی‌ها، خصوصی‌سازی‌ها و ترویج مصرف‌گرایی اقتصاد به همراه آورده و نه قادر به خلق یوتوپیا شده است. فاجعه و بحران نه رفاه مردم بلکه حیات‌شان را در کام خویش فروبرده است. یا این روند تا انتها پیش خواهد رفت و به نابودی انسان خواهد انجامید یا تجدیدنظری اساسی به وقوع خواهد پیوست. آنگاه که افراد پی ببرند که رهایی در برساخت امر جمعی است. سیاست رهایی‌بخش با در برگرفتن توده‌های مردم، آنان را به ساختن جهانی بهتر در سایه همکاری و تعامل با یکدیگر به پیش می‌برد. انبوه خلقی که با اقدام جمعی و سیاست رادیکال تغییر اجتماعی را ایجاد کند و با هرگونه استثمار و تبعیض به مبارزه برخیزد و با مقاومت از زیست مردم در مقابل هرگونه سلطه جان تازه‌ای در جامعه بدمد.

تشکر و قدردانی

با سپاس از افرادی که در پروراندن، بسط و گسترش موضوع این نوشتار به من یاری رساندند، دکتر کمال خالق پناه، دکتر آرش حیدری و دکتر فؤاد حبیبی.

منابع

- آزاد ارمکی، تقی و ملکی، امیر (۱۳۸۶) تحلیل ارزش‌های سنتی و مدرن در سطوح خرد و کلان، نامه علوم اجتماعی، ۱۳۸۶، شماره‌ی پیاپی ۳۰، ۱۲۱-۹۷.
- امیر پناهی، محمد و باقر نژاد، الهه (۱۳۹۸) بازنمایی کالایی شدن روابط اجتماعی در فیلم‌های سینمایی، مطالعات جامعه‌شناختی، دوره‌ی ۲۶، شماره دو، ۱۹۹-۱۷۱.
- باومن، زیگمونت (۱۳۹۴) عشق سیال: در باب ناپایداری روابط انسانی، عرفان ثابتی، تهران: نشر ققنوس.
- پولانی، کارل (۱۳۹۱) دگرگونی بزرگ، خاستگاه‌های سیاسی و اقتصادی روزگار ما، ترجمه محمد مالجو، نشر پردیس دانش.
- تریسی، برایان (۱۳۹۱) فکرت را تغییر بده تا زندگیت تغییر کند، ترجمه یلدا بلارک، نشر اشکذر.
- حلت، احمد، کوثری، حمید و کوثری، فرامرز (۱۳۹۴) گذر از داغ جدایی، انتشارات کتاب یار مهربان.
- حیدری، آرش (۱۳۹۲) عشق، سوژکتیویته و قدرت، فصلنامه جامعه، فرهنگ، رسانه، سال دوم، شماره هفت، ۱۲۵-۱۰۹.
- حیدری، آرش (۱۳۹۴) شرایط عشق: فلسفه یا روان‌شناسی‌گری؟ فصلنامه نقد کتاب اخلاق علوم تربیتی و روان‌شناسی، سال اول، شماره ۲، ۱۰۹-۹۵.
- حیدری، آرش (۱۳۹۶) روان‌شناسی، حکومت‌مندی و نئولیبرالیسم، مطالعات جامعه‌شناختی، دوره‌ی ۲۴، شماره یک، ۴۰-۹.

- بری، اسمارت (۱۳۸۵) میشل فوکو، ترجمه‌ی لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان، تهران، نشر اختران.
- مارکوزه، هربرت (۱۳۸۹) اروس و تمدن؛ تحقیقات فلسفی درباره‌ی فروید، ترجمه‌ی امیر هوشنگ افتخاری راد، تهران نشر چشمه.
- مؤمنی، فرشاد (۱۳۹۳) اقتصاد ایران در دوران تعدیل ساختاری، تهران، انتشارات نقش و نگار.
- مرتضوی، اسدالله (۱۳۷۷) تعدیل ساختاری، فاز نوین لیبرالیسم آثار و نتایج سیاست تعدیل در ایران، مجله بانک و اقتصاد، شماره یک، ۶۲-۵۸.
- معیدفر، سعید (۱۳۸۳) شکاف نسلی یا گسست فرهنگی (بررسی شکاف نسلی در ایران)، نشریه مطالعات جامعه‌شناختی، دوره ۱۱، شماره ۴، ۷۹-۵۵.
- زائری، قاسم، نریمانی، آرش (۱۳۹۹) نفی امر اجتماعی: برآمدن گفتارهای فردگرایانه در ایران پساجنگ (روان‌شناسی موفقیت، عرفان‌گرایی و انسان اقتصادی)، نشریه مطالعات جامعه‌شناختی، دوره‌ی ۲۷، شماره یک، ۴۹-۹.
- میلر، پیتر (۱۳۹۵) سوژه، استیلا و قدرت: در نگاه هورکهایمر، مارکوزه، هابرماس و فوکو، ترجمه‌ی افشین جهان‌دیده و نیکو سرخوش، تهران، نشر نی.
- هاروی، دیوید (۱۳۸۶) تاریخ مختصر نئولیبرالیسم، ترجمه محمود عبدالله زاده، تهران، انتشارات اختران.
- یزدانی، عنایت‌الله، قادری، علی (۱۳۹۰) شکاف نسل‌ها؛ بررسی جامعه‌شناختی فاصله نسل‌ها از انقلاب اسلامی تاکنون، مطالعات انقلاب اسلامی، سال هشتم، شماره ۲۴، ۲۳۷-۲۰۸.

فیتزپتریک، تونی (۱۳۸۳) نظریه رفاه (سیاست اجتماعی چیست؟)، هرمز همایون پور، تهران، موسسه عالی پژوهش تأمین اجتماعی.

خبرگزاری‌ها

ایرنا، ۱۳۹۷/۱۱/۲۳، کد خبر: ۸۳۲۴۳۱۳۹.

ایرنا، ۱۳۹۸/۸/۶، کد خبر: ۸۳۵۳۲۷۹۲.

ایسنا، ۱۳۹۷/۵/۲۳، کد خبر: ۹۷۰۵۲۳۱۲۲۱۰.

تابناک، ۱۳۹۸/۳/۲۵، کد خبر: ۹۰۵۵۷۴.

تسنیم، ۱۳۹۸/۴/۹، کد خبر: ۹۷۱۰۴۳.

خبرگزاری مهر، ۱۳۹۶/۱۲/۲۹، کد خبر: ۴۲۳۰۸۵۶.

مجلات:

- مجله‌ی موفقیت، شماره ۳۲۱؛ شماره‌ی ۳۷۲.

- Illouz, E. (۲۰۰۷). Cold intimacies: The making of emotional capitalism. Polity.

- Illouz, E. (۲۰۱۲). Why love hurts: A sociological explanation: Polity.

- Illouz, E. (۲۰۱۷). Is love still a part of the good life? The Good Life Beyond Growth (pp. ۱۷۷-۱۸۷): Routledge.

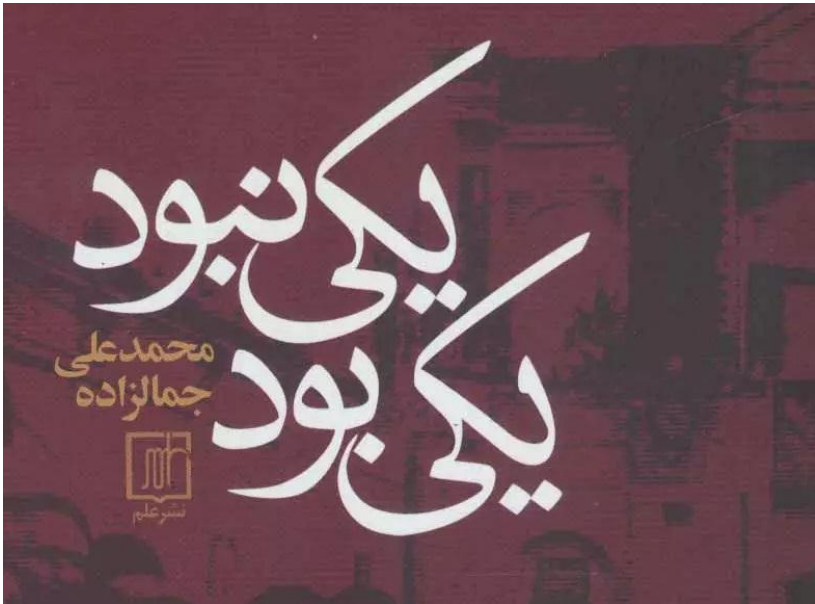
- Illouz, E. (۲۰۱۹). *The End of Love: A Sociology of Negative Relations*. Oxford University Press.
- Mulvale, S. E. (۲۰۱۶). *From Psychologism to Psychologization: Beyond the Boundaries of the Discipline and Practice of Psychology*. (Master's thesis, York University Toronto).
- Mulvale, S., & Teo, T. (۲۰۲۰). Psychologization and its vicissitudes. In *Psychologie und Kritik* (pp. ۴۳-۵۸). Springer, Wiesbaden.
- Rose, N. (۱۹۹۰). *Governing the soul: the shaping of the private self*. Taylor & Frances, Routledge.
- Rose, N. (۱۹۹۸). *Inventing our selves: Psychology, power, and personhood*. Cambridge University Press.

<https://pecritique.com/>

فکر اقتصاد سیاسی

راوی زبان فارسی

مهرشاد گلستانی



«فقط با اقلیت بودن است که می‌توان اکثریتی یا انقلابی بود. بیزاری از زبان ارباب‌ها به تمامی. جاذبه‌ی زبان خدمتکاران و کارمندان برای کافکا (همان احساسی که پروست نسبت به خدمتکاران و زبانشان داشت). آنچه بیشتر او را جذب می‌کند، امکان تبدیل زبان خود به زبان اقلیت است، با این فرض که این زبانی خاص است، یعنی زبان اکثریت است یا بوده است. گونه‌ای بیگانه بودن درون زبان خود؛ این است موقعیت شناگر بزرگ کافکا. زبان حتی وقتی واحد است، باز آمیزه است، مخلوطی اسکیزوفرنیک است، جامه‌ی یک دلک که در آن انواع متفاوت کارکردها و مراکز قدرت به بازی در می‌آیند. آنچه را می‌توان گفت با آنچه نمی‌توان گفت می‌آمیزد» (دلوز، ص ۱۰۷).

محمدعلی جمال‌زاده در حیات ادبی خود شاید بیش از هر چیز در جستجوی «فارسی شیرین» یا همان زبان عمومی است. چنانکه در مقدمه‌ی «یکی بود یکی نبود»، اهمیت شکل‌گیری این زبان که در واقع همان «زبان رایج و معمولی مردم کوچه بازار» است، برجسته شده است (ص ۵، جمال‌زاده). حرکت در مسیر عمومی کردن زبان برای جمال‌زاده، همان تلاش برای برقراری «دموکراسی ادبی» یا زدودن «جوهر استبداد سیاسی ایرانی» در «ماده‌ی ادبیات» است. مسیری که با پذیرش و گسترش نوشته‌های «بی‌تکلف و ساده»، ادبیات را از انحصار «فضلا و ادبا» خارج می‌کند و امکانی برای بروز و حضور «تمام طبقات ملت [...] از زن و مرد و دارا و ندار» فراهم می‌کند. جمال‌زاده در «فارسی شکر است» سعی در همه‌گیر کردن زبان ملی و عمومی کردن آن و ساختن خرده‌روایت‌هایی برابر، در مقابل روایت مرکزی قصه‌اش دارد. میل به عام کردن زبان تناقضاتی را در ادبیات مدرن فارسی ایجاد کرده و پیگیری ردپای آن تا امروز و فهم ما از «فارسی شیرین» محل بحث باقی مانده است. روایت زبان ملی از زمینه‌ی تاریخی خود یعنی شکل‌گیری دولت-ملت‌سازی ایرانی متأثر شده است و در عین حال سطح تحلیل مستقلی را طلب می‌کند. اگر دولت‌ملت‌سازی ایرانی امکان‌های دموکراتیک و هم‌زمان یکپارچه‌ساز ملی را مستتر می‌سازد، زبان همه‌گیر ملی نیز متأثر از زمینه‌ی تاریخی خود شک‌هایی در شکل دموکراتیک زبان و یا یکپارچه و مرکزی بودن آن پدیدار می‌سازد. جمال‌زاده در کناره‌های نظام معنایی ادبی پیشامدرن، با زبان «عامیانه»

و شخصیت‌سازی داستانی از «مردم» عادی، مسیر خود را پیش می‌گیرد. از سوی دیگر روایتی متناقض با این مسیر را نیز پی می‌گیرد که شکلی از مرکزشدنی نو را در روایت خود امکان‌پذیر می‌سازد. از یک‌سو شخصیت‌های ادبی «مردمی»^۱ را در داستان خود نمایان می‌کند و از سوی دیگر با مرکز شدن راوی داستان خود، بر ضد مردمی و همه‌گیر شدن روایت داستانی خود عمل می‌کند؛ بدین طریق تشویشی از جهان‌زمانه‌ی خود را برای ما پدیدار می‌سازد. پررنگ‌شدن حضور «مردم» و تغییر فرم زبان به سمت «عامی‌شدن» دو میل اساسی در جمال‌زاده است اما در راستای تحقق خود مسیر پرفرازونشیبی را طی و گاه به ضد خود عمل می‌کند. شکل زبان «مردمی» و «عامیانه»ی جمال‌زاده سعی می‌کند تا در برابر زبان رسمی و مرکزی، عمومی‌شدن زبان و روایت را دنبال کند.

جمال‌زاده در فرم روایی و زبان خود ایرانی‌بودنی را می‌جوید که زنگ خطری از «ایرانی‌شدن بیش از اندازه» را برای ما روشن می‌کند. خطری که از شکل‌گیری هم‌زمان ادبیات و دولت-ملت مدرن ایران، نموده‌های فرمی متفاوتی در ادبیات ایران یافته است. ادبیات پیرامونی ایرانی هم‌زمان که سعی می‌کند تا به‌عنوان «ادبیات» خوانده شود، تأکیدی مضاعف بر وضعیت «سنت ملی» خود می‌کند. در این تناقض ادبیات فارسی گاه به فرم گفتمانی روایت مسلط ملی (هرگونه روایت ملی تثبیت‌کننده‌ی فرم دولت-ملت مرکز‌محور) نزدیک می‌شود و گاه امکان فراروی از آن را به تخیل درمی‌آورد. جمال‌زاده سعی می‌کند که خود را درون جهان ادبی ببیند و هم‌زمان فرم «خاص ایرانی» خود را حفظ کند. جمال‌زاده سعی دارد بگوید که ادبیاتی «ایرانی» اما «امروزی» و «مدرن» است. پرداختن به تنش ادبیات و روایت-زبان ملی مسئله‌ی پیش‌روی ما قرار می‌گیرد. ادبیات فارسی هم‌زمان که از روایت ملی ایرانی شکل می‌پذیرد، تخیلی نو را

^۱ اهمیت یافتن ایده‌ی مردم و عامیانه در جمال‌زاده لحظه‌ی مهمی است که در ادامه به مفهوم مردم و فهم یکپارچه از تناقضات آن خواهیم پرداخت.

در شکاف‌های آن، برای لحظاتی پدیدار می‌سازد. در جریان اصلی نقد ادبی فارسی زبان،^۲ ادبیات فارسی را «در حال رسیدن» به وضعیت مدرن می‌بینند. فردریک جیمسون در مقاله‌ی ادبیات جهان سوم و دوره‌ی سرمایه‌داری چندملیتی (۱۹۸۶) راهی را به‌ما نشان می‌دهد تا از نگاه مسلط فوق در متون تحلیلی ادبیات فاصله بگیریم. ادبیات جهان سوم نام‌گذاری‌ای است تا متون ادبی کشورهای پیرامونی در بافت ویژه‌ی خودشان تحلیل شود و نه با تأخری زمانی و در حال رسیدن به ادبیات پیشرفته‌ی «ما»ی غربی. گویی با وضعیتی سروکار داریم که غرب در حال نوشتن «ادبیات پیشرفته»ی مدرنیستی و پسامدرنیستی است و جهان سوم هنوز با فرم رئالیستی قرن نوزدهم دست‌وپنجه نرم می‌کند. نگاهی که ادبیات مدرن جهان را نه هم‌زمان و در نسبت با هم که در توالی‌ای تطوری و رسیدن جهان سوم به جهان توسعه‌یافته می‌بیند. در امتداد مسئله‌ی فوق چشم‌اندازی برای ما روشن می‌شود تا فرض بومی‌دانستن رمان فارسی را به چالش بکشیم و در سطحی جهانی، جریان مسلط تحلیل ادبی در ایران را تبدیل به مسئله کنیم. جهان سوم در نگاه خیره‌ی جهان اول، ادبیات خود را با تأخیری زمانی و برپایه‌ی فرضی که ادبیات را سرزمینی و ملی می‌بیند، در حال رسیدن به جهان اول مشاهده می‌شود. سعی می‌کنیم تا جمال‌زاده را در نسبت با زمینه‌ی تاریخی خودش (و نه درون جغرافیایی ملی و دورافتاده از جهان ادبیات) ببینیم. در نگاه چیره‌ی بوطیقایی میدان ادبی فارسی جمال‌زاده در حال دست‌وپا زدن بین حکایت و داستان مدرن به نظر می‌رسد. جمال‌زاده برای ما راوی متزلزلی را متصور می‌سازد که در حال دست‌وپا زدن بین امکان‌های مختلف روایت زبان ملی در تناقضات ایران مدرن، بین قطب‌های دموکراتیک و مرکز‌محور زبانی-روایی می‌لغزد. برجسته‌ساختن پیچیدگی و دگردیسی صدای راوی بومی و لغزیدن‌های او بحث ما را پیش خواهد برد. قصد ما روشن‌ساختن اضطراب و تناقض شکل‌گرفته، در صدای روایت پیش‌روی مان است؛

^۲ تقریباً در اکثر قریب به اتفاق آثاری که حول داستان‌های فارسی تولید شده‌اند، این نگاه چیرگی دارد. آثار حسین پاینده یا میرعبدینی و یا نقدهای فرهادپور (گاه از نظر او ادبیات فارسی جدی نداریم) و... نمونه‌هایی از بی‌شماری سیطره‌ی این نگاه در متون تکاملی-اروپامحوری است که میدان ادبی ایرانی را در برگرفته‌اند.

صدایی که جریان مسلط نقد ادبی جمال‌زاده را مرز داستان و پیش‌داستان فهمیده است (پیش‌داستانی که گویی هنوز چنان‌که باید «داستان» نشده است و با متر ادبیات جهان هم‌تراز نشده است). بنابراین با واکاوی متونی حول این داستان، فرم داستان «فارسی شکر است» از جمال‌زاده را نه در مرز حکایت و داستان مدرن، بلکه همچون فرمی همبسته با وضعیت تاریخی خود بفهمیم. فرم داستان‌های جمال‌زاده به‌سختی به‌عنوان ادبیات مدرن و اکنون جهان ادبیات به رسمیت شناخته می‌شود. پاسکال کازانووا در کتاب «جمهوری جهانی ادبیات» (۱۳۹۲) می‌گوید:

«شکاف جبران‌ناپذیر و خشن میان جهان ادبیات متروپل و پیرامون فقط برای نویسندگانی که در پیرامون‌اند محسوس است، کسانی که مجبورند به طرز ملموسی مبارزه کنند تا (به قول اکتاویو پاز) صرفاً به «دروازه‌ی اکنون» برسند و آنگاه پروانه‌ی ورود به ناحیه‌های اصلی آن را کسب کنند، کسانی که در مورد ماهیت و شکل توازن قدرت ادبی روشن‌بین‌ترند» (۱۳۹۲، ص. ۵۵ [با اصلاحاتی در ترجمه]).

مقدمه‌ی کتاب «یکی بود یکی نبود» از جمال‌زاده (۱۳۰۰)، مانیفست نقد ادبی زمان خود است که واکاوی آن می‌تواند شکل‌گیری نگاهی «تجددخواه» را هم‌زمان با شکل‌گیری دولت-ملت ایران به نمایش درآورد. دیباچه‌ی کتاب «یکی بود یکی نبود» این‌گونه آغاز می‌شود:

«ایران امروز در جاده‌ی ادبیات از اغلب ممالک دنیا عقب است. در ممالک دیگر ادبیات به مرور زمان تنوع پیدا کرده و از پرتوی همین تنوع روح تمام طبقات ملت را در تسخیر خود درآورده و هر کس را از زن و مرد و دارا و ندار، از کودکان دبستانی تا پیران سالخورده را به خواندن راغب نموده و موجب ترقی معنوی افراد ملت گردیده است. اما در ایران ما بدبختانه عموماً پا از شیوه‌ی پیشینیان برون نهادن را مایه‌ی تخریب ادبیات دانسته و عموماً همان جوهر استبدادی سیاسی ایرانی را که مشهور جهان است در ماده‌ی ادبیات نیز دیده می‌شود. به این معنی که شخص نویسنده وقتی قلم در دست می‌گیرد نظرش تنها متوجه گروه فضلا و ادباست و اصلاً التفاتی به سایرین و حتا اشخاص بسیاری را که سواد خواندن و نوشتن دارند و نوشته‌های ساده و بی‌تکلف را به‌خوبی می‌توانند بخوانند و بفهمند هیچ در نظر نمی‌گیرد و خلاصه آن‌که پیرامون "دموکراسی ادبی" نمی‌گردد» (جمال‌زاده، ۱۳۲۰، ص ۴).

مسیر روشنی در آغاز مقدمه‌ی کتاب «یکی بود یکی نبود» برای ما گشوده شده است. ادبیات جمال‌زاده سعی می‌کند که همه‌فهم برای طبقات، اقشار و گروه‌های مختلف ملت باشد و بدین شکل عملی دموکراتیک در نظر بیاید و مردم را در سطح ملی برابر در نظر بگیرد. ادبیات باید روشن و به زبان عمومی بیان شود و مخاطبی متکثر و همه‌شمول در سطح «ملی» داشته باشد. سعی جمال‌زاده در ایجاد «مایه» ملی و گسترده، به واسطه‌ی فرم شفاهی و زبان همه‌فهم و مشترک تلاشی است که باید ببینیم تا کجا در آن موفق می‌شود. جمال‌زاده با فهم «خود» همچون ملتی عقب‌افتاده سعی می‌کند که ملت را به مسیر ترقی بیندازد. او تلاش می‌کند که همه‌ی «افراد» ملت را خطاب قرار دهد تا «ملت» همچون تمامیتی یکپارچه مسیر ترقی را پیش بگیرد. نوشتن برای عموم و سواد همگانی در کنار هم، به امکان مادی‌ای کمک می‌کنند که مخاطب بتواند ادبیات ترقی‌دهنده‌ی او را درک کند؛ و مخاطب با تصور خود همچون «فرد-ملت» راه پیشرفت را پیش‌روی خود ببیند. ادبیات در منظر او باری بر دوش خود دارد تا بتواند به تعلیم تک‌تک اجزای یکسان ملت یعنی افراد، بپردازد. با تحلیل داستان «فارسی شکر است» از جمال‌زاده، تناقض میل به عمومی‌شدن و تخیل ادبیاتی همگانی و دموکراتیک از یک‌سو و ادبیاتی مرکز‌محور و تعلیم‌دهنده از سوی دیگر را برجسته خواهیم ساخت. تلاقی دو مؤلفه که در جمال‌زاده برجسته به نظر می‌رسد، کمک می‌کنند تا ارتباط فرهنگی و زبانی «ملت ایران» شکل بگیرد. او از سویی وظیفه‌ی مردم می‌داند که به سوادآموزی بپردازند و از سوی دیگر رسالت روشنفکران را این می‌داند که با نثر ساده و همه‌فهم به زبان «همگان» بنویسند. داستان فضایی در نظر گرفته می‌شود که برای «همه» باشد؛ البته همگانی که تصور «ملت» را نیز درون خود مستتر ساخته است. به گفته‌ی جمال‌زاده:

«رومان علاوه بر منافع مذکور فواید مهم دیگری هم دارد. اولاً در حقیقت مدرسه‌ای است برای آن‌هایی که زحمت روزانه که برای آب و نان لازم است نه وقت و فرصت آن را به آن‌ها می‌دهد که به مدرسه‌ای رفته و تکمیل معلومات نموده چیزی از عوالم معنوی که هر روز در ترقی است کسب نمایند و نه دماغ و مجال آن را که کتاب‌های علمی و فلسفی را شب پیش خود خوانده و از این راه کسب معرفتی نمایند. در صورتی که رومان با زبانی شیرین و شیوه‌ای جذاب و لذت‌بخش که دماغ

و جان را تازه و ایجاد فرح و نشاط می‌نماید به ما خیلی معلومات لازم و مفید می‌آموزد چه تاریخی چه علمی و چه فلسفی و اخلاقی و علاوه بر طبقات یک ملتی را که به حکم اختلاف شغل و کار و معاشرت خیلی از چگونگی احوالات و خیالات و حتا جزئیات نشست و برخاست یکدیگر بی‌خبرند از حال یکدیگر خبردار و به هم نزدیک می‌نماید چنان‌که مثلاً شهری نمی‌داند در دهات چگونه عروس به خانه‌ی داماد می‌رود و دهاتی نمی‌داند که در شهر زن‌ها روز خود را چگونه به شب می‌رسانند و حتا فقرا شهر از کاروبار اغنیا و اعیان همان شهر و برعکس متمولین و بزرگان از روزگار و زندگانی زیردستان و خدمه‌ی خود بی‌اطلاعند و در ایران خودمان حتا شهرهای بزرگ از اوضاع و اخلاق و عادات یکدیگر چیزی به گوش‌شان نرسیده و مثلاً در قوچان شاید ندانند که در طهران عید قربان چگونه می‌گذرد و قس علی‌هذا» (همان، ص ۶۷).

رمان فضایی را مهیا می‌سازد که رابطه‌ی حسی «افراد» با هم دچار تحول می‌شود. اقشار و گروه‌های مختلفی در ارتباط با هم قرار می‌گیرند و رابطه‌ای در هم‌تنیده را به تصور درمی‌آورند که خود را در لحظه‌ای در کنار هم، در تصویری واحد ببینند؛ تصویری که می‌تواند برابر و هم‌تراز با هم ذیل عنوان «ملت» باشد. از سویی شاید جمال‌زاده تنش‌های اجتماعی را به نفع یکپارچگی ملی فراموش می‌کند. به‌روشنی او توضیح می‌دهد که رمان در فضایی می‌بایست نوشته و خوانده شود که چه «فرد» نویسنده و چه «فرد» خواننده، در مسیر «تعلیم و ترقی ملت» قدم بردارند. افراد و تفاوت‌های سوژگی‌شان به لحاظ موقعیت‌های اجتماعی-سیاسی فراموش می‌شود. هم‌زمان که دوگانه‌ی فرد و جامعه (یا به تعبیری دیگر ملت) نطفه می‌بندد، نزاعی در بین سوژه‌های مختلف قومی و طبقاتی (به نقل از جمال‌زاده شغلی) شکل می‌گیرد که جمال‌زاده سعی می‌کند تا آن‌ها را ذیل تخیلی مشترک، تحت عنوان «ملت»، یک‌پارچه ببیند. در منظر او رمان می‌بایست مجموعه‌ای از آموختنی‌های ضروری را دربر بگیرد که «افراد» جغرافیایها و طبقات مختلف، راه زیست «درست» را تحت عنوان «ملت دموکراتیک» بیاموزند. هدف رمان‌نویس «تعلیم» افراد ملت، بعد از ساعات کار روزانه‌شان می‌شود؛ بنابراین رمان می‌بایست «ساده» نوشته شود تا به‌سرعت به «افراد» بیاموزد و «ملت» را در راه ترقی بیندازد. همچنین رمان تمامیتی ملی را بازنمایی می‌کند تا «دیگری»

ملی او (جهان بیرون از ملت) ایرانیان را همچون کلی واحد بشناسد. جمالزاده کتاب‌هایی چون «حاجی بابای اصفهانی» (موریه، ۱۴۰۱) را مثال خوبی برای دقت داشتن در بازنمایی «خلق ایرانیان» می‌داند. او یک پارچگی ملی ایرانی را با کمک گرفتن از رمان دنبال می‌کند و وظیفه‌ی رمان می‌داند که ملت خود را «والا» سازد و همچنین در چشم دیگر ملت‌ها، ملت خود را بازنمایی کند؛ گویی رمان عرصه‌ای برای رقابت ملت‌ها با هم می‌شود. در داستان «دوستی خاله خرسه» از مجموعه‌ی «یکی بود یکی نبود» جمالزاده قصه‌ای را ترسیم می‌کند که خلق ایرانی و تربیت آن در دو شخصیت داستان نمود پیدا می‌کند. جعفرخانی در قصه حضور دارد که تریاکی است و با بدن زهواردررفته‌ی خود نسبت به اتفاقات وطن و تسخیر ایران توسط روس‌ها بی‌اعتنا است. در طرف مقابل آن حبیب‌الله قرار دارد که جوانی به‌تمامی نماد ملت «ایرانی صحیح» است و توسط روس‌ها با بی‌عدالتی تمام کشته می‌شود. قصه در مسیری پیش گرفته می‌شود تا به خواننده پند داده شود که از خیل جمعیت ایرانی وازده همچون جعفرخان به سمت حبیب‌الله حرکت کند که در همه چیز از جمله اخلاق و تناسب اندام و... نماد ملت نیکو است.

جمالزاده سعی می‌کند که زبان داستان خود را در مقابل زبان ادب پیشامدرن، عامی و همه‌فهم کند. آن چنان که او می‌گوید: «هر که می‌خواهد نثر بنویسد محال است پای خود را از گلستان سعدی پایین‌تر بیابد». وضعیت متناقضی در رابطه با زبان معیار و ملی شکل می‌گیرد که نزاع‌های مهمی را در دهه‌های بعد شکل می‌بخشد؛ و آن این است که زبان «ملی» چیست؟ زبان ملی، زبان «چه کسی» است؟ رمان برای جمالزاده می‌بایست به زبانی باشد که همه‌ی ملت را شامل شود و ملتی یکپارچه حول آن زبان ساخته می‌شود. از سوی دیگر زبان رسمی و ادب ایرانی اصیل، نثر گلستان و دیگر کلاسیک‌ها به‌نظر می‌آید. گویی ادبیات فارسی در نگاه خیره‌ی ادبیات جهان، هویتی را برای خود می‌جوید و باید دست به انتخابی مهم بزند و بگوید: چه زبانی زبان رسمی و معیار «ایرانی» است؟ جدالی شکل می‌گیرد که در دهه‌های بعد، به اوج خود بر سر تصاحب زبان ایرانی اصیل می‌رسد و به نظر ما نطفه‌ی آن در جمالزاده و زبان «فراگیر» او نیز یافت می‌شود. زبان ملی او با ادعای فراگیری تام در سطح ملی، در برابر

جهان معنادار می‌شود؛ جمال‌زاده زبان «عامیانه»ی خاصی را مناسب اشغال این جایگاه می‌بیند. این تناقض در جای خود بحث مفصلی می‌طلبد که در این مجال نمی‌گنجد. جمال‌زاده نیروی مهمی را عیان می‌سازد که پرده از رابطه‌ی داستان و ملت‌سازی مدرن برمی‌دارد. در نظر او داستان‌نویسی «ممالک پیش‌رو» الگویی است که مسیر ترقی رمان و بدین وسیله «افراد» و «ملت» ایران را روشن می‌سازد. او وظیفه‌ی «نویسندگان حقیقی» را درونی کردن شکل ترقی ادبیات جهان با کمک از زبان بومی و فراگیر خود می‌داند. نویسنده‌ی می‌بایست که «خود» و «مای» ملی‌اش را در برابر تجدد بازتعریف کند. داستان برای او همچون شکلی نو، به تاریخ دورودراز (و گاه ایستای) ایرانی وارد می‌شود و «داستان ایرانی» را می‌سازد. او عاملیتی ناب را برای نویسنده قائل است که داستان‌نویس را در جایگاه تربیت‌کننده‌ی «افراد ملت» می‌بیند. گویی نویسنده در جایگاهی بیرونی از ملت قرار گرفته و می‌تواند که راه ترقی را به «زبانی روشن» به آن برساند. در داستان «رجل سیاسی» از همین مجموعه‌ی «یکی بود یکی نبود» سیاسیون و مشروطه‌خواهان مورد نیشخند قرار می‌گیرند. اگر اسطوره‌ی کاوه در گذشته‌ی کهن ایرانی مردم را نجات می‌داد، با وضعیتی سروکار داریم که با تعدد نماینده‌های ملت، فضایی برای فرصت‌طلبی و دله‌دزدی مهیا شده است. توده‌ای از مردم مدام پشت شیخ جعفر قرار می‌گیرند و دوباره ناپدید می‌شوند. مردمی که اسیر تمنیات هستند و هوا و هوس نمایندگان مشروطه آن‌ها را به هر سو می‌کشاند. مشروطه مجلسی است که از مردم عادی و کسبه نیز می‌توانند در آن حضور پیدا کنند اما نمایندگان این مردم «ناآگاه» «اخلاق پاک» ندارند و باید همچون مردم عادی تربیت شوند. مجلس در عمل از جمعی فکلی و آخوند تشکیل شده است که دله‌دزدی می‌کنند و احساسات مردم عادی را به بازی می‌گیرند. اگر قبل‌تر یک شاه دزدی می‌کرده است الان تعدادی زیادی از رجل سیاسی از مردم «عقب‌افتاده» دزدی می‌کنند. زبان این رجل سیاسی نیز به‌جای زبان مردم عادی زبانی معلق و غیر قابل فهم برای مردم عادی همچون «جعفرخان پنبه‌زن» در این قصه است.

قصد داریم تا تناقضات جمال‌زاده یعنی میل به دموکراتیک شدن ادبی، در سطح ملی از یک سو و بازتولید یکپارچه‌سازی فرد ایرانی، ذیل زبان فارسی اصیل را از سوی

دیگر، در تحلیل داستان «فارسی شکر است» از او روشن تر سازیم. داریوش آشوری (۱۳۹۵) درباره‌ی «فارسی شکر است» می‌نویسد: «اما همگی باد اروپا به کله‌شان خورده بود و از جمله پیشاهنگان پراکندن ایده‌های روشنگری اروپا در ایران بودند. از این رو، در اندیشه‌ی میهن واپس‌مانده‌ی درمانده‌ی خود، برای نجات آن و رساندنش به قافله‌ی تمدن قلم می‌زدند. می‌خواستند پلی باشند میان تمدن مدرن اروپایی و جامعه‌ی کهن سنتی آسیایی خود. در نتیجه خودآگاه و ناخودآگاه، درگیر مسئله‌ی چگونگی زبان این رابطه نیز بودند، بی‌آن‌که ایده‌ی روشنی از آن داشته باشند» (ص ۱).

آشوری نزاعی را برای جمال‌زاده پررنگ می‌بیند که حول زبان فارسی جدید و ملی‌شدن آن شکل گرفته است. سطح تحلیل او ایده‌ی روشنفکران است و بدون تحلیل معیارهای بوطیقایی داستان سخن می‌گوید؛ اما مسیر ما را روشن می‌کند. جمال‌زاده تلاش می‌کند زبانی را ملی ببیند که در برابر زبان مغلق پیش از خود، عامی باشد و استبداد زبانی را از جوامع آسیایی بزداید و زبانی جدید را به‌عنوان زبان فراگیر و همه‌فهم نمایندگی کند. گویی عقب‌ماندگی ملت با آموختن به افراد آن، با کمک از زبانی همه‌فهم محقق می‌شود.

تشویش و سردرگمی داستان مدرن ایرانی در پیدایش خود، نمودی فرمی در داستان‌نویسی جمال‌زاده می‌یابد که مهدی خرمی در کتاب «نقد و اسقلال ادبی»، به آن می‌پردازد. جمال‌زاده در داستان‌نویسی خود، دو میل را مستتر دارد: یکی عمومی‌شدن زبان و برابرشدن شخصیت‌ها در فرم داستان ایرانی؛ و دومی چیره‌شدن شکل خاصی از زبان عام و ملی و مرکزشدن راوی آن، در برابر دیگر شخصیت‌ها. محمدمهدی خرمی از اولی یعنی دموکراتیک بودن ادبی جمال‌زاده در برابر داستان‌های کوتاه جهانی، شرح خوبی می‌دهد. خرمی (۱۳۸۲) می‌نویسد:

«متقابلاً آثار نویسنده‌ای چون جمال‌زاده را اگر در نظر بگیریم با اشکال کاملاً بازی مواجهیم که در آن‌ها عناصر مرکزی یا وجود ندارد و یا مطلقاً از اهمیت مشابه برخوردار نیست. بیشتر این آثار و به‌عنوان نمونه داستان‌های شش‌گانه‌ی مجموعه‌ی "یکی بود یکی نبود" را می‌توان در نظر گرفت - عنصر مرکزی صرفاً بهانه‌ای است برای ایجاد محیطی که در آن لایه‌های مختلف زبانی بتوانند از طرق مختلف که شامل نویسنده/راوی نیز می‌شود - خود را ارائه دهند» (ص ۵۹).

خرمی در قیاس با موپاسان و فرم بسته‌ی داستان‌نویسی او، فرمی را در داستان کوتاه جمال‌زاده می‌یابد که به مراتب رادیکال‌تر است و نظم بسته و پیشینی داستان‌های کوتاهی همچون موپاسان را برهم می‌زند. اگر اتفاقی مرکزی در داستان‌های کوتاهی همچون موپاسان، مسیر داستان را پیش می‌برد، در «یکی بود یکی نبود» با داستان‌هایی سروکار داریم که مسیر داستان دائماً به سمت دیگری لغزش پیدا می‌کند. گاه راوی حضور دارد و گاه غایب است. موقعی در برابر پی‌رنگ اصلی داستان حضور می‌یابد و مسیر داستان را پیش می‌برد و دوباره به نفع اتفاقی دیگر ناپدید می‌شود. در این بین با راوی‌ای سروکار داریم که خود سردرگم در میان اتفاقات فرعی که دائماً اصلی می‌شوند، می‌چرخد و دوباره پی‌رنگ اصلی را پیش می‌کشد. راوی مرکزی است که دائماً ناپدید می‌شود.

علی‌اشرف درویشیان و رضا خندان در کتاب «داستان‌های محبوب من» (۱۳۸۸)، جمال‌زاده را آغازی بر داستان‌نویسی مدرن می‌دانند. در نظر آن‌ها گذر از سنت «شفاهی» به «نوشتاری» و از «قهرمان‌ها» به «شخصیت‌ها» در جمال‌زاده پدیدار می‌شوند؛ و در داستان‌های او «پای فرد و شخصیت» به داستان باز می‌شود. از یک سو «مردم» برای نخستین بار در داستان حضور پیدا می‌کنند؛ و از سوی دیگر به زبان «واحد ملی» و «مرکزی» شکل گرفته، در داستان «فارسی شکر است» صحبت می‌کنند. این دو بر داستان‌نویسی او در نسبت با «دولت-ملت‌سازی» ایران دست می‌گذارند. در نظر این دو «زبان واحد» نزاعی را حول زبان «عام و مردمی» در سطح ملی گشوده است. گویی زبانی توان رسمی و ملی شدن را دارد که بتواند عام و فراگیر شود و زبان‌های دیگر و رقیب خود، در سطح ملی را طرد کند. ما می‌خواهیم که با کمک از نقد خندان و درویشیان و گاه به طریق معکوس از خوانش‌شان، این داستان را در امکان‌های پر از تنش و موازی با هم آن، بازخوانی کنیم؛ بنابراین آغاز بودن یا نبودن آن مسئله‌ی مهمی نیست. حضور هم‌زمان فرم شفاهی و داستان کوتاه و استفاده از ضمائر و نقطه‌دیدهای مختلف راوی را فرمی خاص، درون داستان او ببینیم که دارای بداعتی در برابر داستان جهانی است. فهم این داستان همچون در گذار بودن به داستان مدرن، امکانات و نوآوری‌های فرمی آن را به حاشیه می‌برد؛ و با فهمی پیشینی از ادبیات، متری غیرتاریخی

و خارج از درهم‌تنیدگی متن ادبی با زمینه‌ی تاریخی‌اش، برای آن قرار می‌دهد. شفاهی‌نویسی و شکل ضمیری را که راوی برای خود به کار می‌برد، یعنی «ما» به جای «من»، فرم خاص این داستان می‌دانیم که نسبت یک‌به‌یک با «گذار» به «فرد ایرانی» ندارد؛ و آن را تشویشی در فهم نسبت «خود» و «امر جمعی» در برابر مدرنیته می‌فهمیم. جمال‌زاده برای ما نویسنده‌ای مرزی است که خرده‌روایت‌های موازی داستان، مسئله‌ی نقطه‌دید و تلاقی شخصیت‌ها در داستان‌های او تبدیل به مسئله می‌شوند. شک دائمی راوی در خطاب‌قراردادن خود، همچون «من» یا «ما»، او را دچار بحران «نقطه‌دید» در داستان می‌کند. او در نوسانی بین تصور خود، همچون امری فردی (من) یا تخیلی از جمع بودن و «ما» قرار می‌گیرد و در نوسان بین نقطه‌دید فردی و جمعی و دانای کل قرار می‌گیرد. در تحقق فرمی آن در داستان، راوی موقعیتی بیرونی، در روایت قصه ندارد و گاه خود داخل روایت قرار گرفته است و گاه از آن فاصله می‌گیرد و از بیرون به آن می‌نگرد. در واقع نقطه‌دید راوی یا همان تصور راوی از «خود» دچار تلاطمی است که در حرکت مدام بین «من»، «ما» و گاه سوم شخص دانای کل بروز می‌یابد. شاید هنوز «من» مستحکمی در برابر ملت مدرن شکل نگرفته است و راوی می‌تواند که خود را همچون «ما» تخیل کند. گویی دوگانه‌ی «من فردی» و «مای ملی» هنوز تا انتها، به نفع «فرد ایرانی فارس» مستحکم نشده است تا در سطح ملی، ملت‌ها و جنسیت‌ها و طبقات و گروه‌های مختلف را به نفع شکل خاصی از ناسیونالیسم^۳ طرد کند و شاید هنوز انواع مختلفی از «ما» به تخیل دربیاید. راوی در وضعیتی مضطرب، در برابر تغییر فرم اجتماعی و شکل زیست جمعی، خود را بین «ما»های مختلفی در نوسان می‌بیند. درویشیان و خندان می‌نویسند:

«گذشته از جابه‌جایی ضمیر، نویسنده بارها زاویه‌ی دید خود را فراموش می‌کند. یکی از عناصر زاویه‌ی دید راوی است: چه کسی روایت می‌کند؟ داستان فارسی شکر است را «من» روایت می‌کند، یعنی اول شخص مفرد. راوی اول شخص هنگام روایت نسبت به خود عینی و ذهنی است و نسبت به اشخاص دیگر داستان عینی است» (همان، ص ۳۰).

^۳ ناسیونالیسمی که در پهلوی چیرگی پیدا می‌کند و تا امروز تداوم خود را حول مرد، فارس و شیعه‌بودن حفظ می‌کند و خود بحث مفصلی را می‌طلبد که در این مجال نمی‌گنجد.

یا در جای دیگر می‌نویسند:

«بنابر آنچه نوشتیم راوی داستان فارسی شکر است، هم سوم‌شخص است و هم اول‌شخص. ضمیرش گاه «ما» و گاه «من» است. مخاطبش نیز گاه در کنارش حضور دارد. خلاصه هم ویژگی حکایت را دارد و هم هم ویژگی داستان کوتاه را» (همان، ص ۳۴).

براهنی در کتاب «قصه‌نویسی» اقتدار مرکزی، میل به تعلیم از بالا و خلیقات‌نویسی در داستان‌های جمال‌زاده را به چالش می‌گیرد:

«جمال‌زاده قصه‌نویس و سواست‌های قومی است. نویسنده‌ی اعماق نیست؛ نویسنده‌ی درون افراد نیست... طنزنویس شکمبارگی‌ها و دروغ‌پردازهای و زوال‌های اخلاقی و بی‌شعوری‌های ناشی از فساد و بی‌فرهنگی است. طنزنویس و سواست‌ها و خصائل‌تصنعی و سطحی قومی است» (براهنی، ۱۴۰۲، ص ۵۵۲ و ۵۵۱).

براهنی داستان‌های جمال‌زاده را در آمیختگی ادبی و زمینه‌ی اجتماعی بازخوانی می‌کند. از یک‌سو داستان‌نویسی جمال‌زاده شخصیت، پی‌رنگ و دیگر عناصر داستان مدرن را شکل می‌بخشد و از سوی دیگر گاه شخصیت‌هایی ایستا و تیپ‌سازی‌شده در داستان‌هایش شکل می‌گیرند؛ تیپ‌هایی که در خدمت «اخلاق ملی» و تربیت «افراد ملت» قرار می‌گیرد. او «شخصیت» را تا جایی در خدمت داستان می‌بیند که این عناصر بتوانند جذابیتی حسی برای مخاطب ایجاد کنند. داستان همچون نقدی اخلاقی و آموزش‌دهنده‌ی آداب اجتماعی، در سطح «ملی» عمل می‌کند. متر تربیتی او بر فراز داستان قرار می‌گیرد تا «افراد» را از جهل و فساد «قومی» خود، رها سازد. عقب‌ماندگی و خلیقات‌نویسی در داستان او آن‌چنان دورودراز و ایستا به نظر می‌رسد که همچون ذاتی غیرتاریخی عمل می‌کند. شخصیت‌ها در روایتی ثابت و ازپیش تعیین‌شده و به صورت علی-معلولی (و در خدمت عالم همه‌چیزدان قصه‌نویس) به‌سخن درمی‌آیند تا راه ترقی و توسعه برای ملت نمایش داده شود. از یک‌سو شخصیت‌ها در تلاطم و درگیری با هم، داستان را شکل می‌بخشند و با روایات موازی و تودرتوی خود، راوی را به لکت می‌اندازند؛ از سوی دیگر شخصیت‌ها عمیق نمی‌شوند و با تیپ‌سازی‌ای اولیه، در خدمت روایتی مرکزی از «راوی-نقال» قصه، قرار می‌گیرند تا با عروسک‌گردانی او داستان پیش برود. اگر شخصیت‌پرداز و روند‌پی‌رنگ قصه‌ی او، به‌طریق اولی پرنرنگ‌تر از این شکل

فعلی داستان‌نویسی او اتفاق می‌افتاد، مسیری در حال شدن در داستان شکل می‌گرفت که توان برهم‌زدن امر حسی مخاطب را پیدا می‌کرد و همه چیز در مسیری نامتعیین و غیرمرکزی پیش می‌رفت؛ اما جایگاه تعلیم‌دهنده‌ی جمال‌زاده این مسیر را به بن‌بست می‌کشاند. روایتی مرکزی و بیرون از فضای قصه، راوی را در جایگاه «تعلیم‌دهنده‌ی اخلاق ملی» قرار می‌دهد؛ و او قصد دارد تا مخاطب را «مؤدب» و نهایتاً مطیع سازد. براهنی در ادامه‌ی کتاب قصه‌نویسی می‌نویسد:

«جمالزاده خود ندارد و هرگز دیگران را روان‌کاوی نمی‌کند و موقعی که از درون حرف می‌زند، به قراردادهای اخلاقی و عارفانه‌ی چاپی و کلیشه‌ای متوصل می‌شود... جمالزاده درون ندارد؛ شخصیت قصه‌هایش شبیه عروسک‌های هستند که گاهی ابعاد اغراق‌شده‌ای پیدا کرده‌اند. این عروسک‌ها همیشه بین کاریکاتور و کاراکتر در نوسان هستند...» (همان، ص ۵۵۴).

براهنی در جای دیگری می‌نویسد:

«و از آن‌جا که جمالزاده گاهی نمی‌تواند حادثه به‌وجود بیاورد، با جملات مبالغه‌آمیز توصیف می‌کند، در حالی که قصه فقط با حوادث پیش می‌رود... زبان دهخدا و جمالزاده واکنش شدید علیه زبان قراردادی و ادبی مؤدبانه را نشان می‌دهد، ولی جمالزاده اغلب قصه را ول می‌کند و می‌چسبد به زبان و تمامی ظرفیت‌های زبان عامیانه را مثل فرهنگ عامیانه به رخ خواننده می‌کشد» (همان، ص ۵۵۷).

میل به پیدا کردن «زبان عام» این پتانسیل را دارد که در جهت تکثری زبانی در سطح ملی عمل کند و به پیوند اقوام، گروه‌ها و طبقات مختلف و ارتباط دیگری‌های مختلف باهم منجر شود؛ اما در کاربرد شدت‌یافته و مبالغه‌آمیز از آن توسط جمال‌زاده، گاه به ضد میل اولیه‌ی خود تبدیل می‌شود و زبان مغلقی از نوع دیگری در داستان او شکل می‌گیرد. مرکزی با فرم «زبان عامیانه‌ی خاصی»، بر فراز امکان‌های متکثر زبانی موجود، شکل می‌گیرد و این زبان مغلق، به جای عام‌شدن در جهت فهم دیگری‌های خود، بر زبان‌های آن‌ها چیره می‌شود تا شکلی از «مرکز زبانی جدید» ساخته شود.

«نثر جمالزاده هنوز شباهتی به سفرنامه‌های گذشته دارد، سفرنامه‌ها بیشتر به توصیف می‌پردازند... در میان گفتگو فقط به خاطر گفتگو اتفاق صورت می‌گیرد؛ طوری که قصه نباید حرکت بکند و به جایی برسد. از طرف دیگر جمالزاده به‌جای

آن که شخصیت‌ها را موقع عمل نشان دهد، آن‌ها را مجبور می‌کند که اعمالی را که قبلاً در خارج از قصه انجام شده است روایت کنند» (همان، ص ۵۵۹).

براهنی شخصیت‌های داستان‌های جمال‌زاده را چون عروسک‌هایی می‌بیند که در خدمت «نقالی راوی» و روایت مرکزی او قرار می‌گیرند. روایت مرکزی او در پیوند با ایده‌ی «ترقی ملت» و حفظ توأمان «اصالت ایرانی»، لحظه‌ی مهمی است که همچون گفته‌ی براهنی، از «خارج» قصه را شکل می‌دهند. براهنی به‌خوبی حصار محکمی را که جمال‌زاده به‌دور خود کشیده است، در نقل قولی از او برجسته می‌سازد که امکان تحول، در برابر اندیشه‌ی جدید را از او سلب کرده است. او از جمال‌زاده نقل می‌آورد که: «ما ایرانی هستیم و باید ایرانی هم بمانیم» (۵۶۲ ص). میل به اصالت ایرانی-جغرافیایی^۴ او زمینه‌ای مرکزی در داستان می‌شود تا شخصیت‌های قصه را حول آن شکل ببخشد و به «افراد» گوشزد کند که در خدمت «ایرانی بودن» خود باشند. شخصیت‌های قصه با وصل شدن به نخ عروسک‌گردانی جمال‌زاده، همچون ایرانی «مؤدبی» به سخن در می‌آیند. بدین طریق داستان او نیاز چندانی ندارد که شخصیت‌ها در مقابل و گفتگو با هم و در مسیر قصه، خود را پیدا کنند؛ شاید در لحظاتی از داستان او و همدل با براهنی بگوییم: روایتی مرکزی از «ایرانی اصیل» خود را به زبان عامیانه بزک کرده است تا میخ محکم خود (یا همان اصالت ایرانی و قومی) را بر تن «افراد ملت» حک کند و با این زبان عامیانه، میل به سلطه، ذیل مرکز ملی را نهان سازد. زبان عامیانه‌ی اغراق‌آمیز او که خود را همگانی و برای تمام ملت می‌داند، عملاً زبان یکسان تمام شخصیت‌ها و تنها معیار «زبان درست» می‌شود. ادب و اخلاق ایرانی اصیل او، شخصیت‌ها را از «خود» و «زبان خویش» بیگانه می‌سازد و «فردی» یکسان همچون دیگران و نهایتاً «ملت ایرانی» را شکل می‌بخشد. جمال‌زاده گاه تا جایی تکنیک «داستان مدرن» را جدی می‌بیند که به اصالت ایرانی، خدشه‌ای وارد نکند. «حکایت‌نویسی» و «نقالی» چنان در قصه‌پردازی او، حضور مدام دارد که همچون فرمی

^۴ نگاه جغرافیایی به وضعیت ملی برای ما اشاره به فهمی دارد که به‌جای فهمی تاریخی و تحول‌محور، سرزمینی همیشگی از ایران را پیش‌فرض می‌گیرد که از پیشامدرن تا امروز ثابت و ایستا بوده و ایرانی بودن یکسان ذیل دولت-ملت مدرن را به تاریخ و تحولات این سرزمین موهومی فراقنی می‌کند.

اصیل و ایرانی، فرضی اولیه برای راه درست داستان‌سرایی، به نظر می‌رسد. گویی اصالت ایرانی و ترقی، در چفت‌وبست با هم، نگاهی را شکل می‌دهند که نقالی و زبان عامیانه، اصالت ایرانی را نمایندگی کند و شخصیت‌پردازی اولیه و تکنیک‌های جذاب کردن داستان، ترقی داستان جدید را به اصالت «داستان ایرانی» وارد کند. ایستایی ایرانی اصیل که با تأکید بر فرم حکایت‌نویسی و نقالی، در داستان‌های جمال‌زاده تجلی می‌یابد، امکان جستجوهای تازه و «رخ‌دادن قصه» را دشوار کرده است. سعی در ترقی ملت، برای جمال‌زاده از جایی شکل می‌گیرد که ایران را همچون ملتی عقب‌مانده می‌بیند. در این بستر داستان‌نویس می‌بایست با تعلیم «افراد ملت» او را از دست استبداد قومی-خلقیاتی^۵ ایرانی‌اش، نجات دهد. این نگاه، تجلی فرمی در داستان‌نویسی او پیدا می‌کند. راوی نخ‌پی‌رنگ و خیمه‌شب‌بازی شخصیت‌های داستان «فارسی شکر است» را در دست نگه می‌دارد تا به دلخواه خود، آن‌ها را در راه «صحیح ترقی» قرار بدهد. در ادامه به موضوع ساخته‌شدن روایت مرکزی و نگاه تعلیمی راوی، در این داستان باز خواهیم گشت.^۶

به‌سراغ داستان «فارسی شکر است» از جمال‌زاده می‌رویم تا بحث خود را روشن‌تر سازیم. نسبت زبان، روایت و شخصی‌پردازی در این داستان، با تصور «ایرانی بودن» از خود چیست؟ روایت جمال‌زاده سعی می‌کند با عام و همه‌فهم‌شدن زبان و استفاده از

^۵ در داستان «بیله دیگ بیله چغندر» از زبان «مستشار-دلاک» قصه‌ی خلیقات ایرانی را از نگاه یک غربی به صورت یکپارچه می‌شنویم. داستانی که خیلی نزدیک به «ژانر خلیقات‌نویسی» جمال‌زاده نوشته شده است.

^۶ توفیق و همکاران در کتاب «برآمدن ژانر خلیقات در ایران» (۱۳۹۸) شرح خوبی از موضوع تقلیل کردارهای اجتماعی ایرانی به ژانری از روان‌شناسی اجتماعی می‌دهند که عقب‌ماندگی و استبدادزدگی همیشگی ایرانی‌ها از خلیقات و روان‌شناسی فردی توده‌های ناآگاه ایرانی منشاء می‌گیرد. بر طبق این نوع نگاه از آنجا که با توده‌ای از افراد ناآگاه و عقب‌مانده در طول تمام تاریخ قومی خود سروکار داریم، وظیفه‌ی روشنفکر و تعلیم‌گر اجتماع آن است که همچون پزشکی آگاه توصیه‌هایی اخلاقی و تربیتی به مردم عقب‌مانده‌ی خود بکند تا آگاه شوند و در راه ترقی ملت قدم بردارند. ملت عقب‌مانده و استبدادزده معمولاً اهمیت توصیه‌های روان‌شناسی-اخلاقی این روشنفکر آگاه را درک نمی‌کنند و او را به کنج عزلت می‌فرستند.

طنز، ارتباطی همه‌گیر بین نویسنده، راوی، قهرمان‌ها و مخاطب برقرار سازد. این روایت دو شکل از قصه‌پردازی را در خود نهفته دارد که هم‌زمان و در تنش با هم حضور دارند: یکی شخصیت‌هایی که در برابر «نقل» اصلی راوی و دیگر خرده‌روایت‌ها، حضور پیدا می‌کنند و پی‌رنگ داستان را شکل می‌بخشند و موازی با هم روایت را پیش می‌برند؛ دومی این‌که راوی مرکزی همچون عروسک‌گردانی، پی‌رنگ و زبان اصلی قصه را در دست دارد و نقطه‌دید او نقالی خویش را بر فراز خرده‌روایت‌های قصه قرار می‌دهد و زبان «همه‌فهم» را نیز، در دست خود نهان نگه می‌دارد. باختین در مقاله‌ی پیشینه‌ی گفت‌مان رمان‌گرا (۱۳۹۱) می‌نویسد:

«نباید این نکته را از نظر دور داشت که همواره تک مفهومی امری ذاتاً نسبی است. در نهایت زبان یک فرد هرگز زبانی واحد نیست: در زبان فرد همیشه بقایای گذشته و نیز امکان بالقوه‌ی دگر مفهومی وجود دارد و ذهنیت زبانی و ادبی فعال قادر به فهم کم‌وبیش دقیق آن است» (ص ۱۱۰).

سعی خواهیم کرد تا نسبت روایت «زبان فارسی» را در این داستان، با «زبان عامیانه»ی خاص راوی روشن سازیم. راوی تلاش می‌کند تا بقایای زبان فارسی، در تاریخ و بنیان‌های ملی خود را در زمینه‌ی جدید ایران مدرن بازیابی کند و زبان «افراد ملت» را در پیوند با هم قرار دهد. از یک‌سو زبان راوی، میل به گسترش «زبان عامی‌ها» و تکثیر آن دارد و از سوی دیگر «یک‌پارچه‌سازی» زبان ملی و یکسان شدن آن، در سطح ملی را نیز در خود نهان دارد که زبان عامیانه‌ی خاصی است.

تکثیر «زبان عامی‌ها» با کمک گسترش زبان قهوه‌چی‌ها (رمضانِ قصه)، برای راوی اتفاق می‌افتد و زبان فارسی جدید را در عمومی کردن و گسترش این زبان دنبال می‌کند.

راوی تلاش دارد تا با خلق زبانی بی‌تکلف، مغلق‌گویی درباری را کنار بگذارد و به زبان عامی‌ها یعنی امثال رمضان قهوه‌چی، سخن بگوید. او زبان کسانی را معیار مناسب زبان فارسی می‌داند که زبان‌شان جایی در روایات «ادب»^۷ پیش از خود و زبان ملی

^۷ ادب در برابر ادبیات اشاره به متونی دارد که قبل از شکل‌گیری ادبیات جدید نوشته شده است و بعدها تحت عنوان ادبیات کلاسیک فارسی نام‌گذاری شدند.

رسمی ندارد؛ راوی می‌خواهد که زبان عامه، زبان ادبیات باشد و ادبیات، زبان ملی عامی را بسازد. سادگی و عامه‌فهم و غیررسمی‌شدن زبان، معیاری برای راوی می‌شود تا زبان معیار فارسی را از میان «روزمره‌ی مردم» پیدا کند. زبان عربی، غربی‌مسلمی و همین‌طور تکلف «ادب کلاسیک»، همگی دور از زبان همه‌فهم و روزمره‌ی مردم «عادی»، به نظر او می‌رسد؛ بنابراین معیار مناسبی برای زبان ادبیات و نهایتاً «ملی» نیستند. راوی داستان «فارسی شکر است» در جست‌وجوی زبان فارسی عمومی، با کمک فرم نقلی^۸، قصه را پیش می‌برد تا شاید دموکراسی ادبی مورد نظر جمال‌زاده در سطح ملی، حول زبان ساخته شود. باید دید که راوی در تلاش خود تا کجا موفق می‌شود.

داستان «فارسی شکر است» با ورود راوی از فرنگ برگشته، به خاک ایران و عبور او از «مرز» آغاز می‌شود. راوی با ورود به سرزمین خود و شنیدن صدای «بالام جان بالام جان» (جمال‌زاده، ۱۳۲۰، ص ۱۸)، خود را در محیطی آشنا حس می‌کند. گویی شنیدن «لهجه»^۹ی خاصی از «فارسی» یا همان «آواز گیلکی» به نقل از راوی، او را در خانه قرار می‌دهد. او از بیگانه بودن در «وطن» و «فرنگی» خطاب قرار گرفتن، با شنیدن صدای زبانی مشترک، نجات پیدا می‌کند. راوی با ورودش خود را نامأنوس و غریبه، در چشم مردم «هم‌زبان» می‌بیند، چرا که فراموش کرده است تا کلاه فرنگی خود را بردارد. اگر زبان معیاری برای نزدیکی و هم‌وطن‌شدن به نظر او می‌آید، لباسش می‌تواند کارکرد متفاوتی پیدا کند؛ لباس او همچون نشانه‌ای تمایزبخش، راوی را نسبت به «هم‌سرزمینانش»، «بیرونی» قرار می‌دهد. او خود را ایرانی می‌بیند اما در دید مردم سرزمینی که به آن وارد شده است، غریبه دیده می‌شود. ظاهرش او را فرنگی جلوه می‌دهد اما او سعی دارد تا با زبانش خود را هم‌وطن بنمایاند. با ورود به «مرز»، معنای

^۸ نقلی برای ما به مدل قصه‌گویی جمال‌زاده اشاره دارد که گویی قصد دارد تا با بیانی شفاهی و نزدیک به فهم همه‌ی افراد عامی و بی‌سواد که در مجلس رمان‌خوانی حضور یافته‌اند، از فرهنگ «عامیانه» و «ایرانی» بگوید. گویی او سعی می‌کند که تجربه‌ی تاریخی و بلند سرزمینی خود را در داستان مدرن فارسی بازبایی کند.

^۹ راوی زبان گیلکی را چندان زبان غریبه‌ای از فارسی نمی‌داند و درون زبان ملی قرار می‌دهد. او در ادامه‌ی داستان زبان ترکی را سوغات استانبول و بیرون از زبان ملی می‌بیند.

«ایرانی بودن» برای راوی مسئله‌ای بغرنج می‌شود تا در جست‌وجوی هویت ملی خویش و «درونی دیدن» خود در چشم دیگران باشد. مرزی که درون را از بیرون ایران جدا کرده است و راوی با ورود به داخل مرز، می‌بایست جایگاه خود و ارتباط با درون مرز را با کمک از «زبان» نشان دهد. او در برابر سرزمین خود، دو حس متناقض را تا انتهای قصه حفظ می‌کند؛ یکی حس خشمی که به او می‌گوید: «در هیچ کجای دنیا خشک‌وتر را مثل ایران با هم نمی‌سوزانند» (همان، ص ۱۸). دومی، حس دیگری که قداستی برای وطن قائل است تا بگوید: «خاک پاک ایران» (همان، ص ۱۸). راوی در تناقض این حس‌های خود به وطن، به درونی‌بودن‌اش می‌اندیشد. سرزمین او یعنی ایران، جایی است که «زبان مشترک» او را با هم‌وطنانش مأنوس می‌کند. درعین پاکی و قداست ایران، او سوزانده می‌شود و قدرش دانسته نمی‌شود! راوی همان هیزم «تری» است که با ورود به وطن، کسی او را درک نمی‌کند. از سوی دیگر قداست وطن و زبان فارسی او را با تصویر ایرانی بودن و ایران پاک یکی می‌کند. در حقیقت کسی برای «تعلیم» او جایگاهی قائل نیست و او سوزانده می‌شود تا به نظر خود قربانی بیاید. «تعلیم‌دهنده‌ی فارسی» و «ایرانی مترقی» به راحتی از «معلم وطن» در نقش قربانی آن فرو می‌رود. راوی به واسطه‌ی از فرنگ آمدن و لباس متمایزی که به تن دارد (که ظاهری است)، در وطن بیگانه به نظر می‌رسد؛ او آواره بین وطنی که «بوده» است و «باید» باشد، دست‌وپا می‌زند تا نسوزد و بسازد. فرنگی به نظر رسیدن او، در چشم مردم داخل مرز ایران، او را در موقعیتی بینابینی و بین درون و بیرون قرار می‌دهد. او بین گذشته‌ی ایرانی خود و ظاهر متجددش، قرار گرفته است تا راه ثروت و ترقی را از فرنگ، برای درون سرزمین سوغاتی بیاورد. راوی کسی است که از بیرون می‌آید تا درون را به کندو او بکشد و روایتی ملی، حول زبان را شکل ببخشد. راوی بیرون شده‌ای از درون است که سودای بازگشت به درون و تحول آن را دارد. راوی‌ای که بر سر سوار کردن او «قشقرقی برپا گردید». با هیبت و لباسی که او را «فرنگی» جلوه می‌دهد، ثروت و ترقی را برای ساکنان «بومی» تداعی می‌کند.

وقتی که از ایرانی بودن راوی، سؤال می‌شود، او جواب می‌دهد: «البته که ایرانی هستیم هفت جدم‌هم ایرانی بوده‌اند» (همان، ص ۱۹). او در تناقض بین لباس و حالات

فرنگی‌اش و زبان فارسی مشترک، تولد نسلی در ایران را معیار ایرانی‌بودنش قرار می‌دهد. در کش‌وقوس بر سر ایرانی بودن و نبودن، دو چیز برای راوی باقی می‌ماند: «تنها چیزی که توانستیم سالم از دست‌شان بیرون بیاوریم یکی کلاه فرنگی‌مان بود و ایمان‌مان که در آن یک طرفت‌العینی خالی نکرده باشند» (همان، ص ۲۰). دو چیز برای راوی عمده به نظر می‌رسد که در تمام نزاع و هیاهوی پیرامون هویتی ایرانی داشتن، پابرجا باقی می‌مانند: یکی ظاهری فرنگی و دیگری ایمانی درونی که ریشه‌ای قدیمی و قدرتمند، در تاریخ ایرانی او دارد. او با ایمان و روح ایرانی‌اش، خود را به مردمان سرزمینش متصل و با کلاه و ظاهری فرنگی، بیگانه از مردمانش می‌بیند.

«ما را در همان گرم‌خانه‌ی ساحل انزلی تو یک سولدونی تاریکی انداختند که شب اول قبر پیشش روز روشن بود و یک فوج عنکبوت بر در و دیوارش پرده‌داری داشت و در از پشت بستند و رفتند و ما را به خدا سپردند» (همان، ص ۲۰). راوی هنگام ورود به داخل وطن و معلق در مرز انزلی، همچون «شب اول قبر» به هویت ایرانی خود می‌اندیشد. «از صحبت مردم و کرجی با آن‌ها جسته‌جسته دستگیرم شده بود باز در تهران کلاه شاه و مجلس تو هم رفته و بگیر و ببند از نو شروع شده و حکم مخصوص از مرکز صادر شده که در تردد مسافرین توجه مخصوص نمایند... محض اظهار خدمت و لیاقت و کاردانی دیگر تروخشک را با هم می‌سوزانند» (همان، ص ۲۰). نزاعی که راوی اسیر آن می‌شود، حول مرزکشی و تعیین قلمروی سرزمینی شکل گرفته است. دستوری از مرکز برای مرزها می‌رسد که درون و بیرون مرز، باید کنترل شود. راوی به اشتباه بین تروخشک می‌سوزد و او را بیگانه می‌دانند. حال آنکه او خود را درونی و «ایرانی» می‌داند. او از جهان متجدد وارد مرز شده است اما کماکان اصالت ایرانی‌اش را به همراه خود دارد که شامل ایمان مذهبی، زبان فارسی و هفت جد ایرانی‌اش می‌شود. او ایرانی اصیلی است که نباید بسوزد و می‌بایست درونی فرض شود.

راوی دائماً بین شخصیت‌ها می‌لغزد. گویی از سویی به سوی دیگر در زندان حرکت می‌کند و روایاتی موازی با هم و از زوایای مختلف، داستان را پیش می‌برد. شخصیت‌های مختلفی حضور پیدا می‌کنند و خرده‌روایتی در تناسب با پی‌رنگ کلی می‌سازند و سپس می‌میرند تا شخصیت بعدی حضور پیدا کند و خرده‌روایت بعدی از راه برسد. هم‌زمان با خرده‌روایات تودرتویی که بدین شکل حضور پیدا می‌کنند و می‌میرند، پی‌رنگ اصلی

چون نخ تسبیحی در دست راوی باقی می‌ماند. شخصیت‌ها قصه‌ای در قصه‌ی اصلی را بیان می‌کنند اما از تیپ اولیه خارج نمی‌شوند و در روند خرده‌روایت خود، ثابت باقی می‌مانند. ایستایی شخصیت‌ها در برابر فرم روایی گسترش‌یابنده‌ی داستان قرار می‌گیرد تا میل به تکثیر شخصیت‌ها و صدهای مختلف، تا انتها پیش نرود و جایی در برابر روایت مرکزی قصه، یعنی نخ تسبیح راوی درجا بزند. روایتی اصلی حول «زبان فارسی درست»، شکل می‌گیرد و هر بار رمضان قهوه‌چی را مقابل تیپ‌های زبانی مختلف قرار می‌دهد تا «زبان همگانی» کشف شود. تلاش این روایت در مواجهات زبانی رمضان با شخصیت‌های قصه، یادآور گفته‌ای از باختین (۱۳۹۱، ب) در مقاله‌ی «پیشینه‌ی گفتمان رمان‌گرا» است:

«اغلب نمی‌توان تشخیص داد کلام مستقیم نویسنده در کجا تمام می‌شود و از کجا به‌بازی گرفتن سبک‌مند تقلید تمسخرآمیز زبان شخصیت‌ها آغاز می‌شود. فقط در سراسر اروپای غربی، در ادبیات لاتین قرون وسطی، فرایند پیچیده و متناقض‌نمای پذیرش کلام دیگری و سپس مخالفت با آن، فرایند گوش دادن محترمانه به کلام دیگری و درعین حال مسخره کردن آن، در سطحی وسیع به‌وقوع پیوست و تأثیری جاودان بر ذهنیت ادبی و زبان‌شناختی مردم خود گذاشت» (ص ۱۲۳).

راوی با قراردادن رمضان، مقابل شخصیت‌های دیگر داستان، یعنی آخوند و فرنگی‌مآب، روایتی از زبان فارسی را بیان می‌کند که در وهله‌ی اول نزدیک به این مسیر به نظر می‌رسد. با رمضان به این تیپ‌های زبانی نزدیک می‌شود و همدلانه گوش می‌سپرد و سپس زبان‌شان را ریشخند می‌کند و فاصله می‌گیرد. سعی در پیدا کردن زبانی همه‌فهم و عامیانه دارد که پس از گوش‌سپردن به زبان‌های معلق، آن‌ها را پس می‌زند و فاصله‌ی خود را با آن‌ها روشن می‌سازد. زبانی می‌تواند معیار فارسی و مشترک در سطح ملی باشد که رمضان آن را درک کند. شخصیت اول پی‌رنگ اصلی داستان،^{۱۰} که رمضان با زبان او مواجه می‌شود، «فرنگی‌مآبی‌کدایی» است که شباهتی اولیه با راوی دارد و همچون او فرنگ‌دیده است؛ اما راوی سعی می‌کند با او بیشترین تمایز را داشته باشد. «در این تاریکی و روشنی غرق خواندن کتاب رومانی بود. خواستم جلوتر

^{۱۰} پی‌رنگ این داستان را کشف زبان مشترک در سطح ملی می‌دانیم.

رفته و بگویم که ما هم اهل بخیه‌ایم...». راوی خود و فرنگی ماب را در نگاه اول، نزدیک به هم می‌بیند و «رومان» و تأثیر از تجدد فرنگی را بین خودش و او مشترک می‌بیند. بیگانه‌نمایی و غریب بودن او برای رمضان (یا همان ایرانی عامی) آن‌ها را از هم دور می‌کند و با فاصله‌گیری رمضان از فرنگی‌مآب، راوی نیز خود را از او بیگانه می‌بیند.

شخصیت دومی که رمضان با او مواجه می‌شود، آخوندی است که زبان و ظاهری کاملاً در مقابل فرنگی‌مآب دارد. اگر فرنگی‌مآب تیپی تماماً غربی دارد، آخوند زیادی «بومی» است و از این جهت ظاهری غریب دارد! «در وهله‌ی اول گمان کردم که گربه‌ی براق سفیدی است که بر روی کیسه‌ی خاکه زغالی چنبره زده و خوابیده باشد ولی خیر معلوم شد که شیخی است...». رمضان یا همان «کلاه‌نمدی بدبخت قصه» معیار زبان عام و همه‌فهمی، در نظر راوی فرض می‌شود که می‌بایست سنج‌هی زبان فارسی ناب قرار بگیرد. رمضان چند صباحی در مشروطه بازداشت بوده است و حضور او میلی برابری‌طلب، در سطح ملی را به‌یاد می‌اندازد که حرکتی عمومی را برای منافع مردم و یا همان عامه‌ی ملی، به ذهن برساند. او محوری برای معیارهای زبانی و فرهنگی داستان و سه شخصیت آن می‌شود تا میل به عام‌کردن زبان، با او سنجیده شود. او بعد از مشروطه و باز هم با نزاع دولت و مجلس به محبس آمده است. دو خواست متضاد در داستان محوری شده است؛ از یک طرف عمومی‌شدن زبان عامی‌ها یعنی قهوه‌چی (رمضان) و از طرف دیگر یک‌پارچگی زبان فارسی خاصی به عنوان زبان ملی عامیانه (و بعضاً مغلق) که با هم داستان را پیش می‌برند.

رمضان مبهوت از دلیل حبس خود، به هر سویی حرکت می‌کند. در نگاه اول شیخ را نزدیک‌ترین هم‌زبان بین سه شخصیت مقابلش می‌بیند و به سراغ او می‌رود.

«من که فرنگی بودم و با من کاری ساخته نبود. از فرنگی‌مآب هم چشمش آب نخورد و این بود که پابرچین پابرچین به‌طرف آقا شیخ رفته و پس از آن که مدتی نگاه خود را زول زول به او دوخت با صدایی لرزان گفت: جناب شیخ تو را به حضرت عباس آخر گناه من چیست؟ آدم والله خودش را بکشد از دست ظلم مردم آسوده شود» (همان، ص ۲۲).

جواب شیخ چنان برای او، غریب و سرشار از عربی نامأنوس است که «هاج‌وواج» به او خیره می‌شود و ارتباطی شکل نمی‌گیرد. شیخ ترسی در او برمی‌انگیزد و با زبان

هم ارتباطی برقرار نمی‌کنند. زبان شیخ نزدیک به عربی و دور از وضعیت و زبان حال عامه‌ی مردم است که راوی به نمادین‌ترین شکل ممکن، آن را غیر قابل‌مصرف برای عموم و مربوط به گذشته‌ای دور می‌داند.

«در تمام این مدت آقای فرنگی مآب در بالای همان طاقچه نشسته و با اخم و تخم تمام توی نخ خواندن رومان شیرین خود بود و ابدأ اعتنایی به اطرافی‌های خویش نداشت و فقط گاهی لب‌ولوچه‌ای تکانه و تک یکی از دو سیبیلش را که چون دو عقرب جراره بر کنار لاله‌ی دهان قرار گرفته بود به زیر دندان گرفته و مشغول جویدن می‌شد و گاهی هم ساعتش را در آورده و نگاهی می‌کرد و مثل این بود که می‌خواهد ببیند ساعت شیرقهوه رسیده است یا نه» (همان، ص ۲۵).

رمضان به سراغ «فرنگی افاده‌ای» می‌رود تا شاید بتواند، ارتباط زبانی با او شکل دهد. لباس و ظاهر او برای رمضان عجیب و غریب است؛ رفتارش نیز برای رمضان این‌گونه است که گویی حصار بلندی دور خود کشیده است تا همچون فردی دور از بقیه به نظر برسد. زبان سرشار از لغات فرانسوی و نامأنوس او، رمضان را آشفته می‌کند؛ و «دست برادری» و «راه ترقی‌ای» را که فرنگی مآب سعی می‌کند تا به او نشان دهد، متوجه نمی‌شود. رمضان از دست او هم، پا به فرار می‌گذارد و تنها توضیح می‌دهد که من رعیت نیستم و قهوه‌چی هستم؛ چرا که از کلمات فرنگی‌مآب، این‌گونه برداشت کرده که او را رعیت خوانده است. رمضان با خود فریاد می‌کند:

«مرا با سه نفر شریک گور کرده‌اید که یکی‌شان اصلن سرش را بخورد فرنگی است و آدم به صورتش نگاه کند باید کفاره بدهد و مثل جغد بغض کرده آن کنار ایستاده با چشم‌هایش می‌خواهد آدم را بخورد. دوتا دیگرشان هم که یک کلمه زبان آدم سرشان نمی‌شود و هر دو جنی‌اند و نمی‌دانم اگر به سرشان بزند و بگیرند من مادرم‌ده را خفه کنند کی جواب خدا را خواهد داد» (همان، ص ۲۸).

زبان «آدم» و ارتباط عادی انسانی، زبان رمضان است. رمضان به دور محبس می‌چرخد تا شخصیت‌ها و زبان‌های دیگر، جایگاه خود را در مقابل او تعیین کنند. نهایتاً نوبت به راوی قصه می‌رسد که نسبت خود را با رمضان مشخص کند. او سعی می‌کند تا نشان دهد که برخلاف ظاهرش فرنگی نیست و به زبان «مشترک» همگانی یا همان زبان رمضان حرف می‌زند تا «برادری» بین این دو روشن شود. رمضان می‌بیند که راوی

نیز «فارسی» صحبت می‌کند و زبان مشترکی دارند؛ بنابراین به او اعتماد می‌کند. راوی نخست به او می‌گوید: «پسر جان، من فرنگی کجا بودم؟ گور پدر هر چی فرنگی هم کرده من ایرانی و برادر دینی توام...» راوی از فرنگ برگشته، سعی می‌کند که ارتباطی ملی-دینی، با رمضان برقرار کند تا در نقطه‌ای به هم وصل شوند. ایرانی بودن و هم‌دین بودن در چفت‌وبست باهم، حس برادری و اشتراکی را متصور ساخته است تا ذیل یک «ملت» و برادر برای هم باشند. راوی ارتباط زبانی با رمضان برقرار می‌کند، چرا که به «فارسی درست» صحبت می‌کند. راوی به رمضان نزدیک می‌شود و کلید نجات یافت می‌شود، چرا که او «فارسی» می‌داند. راوی فارسی در عین مواجهه با فرنگ، ایرانی بودن و دین خود را حفظ کرده است و به زبان همگانی صحبت می‌کند. تناقضی در حال شکل‌گیری است و برجسته به نظر می‌رسد: «زبان فارسی صحیح» زبان مشترک راوی و رمضان با هم است. برگ برنده‌ی قصه یعنی فارسی معیار که در دست‌های راوی، از ابتدا پنهان بوده است، رو می‌شود. بعد از پس‌زدن «زبان‌های» دیگر زبان راوی و رمضان، دست‌در دست هم با زبان عام یکی می‌شود تا متر فارسی همگانی مشخص شود و برادری دینی-سرزمینی خود را با زبان ملی تحکیم بخشند. راوی تلاش دارد تا با رمضان، زبان یکسانی بسازد و «عامیانه» صحبت کند. عامیانه‌نویسی در نثر داستان با این شدت اغراق‌آمیز، با خواست زبان عام و همگانی در تناقضی آشکار به نظر می‌رسد. گویی عامیانه‌ی خاصی یعنی قهوه‌چی تهرانی، متر فارسی معیار قرار می‌گیرد تا زبان «ایرانی‌ها»، مرکزی برای خود پیدا کند. بدین‌صورت تکثر زبان «عام» نمی‌تواند تحقق پیدا کند و مسیر داستان از جهتی علیه میل اولیه‌ی خود عمل می‌کند. عامیانه‌نویسی اغراق‌شده و پر از اصطلاحات و ضرب‌المثل‌های شدت‌یافته در قصه، خود دلالت بر چیره‌شدن شکل خاصی از زبان، بر دیگر امکان‌های زبانی دارد. برادری دینی و سرزمینی نیز به کمک زبان فارسی معیار می‌آید تا ایرانی بودن، مفهومی سازمان‌یافته‌تر شود. راوی در جواب شعف رمضان از حضور او و پس‌زدن زبان‌های آخوند و فرنگی‌مآب به او می‌گوید: «داداش جان این‌ها نه جنی‌اند نه دیوانه بلکه ایرانی و برادر دینی و وطنی مانند» (همان، ص ۲۹). یا در جای دیگر می‌گوید: «رمضان این‌هم که اینها حرف می‌زنند زبان فارسی است منتهی...» (همان، ص ۲۹). زبان فارسی رمضان معیاری می‌شود که به‌واسطه‌ی آن، زبان راوی و «عامیانه‌ی» خاص آن، متری برای زبان درست

همگانی بشود و دیگران با وجود فاصله‌ی دور یا نزدیک از آن، کماکان جزو «ایران» باقی بمانند. برادری دینی و سرزمینی بودن باعث می‌شود تا «افرادی» که زبان «درستی» ندارند، از قلمروی ایران بیرون انداخته نشوند. این پرسش مهم به نظر می‌رسد که آیا زبان رمضان و راوی مشترک است؟ به نظر می‌رسد پی‌ریزی قصه به گونه‌ای طراحی شده تا رمضان به دور محبس بگردد و پس از ناکامی از ارتباط‌گیری با آخوند سنتی و متجدد فرنگی، به آغوش تعلیم راوی بیفتد. راوی در تمام مدت، یک‌گوشه آرام نشسته و منتظر است تا نهایتاً راه درست ایرانی بودن و فارسی صحبت کردن را به رمضان «عامی» و دیگران بیاموزد. راوی ابایی در اغراق عامیانه‌ی خود ندارد تا گویی گوشزد کند که بهتر از همه عامه و زبانش را می‌شناسد و بهترین «تعلیم‌دهنده» است. فضای داستان تناقضی از دو میل را هم‌زمان باهم نشان می‌دهد: یکی عمومی شدن و اشتراک زبانی برای همگان؛ دومی راوی مرکزی قصه که در عین فرنگ‌دبده‌گی و آشنایی با ترقی آن، معیارهای بومی را اصل می‌داند و می‌تواند راه صحیح «ترقی» را به عموم نشان بدهد. او زبان را مشترک و عمومی و همه‌فهم می‌خواهد؛ اما هم‌زمان به نظر می‌رسد که راوی پیشاپیش زبان درست را می‌داند و باید به همه تعلیم بدهد. گاه تلاقی شخصیت‌ها حاشیه‌ای به نظر می‌رسد و می‌توان گفت که زبان همگانی، در خدمت مرکز شدن روایت جمال‌زاده است. راوی همچون یک محور مرکزی است زیرا «فارسی همگانی» از زبان او روایت می‌شود و به همه رودست می‌زند. بعضاً به نظر می‌رسد که شخصیت‌ها تیپ‌هایی از پیش موجود هستند که در خدمت روایت او قرار می‌گیرند. اهالی «خوی و سلماس» مثالی است که در نظر راوی، به «سوقات اسلامی» آغشته هستند و فارسی شیرین نیستند. گویی هر زبانی جز عامیانه‌ی تهرانی خاصی که زبان مغلق و اغراق‌شده‌ی رمضان باشد، خارجی است و زبان اقوام داخل سرزمین ایران، غریبه از فارسی شیرین درست هستند. به نظر راوی ترکی، کردی و هر زبانی، چندان ایرانی نیست. تکثر «ایرانی‌های» داستان محدود به نظر می‌رسند. شخصیت زنی نیز در داستان حضور ندارد. روایت «عام» راوی، در خود جمع شده و منقبض به نظر می‌رسد. زبان عامیانه‌ی راوی به راحتی زبان‌های دیگر را خارجی می‌نامد و از قلمروی زبانی درست بیرون می‌راند. یکپارچه‌سازی زبان ملی و عامیانه‌ی جمال‌زاده

با حذف و طرد قومیتی و جنسیتی و... دژ مرکزی و محکم از «فارسی درست» را برای «افراد ملت» می‌سازد و آن را به همگان آموزش می‌دهد.^{۱۱} زمانی که راوی و بقیه‌ی محبوسین با تغییر مأمور زندان، از محبس رها می‌شوند، راوی، آخوند و فرنگی‌مآب با یکدیگر هم‌سفر می‌شوند و سوار بر یک درشکه، به مسیر خود ادامه می‌دهند.

«رمضان دوان دوان آمد یک دستمال آجیل به دست من داد و بواشکی در گوشم گفت: ببخشید زبان درازی می‌کنم ولی والله به نظرم دیوانگی اینها به‌شما اثر کرده والا چطور می‌شود جرئت کنید با اینها هم‌سفر شوید. گفتم رمضان ما مثل تو ترسو نیستیم. گفت دست خدا به‌همراه‌تان، هر وقت که از بی‌همزبانی دل‌تان سر رفت از این آجیل بخورید و یادی از نوکرتان نکنید. شلاق درشکه‌چی بلند شد و راه افتادیم جای دوستان خالی خیلی هم خوش گذشت و مخصوصاً وقتی که در بین راه دیدیم که یک مامور تذکره‌ی تازه‌ای باز چاپاری به طرف انزلی می‌رود کیفی کرده و آن‌قدر خندیدیم که نزدیک بود روده‌بر شویم» (همان، ص ۳۱).

راوی و همسفرانش در درشکه‌ای مشترک، به سفر خود ادامه می‌دهند و برادر دینی-ملی هم باقی می‌ماند.

در داستان «فارسی شکر است» از محمدعلی جمال‌زاده، روی «زبان عام» و تلاش نویسنده در ایجاد فرمی روایی که از تلاطم میان فرد و جمع بیرون می‌آید، دست گذاشتیم. در این داستان جمال‌زاده چند خرده‌روایت خلق می‌کند که به موازات هم و در برابر روایت اصلی قرار می‌گیرند. هرچند در «فارسی شکر است» میلی به عمومی کردن زبان و جمعی کردن نقطه‌دید و خلق روایت‌های برابر و موازی وجود دارد، اما این میل متزلزل است و دائماً پایش در روایت خود می‌لغزد و تصویر «ایرانی اصیل» در نقش مربی و دانای کل سرزده وارد داستان می‌شود.

^{۱۱} این وضعیت در داستان‌های دیگری نیز از مجموعه‌ی «یکی بود یکی نبود» جمال‌زاده (۱۳۲۰) تکرار می‌شود. به طور مثال در داستان رجل سیاسی شخصیتی یغور در داستان وجود دارد که به واسطه‌ی «ترک» بودن خود، زبان نفهم است. همچنین زن جعفرخان نیز احساساتی کور دارد ناقص‌العقل است و قضاوت درستی از هیچ امر فرد-اجتماعی و بیشتر از همه سیاسی ندارد.

منابع

Jameson, F. (۱۹۸۶). *Third-world literature in the era of multinational capitalism*. Social text, (۱۵), ۸۸-۶۵

آشوری، د. (۱۳۹۵). فارسی شکر است. داستان کشاکش و چرخش زبانی در عصر تجدد. نشریه آزادی اندیشه، ۳، ۲۱۷-۲۲۵.

باختین، م. (۱۳۹۱، ب). پیشینه گفتمان رمان گرا. در ر. پورآذر (مترجم)، تخیل مکالمه‌ای (چاپ سوم). نی.

براهنی، ر. (۱۴۰۲). کتاب قصه‌نویسی (چاپ ششم). نگاه.

توفیق، ا.، یوسفی، م.، ترکمان، ح.، و حیدری، آ. (۱۳۹۸). برآمدن ژانر خفیات در ایران. پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.

جمال‌زاده، م. (۱۳۲۰). یکی بود یکی نبود. نگاه پروین.

خرمی، م. (۱۳۸۲). نقد و استقلال ادبی. ویستار.

درویشیان، ع.ا. و خندان، ر. (۱۳۸۸). داستان‌های محبوب من. نشر چشمه.

دلوز، ژ. (۱۳۹۷). کافکا به سوی ادبیات اقلیت (ح. نمکین، مترجم). بیدگل.

<https://pecritique.com/>

فکر اقتصاد سیاسی

دولتِ صحنه‌گردان

محمد رفیع محمودیان



در آغاز دوران مدرن، در بررسی سیاست و کارکرد دولت، احساسات جایگاه والایی داشت. بررسی‌ها کاربردی بودند، قرار بود راه و راهکرد اعمال حاکمیت را نشان دهند و در آن راستا به احساسات توجه‌ای ویژه می‌شد. کنشگران موجوداتی، نیروهایی احساسی به‌شمار می‌آمدند و دولت که خود متشکل از مجموعه نیروهایی احساسی بود باید با توجه به احساسات شهروندان حاکمیت را احراز و اعمال کند. سپس بررسی از کاربرد جدا گردید، بررسی تحلیلی و ساختاری اهمیت پیدا کرد و احساس به حاشیه رانده شد. پنداشته می‌شد که عقلانیت بر جهان سیطره دارد. کنشگران و نهادهای برساخته‌ی آنها در پی رفتار و برخوردهایی عقلایی هستند و احساس چیزی است که آنها از آن دوری می‌جویند. امروز می‌دانیم که این‌چنین نیست و احساسات جایگاه مهمی در (سامان‌دهی) رفتار انسان‌ها دارد. پژوهشگرانی همچون شف، سنت و اسلوتردیک بر اهمیت احساسات گوناگونی از شرم تا خشم، از امید تا استیصال تأکید ورزیده‌اند.

قصد من در این نوشته نه بررسی احساسات که بررسی نمایی است که دولت در راستای اعمال حاکمیت مدام به صحنه می‌برد. ولی نمایش بر حس انسان‌ها اثر می‌نهد و احساسات معینی را نزد آنها برمی‌انگیزد. به این خاطر باید از احساسات آغاز کرد. با این حال دولت مدرن نگاهش نه متوجه احساسات که تأثیری است که نزد شهروند به‌جای می‌گذارد. دولت وظیفه‌ی معینی را به‌عهده دارد. وظیفه‌ای که جامعه در انتظاراتی که از آن دارد، بدان واگذار کرده است. در نمایی که به صحنه می‌برد، دولت خود را کوشنده‌ی دستیابی و نیروی موفق دستیابی به انتظارات جلوه می‌دهد. هدف نوشته آن است که اقدامات دولت را در این زمینه شناسایی و بررسی کند. کار از مرور آرای ماکیاولی و هابز درباره‌ی احساس سرفرازی و غایت دولت آغاز می‌شود و با بررسی نظریه‌ی وبر در مورد دغدغه‌ی اصلی دولت اقتدار و مشروعیت ادامه می‌یابد.

احساسات و نمایش

نزد ماکیاولی و هابز، دو اندیشمندی که آن‌ها را بنیانگذار علم سیاست (مدرن) خوانده‌اند، احساسات و در آن میان سرفرازی یا جلال و افتخار عامل مهمی در انگیزش به رفتار است. در دیدگاه آن‌دو، سیاستمداران، دولتمداران و حتی مردم کوچک و خیابان

نگاه به سرفرازی دارند. انسان‌ها می‌خواهند سرفراز باشند. پژوهشگر کارکشته‌ی انگلیسی کوئنتین اسکینر به‌ما می‌گوید که در دیدگاه ماکیاولی والاترین غایت برای حاکمان باید انجام کارهای بزرگ باشد تا از این راه به افتخار و تحسین و در نهایت سرفرازی و شهرت دست یابند.^۱ سرفرازی به باور ماکیاولی به شرطی به‌دست می‌آید که شه‌ریار مقام خود به‌سان شه‌ریار و ثبات دولت را تضمین کرده باشد. این مهم‌ترین کار شه‌ریار است، این‌که حکومت خویش را تثبیت و تضمین کند و ثبات در قلمرو حاکمیت خویش بیافریند. برای این‌کار شه‌ریار مجاز به هر کاری هست. مهم آن است که او قدرتمند، پرشور و والامنش جلوه کند و نشانی از سستی اراده، تأثیرپذیری و دودلی از خود نشان ندهد. لازم نیست او بخشنده و دست‌ودل‌باز دانسته شود. بهتر آن است که از او بترسند و حساب ببرند.

در مورد هابز، پژوهشگر انگلیسی گابریلا سلومپ بر آن است که هابز در «لویاتان» همچون در دیگر آثار خویش نقش مهمی برای سرفرازی در زمینه‌ی سامان‌دهی رفتار قائل است. سرفرازی برای هابز به‌معنای شادمانی از قدرت فائده است.^۲ قدرت وسیله‌ای است قرار گرفته در دست کسی برای آن‌که بتواند در آینده به امکاناتی دست یابد. برای به‌دست آوردن سرفرازی انسان‌ها با یکدیگر وارد رقابت و ستیز می‌شوند و این کشمکش در وضعیت طبیعی ستیز و در وضعیت استقرار دولت فروپاشی دولت را رقم می‌زند. هابز حتی بر آن است که میل به سرفرازی خاستگاه اصلی رقابت و فتنه است و علت آن‌که چرا فقط قدرت مطلق لویاتان می‌تواند با مهر آن نظم و صلح را به‌وجود آورد. با این‌همه سلومپ بر آن است که هابز در «لویاتان» برخلاف دیگر آثار پیشین‌اش سرفرازی را نه جنس یا تنه‌ی تمامی انگیزه‌ها که سخی از آن در کنار ترس و طمع به‌شمار می‌آورد.

^۱ Quentin Skinner (۲۰۱۸), *From Humanism to Hobbes, Studies in Rhetoric and Politics*, p. ۴۵, Cambridge University Press.

^۲ Gabriella Slomp (۲۰۰۷), *Hobbes on Glory and Civil Strife in The Cambridge Companion to Hobbes Leviathan*, pp ۱۸۱-۱۹۸, Cambridge University Press.

ماکیاولی و هابز به امر مهمی پرداخته‌اند. سرافرازی در صحنه‌های زندگی اجتماعی جایگاهی برجسته دارد. انسان‌ها می‌خواهند که سرافراز باشند، در شکوه وجد خویش از زیستن دیده شوند. قدر ببینند، ستایش شوند. ولی سرافرازی غایتی نیست که مدام نگاه‌شان، کوشش‌هایشان متوجه آن باشد. می‌خواهند که سرافراز باشند. کهنتر به‌شمار نیایند و مورد توهین یا سرزنش قرار نگیرند ولی این تنها خواست آنها یا مهم‌ترین خواست آنها نیست. مهم‌تر برای انسان‌ها آن است که آن‌گونه که می‌خواهند خود را به‌نمایش بگذارند و دیده شوند، چه در توانمندی، هوشیاری و جلال و چه در ناتوانی، سردرگمی و کهنتری. توجه را انسان‌ها می‌خواهند. می‌خواهند که در کانون توجه قرار گیرند، نه به هر صورت ممکن، بلکه آن‌گونه که خود می‌پسندند. نه آن‌گونه که هستند و نه آن‌گونه که دیگران آنها را می‌بینند، بلکه آن‌گونه که خود می‌خواهند دیده شوند. این خواست را می‌توان خواست بازنمایی خواند. در این زمینه، دولت‌ها عرصه‌های حضور خود را به‌گونه‌ای خودبه‌خودی و بدون قصد خاصی به صحنه‌ی نمایش تبدیل می‌کنند تا بتوانند خود را به یکدیگر بنمایانند.

غایت بازنمایی شاید متأثر ساختن دیگران در راستای رسیدن به هدفی و خواستی در ورای جلب توجه باشد. ولی به‌ضرورت آن نیست. بازنمایی شاید برای آن باشد که آن‌گونه که ماکیاولی به آن اشاره دارد دیگران را مرعوب خود ساخت یا به احترام و حتی فرمانبرداری از خویش برانگیخت. ولی گاه نیز همدلی و کمک مادی ملی و اجتماعی دیگران را می‌توان با نمایش نداری یا شکلی صمیمیت به‌دست آورد. بسیاری با نمایش هوش، ثروت و توانمندی‌ای که از آن برخوردار نیستند امکاناتی مادی برای خود فراهم می‌آورند. این ولی در تمامی موردها صدق نمی‌کند. بازنمایی ممکن است فقط برای دیده شدن و جلب توجه دیگران باشد. برای همین هیچ ویژگی‌ای نمی‌توان به بازنمایی نسبت داد به‌جز آن‌که بازنمایی آن‌گونه که شخص خود می‌خواهد، به هر غایت ممکن و در راستای هدفی چه درونمند و چه برونمند انجام می‌گیرد. در یک کلام، حاکمیت بر امر بازنمایی، بر آنچه دیگران در فرد می‌بینند و از او استنباط می‌کنند.

بازنمایی پدیده‌ای اجتماعی است، در اجتماع و در صحنه رخ می‌دهد و در بستر کناکش پیش برده می‌شود. پدیده‌ای اجتماعی است چون‌که هم متأثر از هنجارها و

ارزش‌های اجتماعی است و هم به‌گونه‌ای هدفمند با در نظر گرفتن هنجارها و ارزش‌ها انجام می‌گیرد. در صحنه، در همراهی با چند یا چندین کنشگر و برای تماشاچیانی معین رخ می‌دهد. صحنه را کنشگران به‌منظوری که می‌جویند می‌آیند و در آن با رفتار، گفتار و پوششی معین حضور پیدا می‌کنند. کنشگران احساسات (خود) را در خدمت نمایش دست‌کاری و سامان‌دهی می‌کنند. هر احساسی را از خود نشان نمی‌دهند. آنها صحنه و خود را با توجه به هنجارها و ارزش‌های اجتماعی و آنچه که خود به‌دنبال آن هستند می‌آیند. طغیانبرعلیه هنجار و ارزش‌ها نیز در چارچوب شناخت و درک معینی از آنها رخ می‌دهد. بازنمایی در اجتماع، در جمع، در مواجهه با و معطوف به دیگری اتفاق می‌افتد. ممکن است کسی روبروی آینه خود را به خویشتن بازنماید و از وجد خویش به وجد درآید یا از خود متنفر شود ولی او از دید جامعه، یا دیگرانی معین به خود می‌نگرد و در آن چارچوب به داوری/ارزیابی خود می‌پردازد. بازنمایی همچنین در بستر کناکنش به‌پیش برده می‌شود. بازنمایی امری ثابت نیست. ضرب‌آهنگی یکسره پیش‌پرداخته شده بر آن حاکم نیست و نمایشنامه یا اصولی سامان‌دهی و هدایت تمامی جزئیات آنرا به‌عهده ندارد. پویا است و در واکنش به واکنش دیگری تغییر می‌کند. واکنش مثبت دیگری کنشگر را به شوق می‌آورد تا در راستای آنچه که بازنموده سرزنده‌تر پیش تازد، واکنش منفی او را واژه و فرسوده ساخته، از شوروشوق می‌اندازد. تنش بین نظم حاکم بر صحنه و شور کنشگران در کنشگری پویایی نمایش را دامن می‌زند.

اقتدار و مشروعیت

دولت امروز بیش از پیش دولتی صحنه‌گردان است. با به صحنه بردن نمایش‌های گوناگون کار خود را به پیش می‌برد. نمایش‌ها گوناگون هستند و در خدمت سازوکارهایی متفاوت ولی بر مبنای نمایشنامه، سازوبرگ و مهارتی اجرا می‌شوند که نهادهای گوناگون دولتی آنها را تدارک می‌بیند. مهم‌ترین هدف دولت از نمایش و گرداندن صحنه همان چیزی است که ماکیاولی و هابز به آن پرداخته‌اند، تحکیم حاکمیت و ایجاد ثبات در قلمرو حکومتی. در این چارچوب، دولت در تمامیت وجود

خویش پای کار است. از مجلس، مقام‌های حکومتی و انتخابات گره‌خورده به آن دو گرفته تا دیوان‌سالاری، ارتش و زندان، همه درگیر آن هستند. صحنه را برپا و نمایشی را در آن اجرا می‌کنند.

از ماکس وبر به این سو می‌دانیم که دو مسئله‌ی کلیدی دولت در زمینه‌ی حاکمیت دستیابی به اقتدار و مشروعیت و اعمال آن است.^۳ اقتدار به معنای آن که از توان تصمیم‌گیری و اجرای تصمیم‌های اتخاذشده برخوردار شد. فرماندهی و فرمانبرداری در این زمینه دارای نقش مهمی است. دولت باید بتواند فرمان دهد، دارای نهادها و کارگزاری باشد که فرمان‌ها را به اجرا درآورند و با شهروندانی طرف باشد که تصمیم‌هایش را همچون دستوری گردن نهند. در تمامی این موردها مشروعیت عنصری ضروری است. فقط در صورتی که کارگزاران و شهروندان دستورها را برحق بدانند از آنها فرمان خواهند برد. حتی مقامات قرار گرفته در رأس امور، نمایندگان مجلس، مقامات اجرایی و مدیران مؤسسات فقط در صورتی می‌توانند بر مبنای مقررات و در همراهی با یکدیگر کارها را پیش ببرند که برای مقررات و مقام یکدیگر مشروعیت قائل باشند.

تعریف اقتدار شاید ساده باشد و فهمش نیز ساده، چرا که روزانه هرکس آن را در فرمانبرداری از بسیاری از دستورها و خواست‌ها تجربه می‌کند ولی مشروعیت مفهومی پیچیده است و بسا اوقات معلوم نیست به چه اشاره دارد. کسی که از دستوری فرمانبری می‌کند می‌داند که آن دستور را گردن می‌نهد. فرمانبری شاید از ترس مجازاتی باشد

^۳ ماکس وبر در کتاب دانشنامه‌ای خود، *اقتصاد و جامعه* درباره‌ی این دو پدیده/مفهوم نوشته است. در مورد اقتدار، گرامشی در چارچوب اندیشه‌ی مارکسیستی و فوکو پسا‌ساختارگرا نظریه‌ی بدیلی را ارائه می‌دهند. گرامشی اقتدار را همچون هژمونی یا سلطه‌ی فرهنگی می‌بیند. در دیدگاه او اقتدار سیاسی دولت مدرن امری وابسته به سلطه‌ی فرهنگی بورژوازی و آفرینش توافقی عمومی در جامعه دال بر اعتبار و حقانیت باورهایش است. فوکو به‌نوبت خود به اقتدار همچون فرایندی از انضباط تنیده در نظامی از تنبیه می‌نگرد. نظریه‌ای که فوکو آن را در کتاب *مراقبت و تنبیه* می‌پروراند. در مورد مشروعیت کتاب *بحران مشروعیت* هابرماس نکات تکمیلی جالبی را مطرح می‌کند. هابرماس پای نگرش هنجاری را به‌میان می‌کشد. مشروعیت همچون سازگاری فرمان با نظم هنجاری، چیزی که بعدتر از سوی اکسل هونت طاقی هنجاری زیست اجتماعی نام می‌گیرد.

که سرپیچی از دستور در پی دارد، شاید در بستر عادت و روال متعارف فرمانبری از دستورها رخ دهد، شاید بخاطر فرهنگ فرهمندی شخص دستوردهنده یا شاید به‌خاطر آن‌که خود دستور درست به‌شمار می‌آید. مشروعیت چیز گنگی است. از خواستی یا دستوری امری پذیرفتنی می‌سازد. ولی آیا همان اقتدار نیست؟ دستور باید پذیرفتنی باشد تا بتوان از آن فرمانبری کرد. فقط در صورتی می‌توان آن را پدیده‌ای متفاوت با اقتدار دانست که فرمانبری محض را از آن مجزا ساخت. حرفی از ترس و مجازات به‌میان نیاورد. به این شکل که پذیرفتنی را به‌معنای برداشتی در چارچوب ارزیابی و و باورها دید. شاید کسی بدون اندیشیدن به روال عادت برای دستوری مشروعیت قائل باشد ولی در آن صورت او باید دارای ارزیابی یا باورهایی نباشد که او را در ستیز با آن دستور قرار دهد.

نکته‌ای که کم‌تر مورد توجه قرار گرفته آن است که دولت اقتدار و مشروعیت را هر دو به اتکای صحنه‌گردانی می‌آفریند و ژرفا/گسترش می‌بخشد. اقتدار را دولت با تنظیم مقررات نمایش در صحنه‌های عرصه‌های گوناگون زیست اجتماعی اعمال می‌کند. مشخص می‌سازد چه نمایش‌هایی مجاز و چه نمایش‌هایی ممنوع هستند، تا چه حد امکان سرپیچی از هنجارهای اجتماعی وجود دارد و تا چه حد می‌توان خودسرانه نمایشی را پیش‌برد. وبر از انحصار خشونت یا زور به‌عنوان عامل بازشناسی دولت سخن گفته است. به‌درستی دولت امروز با تمام توان می‌کوشد که تنها عنصر/نهاد به‌کاربرنده‌ی خشونت در قلمرو حاکمیت خود باشد. خشونت اما امروز بیش از آن‌که فیزیکی و توأم با بازدارندگی و آزار باشد نمایشی است. دادگاه، پلیس و زندان نمود بارز کاربرد نمایش به‌سان ابزار پیام‌رسانی و تأثیرگذاری هستند. آنها بیشتر همچون صحنه اداره می‌شوند تا کارگاه یا عرصه‌ی کاربرد خشونت توأم با زور. متهم در دادگاه، مجرم به‌هنگام دستگیری و زندانی در در زندان‌مجبور به ایفای نقشی مقابل نقش‌های دیگر هستند. هر سه باید در نمایشی شرکت جویند که تأکیدی بر اقتدار کارگزاران دولت است. در دادگاه، حق و کنش پرسش از آن دادستانی است، او که با تسلط بر پرونده و فضا سخن می‌گوید؛ در طرف مقابل وظیفه‌ی پاسخ‌گویی از آن متهمی است که فقط کنار و کیلش حق حضور در صحنه را دارد. متهم در جایگاه خود با کنش صرفاً واکنشی

خویش رویاری همگان نشانی است از اقتداری که بر وجود او، صحن دادگاه، نگاه حضار، ذهنیت کسانی که ماجرا را دنبال می‌کنند و وفاداری به اصول حقوق حاکمیت دارد. به همان گونه، زندانی با پوشش خود، در بطالت لحظه‌به‌لحظه‌ی حضور در سلول و در رفت‌وآمد در راهروها، اقتدار نظمی را به نمایش می‌گذارد بر تمامی شکل حضورش مسلط است. متهم، مجرم و زندانی، هر سه، از حق نمایش به خواست خود محروم هستند. آنها فقط می‌توانند در نمایش ترتیب داده شده ایفای نقش کنند. بسیاری از حقوق آنها محفوظ می‌ماند. هیچ‌کس حق اعمال زور و آزار بر آنها ندارد، ولی برنامه‌ریزی، سازمان‌دهی، اجرا و ایفای نقش اصلی در صحنه‌ی نمایش‌هایی که دستگیری، محاکمه و مجازات نام‌گرفته به‌گونه‌ای انحصاری از آن دولت است.

دولت به شکل‌های مختلف برای خود مشروعیت می‌آفریند. با فراهم آوردن شرایط لازم برای کارکرد بهینه‌ی اقتصاد، عرصه‌ی خدمات عمومی و برقراری امنیت در درون و در مرزهای کشور خود را عنصری ضروری برای تداوم زیست جلوه می‌دهد. مشروعیت نهادی جامعه‌شمول همچون دولت به دو استنباط عمومی وابسته است یکی آن‌که نهادی/نیروی برحق و منصف است و در چارچوب ارزش‌ها و هنجارهای عمومی فعالیت‌های خود را پیش می‌برد. دیگری آن‌که انتظارات کلی شهروندان را برآورده می‌سازد. انتظارات مردم بیش از هر چیز متوجه همان زندگی روزمره‌شان است، اقتصادی شکوفا و در آن چارچوب اشتغال و رفاه، خدمات عمومی کارآمد و امنیت پایدار. این‌ها هر کدام وکیل و وصی خود را دارند. سرمایه‌داری و بازار آزاد سازمان‌دهی و تنظیم اقتصاد مدرن را به‌عهده دارد. دیوان‌سالاری به‌صورت نهاد تاریخی خودسامان، فناوری و نظم عقلایی نیروهای دست‌اندرکار ارائه‌ی خدمات عمومی است. امنیت به‌نوبت خود زاده‌ی همبستگی اجتماعی و احترام یا ترس متقابل شهروندان به‌از یکدیگر است. دولت می‌تواند در هر سو مورد مدعی قدرتمند برآوردن انتظارات باشد ولی برای این کار باید به تبلیغ و نمایش دستاوردهای خود همت گمارد. شکوفایی اقتصاد، کارآمدی خدمات عمومی و پایداری امنیت را مردم در زندگی خود (سر سفره، در خانه و زیر سقف) احساس می‌کنند، ولی وصل آن‌را به دولت خودبه‌خود، در گستره‌ی زندگی روزمره، احساس نمی‌کنند. دولت در حوزه‌ی عمومی از رسانه‌ها و بحث‌های پارلمانی گرفته تا بحث‌های فنی - پژوهشی حضوری جدی دارد تا نقش خود را در جامعه نشان

همگان دهد. پی‌درپی آمار و گزارش از وضعیت اقتصادی، اجتماعی و امنیتی جامعه ارائه می‌دهد. از کوچک‌ترین نارسایی و شکست‌ها بهره می‌جوید تا نقشی فعال‌تر را بجوید. آمار رکود اقتصادی بهانه‌ای می‌شود برای دخالت بیشتر در سامان‌دهی هزینه‌ها و مالیات‌ها، خبر کاهش زادوولد یا افزایش نابه‌هنجاری اجتماعی بهانه‌ای برای درگیری بیشتر در سازوکار زندگی اجتماعی و نشانه‌های افزایش ناامنی بهانه‌ای برای سخت‌گیری هرچه بیشتر قانونی و مجازات‌های سنگین‌تر. دولت مشروعیت خویش را در اثبات ضرورت وجود خویش می‌جوید، در اثباتی که بیش از هر چیز نمایشی است. شاید برای همین است که دولت مدرن به‌هیچ‌وجه به ورطه‌ی نقصان مشروعیت در حد بحران مشروعیت نمی‌افتد و همواره نهادی مشروع جلوه می‌کند.

دولت مدرن دولتی با ادعای برخوردی همسان به شهروندان بر والامقامی ترفرازانده و برحق بودن خویش پای می‌فشارد. انسان‌ها در جامعه‌ی مدرن در کم‌تر زمینه‌ای برابر یا همسان یکدیگر هستند. شکاف طبقاتی از آنها عناصری یکسره نابرابر در دارایی مادی و فرهنگی می‌سازد. در زیست روزمره‌ی اجتماعی، دارایی‌ها به‌گونه‌ای دیگر نابرابر هستند. کسی ارج گذاشته و کسانی نادیده گرفته می‌شوند، کسانی از خانواده‌ای به‌هم‌پیوسته و دوستانی صمیمی برخوردارند و کسانی در تنهایی زندگی می‌کنند. حتی در زندگی خصوصی ناهمسانی کم نیست. یکی به سیما و رفتار دوست‌داشتنی است، دیگری ابژه‌ی انزجار، یکی همواره سرزنده است دیگری گرفتار افسردگی‌های پی‌درپی. دولت تنها نیرویی است که نوید برابری در عرصه‌های گوناگون حضور خویش می‌دهد. نویدی که بیش از آن که نظری و مفهومی باشد نمایشی است. شهروندان، در تعیین خط‌مشی بر کارکرد دولت به یکسان از یک حق رأی برخوردار هستند. این پای صندوق رأی، با ورقه‌ی رأی بدون هویت فرد، به نمایش درمی‌آید. در برخورداری از حقوق مدنی، آزادی بیان، آزادی حرکت و انتخاب اشتغال همه برابر هستند. نمود این آزادی‌ها همواره افرادی هستند که به آنها اجازه داده شده آزادی را در فعالیت‌های خود متحقق سازند. در برخورداری از حقوق اجتماعی، حقوقی چون بیمه‌ی درمانی و آموزش همگانی، نیز همه همسان یکدیگر به‌شمار می‌آیند. درمانگاه و مدرسه دو نهاد بارز مدرن صحنه‌های نمایشی عینیت‌یافتگی این دو حق هستند. در این عرصه‌ها نیز اقدامات دولت نمایشی

هستند. نه در بهره‌مندی از درمان و نه در برخورداری از آموزش برابری در جامعه برقرار شده است. نابرابری را دولت با نوید برابری از کانون توجه دور می‌سازد و این خود برایش مشروعیت به ارمغان می‌آورد.

در مجموع، دولت مدرن سخت متمرکز بر نمایش اقتدار و مشروعیت خویش است. نهادها و کارگزاران آن، چه به‌گونه‌ای ناخودآگاه و چه به‌گونه‌ای راهبردی، متمرکز بر آن هستند. نه برای نهادها و نه برای کارگزاران، اقتدار و مشروعیت امری تحقق‌یافته به‌شمار نمی‌آید. آنها همواره با پرسش‌های چالشی مواجه‌اند. به هزینه‌ی مالیات شهروندان برجای هستند و مأموریت خویش را پیش‌می‌برند. برای حوزه‌های گوناگون زیست‌مردم سیاست تعیین می‌کنند یا کارگزار اجرای سیاست‌های تعیین‌شده هستند و در این فرایند به‌صورت مانع یا شتاب‌دهنده در ضرب‌آهنگ زندگی مردم دخالت می‌کنند. نهادها و کارگزاران مجبور هستند اقتدار خود را مدام بازتولید کنند تا با کم‌ترین هزینه کار خود را ادامه دهند. آن‌گاه که اقتدار آنها ضربه ببیند دیگر باید بخش بزرگی از اقدامات خود را به پیشبرد مأموریت‌هایشان در فضایی آکنده از ظن، مخالفت و ستیزه‌جویی اختصاص دهند. در زمینه‌ی مشروعیت نیز آنها مجبور هستند مدام درستی و برحق‌ی اقدامات خود را اثبات کنند تا از گزند پرسش‌های چالشی در امان بمانند.

اقدامات نهادها و کارگزاران گاه ناخودآگاه است. خود (و نه دولت) را مقتدر و مشروع جلوه می‌دهند. نهادی همچون ارتش یا مدیریت و کارکنان مؤسسه‌ای در حد اداره‌ی آب و برق می‌کوشند خود را مقتدر و مشروع جلوه دهند. توان خویش را در تصمیم‌گیری و اداره‌ی امور به رخ دیگران می‌کشند. برای دسترسی به بودجه‌ی بیشتر لاف‌وگراف می‌گویند. آمارهایی تزیین یافته به جدول و منحنی ارائه می‌دهند، موفقیت خود ولی گاه حتی خرابی اوضاع را نشان می‌دهند تا ضرورت وجود خود را گوشزد کنند. بیشتر اوقات البته همان نهادها و همان کارگزاران اقتدار و مشروعیت دولت را، به‌گونه‌ای مستقیم، به نمایش می‌گذارند. تلاش در جهت دستیابی به کارآمدی هرچه بیشتر، نظم در اداره‌ی امور، انصاف در برخورد با افراد، یکسان‌بینی شهروندان، نمودهای این رویکرد هستند. نهادی که بر فسادناپذیری، دقت در انجام کارها و نظم در سازوکار درونی‌اش تأکید دارد در این راستا حرکت می‌کند، به‌همان‌گونه‌ی کارمندی که به‌دقت ولی

به‌گونه‌ای آشکار و محسوس کار خویش را انجام می‌دهد یا آموزگاری که همه‌ی دانش‌آموزان را به یک چشم می‌نگرد و می‌کوشد که یار مهربان ولی سخت‌گیر همه‌ی آنها باشد.

شکل ساده و شاید مبتذل نمایش اقتدار و مشروعیت را در ارتش، در سلام نظامی، لباس همسان و درجه‌های پایگانی و نشان‌های وصل به آن، حمل اسلحه، رژه و نمایش موشک‌ها و زره‌پوش‌های سوار بر تریلی‌های غول‌پیکر در روزهایی خاص داریم. جلوس بر تخت همایونی، سوگند به وفاداری به قانون اساسی در مجلس نمایندگان با دستی بر کتابی مقدس، بحث‌های پارلمانی و گزارش تلویزیونی آمار رونق اقتصادی و موفقیت‌های مشابه در همین ردیف جای می‌گیرند. مشکل این ردیف اقدامات آن است که در این شکل از نمایش هدف از نمایش پیشی می‌گیرد و همه چیز شکل ابزاری پیدا می‌کند. جذابیت، شور و فرازونشیب و پیچیدگی (دراما) از آن گرفته می‌شود تا پیام □ لخت و تیز به مخاطب رسانده شود. این نمایش گاه به‌جای آن که اقتدار و مشروعیت بیافریند، سخی از فاصله با دولت و وازدگی از آن را دامن می‌زند. جایی برای شهروند و تردیدها، نگرانی‌ها، رنجیدگی‌ها و خشم او در چنین نمایشی از شکوه و موفقیت وجود ندارد. نمایش اقتدار و مشروعیت پیچیده‌تری برای درگیر ساختن شهروندان لازم است و این نمایشی است که دولت امروز در بسیاری از عرصه به‌پیش می‌برد. نمایش این‌جا دولتی را به مردم نشان می‌دهد که در حال ایجاد اقتدار و برآمدن از پی مشکلات است. نه نمایش محض استیلا بلکه نمایش تلاش در راستای استیلا. در این چارچوب دولت هیچ ابایی از آن ندارد که خود را گرفتار بحران در زمینه‌ی اقتدار و مشروعیت جلوه دهد، بحرانی که صد البته از آن ژرفا برخوردار نیست که سازوکار دولت را مختل سازد بلکه اقدام فوری و قدرتمندانه‌ای را ایجاد می‌کند. در نمایش استیلا، دولت خواستار همدلی است و یاری را می‌جوید. واگذاری اقتدار و مشروعیت (افزون‌تر از پیش) می‌شود تا نه فقط به توان خود بلکه همچنین به توان اعتماد و یاری شهروند مخاطب از گذرگاه بحرانی برگردد.

نمایش تلاش در راستای استیلا پیچیده است، از گره‌گاه بر می‌گذرد، فرازونشیب دارد و همچون هر درام و تئاتری در تصادم باورها و و شخصیت‌ها با یکدیگر تکوین

می‌یابد. نیروی شرّ ویرانگی را مقابل نیروی خیر سازنده قرار می‌دهد. پیروزی را نیز منوط به حضور و یگانگی اراده‌ها می‌سازد. تعلیق را به‌میان صحنه می‌آورد. روشنایی و تاریکی، شکوفایی و رکود، امنیت و هرج‌ومرج و صلح و جنگ را در نبردی باز و بدون فرجام با یکدیگر نشان می‌دهد که دخالت دولت می‌تواند سرنوشت نهایی ستیز را به سوی کفهی روشنایی، شکوفایی، امنیت و صلح رقم زند. تعلیق در پیوند با آنچه قرار دارد که میشل فوکو آن را آزمون (امتحان) نام نهاده است.^۴ تعلیق فقط از آن دولت و اقدامات آن نیست بلکه شهروندان را نیز دربر می‌گیرد. پیام نمایشی دولت به تمامی شهروندان آن است که هیچ‌کس به موقعیت و وضعیتی به‌هنجار دست نیافته است. همه باید از آزمون برگزینند ولی آزمون فقط مشخص می‌سازد تا گاه رخداد، شهروند تا به چه حد در رسیدن به موقعیت و وضعیتی به‌هنجار موفق بوده است. اقتدار و مشروعیت دولت پشتوانه‌ی آزمون است ولی شهروند برای آنکه به‌خود و دیگران بقبولاند که به‌هنجار است باید خواهان اقتدار و مشروعیت هرچه بیشتر دولت باشد تا آزمون باز تکرار شود و او از آن سرفراز بیرون آید.

رسانه‌های همگانی امروز حضور گسترده‌تری در زندگی انسان‌ها پیدا کرده‌اند. اطلاعات و دیدگاه را به‌سرعت، از یک‌جا به جای دیگر انتقال می‌دهند. پیشرفت شگرف پژوهش خود باعث شده انسان‌ها اطلاعات و شناخت هرچه بیشتر از جهان به‌دست آورند. در این پس‌زمینه، دولت نمی‌تواند عهده‌دار مقام تولیدکننده و اشاعه‌دهنده‌ی حقیقت باشد. حتی وظیفه‌ی نظارت بر چگونگی پخش حقیقت را نمی‌تواند به‌عهده بگیرد. اطلاعات و نظریه‌های گوناگون زیاد هستند و در بستر آنچه نیچه مرگ خداوند نام نهاده دیگر معیاری برای بازشناسی حقیقت از دروغ یا خطا برجای نمانده است. توده‌های مردم اما هنوز به حقیقت معتقدند و برای آن اعتبار قائل هستند. دولت حقیقت را نمی‌تواند ارائه دهد ولی می‌کوشد خود را بیانگر حقیقت یا دست‌کم گریزان از دروغ معرفی کند، نیرویی که می‌کوشد واقعیت را آن‌گونه که هست درک کند و به آشکارشدن آن یاری رساند. دولت این را درست مایه‌ی اقتدار و مشروعیت خود می‌شمرد.

^۴ نگاه کنید به:

میشل فوکو (۱۳۷۸)، *مراقبت و تنبیه (ترجمه‌ی نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده)*، نشر نی.

نهادهای گوناگون دولت مدام این را به‌ما گوشزد می‌کنند که در پی آشکارگردانی حقیقت هستند. ادعا دارند که کارشان کاویدن، رونمایی و برجسته‌سازی است. دادگاه‌ها بر آن‌اند که با پرس‌وجوی قاضی و استدلال‌های رودرروی دادستان و وکیل دعاوی در پی کشف حقیقت هستند. هدف محاکمه (در دادگاه) آن است که مشخص سازد یا متهم مقصر و مجرم است یا فردی بی‌گناه که به‌اشتباه به دام افتاده است. بوروکراسی پرونده‌ی افراد را بررسی می‌کند تا معلوم شود که حق معین درخواست شده‌ای به آنها تعلق می‌گیرد یا خیر و چه انتظار یا مسئولیتی را می‌تواند متوجه افراد سازد. قانون و مقررات را نمی‌توان به‌طور مستقیم به‌گونه‌ای موردی در مورد وضعیت‌ها و افراد به‌کار بست. بوروکراسی وظیفه‌ی خود را رسماً و با افتخار تعیین موردی کاربرد قانون در فرایندی از بررسی و پژوهش می‌داند. پارلمان تصویب قوانین را نه بر مبنای صرف توازن آرا (آنچه که به‌طور معمول واقعاً رخ می‌دهد) بلکه در فرایند بحث و تبادل نظر پیش‌اروی رسانه‌ها و مردم انجام می‌دهد تا تاریخ و روشن وضعیت موجود و جایگاه قانون برای همه آشکار شود. در مدرسه، در دانشگاه، در مطب پزشک و در درمانگاه، معلم، استاد، پزشک و پرستار میزان دانش، نادانی، تندرستی و بیماری شاگرد، دانشجو و بیمار را تعیین می‌کنند. این کار را نیز نه پنهانی که در نمایی باز انجام می‌دهد. داوری را برجسته ساخته به طرف مقابل گزارش داده و کنش و واکنشی مشخص را پیشنهاد و گاه حتی مقرر می‌کند.

اقتدار و مشروعیت دولت هیچ‌گاه تثبیت نمی‌شوند و هیچ‌گاه به نقطه‌ی کمال نمی‌رسند. نیروهایی در جامعه همواره در ستیز با آن هستند، نه به‌خاطر آن که انقلابی، آنارشیک یا مارکسیست هستند و در بستر دیدگاه سیاسی معینی به تقابل با دولت برمی‌خیزند، بلکه به آن خاطر که دولت را تهدیدی برای شکل زیست خود، شکل حضور خویش در جهان، می‌بینند. اشخاصی دیگرگونه زندگی می‌کنند، متفاوت و در ستیز با هنجارها و ارزش‌هایی که شکل قانون را یافته‌اند. همجنس‌گرایان در برخی جاهای جهان هم‌اکنون و در برخی دیگر جاهای جهان تا همین چندی پیش چنین سبک زندگی دارند و داشته‌اند. دشمنان مصرف‌گرایی، کسانی که می‌خواهند طبیعت را از لطمه‌های مصرف‌گرایی مدرن واره‌اند نیز چنین سبکی از زندگی دارند. این‌گونه

گروه‌ها هدفمند به میدان نمی‌آیند تا اقتدار و مشروعیت دولت را به چالش بخوانند ولی خودبه‌خود آن کار را انجام می‌دهند. نشان می‌دهند دولت مشروعیت لازم را برای دخالت در حوزه‌هایی از زیست اجتماعی ندارد و اقتدار را باید از آن در آن حوزه‌ها بازپس ستانند.

جنبش‌های اجتماعی و دولت

جنبش‌های اجتماعی در این زمینه نقش مهمی را ایفا می‌کنند. آنها دیدگاه‌ها، رفتار و سبک زیست از دید خود نامطلوبی را نشانه گرفته می‌کشند با مبارزه‌ی اعتقادی و خیابانی آن را محو سازند. جنبش کارگری و زنان دو جنبشی هستند که توانسته‌اند در جهان به موفقیت‌های چشمگیری دست یابند. تغییر در شرایط و مدت زمان کار و ارتقای جایگاه زن در جامعه دستاورد مبارزه‌ی آنها است. امروز دو جنبش محیط زیست و حقوق حیوانات در کنار جنبش مدنی دفاع از حرکت انسان (که هر بار در تمرکز بر گروهی هویتی پیدا می‌کند) برای تغییر جهان در تلاش هستند. هدف هیچ‌کدام از این جنبش‌ها به‌طور مشخص نابودی یا اخلال در کار اقتدار و مشروعیت دولت نیست. به‌زبان ساده آنها براندازی دولت را نمی‌جویند. ولی مدام با دولتی که بسیاری از اوقات پشتیبان یا نماینده‌ی باورها، گرایش‌ها و منافع مسلط اجتماعی است درمی‌افتند. مصرف‌گرایی‌ای را نشانه می‌گیرند که شالوده‌ی نظام سرمایه‌داری و در نهایت سنگ‌بنای دولت است؛ با نگرشی و عملکردی در برخورد با حیوانات مبارزه می‌کنند که زندگی مدرن و کارکرد دولت بر آن اساس استوار است؛ و محو ستم به گروه‌های نژادی، قومی، جنسی و دینی می‌جویند که در استثمار و سرکوب ماندگاری ساختار اقتصادی، اجتماعی و سیاسی جامعه و در آن رابطه دولت را تضمین کرده‌اند. دولت نیز چنین جنبش‌هایی را به‌سادگی برنمی‌تابد. با آنها تا آن‌جا که می‌تواند می‌ستیزد تا اقتدار و مشروعیتش لطمه نیبند.

جنبش‌های اجتماعی فقط اقتدار و مشروعیت دولت را به چالش نمی‌خوانند، زمینه‌ی قدرت‌گیری دولت و اقتدار و مشروعیت هر چه بیشتر آن را نیز فراهم می‌آورد. دولت با مانور (رزمایش) داوری بی‌طرفانه‌ی تقابل جنبش‌های اجتماعی و جامعه اعتبار

برای خود کسب می‌کند. دولت به‌عرف یا ضرورت داوری بی‌طرف نیست. وابستگی‌های شدید خود را به نظم و قدرت حاکم دارد. ولی در گستره‌ی تقابل جنبش‌های اجتماعی و جامعه (یا گروه‌ها و گرایش‌هایی در آن) می‌تواند به‌سادگی نقش میانجی، نیروی همدل با هر دو سوی ماجرا و همدل یک سو در پس‌زمینه‌ی ادعای فهم ژرفای ماجرا بازی کند و به جلوه‌گری تمام به‌نمایش بگذارد.

جنبش‌های اجتماعی شناخته شده به توجه به سیاست نمایشی هستند. در عرصه‌ی مبارزه‌ی خیابانی، دست به اقداماتی می‌زنند که آنها را در کانون توجه قرار دهد. اقداماتی یکسره تبلیغاتی، از لخت‌شدن اعتراضی تا زنجیر کردن خود به درختی یا ادواتی در خیابان تا آن‌چه که بتازگی مرسوم شده، پاشیدن رنگ به تابلوهای مشهور نقاشی در موزه‌های معتبر جهان. این اقدامات هم فداکاری آنها را برای خواست خود و هم دلآوری و ژرفای اعتقاد آنها را به آرمان خویش بازمی‌نمایند. جنبش‌های اجتماعی مراقب هستند که در تمامی سپهرهای مبارزه نما و چهره‌ای از دید خود مطلوب ارائه دهند. خود را جنبشی عقلایی، حساس به درد و رنج دیگر انسان‌ها ولی همزمان آکنده از احساس به ناعدالتی و روند خطرناک رخدادها نشان دهند.

بزرگ‌ترین چالشی که جنبش‌های اجتماعی می‌توانند برای دولت ایجاد کنند برپایی صحنه‌های نمایشی ویژه‌ی خود با بُردی عمومی است. جنبش‌های اجتماعی نمایش ویژه‌ی خویش را پیش می‌برند و این نمایش شباهت کمی به نمایش دولت دارد. آنها اقتدار و مشروعیت نمی‌جویند. برای اثبات درستی و موضوعیت دیدگاه‌های خود می‌کوشند ولی برای حضور خود (در صحنه‌ی گسترده‌ی زیست سیاسی و اجتماعی مردم) مشروعیت ادعا نمی‌کنند. از اقتدار فاصله می‌گیرند و خود را اقتدارگریز جلوه می‌دهند تا به سخی از ارجمندی اخلاقی دست یابند. هم از این رو نیز بی‌توجه به مشروعیت هستند. گاه جنبش‌های اجتماعی صحنه‌های موجود نمایشی، صحنه‌های سازمان‌یافته از سوی نظم مستقر و دولت را ترک گفته، صحنه‌ی نمایشی ویژه‌ی خود بر پای می‌کنند. صحنه‌ای را با چیدمانی نو، نمایشنامه‌ای متفاوت و نقش‌هایی دگرگونه ترتیب می‌دهند. جنبش کارگری در دوره‌های شکوفایی کلاس درس برگزار می‌کرد، تعاونی برای عرضه‌ی مستقیم کالا به‌راه می‌انداخت و حتی در موردهایی پا به عرصه‌ی

جدیدی از حضور در جهان می‌نهاد و اداره‌ی کارخانه را به‌عهده می‌گرفت. جنبش سبز محیط زیست فعالیت خود را به دیگر حوزه‌های زیست اجتماعی گسترانیده شکل زیستی را معرفی و تبلیغ می‌کند که در کلیت خویش در هماهنگی با ماندگاری جهان و انسان باشد. ایجاد صحنه را به توده‌های مردم وامی‌گذارد ولی نمایشنامه و تا حدی امکانات ضروری برای چیدمان صحنه، همچون امتیازهای مالیاتی یا یارانه، در اختیار علاقمندان قرار می‌دهد. جنبش دفاع از حقوق حیوانات کوشیده صحنه‌های فرعی زندگی شخصی را آرایشی جدید داده آن‌را به صحنه‌ی مهم و اساسی زیست اجتماعی تبدیل کند. در راستای دفاع از حقوق حیوانات، برخی از فعالین جنبش به گیاه‌خواری، پوشش و آرایش دور از استفاده از مواد حیوانی، زیستی همدلانه با حیوانات رام و مبارزه‌ی مداوم با رفتار و صنعت حیوان‌آزار روی آورده‌اند. زندگی روزمره، چه سفره‌ی صبحانه، چه شامپوی شستشوی تن و چه قدم‌زدن به تفریح در خیابانی در یک روز آخر هفته را آنها صحنه‌ی زیستی متفاوت با صحنه‌های زیست روزمره‌ی مردمانی خو گرفته با ضرب‌آهنگ متعارف زندگی کرده‌اند. در این زمینه آنها بُعد و معنایی نو به صحنه‌های زیست خود می‌دهند و نقشی جدید برای خود و همراهان خویش می‌آفرینند.

درمقابل جنبش‌های اجتماعی و و شور روانی اجتماعی افراد برای نمایش خود، نهادهای نظم راهبرد جدیت را اتخاذ می‌کنند. آنها نمایش سازمان‌یافته‌ی خود را جدیتی بری از نمایش معرفی کرده خواهان آن می‌شوند که دیگران نمایش خود را متوقف سازند تا به کارکرد نهادهای گوناگون اقتصادی، اجتماعی و سیاسی و کارآمدی آنها لطمه‌ای وارد نشود. راهبرد آنها کتمان نمایش است، کتمان آن‌که اساساً نمایشی در کار است. کتمان نمایش با نمایش جدیت انجام می‌گیرد. شیوه‌ی کار خود را نهادهای رسمی به هیأت مراسم آیینی درمی‌آورند، با ضرب‌آهنگی معین و جنبه‌هایی که همچون مراسم دینی مد نظر دورکهایم وجهی قدسی و خدشه‌ناپذیر پیدا می‌کنند. ذره‌ذره و جزء‌جزء کار در دست آنها به هیأت اجزاء و ذرات ضروری آن درمی‌آیند. مقررات و توجیه برای آنها وضع می‌شوند. همه‌ی فرایند کار، از آغاز تا انتها، روشمند می‌شود. در محیط کارخانه، پوشش کارگران، لحظه و دیرند فرصت‌های استراحت و غذا، شکل گفت‌وگوی درونی بین کارگران و بیرونی کارگران با مدیران و ضرب‌آهنگ انجام کار، همه، در نهایت جدیت به‌شکل مراسم آیینی انجام می‌شود. این فقط در کارخانه نیست

که از جزئیات رفتار مراسم آیینی ساخته می‌شود، در بسیاری از دیگر عرصه‌های نهادی این چنین است. در بیمارستان، دانشگاه، اداره‌های دولتی و زندان از پوشش، رفتار و سخنوری (چگونگی سخن‌گویی) برای تأکید بر جدیت کارها و مأموریت در دست استفاده می‌شود. کارمندان، کارکنان بیمارستان، زندانبانان و تا حدی مدرسان دانشگاه پوشش ویژه‌ی خود را دارند، پوششی که بیش از هر چیز کاربردی جلوه می‌کند و جدیت را می‌رساند. آنها همچنین زبان ویژه‌ی خود را دارند، زبانی فنی و تخصصی که آن‌را با جدیت تمام به کار می‌برند و کم‌تر کسی برون از حوزه‌ی کار آنها چیزی از آن می‌فهمد. رفتار آنها نیز، حتی آن‌هنگام که کار مهمی انجام نمی‌دهند، نیز نشان از جدیت و حضور در مراسمی آیینی دارد.

پیش‌تر دین با معبد و اعتقادی مبتنی بر ارجمندی ترافرازنده‌ی امر قدسی سرعهده‌دار مراسم آیینی بود. تمامی آنچه در معبد رخ می‌داد پیچیده لای مقررات، روش و سنت، از آغاز تا پایان یک مراسم آیینی بود. دیگر مراسم آیینی اصلی زندگی از آن وزن و اعتبار برمی‌گرفتند. تولد، عقد و ازدواج، تدفین و حتی صرف شام و نهار بر سر سفره، همه، جایی را برای مراسم دینی، نیایش و یادآوری فرمان‌های دینی، باز می‌گذاشتند تا در درآمیختگی با آن وجهه‌ی یک مراسم معتبر آیینی پیدا کنند. امروز، در پس‌زمینه‌ی گسترش سکولاریسم، دولت اعتبار دین را به‌دست آورده است. دولت برخلاف دین حضور مستقیم در عرصه‌ی زندگی را در دستور کار خود ندارد. در مراسم آیینی زندگی روزمره شرکت نمی‌جوید ولی تعیین می‌کند که چه مراسمی نباید برگزار شوند و چه مراسمی می‌توانند برگزار شوند. این‌را خودانگیخته انجام نمی‌دهد بلکه به اتکای بررسی و سنجش وضعیت، در چارچوب مراسم آیینی کمیته‌های بررسی، واحدهای سنجش و نهادهای تصمیم‌گیری انجام می‌دهد. بایدها را مشخص می‌سازد تا کنشگران خود ممکن‌ها را از آن استنتاج کنند. به این‌گونه به شکلی تلویحی دولت و نهادهای تشکیل‌دهنده‌ی آن به رخدادهای زندگی روزمره، مراسمی در سطح خوردن صبحانه، رفتن به مدرسه یا کار، گفتگو با دوستان و رقتن به رختخواب اعتبار و وجهه‌ی یک مراسم آیینی می‌بخشند. کافی است که دولت مشروعیت آنها را بازنشاند تا آنها در بازساخته شدن به‌سان امر به‌هنجار، به‌عنوان جزئی از ضرب‌آهنگ یک زندگی

متعارف و همچون یک ضرورت در زندگی گرفتار مشکل شود. کنش، رفتار و مراسمی که دولت آن را برنتابد و آن را برهم‌زننده‌ی نظم عمومی بیندارد نمی‌تواند به‌سان امری به‌هنجار بر جای بماند.

انتخابات

دولت مدرن خود را نماینده‌ی مردم می‌خواند. نه فقط برآمده از دل جامعه و برخاسته از خواست عمومی بلکه بازتاب‌دهنده‌ی خواست، باورها و امیال توده‌های شهروند. در کانون این ادعا انتخابات قرار دارد. انتخابات ادواری (سالم یا ناسالم، باز یا بسته، با مشارکت کم یا زیاد) قرار است تعیین‌کننده‌ی گرایش سیاسی حاکم بر دولت باشد. انتخابات ادواری امروز نام اعظم پیوند بین دولت و خواست مردم است. شکلی از آن، تقلبی یا سالم، بسته یا باز، کم‌وبیش همه‌جا برگزار می‌شود. نهادهای دولتی یا نهادهای در پیوند با آن انتخابات را برگزار می‌کنند، هرچند قرار است در نهایت خود چیزی جز برآمد آرای اخذشده در انتخابات نباشد. دولت به‌سان نهاد همواره پا برجاست. با و بدون انتخابات. توان، کارآمدی و گستردگی آن با انتخابات تغییری نمی‌کند. انتخابات فقط - در بهترین حالت - گرایش سیاسی اقدامات دولت در زمینه‌ی سامان‌دهی جامعه را تعیین می‌کند.

انتخابات امروز یکسره نمایشی برگزار می‌شود. دوران انتخابات، شهرها و رسانه‌ها آکنده از تبلیغ آن می‌شود. کار کسی یا نهادی تبلیغ مستقیم مشارکت و فراخواندن مردم به مشارکت نیست - به‌جز البته در کشورهایی با ساختار سیاسی تمامیت‌گرایی که میزان مشارکت را مهم می‌شمرند. ولی رقابت احزاب برای جلب توجه و رأی شهروندان در کنار بحث‌ها و مناظره‌های رسانه‌ها، خودبه‌خود، تبلیغی در راستای ایجاد شور و انگیزه برای مشارکت در انتخابات پیش رو است. مهم‌تر از آن تعلیقی است که در فرایند برگزاری آن شکل می‌گیرد. مدام این انگاره مورد تأکید قرار می‌گیرد که روی کار آمدن برخی احزاب یا سیاستمداران، حال چه راست و چه چپ، برای جامعه یا گروه‌هایی فاجعه‌آمیز خواهد بود و این خواست رأی‌دهندگان است که روز انتخابات سرنوشت‌نهایی را تعیین می‌کند. تعلیق دارای جنبه‌ی دیگری نیز هست. نظرسنجی

در پی نظرسنجی درباره‌ی ترجیح سیاسی شهروندان شکلی از هیجان از تعلیق ایجاد می‌کند. حسی از پی‌گیری فرایند نزد مخاطبان رسانه‌ها شکل می‌گیرد که نه تنها ببینند تمایل مردم به سمت چه حزب، جبهه یا سیاستمداری است بلکه همچنین ببینند که چه تحولی در گرایش سیاسی مردم در حال روی‌داد است و چه نیروهایی از شانس بیشتر برای بردن برخوردار هستند. تعلیق هیجان می‌آفریند و هیجان شور دنبال کردن فرایند انتخابات.

تعلیق در شب انتخابات به اوج می‌رسد. شمارش آرا خود آغاز معرکه‌ای نو است. شمارش آرا حوزه به حوزه یا در آمریکا ایالت به ایالت در رسانه‌ها گزارش می‌شود تا مشخص شود چه کسی، چه حزبی برنده‌ی تمامی فرایند است. در برخی از انتخابات اخیر آمریکا، آلمان، انگلستان و شیلی، شمارش آرا به دلیل آرای نزدیک نامزدها یا احزاب رقیب پرهیجان بوده است. نزاع سیاسی بر سر چگونگی شمارش آرا، آنچه که در آمریکا رخ داده، به نوبت خود به هیجان شمارش آرا و تعیین برنده افزوده است. بدون تردید انتخابات در شب انتخابات به پایان می‌رسد. ولی شاه مرد، زنده باد شاه. یک انتخابات به پایان می‌رسد، ولی در هیجان شمارش آرای آن، انگاره‌ی کلی انتخابات به صورت نوید انتخاباتی دیگر برای به‌پیروزی رساندن کسان و احزابی دیگر جانی تازه می‌گیرد.

انتخابات پدیده‌ای به معنای اخص کلمه صحنه‌پردازی شده است. صحنه‌های اصلی آن خیابان‌های پر از آفیش و پلاکارد، گردهمایی‌ها، مناظره‌های انتخاباتی مقابل دوربین و مهم‌تر از همه صندوق رأی است. نماد شاخص انتخابات حضور فرد رأی‌دهنده به تنهایی با ورقه‌ی رأی پای صندوق رأی در حوزه/محل رأی‌گیری است. صندوق رأی امروز وجهی قدسی یافته است. چشم‌هایی مراقب آن هستند تا هیچ تقلب و دستکاری‌ای به‌گاه انداختن رأی در آن و سپس گشودن آن و شمارش آرا رخ ندهد. رأی‌دهندگان نیز به‌هنگام نزدیک شدن به آن نیز خود را درگیر والاترین کنش سیاسی ممکن برای شهروند جامعه‌ی مدرن می‌دانند. در برهه‌های ویژه، آن‌گاه که سخن از آغاز دورانی نو و بازگشایشی سیاسی است یا رقابتی شدید بین جناح‌های سیاسی برقرار شده و هر رأی به‌منزله‌ی سنگین‌تر ساختن کفه‌ی ترازو به‌سوی جناحی است این حس باز قوی‌تر می‌شود. صحنه برای نمایش است و این را در فرایند رأی‌گیری می‌توان دید.

در کشورهایی بر صندوق رأی قفل می‌زنند و جداری شفاف برای آن انتخاب می‌کنند تا تأکیدی بر شفافیت و سلامتی آرا باشد. رأی هرکس نیز فردی و مخفی است. برای همین قرار است هر فردی پای صندوق، با ورقه یا کارت رأیی پنهان از دید، حضور یابد. چون صندوق رأی پدیده‌ی مقدسی است برخی حضور پای آن را به مراسمی آیینی تبدیل می‌کنند. با لباسی متفاوت (با پوشش زندگی روزمره) همراه با اعضای خانواده با ژستی حاکی از امید و شوق پیروزی به سوی حوزه و صندوق رأی می‌آیند.

جمع‌بندی: سرنوشت دولت

ما امروز با دولتی مواجه هستیم که بیش از پیش گسترده و قدرتمند شده است. دولتی که اداری است و به‌گفته‌ی گیدنز سامان‌دهی بسیاری از حوزه‌های زندگی اجتماعی همچون آموزش، تنبیه و درمان را به‌عهده گرفته است.^۵ دولتی که به دولت رفاه یا دولت اجتماعی مشهور شده و وظیفه‌اش ضمانت چیزی است که مور حقوق اجتماعی خوانده. دولتی که به‌باور هابرماس، به‌سان رکن مهمی از نظم (سیستم)، جهان زیست را مستعمره‌ی خود ساخته است.^۶ در یک کلام، دولت امروز به پهناوری و ژرفای گسترده‌ی زیست اجتماعی است، همه جا حضور دارد و همه جا خط‌ونشان می‌کشد. لحظه‌ی مرگ را تعیین می‌کند، مراقبت از دیوانه و تیزهوش را به‌عهده می‌گیرد، بر کارکرد کم‌وبیش تمامی نهادهای اجتماعی و فرهنگی نظارت دارد، هر چند نرخ‌ها را بازار - به‌استثنای برخی کشورهای و موردهایی ویژه - تعیین می‌کند ولی همواره وسط دعوا نرخ تعیین می‌کند و داور نهایی تمامی اختلافات و نزاع‌ها چه بین افراد و چه بین نهادها است. باین حال همین دولت قدرتمند گسترده امروز دچار بحران است. شتاب اجتماعی و جهانی‌شدن ساختار آن را که هنوز بوروکراتیک و ملی است فشل ساخته است. بوروکراسی با ایستایی خود از عهده‌ی تحولات پر شتاب زندگی مدرن برنمی‌آید

^۵ آنتونی گیدنز (۱۳۹۳)، *تجدد و تشخیص: جامعه و هویت شخصی در عصر جدید*، ترجمه ناصر موفقیان، نشر نی.

^۶ این نظریه را هابرماس در جلد دوم کتاب *دوجلدی مشهور خود نظریه‌ی کنش ارتباطی* طرح کرده است.

و چارچوب ملی چارچوب تنگ و بسته برای حل و فصل پدیده‌های جهانی است. همزمان که دولت وظایف بی‌شماری را به عهده گرفته است، توده‌های شهروند تمایلی به واگذاری امکانات بیشتر به آن از راه پرداخت مالیات بیشتر، کار دقیق‌تر و طولانی‌تر و اعتماد افزون‌تر به آن ندارند. زندگی امروز پرازدحام‌تر و پرمایه‌تر از آن است که کسی دارای وقت، توان و امکانات اضافه برای واگذاری آنها به دولت باشد. از سوی دیگر، در بستر سکولاریسم و فردگرایی، جهان دیگر دارای مرکزی یگانه نیست و خواست‌ها، گرایش‌ها و باورهای افراد، گوناگونی هرچه بیشتری یافته‌اند. دولت دیگر به‌سختی می‌تواند در پیوند با گروهی طبقاتی، فرهنگی و قومی سلطه‌ی خویش را بر جامعه حفظ کند.

پهناوری و قدرتمندی دولت را در زمینه‌ی صحنه‌گردانی نیز می‌بینیم. دولت اکنون خود مهم‌ترین نیروی صحنه‌گردان جامعه است. با دستگاه اداری‌اش، با مدرسه، دانشگاه و درمانگاهش، با انتخابات و پارلمان و رسانه‌هایش هزاران صحنه را ایجاد کرده و می‌گرداند. مدام بر تعداد صحنه‌های نظارتی، تصمیم‌گیرنده و اجرایی افزوده می‌شود. نهادهایی با مسئولیت نظارت بر کارکرد نهادهای دولتی، بر بازار و شرکت‌های خصوصی، بر سبک زندگی (همچون کار، ورزش، تغذیه و تفریح)، بر پژوهش (رعایت امر اصول اخلاقی به‌طور نمونه) و کنش‌های شخصی شهروندان اکنون همه‌جا به چشم می‌خورند. با عنوان‌های پرطمطراق، با خواست‌های پیچیده، آمار و اطلاعاتی جمع‌آوری شده درباره‌ی جنبه‌های گوناگون کنش و زیست، با بررسی‌های پیچیده شده در لفافه‌ی علم و توصیه و رهنمون‌های فراوان موردی، آنها نمایشی از هوشیاری، تسلط و دقت را به صحنه می‌بندند. کارهای خود را آن‌گونه پیش می‌برند که گویی مأموریت‌شان جلب توجه عمومی است. درباره‌ی تعداد و قدرت نهادهای تصمیم‌گیرنده از پارلمان و شوراهای شهر گرفته تا کابینه و هیأت امنای مؤسساتی همچون دانشگاه شاید نتوان به فزونی تعداد و قدرت اشاره کرد ولی جنبه‌ی نمایشی عملکرد آنها جلوه‌ای محسوس‌تر یافته است. رسانه‌های همگانی جلسه‌ها، رایزنی و کار آنها را مدام گفتاری و تصویری گزارش می‌دهند و آنها فراگرفته‌اند که در آن راستا تصویر معینی از خویش را به توده‌های مردم، به خوانندگان و تماشاچیان ارائه دهند. صحنه‌پردازی جزئیات

گردهمایی و کار خود برای آن که جدی، متمایل به کناکنش، احترام متقابل و نیل به توافق جلوه کنند.

در مورد نهادهای اجرایی ما با تورم تعداد و اقتدار گاه تا حد ازدحام، ناسازگاری و تداخل در کار یکدیگر روبرو هستیم. پی‌درپی کمیته، مؤسسه، اداره، شعبه در وزارتخانه و گروه ضربتی جدید آفریده می‌شوند. هر کجا که کار گیر کرد یا مشکلی پیدا شد گروهی یا کمیته‌ای نو موظف می‌شود که آن را بر طرف سازند. گاه بیش از سرعت، کارآمدی گروه شکل گرفته اهمیت دارد ولی گاه نیز مهم شکل‌گیری یک نهاد جدید، یک زیرمجموعه برای حل و فصل مشکل است. در این فرایند ما تفکیک یک حوزه‌ی کنش و سازمان‌دهی زیست اجتماعی به حوزه‌های متعدد گوناگون داریم. نظام آموزشی که پیش‌تر متشکل از مدرسه و دانشگاه بود امروز در بیشتر کشورهای جهان به کودکستان، مدرسه‌ی ابتدایی، دبیرستان، دانشگاه و مؤسسات پژوهشی تفکیک یافته است. دانشگاه‌ها امروز درگیر تفکیک بین آموزش و پژوهش هستند، تفکیکی که شکل نزاع پیدا کرده است و هیچ بعید نیست چند سال آینده منجر به پاره‌شدن دانشگاه به دو نهاد زیرمجموعه‌ای آموزشی و پژوهشی شود. همین فرایند را در مورد ارتش و شکل‌گیری نیروهای گوناگون آن داشته‌ایم. با تکوین فناوری نوین و بروز جنگ‌های جدید این احتمال وجود دارد که نیروهای جدیدی با مأموریت‌های نوینی ایجاد شوند. پیش‌تر نهادهای اجرایی می‌کوشیدند تا خود را از نمایش دور نگه دارند. آنها کار خود را جدی‌تر از آن می‌دانستند که بخواهند به حوزه و عرصه‌ی کار خویش همچون صحنه بنگرند. کارشان نمایش قدرت و قاطعیت بود ولی آن‌را کتمان می‌کردند. شاه قدرت اجرایی خود را با جلوس بر تخت، سیمای جدی، احترام فوق‌العاده‌ی اطرافیان و فرمان‌های ملوکانه به نمایش می‌گذاشت. دستورهایش در این چارچوب نشان از قاطعیت داشت. اکنون در زمانه‌ی ازدحام نهادها و تداخل مأموریت‌های آنها در کار یکدیگر، ادعای قدرت و قاطعیت واهی می‌نماید. ساختار جامعه در خود و در دنیای پهناور جهانی شده بیش از پیش پیچیده و چندوجهی شده و دیگر هیچ نهادی نمی‌تواند از قدرت ویژه‌ای برخوردار باشد. در این وضعیت نمایش اهمیتی صدچندان پیدا کرده است. هر نهاد اجرایی باید نشان دهد که در مقایسه با دیگر نهادها و در چارچوب جامعه دارای قدرت است و می‌تواند با قاطعیت تمام کارها را پیش برد. عرصه‌ی فعالیت نهادها

با پرداخت کلامی مقررات و فرمان‌ها، نمای بیرونی سیما و پوشش کارگزاران، گزارش کارکرد و حضور در میدان (به‌گاه بحران و فاجعه) بیش از پیش موقعیت صحنه را پیدا کرده است. بیش از آن‌که سبک‌ها و میزان اعمال قدرت در رقابت یا نزاع با یکدیگر باشند، امروز سبک‌های پرداخت صحنه با یکدیگر رقابت می‌کنند.

مهم‌ترین و سازمان‌یافته‌ترین صحنه‌ی نمایش قدرت دولت، امروز، صحنه‌ی شکوه قدرت، قاطعیت قدرت برخاسته از اراده‌ی حاکمی است که در وجود خویش نه فقط اراده‌ی مستحکم فردی خود بلکه همچنین اراده‌ی شهروندان را متبلور می‌سازد. حاکم، نقش است و بیش از نقش. نماینده است و بیش از نماینده. فرد است و بیش از فرد. قاطعیت است و بیش از قاطعیت. حاکم هنوز دارای وجود فردی است. از رئیس یا نخست‌وزیر و نمایندگان مجلس و افسران ارتش گرفته تا آموزگاران و کارمندان جزء دستگاه بوروکراسی. از هر یک از این افراد انتظار می‌رود که در عرصه‌ی کار خویش اقتداری نهادی و فردی را به نمایش بگذارد. او ولی کسی، چیزی بیش از یک فرد است. قدرت تبلور یافته در صحنه، در رفتار، پوشش و گفتار است. قدرت را در وجود خویش به‌سان اقتدار بازنمایی می‌کند. از وجود فردی خود مادیت قدرتی را برمی‌سازد که دارای پشتوانه‌ی نهادی است و فرمانش خواست مردمانی است که به میل در وجود او تنامد شده‌اند. قاطعیت حاکم قاطعیت صرف فردی نیست. قاطعیت صرف برخاسته از قدرت نهادی نیز نیست بلکه برخاسته از تصمیمی است که در فرایندی از رایزنی، سبک‌سنگینی انتخاب‌ها اتخاذ شده و در آن فرایند پشتوانه‌ی مشروعیت درستی را به‌دست آورده است.

دموکراسی امروز چیزی نیست مگر ادغام خواست و اراده‌ی فردی کنشگران در صحنه‌های نمایش. فرد نمی‌تواند به‌مثابه فرد چه خود به‌تنهایی و چه در همراهی با دیگر افراد صحنه‌ی نمای مطلوب خود را برپای کند. او مجبور است در سازگاری با هنجارهای بازشناخته‌شده‌ی نمایشی در صحنه‌های مستقر نقش ایفا کند. هیچ کارگری نمی‌تواند خود خط تولیدی را به‌راه اندازد، هیچ دانش‌آموزی حتی در همراهی با دیگر دانش‌آموزان و معلمان نمی‌تواند کلاس درس و مدرسه برپای کند و هیچ بیماری و حتی پرستاری یا پزشکی نمی‌تواند حتی در همکاری با بیماران یا پرستاران دیگری

درمانگاه یا بیمارستان تأسیس کند. مشکل فقط کمبود امکانات مادی نیست، مشکل ساختاری است. نهادهای اجتماعی از دهلیز تاریخ، اجبارها و گشایش‌های ساختاری و مجوزها و ممنوعیت‌های هنجاری سر برمی‌آورند. فرد یا افراد نمی‌توانند آنها را بیافرینند. با این همه، فرد به رانه‌ی خودنمایی، به شور دیده‌شدن، مورد توجه قرار گرفتن و دخالت در فرایند امور، در صحنه، خود را بازمی‌نمایاند. می‌کوشد به گاه ایفای نقش واگذار شده و پیش‌اندر تعیین‌یافته، خود را آن‌گونه که می‌خواهد و می‌پسندد به دیگران وانماید. این را به دو گونه انجام می‌دهد یکی فردی - موضعی و دیگری اجتماعی - تاریخی. فردی موضعی در هیأت یک فرد در صحنه‌ی نمایشی معینی. تلاشی فردی برای ایفای نقشی در ورای (بیشتر یا کمتر از) نقش تعیین‌شده. با دست‌کاری در نمایشنامه و با خودنمایی رویاروی دیگر افراد حاضر در صحنه و تماشاچیان آن. اجتماعی تاریخی در فرایندی تاریخی، به توان حرکت و جنبش اجتماعی برای گشایشی در صحنه و آماده ساختن آن برای ایفای نقشی سرزنده‌تر از سوی به‌حاشیه‌رانده‌شدگان تاریخی آن.

دولت ولی هیچ‌گاه در دوران جدید جایگاه خود را به‌عنوان صحنه‌گردان از دست نداده است. این نقشی است که جامعه آن واگذار کرده است تا از خطر انشقاق به تکه‌پاره‌های یک‌سره از هم گسسته سرشار از کنشگرانی روحیه‌باخته بگریزد. شتاب اجتماعی تکوین فناوری و گسترش عقلانیت، پویایی سرمایه‌داری و صنعت فرهنگ هرچه شکوفاتر حوزه‌های زیست اجتماعی از یکدیگر دور و دورتر کرده است. هم‌زمان ساختارهای هرچه قدرتمندتر و پیچیده‌تر جایی برای سرزندگی کنشگران نگذاشته است. این یک ضرورت اجتماعی و سیاسی است که دولت صحنه‌ی زیست سیاسی مردمان و عملکرد خود را آن‌گونه بپردازد و بپرچاند که حسی از نظم، سرزندگی و هدفمندی القا کند.

<https://pecritique.com/>

فکر اقتصاد سیاسی

دفاع اریکا چنووت از خشونت پرهیزی؛ یک استدلال ناموجه

محمد مهدی هاتف



«از میان ۵۶۵ کارزاری که در ۱۲۰ سال گذشته آغاز و انجام گرفته‌اند، حدود ۵۱ درصد از کارزارهای خشونت‌پرهیز به موفقیت کامل دست یافته‌اند. و در مقابل ۲۶ درصد از مبارزات خشونت‌آمیز موفق بوده‌اند. با این حساب مقاومت خشونت‌پرهیز دوبرابر اثربخش‌تر از مقاومت خشونت‌آمیز بوده است» (چنووت ۲۰۲۰، ۷۴) این ادعای مشهور اریکا چنووت در سال ۲۰۲۰ است، برپایه‌ی مطالعه‌ی مفصلی که سال‌به‌سال توسعه می‌یابد. در [این مطالعه](#) و تا این‌جا کار، او و همکارانش داده‌های مرتبط با ۶۲۲ کارزار را در فاصله‌ی سال‌های ۱۹۰۰ تا ۲۰۱۹ گردآوری کرده‌اند تا به این پرسش پاسخ گویند که شانس موفقیت کدام‌یک بیشتر است: جنبش‌های خشونت‌آمیز یا جنبش‌های خشونت‌پرهیز؟ و خب نتیجه چنان‌که در بالا آمد قویاً به‌نفع دسته‌ی دوم است. به این ترتیب چنووت علی‌الادعا توانسته استدلالی تجربی/استراتژیک، و نه فلسفی/اخلاقی، به نفع خشونت‌پرهیزی در مبارزات سیاسی اقامه کند. استدلالی که در ۱۴۰۱ در ایران نیز توجه بسیاری را به خود جلب کرد؛ آخرین کتاب او، [مقاومت مدنی؛ آنچه همگان باید بدانند](#) (۲۰۲۱)، به همت م. امیری ترجمه شد و روی اینترنت قرار گرفت. در شبکه‌های مجازی و رسانه‌های فارسی، و عمدتاً از سوی هواداران خشونت‌پرهیزی، بارها به آثار او ارجاع داده شد، و حتی [خبرگزاری فارس](#) از چنووت با عنوان «زن همجنس‌بازی که تئورسین اطلاعاتی "زن زندگی آزادی" است» یاد کرد.

البته فضل تقدم در تدوین چنین پایگاه داده‌ای با چنووت نیست (برای نمونه‌های مشابه مثلاً بنگرید به پروژه‌ی [پایگاه داده کنش جهانی خشونت‌پرهیز](#)، یا [داده‌های درگیری اوپسالا](#)). اما اهمیت کار او به‌ویژه به‌واسطه‌ی نتایجی است که از دل این داده‌ها استخراج کرده است. نتیجه‌ی مشهور دیگر او همان قانون ۳.۵ درصد است: مبارزاتی که تعداد شرکت‌کنندگان در آن‌ها به ۳.۵ درصد از جمعیت کل رسیده، هرگز در ایجاد تغییر با شکست مواجه نشده‌اند (چنووت ۲۰۲۱، ۱۱۴). همچنان‌که گفتم قوت کار چنووت، مثلاً در مقایسه با دفاعیه‌های فلسفی و اخلاقی از مبارزه‌ی مسالمت‌آمیز، مثلاً کتاب مایکل نیگلر تحت عنوان [مبانی مبارزه‌ی خشونت‌پرهیز](#) که آن هم سال گذشته و به‌همت فرهاد میثمی به فارسی درآمد، آن است که ظاهراً پای هیچ استدلال پیشینی، موضع‌گیری اخلاقی یا ادراک شهودی در میان نیست، و این صرفاً آمار است که از

عدم‌خشونت‌پشتیبانی می‌کند. چنووت حتی چنین می‌نماید که خود نیز در ابتدا از نتیجه‌ی تحقیقاتش شگفت‌زده شده بود (بی‌بی‌سی)؛ گویی اعداد و ارقام نتیجه‌ای را رقم زده‌اند که شهودات خود محقق را نیز نقض می‌کنند.

در این نوشته قصد دارم بر روش‌شناسی مطالعه‌ی چنووت متمرکز شوم و آن را از این منظر ارزیابی کنم؛ این‌که اصل بی‌طرفی تا چه اندازه در گردآوری و تنظیم داده‌ها رعایت شده است؟ تعمیم‌ها و نتیجه‌گیری‌های این مطالعه تا کجا از پیش‌انگاره‌های محقق مستقل‌اند؟ و نسبت میان داده‌ها و نتایج چقدر معتبر است؟ ارزیابی من در قالب سه اشکال روش‌شناسانه بر مطالعه‌ی چنووت عرضه می‌شود. و امیدم آن است که نشان دهم این مطالعه به لحاظ روشن‌شناختی آسیب‌پذیر و لذا نتایج آن قابل‌مناقشه است.

۱- سوگیری به نفع موفقیت‌آمیز بودن جنبش‌های خشونت‌پرهیز

گردآوری اطلاعات مربوط به جنبش‌های قرن بیستم در اقصی‌نقاط جهان البته کار عظیمی است. اما به همان اندازه که رشک‌برانگیز است، چالش‌برانگیز نیز هست، و این نگرانی را پیش می‌کشد که آیا محقق توانسته بانک داده‌ی جامع و بی‌طرفی از کارزارها را گردآوری کند؟ در آخرین نسخه از این بانک داده‌های ۶۲۲ مورد فهرست شده‌اند، که از این میان ۲۹۶ مورد به‌عنوان کارزارهای خشونت‌پرهیز و ۲۶۹ مورد به‌عنوان کارزارهای خشونت‌آمیز شناسایی شده‌اند. تذکر این نکته بجاست که در نوشته‌های چنووت «جنبش» (movement) و «کارزار» (campaign) ظاهراً هم‌مصادق‌اند، گرچه تمایل او بیشتر به استفاده از مفهوم خوش‌تعریف‌تر کارزار است: «یعنی دنباله‌ای از تاکتیک‌ها یا رویدادهای جمعی هدفمند، پیوسته و مشاهده‌پذیر که هدفی سیاسی را دنبال می‌کنند» (چنووت و شی ۲۰۲۰، ۲). ذکر این قید نیز اهمیت دارد که او تنها کمپین‌هایی را در این مطالعه گنجانده که «دست‌کم ۱۰۰۰ نفر فعالانه در آن مشارکت کرده‌اند» (همان، ۸). گرچه او از این کارزارها با عنوان کارزارهای عمده (major) یاد می‌کند، اما به نظر می‌رسد عدد قیدشده راه را برای اندراج شمار زیادی از کمپین‌ها باز می‌کند، دست‌کم به‌مراتب بیشتر از ۶۲۲ مورد طی ۱۲۰ سال!

برای مخاطب ایرانی شاید آسان‌ترین راه برای قضاوت در خصوص جامعیت این فهرست مرور نمونه‌های ایرانی مندرج در آن باشد. از ایران ۱۱ کارزار فهرست شده‌اند: انقلاب مشروطه (۱۹۰۵-۱۹۰۶)، مشروطه‌ی دوم (۱۹۰۸-۱۹۰۹)، شورش حزب دموکرات کردستان ایران (۱۹۴۶-۱۹۴۵)، انقلاب ایران (۱۹۷۹-۱۹۷۷)، غائله‌ی دوم حزب دموکرات کردستان ایران (۱۹۹۶-۱۹۷۹)، فعالیت مجاهدین خلق (۲۰۰۱-۱۹۸۱)، ۱۸ تیر (۱۹۹۹)، پژاک (۲۰۱۸-۲۰۰۵)، جنبش سبز (۲۰۱۳-۲۰۰۹)، دی ۹۶ (۲۰۱۷)، و آبان ۹۸ (۲۰۱۹). پرپیداست که شمار کارزار یا جنبش‌های بالای ۱۰۰۰ نفر در تاریخ معاصر ایران به مراتب بیشتر از موارد مذکور است. لذا با قطعیت می‌توان گفت بانک داده‌ی چنووث زیرمجموعه‌ی کوچکی از موارد تحقق‌یافته است. اما آیا او دست به گزینشی جهت‌دار زده است؟ شاید این‌طور نباشد! از منظری خوش‌بینانه می‌توان اختلاف مزبور را ناشی از حساسیت محقق در خصوص داده‌ها دانست؛ مثلاً شاید کمپین‌هایی را فهرست کرده باشد که آرشیو کافی و موثقی از آنها موجود است. این خوش‌بینی به‌جا باشد یا نه، به تصور من چنین اتفاقی، سوگیری تعیین‌کننده‌ای را به نفع کارزارهای خشونت‌پرهیز رقم زده است، به این معنی که کارزارهای خشونت‌پرهیز موفق شانس بیشتری برای حضور در این فهرست داشته‌اند تا کارزارهای خشونت‌پرهیز ناموفق. برای توضیح اجازه دهید بازگردیم به بانک داده؛ چنان‌که گفته شد در این‌جا از ۶۲۲ مورد، ۲۹۶ مورد به عنوان کارزارهای خشونت‌پرهیز و ۲۶۹ مورد به‌عنوان کارزارهای خشونت‌آمیز شناسایی شده‌اند. یعنی این دو گروه تقریباً هم‌اندازه‌اند، که به دید من اتفاق عجیبی است. چرا عجیب است؟ نخست ملاک چنووث برای خشونت‌آمیز دانستن یک کارزار را مرور می‌کنیم. به تعریف او «مقاومت خشونت‌آمیز متضمن استفاده از زور برای رساندن آسیب فیزیکی به طرف مقابل یا تهدید به آسیب فیزیکی او است» (همان، ۴). و در برابر مقاومت خشونت‌پرهیز آنی است که «مستقیماً آسیب یا تهدیدی را متوجه سلامت فیزیکی رژیم، عوامل آن یا شهروندانش نمی‌کند» (همان). مصادیق خشونت در اینجا اعم از خشونت مسلحانه است و «هشت، لگد، ضربه و شاید چوب یا سنگ» (چنووث ۲۰۲۱، ۱۴۶) را نیز شامل می‌شود. شاید تصور شود با این تعریف تقریباً تمام کارزارها خشونت‌آمیزاند، چه این‌که به‌سختی می‌توان کارزاری را در قرن پرشور بیستم تصور کرد که هیچ مشتی در آن ردوبدل نشده باشد. اما چنووث با توسل

مفهوم جناح خشونت‌آمیز (violent flank) می‌کوشد از چنین یک‌دست‌شدنی جلوگیری می‌کند. به باور او وجود اقداماتِ خشنِ محدود، یک کارزار را خشونت‌آمیز نمی‌کند، بلکه لازم است این اقدامات حداکثری شوند و توازن کارزار را به سمت اعمال خشونت برهم بزنند. و جالب این‌که به گفته‌ی چنووث از قضا کسری معادل ۴۰ درصد از جنبش‌های خشونت‌پرهیز دارای چنین جناح خشونت‌آمیزی بوده‌اند (۲۰۲۰). با این تعریف انتظار من این است که شمار کارزارهای خشونت‌پرهیز در فهرست چنووث به‌مراتب بیشتر از کارزارهای خشونت‌آمیز باشد، به این دلیل ساده که شکل‌گیری کارزارهای دست‌کم ۱۰۰۰ نفره عاری از خشونت، یا با جناح خشونت‌آمیز، به‌مراتب آسان‌تر و قابل‌انتظارتر از کارزارهای کلان خشونت‌بار است. درحالی‌که چنانکه دیدیم اندازه‌ی این دو مجموعه تقریباً برابر است.

حالا می‌شود گفت چنووث دست به‌گزینش جهت‌دار زده است؟ نه لزوماً. برای این پدیده توضیحی وجود دارد: احتمال این‌که یک کارزار مسالمت‌آمیز ناموفق در قرن بیستم آرشیو نشده باشد، کم نیست. اما کارزارهای خشونت‌بار - چه موفق و چه ناموفق - به احتمال بسیار بیشتری آرشیو شده‌اند، چه این‌که به‌هرحال ارزش خبری بیشتری دارند. ضمن این‌که در خود کارزارهای مسالمت‌آمیز نیز احتمال آرشیو شدن کارزارهای موفق بیشتر از کارزارهای ناموفق ۱۰۰۰ نفره است. پس مادامی‌که منبع داده‌های ما آرشیو است، می‌توان انتظار داشت کارزارهای مسالمت‌آمیز ناموفق بسیاری از فهرست غایب باشند، و همین امرسوگیری محسوسی به‌نفع موفقیت‌آمیز بودن کارزارهای مسالمت‌آمیز در این پایگاه داده ایجاد می‌کند. خلاصه‌ی کلام این‌که هم‌اندازه بودن تقریبی مجموعه‌ی کارزارهای خشونت‌پرهیز و خشونت‌آمیز به نظر غریب می‌آید، و این شاهده‌ی است احتمالی برای این‌که سوگیری محسوسی نسبت به موفقیت‌آمیز بودن جنبش‌های خشونت‌پرهیز در فهرست وجود دارد. و همین سوگیری کافی است تا نرخ موفقیت این جنبش‌ها بالا رود. نتیجه این‌که نرخ‌های موفقیت چنووث احتمالاً تفاوت محسوسی با نرخ‌های موفقیت واقعی دارند.

۲- مشکل دوتایی کردن پیوستار خشونت

در بانک داده‌ی چنووث، کارزارها یا خشونت‌پرهیزانند یا خشونت‌آمیز. در واقع، ما با ارزش‌دهی دوتایی (۱ و ۰) به متغیر خشونت مواجهیم، و به تعبیر دیگر، کمیت پیوسته‌ی خشونت با مقادیر گسسته ارزش‌دهی شده‌اند. این کار البته در مطالعات آماری نامرسوم نیست، اما نه آن‌طور که همیشه مجاز باشد و چنان‌که خواهیم دید در مواردی مانند مورد حاضر مشکل بزرگی ایجاد می‌کند، که نتیجه‌ی مقایسه‌ای مورد بحث نیز ثمره‌ی همان مشکل است. اجازه دهید مساله را از نو طرح کنیم: مسأله این بود که آیا میان سطح خشونت و میزان موفقیت کارزارها هیچ همبستگی وجود دارد؟ پاسخ به این سؤال مستلزم مقایسه‌ی پیوستار خشونت با پیوستار موفقیت است. اما قابل فهم است که اطلاعات ما از کارزارها کم‌تر از آنی باشد که ترسیم چنین پیوستارهایی را ممکن کند. شاید برای غلبه بر این مشکل فقر داده است که چنووث هر دو متغیر بالا، یعنی خشونت و موفقیت، را به متغیرهایی گسسته با مقادیر دوتایی ۰ و ۱ تبدیل می‌کند. حالا آسان‌تر می‌توان به کارزارها، برحسب خشونت و موفقیت‌شان، مقادیر ۰ و ۱ نسبت داد و همبستگی مورد اشاره را استخراج کرد. اما برای این‌که نشان دهم چرا چنین ساده‌سازی‌ای نارواست اجازه دهید مثال مشابهی را از مطالعات شناختی جانوران بیاورم. یک پرسش مهم در شناخت‌شناسی جانوری این است که هوش جانوران دقیقاً تابع چه ویژگی زیست‌شناختی دیگری در آنهاست؟ (فرض کنید در خود مفهوم هوشمندی هم مناقشه‌ای نیست) برخی برای پاسخ به این پرسش، پرسش ساده‌تری را طرح می‌کنند: هوش جانوران با کدام ویژگی آنها همبسته است؟ از جمله همبستگی‌های پرترفدار در دهه‌های اخیر همبستگی میان سطح هوشمندی در جانوران و نسبت توده‌ی بدنی به توده‌ی مغزی آنهاست. یعنی اگر متغیری به نام «نسبت توده‌ی بدنی به توده‌ی مغزی» را تعریف کنیم، و جانوران را برحسب آن مرتب کنیم، الگویی که مشاهده می‌شود انطباق زیادی دارد با الگویی که از مرتب کردن جانوران بر حسب میزان هوشمندی‌شان مشاهده می‌شود. حالا فرض کنید به این دو متغیر، یعنی «نسبت توده‌ی بدنی به مغزی» و «هوشمندی» مقادیر ۰ و ۱ نسبت بدهیم. با تصور متعارف از هوشمندی

احتمالاً هوش انسان (شاید به انضمام نخستی‌ها) مقدار ۱ خواهد گرفت و سایر جانوران مقدار ۰. و بدیهی است که دیگر همبستگی مزبور منتفی می‌شود، چون حالا قریب به اتفاق جانوران فاقد هوش‌اند. این مثال را آوردم تا نشان دهم دوتایی کردن مقادیر پیوسته تا چه اندازه می‌تواند جواب را تغییر دهد. اما به فرض که این تبدیل کمیت هم مجاز باشد، آیا دوتایی کردن، به‌جای چندتایی کردن ارزش‌ها، در این مورد توجیهی دارد؟ اجازه دهید ارزش خشونت را مثلاً به جای دوتایی، پنج‌تایی کنیم، یعنی کارزارها را در پنج دسته‌ی بدون خشونت، با خشونت کم، با خشونت متوسط، با خشونت نسبتاً زیاد، و با خشونت زیاد قرار دهیم. به این ترتیب احتمالاً دسته‌ی بزرگی از کارزارهایی که چنووت به‌عنوان خشونت‌پرهیز رده‌بندی کرده بود در دسته‌های میانی قرار می‌گیرد، چه این‌که به گفته‌ی او ۴۰ درصد از این جنبش‌ها دارای جناح خشونت‌آمیز بوده‌اند. و هیچ بعید نبود که نتیجه‌ی نهایی حاکی از همبستگی قوی میان موفقیت و خشونت نسبی، یعنی دسته‌های ۲ تا ۴، باشد، و نه میان موفقیت و عدم خشونت. و چنان‌که پیداست این نتیجه مصرف سیاسی به‌کل متفاوتی می‌داشت. به‌عنوان نمونه احتمالاً دیگر به کار ایرانیانی که در پاییز ۱۴۰۱ با ارجاع به این مطالعه مقابله‌ی شهروندان غیرمسلح با نیروهای مسلح را محکوم می‌کردند نمی‌آمد. چون ممکن بود حالا نرخ موفقیت کارزارهای با خشونت کم یا خشونت متوسط بیشتر از کارزارهای بدون خشونت باشد. آن وقت توصیه‌ی مبتنی بر این مطالعه دیگر نه توصیه به عدم خشونت، که توصیه به خشونت محدود می‌بود!

۳- گذر ناموجه از همبستگی به علیت

نتیجه‌ی مورد مناقشه‌ی چنووت را می‌توان این‌گونه خلاصه کرد که «علت تفاوت در نرخ موفقیت کارزارها تفاوت در پارامتر خشونت است» و از این نتیجه تا این توصیه دیگر راهی نیست که «پس خشونت‌پرهیز باشید تا کامروا شوید». اما واقعیت این است که داده‌های گردآوری شده در این پروژه صرفاً از نتیجه‌ی فوق‌الذکر پشتیبانی نمی‌کنند. در واقع این داده‌ها همزمان و دست‌کم دو فرضیه‌ی رقیب را تأیید می‌کنند:

فرضیه‌ی ۱: خشونت‌پرهیزی علت موفقیت کارزارها است.

فرضیه‌ی ۲: خشونت‌پرهیزی و موفقیت یک کارزار هر دو معلول یک علت مشترک‌اند، مثلاً نرمش حکومت (یعنی این نرمش حکومت است که امکان خشونت‌پرهیزی و موفقیت، هر دو، را فراهم کرده است، و در مواردی که نرمش حکومت وجود ندارد، رابطه‌ی همبستگی میان خشونت‌پرهیزی و موفقیت لزوماً برقرار نیست). به تعبیر دیگر حتی با این فرض که میان عدم خشونت و موفقیت همبستگی معنی‌داری وجود داشته باشد، هنوز نمی‌توان نتیجه گرفت خشونت‌پرهیزی «علت» موفقیت کارزارهاست. ای‌بسا هر دو معلول مشترک یک وضعیت سوم (نرمش حکومت) باشند، به‌طوری‌که در غیاب آن وضعیت همبستگی مزبور نیز غایب باشد. با این حساب، توسل به فرضیه‌ی (۱)، بی‌آن‌که وضعیت فرضیه‌ی (۲) بررسی شود، یک گذر ناموجه است، چون داده‌های موجود هر دو فرضیه را به یک اندازه تأیید می‌کنند. پس برای توسل به فرضیه‌ی (۱) ناگزیریم راهی برای آزمون فرضیه‌ی (۲) پیدا کنیم. یک راه این است که همبستگی‌های میان علت مشترک و دو معلول فرضی آن را جداگانه واری می‌کنیم. این در واقع راهی است که معلوم می‌کند آیا علت مشترک مورد بحث واقعاً علت مشترک است یا نه. اگر نرمش حکومت واقعاً علت مشترک عدم خشونت و موفقیت کارزارها باشد، باید رابطه‌ی همبستگی میان نرمش حکومت و خشونت‌پرهیزی از یک سو، و نیز نرمش حکومت و موفقیت، از سوی دیگر، برقرار باشد. تنها در این حالت است که می‌شود گفت پای یک علت مشترک در میان است. و البته اگر چنین نباشد، می‌توان فرضیه‌ی (۲) را کناری نهاد و به فرضیه‌ی (۱) توسل جست (دست‌کم تا زمانی که فرضیه‌ی رقیب مناسبی ارائه نشود). اما شاهدهی وجود ندارد که چنووت همبستگی‌های مزبور را واری کرده باشد، و با این حساب می‌توان گفت توسل او به نتیجه‌ی (۱) نوعی تعمیم شتاب‌زده است.

مجموع سه اشکال فوق، به گمان من، کفایت می‌کند تا در نتیجه‌ی اتخاذ شده توسط چنووت به نفع جنبش‌های خشونت‌پرهیز تردید کنیم.

منابع

Chenoweth, Erica. "The Future of Nonviolent Resistance". *Journal of Democracy*, vol. ۳۱, no. ۳, July ۲۰۲۰, pp. ۶۹-۸۴.

Chenoweth, Erica. *Civil Resistance: What Everyone Needs to Know*. New York: Oxford University Press, ۲۰۲۱.

Chenoweth, Erica & Shay, Christopher Wiley. *NAVCO ۱.۳ Codebook*. Last updated March ۱۷, ۲۰۲۰. Harvard University. ۲۰۲۰.

رهایی از فروپاشی از طریق دگرگونی و بازسازی اجتماعی

کریستینا ارگاس^۱



ترجمه‌ی گروه مطالعاتی بوم‌اجتماعیون



تعاونی آلامار، تصویر برگرفته از فیلم «صداهای گذار» اثر نیلز آگوبلار

^۱ استادیار جامعه‌شناسی، دانشگاه تنسی

گروه مطالعاتی بوم‌اجتماعیون با هدف آگاهی‌بخشی در زمینه‌ی اکوسوسیالیسم، اکوفمینیسم و عدالت اقلیمی آغاز به کار کرده است. در این گروه، جمعی از دغدغه‌مندان حوزه‌ی محیط‌زیست، اکوفمینیسم، فمینیسم، سوسیالیسم و عدالت اجتماعی گرد هم آمده‌اند. حرکت به سوی جامعه‌ای پایدار و بوم‌دوست مبتنی بر ارزش‌های عدالت اجتماعی و محیط‌زیستی برای تمامی گروه‌ها و گونه‌ها، چشم‌انداز این گروه است. این گروه مستقل است و مسایل محیط‌زیستی را از جنبه‌های اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی بررسی می‌کند و به نقد و تحلیل آن‌ها می‌پردازد. از این رو، ما مسایل مربوط به محیط‌زیست را برپایه‌ی جنسیت، طبقه، فرهنگ، اجتماع، اخلاق، فلسفه و روندهای سیاسی می‌نگریم. تولید محتوا، کار میدانی و گفت‌وگو با جوامع محلی و یافتن راه‌حل‌های عینی از خلال این گفتگوها، بخشی از فعالیت‌های ما را تشکیل می‌دهد. مخاطبان ما، فعالان محیط‌زیست، زنان، معلمان، کارگران، کودکان، مردم تحت ستم و جامعه‌ی کویبر فارسی‌زبان هستند.

تغییر اقلیمی یک پدیده‌ی جهانی است که بر تمام سیستم‌های زیست‌کره تأثیر منفی می‌گذارد و بقای بسیاری از گونه‌ها از جمله گونه‌ی ما (انسان) را تهدید می‌کند. میانگین دمای جهانی نسبت به دوره‌ی پیش از صنعتی شدن ۱.۱ درجه سانتیگراد افزایش یافته است. اگر در دهه‌های آینده انتشار گازهای گلخانه‌ای را به صفر نرسانیم، جهان در معرض خطر بیش از ۱.۵ درجه سانتی‌گراد تغییر قرار دارد که دانشمندان آن را آستانه‌ای حیاتی در نظر می‌گیرند. تغییرات اقلیمی در حال حاضر، بر بازدهی محصولات، درگیری‌ها و تعارضات اجتماعی، رویدادهای آب‌وهوایی و اسیدی شدن اقیانوس‌ها تأثیر می‌گذارد، اینها چند مورد از آخرین فجایع برشمرد شده هستند. تا همین اواخر، کاهش انتشار گازهای گلخانه‌ای، تمرکز اصلی تلاش‌های بیشتر فعالان و محققان بوده است. با این حال، از آنجایی که حتی اگر در مسیر ۱.۵ درجه سانتی‌گراد باقی بمانیم، آب‌وهوا همچنان به گرم شدن ادامه خواهد داد، و با توجه به این‌که اثرات آن در حال حاضر به‌طور گسترده احساس می‌شود، اکنون توجه بیشتری به سازگاری

دگرگونی یا تغییر روش‌های زندگی برای زنده ماندن از رویدادهای شدید آب‌وهوایی، انقراض دسته جمعی گونه‌ها و کاهش منابع، در میان دیگر تهدیدها معطوف شده است.^۲ با این تغییر، لازم است سرچشمه‌ی تلاش‌هایمان از تخیلات رادیکال یا آینده‌ای را متصور شویم که از دل تجربیات مردمان تحت‌ستم بیرون آمده است؛ کسانی که استثمار سیستماتیک، بی‌ارزش‌سازی، کوچ اجباری و خشونت را تجربه کرده‌اند. این چشم‌اندازها باید شامل آزادی سایر گونه‌ها، زیست‌بوم‌ها و فضاهای طبیعی نیز باشد.^۳ تخیل‌های رادیکال شبیه به آنچه اریک آلین رایت^۴ آن را اتوپیی واقعی می‌نامد، تصور و ایجاد انواع مختلف نهادها و روابط اجتماعی است که آرمان‌ها را با فعالیت عملی ترکیب می‌کند تا اهداف رهایی‌بخش را پیش ببرد.^۵

از طریق کار میدانی گسترده، دو گروه اجتماعی کوچک را مطالعه کردم، دو گروه «اورگانوپونیکو el Organopónico» و «آساگا Asaŋga» - هر دو نام تخلص این گروه‌ها است - تلاش می‌کنند راه‌حل‌های رؤیایی خود را در برابر فشارهای مشکلات محیط‌زیستی و اجتماعی زنده نگاه‌دارند. هر گروه حول دیدگاه‌های منحصر به فرد خود درباره‌ی نجات از فروپاشی شکل گرفته است و بینش‌های مهمی را در زمینه‌ی مؤلفه‌های کلیدی پایداری رادیکال که ریشه در دگرگونی و بازسازی اجتماعی دارد، ارائه می‌کند که به ایجاد روابط اجتماعی-بومی سازگارتر کمک می‌کند.^۶

^۲ Intergovernmental Panel on Climate Change, *Climate Change ۲۰۲۲: Impacts, Adaptation and Vulnerability* (Geneva: Working Group II, IPCC, ۲۰۲۲).

^۳ Intergovernmental Panel on Climate Change, *Climate Change ۲۰۲۲: Impacts, Adaptation and Vulnerability* (Geneva: Working Group II, IPCC, ۲۰۲۲).

^۴ Erik Olin Wright

^۵ Erik Olin Wright, *Envisioning Real Utopias* (New York: Verso, ۲۰۱۰).

^۶ Christina Ergas, *Surviving Collapse: Building Community Toward Radical Sustainability* (New York: Oxford University Press, ۲۰۲۱); Kyle Whyte, "Indigenous Science (Fiction) for the Anthropocene: Ancestral Dystopias and Fantasies of Climate Change Crises," *Environment and Planning E: Nature and Space* ۱, no. ۱-۲ (۲۰۱۸): ۲۲۴-۴۲.

«اورگانوپونیکو» یک مزرعه‌ی شهری بیست‌وهفت هکتاری در هاوانا، کوبا است که متشکل از تقریباً دویست عضو در قالب تعاونی است که یازده منطقه از جمله دام، مزارع و یک مهد کودک را مدیریت کرده و اطمینان حاصل می‌کنند که هر قسمت با قسمت‌های دیگر همکاری دارد. در سراسر مزرعه از روش‌های کشاورزی زیست‌بومی استفاده می‌شود. مانند بسیاری دیگر از مزارع شهری در کوبا، «اورگانوپونیکو» بعد از دوره‌ی فروپاشی تحت عنوان تلاش برای ایجاد یک پایه‌ی محیط‌زیستی برای بقا به وجود آمد. در مقابل، آساگا یک دهکده‌ی سازگار با محیط‌زیست^۷ یا یک جامعه آگاه از محیط‌زیست و متشکل از ۳۰ عضو است که در زمین یک‌هکتاری واقع در شمال غربی اقیانوس آرام ایالات متحده زندگی می‌کنند. اعضای آساگا فروپاشی تمدن را نتیجه‌ی آشکار و کوتاه‌مدت اختلالات محیط‌زیستی ناشی از بی‌توجهی کلی تمدن غرب به مردم و کره‌ی زمین می‌دانند.^۸ آن‌ها از انواع روش‌های کشت پایدار^۹ برای حفظ خاک استفاده می‌کنند، از کمپوست کردن بقایای مواد غذایی تا کود دادن به باغ‌ها با کود مرغ.^{۱۰} هر

^۷ Ecovillage

^۸. فکر می‌کنم مهم است که جهت‌گیریهای بومی و دیاسپورایی به سمت فروپاشی را نیز بپذیریم. آخرالزمان تاکنون برای بسیاری رخ داده است و در حال حاضر بر بسیاری دیگر تأثیر می‌گذارد. نیروهای استعمارگر غرب کل مردم و مناظر را قتل عام، بردگی و استثمار کرده‌اند. بلایای اقلیمی به‌طور نامتناسبی بر جوامع بومی و رنگین‌پوست تأثیر می‌گذارد - در بسیاری از موارد همان جوامعی که توسط استعمار غرب و امپریالیسم از هم پاشیده شده‌اند - مهاجران اقلیمی را ایجاد می‌کنند، در حالی که در جست‌وجوی خانه‌های جدید هستند. این روند، با افزایش دما بدتر خواهد شد. کایل وایت، محقق بومی استدلال می‌کند که بحران اقلیمی کنونی و اثرات آن بر جوامع بومی، ادامه‌ی خشونت مداوم استعماری است. فعالانی مانند نویسندگان علمی-تخیلی پاییز براون و آدرین ماری براون، در مورد تأثیرات خشونت استعماری غرب، آوارگی و بردگی بر مهاجران آفریقایی بحث و فرصت‌ها و امکانات جوامع دیاسپورایی را که می‌توانند از فروپاشی تمدن غربی پدید آیند، بررسی می‌کنند.

^۹. Permaculture

^{۱۰}. Christina Ergas and Matthew Clement, "Ecovillages, Restitution, and the Political-Economic Opportunity Structure: An Urban Case Study in Mitigating the Antagonism between Humans and Nature," *Critical Sociology* ۴۲, no. ۷-۸ (۲۰۱۶): ۱۱۹۵-۱۲۱۱; Christina Ergas, "Barriers to Sustainability: Gendered Divisions of Labor in Cuban Urban Agriculture," in *From Sustainable to Resilient Cities: Global Concerns and Urban Efforts*, vol. ۱۴,

دو جامعه به دو طریق برای کاهش و انطباق با تغییرات اقلیمی تلاش می‌کنند: با سازمان‌دهی اجتماعی برابری‌طلبانه و تکنیک‌های کشاورزی احیاکننده.

مشکلات مدرن

کشاورزی صنعتی - که شامل کشت تک‌محصولی، شخم زدن، استفاده از کودهای مصنوعی و آفت‌کش‌ها و استفاده از ماشین‌آلات سنگین است - هم در تغییرات اقلیمی نقش دارد و هم خود در معرض خطر است. تغییر دما، خشکسالی، سیل و تخریب خاک، بازدهی محصول را تهدید می‌کند. کشاورزی تقریباً یک‌چهارم انتشار گازهای گلخانه‌ای جهانی را تولید می‌کند و سیستم غذایی جهانی ما مسئول ۳۴ درصد از کل این انتشار است.^{۱۱} پادزهر بالقوه‌ای برای کشت‌های تک‌محصولی مضر، کشاورزی احیاکننده است که اکولوژی کشاورزی و کشت پایدار، هر دو، شکل‌هایی از آن هستند. کشاورزی احیاکننده رویکردی جامع و پویا برای کشاورزی است که اهداف اجتماعی و محیط‌زیستی را یکپارچه می‌کند. این رویکرد تنوع زیستی و سلامت زیست‌بوم را ارتقا می‌دهد، کیفیت خاک را بازیابی می‌کند، مصرف و ضایعات را کاهش می‌دهد و در عین حال از جوامع پررونق و عادلانه حمایت می‌کند، با اهدافی که زمین، آب و اقلیم را در شرایط بهتری برای نسل‌های آینده باقی می‌گذارند. روش‌های احیاکننده ثابت کرده است که دی‌اکسید کربن را در زمین نگه می‌دارد، زیرا خاک‌های کشت‌نشده (غیرزراعی) کربن آزاد نمی‌کنند و گازهای گلخانه‌ای را از طریق دریافت دی‌اکسید کربن توسط گیاهان جذب می‌کنند. روش‌های احیاکننده همچنین، خاک‌های سالم و دارای تنوع زیستی را که به نهاده‌های کم‌تری نیاز دارند، بازیابی و حفظ می‌کنند، عملکرد بالاتری نسبت به خاک‌های با کیفیت پایین‌تر ارائه می‌دهند و محصولات مغذی بیشتری تولید

ed. William G. Holt (Bingley, UK: Emerald Group, ۲۰۱۴), ۲۳۹-۶۳; Christina Ergas, "Cuban Urban Agriculture as a Strategy for Food Sovereignty," *Monthly Review* ۶۴, no. ۱۰ (March ۲۰۱۳): ۴۶-۵۲; Christina Ergas, "A Model of Sustainable Living: Collective Identity in an Urban Ecovillage," *Organization and Environment* ۲۳, no. ۱ (۲۰۱۰): ۳۲-۵۴.

^{۱۱} Crippa et al., "Food Systems Are Responsible for a Third of Global Anthropogenic GHG Emissions," *Nature Food* ۲ (۲۰۲۱): ۱۹۸-۲۰۹.

می‌کنند. کشاورزی احیاکننده تنوع زیستی خاک را با به حداقل رساندن نهاده‌هایی که به‌طور بالقوه برای میکروارگانیسم‌ها کشنده هستند، مانند آفت‌کش‌ها، حفظ می‌کند. خاک‌های سالم برای حفظ رطوبت از طریق خشکسالی و جلوگیری از فرسایش خاک از طریق سیل و سایر رویدادهای اقلیمی چشمگیر، مجهزتر هستند. بنابراین، خاک‌های سالم و دارای تنوع زیستی انعطاف‌پذیرتر هستند.^{۱۲}

در حالی که کشاورزی احیاکننده ممکن است به‌عنوان یک استراتژی مشهود برای سازگاری و تسکین شرایط اقلیمی به‌نظر برسد، ایجاد یک سازمان اجتماعی برابری طلب از اهمیت یکسانی با آن برخوردار است. نابرابری‌های اجتماعی بر دسترسی گروه‌های آسیب‌پذیر به تصمیم‌گیری و منابعی که زندگی را تغییر می‌دهند، تأثیر می‌گذارد. در واقع، نابرابری معمولاً خود را به‌عنوان یک رابطه‌ی سلسله‌مراتبی نشان می‌دهد که در آن منابعی مانند کالاهای محیط‌زیستی، قدرت و ثروت به‌طور نابرابر بین افرادی که در بالای سلسله‌مراتب اجتماعی هستند، توزیع می‌شود. خطرات و آسیب‌پذیری‌های محیط‌زیستی نیز به‌طور نابرابر توزیع می‌شوند و به‌طور نامتناسبی بر کسانی که قدرت و موقعیت کم‌تری دارند، فشار می‌آورند. تعداد فزاینده‌ای از تحقیقات انجام‌شده، نشان داده است که تقسیمات اجتماعی می‌تواند منجر به تخریب محیط زیست شود، که به نوبه‌ی خود آسیب به جوامع آسیب‌پذیر را تشدید می‌کند.^{۱۳} به‌طور خاص، تفکیک نژادی مسکونی، باعث طولانی‌شدن رفت‌وآمد با ماشین و مسافت طی‌شده توسط وسایل نقلیه

^{۱۲} Miguel Altieri, "Agroecology, Small Farms, and Food Sovereignty," *Monthly Review* ۶۱, no. ۳ (July–August ۲۰۰۹): ۱۰۲–۱۱۳; "Miguel Altieri," Department of Environmental Science, Policy, and Management, UC Berkeley, accessed May ۲۴, ۲۰۲۲.

^{۱۳} Lara Cushing, Rachel Morello-Frosch, Madeline Wander, and Manuel Pastor, "The Haves, the Have-Nots, and the Health of Everyone: The Relationship between Social Inequality and Environmental Quality," *Annual Review Public Health* ۳۶ (۲۰۱۵): ۱۹۳–۲۰۹; Christina Ergas and Richard York, "Women's Status and Carbon Dioxide Emissions: A Quantitative Cross-national Analysis," *Social Science Research* ۴۱ (۲۰۱۲): ۹۶۵–۷۶; Julius McGee, Christina Ergas, and Matthew Clement, "Racing to Reduce Emissions: Assessing the Relationship between Race and Environmental Impacts from Transportation," *Sociology of Development* ۴, no. ۲ (۲۰۱۸): ۲۱۷–۳۶.

شده و کیفیت کلی آب‌وهوا را بدتر می‌کند.^{۱۴} افزایش نابرابری درآمد، با از دست دادن بیشتر تنوع زیستی، مصرف منابع، تولید زباله، انتشار مواد سمی، آلودگی آب و نرخ بقای کم‌تر کودکان زیر پنج سال مرتبط است.^{۱۵} در تحقیقات بین‌المللی خودم، من و همکارانم دریافته‌ایم که کشورهایی که زنان قدرت سیاسی کم‌تری دارند، انتشار دی‌اکسید کربن بیشتر است.

علاوه بر این، نابرابری، میزان انتشار دی‌اکسید کربن مرتبط با رفاه انسان را افزایش می‌دهد^{۱۶} و نه تنها منجر به نابرابری در مواجهه‌های محیط‌زیستی می‌شود که به‌طور نامتناسبی بر افراد محروم فشار وارد می‌کند، بلکه همچنین، در نتیجه‌ی آن همه در معرض سطوح بالاتری از آلاینده‌های مخرب سلامتی قرار می‌گیرند.^{۱۷} عکس این موضوع نیز در تحقیق مشخص و مشهود است. یعنی در کشورهایی که میزان مشارکت سیاسی و سال‌های تحصیل زنان بالاتر است، تمایل به انتشار گازهای گلخانه‌ای کم‌تر، شاخص‌های پایداری کلی بالاتر، و مقاله‌های محیط‌زیستی بیشتری در نشریات معتبر

^{۱۴} Rachel Morello-Frosch and Bill M. Jesdale, "Separate and Unequal: Residential Segregation and Estimated Cancer Risks Associated with Ambient Air Toxics in U.S. Metropolitan Areas," *Environmental Health Perspectives* ۱۱۴, no. ۳ (۲۰۰۶): ۳۸۶-۹۳; Rachel Morello-Frosch and Russ Lopez, "The Riskscape and the Color Line: Examining the Role of Segregation in Environmental Health Disparities," *Environmental Resources* ۱۰۲ (۲۰۰۶): ۱۸۱-۹۶.

^{۱۵} Cushing, Morello-Frosch, Wander, and Pastor, "The Haves, the Have-and the Health of Everyone"; Nazrul S. Islam, "Inequality and Environmental Sustainability" (UN Department of Economic and Social Affairs Working Paper No. ۱۴۵).

^{۱۶} Ergas and York, "Women's Status and Carbon Dioxide Emissions"; Christina Ergas, Patrick Greiner, Julius McGee, and Matt Clement, "Does Gender Climate Influence Climate Change?: The Multidimensionality of Gender Equality and its Countervailing Effects on the Carbon Intensity of Well-Being," *Sustainability* ۱۳, no. ۷ (۲۰۲۱): ۳۹۵۶.

^{۱۷} Paul Mohai, David Pellow, and J. Timmons Roberts, "Environmental Justice," *Annual Review of Environment and Resources* ۳۴ (۲۰۰۹): ۴۰۵-۳۰.

دارند.^{۱۸} تحقیقات همچنین نشان می‌دهد که زنانی که در جوامعی با برابری اقتصادی جنسیتی بیشتر زندگی می‌کنند، پروژه‌های توسعه‌ای را که به نفع جامعه‌شان است، ترویج کنند.^{۱۹} در مجموع، این نتایج نشان می‌دهد که وقتی جمعیت‌های حاشیه‌نشین به آموزش، قدرت سیاسی و منابع پولی دسترسی داشته باشند، شرایط کلی محیطی بهبود می‌یابد.

پایداری رادیکال (طرفدار تغییرات بنیادی) برای بقا کاملاً ضروری است. از آن‌رو که مستلزم برچیدن سلسله‌مراتب به‌سوی رهایی کامل است، از آن‌رو که مستلزم التیام و بازگرداندن سلامت مردم و سیاره‌ی زمین است و در عین حال از نظر اجتماعی-بومی دگرگون‌کننده است. محققان نابرابری‌های محیط‌زیستی، برای کنکاش بیشتر در ارتباط بین آسیب‌های اجتماعی و محیط‌زیستی، تأکید می‌کنند که همه‌ی ستم‌ها، خواه مربوط به گیاهان، حیوانات یا زندگی انسان‌ها باشد، به هم مرتبط هستند. دیوید نگیب پلو^{۲۰} این پیوندها را بررسی می‌کند تا مفهومی را که او «رهایی کامل» می‌نامد توسعه دهد. این مفهوم «از عزم برای درک و مبارزه با همه‌ی اشکال نابرابری و ستم نشأت می‌گیرد». او چارچوب آزادی کامل را با هدف تسهیل جنبش‌های آزادی زمین و حیوانات بر اساس: «اخلاق عدالت‌خواهانه و ستم‌ستیز شامل انسان‌ها، حیوانات و زیست‌بوم‌ها» و ضد سرمایه‌داری مطرح می‌کند. او این محورهای مرتبط ستم را مرتبط با روش‌هایی می‌داند که انسان‌ها، غیرانسان‌ها و زیست‌بوم‌ها باهم تلاقی می‌کنند تا سلسله‌مراتبی ایجاد کنند

^{۱۸} McKinney, "Gender, Democracy, Development, and Overshoot: A Cross-National Analysis," *Population and Environment* ۳۶, no. ۲ (۲۰۱۴): ۱۹۳–۲۱۸; Kari Norgaard and Richard York, "Gender Equality and State Environmentalism," *Gender and Society* ۱۹, no. ۴ (۲۰۱۵): ۵۰۶–۲۲.

^{۱۹} Bina Agarwal, "'Bargaining' and Gender Relations: Within and Beyond the Household," *Feminist Economics* ۳, no. ۱ (۱۹۹۷): ۱–۵۱; Nicholas D. Kristof and Sheryl WuDunn, *Half the Sky: Turning Oppression into Opportunity for Women Worldwide* (New York: Vintage, ۲۰۰۹).

^{۲۰} David Naguib Pellow

- امتیازات و معایب - در درون و در سراسر گونه‌ها و فضایی که در نهایت هر کدام را در معرض خطر بزرگی قرار می‌دهند.^{۲۱}

باززایی (بازسازی)

باززایی را می‌توان به‌عنوان فرآیند تجدید، احیا یا ترمیم پس از آسیب یا به‌عنوان یک فرآیند عادی درک کرد. من از این اصطلاح برای متمایز کردن آن از ترمیم استفاده می‌کنم، که از پیش معنای اکولوژیکی خاصی داشته است. همچنین احساس می‌کنم که می‌توان آن را برای حالات عاطفی، فیزیکی یا معنوی افراد، جوامع و زیست‌بوم‌ها به کار برد. در نهایت، باززایی در مورد بهبود و بازیابی شرایطی است که همه‌ی ما را قادر می‌سازد تا رشد کنیم، به‌ویژه جوامع و زیست‌بوم‌هایی که بیشتر به حاشیه رانده شده‌اند و توسط سیستم جهانی مورد استثمار قرار می‌گیرند. من ترویج باززایی را به انعطاف‌پذیری و پایداری ترجیح می‌دهم، زیرا هیچ یک از این دو به اندازه‌ی کافی دور نیستند. انعطاف‌پذیری به توانایی یک سیستم برای جذب اختلال و حفظ عملکرد و ساختار خود اشاره دارد، در حالی که پایداری حفظ شرایط لازم برای حمایت از نسل فعلی و آینده است. با این حال، به‌جای تلاش برای حفظ یک سیستم استثماری، باید کاری انجام دهیم تا اوضاع را برای مردم و جهان، فراسوی انسان‌ها بهتر کنیم و زمین را در وضعیت سالم‌تری برای نسل‌های آینده باقی بگذاریم. این امر مستلزم شفا و ترمیم، یا باززایی، هم برای گروه‌های به‌حاشیه رانده شده از مردم و هم برای دنیای طبیعی است.

اشکال سیستماتیک ستم باعث آسیب روحی و جسمی در سطح جامعه می‌شود و بنابراین نیاز به رویکردهای جمعی برای درمان دارد. شفای رادیکال بخشی از فرآیندی است که بر نقاط قوت و انعطاف‌پذیری جوامع تحت‌ستم متمرکز است. ابتدا، توسعه‌ی

^{۲۱} Christina Ergas and Richard York, "A Plant by Any Other Name: Foundations for Materialist Sociological Plant Studies," *Journal of Sociology*, May ۱۸, ۲۰۲۱; David Naguib Pellow, *Total Liberation: The Power and Promise of Animal Rights and the Radical Earth Movement* (Minneapolis: University of Minnesota Press, ۲۰۱۴), ۵-۹.

یک آگاهی انتقادی یا آگاهی از اشکال سیستمی ستم، سپس اجازه دادن به این آگاهی برای اطلاع از اقدام علیه خشونت نهادینه شده و در نهایت کار فعالانه برای جلوگیری از آسیب‌های مکرر برای جوامع می‌طلبد. سوگواری و شفای جمعی نیز برای افرادی که برای عدالت اقلیمی مبارزه می‌کنند ضروری است، که هم نیاز به آسیب‌های روانی و هم گوش دادن فعال دارد. در حالی که شفای جمعی در جوامعی که تحت تأثیر خشونت نهادینه شده‌اند، حیاتی است، اقدامی فراتر از کار داخلی جامعه لازم است، زیرا تأثیرات عوامل خارجی ادامه خواهد داشت. این کار بیرونی را می‌توان نوعی مراقبت اجتماعی احیاکننده در نظر گرفت که به موجب آن مردم در مسئولیت‌های شناخت اشکال سیستمی ستم، آموزش دیگران و مبارزه با آنها سهیم هستند. شیوه‌های کشاورزی احیاکننده به بازبایی روابط انسانی و بیش از انسان^{۲۲} و روابط متقابل کمک می‌کند.

کشاورزی احیاکننده

کشاورزی نقطه‌ی شروع مهمی برای درک رابطه‌ی انسان‌ها با جهانی فراتر از انسان است، زیرا انسان‌ها برای زنده ماندن مجبورند غذا بخورند و کشاورزی راه اولیه‌ای است که انسان مدرن از طریق آن غذا به دست می‌آورد. کشت مواد غذایی تعامل محسوس و مستقیم انسان و زمین است. روش‌های کشاورزی احیاکننده روابط متقابل را در اولویت قرار می‌دهند، زیرا این روش‌ها کل‌نگر هستند و از زیست‌بوم‌های سالم تقلید می‌کنند، رقابت طبیعی و همکاری بین موجودات را به‌جای تلاش برای مبارزه یا کنترل طبیعت بهبود می‌بخشند و یا مانع رشد می‌شوند. آنها همچنین تنوع زیستی و همچنین خاک‌های سالم و مغذی را که به آب و دیگر نهاده‌های کم‌تری نیاز دارند ترویج و حفظ می‌کنند و از زیستگاه حیات وحش محافظت می‌کنند. دو شکل کشاورزی احیاکننده شامل کشت پایدار و کشاورزی زیست‌بومی است. آساگا در درجه‌ی اول از تکنیک‌های

^{۲۲} «روابط بیش از انسان» به ارتباطات و تعاملات بین انسان‌ها و موجودات غیر انسانی مانند حیوانات، گیاهان، زیست‌بوم‌ها و سایر عناصر جهان طبیعی اشاره دارد. این مفهوم تشخیص می‌دهد که این روابط پیچیده و مهم بوده و فراتر از تعاملات انسان با انسان است و بر پیوستگی و وابستگی متقابل بین انسان‌ها و بقیه‌ی جهان طبیعی تأکید می‌کند. (م.)

کشت پایدار استفاده می‌کند. اورگانوپونیکو از کشاورزی زیست‌بومی استفاده میکند. هر دو از شیوه‌های مشابهی استفاده می‌کنند و توجه بین‌المللی را به دست آورده‌اند.

در دهه‌ی ۱۹۷۰، دو طبیعت‌شناس استرالیایی به نام‌های بیل مولیسون^{۲۳} و دیوید هولمگرن^{۲۴} کشت پایدار را به‌عنوان روشی برای رشد که زیست‌بوم طبیعی و جامعه را در نظر می‌گیرد، به‌طور رسمی تأسیس کردند. هولمگرن تأکید کرده است که «مردم، ساختمان‌هایشان و روش‌هایی که با آنها خودشان را سازمان‌دهی می‌کنند، برای کشت پایدار اهمیت دارند»^{۲۵}. مولیسون و هولمگرن که از شیوه‌های ناپایدار کشاورزی صنعتی سرخورده بودند، ایده‌ها و تکنیک‌هایی را از دانش و شیوه‌های محلی مردم بومی و سنتی نیز به عاریت گرفتند؛ همانند روش‌های کشاورزی «هیچ کاری نکن» کشاورز و فیلسوف ژاپنی ماسانوبو فوکوئوکا. سه اصل اساسی کشت پایدار، مراقبت از زمین، مراقبت از مردم و به اشتراک گذاشتن مازاد – با مؤلفه‌های دگرگون‌کننده و احیاکننده‌ی پایداری رادیکال، هماهنگ است. هدف کشت پایدار، مراقبت از زمین با تقلید از نحوه‌ی عملکرد زیست‌بوم‌های طبیعی سالم به‌جای تلاش برای مبارزه با طبیعت یا کنترل آن است.

میگل آلتیری^{۲۶} محقق کشاورزی زیست‌بومی، با کشاورزان شهری کوبا به‌منظور تحقیق و کشت و زراعت به شیوه‌ی کشاورزی زیست‌بومی در مزرعه، همکاری کرده است. او علم کشاورزی زیست‌بومی را به‌عنوان «کاربرد مفاهیم و اصول اکولوژیکی در طراحی و مدیریت زیست‌بوم‌های کشاورزی پایدار» تعریف می‌کند. این رویکرد تلاش می‌کند تا سلامت زیست‌بوم روی زمین و همچنین میکروارگانیسم‌های خاک را برای حفظ تنوع زیستی، به‌عنوان وسیله‌ای برای تثبیت جمعیت آفات محصولات کشاورزی، مانند بیماری‌ها، قارچ‌ها، حشرات، کرم‌های لوله‌ای (نماتدها) و علف‌های هرز ارتقا دهد. آلتیری توضیح می‌دهد که هدف کشاورزی زیست‌بومی ارائه‌ی «اصول اکولوژیکی

^{۲۳} Bill Mollison

^{۲۴} David Holmgren

^{۲۵} David Holmgren, *Permaculture: Principles and Pathways Beyond Sustainability* (Hepburn Springs, Victoria: Holmgren Design Services, ۲۰۰۴).

^{۲۶} Miguel Altieri

اساسی برای نحوه‌ی مطالعه، طراحی و مدیریت زیست‌بوم‌های کشاورزی پایدار است که هم مولد هستند و هم منابع طبیعی را حفظ می‌کنند و همچنین از نظر فرهنگی حساس، از نظر اجتماعی عادلانه و از نظر اقتصادی قابل‌دوام هستند». این شکل از کشاورزی از سنت‌ها، دانش و اشکال کشاورزی بومی محلی وام گرفته شده است.^{۲۷}

هر دو «آساگا» و «اورگانوپونیکو»، در اشکال جانبی سازمان اجتماعی و کشاورزی احیاکننده، با استفاده از روش‌های مشابه کشاورزی و کشت پایدار مشغول بودند. من از این موارد برای نشان دادن این موضوع استفاده می‌کنم که بازایی می‌تواند به شکل اصول کشت پایدار - مراقبت از زمین، مراقبت از مردم و به اشتراک گذاشتن مازاد - به‌عنوان مدل‌های جایگزین توسعه به سمت عدالت اقلیمی باشد.

مراقبت از زمین

در «آساگا»، روستاییان محیط‌زیست‌گرا، سرپرستی زمین را جدی گرفته و تلاش می‌کنند حاصلخیزی خاک و آب را حفظ و از زباله‌ها استفاده‌ی مجدد کنند. آن‌ها در کشت پایدار شرکت می‌کنند و برای این منظور، بقایای مواد غذایی را کمپوست می‌کنند، باغ‌ها را با کود مرغ کود می‌دهند و برای جلوگیری از مصرف کودهای مصنوعی و آفت‌کش‌ها، از کشت‌های چندگانه و مدیریت آفات اکولوژیکی استفاده می‌کنند. علاوه بر این، آنها آب باران را ذخیره و از آن استفاده می‌کنند، از مصالح ساختمانی ضایعاتی، مجدد استفاده کرده و آنها را به چرخه باز می‌گردانند و در محل با استفاده از تکنیک‌های ساختمان‌سازی طبیعی که از استفاده از مواد سمی جلوگیری می‌کند، ساخت‌وساز می‌کنند. آنها همچنین آب خاکستری را برای استفاده در آب‌نمای تزئینی خود فیلتر و دوباره از آن استفاده می‌کنند.

برای اجتناب از مصرف کودهای مصنوعی و آفت‌کش‌ها، روستاییان محیط‌زیستی از تکنیک‌هایی مانند کشت پایدار استفاده می‌کنند - تقلید از تنوع زیست‌بوم‌های طبیعی با رشد همزمان چندین محصول مختلف در یک مکان. به‌عنوان مثال، آنها

^{۲۷} Altieri, "Agroecology, Small Farms, and Food Sovereignty," ۲; "Miguel Altieri."

محصولات غذایی را با محصولات پوششی مانند عدس، نخود، لوبیا و سویا می‌کارند که حاصلخیزی طبیعی خاک را افزایش می‌دهد، فرسایش را مدیریت کرده و به حفظ رطوبت خاک کمک می‌کند. ساکنان «آساگا» بر مدیریت اکولوژیکی آفات ممارست دارند، که در آن به‌طور فعال از آفات جلوگیری می‌کنند، به‌جای آنکه، پس از ورودشان تلاش کنند آن‌ها را ریشه‌کن کنند. یکی از راه‌هایی که آن‌ها این کار را انجام می‌دهند از طریق کاشت همراه است - رشد محصولات غذایی همراه با گونه‌های گیاهی غیررقابتی و دفع آفات مانند گل همیشه بهار، نعنای یا مریم گلی. آساگا محصولات را با آب باران جذب شده آبیاری می‌کند و پساب فعالیت‌های کم‌ضرب مانند ظرفشویی یا حمام کردن را برای فواره‌ی تزئینی خود در مرکز روستا فیلتر می‌کند.

کشاورزان شهری در «اورگانوپونیکو» نگرانی‌ها و شیوه‌های مشابهی دارند. آن‌ها از تکنیک‌های مبتنی بر کشاورزی زیست‌بومی استفاده می‌کنند که پویایی زیست‌بوم را تقلید می‌کنند، مانند ادغام چرخش حیوانی- محصول، تنوع بخشیدن از طریق چندکشتی^{۲۸} و بهره‌گیری از روابط شکارچی-شکار حشرات برای کنترل بیولوژیکی آفات. مزرعه از یازده بخش تشکیل شده است که هر یک در رابطه با سایر بخش‌ها کار می‌کند. به‌طور خاص، این مزرعه دارای یک منطقه‌ی دام‌داری است که در آن از گاو نر برای حمل تجهیزات سنگین استفاده می‌شود و کود آن‌ها برای تغذیه‌ی کرم‌ها در ایستگاه پرورش کرم ذخیره می‌شود. در ایستگاه پرورش کرم، کرم‌هایی که در خمره‌های بزرگ و سایه‌دار زندگی می‌کنند، کود را مصرف می‌کنند و فضولات یا هوموس خود را دفع می‌کنند. سپس هوموس با کمپوست و پوسته‌ی برنج ترکیب می‌شود تا خاک و کود برای نهال‌ها تهیه شود. وقتی خاک آماده شد، آن را به نهالستان می‌برند و مقداری از آن را به همراه دانه‌ها، آفت‌کش‌های ارگانیک و آب برای سینی‌های گوجه‌فرنگی، کاهو، پیاز، سیر، گواوا، نعنای و نهال بابونه در سینی‌ها مخلوط می‌کنند. نهال‌ها در نهالستان می‌مانند تا زمانی که به اندازه‌ی کافی بزرگ شوند تا در مزرعه کاشته شوند.

^{۲۸} Polycultures

چندکشتی رویه‌ی کشت بیش از یک گونه‌ی گیاهی در یک فضا و در یک زمان است. در انجام این کار، در چندکشتی تلاش می‌شود تا از تنوع زیست‌بوم‌های طبیعی تقلید شود.

هنگامی که در مزارع بیرون می‌آیند، توسط کشاورزان و دانشمندانی که آفات را مدیریت می‌کنند، مورد توجه قرار می‌گیرند. مدیریت آفات به اشکال مختلفی از جمله کشت مخلوط گیاهان، معرفی شکارچیان طبیعی و ساخت و استفاده از آفت‌کش‌های ارگانیک انجام می‌شود. هیچ‌چیز در مزرعه‌ی در «اورگانوپونیکو» هدر نمی‌رود. در طول برداشت، حتی محصولات بیش از حد رسیده یا به چاشنی یا کمپوست تبدیل می‌شوند. کشاورزان همچنین زباله‌های احتمالی را با تمیز کردن و استفاده‌ی مجدد از بطری‌های نوشابه برای محصولات با ارزش افزوده در مزرعه مانند رب گوجه‌فرنگی بازیافت می‌کنند.

ماریسلا به‌عنوان دانشمندی که جمعیت حشرات را مدیریت می‌کند، شغلی با اعتبار بالا در مزرعه‌ی شهری دارد. این شغل نیاز به آموزش و تخصص در شناسایی جمعیت‌های مفید و مضر حشرات، گیاهان و کرم‌های لوله‌ای و همچنین آزمایش با کشت‌های باکتری دارد. او با معرفی شکارچیان طبیعی و با ساخت و استفاده از آفت‌کش‌های ارگانیک، جمعیت حشرات را مدیریت می‌کند. او به من یادآوری می‌کند که هیچ حشره‌ای را آفت نمی‌داند، زیرا همه‌ی آن‌ها در طبیعت عملکردی دارند. برخی از حشرات صرفاً برای گیاهان مفیدتر از سایرین هستند و او حشرات مفیدی مانند کفشدوزک را پرورش می‌دهد تا در مواقعی که هجوم مگس‌های سفید یا شته‌هایی وجود دارد که محصولات را از بین می‌برد، رها شود. او همچنین با سایر اشکال کنترل آفات، مانند سیستم‌های فشار کشش، کشت مخلوط گیاهان همراه که آفات را از گیاهان زراعی دفع یا جذب می‌کنند، آزمایش می‌کند. به‌طور خاص، گیاهان مخلوط مانند گل همیشه بهار و آفتابگردان، آفات را جذب یا دفع می‌کنند و آلودگی به محصولات غذایی را به حداقل می‌رسانند. ماریسلا، روزانه در مزرعه قدم می‌زند و خاک و بسیاری از برگ‌ها و ساقه‌های گیاهان را بررسی می‌کند. او این کار را برای مشاهده‌ی بیماری‌های گیاهی، حشرات، و جمعیت علف‌های هرز و جمع‌آوری گیاهان و حشرات برای تغذیه‌ی حشراتی که در آزمایشگاه خود نگهداری می‌کند، انجام می‌دهد. این توجه به تنوع زیستی کشاورزی جزء مهمی از کشاورزی زیست‌بومی است. همچنین یکی از جنبه‌های ضروری پایداری محیطی است، زیرا بیماری و تخریب را به حداقل می‌رساند. این روشی است برای گوش دادن یا شنیدن طبیعت و رسیدگی به نیازهای آن به شیوه‌ای مکان‌محور که به زمین اجازه می‌دهد تا شفا یابد.

مراقبت از مردم

به منظور حفظ کار تعاونی‌شان، تغذیه روابط اجتماعی، و حفظ یکپارچگی روانی اجتماعی، روستاییان محیط‌زیست‌گرا به روش‌های مختلف از یکدیگر مراقبت می‌کنند. این روش‌ها شامل برگزاری جلسات منظم در اجتماع، تصمیم‌گیری بر اساس اجماع، به اشتراک گذاشتن غذا، صرف غذاهای ساده، تمرین ارتباطات غیرخشونت‌آمیز و برگزاری جلسات حل‌اختلاف است. برخی از روستاییان محیط‌زیست‌گرا نیز از طریق دادوستد از مردم مراقبت می‌کنند. تعداد کمی از افراد در آنچه که صمیمیت یکپارچه نامیده می‌شود تخصص دارند، که شامل ریشه‌یابی علل اختلالات عاطفی افراد و یافتن راه‌هایی برای بهبودیابی بخش‌های زخم‌دیده‌شان است. علاوه بر این، برخی از روستاییان محیط‌زیست‌گرا شکلی از درمان و/یا حل‌اختلاف را انجام می‌دهند که در آن، هر یک از شرکت‌کنندگان به نوبت، به‌طور کامل احساسات خود را ابراز می‌کنند، در حالی که شخص دیگر گوش می‌دهد و حمایت می‌کند.

در طی بازدیدهای منظم بعدی خود از این اجتماع، با سه نفر از ساکنان، در یک گروه مطالعه درباره ارتباط بدون خشونت شرکت کردم. ما به عنوان بخشی از این گروه، کتاب مارشال روزنبرگ را در این زمینه خواندیم و در مورد این‌که چگونه می‌توانیم این سبک ارتباطی را در گفتگو با عزیزان و همچنین با آشنایان پیاده کنیم، بحث کردیم. این کتاب، شکلی از ارتباط را تشریح می‌کند که هدف آن تنش‌زدایی از تنش‌ها از طریق تمرین گوش دادن فعال و شفقت نسبت به طرف مقابل و پرسیدن یک سری سؤال برای کشف نیازهای عاطفی برآورده‌نشده زمینه‌ای آنهاست.^{۲۹} وقتی نیازهای آن‌ها آشکار شد، این زوج می‌توانند در مورد این‌که آیا آن‌ها می‌توانند کاری برای ملاقات با آن‌ها انجام دهند یا نه، بحث کنند. دو زن که به‌عنوان مربی صمیمیت یکپارچه، در این اجتماع کار می‌کردند، در زمینه‌ی ارتباطات بدون خشونت آموزش دیدند. این شکل از ارتباط بر گوش دادن فعال تأکید داشت که هم برای شفاف‌بخشی و هم برای شکل‌های برابرتر تصمیم‌گیری ضروری است.

^{۲۹} Marshall Rosenberg, *Nonviolent Communication: A Language of Life* (Encinitas, CA: PuddleDancer, ۲۰۰۵).

دگرگونی

دگرگونی اجتماعی شامل تغییرات اجتماعی در مقیاس بزرگ است که سیستم‌های نابرابر را به سیستم‌های غیر سلسله‌مراتبی و عادلانه تبدیل می‌کند. بخشی از این کار، تبدیل ساختارها و روایت‌های سوءاستفاده‌کننده‌ی کنونی ما - مانند خشونت مشروع دولتی، پلیس نامتناسب جوامع رنگین‌پوست، و روایت‌هایی که به‌دنبال مشروعیت بخشیدن به ستم هستند - به روایت‌ها و ساختارهای مراقبت است. فعالان و محققان فمینیست، سیاست یا اخلاقی را که باید ما را راهنمایی کند، اخلاق مراقبت یا اخلاق عشق نامیده‌اند. بل هوکس اظهار داشت که «ارزش‌های زیربنایی یک فرهنگ و اخلاقیات آن، نحوه‌ی گفتار و عمل ما را شکل می‌دهد». او پیشنهاد کرد که ما به سمت اخلاق عشق‌محور حرکت کنیم، زیرا «بیداری برای عشق تنها زمانی اتفاق می‌افتد که ما وسواس خود را نسبت به قدرت و سلطه رها کنیم». علاوه بر این، او می‌نویسد، «پذیرش اخلاق عشق‌محور به این معنی است که ما از ساحت‌های عشق - "مراقبت، تعهد، اعتماد، مسئولیت، احترام و دانش" - در زندگی روزمره‌ی خود استفاده می‌کنیم.» درگیر شدن در اخلاق مراقبت به این معنی است که ما سعی می‌کنیم چیزها را بهتر از آنچه که آن‌ها را پیدا کرده‌ایم ترک کنیم. با توجه به اخلاق مراقبتی، می‌توانیم شروع به ترمیم، احیا و باززایی اکولوژی‌های محلی و در نهایت، زیست‌کره کنیم. اما این اخلاق ابتدا باید در داستان‌ها و روایت‌های فرهنگی بزرگ‌تر ما با دقت رسوخ کند. بنابراین، معطوف کردن تمرکز خود به‌سوی رفتار متقابل و مراقبت متقابل چیزی است که باید آن را بهبود بخشیم.^{۳۰}

نمونه‌ای از چگونگی حرکت به سوی عمل متقابل، ارتقای مراقبت اجتماعی است. ناکیتا والرئو،^{۳۱} یک زن مسلمان کانادایی و سازمان‌دهنده‌ی اجتماع (باهمستان)، یک

^{۳۰} bell hooks, *All About Love: New Visions* (New York: Harper Perennial, ۲۰۰۰), ۸۷, ۹۴; Robin Wall Kimmerer, *Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge, and the Teachings of Plants* (Minneapolis: Milkweed, ۲۰۱۳).

^{۳۱} Nakita Valerio

پست در رسانه‌های اجتماعی در فضای مجازی منتشر کرد که در آن از مفاهیم فردگرایانه‌ی خودیاری برای جوامعی که در حال مبارزه با اشکال نهادینه شده‌ی ستم هستند، انتقاد کرد. به جای حمام در حباب صابون و پدیکور به‌عنوان راه‌حل پریشانی عاطفی، مراقبت از جامعه مستلزم آن است که دیگران در مواقعی که افراد جامعه تحت فشار هستند کمک کنند. والرئو خاطر نشان می‌کند که شناخت اشکال سیستماتیک ستم، مانند نژادپرستی، به‌عنوان تهدیدی برای سلامت عمومی و پیشبرد مراقبت‌های اجتماعی، پتانسیل شفابخشی دارد. نکته‌ی مهم در این جا مراقبت از آسیب‌پذیرترین و نیازمندترین افراد در جوامع ما برای کمک به بهبود یکدیگر است.^{۳۲} مراقبت از جامعه یکی از ویژگی‌های مهم تحول و بازسازی اجتماعی است. بخشی از کار مراقبت از جامعه، فراهم کردن فضایی برای بهبود تروماهای جمعی و فردی، به‌ویژه در نتیجه‌ی روایت‌های ستم‌های سوءاستفاده و آزار است.

قانون اجتماعی مراقبت

اصل دائمی مراقبت از مردم به اطمینان از این اشاره دارد که مردم می‌توانند نیازهای اساسی برای غذای سالم و سرپناه را برآورده کنند. همچنین برای روش‌هایی که جوامع خود را برای تصمیم‌گیری، مدیریت تعارض و دستیابی به اهداف بزرگ‌تر مانند ارائه‌ی آموزش، سازماندهی می‌کنند، انتظارات را تعیین می‌کند. در «آساگا»، روستاییان محیط‌زیست‌گرا ساختارهای اجتماعی با هدف حفظ کشت پایدار را تجربه می‌کنند. به طور خاص، در جلسات دوماهه، آنها در یک شکل غیر سلسله‌مراتبی و مستقیماً دموکراتیک تصمیم‌گیری، شرکت می‌کنند. ساکنان با هم در مورد مسائل جامعه تصمیم می‌گیرند، مانند اینکه با غازهایی که در زمین‌ها هستند چه کار کنند و کمپوست را کجا ذخیره کنند. اجماع مستلزم آن است که گروه‌ها به راه‌حل‌هایی برسند که همه‌ی افراد گروه بتوانند روی آن توافق کنند. در مورد برخی از تصمیمات بحث برانگیزتر، زمانی که همه نتوانند روی یک راه‌حل توافق کنند، گروه‌ها

^{۳۲} Nakita Valerio, "This Viral Facebook Post Urges People to Rethink Self-Care," *Flare*, April ۱۶, ۲۰۱۹.

ممکن است تصمیم بگیرند که به اجماع اصلاح‌شده دست یابند. این شکلی از تصمیم‌گیری است که به‌طور ایده‌آل همه را درگیر می‌کند و به هر یک از اعضا اجازه می‌دهد تا صدایش شنیده شود و نیازهای همه‌ی اعضای گروه در نظر گرفته شود. در عمل، همیشه آن‌طور که همه می‌خواهند پیش نمی‌رود، اما تلاشی برای برابری اجتماعی و انسجام اجتماعی است. روستاییان محیط‌زیست‌گرا همچنین از ارتباطات غیرخسونت‌آمیز و حل تعارض برای حفظ روابط در اجتماع و حفظ اعضا استفاده می‌کنند و برخی به‌عنوان مربی صمیمیت، پرستار بچه و معلم کشت پایدار کار می‌کنند.

«اورگانوپونیکو» کمی سلسله‌مراتبی‌تر از روستای محیط‌زیست‌گرا است و برای هر بخش تعدادی مدیر و یک رئیس دارد. اما تعاونی است، یعنی اعضا مالک ماشین‌آلات، نهاده‌ها و تولید هستند، اما دولت مالک زمین است و اجاره‌ی یارانه‌ای می‌گیرد. اعضا با تنظیم ساعات کاری مراقبین، از یکدیگر مراقبت می‌کنند تا بتوانند کودکان کوچک را به مهدکودک یا مدرسه برسانند. برای دوره‌های دانشگاهی اجازه‌ی مرخصی وجود دارد و به کارمندان صبحانه و ناهار را به‌رایگان می‌دهند. آن‌ها جلسات ماهانه برگزار می‌کنند که در آن اعضا در مورد مزرعه‌داری یاد می‌گیرند و در مورد طرح‌های مختلف رأی می‌دهند. بسیاری از کشاورزان گزارش می‌دهند که از کار خود لذت می‌برند زیرا می‌دانند کاری که انجام می‌دهند برای جامعه مفید است. به‌طور خاص، دو کارمند گفتند: «مردم به‌کار شما نیاز دارند و شما می‌دانید که به دیگران کمک می‌کنید.»

مازاد را به اشتراک بگذارید

به اشتراک گذاشتن مازاد، راهی برای محدود کردن مصرف است، به طوری‌که، مردم آن‌چه را که نیاز دارند می‌گیرند اما نه بیش از حد. روستاییان محیط‌زیست‌گرا بسیاری از فضاها را به‌طور مشترک استفاده می‌کنند. جلسات اجتماعات محلی، مراسمی تشریفاتی است که در آن روستاییان محصول باغ‌های خود را به اشتراک می‌گذارند. یکی از اعضای جامعه‌ی «آساگا» اغلب نان یک نانوايي محلی را که باقیمانده‌ی نان خود را اهدا می‌کند، به اشتراک می‌گذارد. روستاییان محیط‌زیست‌گرا ابزار، دانش و سایر منابع را به اشتراک می‌گذارند. آن‌ها با جوامع روستایی اطراف‌شان به‌طور مشترک،

کارگاه‌های آموزشی درباره‌ی کشت پایدار و سازه‌های طبیعی برگزار می‌کنند. در طول اقامت، متوجه شدم که بیشتر افراد نسبت به زمان، ایده‌ها و اخلاق کاری خود کاملاً سخاوتمند هستند.

کشاورزان در «اورگانوپونیکو» مازاد را از طریق دستمزد به اشتراک می‌گذارند. در طول کار میدانی مشاهده کردم که، کشاورزان دستمزد مناسبی بر اساس استانداردهای کوبا دریافت می‌کنند و دستمزدها در مزرعه بر اساس تعداد سنوات سالانه‌ی کار در مزرعه تعیین می‌شود. کارگران با حداقل حقوق شروع به کار می‌کنند و هر پنج سال یک افزایش حقوق دارند. اگر سود بیشتری به دست بیاید، به‌تساوی تقسیم می‌شود.

دسترسی به زمین

دسترسی به زمین برای جوامع خودکفا و حاکمیت غذایی ضروری است. رهبران غربی همیشه این را می‌دانستند، همان‌طور که مشهود است، پروژه‌ی عمدی و نسل‌کشی استعمار مهاجرنشین، هم‌چنان جوامع بومی را از دسترسی به زمین‌ها و منابع لازم برای بقایشان محروم می‌کند.^{۳۳} در «اورگانوپونیکو»، دولت کوبا به کشاورزان زمین مجانی داد و سپس بعد از بحران ملی در اوایل دهه‌ی ۱۹۹۰ به‌تدریج به آنها زمین شهری با یارانه‌ی دولتی داد. در آساگا، روستاییان محیط‌زیست‌گرا برای ماندن در زمین باید اجاره بپردازند، که میزان انرژی را که می‌توانند به روابط اجتماعی و کشت پایدار اختصاص دهند، محدود می‌کند. اجاره‌ی زمین مانع بزرگ برای خودکفایی برای بسیاری از مردم در سراسر جهان است. همان‌طور که دیوید هاروی استدلال می‌کند، بیگانگی از ابزار تولید، جابه‌جایی از زمین و تمرکز جمعیت در مراکز شهری از ویژگی‌های مرتبط با سرمایه‌داری هستند. در سرمایه‌داری، مردم به مناطق شهری رانده شده و در نتیجه از دسترسی به زمین محروم می‌شوند. هاروی به‌طور خاص معتقد است که مالکیت زمین

^{۳۳} Kari Norgaard, Ron Reed, and Carolina Van Horn, "A Continuing Legacy: Institutional Racism, Hunger, and Nutritional Justice on the Klamath," in *Cultivating Food Justice: Race, Class, and Sustainability*, ed. Alison Hope Alkon and Julian Agyeman (Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology Press, ۲۰۱۱).

و اجاره دو مکانیسمی هستند که با ممانعت از «بازگشت کارگران به زمین و فرار از چنگال سرمایه» از خودکفایی جلوگیری می‌کنند.^{۳۴} این عدم توانایی در بازگشت به زمین، باعث وابستگی به کسب‌وکار برای رفع نیازهای اساسی شده است. علاوه بر آن مالکیت خصوصی و اجاره، اجازه‌ی پراکندگی جمعیت انسانی ورای شهرنشینی را نمی‌دهد و از توسعه‌ی جوامع کشاورزی جدید جلوگیری می‌کند. چارلز اچ. اندرسون به‌طور مفید بیان می‌کند که چرا محدودیتی برای پراکندگی جمعیت در سرمایه‌داری وجود دارد: «تمرکززدایی، خارج از گسترش شهری، سودآور نیست».^{۳۵} به این ترتیب، توسعه‌ی مالکیت خصوصی و مالکیت زمین باید به‌عنوان موانع ساختاری برای تسکین و سازگاری اقلیمی در نظر گرفته شود.

نتیجه‌گیری

در عمل، تحول و بازسازی لازم برای پایداری رادیکال باید بر روابط متقابل مبتنی بر همکاری و مراقبت متمرکز باشد. اولویت دادن به این روابط است که امکان ایجاد جوامع غیر سلسله‌مراتبی، ایمن، قابل‌اعتماد، سالم و پر رونق را فراهم می‌کند. این روابط فقط بین انسان‌ها نیست، بلکه به‌طور مهمی شامل دنیای انسان و فراتر از انسان می‌شود. از طریق اخلاق مراقبتی است که گوش دادن، شفا دادن، اشتراک‌گذاری و مشارکت جمعی در تصمیم‌گیری می‌تواند رخ دهد. زمین و مردم ستم‌دیده هر دو نیازمند توجه و مراقبت هستند، به گونه‌ای که شنیده شوند و به‌طور معناداری بخشی از تصمیم‌گیری باشند و نیازهایشان برآورده شود. زمانی که ما شروع به اولویت‌بندی نیازهای آسیب‌پذیرترین افراد در میان خود می‌کنیم، زمانی است که بیشترین بهبود و بازیابی را خواهیم دید - نوع تسکینی که برای تغییر اقلیمی به آن نیاز داریم. اگرچه تحقیقات من تنها بر دو اجتماع کوچک متمرکز بود، اما معتقدم که آنها جنبه‌هایی از پایداری

^{۳۴} David Harvey, *The Limits to Capital* (Chicago: University of Chicago Press, ۱۹۸۲), ۳۸۱-۸۲.

^{۳۵} Charles H. Anderson, *The Sociology of Survival: Social Problems of Growth* (Homewood, IL: Dorsey, ۱۹۷۶), ۱۹۰.

رهایی از فروپاشی از طریق دگرگونی و بازسازی اجتماعی

رادیکال را نشان می‌دهند و راههایی را برای رسیدگی به چالش‌های محیط‌زیستی و اجتماعی ناشی از بحران اقلیمی مدل‌سازی می‌کنند.

پیوند با منبع اصلی:

<https://monthlyreview.org/۲۰۲۲/۰۷/۰۱/surviving-collapse-through-social-transformation-and-regeneration/>

<https://pecritique.com/>

فکر اقتصاد سیاسی

زوال انسان‌بودگی در سوسیالیسم علم، ماتریالیسم و آزادی‌اکو – حیوان‌گرایانه

مارکو مائوریتزی



ترجمه‌ی کانال تلگرامی «ما حیوانات»



مقاله‌ی حاضر متن سخنرانی مارکو مائوریتزی در «کنگره‌ی جهانی برای عدالت اقلیمی» است که ۱۲ تا ۱۵ اکتبر ۲۰۲۳ در میلان ایتالیا برگزار شد.

۱. فراتر از زبان بحران

ما در زمان بحران زندگی می‌کنیم. اما بحران به امری عادی تبدیل شده است. بحران همه‌جا هست. بحران اقتصادی است. بحران زیست‌محیطی است. بحران همه‌گیری بود و امروز بحران جنگ است. بحران همه‌جا هست چون هنجار است، این عادی بودن ماست، در مکانیسم انباشت سرمایه‌داری تعبیه شده است. این شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری است که بحران را به وجود می‌آورد. ما همیشه این را می‌دانستیم و باز هم همیشه ما را شگفت‌زده می‌کند.

در واقع، جوهر بحران در *تحول رادیکال* ناشی از شیوه‌ی تولیدی که در آن زندگی می‌کنیم نهفته است. یک تحول در حال انجام که زندگی ما را تکان می‌دهد، ما را به آرامی تغییر می‌دهد، سپس به‌طور ناگهانی، هر ثباتی را زیر سؤال می‌برد: «هرآنچه سخت و استوار است دود می‌شود و به هوا می‌رود». همه‌چیز طوری دگرگون می‌شود که یک چیز هرگز تغییر نکند: باید برای کسانی که رقص جمعی ما را در لبه‌ی آشفتشان [وضعیت آشفت‌های جامعه‌ی در حال تغییر-م.ا. رهبری می‌کنند، سود حاصل شود.

مارکس نوشت که دلیل این که شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری باعث ایجاد بحران می‌شود این است که از یک سو تضاد بین سرمایه و کار را در بر می‌گیرد. این تضاد به تناقض دیگری مربوط می‌شود، بین سرمایه و طبیعت: اگرچه این دو تضاد یکسان نیستند، اما از نظر دیالکتیکی مرتبط هستند، همان‌طور که توضیح خواهیم داد. تضاد در قلب شیوه‌ی تولید ما حاکی از انگیزه برای منطقی‌سازی اقتصادی، یعنی افزایش کارایی تولید و بهره‌کشی از منابع انسانی و طبیعی است. تحت حاکمیت سرمایه، در واقع، افراد، جوامع و گونه‌هایی که به دنیا نیامده‌اند تا نیروی کار و مواد خام در خدمت سود باشند، استقلال و خودمختاری خود را از دست می‌دهند. قدرت *سیاسی* ذاتی سرمایه آن‌ها را به تبعیت از طرح و نقشه‌های خود وادار می‌کند، آن‌ها را با اهداف خود تطبیق می‌دهد.

از سوی دیگر، سرمایه‌داری حاکی از پیشرفت مستمر به معنای توسعه‌ی عینی فناوریانه و علمی است، اگرچه این روند با تضاد فوق‌مخدوش می‌شود و در نتیجه رهایی بیشتر بشر را از محدودیت‌های به ارث رسیده از سنت و طبیعت ایجاد نمی‌کند، اما در نهایت تبدیل به ابزاری برای به بردگی کشاندن طبقات کارگر و تمام گونه‌های دیگر می‌شود.

ما باید زبان مارکس و انگلس را زمانی که از «تضاد» صحبت می‌کردند، بازیابی کنیم. سال‌ها هگل‌ستیزی پست‌مدرن - که در آن تلاش‌هایی برای «واسازی» این زبان، ارائه‌ی دیدگاه‌های «دیگر»، تفاسیر «متفاوت» و غیره صورت گرفته است - فقط طبقه‌ی کارگر را از درک این موضوع که مبارزه‌ی سیاسی او برای رهایی در مکانیسم تولیدی انجام می‌شود بازداشته است، جایی که هیچ راه‌حل بینابین جز این که **نقطه‌ی مقابل** آن قاطع و همه‌جانبه است وجود ندارد: یا فعالیت کار توسط طبقه **خود** - **تعیین** می‌شود، یا این‌طور نیست، یعنی کار **غیرمستقیم** است، به این معنا که سود برای عده‌ای قلیل و بدبختی و ناتوانی سیاسی برای انبوهی دیگر. چنین تناقضی را نمی‌توان دور زد، بلکه باید با مبارزه‌ی سیاسی که مالکیت ابزار تولید را زیرورو می‌کند، حل کرد. این یک **تضاد عینی** است (نه یک «مخالفت»، یک «برخورد» عام نیروها) زیرا هر یک از دو طرف **پروژه‌ی متفاوتی از عقلانیت**، ایده‌ی متفاوتی از جامعه و از رابطه با طبیعت دارند. **دو منطق متضاد** وجود دارد و هیچ میانجی‌گری ممکن نیست: اگر به‌طور جمعی آزاد نباشیم که روز کاری خود را سازمان‌دهی کنیم و از میوه‌های زمین در محیطی مصون از نابودی و استثمار لذت ببریم، خودبه‌خود بنده هستیم، فقیرتر و فقیرتر می‌شویم، در جنگی با یکدیگر در یک سناریوی آخرالزمانی که شبیه **فرشته‌ی نو** (Angelus Novus) والتر بنیامین است: پیشرفت چیزی نیست جز انبوهی از زباله که رو به آسمان در برابر ما رشد می‌کند.

وقتی این مسئله‌ی سیاسی فراموش می‌شود، تمام مسائل دیگر بر این اساس تحریف می‌شوند. زیرا سرمایه‌داری در واقع بر تمام روابط اجتماعی، خانوادگی، روانی و نیز فرهنگ و سنت‌ها تأثیر می‌گذارد. هیچ‌چیز از سلطه‌ی آن مستثنی نیست، همه‌چیز طبق قانون درونی آن دگرگون می‌شود. اگر مسئله‌ی سیاسی در حوزه‌ی تولیدی را

فراموش کنیم- نیاز طبقه‌ی کارگر برای خودتعیینی- به این باور متمایل می‌شویم که علت مشکلات چیز دیگری است: برای مثال، «فناوری» که توسعه‌ی آن مانند سایه از انگیزه‌ی سرمایه‌داری برای انباشت پیروی می‌کند، اما یک **معلول** است و نه یک علت. ممکن است شخص دیگری فکر کند که فناوری فقط به این دلیل مشکل‌ساز است که پیامدهای آن به «سود» مرتبط است، اما، دوباره، اگر ما واقعاً نفهمیم سود چیست و از کجا می‌آید، ممکن است فکر کنیم که بستگی به طمع دارد و نه به قوانین اقتصادی از نظر علمی قابل تعیین مانند تضاد سرمایه/ کار.

۲. بازیابی ماتریالیسم «دیالکتیکی» و سوسیالیسم «علمی»

این امر تحول سیاسی کنونی به راست، لغزش خطرناک به سمت **مواضع غیرعقلانی، پوپولیستی، توطئه‌انگاران و انکارگرایانه** را توضیح می‌دهد. در مقابل این‌ها، وظیفه‌ی اکوسوسیالیسم دوجندان می‌شود: مخالفت با پروژه‌ی عقلانیت **فن‌سالارانه‌ی** سرمایه بدون تسلیم شدن در برابر رانش‌های **فناوری‌هراسی**، آرمان‌شهرهای افسانه‌ای، و آشکال رمانتیک مخالفت با قدرت که همگرایی‌های خطرناکی را با ارتجاعی‌ترین جناح راست در زمان کووید نشان داده‌اند.

امروزه، سی سال پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی، برانگیختن عباراتی مانند «سوسیالیسم علمی» یا «ماتریالیسم دیالکتیکی» کهنه و قدیمی به نظر می‌رسد، اما واضح است که آنچه در این میان از دست رفته است، باید از نظر استراتژیک بازیابی شود: آنچه در این عبارات دلالت دارد، ایده‌ای از سوسیالیسم است که **علم و ماتریالیسم** را بخش‌های اساسی جهان‌بینی خود می‌داند، یعنی شیوه‌ای متفاوت برای شناخت و دگرگونی واقعیت، راهی که در آن همبستگی بین انسان‌ها با احساس تعلق به طبیعت غیرانسانی مطابقت دارد (اما با پرهیز از همه‌ی معنویت عرفانی، همه‌ی رجعت‌های فاشیستی و دوران نو [New Age]).

جان بلامی فاستر از طریق مفهوم «شکاف متابولیک» توجه مارکس به توسعه‌ی غیرمخرب رابطه‌ی میان جامعه‌ی انسانی و محیط‌زیست را توضیح داد. با این حال، خود انگلس به‌صراحت در «انتقام» طبیعت از تلاش‌های انسان برای تسلط بر آن، پیامد یک

برداشت معنوی و پدرسالارانه را که سوسیالیسم باید کنار بگذارد، تشخیص داد: طبیعت از ما انتقام می‌گیرد زیرا ما به‌عنوان یک ارباب و با نگرش غیرواقع‌بینانه و تحقیرآمیز وانمود می‌کنیم که از بیرون بر آن تسلط داریم. ماتریالیسم نگاه متواضعانه و متحدانه‌تری به زندگی دارد.

در این ماتریالیسم، رگه‌هایی از بینش پانته‌ایستی (همه‌خدایی) و ویتالیستی (حیات‌باوری)، حتی از فلسفه‌ی طبیعت رمانتیک وجود دارد، اما دلیل آن واضح است. لازم بود از هرگونه **تفسیر مکانیکی** از طبیعت و جامعه، از هر دیدگاهی که پروژه‌ی **رهایی آزادانه** را غیرممکن می‌کند، پرهیز شود: در دنیایی که تحت سلطه‌ی قوانین فیزیکی - شیمیایی - بیولوژیکی است، در واقع جایی برای یک سوژه‌ی خودآگاه وجود ندارد که آزادانه اهداف خود را تعیین کند. در چنین دیدگاهی، هر غایت، هر حرکتی از بیرون می‌آید. حتی این که از نظر اخلاقی یا سیاسی چه کاری «باید» انجام دهیم منطقی نیست، زیرا هر عملی توسط قوانین طبیعی کور تعیین می‌شود، ما فقط خودکاره‌هایی هستیم که به محرک‌ها پاسخ می‌دهند. باین‌حال، این دیدگاه دقیقاً مفهوم **کارگر به‌عنوان یک خودکاره**، یک زائده از ماشین، یک ربات بدون هیچ عاملیتی از خود را بیان می‌کند (در نهایت، کلمه‌ی ربات، همان‌طور که می‌دانیم، از کلمه‌ی چکی *robota* گرفته شده است که مخفف «کار اجباری» است).

هنگامی که انگلس و لنین از طبیعت به‌عنوان «ماده‌ی در حرکت» صحبت می‌کردند، جامعه‌ی انسانی را نیز ارگانیسمی می‌دانستند که توسط درگیری‌های داخلی هدایت می‌شود، اما قادر به خودتعیینی سیاسی است. **خود-حرکتی ماده** در اینجا به این معناست که طبقه‌ی کارگر می‌تواند - با درک خود به‌عنوان یک «طبقه»، با اتحاد و هدایت کنش خود به‌سمت نابودی چیزی که او را در قفس قرار می‌دهد - **از نظر مادی نیز خود را به‌عنوان یک طبقه بنا کند**، عامل کنش خودش باشد و با رهایی خود، کل جامعه را از یوغ سرمایه رها سازد. طبقه‌ی کارگر هدف متناقض، دیالکتیکی، اما ضمنی دارد که خود را **به‌عنوان یک طبقه بنا کند تا خود را به‌عنوان یک طبقه**

منحل نماید. به همین دلیل است که سیاستِ هویتِ لیبرال پویایی طبقاتی را درک نمی‌کند: طبقه یک هویت نیست؛ یک فرایند خود-انحلال است.

۳. علم به‌عنوان یک ابزار انقلابی، انقلاب به‌عنوان یک فرایند «علمی»

علم ضروری است زیرا به ما امکان می‌دهد تا اثرات مخرب سیستم اقتصادی فعلی و حداقل اهداف را برای جلوگیری از بروز فاجعه بشناسیم. اما علم همچنین نمی‌تواند به ما بگوید که چگونه از نظر سیاسی اهدافی را تدوین کنیم که فراتر از وضعیت فعلی امور هستند. تا زمانی که توده‌ها موضوع تصمیم‌گیری سیاسی هستند، اهداف محیط‌زیست‌گرایی تنها می‌تواند اصلاح‌طلبانه باشد، یا صرفاً در چارچوب سبزشویی که منافع و قدرت طبقات حاکم را علیه نیروی کار تضعیف نکند. «هدف» کنش همیشه توسط عاملی سیاسی ساخته می‌شود که خود-تعیین‌کننده و قادر به انتخاب جهت حرکت است. این که چگونه این عامل باید خود را تعیین کند، چه محدودیت‌هایی را باید بپذیرد و بر چه مواردی باید لزوماً غلبه کند، نمی‌تواند توسط علم سازمانی فعلی تصمیم‌گیری شود: فقط علم سیاسی یا سیاست به‌عنوان علم می‌تواند پاسخ دهد.

بنابراین علم متحد حیاتی بینش مادی نسبت به تاریخ و طبیعت است، اما در عین حال نمی‌تواند جایگزین ضرورت سیاسی سازمان‌دهی آگاهانه‌ی مبارزه برای رهایی انسان شود. خود-تعیینی ما به‌عنوان «انسان‌بودگی» به معنای رهایی ما از محدودیت‌هایی است که توسط هم سنت و هم سرمایه به ارث رسیده است. چگونه به «انسان‌بودگی» نایل می‌شویم؟ چگونه می‌توانیم به یک جامعه‌ی جهانی افقی بر اساس همبستگی و نه درگیری تبدیل شویم؟ این‌ها سؤالاتی صرفاً علمی- فناورانه نیستند: خود علم از مبارزه‌ی سیاسی یاد خواهد گرفت که پتانسیل انسان تا کجا می‌تواند پیش برود. پاسخی که در طبیعت، فرهنگ، زیست‌شناسی یا سنت ما نیست، بلکه در روابط متقابل ما، در آنچه خلاقانه از طریق تعاملات اجتماعی خود تولید می‌کنیم نهفته است. اما علم همچنین برای تفکر دوباره و به‌روزرسانی پیوستگی میان گونه‌های انسانی و سایر گونه‌های روی زمین مورد نیاز است. از این نظر نیز بخش اساسی یک برداشت

مادی و انقلابی از زندگی است. امروزه، دیدگاه ما به واسطه‌ی شرایط فعلی وجودی ما محدود شده است: خود علم نمی‌تواند تا آنجا پیش رود که از نظر سیاسی از مفهوم کنونی طبیعت غیرانسانی جدا شود. رفتارشناسی هنوز در تلاش است تا خود را از پارادایم مکانیکی رهایی بخشد، تا خود را از نگرش جاری به حیوان رها کند. درحالی‌که علم زیست‌شناسی کنونی برای مبارزه با انسان‌محوری و هر توهم عرفانی و ساده‌لوحانه‌ی «آمیختگی» با طبیعت ضروری است، از سوی دیگر در خدمت منافع سرمایه است و از برقراری رابطه‌ی متفاوت بین انسان و غیرانسان جلوگیری می‌کند.

ما باید اهداف سیاسی خود را با در نظر گرفتن آن‌ها به‌عنوان **اشکالی از روابط**، دوباره تدوین کنیم. با این حال، و این نکته تعیین‌کننده است، روابط را نباید به معنای **ذهنی**، به‌عنوان یک نگرش **فردی** درک کرد. سوسیالیسم ماتریالیستی مستلزم ایجاد جوامع اکولوژیک کوچک یا گسترش سبک‌های زندگی «انقلابی» فردی نیست. این بدان معنا نیست که وگنیسم یا سایر اشکال مصرف بوم‌شناختی، به‌عنوان پیش‌بینی آینده‌ای ممکن، به‌عنوان تلاشی برای تشویق نیروها و انرژی‌هایی که فراتر از سازگاری و پذیرش **وضع موجود** هستند، تشویق نمی‌شوند. برای مثال، در آمریکای جنوبی، مدل «وگنیسم توده‌ای» (**veganismo popular**) برای مقابله با مدل مصرف‌گرایانه‌ی غربی و بورژوازی وگنیسم ایجاد شده است. با این حال، این‌ها اگر با این اعتقاد راسخ که تنها با واژگونی روابط مولد می‌توان **روشن‌زندگی** جدیدی پدید آورد، متعادل نشوند، همیشه ترفندها و توهمات ایده‌آلیستی باقی خواهند ماند. رابطه‌ی متفاوت با طبیعت یا رابطه‌ای جمعی خواهد بود یا هرگز نخواهد بود. چنین انقلاب سیاسی زیربنای جهت‌دهی مجدد اساس تولید است که شکل‌های جدیدی از روابط جمعی را ممکن می‌سازد. روابط، بین انسان‌ها و بین انسان‌ها و حیوانات، چیزی نیست که جامعه را تشکیل می‌دهد، بلکه **تأثیر** ساختار عمیق خود جامعه است: کنش به معنای سیاسی نه‌تنها به معنای حذف محدودیت‌های کنش فردی - به معنای «آزادی منفی» لیبرال، آزادی از محدودیت‌های دولت است - بلکه به معنای ساختن ساختارهای جدیدی است که در آن کنش فردی با تمام پتانسیل‌اش تقویت می‌شود - «آزادی مثبت» دموکراتیک و سوسیالیستی، آزادی از محدودیت‌های تحمیل‌شده توسط نابرابری‌های اقتصادی.

ماتریالیسم، آن‌طور که مارکس در **تزهایی درباره‌ی فویرباخ** اشاره می‌کند، **تأمل** صرف وجود نیست، بلکه **فعالیت عملی** تعامل با واقعیت و دگرگون کردن آن است. آگاهی انسان مشروط به معنویت‌گرایی پدرسالارانه، اما با دید جزئی و محدود از طبیعت غیرانسانی است. ما نمی‌توانیم آزادانه با حیوانات غیرانسانی ارتباط برقرار کنیم، زیرا مشروط به دلبستگی عملی به کنترل، سلطه و استثمار آن‌ها هستیم. کشف مجدد دیدگاه مادی به زندگی به معنای اندیشیدن و عبور از مرز میان انسان و غیرانسان به شیوه‌ای دیالکتیکی است.

ما حیوان هستیم و تنها با شناخت این واقعیت می‌توانیم پیوستگی هستی را دوباره کشف و شکاف متابولیک را با طبیعت بازسازی کنیم. ما نه ارباب هستیم و نه بیگانه. با این حال، حیوانیت ما قبل از هرچیز در روشی بیان می‌شود که **ما می‌توانیم جامعه‌ی خود را سازمان‌دهی و آن را از طریق عقل و علم هدایت کنیم**، در جامعه‌ای که بر اصول برابری و همبستگی بنا شده است. درجه‌ای که ما می‌توانیم این مشترک بودن را درک کنیم، توسط **سطح فراگیر بودن** ما تعیین می‌شود: کلیتی که شامل و فراتر از تمام امتیازات داخلی است که جامعه از گذشته‌ی ماقبل مدرن و سرمایه‌دارانه‌ی خود به ارث برده است. با این حال واضح است که حد نهایی این فراگیر بودن در رابطه‌ی ما با طبیعت غیرانسانی است: تا چه اندازه می‌توانیم پذیرای طبیعت غیرانسانی در پروژه‌ی جمعی خود برای رهایی از استثمار باشیم؟ تا چه اندازه حیوان انسانی می‌تواند واقعاً به یک **حیوان فراگیر** تبدیل شود؟ حیوانی که می‌تواند بیشتر و بیشتر انجام دهد، که به‌طور بالقوه می‌تواند همه‌چیز را انجام دهد، اما هرچیزی را انجام نمی‌دهد، لزوماً سلطه‌گر، مخرب و دست‌کاری‌کننده نیست. در عوض حیوانی که می‌تواند از دیگری بودن در پروژه‌ی رهایی‌بخش خود استقبال کند، با آن هم‌زیستی کند، همراه با آزادی خود آن را شکوفا کند. فراگیر بودن در اینجا به معنای **تحلیل** امر خاص نیست، بلکه به معنای **نجات و رهایی** آن است.

انگلس نوشت که انسان برای اولین بار خود را به‌عنوان «انسان» در سوسیالیسم می‌سازد. چنین انسانی با یک مسئله‌ی بزرگ اخلاقی-سیاسی مواجه خواهد شد: اطمینان از اینکه رابطه‌ی ما با دیگری در تمام اشکال آن به یک رابطه‌ی برابر، همبسته

و مبتنی بر احترام تا حد امکان تبدیل می‌شود. زیرا دقیقاً زمانی که چنین «انسان‌بودگی» از طریق علم و پراکسیس در نهایت آزاد تحقق یابد و واقعی شود کشف خواهیم کرد که مرز انسانیت ما چقدر نفوذپذیر و ناپایدار است. و اینکه روندی موازی با زوال دولت و خودسرکوبی طبقات، زوال انسان‌بودگی به‌عنوان عامل حاکم و ظالم نسبت به بقیه‌ی زندگان خواهد بود.

معرفی

بعد از جنگ جهانی دوم - و به ویژه پس از خاتمه‌ی جنگ سرد و فروپاشی اتحاد شوروی - نزاع‌های قومی، ملی و مذهبی خون‌باری صورت گرفتند^۱ که به تأسیس حدود ۵۰ کشور یا به بیان درست‌تر «دولت-ملت» جدید انجامیدند.^۲ برای تأمین تسلیحات این جنگ‌ها - فقط در قاره‌ی افریقا - ظرف چهار سال (۱۹۷۶-۱۹۸۰)، ۵۵.۵ میلیون

^۱ نمونه‌شان جنگ هند و پاکستان (۱۹۴۷)، جنگ کره شمالی با کره جنوبی (۱۹۵۰-۱۹۵۳)، جنگ ویتنام شمالی با ویتنام جنوبی (۱۹۵۵-۱۹۷۵)، جنگ جمهوری اسلامی ایران با عراق (۱۹۸۰-۱۹۸۸)، کشتار صبرا و شتیلا (۱۹۸۲)*، حمله ترکیه به کُردها (۱۹۸۴)**، جنگ در جمهوری‌های یوگسلاوی سابق (۱۹۹۲-۱۹۹۵)***، جنگ در رواندا (۱۹۹۴)****، جنگ چچن (۱۹۹۴-۱۹۹۶)، جنگ دارفو (۲۰۰۳)****، جنگ آذربایجان و ارمنستان (۲۰۲۰)، جنگ روسیه با اوکراین (۲۰۲۲) و حملات مکرر اسرائیل به فلسطین بود.

* پس از ترور بشیر جمیل، رئیس‌جمهور لبنان و رهبر حزب فالانژ (معروف به کتائب)، فالانژیست‌های لبنان به منظور انتقام‌جویی به دو اردوگاه صبرا و شتیلا در بیروت غربی حمله کردند و هزاران نفر از فلسطینیان را به قتل رساندند.

** در جریان این حمله حدود ۳۰۰۰ روستای کُردنشین از سکنه تخلیه شدند و ۲ میلیون نفر آواره و حدود ۳۰ هزار نفر کشته شدند.

*** برای مثال در جریان این جنگ ساکنان بوسنیایی شهر مسلمان‌نشین سربرنیتسا (در بوسنی و هرزگوین امروزی) توسط ارتش جمهوری صرب کشته شدند.

**** به‌دنبال سرنگونی هواپیمای حامل رئیس‌جمهور وقت رواندا و رئیس‌جمهور بوروندی، هوتوها دست به حمله‌ی تلافی‌جویانه علیه توتسی‌ها زدند و ظرف ۱۰۰ روز حدود یک میلیون نفر را به قتل رساندند و به حدود نیم میلیون زن و کودک تجاوز جنسی کردند و دو میلیون نفر را آواره ساختند.
***** این درگیری که در غرب سودان صورت گرفت، بیش از ۳۰۰ هزار کشته به جای گذاشت.

^۲ منظور از Nation state آن است که یک گروه از جمعیت، در چارچوب یک جغرافیای معین، بر اساس اتکا به اشتراکات قومی، ملی، فرهنگی و غیره خواهان تأسیس دولت متمرکز خودی می‌شوند. این مفهوم دقیق‌تر از کشور است، زیرا یک کشور لزوماً براساس اشتراکات مورد اشاره‌ی فوق و انتخاب آزادانه‌ی احاد آن تشکیل نمی‌شود.

List of most important ones: India, Pakistan, Israel, Vietnam, Singapore, Bangladesh, South Sudan, East Timor, Kosovo, Montenegro, Eritrea, Palau, South Sudan.

پاکستان؛ چه‌گونه بریتانیا یک دولت - ملت جدید خلق کرد

دلار اسلحه خریداری شد که پیامدش مرگ بیش از سه‌ونیم میلیون نفر بود.^۳ تخمین زده می‌شود که در حال حاضر، در سراسر جهان، ۲۳۳ گروه در حال بسیج نیرو، نزاع و جنگ برای به‌رسمیت‌شناساندن هویت قومی یا ملی و یا مذهبی خود هستند که تعداد زیادی از اینان داعیه‌ی تأسیس دولت - ملت خودی دارند.^۴

از میان کشورهای بی‌سابقه‌ای که پس از جنگ جهانی دوم اعلام موجودیت کردند، دو مورد ارزش تاریخی-سیاسی ویژه‌ای دارند: پاکستان (۱۹۴۷) و اسرائیل (۱۹۴۸). اینان بر اساس تعلقات خاکی (سرزمین)، هم‌خونی (تبار) و یا سوابق تاریخی و فرهنگی شکل نگرفتند بلکه بر اساس اشتراکات مذهبی به‌وجود آمدند؛ آن‌هم با مهندسی امپریالیسم بریتانیا، در یک زمان معین و در یک منطقه‌ی خاص، یعنی خاورمیانه.

نوشتار حاضر با تمرکز بر مورد پاکستان - که روزهای سرنوشت‌سازی را می‌گذراند - تلاش می‌کند تا پاسخی برای سؤال زیر بیابد:

- چرا و چگونه در یک شرایط تاریخی معین، در منطقه‌ی خاورمیانه، هویت مذهبی آن‌قدر برجسته شد که به تأسیس دو «دولت-ملت» متمایز انجامید؟

مقدمه

کشور هندوستان وارث تمدنی است که در حوزه‌ی رود سند، در حدود سه‌هزار سال پیش از میلاد پیدا شد. از آن‌جا که این منطقه سرپل ارتباطی میان خاورمیانه و خاور دور بود، دائماً در معرض تهاجمات اقوام دور و نزدیک قرار داشت: حمله‌ی هخامنشیان (۵۱۲ و ۵۱۷ پیش از میلاد)، حمله‌ی ترکان غزنوی (اواخر قرن دهم م.)، حمله‌ی مسلمانان (قرن سیزدهم م.)، حمله‌ی تاتارها (قرن چهاردهم م.)، حمله‌ی نادرشاه افشار (قرن هیجدهم م.) و سرانجام مداخله و استعمار انگلیس.

^۳ بژورن هتته، تئوری توسعه و سه جهان، ۱۳۸۱، ترجمه احمد موثقی، ص ۵۵.

^۴ Clements, John (۱۹۹۶). Clements Encyclopedia of World Governments, Vol. ۷.

در اواخر قرن ۱۸، امپراتوری بریتانیا از طریق کمپانی هند شرقی،^۵ هندوستان را مستعمره‌ی خود کرد. پس از کش‌وقوس‌های فراوان و پس از یک قرن‌ونیم مبارزه‌ی ضداستعماری، نهایتاً در سال ۱۹۴۷، هندوستان مستقل شد. بریتانیایی‌ها که قصد نداشتند تا هند را به‌سادگی رها کنند و از منطقه خارج شوند، بر آتش تفرقه و نفرت میان مسلمانان و هندوها دمیدند و با حمایت از جنبش جدایی طلب اسلامی، به رهبری محمدعلی جناح، دولت-ملت پاکستان را تأسیس کردند تا محل اسکان مسلمانان یا به‌قولی «پاکان» شود.

به‌موازات این واقعه، و تقریباً به‌طور هم‌زمان، بریتانیا طرح دیگری را نیز تدارک دید که آغازگرش نامه‌ی آرتور بالفور - وزیر امور خارجه‌ی وقت بریتانیا - به لرد روچیلد، رهبر جامعه‌ی یهودیان بریتانیا بود (۱۹۱۷). با این نامه که بعدتر به بیانیه‌ی «بالفور»^۶ معروف شد، بریتانیا مجوز رسمی برای تأسیس یک «سرزمین ملی یهودیان» را در منطقه‌ی فلسطین صادر کرد.^۷ این امر یا استقبال لژیون یهودیان^۹ روبرو شد و آنها

^۵ The British East India Company شرکتی بود که امتیازنامه‌ی آن توسط ملکه الیزابت اول در ۳۱ دسامبر ۱۶۰۰ صادر شد. به‌موجب این امتیازنامه کلیه‌ی امور تجاری هند شرقی به مدت ۲۱ سال در انحصار این کمپانی قرار گرفت.

^۶ Balfour Declaration

^۷ Yapp, M.E. (۱۹۸۷). *The Making of the Modern Near East ۱۷۹۲-۱۹۲۳*, Longman. p. ۲۹۰.

^۸ Macintyre, Donald, "[The birth of modern Israel: A scrap of paper that changed history](#)", *The Independent*, ۲۶ May ۲۰۰۵, Retrieved ۲۰ March ۲۰۱۲.

^۹ *The Jewish Legion* متشکل از داوطلبان یهودی بود که با تشکیل پنج گردان نظامی، در طول جنگ جهانی اول، به همراه ارتش بریتانیا جنگیده بودند. یکی از رهبران اصلی لژیون یهودی ولادیمیر زئو جابوتینسکی بود که که به‌دنبال پوگرام ۱۹۰۳ روسیه به جنبش صهیونیستی پیوسته بود. او از نخستین کسانی بود که با انتشار مقاله‌ای، به‌منظور درهم‌شکستن مخالفت فلسطینی‌ها با تأسیس دولت یهودی در فلسطین خواهان اعمال زور علیه آنان شد. او بعدها در تأسیس نهادهای نظامی و تروریستی در اسرائیل نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا کرد.

پاکستان؛ چه‌گونه بریتانیا یک دولت - ملت جدید خلق کرد

را تشویق کرد تا با تشکیل پنج گردان نظامی به کمک ارتش در حال جنگ بریتانیا بشتابند (۱۹۱۸).

پس از خاتمه‌ی جنگ و ترخیص نیروهای لژیون یهودی، بریتانیا تصمیم گرفت تا به قولش عمل کند و تحت پوشش تقدیر از جان‌فشانی‌های بی‌دریغ اعضای لژیون یهودی، برای تأسیس دولت-ملت یهودی در صهیون (اشاره‌ی تورات به اورشلیم و فلسطین کنونی) پیش‌قدم شود.^{۱۰ ۱۱}

با این مقدمه‌ی کوتاه و با تأکید بر نقش بریتانیا در تأسیس کشورهای پاکستان و اسرائیل، روی سیر تاریخی تشکیل پاکستان تمرکز می‌کنیم.

پاکستان

مبارزه برای استقلال هندوستان به رهبری «کنگره‌ی ملی هندوستان» (۱۸۸۵) به ثمر رسید که تحت رهبری مهاتما گاندی و جواهر لعل نهرو بود. هدف کنگره، نیل به استقلال و دفاع از حقوق کلیه‌ی شهروندان هندوستان بود.

در سال ۱۹۰۶، «حزب مسلم لیگ» به رهبری نواب وقارالملک - و بعدتر محمدعلی جناح - تشکیل شد که دفاع از حقوق و منافع مسلمانان هند و تشکیل یک دولت-ملت اسلامی را در سر می‌پروراند.^{۱۲} رهبران لیگ مسلمان از همان آغاز کوشیدند تا پیوندی میان وضعیت مسلمانان هند با موقعیت یهودیان اروپا ایجاد کنند و پلی بین آرمان خود و صهیونیست‌ها بزنند:

^{۱۰} Schechtman, Joseph B., "Jewish Legion", Encyclopaedia Judaica. Vol. ۱۱, ۲۰۰۷, Macmillan, p. ۳۰۴. Retrieved ۶ August ۲۰۱۴.

^{۱۱} [Jewish Legion](#), Wikipedia

^{۱۲} در ۲۳ مارس ۱۹۴۰ طرح معروف «پاکستان» توسط مسلم لیگ تصویب شد و در آن آمده بود: «[هیچ] قانون اساسی در این مملکت قابل اجرا یا قابل قبول مسلمانان نیست مگر آن که ... سرزمین‌هایی که در آن مسلمانان اکثریت جمعیت را دارند، به صورت یک گروه واحد درآیند و یک «کشور مستقل» قانونی را تشکیل دهند. به نقل از کتاب پیتر هاردی، با عنوان «مسلمانان هند بریتانیا»، ترجمه حسن لاهوتی، ص ۳۰۸.

«مسلمانان هند ۹۰ میلیون نفر هستند و یک چهارم کل جمعیت را تشکیل می‌دهند و وضعیت آنها با موقعیت اقلیت‌های ساکن کشورهای اروپایی و یا حتی یهودیان قابل مقایسه است.»^{۱۳}

البته بعضی از صاحب‌نظران - از جمله فاضل دوجی - معتقدند که رابطه‌ی مسلم لیگ با صهیونیسم بسیار فراتر از تشابهات مورد اشاره‌ی فوق بود؛ آن قدر که «می‌شود ادعا کرد دولت یهودی بدون دوقلوی اسلامی‌اش هرگز نمی‌توانست به دنیا بیاید».^{۱۴}

در سال ۱۹۳۳، مسلم لیگ که تا اندازه‌ی زیادی متأثر از آموزه‌های دکتر محمد اقبال، مشهور به اقبال لاهوری، بود به چودری رحمت‌علی که دانشجوی مسلمان دانشگاه کمبریج بود مأموریت داد تا اسمی برای دولت اسلامی آتی انتخاب کند. رحمت‌علی و سه تن از همکارانش در جزوه‌ای به نام «اکنون یا هرگز»، اسم «پاکستان» را که از حروف اول پنجاب، افغانستان (استان مرزی شمال غربی) و کشمیر، با پسوند «ستان» بود، پیشنهاد کردند که در زبان اردو، به معنای «سرزمین پاکان» است.^{۱۵}

در ۱۴ اوت ۱۹۴۷ هندوستان به استقلال رسید. حزب مسلم لیگ که فرصت را مناسب یافته بود، بلافاصله خواست دیرینه‌اش را مطالبه کرد. بریتانیا نیز که موقعیت را برای اعمال سیاست استعماری دیرینه‌اش - «تفرقه بینداز و حکومت کن!» - مناسب دید، دست به کار شد:

«بریتانیایی‌ها از مذهب به عنوان وسیله‌ای برای دسته‌بندی مردم در هند استفاده می‌کردند. برای مثال، برای انتخابات محلی فهرست جداگانه‌ای از مسلمانان و هندوها داشتند. میزان معینی از کرسی‌های انتخاباتی برای هندوها و تعداد مشخصی برای مسلمانان اختصاص می‌یافت. مذهب یک فاکتور مشخص در سیاست بود... /انگلیسی‌ها وقتی دیدند که جایی در هندوستان ندارند/ شروع

^{۱۳} نقل قولی از محمدعلی جناح که در پیش‌گفتار کتاب تبلیغی حزب مسلم لیگ، به قلم M.R.T. منتشر شد.

M. R. T., Pakistan and Muslim India, p. ۵۷.

^{۱۴} Faisal Devji, Muslim Zion, Pakistan as a Political Idea, ۲۰۱۳

^{۱۵} [Pakistan Declaration](#)

پاکستان؛ چه‌گونه بریتانیا یک دولت - ملت جدید خلق کرد

کردند به حمایت سیاسی از رهبرانی که برای جدایی یک سرزمین مسلمان تبلیغ می‌کردند.^{۱۶}

با بالاگرفتن تشنجات و درگیری‌های خونین میان هندوها و مسلمانان، کنگره‌ی ملی هند که به خشونت‌پرهیزی - به رهبری گاندی - عمیقاً متعهد بود، ترجیح داد تا برای نجات سرزمین تازه به استقلال رسیده‌ی هندوستان، با جدایی مسلمانان و تأسیس دولت-ملت اسلامی پاکستان موافقت کند.^{۱۷} پس به نماینده‌ی ملکه‌ی بریتانیا، لرد مونت باتن مأموریت داده شد تا طرح تقسیم هندوستان را تنظیم و به امضای طرفین برساند و سیر سیریل رادکلیف مأمور شد تا مرزهای جدید بین هند و پاکستان را ترسیم کند.^{۱۸}

مطابق نقشه‌ی جدید، شبه‌قاره‌ی هند به سه بخش تقسیم شد: بخش مرکزی و جنوبی که هندونشین بود و دو بخش شمال غربی و شمال شرقی که ازهم حدود ۱۶۰۰ کیلومتر مربع فاصله داشتند و مسلمان‌نشین بودند. این سه بخش به ترتیب هندوستان، پاکستان غربی و پاکستان شرقی نام گرفتند. البته پاکستان شرقی - بعدتر مستقل شد و کشور «جمهوری خلق بنگلادش» را تشکیل داد (۱۹۷۱) و پاکستان غربی به «جمهوری اسلامی پاکستان» تغییر نام داد.

مهاتما گاندی که در آرزوی یک هندوستان متحد و مستقل بود در سخنرانی‌ای که به همین مناسبت ایراد کرد، گفت:

«ما تا این حد تلاش کردیم... بدون خشونت مقاومت کردیم؛ چرا؟ که از چکک برخاسته و زیر ناوه بنشینیم؟ / ضرب‌المثل است؛ به معنی از چاله به چاه

^{۱۶} به نقل از پروفیسور ناوتی پیوروال، عضو شورای پژوهشی هنر و علوم انسانی، به نقل از بی.بی.سی

فارسی ۲۴ مرداد ۱۴۰۱ - ۱۵ اوت ۲۰۲۲

^{۱۷} مهنداس کارامچاند گاندی با تجاری که از آفریقای جنوبی و مبارزه علیه تبعیض نژادی آموخته بود، عمیقاً به راه‌حل‌های خشونت‌پرهیزانه (ساتیاگرا) متعهد بود و از این‌رو علی‌رغم تمایل قلبی‌اش، برای پیش‌گیری از جنگ و خونریزی به تجزیه‌ی هندوستان رضایت داد.

^{۱۸} به نقل از بی.بی.سی: چرا هند بریتانیا ۷۵ سال پیش تقسیم شد؟ ۱۵ اوت ۲۰۲۲

افتادن] این درست نیست. ما البته به ادیان مختلف تعلق داریم، با این همه ما همه باهم برادر هستیم. و برادرها باید همدیگر را در آغوش بگیرند.»^{۱۹} اما در آستانه‌ی جشن استقلال، این مردمان نه تنها همدیگر را در آغوش نکشیدند بلکه از هم جدا شدند و جنگ‌های خونینی را علیه هم تدارک دیدند (۱۹۴۷، ۱۹۶۵، ۱۹۷۱، ۱۹۹۹، ۲۰۰۱) که نتیجه‌اش حدود یک میلیون کشته و ۱۵ میلیون بی‌خانمان بود.

«مسلم لیگ شبه‌نظامیان خود را تشکیل داد و گروه‌های دست راستی هندو هم همین کار را کردند. گروه‌های شبه‌نظامی مردم را از روستاهای خود بیرون می‌کردند تا کنترل بیشتری بر اوضاع به دست آورند.»^{۲۰} خود گاندی هم از این امواج خشونت‌بار برکنار نماند و در سن ۷۹ سالگی به دست یک هندوی متعصب که سیاست‌مدارای او را با مسلمانان نمی‌پسندید، به قتل رسید. نزاع و درگیری میان هند و پاکستان - به خصوص در رابطه با سرنوشت کشمیر^{۲۱} - همچنان ادامه دارد و تا به آنجا بغرنج و مزمن شده که دو کشور تا تسلیح به سلاح‌های هسته‌ای پیش‌رفته و کانون بحران ژئوپلتیکی نگران‌کننده‌ای را به‌وجود آورده‌اند.

^{۱۹} هند و پاکستان ۷۰ سال پیش چگونه استقلال یافتند؟، دوپچه وله، سیاست، ۲۳/۵/۱۳۹۶

^{۲۰} دکتر الینور نیوبگین، مدرس ارشد تاریخ آسیای شرقی در دانشگاه سواز لندن، به نقل از بی.بی.سی [فارسی](#) ۲۴ مرداد ۱۴۰۱ - ۱۵ اوت ۲۰۲۲

^{۲۱} در زمان جدایی پاکستان از هند، کشمیر نیز به‌عنوان ایالتی که اکثریت آنرا مسلمانان تشکیل می‌دادند، می‌بایست به پاکستان ملحق می‌شد اما والی آن که هندو بود با امید به اعلام استقلال کشمیر، با سران هند و پاکستان توافق کرد تا برای تصمیم‌گیری به او و ساکنان کشمیر مهلت بدهند. با اعلام جهاد مسلمانان، والی کشمیر به دهلی گریخت و کشمیر را با توافق لرد مونت باتن به قلمرو هند افزود. اما قرار بر این شد که تصمیم نهایی پس از برگزاری یک همه‌پرسی (رفراندم) گرفته شود؛ چیزی که تا به امروز محقق نشده است.

سیاست استعماری

دیدیم که دولت بریتانیا با بهره‌گیری از مقولات «مذهب» و «ملیت» و دفاع از نظریه‌ی «دو ملت، دو دولت»، به همراه کمک‌های پنهان و آشکار به «حزب مسلم لیگ»، نهایتاً موفق شد تا نخستین جمهوری اسلامی را در پاکستان برپا کند. ۲۲ صاحب‌نظران مختلف اهداف متنوعی را برای اتخاذ این سیاست برشمرده‌اند که تا اندازه‌ای به پاگیری نظم جهانی نوینی ربط می‌یابد که در سایه‌ی جنگ‌های جهانی اول و دوم در حال شکل‌گیری بود. شاید بتوان ادعا کرد که اهداف زیر جزو برجسته‌ترین دلایل بریتانیا ذکر شده‌اند:

- ۱- بریتانیا قصد نداشت پیش از ترک هندوستان، جمعیت عظیم مسلمان را که بخش اعظم آن در استخدام ارتش استعماریش بودند و حاکمیتش را بر بخش بزرگی از آسیا، آفریقا و خاورمیانه ممکن کرده بودند، به هندی بسپارد که بریتانیا را خصم دیرینه می‌دانست و برای خلاصی از قیود استعماریش دهه‌ها جنگیده بود. حمایت از جمعیت مسلمان هند برای تأسیس دولت اسلامی پاکستان می‌توانست به بریتانیا کمک کند تا این خیل عظیم را همچنان در صف حامیانش داشته باشد.
- ۲- استقلال هندوستان به معنی خاتمه‌ی حضور بریتانیا در شبه‌قاره‌ی هند بود. حال آن‌که تأسیس پاکستان می‌توانست به معنی تداوم حضور بریتانیا در منطقه باشد.
- ۳- توافق هندوستان با اعلام جدایی پاکستان، راه کارهای دیپلماتیک برای تأسیس دولت صهیونیستی را هموارتر می‌کرد.

- ۴- وجود جمهوری اسلامی پاکستان، آن‌هم تحت حمایت بریتانیا، مانع از نزدیکی هند به شوروی سابق می‌شد. انتشار اسناد طبقه‌بندی شده‌ی آن دوره نشان می‌دهند

۲۲ گفتنی است که در حالا حاضر پنج کشور با نظام تحت عنوان «جمهوری اسلامی» اداره می‌شوند که عبارتند از: پاکستان، موریتانی، ایران، افغانستان و گامبیا.

که چرچیل عمیقاً نگران این موضوع بود. او نمی‌خواست شوروی به اقیانوس هند دسترسی پیدا کند و تهدیدی علیه کنترل غرب بر منابع نفتی و معدنی باشد.^{۲۳}

۵- پروژه‌های تأسیس دولت اسلامی پاکستان بخشی از طرح موسوم به «کمبرند سبز» بود که برای مقابله با نفوذ شوروی به‌اجرا درآمده بود. ویژگی این طرح حمایت و تقویت پان اسلامیسیم در خاورمیانه بود.

امت نابرابر

امت مسلمان هند با پرداخت هزینه‌های جانی، آوارگی و مالی فراوان از هندوستان جدا شد و کشور پاکستان را تأسیس کرد تا به دور از تبعیضات وستم مذهبی زندگی کند. اما جدیدترین آمار نشان می‌دهد که آنها نه تنها به آمال و آرزوهای‌شان نرسیدند، بلکه در چنگال معدودی از مالکان بزرگ و تجار کلان به اسارت درآمدند.

پاکستان یکی از نابرابرترین کشورهای جهان است. تنها ۲۲ خانواده، بیش از ۶۶ درصد از صنایع پاکستان را کنترل می‌کنند. فقط ۱ درصد از صاحبان درآمد بالا، ثروتی معادل نیمی از کم‌درآمدها را در اختیار دارند. به بیان دیگر، یک درصدی‌های پاکستانی ۲۶ درصد از کل ثروت جامعه را به‌خود تخصیص داده‌اند حال آن‌که سهم نیمی از جمعیت پاکستان، تنها ۴ درصد است. صاحبان ثروت هنوز از القاب «خان» و «شریف» - به معنای «حاکم» و «نجیب» - استفاده می‌کنند و حدود ۴۵ درصد از مناصب دولتی و نظامی را در اشغال خود دارند.^{۲۴}

^{۲۳} این اسناد عبارتند از مکاتبات چرچیل، خاطرات و گزارشات لرد مونت باتن و غیره که برخی در کتاب *The Shadow Of The Great Game* نوشته‌ی NS Sarila و هم‌چنین کتاب Prof Ishtiaq Ahmed در مورد محمدعلی جناح آورده شده‌اند. در لینک حاضر می‌توانید اطلاعات بیشتری راجع به این کتاب به دست بیاورید:

[Muhammad Ali Jinnah Got Full Support for His Pakistan Project From the British](#), Talmiz Ahmad, ۲۷/NOV/۲۰۲۰

^{۲۴} به نقل از

Michael Roberts Blog, Pakistan's misery continues, Feb. ۷, ۲۰۲۴

جمع‌بندی

- ستم تاریخی بر یهودیان (به‌ویژه در اروپا) و اعمال تبعیض علیه مسلمانان در شبه‌قاره‌ی هندوستان زمینه‌ی مناسب برای ظهور جنبش‌های رهایی‌بخش فراهم کرد. به‌علاوه، نفع‌پرستان و سودجویان داخلی و خارجی را به تکاپو انداخت تا بهره‌برداری‌های خود را بکنند. اسنادی که در طول حدود ۸ دهه‌ی گذشته افشا شدند به‌صراحت نشان دادند که اسرائیل دست‌ساز بریتانیا بود. به‌علاوه معلوم شد که حزب مسلم لیگ و شخص محمدعلی جناح، آلت دست زمین‌داران بزرگ مناطق غربی و شمالی (پاکستان فعلی) و نیز امپریالیسم بریتانیا بودند. بدون دخالت فعال اینان، مذهب هرگز نمی‌توانست زیربنای تأسیس «دولت-ملت» در پاکستان و اسرائیل واقع شود.
- دولت-ملت‌های اسرائیل و پاکستان حول باور مذهبی و در قالب «دولت‌امت» شکل داده شدند. این را ضیاء‌الحق در مصاحبه‌اش با «اکنونمیست» (۱۹۸۱) به‌خوبی تشریح کرد:

«پاکستان هم‌چون اسرائیل یک دولت ایدئولوژیک است. اگر یهودیت را از اسرائیل بیرون بکشی، گویی کارتی را از یک عمارت ساخته‌شده از کارت‌های بازی بیرون کشیده‌ای؛ همه‌اش فروخواهد ریخت. اگر اسلام را از پاکستان جدا کنی و آن را به یک کشور سکولار تبدیل کنی، همین بلا سرش خواهد آمد و فرو خواهد ریخت.»^{۲۵}
- هویتی که صهیونیست‌ها و پاکستانی‌ها براساس خرافات و قصص مذهبی برای خود تراشیدند، متعلق به داوود و سلیمان اساطیری است و ربطی به قوانین، فرهنگ، علایق، آمال و تاریخ واقعی انسان مدرن ندارد. این هویت تخیلی،

جعلی و عمیقاً سیاسی است^{۲۶} که پیامدش تقویت هویت‌گرایی قومی و ملی در نزد هندوها و فلسطینی‌ها بوده است. از این رو باید این‌گونه هویت‌گرایی‌ها را - به‌قول ژاکلین رز- نوعی «سرکشی» در برابر واقعیات و عقلانیت قلمداد کرد.^{۲۷}

- اشکال متنوع ستم و تبعیض - مثل ستم جنسیتی، قومی، ملی، مذهبی و غیره - واقعیات انکارناشدنی‌ای هستند که در اینجا و آنجا - از جمله ایران - جریان دارند. این تنازعات دیر یا زود می‌توانند به نتایج مشابهی بیانجامند؛ مگر آن‌که جنبش یک‌پارچه و قدرت‌مندی علیه تبعیض، ستم و نفرت‌پراکنی میان شهروندان پاگیرد و همگان را در صفوف برابری طلبی سیاسی و اقتصادی متحد کند.
- قومیت، ملیت، امت و ملت همگی برساخته‌های اجتماعی هستند و در پرتو مباحثات سالم می‌توانند رنگ ببازند. از این‌رو گام نخست برای حل بحران کنونی، نفی هویت‌های ساختگی و تأکید هرچه بیشتر بر هویت انسانی و

^{۲۶} این را محمد علی جناح معروف به قائد اعظم و پدر پاکستان نیز اعتراف کرد. او می‌دانست که چیزی به نام ملت پاکستان وجود ندارد و باید ساخته شود؛ آن هم با الگوی امریکایی: «آمریکا را ببینید. وقتی حاکمیت بریتانیا را کنار زد و استقلالش را اعلام کرد، چند ملت در آن وجود داشت؟ نژادهای زیادی: اسپانیایی، فرانسوی، آلمانی، ایتالیایی، انگلیسی، هلندی و خیلی‌های دیگر. خب، این ملت‌ها آنجا بودند. دشواری‌های زیادی داشتند. اما توجه داشته باشید که ملت‌های آنها در واقعیت وجود داشتند و جزو ملت‌های بزرگ بودند. این در حالیست که شما هیچی نداشتید. شما الان فقط پاکستان را دارید. اما [در امریکا] یک فرانسوی می‌توانست بگوید "من یک فرانسوی هستم و به یک ملت بزرگ تعلق دارم" و غیره. اما چه اتفاقی افتاد؟ آنها مسئله را دریافتند و متوجه مشکلات خود شدند؛ زیرا عقل داشتند و در مدت بسیار کوتاهی مشکلاتشان را حل کردند و کلیه‌ی منطقه‌گرایی‌ها را از بین بردند و توانستند نه به عنوان یک آلمانی یا فرانسوی یا انگلیسی یا اسپانیایی بلکه به عنوان یک آمریکایی حرف بزنند.»

Mohammad Ali Jinnah, "Speech at a public meeting in Dacca: ۲۱ March ۱۹۴۸," in S.M. Burke (ed.), *Jinnah: Speeches and Statements*, ۱۹۴۷-۱۹۴۸ (Karachi: Oxford University Press, ۲۰۰۰), p. ۱۴۹.

^{۲۷} The Question of Zion, Jacqueline Rose, ۲۰۰۵, p. ۶۷

پاکستان؛ چه‌گونه بریتانیا یک دولت - ملت جدید خلق کرد

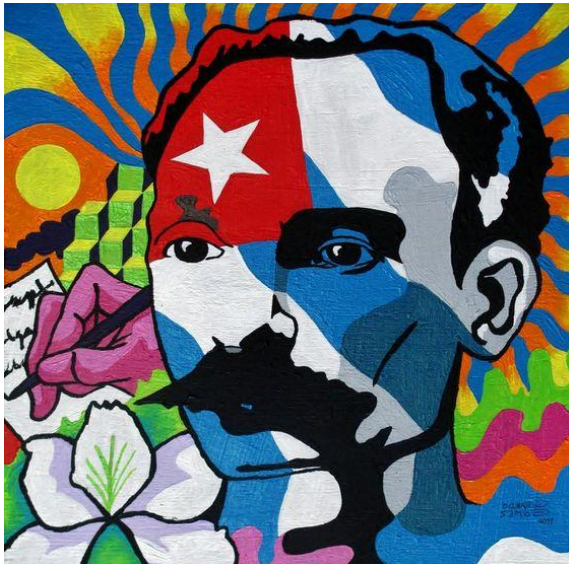
شهروندی است. جهان باید خانه‌ی همگان باشد. نباید اجازه داد تا با ارجاع به خاک، خون و ارزش‌های خرافی میان انسان‌ها تفرقه بیندازند و مرز بکشند.

<https://www.pecritiue.com>

فقد اقتصاد سیاسی

پیشینه‌ی اندیشه‌های انقلابی در کوبا

کامران نیروی



حوزه مارتی اثر جراردو گومز

از اواسط دهه‌ی ۱۹۷۰ که توجه‌ام به انقلاب کوبا جلب شد آشنایی با اندیشه‌ی انقلابی در کوبا از جمله مشغولیت‌های فکری‌ام بوده است. البته تربیت سیاسی اولیه‌ی من که عمدتاً متأثر از «حزب کارگران سوسیالیست ایالات متحده» بود، در آن زمان رهبری انقلاب کوبا را «انقلابیون در عمل» ارزیابی می‌کرد. منظور از این واژه آن بود که گرچه فیدل کاسترو و هم‌زمان او فاقد یک نظریه‌ی سوسیالیستی انقلابی بودند، ولی در عمل در هر مقطع مهم مبارزاتی، مشی‌ای انقلابی را انتخاب کرده بودند که با نظریه‌ی انقلاب مداوم تروتسکی تقارن داشته است.

همان‌طور که در ادامه‌ی این نوشته در بررسی سیر اندیشه‌ی انقلابی در کوبا آشکار خواهد شد، درک تحولات در سیر اندیشه‌ی انقلابی در روسیه و سرنوشت انقلاب سوسیالیستی اکتبر برای درک صحیح انقلاب کوبا اساسی است. تروتسکی (۱۹۰۶) نظریه‌ی انقلاب مداوم را بر اساس تجربه‌ی انقلاب ۱۹۰۵ روسیه که در آن به‌عنوان نماینده درسوویت^۱ (شورای) پتروگراد فعال بود تدوین کرد. طبق این نظریه علی‌رغم ماهیت بورژوا دموکراتیک انقلاب روسیه، بورژوازی به‌دلیل گره خوردن با نظام کهن و تزاریسم و هراس از تعمیق انقلاب توسط توده‌ی کارگران مانعی برای پیشرفت انقلاب بود. تروتسکی نتیجه گرفت که تنها پرولتاریای روسیه با حمایت توده‌ی دهقانان قادر است تزاریسم را سرنگون کند و مسایل تاریخی دموکراتیک از جمله مسئله‌ی ارضی را حل کند. اما پرولتاریای قدرتمند در جهت انقلاب سوسیالیستی حرکت خواهد کرد. در نتیجه انقلاب بورژوا دموکراتیک و انقلاب سوسیالیستی در روسیه به‌هم گره خورده‌اند. این دینامیسم را تروتسکی انقلاب مداوم نامید که بُعدی جهانی هم دارد. به‌سبب عقب‌ماندگی اقتصادی روسیه، توسعه‌ی انقلاب سوسیالیستی در این کشور نیازمند حمایت پرولتاریای انقلابی در کشورهای صنعتی غرب خواهد بود. در نتیجه آینده‌ی انقلاب سوسیالیستی در روسیه وابسته به گسترش انقلاب جهانی است.

لنین در سال ۱۹۰۵ چشم‌انداز مشابهی را تحت عنوان «دیکتاتوری دموکراتیک انقلابی پرولتاریا و دهقانان» درجدلی سیاسی با مارتینف در مورد مشروعیت شرکت سوسیال‌دموکرات‌های روسیه در «حکومت موقت انقلابی» و برنامه‌ی حداقلی

^۱ Soviet

(دموکراتیک) و حداکثر (سوسیالیستی) مطرح کرد. در مورد شباهت و تفاوت نظریه‌ی لنین و تروتسکی اختلاف نظر هست. به نظر من این تفاوت اگر هم موجود باشد در عمل با انقلاب بورژوا دموکراتیک فوریه و انقلاب سوسیالیستی اکتبر ۱۹۱۷ برطرف شد و تروتسکی در بازگشت از تبعید در آمریکا به عضویت حزب بلشویک درآمد و در کنار لنین در رهبری آن قرار گرفت و پس از پیروزی انقلاب اکتبر وظایف خطیری از جمله سازمان‌دهی ارتش سرخ و رهبری آن در جنگ داخلی به او واگذار شد. زمانی که استالین اقداماتی علیه برنامه‌ی حزب بلشویک از جمله در مورد ملیت‌ها و بوروکراتیزه کردن حزب انجام داد، لنین که بعد از سکتته‌ی مغزی علیل شده بود از تروتسکی خواست تا در مبارزه‌ی سیاسی با مشی استالین همکاری کنند (لنین ۲۰۱۰؛ لوین ۲۰۰۵). اما لنین در ژانویه‌ی ۱۹۲۴ درگذشت. در پاییز همان سال استالین چشم‌انداز «سوسیالیسم در یک کشور» را مطرح کرد که بُعد انقلاب جهانی در نظریات لنین و تروتسکی را در مورد انقلاب سوسیالیستی در روسیه بدون بحث رد می‌کرد. تروتسکی اپوزیسیون چپ را برای مقابله با تجدیدنظر استالین سازمان داد. اما استالین با کمک زینوویف و بوخارین، که رهبر اپوزیسیون راست بود، کمپینی علیه «تروتسکیسم» سازمان داد در حالی که خود را ادامه‌دهنده‌ی راه لنین معرفی می‌کرد. کمپین علیه «تروتسکیسم»، واژه‌ای که استالین ابداع کرد، به تبعید تروتسکی به آسیای مرکزی و بعد به اخراج او از حزب و از شوروی انجامید. استالین و استالینیست‌ها در همه‌ی احزاب «بین‌الملل کمونیستی» (کمینترن) به اخراج اپوزیسیون چپ و رهبری و اعضای که استقلال فکری داشتند پرداختند (نک به «لئون تروتسکی و مبارزه برای حفظ سنن بلشویسم» ۱۳۵۹). در نهایت در ۱۹۴۰ مأموری از جانب استالین، تروتسکی را در مکزیک به قتل رساند. البته بوخارین و زینوویف و دیگر رهبران حزب بلشویک هم سرنوشت بهتری نداشتند. ضد انقلاب استالینیستی حزب لنین را هم به لحاظ کادرهای برجسته‌اش و هم از نظر برنامه و سنت انقلابی از بین برد.

اما تروتسکی علاوه بر نگارش کتاب سه‌جلدی «تاریخ انقلاب روسیه»، ضدانقلاب استالینیستی و فاشیسم در اروپا را تحلیل و تئوریزه کرد. او در سال ۱۹۳۸ زمانی که مسجل شده بود که «بین‌الملل کمونیستی» منحل شده است، بین‌الملل چهارم را

پایه‌گذاری کرد. سند پایه‌ای بین‌الملل چهار «احتضار سرمایه‌داری و وظایف بین‌الملل چهار» با این جمله شروع می‌شود: «وضع سیاسی جهان عمدتاً با بحران رهبری پرولتاریا مشخص می‌شود.» وظیفه‌ی احزاب بین‌الملل چهار ساختن احزاب لنینیستی تعیین شد و این سند بر اساس تجربه‌ی انقلابات ۱۹۱۷ روسیه و چهار کنگره‌ی اول بین‌الملل کمونیستی (قبل از تسلط استالین بر آن) رئیس برنامه‌ی آن را عرضه می‌کند. به این ترتیب «تروتسکیسم» ادامه‌دهنده‌ی راه لنین شد.

در کوبا «جنبش ۲۶ ژوئیه» به رهبری کاسترو با افق یک انقلاب دموکراتیک ملی به قدرت رسید. اما زمانی که کاسترو به اجرای خواسته‌های دموکراتیک اجتماعی چون تقسیم اراضی پرداخت نه تنها زمین‌داران و سرمایه‌داران کوبایی و امپریالیسم آمریکا آشکارا با انقلاب به ستیز پرداختند بلکه بخشی از طبقه‌ی متوسط و حتی گروه‌هایی از جنبش ۲۶ ژوئیه و جریان‌های دیگری که با انقلاب همراه شده بودند با تعمیق انقلاب مخالفت کردند. در ۱۶ آوریل ۱۹۶۱ در مراسم یادبود مبارزینی که در نبرد خلیج خوک‌ها جان باخته بودند، کاسترو اعلام کرد که جهت‌گیری انقلاب کوبا سوسیالیستی است. البته اقداماتی چون ملی‌سازی برخی شرکت‌ها، به‌ویژه آن‌ها که به سرمایه‌داران آمریکایی تعلق داشتند در عکس‌العمل به تحریم‌ها و تضيیقات ایالات متحده انجام شده بود. اقتصاد کوبا که از زمان تسلط آمریکا به اقتصاد آمریکا پیوند خورده بود شروع به چرخش به سوی بلوک شرق کرده بود. چه‌گوارا نیز برای بازاریابی شکر کوبا و ایجاد روابط اقتصادی و مالی به اتحاد شوروی و کشورهای اروپای شرقی اعزام شد.

به ابتکار فیدل کاسترو و چه‌گوارا از ادغام بخشی از حزب سوسیالیست مردمی به رهبری بلاس روکا،^۲ و رهبری انقلابی ۱۳ مارس به رهبری فوره شومون،^۳ که جنبش انقلابی دانشجویان و جوانان بود با جنبش ۲۶ ژوئیه، «سازمان‌های انقلابی یکپارچه»^۴

^۲ Blas Roca

^۳ Faure Chomón

^۴ Integrado Organizaciones Revolucionarias (IOR)

در ژوئیه‌ی ۱۹۶۱ به‌وجود آمد. در مارس ۱۹۶۲ این تشکل به حزب متحد انقلاب سوسیالیستی^۵ تغییر نام داد و در ۳ اکتبر ۱۹۶۵ حزب کمونیست کوبا ایجاد شد. در نتیجه توجه حزب کارگران سوسیالیست ایالات متحده و «انجمن ستار» که بخش ایران بین‌الملل چهارم بود و من در آن شرکت داشتم جهت‌گیری سیاسی رهبری کاسترو بود و نه رابطه‌ی آن با تاریخ اندیشه‌ی انقلابی در کوبا.

بنیاد فلسفه

در سفر ژوئن ۱۹۹۹ به کوبا فرصتی ایجاد شد تا در یک نشست یک‌روزه به سخنرانی‌هایی در مورد سیر اندیشه‌ی انقلابی در کوبا توسط سه محقق کوبایی از بنیاد فلسفه گوش کنم. «بنیاد فلسفه»، اندیشکده‌ی حزب کمونیست کوبا است که علاوه بر پژوهش پیرامون مسایلی که مورد نظر رهبری این حزب است به امر تربیت کادر برای این حزب و تشکل‌های توده‌ی انقلاب کوبا کمک می‌کند. در کوبا دو بار تشکلی به نام حزب کمونیست ایجاد شده است. اولین بار در سال ۱۹۲۵ تحت تأثیر انقلاب سوسیالیستی اکتبر ۱۹۱۷ روسیه توسط انقلابیون کوبایی بود. این حزب که به بین‌الملل کمونیست پیوست مانند سایر احزاب کمونیست با انحطاط انقلاب سوسیالیستی روسیه و ضدانقلاب استالینیستی از رهبری و کادرهای انقلابی تهی شد و دنباله‌روی مشی کرملین گردید و در سال ۱۹۴۴ به حزب سوسیالیست مردمی^۶ تغییر نام داد.

در حزب کمونیست جدید که در سال ۱۹۶۵ ایجاد شد، رهبران و کادرهای حزب سوسیالیست مردمی به لحاظ نمایندگی حزب کمونیست شوروی، که برای بسیاری از جمله همان طور که در ادامه به‌طور مفصل توضیح خواهیم داد، فیدل کاسترو، هنوز تداوم انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ را تداعی می‌کرد و به‌عنوان تداوم حزب کمونیست ۱۹۲۵ دانسته می‌شد و با چند دهه سابقه‌ی سیاسی و تجربه دست در تعیین مشی حزب دست بالا را گرفتند. جنبش ۲۶ ژوئیه و رهبری انقلابی ۱۳ مارس که هر دو جریاناتی

^۵ Partido Unido de la Revolución Socoalista (PURS)

^۶ Partido Socialista Popular

چریکی بودند که در دهه‌ی ۱۹۵۰ توسط جوانان انقلابی شکل گرفته بود از چنین «سابق و تجربه‌ی انقلابی» برخوردار نبودند. حزب کمونیست جدید تحت نفوذ کادرهای استالینیست درآمد و در دهه‌ی ۱۹۷۰ که کوبایی‌ها به آن دهه‌ی خاکستری اطلاق کردند آگاهانه الگوی «توسعه‌ی سوسیالیستی» شوروی را اتخاذ کرد. بعلاوه نیروهای جوان حزب کمونیست جدید را برای تربیت سیاسی و دانشجویان کوبایی را برای تحصیل علم و فن به اتحادشوروی و کشورهای اروپای شرقی اعزام می‌کردند. این امر به افزایش وزنه‌ی استالینیسم در حزب کمونیست کوبا افزود.

در نتیجه روایتی که من در مورد سیر اندیشه‌ی انقلابی در کوبا از سخنرانان بنیاد فلسفه شنیدم به‌خصوص در مورد روند سوسیالیستی در قرن بیستم متأثر از نگرشی استالینیستی بود چه در مورد آنچه گفته می‌شد و چه در مورد مسایلی که مسکوت گذارده می‌شد.

اولگا فرناندز ریوز^۷ که ریاست جلسه را به‌عهده داشت در مورد زیربنای تحقیقاتی موجود در کوبا و پروژه‌های آن زمان بنیاد فلسفه توضیح داد. فرناندز را از زمانی که دبیر اول دفتر حافظ منافع کوبا در واشینگتن بود از دور می‌شناختم. او استاد فلسفه‌ی اجتماعی و سیاسی بود و اکنون عضو آکادمی علوم کوبا است. به گفته‌ی فرناندز مسایلی که بنیاد فلسفه در آن زمان بررسی می‌کرد در زمینه‌های توسعه‌ی کوبایی‌های آفریقایی‌تبار، جوانان و مسایل مربوط به دموکراسی، عدالت اجتماعی، اخلاق سیاسی، و جامعه‌ی مدنی بودند. فرناندز گفت که ۲۰ بنیاد تحقیقاتی زیر چتر وزارت فناوری، علوم، و محیط زیست و ۴۰ بنیاد تحقیقاتی زیر چتر وزارت فرهنگ فعالیت می‌کردند. مسایل مورد پژوهش آنان شامل روابط نژادی، اثرات توریسیم، توسعه‌ی جامعه‌ی مدنی، و جوانان بودند. مسئله‌ی جوانان به‌ویژه در آستانه‌ی سال ۲۰۰۰ به دلیل بحران اقتصادی، حاد بود. برای اولین بار پس از پیروزی انقلاب نسل جدید چشم‌انتظار آینده‌ی بهتری نسبت به والدین‌شان نبود، بلکه برعکس. برخی از صاحب‌نظران در آن سال‌ها آنان را «نسل ازدست‌رفته» برای انقلاب می‌خواندند.

^۷ Olga Fernandez Rios.

رشد اندیشه‌ی سیاسی و تشکل سوسیالیستی در کوبا

اولیویا میراندا^۸ در مورد رشد اندیشه و تشکل سوسیالیستی در کوبا صحبت کرد. به گفته‌ی او سال‌های ۱۷۹۰ تا ۱۸۶۸ شاهد رشد آگاهی ضداستعماری در کوبا بودند. این آگاهی تحت‌تأثیر عصر روشنگری در اروپا شکل گرفت و ابتدا رنگ مذهبی و فلسفی داشت. اگرچه مستعمره‌نشینان اسپانیولی صاحب قدرت اقتصادی بودند اما قدرت سیاسی نداشتند. از جمله مخالفین برجسته اسپانیا کشیش فلیکس وارلا^۹ (۱۸۵۳-۱۷۸۸) است که تحت تأثیر نظریه‌ی فایده‌گرایی بنتهام^{۱۰} بود و علیه برده‌داری و استعمار فعالیت می‌کرد. دیگری کشیش اگوستین کابا پرو^{۱۱} (۱۸۳۵-۱۷۶۲) بود که از خردگرایی دکارتی^{۱۲} پیروی می‌کرد و پزشکی به‌نام توماس رومی^{۱۳} (۱۸۴۹-۱۷۶۴) که تجربه‌گرا بود. در این حال، برده‌های آفریقایی در کشتزارها و معادن به کار طاقت‌فرسا مشغول بودند و در هر فرصتی به مبارزه با برده‌داران می‌پرداختند.

از جمله قهرمانان جنبش ضداستعماری، کارلوس منوئل سسپیدس^{۱۴} (۱۸۷۴-۱۸۱۹) است که زمین‌دار، مزرعه‌دار و وکیل بود. او بردگانش را آزاد کرد و به مبارزه علیه اسپانیا پیوست. سسپیدس به‌عنوان اولین رئیس‌جمهور کوبا زمانی که هنوز برای استقلال می‌جنگید انتخاب شد. دیگری آنتونیو مسئو^{۱۵} (۱۸۴۵-۱۸۹۶) ژنرال دومینیکنی تبار بود که اسپانیایی‌ها به او «شیر بزرگ» لقب داده بودند و کوبایی‌ها او را

^۸ Olivia Miranda

^۹ Felix Varela

^{۱۰} Bentham's utilitarianism

^{۱۱} Augustin Caballero

^{۱۲} Cartesian rationalism

^{۱۳} Tomás Romey y Valdés Chacón

^{۱۴} Carlos Manuel Céspedes

^{۱۵} Antonio Maceo

«تایتن برنز»^{۱۶} می‌خواندند چون نسب آفریقایی داشت. مسئو به مقام دوم فرماندهی ارتش کوبا رسید و در نبرد کشته شد.

البته حوزه مارتی در بین رهبران جنگ استقلال کوبا نقش منحصربه‌فردی در شکل‌گیری اندیشه‌ی انقلابی کوبا دارد و از پایه‌گذاران «حزب انقلابی کوبا»^{۱۷} بود. حوزه هولیان مارتی پرز^{۱۸} (۱۸۹۵-۱۸۵۳) شاعر، نویسنده، میهن‌پرست و شهید در جنگ استقلال کوبا نماد یک قرن مبارزه‌ی کوبایی‌ها برای استقلال است. او از ۱۵ سالگی شعر می‌گفت و در ۱۶ سالگی روزنامه‌ای به نام «میهن آزاد»^{۱۹} منتشر کرد. مارتی در اشعارش خواهان آزادی و اتحاد مردم آمریکای لاتین و حوزه‌ی دریای کارائیب بود. در جنگ ده ساله علیه اسپانیا که در سال ۱۸۶۸ شروع شد مارتی ۱۵ ساله هوادار میهن‌پرستان بود. او در ۲۱ اکتبر ۱۸۶۹ دستگیر و به اسپانیا تبعید شد. در اسپانیا در دانشگاه ادبیات^{۲۰} به مطالعه‌ی حقوق پرداخت و در ژوئن ۱۸۷۴ فارغ‌التحصیل شد. در ماه دسامبر همان سال به مکزیک رفت تا از آن‌جا به کوبا برگردد که میسر نشد. سال‌های ۱۸۷۸-۱۸۷۵ را در مکزیک و گواتمالا به تدریس و نگارش گذراند در حالی که برای استقلال کوبا تبلیغ می‌کرد. در سال ۱۸۸۱ برای مدتی کوتاه به نیویورک سفر کرد و از آن‌جا راهی ونزوئلا شد. مارتی، در آن‌جا مجله‌ی «بررسی ونزوئلا»^{۲۱} را منتشر کرد. مثنی مجله با دیکتاتور آنتونیو گوزمن بلانکو^{۲۲} سازگار نبود و مارتی به نیویورک برگشت. مارتی با تأسیس حزب انقلابی کوبا در ۱۰ آوریل ۱۸۹۲ به رهبری آن انتخاب شد. در نیویورک مارتی برای مبارزه‌ی مسلحانه علیه استعمار اسپانیا با یاری ماکسیمو

^{۱۶} Bronze Titan

^{۱۷} Partido Revolucionario Cubano

^{۱۸} José Julian Marti Perez

^{۱۹} La Patria Libre

^{۲۰} Universidad Literaria

^{۲۱} Ravista Venzeuela

^{۲۲} Antonio Guzman Blanco

گومز^{۲۳} ژنرال دومینیکنی تبار^{۲۴} و دیگر مبارزین طرحی آماده کرد. در ۳۱ ژانویه‌ی ۱۸۹۵ مارتی و هم‌زمان او نیویورک را به قصد سانتا دومینیکو^{۲۵} (پایتخت جمهوری دومینیکن امروز) برای ورود به کوبا ترک کردند. جنگ استقلال کوبا در ۲۴ فوریه‌ی ۱۹۹۵ آغاز شد. یک ماه بعد مارتی در برخورد نظامی در دوس ریو^{۲۶} در ایالت اورینته^{۲۷} جان سپرد. اما مسئو و گومز به هدایت جنگ ادامه دادند. در ژانویه نیروهای تحت فرماندهی مسئو ایالت پینار دل ریو^{۲۸} در منتهی‌الیه غرب کوبا را تصرف کردند. گومز ایالت هاوانا را تحت کنترل در آورد. مسئو در نبردی در ماه دسامبر جان باخت. ایالات متحده در ۲ دسامبر ۱۸۲۳ دکتترین مونرو^{۲۹} را اتخاذ کرده بود که طبق آن قاره‌ی آمریکا را حوزه‌ی نفوذ خود می‌دانست. این دکتترین به گسترش امپریالیستی آن کشور در قرن بیستم کمک کرد. در ژوئیه‌ی ۱۸۹۸ ایالات متحده وارد جنگ با اسپانیا برای اشغال کوبا شد. یک ماه بعد اسپانیا تسلیم شد و در دسامبر آن سال دو کشور قرارداد پاریس را امضا کردند و کوبا تحت سلطه‌ی ایالات متحده قرار گرفت. اشغال رسمی کوبا توسط ایالات متحده در اول ژانویه‌ی ۱۸۹۹ صورت گرفت. در سال ۱۹۰۰ مجلس مؤسسان تشکیل شد تا قانون اساسی کشور را تعیین کند. در ایالات متحده سناتور اورویل پلات^{۳۰} که در ضمیمه کردن هاوایی و اشغال فیلیپین دست داشت متمم پلات^{۳۱} را به لایحه‌ی بودجه‌ی ارتش آمریکا اضافه و تصویب کرد. این متمم شرایط مداخله آمریکا در امور داخلی کوبا را تعیین می‌کرد و بخشی از قرارداد بین کوبا

۲۳ Maximó Gómez

۲۴ Dominican.

۲۵ Santa Domingo

۲۶ Dos Rios

۲۷ Oriente

۲۸ Pinar del Rio

۲۹ Monroe Docterine

۳۰ Orville Platt

۳۱ Platt Amendment

و ایالات متحده شد. با استناد به این متمم آمریکا در ۱۹۰۶، ۱۹۱۷ و ۱۹۲۰ به طور مستقیم در امور داخلی کوبا دخالت کرد. همراه با رشد ملی‌گرایی در کوبا بخش‌هایی از این متمم را رئیس‌جمهور فرانکلین روزولت^{۳۲} لغو کرد. اما حتی امروز پایگاه نظامی آمریکا در خلیج گوانتانامو^{۳۳} یادآور متمم پلات است. سلطه‌ی آمریکا بر کوبا تا اول ژانویه‌ی ۱۹۵۹ ادامه یافت زمانی که فیدل کاسترو و جنبش ۲۶ ژوئیه با حمایت زحمتکشان کوبا به قدرت رسیدند.

اندیشه‌ی سیاسی مارتی

سخنران سوم میگل لیمیا داوید^{۳۴} بود که در مورد مارتی صحبت کرد. من بعد از جلسه با او فرصت گفت‌وگو یافتم. معلوم شد که او از جانب پدری سوری‌تبار است. وقتی فهمید که من ایرانی‌تبارم خوشحال شد و مرا به شام در منزلش دعوت کرد. درباره‌ی او در آینده خواهیم نوشت.

در مقاله‌ای به مناسبت سومین سالگرد حزب انقلابی کوبا، مارتی (۱۸۹۴) به خصوصیات آن می‌پردازد. هدف این حزب استقلال کوبا از طریق انقلاب علیه استعمار اسپانیا بود. این حزب هم‌چنین خواهان رهایی پورتوریکو و مجمع‌الجزایر هند غربی^{۳۵} از یوغ اسپانیا بود، یعنی نوعی همبستگی علیه استعمار اسپانیا. مارتی برای تحقق این اهداف خواهان اتحاد همه‌ی کوبایی‌ها بود: «زیباست که می‌بینیم اقشار گوناگون مردم برای این امر مقدس به هم پیوند خورده‌اند.» در نتیجه مارتی خواهان حزبی ماورای طبقات و مخالف احزاب متعدد بر پایه‌ی طبقاتی بود که به نظر او اتحاد کوبایی‌ها علیه اسپانیا را تضعیف می‌کردند. در عین حال مارتی مخالف غلبه‌ی یک طبقه بر دیگر طبقات در کوبای مستقل بود. به نظر او ذات انسان متشکل از عشق و نفرت است و امیدوار بود کوبایی‌ها را بر پایه‌ی عشق به میهن متحد کند.

^{۳۲} Franklin D. Roosevelt

^{۳۳} Guantanamo Bay

^{۳۴} Miguel Limia David

^{۳۵} Antilles

از همین‌رو مارتی مسئله‌ی نژاد را مانعی بر سر راه وحدت کوبایی‌ها در مبارزه علیه استعمار می‌دید (د لا فوئنته ۳۶ ۱۹۹۸). د لا فوئنته از مارتی در ۱۸۹۳ چنین نقل می‌کند: «پافشاری در مورد نژاد، در مورد نژادهای مختلف، ... امور فردی و اجتماعی را دشوار می‌کند... انسان بالاتر از نژاد سفیدپوست، سیاهپوست، و دورگه ۳۷ است.»

مارتی در مورد وظیفه‌ی حزب انقلابی کوبا چنین می‌نویسد (۱۸۹۴):

«هر حزب علنی باید خود را با مردم وفق دهد و مشی آن چیزی نیست و نباید باشد مگر هنر راهنمایی و فداکاری برای آنان تا اقشار مختلف و گاه مخالف را با هم متحد کند بدون آن که از اهمیت برخی افراد چشم‌پوشد و آگاهانه علیه دست‌یابی به نظم جامعه که تنها با وجود قوانین جامع میسر است اقدام کند.»

در این حال مارتی می‌نویسد که «مردم کوبا نباید انتظاراتی از انقلاب داشته باشند که خارج از امکانات آن است.» (همان جا ص ۱۴)

پل استراده ۳۸ (۲۰۱۷) تاریخ‌دان فرانسوی که در سال ۲۰۲۳ جایزه‌ی بین‌المللی صلح حوزه مارتی یونسکو به او اهدا شد در زمره‌ی معتبرترین پژوهش‌گران زندگی و افکار مارتی است. پاتریشیا پرز پرز ۳۹ (۲۰۱۷) چکیده‌ی ارزیابی استراده را چنین ارائه می‌کند:

«در مارتی رابطه‌ی مطلق و حیاتی بین اندیشه و عمل وجود دارد. اگرچه مارتی مدرنیست بود اما توسعه‌ی اقتصادی و صنعتی‌شدن را تنها برای رفاه توده‌ی مردم می‌خواست. در نتیجه او خواهان تقسیم اراضی و قانونمندی و نظارت بر معدن‌داری، کاهش مالیات بر تولیدات محلی، تنظیم مهاجرت اروپائیان به کوبا بود تا مانع امنیت شغلی کوبایی‌ها نشوند. او مخالف کشاورزی تک‌محصولی بود. مارتی با نقد رهبران خودکامه در ونزوئلا و گواتمالا با خودکامگی مخالف بود و در عین حال مخالف حکومت

۳۶ De La Fuente

۳۷ Mulato

۳۸ Paul Estrade

۳۹ Patricia Perez Perez

"آزادی خواه و دموکراسی خواه" صاحبان و مدیران شرکت‌ها و بانک‌ها و بازار بورس در آمریکا بود که آنان را "دزدان" خطاب می‌کرد. سیرتحول اندیشه سیاسی مارتی در جهت لیبرالیسم اجتماعی بود. او ایالات متحده را هیولامی‌دانست و زندگی خود در نیویورک را زندگی در شکم هیولا توصیف کرد. مارتی مخالف خشونت بود مگر علیه ستمگران. او به سوسیالیسم اروپایی با تردید می‌نگریست. مارتی مخالف برده‌داری و تبعیض علیه کوبایی‌های آفریقایی‌تبار بود. فعالیت اجتماعی او در حمایت از فرودستان و علیه قدرتمندان ستمگر بود.»

استراده، مارتی را برجسته‌ترین متفکر اجتماعی در آمریکای لاتین آن زمان می‌شناسد. او مارتی را ضد استعمار، ضد خودکامگی، خواهان آزادی‌های عمومی و فردی در مام میهنی که «از آن همه است و برای منفعت همه» می‌داند که در آن فقط الیگارش‌ی حذف می‌شود.

در نتیجه مارتی سه گرایش سیاسی موجود، یعنی حزب استقلال طلب لیبرال، حزب فرمیست، و گرایشی را که خواهان الحاق به اسپانیا بود رد کرد و از پایه‌گذاران حزب انقلابی کوبا شد. همان‌طور که در ادامه خواهیم نوشت سیر اندیشه و عمل سیاسی فیدل کاسترو متأثر از مارتی است. شاید محبوب‌ترین شعار انقلاب کوبا « میهن یا مرگ »^{۴۰} است.

رشد تشکیلات توده‌ای

کارلوس بالینیو^{۴۱} (۱۹۲۶-۱۸۴۸) که درباره‌ی وضع زندگی و کار پرولتاریا می‌نوشت، خواهان جامعه‌ای بی طبقه بود که در آن ابزار تولید اجتماعی خواهند شد. او در سال ۱۹۰۶ منشور حزب کارگران سوسیالیست کوبا که گروهی تبلیغاتی بود را امضا کرد و در سال ۱۹۲۵ در زمره‌ی پایه‌گذاران حزب کمونیست در آمد که با الهام از انقلاب سوسیالیستی اکتبر ۱۹۱۷ روسیه و بین‌الملل کمونیست تشکیل شد.

^{۴۰} Patria o Muerte

^{۴۱} Carlos Baliño

هم‌زمان کارگران کوبایی متشکل شدند. مجمع کارگران هاوانا^{۴۲} به سال ۱۸۸۵ برگزار شد. در سال ۱۸۹۲ اولین کنگره‌ی کشوری کار^{۴۳} در هاوانا برگزار شد. در سال ۱۹۲۵، نمایندگانی که برای شرکت در کنگره‌ی این تشکل گرد آمده بودند فدراسیون کار کوبا^{۴۴} را ایجاد کردند و در سال ۱۹۳۹ آن را به عنوان کنفدراسیون سراسری کارگران کوبا^{۴۵} بازسازی کردند. اولین سندیکای سراسری کارگران صنعت نیشکر^{۴۶} در سال ۱۹۳۲ به وجود آمد.

در همان دوره تشکل‌های زنان و دانشجویان نیز ایجاد شد. در سال ۱۹۲۳ اولین کنگره‌ی کشوری زنان تشکیل شد. هولیو آنتونیو میا^{۴۷} (۱۹۰۳-۱۹۲۹) پایه‌گذار فدراسیون دانشجویان^{۴۸} بود. میا از بنیان‌گذاران حزب کمونیست بود که در سال ۱۹۲۹ در مکزیک ترور شد. در مورد زندگی و اندیشه‌ی سیاسی و سرنوشت او روایات گوناگونی وجود دارد. حزب کمونیست کنونی کوبا مدتی در مورد میا سکوت اختیار کرد تا سرانجام او را در زمره‌ی رهبران جنبش سوسیالیستی کوبا پذیرفت. فیدل کاسترو (کاسترو و رامونه ۲۰۰۷، ص ۴۸) در اتوبیوگرافی‌اش در مورد نقش میا در ایجاد جنبش انقلابی در کوبا می‌گوید: «مردی که از نوجوانی فوق‌العاده توانا و از شخصیت‌های اصلی است که پس از مارتی ظهور کرد.» البته دلیل سکوت در مورد میا شایعه‌ی تروتسکیست بودن او و وزنه‌ی استالینیسیم در حزب کمونیست کوبا بود.

^{۴۲} Circulo de Trabajadores de La Habana

^{۴۳} Congreso Nacional del Trabajo

^{۴۴} Federacion del Tabajo de Cuba

^{۴۵} Confederación de Trabajadores de Cuba (CTC)

^{۴۶} Sandicado Nacional de Obreros de la Industria Azucarea

Sandicato Nacional de Obreros de la Industria Azucarera

^{۴۷} Julio Antonio Mella

^{۴۸} Universitaria Fundación Estudiantil (FEU)

گری تنانت^{۴۹} (۲۰۰۰ صص ۵۴-۴) که رساله‌ی دکترایش را در مورد تروتسکیسم در کوبا نوشته معتقد است که علی‌رغم حمایت دیرگاه از نقد تروتسکی از سیاست استالین در قبال انقلاب ۱۹۲۷ چین و سیاست جلب پرولتاریا به حمایت از «بورژوازی ملی»، میا تروتسکیست نبود و فعالیت سیاسی او در حزب کمونیست کوبا در مواردی مخالف مشی تروتسکی بود. به‌نظر او دلیل «تروتسکیست» خواندن میا استقلال سیاسی او و عدم پیروی بی‌چون‌وچرایش از خط‌مشی رهبری حزب است که پیرو استالین بوده است. می‌دانیم که سوسیالیست‌های انقلابی دیگر کشورها بعد از استالینیزه‌شدن بین‌الملل کمونیستی از این احزاب اخراج شدند و در برخی موارد چون سوسیالیست‌های ایرانی که به اتحاد شوروی پناهنده شدند دچار سرنوشتی تراژیک شدند.

البته ملاحظات بالا در سخنرانی میراندا نبود و تصویری که او از رشد اندیشه‌ی سیاسی در کوبا عرضه کرد عمدتاً تلاشی بود تا نظریات فیدل کاسترو را نتیجه‌ی رشد منطقی اندیشه‌ی انقلابی در کوبا معرفی کند بدون آن‌که پیچ‌وخم‌های آن‌را خصوصاً در مورد استالینست شدن حزب کمونیست و استالینست بودن حزب سوسیالیست مردمی را مطرح کند. به عبارت دیگر سخنرانی او تأثیرات تحولات سوسیالیسم در جهان را نادیده می‌گرفت.

در پاسخ به سؤالی که خود میراندا مطرح کرد که چرا حزب کمونیست دهه‌ی ۱۹۲۰ «انقلاب نکرد»، سؤالی که خود پرسش‌برانگیز است اساساً چون نه احزاب بلکه توده‌ها انقلاب می‌کنند، او به عدم تجربه‌ی آن حزب و «مارکسیسم عوامانه» بین‌الملل کمونیستی اشاره کرد. در عین حال میراندا انحطاط انقلاب روسیه، ضدانقلاب خونین استالینستی و انحطاط بین‌الملل کمونیستس و احزاب آن از جمله حزب کمونیست کوبا را مسکوت گذاشت. آن حزب که در ۱۹۴۴ به حزب سوسیالیست مردمی تغییر نام داد مانند سایر احزاب پیرو مسکو بود. بعد از این که هیتلر علی‌رغم پیمان مولوتف-ربنتروپ^{۵۰} که بنا بر آن دو قدرت توافق کردند اروپا را بین خود تقسیم کنند به شوروی

^{۴۹} Gary Tennant

^{۵۰} Molotov-Ribbentrop Pact

حمله کرد به اشاره‌ی مسکو احزاب بین‌الملل کمونیستی، از جمله در کوبا، به «جبهه‌ی ضد فاشیسم» پیوستند و در جنگ دوم جهانی که یک جنگ امپریالیستی بود، حامی متفقین شدند. آن احزاب از «بورژوازی خودی» برای شرکت در جنگ به نفع متفقین حمایت کردند و حتی با اعتصابات کارگری در زمان جنگ مخالفت ورزیدند.

میراندا حزب سوسیالیست مردمی را تا سال ۱۹۵۳ «مارکسیت-لنینیست» معرفی می‌کرد و از رهبران آن چون بلاس روکا،^{۵۱} فابیو گروبات،^{۵۲} کارلوس رافائل رودریگز^{۵۳} و آلنسو برنال دیسگو^{۵۴} به‌عنوان انقلابیون کمونیست یاد می‌کرد. اما او آنیبال اسکالانتته^{۵۵} را از قلم انداخت زیرا او که به همراه دیگر کادرهای حزب سوسیالیست مردمی که در مقامات حساس قرار داده بود در ۲۲ مارس ۱۹۶۲ به جرم زیر پا گذاردن موازین تشکیلاتی از «سازمان‌های انقلابی یکپارچه» اخراج شدند و او به مسکو مهاجرت کرد. چرا میراندا این حزب را تنها تا ۱۹۵۳ «مارکسیت-لنینیست» می‌خواند؟ شاید به این دلیل که مبارزه‌ی فیدل کاسترو و جنبش ۲۶ ژوئیه از این سال شروع شد و حزب سوسیالیست مردمی علناً با مشی کاسترو یعنی اقدام مسلحانه علیه پادگان مونکادا در سال ۱۹۵۳ و جنگ چریکی علیه دیکتاتوری باتیستا مخالف بود. در سال ۱۹۵۸ زمانی که امکان پیروزی جنگ داخلی به نفع جنبش ۲۶ ژوئیه جدی‌تر شده بود، این حزب مشی خود را به حمایت از کاسترو تغییر داد و یکی از رهبرانش، کارلوس رافائل رودریگز را، برای ترمیم روابط و حمایت از کاسترو به دیدار با او فرستاد. در ادامه به اندیشه‌ی سیاسی ارنستو چه گوارا و فیدل کاسترو خواهیم پرداخت.

^{۵۱} Blas Roca Calderio

^{۵۲} Fabio Grobart

^{۵۳} Carlos Rafael Rodriguez

^{۵۴} Alonso Bernal de Riesgo

^{۵۵} Anibal Escalante

منابع فارسی:

- تروتسکی، لئون. برنامه انتقالی برای انقلاب سوسیالیستی. (احتضار سرمایه داری و وظایف بین الملل چهارم) ترجمه برهان رضائی (رضا براهنی) انتشارات فانوس، نیویورک، ۱۹۷۸.
- فونر، فلیپ اس. تاریخ کوبا و روابط آن با آمریکا. جلد اول. ۱۸۴۵-۱۴۹۲ از تصرف کوبا تا لاسکالرا ترجمه سهیل روحانی. موسسه انتشارات امیر کبیر ۱۳۶۱.
- لئون تروتسکی و مبارزه برای حفظ سنن بلشویسم: تاریخچه اپوزیسیون چپ. تهران نشر فانوس ۱۳۵۹.

منابع انگلیسی:

- Castro Ruz, Fidel and Ignacio Ramonet. "Fidel Castro: My Life: A Spoken Autobiography. ۲۰۰۷.
- De la Fuente, Alejandro. "Race, National Discourse, and Politics in Cuba." *Latin American Perspectives*, Vol. ۲۵, No. ۳, May ۱۹۹۸, pp. ۴۳-۶۹.
- Lenin, V. I. [The Revolutionary Democratic Dictatorship of the Proletariat and the Peasantry](#). ۱۹۰۵.
- Lewin, Moshe. *Lenin's Last Struggle*. ۲۰۰۵.
- Perez Perez, Patricia. Paul Estarde, José Martí * (۱۸۵۳-۱۸۹۵): Les. *Fondements de la Démocratie en Amérique Latine*. ۲۰۱۷
- Tennant, Gary. *The Hidden Pearl of the Caribbean: Trotskyism in Cuba*. ۲۰۰۰.
- Trotsky, Leon. [Results and Prospects](#). ۱۹۰۶.
- _____. [The Death Agony of Capitalism and the Tasks of the Fourth International](#) ۱۹۳۸.

منابع فرانسه:

Estrade, Paul. José Marti ۱۸۹۵۳-۱۸۹۵. Les Fondements de la Democratie en Amerique Latine. Chiers Ameérique Latines. ۲۰۱۷.

ضمیمه ۵۶

کوبا جزیره‌ی باریکی است که از شرق به غرب ۱،۲۴۸ کیلومتر و عرض آن بین ۴۰ و ۲۰۰ کیلومتر است. هاوانا که در ساحل شمالی کوبا است تنها ۱۴۷ کیلومتر با کی وست، مجمع‌الجزایر جنوب فلوریدا فاصله دارد. کوبا ۱۱۴،۰۰۰ کیلومتر مربع مساحت دارد. با کوه‌های بلند در انتهای شرقی آن، در مرکز و غرب کوبا هم چند رشته‌کوه و تپه وجود دارد. معروف‌ترین رشته‌کوه‌های کوبا «سیرا مائسترا» است که مبارزه‌ی مسلحانه جنبش ۲۶ ژوئیه از آن‌جا پا گرفت و در اول ژانویه‌ی ۱۹۵۹ به پیروزی انقلاب کوبا انجامید. ۴۰۰ سال مبارزه‌ی کوبایی‌ها برای استقلال از اسپانیا یکی از حماسه‌های تاریخ است. بیش از نیم‌قرن نیز کوبایی‌ها علیه سلطه‌ی امپریالیسم آمریکا مبارزه کردند. کریستف کلمب در ۲۸ اکتبر ۱۴۹۲ قدم به خاک کوبا گذاشت در حالی که هنوز تصور می‌کرد به ژاپن رسیده است و آن‌را زیباترین جزیره‌ای که بشر پا به آن گذارده توصیف کرد.

آن زمان سه گروه بومی در کوبا زندگی می‌کرد: سی‌بونی‌ها، ۵۷ گواناها‌سایبیس‌ها، ۵۸ و تاینوها. ۵۹ دو گروه اول چادرنشین، شکارچی و ماهیگیر بودند. آنان از چوب‌های زمخت، صدف دریایی، سنگ‌های صیقل‌نیافته به‌عنوان ابزار کار استفاده می‌کردند. سومین گروه از چوب تراشیده و سنگ صیقل‌داده استفاده می‌کردند. ظرف ۷۰ سال پس از اشغال کوبا توسط اسپانیا عمده‌ی جمعیت بومی بر اثر جنگ و یا

برگرفته شده از فونر ۱۳۶۱ ۵۶

۵۷ Ciboneys

۵۸ Guanahacabibes

۵۹ Tinos

بیماری‌های مسری که اسپانیایی‌ها به ارمنان آورده بودند و بومی‌ها در برابرشان مصونیت نداشتند از بین رفتند. یکی از رهبران بومی‌ها به نام هاتوی^{۶۰} که با شهامت با اسپانیولی‌ها جنگید به اسارت در آمد و او را زنده در آتش سوزاندند. آن عده که باقی ماندند به بردگی اسپانیولی‌های مستعمره‌نشین درآمدند. کار زیاد و پر مشقت در مزارع و معادن آنان را از پا درآورد. عده‌ی کمی تن به آمیزش با اسپانیولی‌ها دادند و به تدریج نسل بومی‌های کوبا نابود شد.

با از بین رفتن بومی‌های کوبا و گسترش مزرعه‌داری، اسپانیا به وارد کردن برده‌های آفریقایی پرداخت. اولین مجوز ورود برده به کوبا در سال ۱۵۱۳ صادر شد. در ژانویه‌ی ۱۵۲۴ اجازه‌ی ورود ۳۰۰ برده‌ی آفریقایی برای کار در معدن طلای هاگوا^{۶۱} صادر شد. در سال ۱۵۵۰ پادشاه اسپانیا به سندیکایی از تجار حق تجارت برده داد. کلیسای کاتولیک که مزرعه‌دار بود و نیشکر و شکر تولید می‌کرد از برده‌داران بزرگ بود. بردگان آفریقایی البته علیه ستم و استثمار شدید بارها طغیان کردند. هر گاه عده‌ای موفق به فرار می‌شدند امکان اتحاد بومی‌ها علیه اسپانیولی‌ها وجود داشت و انجام می‌شد. آن عده از بردگان که موفق به فرار به نقاط دوردست شدند به کشاورزی پرداختند و با کوبایی‌های اسپانیایی تبار که آنان هم به کشاورزی مشغول بودند آمیزش کردند و به این ترتیب «ملاتو»ها یا کوبایی‌های دو رگه به وجود آمدند که بخش مهمی از جمعیت کوبا را تشکیل دادند.

قدردانی: از زحمات پارسا عارفی که متن را پیش از انتشار برای اصلاح اشتباهات فارسی و تایپی من خواند سپاسگزارم.

^{۶۰} Hatuet

^{۶۱} Jagua

<https://www.pecritiue.com>

نقد اقتصاد سیاسی

از «مقدمه» ۱۸۵۷ تا «دیباجه» ۱۸۶۷:
تأملاتی در روش مارکس
در نقد اقتصاد سیاسی

باب جسوپ



ترجمه‌ی کمال اطهاری



Natalia Rizzo

چکیده

مارکس در دیباچه‌ی چاپ ۱۸۶۷ «سرمایه» نوشته بود: هر آغازی دشوار است، و این درباره‌ی همه‌ی علوم صادق است. این سخن تجلی دیدگاه مارکس و انگلس درباره‌ی [اثبات] وجود این علم بود: تاریخ دربرگیرنده‌ی طبیعت و جامعه است. بی‌تردید علوم طبیعی از وجوهی اساسی شکل‌دهنده‌ی اثر مارکس بودند. مقاله‌ی من به تأثیر داروینیسیم، ترمودینامیک، و بیولوژی سلول در تحلیل مارکس می‌پردازد و اثر مورد سوم را به تفصیل می‌سنجد. از زمانی که مارکس در نهایت شکل ارزش (-value form) کالا را بخش آغازین «سرمایه» قرار داد، و آن را به‌مثابه شاکله‌ی سلول اقتصادی شیوه‌ی تولید سرمایه‌دارانه تعریف کرد، گامی نوین در نقد اقتصاد سیاسی برداشته شد. چرا که در تضاد با دو روش پیشین اقتصاد سیاسی او قرار داشت که در مقدمه‌ی ۱۸۵۷ خلاصه شده بود. چون از توجهش به بیولوژی سلولی، روشی سوم برآمد که آن دو را در خود جای و تغییر شکل داد. کالا ساده‌ترین، واضح‌ترین، و بی‌واسطه‌ترین تک‌عنصر مینا را در رابطه‌ی سرمایه به‌دست می‌دهد، و می‌تواند هم به‌مثابه شرط مقدم، و هم حکم (نتیجه‌ی) نهایی در تحلیل وی به‌کار آید، تا با تحلیل آن تمام تأثیرات متضاد و پویای منطق سرمایه گشوده شود. این [تحول] مدیون بازخوانی «علم منطق» هگل نیز بود که در آن به نقش انتخاب نقطه‌ی آغازین (choice of starting point) در شناسایی کل اندام‌واره پرداخته شده بود. برای مارکس همانندسازی [کالا با] سلول بهترین نقطه‌ی آغازینی بود که جست‌وجو می‌کرد. در این مقاله من شش هم‌خوانی بین بیولوژی سلول با تحلیل مارکس از شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری تعریف می‌کنم که می‌تواند بر انتخاب نقطه‌ی آغازین وی، و تحلیل‌های پس از آن تأثیر گذاشته باشد. اما این‌ها تنها همانندسازی است و نه راهبر جوهر پژوهشی که ویژگی‌های تاریخی روابط سرمایه را آشکار می‌کند، و نه روش بازنمایی (presentation) آن را. مقاله با نتایجی عمومی درباره‌ی فرایند کشف، روش‌ها، و روش بازنمایی پایان می‌یابد.

مقدمه

مارکس پس از پایان «سرمایه» قصد داشت کتابی کوچک درباره‌ی روش بنویسد. در سال ۱۸۵۸ در نامه‌ای به انگلس نوشت که متن کتاب ۲ یا ۳ برگ چاپ (بین ۳۲ تا ۴۸ صفحه‌ی چاپ‌شده) خواهد بود و به «وجه عقلانی روش در منطق هگل» خواهد پرداخت.^۱ ده سال بعد در سال ۱۸۶۸، در پی چاپ جلد نخست کتاب سرمایه، او به دیتزگن (Dietzgen) نوشت: «پس از خلاص شدن از بار اقتصاد، کتابی درباره "دیالکتیک" خواهیم نوشت. قوانین صحیح دیالکتیک اکنون نزد هگل است، گرچه به شکل رازورزانه. آن‌ها را باید از این پوسته به‌درآورد».^۲ مارکس پیش‌تر، از دهه‌ی ۱۸۴۰، نکاتی گذرا درباره‌ی روش عنوان کرده و تداوم داده بود، از آن جمله در قسمت بعدالتحریر چاپ دوم آلمانی سرمایه (۱۸۷۳)، و نیز تحشیه‌هایی (۸۰-۱۸۷۹) بر کتاب درسی اقتصاد سیاسی واگنر (Wagner).^۳ با این‌همه آثار چاپ‌شده‌ی وی فاقد بحث مبسوط درباره‌ی روش بوده و به اشاراتی بسنده شده است، در نتیجه کار پی‌بردن به روش پژوهش مارکس، و شیوه‌ی بهره‌گیری او را از دیالکتیک مشکل‌تر می‌کند.^۴ این مقاله متمرکز بر تغییراتی است که مارکس در دوره‌ی بین آماده‌سازی ناقص مقدمه‌ی ۱۸۵۷، تا درآمدی بر نقد اقتصاد سیاسی، و دیاچه‌ی چاپ نخست جلد یک سرمایه (در ۱۸۶۷) به روش خود داده است. این دوره‌ای است که مارکس بیشترین کارهای آماده‌سازی کتاب سرمایه را با حدود ۳۱۵۰ صفحه، در مقایسه با حدود ۷۵۰ صفحه‌ی پیش‌نویس در ۱۵ سال بعد (شکل ۱)، به‌انجام رسانده است.^۵ در این مدت مارکس به

^۱ Marx to Engels ۱۶ January ۱۸۵۸; MECW ۴۰, p. ۲۴۹.

^۲ Marx to Joseph Dietzgen, ۹ May ۱۸۶۸, MECW ۴۳, p. ۳۱, Cited in Beamish, ۱۹۹۲, pp. ۱-۲.

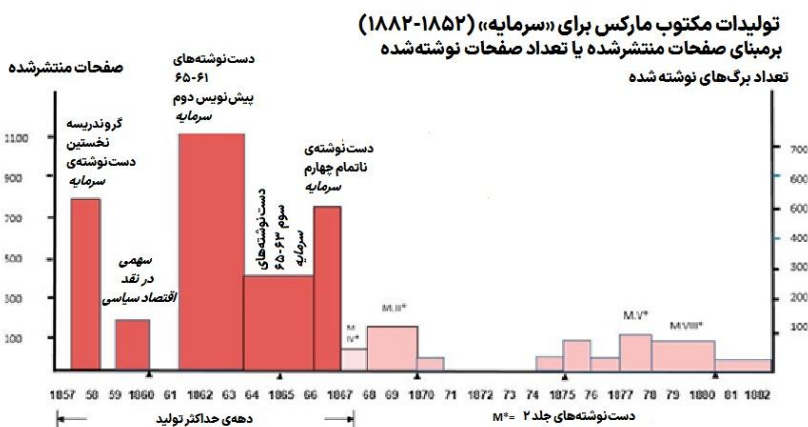
^۳ Marx, ۱۹۷۵.

^۴ Gamble & Walton ۱۹۷۲; Sayer ۱۹۷۹; Beamish ۱۹۹۲; Jánoska, Bondeli, Kindle, & Hofer ۱۹۹۴; Germer ۲۰۰۱; Arthur ۲۰۰۴; Pepperrell ۲۰۱۱; Hanzel ۲۰۱۴, ۲۰۱۵; Moseley & Smith ۲۰۱۴.

^۵ Dussel ۱۹۹۰, see Figure ۱ below.

روش بازنمایی (Darstellungsweise) خود و نیز طرح اصلی کتاب سرمایه پرداخته است. روسدولسکی (Rosdolsky) معتقد است طرح نهایی کتاب سرمایه در نامه‌ای به انگلس در ۱۸۶۵ عنوان شده است.^۶ اما به گواهی بخش «درآمد و سرچشمه‌های آن» که در آن مارکس کل نظام منطقی کتاب سرمایه را گشوده، در مدت نوشتن «دست‌نوشته‌های اقتصادی ۶۳-۱۸۶۱» این طرح در انداخته شده است. در واقع وی در این دوره پرسش‌های بسیار مهمی را پیش روی قرار داد، و تنها بعد از آن بود که مارکس اثرش را به شیوه‌ای نوشت و بازنویسی کرد که به سه جلد کامل انجامید.^۷

شکل ۱- نوشتارهای مارکس برای کتاب سرمایه (۱۸۸۲-۱۸۵۲)



پس برای کشف تغییرات مهم در درک مارکس از روش علمی‌اش، این دهه [۱۸۶۷-۱۸۵۷] حیاتی است. او به‌خصوص به این رویکرد خود می‌بالید، و مدعی بود که کل ترکیب استدلال‌ها در کتاب سرمایه، می‌بایست پیروزی دانش‌پژوهی

^۶ Rosdolsky, ۱۹[۶]: ۲۷. (De Paula et al. give the date as ۱۹۴۸; this is an error.)

^۷ de Paula et al., ۲۰۱۲, p. ۱۷۱.

(Wissenschaft)، یا پژوهش علمی قاعده‌مند) در آلمان تلقی شود.^۸ لازم به تأکید است که توصیف مارکس از کتاب سرمایه و خصلت اندام‌واره‌ی آن را در پرتو اعتقاد به وجود تنها یک علم باید دید. این علم، تاریخ است، «تاریخ طبیعت و تاریخ بشر» که دربرگیرنده‌ی تحول هردو «از زمان حیات بشر» است.^۹ اکنون به‌طور فزاینده اذعان می‌شود که علاقه‌ی مارکس به طبیعت و علوم طبیعی، تأثیراتی عمیق در انکشاف نقد اقتصاد سیاسی وی، یا در واقع، بوم‌شناسی سیاسی (political ecology) داشته است.^{۱۰}

۱. مارکس و علوم طبیعی

فریدریش انگلس درباره‌ی توسعه‌ی علمی در قرن نوزدهم می‌نویسد که لودویک فویرباخ (۱۸۷۲-۱۸۰۴) «آن‌قدر زندگی کرد تا سه کشف بزرگ را ببیند - سلول، اصل تبدیل و بقای انرژی، و نظریه‌ی تکامل منتسب به داروین».^{۱۱} در ادامه انگلس، در هم‌گامی با دوره‌ی تاریخی خود در اروپای غربی، این پیروزی‌های علمی را به تفصیل بیشتری به ترتیب شرح می‌دهد:

نخست، «کشف سلول به‌مثابه واحدی که از آن تکثیر و دگرسانی (differentiation) کل اندام گیاه و حیوان می‌بالد».^{۱۲} این کشف ابتدا توسط کار مشترک شلایدن و شوآن (Matthias Schleiden and Theodor Schwann) بوده که به ترتیب درباره‌ی سلول‌های گیاهی و حیوانی تحقیق کردند، و

^۸ Marx to Engels, ۲۰ February ۱۸۶۶, MECW ۴۳, p. ۲۳۲.

^۹ Marx & Engels ۱۹۷۵, pp. ۲۸-۹n.

^{۱۰} در مورد بوم‌شناسی سیاسی رجوع کنید به: Saito, ۲۰۱۷.

^{۱۱} Engels ۱۹۹۰, p. ۳۷۲.

^{۱۲} Engels ۱۹۹۰, p. ۳۸۵.

نشان دادند که این دو نوع سلول دارای خصایصی مشترک هستند.^{۱۳} این الهام‌بخش تحقیقاتی دیگر درباره‌ی بیولوژی، فیزیولوژی، دگرذیسی، و متابولیسم گشت، که از زمره‌ی آن‌ها هکل (Ernst Haeckel) دیگر بیولوژیست پیشگام آلمانی، و پشتیبان سرسخت داروین بود. مارکس و انگلس با شلایدن و شوآن، و دیگر آثار در این زمینه آشنا بودند.

دوم، اثبات قانون تبدیل و بقای انرژی بدین معنا است که «تبدیل انرژی به ما نشان می‌دهد که تمام نیروهایی که در طبیعت در وهله‌ی اول ناندام‌واره عمل می‌کنند - نیروی مکانیکی و مکملش، موسوم به انرژی بالقوه، گرما، تابش (نور، یا گرمای تابنده)، الکتروسیسته، مغناطیس، و انرژی شیمیایی - اشکال گوناگون جلوه‌ی حرکتی جهان شمول هستند، که با خصایص مجزا به هم تبدیل می‌گردند، به گونه‌ای که به‌جای مقداری معین از یکی که ناپدید می‌شود، مقداری معین از دیگری پدیدار می‌گردد و بدین گونه کل حرکت طبیعت به این فرایند تبدیل از یک شکل به دیگری خلاصه می‌شود».^{۱۴}

سوم، «برهانی است که داروین نخستین بار در شکلی هم‌پیوند به کار برد که تمام برساخته‌های ارگانیک طبیعت که پیرامون ما است، شامل انسان، حاصل فرایند طولانی تکامل تعدادی اندک از تک‌سلولی‌های زایای (unicellular germs) اولیه است... که خود ساخته‌ی پروتوپلاسم یا آلبومین هستند، که آن‌ها نیز با فعالیت شیمیایی به‌وجود آمده‌اند».^{۱۵} عبارتی که انگلس برای فویرباخ به کار برد در مورد مارکس (۱۸۸۳ - ۱۸۱۸) هم صادق است، او به علوم روز علاقه‌مند بود و می‌کوشید با پیشرفت آن‌ها در بسیاری حوزه‌ها هم‌گام باشد. دیدیم که انگلس در نامه به مارکس (در ۱۴ جولای ۱۸۵۸) دو کشف را با ارجاع به نظریه‌ی سلول و ترمودینامیک، ذکر کرده بود؛ در عوض مارکس هیجان‌زده از کتاب جدید داروین «منشاء انواع» نامه‌ای به انگلس (۱۳ دسامبر

^{۱۳} They presented their findings in *Mikroskopische Untersuchungen über die Übereinstimmung in der Struktur und dem Wachstum der Thiere und Pflanzen* (۱۸۳۹, translated into English in ۱۸۴۷, reprinted in ۱۹۱۰).

^{۱۴} Engels ۱۹۹۰, p. ۳۸۵.

^{۱۵} Engels, ۱۹۹۰, pp. ۳۸۵-۶.

۱۸۵۹) نوشته است.^{۱۶} آشناترین کشفیات برای بیشتر مفسران مارکسیست همین نظریه‌ی تکامل داروین است. کتاب «منشاء انواع» وی به انگلیسی در زمان انتشار کتاب مارکس «Zur Kritik der politischen Ökonomie» (درآمدی بر نقد اقتصاد سیاسی) به چاپ رسید و از آن استقبال بیشتری از کتاب مارکس در آن سال، حتی در آلمان شد.^{۱۷} مارکس کتاب وی را بسیار می‌ستود و معتقد بود در تاریخ طبیعی دستاوردی دارد که او و انگلس برای حوزه‌ی تاریخ بشر تحقق بخشیده‌اند.^{۱۸} تحشیه‌های او بر اثر داروین در دوره‌ای که کتاب سرمایه را آماده می‌کرد، تمرکز بر این کشف را نشان می‌دهد. مارکس تفسیری نیمه‌جدی داشت که داروین با طرح انتخاب طبیعی، مبارزه‌ی طبقاتی را وارد طبیعت کرده است. به‌طور مشخص‌تری در دبیاچه‌ی ویرایش نخست جلد یک سرمایه، مارکس نوشت که برای او «تکامل شکل‌بندی اقتصادی جامعه همانند فرایند تاریخ طبیعی است».^{۱۹} او در ادامه همانندی انتخاب طبیعی را با تکامل ابزار و فناوری در تقسیم کار مطرح نمود.^{۲۰} هم‌چنین او رقابت را چنین تفسیر کرد که به‌مثابه سازوکاری حیاتی برای انتخاب طبیعی در روابط بین «برادران معاند» (hostile brothers) عمل می‌کند، یا افراد سرمایه‌دار که در رقابت بین خود «یک سرمایه‌دار بسیاری را می‌کُشد».^{۲۱} ۲۲ او احتمالاً به‌طور نیمه‌جدی در میان نیروی کار

^{۱۶} Engels to Marx, July ۱۸۵۹, MECW ۴۰, p. ۳۲۹; and Marx to Engels, ۱۳ December ۱۸۵۹, p. ۵۵۱

^{۱۷} Marsden ۱۹۹۹, pp. ۱۰۲-۱۰۴.

^{۱۸} مارکس کتاب منشاء انواع را سه بار خوانده بود، از نیمه‌ی نوامبر تا دسامبر ۱۸۶۰، از ابتدا تا نیمه‌ی ژوئن ۱۸۶۲، و به زبان فرانسوی در زمانی پیش از فوریه‌ی ۱۸۶۹ (Sheasby ۲۰۰۴, p. ۶۸).

^{۱۹} ۱۹۹۶, p. ۱۰; cf. afterword to second German edition, ۱۹۹۶, p. ۱۸.

^{۲۰} Marx ۱۹۹۶, p. ۳۴۶; cf. pp. ۴۸۹-۹۱۳.

^{۲۱} Marx ۱۹۹۸, p. ۲۵۲; Marx ۱۹۹۶, p. ۷۵۰; cf. Moseley ۲۰۰۲.

^{۲۲} مارکس به انگلس: «شایان ذکر است که داروین در میان جانوران و گیاهان، جامعه‌ی انگلستان را هم کشف می‌کند، با تقسیم کار، رقابت، گشودن بازارهای جدید، "ابداعات" و [قانون] مالتوسی "تنازع بقا"» (۱۸ June ۱۸۶۲, MECW ۴۱:۳۸۱).

نیز به وجود «انتخاب طبیعی» اشاره می‌کند؛^{۲۳} و با قاطعیت بین قابلیت زنبورها در ساخت کندو با بدترین معماران تمایز قائل می‌شود، که در تضاد با این سخن داروین درباره‌ی «قدرت معماری بی‌همتای» زنبوران عسل است.^{۲۴}

به تأثیر کشف دوم یا تبدیل انرژی، تنها اخیراً پرداخته‌اند. این شناخت با بررسی گزیده‌ی یادداشت‌های (Exzerptheft) مارکس از دهه‌ی ۱۸۵۰ و پیش‌نویس‌های چاپ شده و نشده‌ی کتاب سرمایه حاصل آمده است، نه از سخنرانی‌ها یا نامه‌نگاری‌های وی. تأثیر آن در تحلیل وی از قدرت دگرگون‌ساز ماشین بخار در تولید صنعتی و مطالعه‌ی متون مربوط به نیروی کار، جلوه می‌کند.^{۲۵} وحدت‌یابی بسط‌یابنده‌ی نظریه‌های مربوط به انرژی، فیزیولوژی انسان و حیوان را دربرمی‌گیرد -مبحثی دیگر است که مارکس به‌طور گسترده به آن می‌پردازد. یک تأثیر مهم این کشف بر مارکس، بحث وی درباره‌ی نیروی کار (Arbeitskraft)، یعنی ظرفیت یا قابلیت فعالیت کار زنده (living labour) است -مفهومی که در اقتصاد سیاسی کلاسیک مفقود بود. رابینباخ (Rabinbach) معتقد است، نه مارکس که این هرمن فون هلمهولتز (Hermann von Helmholtz) بود که این اصطلاح را وضع کرد.^{۲۶} فون هلمهولتز دامنه‌ی واژه‌ی «Kraft» را فراتر از مفهوم اصلی آن بسط داد، که بیان‌گر نیروهایی بود که ماشین آزادشان می‌کرد تا انرژی شیمیایی یا گرما به انرژی مکانیکی تبدیل گردد، که بیان‌گر همه‌ی دگرگونی‌های از این نوع در طبیعت و از آن جمله کار انسان شود. فراتر از این، رابینباخ می‌نویسد «با این تغییر معناشناسی در معنای کار کردن (work)، کل کار (labour) به ویژگی‌های فیزیکی آن تقلیل می‌یابد، و محتوا و هدف ذاتی حذف می‌شود. کار جهان‌شمول می‌گردد.»^{۲۷} مارکس برآن بود که مفهوم نیروی کار یکی از دو «برترین مفاهیم» (best points) در کتاب سرمایه هستند،

^{۲۳} ۱۹۹۶، pp. ۲۷۴-۵.

^{۲۴} Darwin ۱۸۵۹، pp. ۲۲۷-۸; Marx ۱۹۹۶، p. ۱۸۸.

^{۲۵} Wendling ۲۰۰۹.

^{۲۶} Rabinbach ۱۹۹۰، p. ۴۶.

^{۲۷} ۱۹۹۰، p. ۴۷.

چون به وی اجازه دادند خصلت دوگانه‌ی کار را هم‌زمان به کار انضمامی (concrete) و انتزاعی تقسیم کند.^{۲۸} با این زمینه، در حالی که کار انضمامی به معنای شیوه‌هایی معین از صرف نیروی کار انسان است،^{۲۹} کار انتزاعی به معنای ماهیت مشترک انواع متفاوت کار انسان به‌طور انتزاعی است.^{۳۰} مبنای خصلت انتزاعی نیروی کار، پیوسته در پی نوآوری و رقابت تغییر می‌یابد و مدت‌زمان کار اجتماعاً لازم را در زمینه‌های فضا-زمان‌مند معین تشکیل می‌دهد.^{۳۱} زمان‌مندی و برگشت(نا)پذیری ((ir)reversibility) مضامین کلیدی برآمده در ترمودینامیک در آن زمان (بیان‌شده با مفهوم انتروپی) نیز بودند و به‌طور حیاتی به کار مارکس برای انکشاف اقتصاد سیاسی زمان خود آمدند.

تأثیر نخستین کشف علمی بر نقد اقتصاد سیاسی مارکس، یعنی سلول واحدی که از آن تکثیر و دگرسانی کل اندام گیاه و حیوان می‌بالد، کم‌تر شناخته شده است. شاید به این علت که تاریخ آن کم‌تر شناخته شده، یا به این دلیل که مفسران از تأثیر آن غفلت داشته‌اند. چرا که از یک‌سو مارکس شکل سلول اقتصادی (Zellenform) یا شکل زایا (Keimform) را تنها یک‌بار، و شکل ابتدایی (Elementarform) را دوبار در سه جلد سرمایه (Kapital)، در مقایسه با ۱۳ بار مفهوم عام ساده‌ترین شکل (einfachste Form)، ذکر کرده است؛ و از سوی دیگر او همانندسازی‌ها، استعاره‌ها یا ارجاعات بسیاری را از علوم طبیعی وام گرفته است. به‌طور مثال متابولیسم (Stoffwechsel)، که بنا به گفته‌ی بلامی فاستر (Bellamy Foster) نخستین‌بار در دهه‌ی ۱۸۳۰ توسط دانشمندانی مطرح شد که درباره‌ی بیولوژی سلولی و فیزیولوژی تحقیق می‌کردند و بعد در شیمی به‌کار گرفته شد،^{۳۲} ۲۸ بار در ۳ جلد

^{۲۸} Wendling ۲۰۰۹, p. ۵۲; citing Marx to Engels, ۲۴ August ۱۸۶۷, MECW ۴۲, p. ۴۰۷.

^{۲۹} cf. Marx, ۱۹۹۶, pp. ۵۲-۵۵.

^{۳۰} ۱۹۹۶, p. ۷۱.

^{۳۱} Postone ۱۹۹۳.

^{۳۲} Foster ۲۰۱۳.

انتشار یافته‌ی سرمایه (Kapital) آمده است. مفهومی دیگر نیز استفاده‌ی استعاره‌ی از تبدیل گشتن و واگشتن (conversion and reconversion) در مباحث مربوط به مقاطع مختلف رابطه‌ی سرمایه (کالا، پول، و غیره) در بازتولید گسترده‌ی آن است. بدین ترتیب بیش از ۱۳۰۰ ارجاع در ۳ جلد «سرمایه» (Kapital) به تبدیل گشتن (Verwandlung) و واگشتن (Rückverwandlung) دیده می‌شود که واژگانی کلیدی در متابولیسم سلول، و ترمودینامیک هستند. به علاوه به نظر می‌رسد بیولوژی سلول، علاقه‌ی عمومی مارکس را بیشتر به فیزیولوژی و ارتباط آن با انسان شناسی و اقتصاد زمین جلب کرده است.

اما تأثیر نظریه‌ی سلول بر کار مارکس از شدت وضوح پنهان شده است. از این رو که مارکس در دیباچه‌ی چاپ نخست آلمانی «سرمایه» نوشته بود: شکل ارزش (value-form)، که صورت کاملاً تکامل یافته‌ی آن در شکل پول (money-form) جلوه می‌کند، بسیار ابتدایی و ساده است. اما بشر با این که تاکنون به تحلیل اشکال بسیار پیچیده‌تر و مرکب‌تری موفق یا حداقل به آن نزدیک شده، بیش از ۲۰۰۰ سال است می‌کوشد راز آن را دریابد. چرا؟ به این دلیل که مطالعه‌ی بدن به مثابه کلی ارگانیسم، بسیار ساده‌تر از سلول‌های آن است. به علاوه در تحلیل شکل‌های اقتصادی، نه میکروسکوپ وجود دارد و نه معرف‌های شیمیایی، نیروی تجرید باید جایگزین هردو شود. اما در جامعه‌ی بورژوازی شکل کالایی محصول کار - یا شکل ارزشی کالا - شکل سلول اقتصادی دارد. برای یک ناظر بیرونی، تحلیل این شکل‌ها به نظر تردستی می‌آید. به واقع تردستی هم هست، به همان گونه که در تشریح میکروسکوپی تردستی انجام می‌گیرد.^{۳۳}

۲. روش در اقتصاد سیاسی

بحث درباره‌ی روش، اهمیت معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی را آشکار می‌نماید. در متن پیشین مارکس نوشته بود: «هر آغازی دشوار است، این درباره‌ی همه‌ی علوم

صادق است.^{۳۴} این می‌تواند ارجاعی غیرمستقیم به این سخن هگل در کتاب «علم منطق» (Science of Logic) باشد: «دشواری یافتن آغازی در فلسفه»، به خصوص از این رو که [منطق] نزد هگل یک علم، یا در واقع علمی ناب (reines Wissen) بود.^{۳۵} هرچند با توجه به «سرمایه»، مارکس در درجه‌ی اول به دشواری‌هایی اشارت دارد که ممکن است خوانندگان کتاب در فصل نخست با آن روبه‌رو شوند، احساسی که ناشی از بارها بازنویسی و ویرایش‌های متفاوت است (همان‌جا). و با توجه به نقدی فراگیر به اقتصاد سیاسی، می‌تواند اشارت به دشواری‌هایی باشد که روبه‌روی فیزیوکرات‌ها و رقبای آن‌ها برای پایه‌ریزی نقطه‌ی آغاز اقتصاد سیاسی قرار داشت. به دلیلی که مارکس در «گروندریسه» مطرح می‌نماید: موضوع اساسی این نبود که چه نوع کاری ارزش می‌آفریند، بلکه چه نوع کاری ارزش اضافی خلق می‌کند. آن‌ها به این مسأله در شکل پیچیده‌ی آن پرداختند، پیش از آن که در شکل ابتدایی حلش کرده باشند؛ همان‌طور که پیشرفت تاریخی همه‌ی علوم از میان انبوه تضادها به نقطه‌ی واقعی نوآوری می‌رسد.^{۳۶}

پیشروی مارکس در یافتن مبداء ورود نیز پیمایش‌های متضاد بسیاری داشت. از این رو نکته‌ی وی می‌تواند اشاره به دشواری‌هایی نیز باشد که در یافتن نقطه‌ی آغازین درست برای نقد مقولات، تجارب، و پویایی اقتصاد سیاسی با آن‌ها روبه‌رو بوده است. در واقع مارکس پیش از تعریف کالا به‌مثابه شکل ابتدایی رابطه‌ی سرمایه، چندین سال در جست‌وجوی بهترین مبداء ورود برای نقد بود، تا نقطه‌ی آغازینی درخور برای آن باشد. شروع نخستین نقد وی، بر فلسفه‌ی قانون هگل (۳-۱۸۴۲)، جداسازی دولت و جامعه‌ی مدنی است؛ در خانواده‌ی مقدس (۱۸۴۴) و نیز دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی (۱۸۴۴)، پول برجسته می‌شود؛ بعد با انگلس (ایدئولوژی آلمانی ۶-۱۸۴۵)، او با برداشت ماتریالیستی از تاریخ، به روابط اجتماعی تولید و بازتولید می‌پردازد؛ در

^{۳۴} ۱۹۹۶, p. ۷.

^{۳۵} Hegel ۱۹۹۸: ۶۷; cf. ۲۰۱۰, p. ۲۸.

^{۳۶} ۱۹۸۷b, p. ۲۹۷.

بازپرداختن به سرمایه‌داری، پول دوباره به رابطه‌ی کلیدی اجتماعی تبدیل می‌گردد (فقر فلسفه ۱۸۴۷)؛ در مقدمه‌ی ۱۸۵۷ بازگشت به جامعه‌ی مدنی صورت می‌گیرد؛ پس از آن مارکس در پس‌پشت پول، به روابط مبادله می‌نگرد (گروندریسه)؛ و در نهایت کالا را برمی‌گزیند (درآمدی بر نقد اقتصاد سیاسی و فصل نخست کتاب سرمایه). به‌علاوه این چالش‌ها نه تنها دربرگیرنده‌ی روش پژوهش، بلکه روش شایسته‌ی بازنمایی برای بازتولیدِ «واقعی-انضمامی» (real-concrete) به‌مثابه «انضمامی-در-اندیشه» (concrete-in-thought) بوده است (به ادامه ر.ک.). به‌یقین، آنها به درهم تنیدگی مراحل پژوهش، جانمایی، و ویرایش نهایی نظر داشته‌اند. و این‌ها نیز بی‌تردید خود مشروط به مفروضات هستی‌شناسانه درباره‌ی موضوع پژوهش بوده‌اند، [یعنی] واقعی-انضمامی به‌گونه‌ای که بر حواس آشکار می‌شود و به موضوع تحلیل علمی تبدیل می‌شود. از این وجه، خلاف رویکرد ایده‌آلیستی مطلوب هگل، مارکس رویکردی ماتریالیستی را به‌کار می‌گیرد. او درباره‌ی این دو رویکرد به‌طور عام در مقدمه‌ی ۱۸۵۷ بحث کرده است، به‌علاوه دو روش پژوهش در اقتصاد سیاسی را نیز طرح می‌نماید که در نهایت به‌نظر نمی‌رسد در تالیف کتاب سرمایه تعیین‌کننده بوده‌اند.

[در فرایند انکشاف اقتصاد سیاسی] روش نخست با پیش‌نیاز واقعی و انضمامی تولید آغاز می‌کند، که برداشتی آشفته‌وار (chaotic) از کل، و ناگویا است؛ تا آن که ابتدا به متعین‌هایی (determinations) ساده‌تر تجزیه و بعد بازترکیب می‌شود، این بار به‌صورت «کلیتی پرمایه از متعین‌ها و روابط بسیار».^{۳۷} این رویکرد به روش «فروپاز» (descending) اقتصاد سیاسی در قرن هفدهم بازمی‌گردد و توسط ویلیام پتی (Petty) در کتاب «محاسبات سیاسی» (۱۶۹۰) تدوین شده است.^{۳۸} اقتصاد سیاسی در ابتدا جمعیت را به‌مثابه نقطه‌ی آغازین «جامع» در جهان واقعی می‌گزیند -مقوله‌ای که قابل‌مشاهده‌ترین شکل نمایان موضوع اقتصاد ملی است. پس از آن بازتولید این «نقطه‌ی آغازین واقعی» را به‌مثابه «ترکیبی از احکام متعدد» در دستور کار می‌نهد.^{۳۹}

^{۳۷} ۱۹۸۶a, p. ۳۷.

^{۳۸} Marx ۱۹۸۶a, p. ۳۷.

^{۳۹} ۱۹۸۶a, p. ۳۸.

در میان نقد اقتصاد سیاسی، مارکس پدیدارشناسی هگل را نقد می‌کند. به خصوص به پیش‌فرض‌های ایده‌آلیستی هگل می‌تازد که در آن نقطه‌ی آغازین، محصول ذهن اندیشنده، به‌جای اختیار موجودیتی «بیرون از ذهن و مستقل از آن» است.^{۴۰}

روش دوم ساده‌ترین (یا مجردترین) عنصر از یک شیوه‌ی تولید را نقطه‌ی مبدأ خود قرار می‌دهد. پس از آن، پیش‌نیازهای تاریخی این عنصر را («زیرلایه‌ی انضمامی» آن را) کشف می‌کند، [بعداً] این شکل ابتدایی را به مجردترین بیان آن انکشاف می‌دهد؛ و به عناصر دیگر پیوند می‌زند تا مراحل پیچیده‌تر تولید را شکل دهد. هم‌چنین می‌تواند نشان دهد چگونه با شناخت رخدادهای تاریخی، می‌توان به‌طور منطقی از شکل ساده و ابتدایی نقطه‌ی آغازین انتخاب‌شده، مراحل پیچیده‌تر را استخراج کرد. این رویکرد «فرایاز» (ascending) خصلت‌نمای اقتصاد سیاسی کلاسیک، و نمونه‌ی آن روش ترکیبی آدام اسمیت در کتاب ثروت ملل است. به‌رغم ستایش موفقیت‌های تئوریک اسمیت، مارکس فرض او را درباره‌ی جهان‌شمول و فراتاریخی دانستن مقولات بورژوازی، و نیز در پی آن، رویکرد شکلی و نه از وجه مادی وی را به سرمایه‌داری نقد می‌کرد. پس این ژرمن بر آن شد که رویکرد فرایاز در نقد اقتصاد سیاسی به‌کار گیرد و هدف خود را تعریف خصایص ممیز (differentia specifica) شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری (CMP)، در مقابل عناصر عام مشترک در تولید [در تاریخ]، قرار داد.

مارکس این رویکرد را از فلسفه‌ی قانون هگل برگرفت، که با تحلیل مالکیت به‌مثابه ساده‌ترین رابطه‌ی حقوق آغاز می‌کرد. پس از آن با ارجاع به آدام اسمیت، به‌کار به‌مثابه ساده‌ترین عنصر تعریف‌شده در اقتصاد سیاسی کلاسیک (بدون آن که ذکر از نیروی کار آورد)، و به نکاتی درباره‌ی شرایطی تاریخی پرداخت که «کار به‌تنهایی» (labour as such) را (به‌جای انواع مشخص کار) به نقطه‌ی آغازینی مجرد برای تحلیل اقتصاد سیاسی مدرن تبدیل کرد تا «عامل خلق ثروت» گردد.^{۴۱} این گامی برای تفکیک کار انضمامی با مجرد بود (به ادامه ر.ک.). پس از پیش نهادن احکام مجرد عامی که

^{۴۰} ۱۹۸۶a, pp. ۳۸-۹.

^{۴۱} ۱۹۸۶a, pp. ۳۹-۴۲.

خصلت‌نمای تمام اشکال جامعه هستند، باید به «مقولاتی که سازنده‌ی ساختار درونی جامعه‌ی بورژوازی هستند و بر آن طبقات اصلی استوارند» پرداخت.^{۴۲} پس از آن نوبت به حرکت فرارونده از مقولاتی هرچه مجرد-ساده‌تر (more abstract-simple) به هرچه انضمامی-پیچیده‌تر (more concrete-complex) می‌رسد تا به بازار جهانی بینجامد.

هرچند مارکس در «مقدمه» تعلق خاطرش را به روش دوم پژوهش ذکر کرده بود، اما وی در متون بعدی درباره‌ی سرمایه، از آن تبعیت نکرد. در عوض کالا را به‌مثابه ساده، ابتدایی، یا مجردترین نقطه‌ی آغازین برای تحلیل خود برگزید و جایگزین کار یا دیگر مقولات بنیادی کرد که در «مقدمه» آمده بود. کالاها تنها یک‌بار در «مقدمه‌ی ۱۸۵۷» آمده است، و به‌جای شکل کالایی، در رابطه با قیمت است. در عوض پول ۱۱ بار، سرمایه به شکل‌های متفاوت آن ۲۸ بار، و کار و کارِ مزدی در مجموع حدود ۵۰ بار ذکر شده است.^{۴۳} گروندریسه (۸-۱۸۵۷) به‌طور چشم‌گیر با فصل ۲، درباره‌ی پول، آغاز می‌شود اما پایان آن خلاف آغازش، با نکاتی درباره‌ی کالا است؛ پس از آن به فصل ۳ (درباره‌ی سرمایه) می‌رسیم که متن آن ده برابرِ درباره‌ی پول است. در حالی که سرنوشته‌ی فصل ۱ در درآمدی بر نقد اقتصاد سیاسی (۱۸۵۹) چنین است: *Elementarteil* («واحد ابتدایی»)، «وجود ابتدایی»، یا «ساده‌ترین شکل انضمامی» از شکل سرمایه‌دارانه‌ی ثروت. یعنی همان که نقطه‌ی آغازین در جلد نخست کتاب سرمایه شده است. همان که باید می‌شد، چون نیروی کار نمی‌توانست نقطه‌ی آغازین باشد، چون چه نیروی کار را کالایی واقعی و چه کالایی موهومی (*fictitious*) در نظر بگیریم، شکل کالایی را به‌جای تحلیل کردن، اصلی بدیهی پنداشته‌ایم. از این رو به‌طور منطقی کالا بر نیروی کار مقدم است و می‌بایست به‌طور مقدم به آن پرداخته شود،

^{۴۲} ۱۹۸۶a, p. ۴۵.

^{۴۳} Marx ۱۹۸۶a: ۱۷-۴۴.

یعنی پیش از آن که توجه به سوی این دو کالای خاص منحرف گردد: پول و نیروی کار.^{۴۴}

جدول ۱ نشان می‌دهد که مارکس خلاف پیش‌نویس‌های متعدد در دست‌نوشته‌ها، روش سومی را در کتاب سرمایه به کار می‌گیرد. این روش مدیون تمثیل بیولوژی سلول است که راهنمای مارکس برای گزیدن ساده‌ترین عنصر در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، به‌مثابه نقطه‌ی آغازین [تحلیلش] شد: نه به این معنا که مارکس از استعاره یا همانندی سلول، برای انتقال شبه‌علمی مفاهیم و سازوکارهای آن به روابط سرمایه‌داری گرت‌برداری کرد. بلکه می‌توان گفت قرائت او از بیولوژی سلول، بر محتوای استدلال و نیز نقطه‌ی آغازین آن تأثیر گذاشت. این محتوا، آشکار کردن شکل/ارزش کالا به‌مثابه پیش‌فرض و اثبات کردن پویایی بسط‌یابنده (unfolding dynamic)، خصلت پرتضاد، و گرایش‌های بحران‌زای ذاتی در روابط سرمایه‌داری است. همان‌طور که روبرتو فاینسکی (Roberto Fineschi) می‌گوید، کالا از این‌رو نقش نقطه‌ی آغازین دارد که محتوای مجرد نیست، بلکه شکل و محتوا را یگانه می‌سازد. به‌زبان دقیق‌تر:

... سلول اقتصادی هم باید بیان‌گر خصلت جهان‌شمول محتوایی، و هم تشخیص شکلی مفروض آن در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری باشد. به‌نظر کالا پاسخ‌گوی این نیاز است: معیار انتخاب آن شامل [یک، نقطه‌ی آغازین]، دو، قابلیت آن برای تجلی یگانگی محتوای مادی و شکل اجتماعی در مجردترین سطح ممکن، اما هنوز برای خصلت‌نمایی [کالا به‌مثابه] سلول اقتصادی کافی نیست: بلکه باید به‌طور بالقوه، فی‌نفسه قابلیت توضیح کل نظریه‌ی سرمایه را داشته باشد (حروف کج در متن اصلی؛ ترجمه به انگلیسی و قلاب [] از جسوپ).^{۴۵}

^{۴۴} هگل در دیباچه‌ی چاپ دوم کتاب بزرگتر [علم] منطق (longer [Science of] Logic) خود نوشته بود: ضرورت دارد که پیش از همه بی‌نقص بودن [نقطه‌ی] آغاز، که همه‌چیز بر آن بنیاد گذاشته می‌شود، مورد سنجش قرار گیرد، به این دلیل که تا استحکام کافی نیافته باشد گامی فراتر نمی‌توانیم بنهیم، و از سوی دیگر اگر چنین نباشد، هرآن‌چه در پی آن بیاید غیرقابل قبول خواهد گشت (، ۱۹۹۸، p. ۴۱).

جدول ۱- از مقدمه‌ی ۱۸۵۷ تا جلد ۱ سرمایه ۱۸۶۷

مقدمه‌ی ۱۸۵۷		جلد ۱ سرمایه (۱۸۶۷)	
روش ۱	روش ۲	روش مارکس	
آغاز اقتصاد سیاسی	اقتصاد سیاسی کلاسیک	نقد اقتصاد سیاسی	
برداشتی اشفته‌گونه از کل، همان‌گونه که در نگاه نخست ناظری خام‌اندیش می‌بیند	تجزیه‌ی کل توسط نظریه‌پرداز مطلع به اجزائی مجزا اما پیوسته در تحلیل	تعریف عنصر پایه‌ی ریخت‌شناسی [کل] که هسته‌ی اصلی توسعه‌یابندگی نیز هست	
واقعی-انضمامی	عناصر ساده‌ی مجرد متعدد	ساده‌ترین عنصر	
تحلیل فروپایز در جهت عناصر تشکیل‌دهنده که بتوانند کل را بهتر پوشش دهند	ترکیب فرایاز برای خلق کلیتی پرمایه از واقعی-انضمامی، به‌مثابه انضمامی -در- اندیشه	تحلیل منطقی-تاریخی از روابط دیالکتیکی بین ساده‌ترین عنصر هم به‌مثابه پیش‌فرض و هم اثبات‌کننده‌ی کل	

ماخذ: Jessop, ۲۰۱۸

این [یگانگی شکل و محتوا] افراط و تفریط را در روش‌های فروپایز و فرایاز آغاز اقتصاد سیاسی، و اقتصاد سیاسی کلاسیک کنار می‌گذارد و نیازمند یگانگی [این موارد است]: یک، تحلیلی منطقی مبتنی بر «نیروی تجرید»،^{۴۶} برای تعریف ساده‌ترین رابطه‌ی اجتماعی در شیوه‌ی تولید سرمایه‌دارانه که به‌دلیل قابلیت تضادهای ذاتی‌اش، بالقوه بتواند با دیگر روابط اجتماعی بورژوازی به‌گونه‌ای پیوند بخورد، که مانند رسیدن نمایش به صحنه‌ی آخر، آن‌چه ابتدا پیش‌فرض نخستین است، هم‌چون محصول روابط سرمایه، به‌مثابه کلی ارگانیک در صحنه ظاهر شود؛ دو، تحلیل تبار تاریخی شکل‌های معین اقتصادی و اجتماعی و دگرگونی بارز آن‌ها در شرایط مختلف؛ سه، توجه به جزئیات تجربی نمونه‌های معاصر مطرح شیوه‌ی تولید سرمایه‌دارانه، برای تعریف

^{۴۶} Marx, ۱۹۹۶, p. ۸.

گرایش‌ها و/یا نشان دادن اعتبار استدلال‌های منطقی. این [روش] را می‌توان یک «روش منطقی-تاریخی» (logical-historical) نیز دانست، که شاید مناقشه‌انگیز باشد، به این دلیل که در دیگر محتوای تئوریک، دارای دلالت‌های (connotations) منفی است (رجوع کنید به: ۲۰۱۸، Jessop، برای دفاع از این اصطلاح [روش منطقی-تاریخی] در مقابل انتقادهایی که به دیگر کاربردهای آن کرده‌اند).

۳. کالا به مثابه نقطه‌ی آغاز

بین سال‌های ۱۸۵۷ تا ۱۸۶۷ چه رخ داد که مارکس به جای یک یا چند مقوله‌ی اقتصادی که در مقدمه‌ی ۱۸۵۷ بسیار مورد توجهش بودند، یعنی کار مزدی، ارزش، پول، قیمت، و سرمایه، کتاب سرمایه را با کالا شروع کرد؟ یک پاسخ بدیهی، که در بالا آمد، می‌تواند این باشد که کالا به‌طور منطقی مقدم بر این اشکال روابط سرمایه است، و از این رو می‌بایست در ابتدا طرح شود. هم‌چنین از آن‌جا که ثروت در شکل‌بندی اجتماعی سرمایه‌داری خود را چون انباشت انبوه کالاها نشان می‌دهد (جلوه‌گر می‌شود)، از این رأی هگل نیز در کتاب علم منطق تبعیت نموده که باید از عیان‌ترین [موضوع] آغاز کرد.^{۴۷} علاوه بر اظهاراتی اتفاقی در مکاتبات و اشاراتی در پیش‌نویس‌های پراکنده، ما چهار منبع اصلی برای این انتخاب در دست داریم: دیباجه‌ی مارکس بر چاپ نخست آلمانی (۱۸۶۷)؛ چاپ‌های مختلف جلد ۱ سرمایه (۸۳-۱۸۶۷)؛ «فصل ۶: نتایج فرایند مستقیم تولید» که ابتدا چاپ نشده بود (۱۸۶۴)، که به قصد ارتباط بین

^{۴۷} ۱۹۹۸، pp. ۶۷-۷۲، ۷۷-۷۸؛ cf. ۲۰۱۰، pp. ۲۷، ۴۰، ۱۳۴.

^{۴۸} «همه‌ی علوم با تعریفی مجرد آغاز می‌کنند، تعریفی که هیچ‌چیز را نباید دربرگیرد، به‌جز آن که تبیین دقیق و درست از آن‌چه تصور شده، بتواند موضوع و هدف بحثی به‌طور عام پذیرفته و رایج، و هدف علم گردد» (Hegel ۱۹۹۸، p. ۴۹). هگل چنین ادامه می‌دهد: «زیرا آن‌چه آغاز را شکل دهد هنوز نارس، تهی از محتوا است، هنوز به‌درستی شناخته نشده است؛ این علم منطق است که در حیطه‌ی فراگیر خود نخست از آن دانشی کامل با محتوایی انکشاف‌یافته می‌سازد، و برای نخستین بار به‌واقع پی آن دانش را می‌ریزد» (p. ۷۲). روش ارائه‌ی مارکس در کتاب سرمایه همین بوده است.

جلد یک با دوی سرمایه نوشته شده بود؛ و در ۸۰-۱۸۷۹ تحشیه‌ی مارکس بر درس‌نامه‌ی اقتصاد سیاسی از آدولف واگنر.^{۴۹}

از مکاتبات مارکس-انگلس آغاز می‌کنیم. در ۱۴ جولای ۱۸۵۸ انگلس به مارکس چنین می‌نویسد: از همه‌ی پیشرفت‌های علوم طبیعی در ۳۰ سال اخیر کسی خبر ندارد. از لحاظ فلسفی دو موضوع دارای اهمیت بسیار است: ۱، توسعه‌ی عظیم شیمی ارگانیک، ۲، میکروسکوپ که استفاده‌ی شایسته از آن تنها در ۲۰ سال اخیر رخ داده، که از آن حتی نتایجی مهم‌تر از شیمی حاصل آمده است؛ آن‌چه در کل دانش فیزیولوژی انقلابی پدید آورده و به‌تنهایی فیزیولوژی تطبیقی را ممکن ساخته، کشف سلول است - در گیاه توسط شلایدن، و در حیوان توسط شوآن (حدود ۱۸۳۶). همه‌چیز مرکب از سلول‌ها است. سلول همان «هستی فی‌نفسه»ی هگلی است و انکشاف آن گام به گام فرایند فرارونده‌ی هگلی را تا ظهور نهایی «ایده» می‌پیماید - به‌معنای هر ارگانیسم تکامل یافته‌ای.^{۵۰}

این ژرف‌بینی می‌توانسته آغاز کار باشد، به‌خصوص همان‌طور که مارکس در نامه‌ای در ۴ جولای ۱۸۶۴ اذعان نموده است، در علوم طبیعی انگلس همواره جلوتر از او بوده است و «من همیشه رد پای شما را دنبال می‌کنم».^{۵۱} همین نامه نشان می‌دهد که مارکس به‌یقین شروع به مطالعه‌ی گسترده‌ی بافت‌شناسی، بیولوژی سلول، فیزیولوژی، و رشته‌های مربوط کرده بود. این تبادل نظر در سال‌های بعد از نگارش مقدمه‌ی ۱۸۵۷ صورت گرفته و می‌تواند نشان دهد چرا خلاف تمرکز بر روش اقتصاد سیاسی در آن، در دیباچه‌ی ۱۸۶۷ روش علوم طبیعی و گرایش آن‌ها به خردبنیان‌های (micro-foundations) سطح کلان تحلیل برجسته شده است. این موضوع در میان دیگر حوزه‌های پژوهش، درباره‌ی بیولوژی سلول، ترمودینامیک، و نظریه‌ی تکامل داروین صادق است. به‌خصوص که با اشاره به رشته‌ی بافت‌شناسی و به‌همراهی آن نظریه‌ی

^{۴۹} Marginal Notes on Adolph Wagner's Lehrbuch der politischen Oekonomie.

^{۵۰} MECW ۴۰, p. ۳۲۶.

^{۵۱} MECW ۴۱, p. ۵۴۶.

سلول و دکترین سلول، مارکس از نقش میکروسکوپ و معرف شیمیایی (رنگ‌کاری برای دیده‌شدن بهتر ساختارهای نسوج) سخن می‌گوید. پس از آن مارکس تشریح خُردشناسانه (mikrologische Anatomie) را که در آن «خُردشناسانه» به تحلیل پدیده در سطح میکروسکوپی گفته می‌شود، به‌مثابه مدلی برای نقطه‌ی عزیمت خود مطرح می‌نماید، که نگاهی است به حرکت از کالا هم‌چون شکل سلول اقتصادی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، در تمام فرایندی که شامل تشکیل سلول، تفکیک، تکرار خود (بازتولید ساده)، و رشد (بازتولید گسترده یا انباشت) آن است، تا آن‌جا که به‌صورت ارگانیزی کامل درآید که پیکر یک شکل‌بندی اجتماعی تحت تسلط شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری را دارد. به‌علاوه مارکس تأکید دارد، از آن‌جا که در تحلیل شکل‌های اجتماعی نمی‌توان میکروسکوپ به‌کار گرفت، باید «قوه‌ی تجرید جایگزین آن شود». ۵۲. تجرید یک قاعده‌ی خالص منطقی نیست. بلکه باید با موضوع پژوهش مرتبط باشد. نقد مارکس به اقتصاد سیاسی، که توسعه‌ی سرمایه‌داری انگلستان تا دهه‌ی ۱۸۶۰ راهبر آن بود، بسیار نزدیک به‌نحوه‌ی مشاهده‌ی فیزیک‌دانان از فرایندهای طبیعی در رایج‌ترین (prägnateste) شکل آن است، که باید با کم‌ترین اختلال بیرونی و/یا دخالت آزمایش آن‌ها در آن شرایطی انجام پذیرد که مورد مشاهده به‌طور متعارف (به آلمانی، rein or pure) در آن قرار دارد. ۵۳. بعد از این مارکس علاقه‌ی زیادی به فرانسه به‌عنوان نمونه‌ای از سرمایه‌ی مالی، و به ایالات متحده‌ی آمریکا به‌عنوان سرزمینی نشان داد که بتواند حتی اشکال پیشرفته‌تری از روابط سرمایه را با شکل و تأمین مالی شرکت پایه (enterprise) پیروراند.

حال من شش پیش‌فرض اصلی را در نظریه‌ی سلول مطرح می‌نمایم که می‌توانسته الهام‌بخش مارکس باشد. این پیش‌فرض‌ها از آن متون بیولوژی سلول، فیزیولوژی، بافت‌شناسی، و غیره استخراج شده‌اند که محتمل است مارکس و انگلس به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم از آن‌ها مطلع بوده‌اند:

۵۲ ۱۹۹۶، p. ۸.

۵۳ ۱۹۹۶، p. ۸.

۱، تمام ارگانیس‌م‌های زنده - گیاهان و جانوران - مرکب از یک یا چند سلول هستند (Schwann ۱۸۴۷). یا به بیان فیرخو (Virchow) «در واقع سلول عنصر نهایی کالبدشناسی است که در آن نشانه‌ی حیات وجود دارد... ما نباید جایگاه اکتشاف (real action) را به نقطه‌ای آن‌سوی سلول ببریم» (۱۸۶۰, p. ۳; ۱۸۵۸, p. ۳).

۲، در ادامه‌ی ۱، سلول پایه‌ای‌ترین واحد (Elementarteil) حیات است (Schwann ۱۸۴۷).

۳، سلول‌ها پیشروی حیات‌های مستقلی هستند که حداقل در جانوران، با حیات یک ارگانیس‌م بزرگ‌تر که جزئی از آن هستند، تشکیل می‌شوند (همان‌جا).

۴، منشاء هر سلول، سلولی دیگر است «Omnis cellula e cellula».^{۵۴}

۵، بازتولید سلولی وابسته به تبادل متابولیک با محیط (شامل سلول‌های دیگر) است که غذا/سوخت را برای راه‌اندازی فرایندهای سلولی به انرژی مبدل می‌کند، اجزاء شکل‌گیری ساختمان سلول را می‌سازد، و پس‌ماند را دور می‌ریزد.

۶، سلول‌های رویانی (Embryonic) می‌توانند - اما نه ضرورتاً - به انواع دیگر سلول دگرسانی یابند، آشکالی برتر (بافت‌ها، اندام‌های ویژه) را ایجاد کنند که یک ارگانیس‌م دارای کارکرد را می‌سازند.^{۵۵}

آگاهانه و ناآگاهانه، تحلیل مارکس از کالا، دورپیمایی‌های سرمایه، و دگرگونی در مقاطع متفاوت شکل ارزش، و دیگر مقولات روابط سرمایه، با موارد بالا مطابقت می‌یابد. به این منظور به پیش‌نویس‌های کتاب کاپیتال، چاپ‌های متفاوت آن، و تحشیه [مارکس] به واگنر می‌پردازم:

۱، موجودی زنده یا پیکر اجتماعی (Gesellschaftskörper) شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، وابسته به سامان‌یافتن پویای شکل ارزش است، که از این ریشه‌ی روابط انضمامی-مرکب برمی‌آید.^{۵۶}

^{۵۴} Virchow ۱۸۵۵, ۲۳; ۱۸۶۰, ۲۷.

^{۵۵} به‌طور مثال شوان پنج گونه‌ی بافت انسانی را معرفی نمود که منشاء آن‌ها یک سلول رویان است.

^{۵۶} Marx ۱۹۸۷a; ۱۹۹۶.

۲، کالا واحد ابتدایی (Elementarteil) شکل ارزش است (p. ۴۵, ۱۹۹۶)، که شکل سلول (Zellenform) اقتصادی شیوهی تولید سرمایه‌داری نیز هست.

۳، کالاها پیشران حیات‌هایی مستقل‌اند که با شیوهی تولید سرمایه‌داری تشکیل می‌شوند و جزئی از آن هستند - آن‌ها هم شرط مقدم و هم نتیجه‌ی بازتولید ساده و گسترده هستند (به ادامه ر.ک.).

۴، منشاء هر کالا، کالایی دیگر است (Omnis merx e mercibus).^{۵۷} این [فرایند] می‌تواند شکل چرخش ساده‌ی کالا، یعنی کالا-پول-کالا (C-M-C)، و یا دورپیمایی سرمایه را به خود بگیرد، با قابلیت تبدیل به بازتولید گسترده یا پول-کالا-پول (M-C-M'). همان‌طور که مارکس نوشته بود «در سرمایه‌داری از یک سو تولید محصولات به‌مثابه کالاها، و از سوی دیگر شکل کار به‌مثابه کار مزدی، مطلقیت می‌یابد».^{۵۸}

۵، تحلیل تولید، توزیع، و مبادله با فرایندهای متابولیک همانند می‌شود، بررسی می‌کند که چگونه عناصر متفاوت به یکدیگر تبدیل می‌گردند، و چگونه «بریدگی متابولیک» آثاری آسیب‌زننده بر کل فرایند تولید در گسترش زمانی-فضایی آن دارد.^{۵۹}

۶، تضادهای رویانی در کالا، به‌مثابه شکل سلولی (یا زایاشکل) رابطه‌ی ارزش، در روابط سرمایه توسعه‌ی بیشتری می‌یابد. این [تضادها] به‌طور مقدم شامل دو کالای خاص هستند - نیروی کار، و پول به‌مثابه سنجه‌ی فراگیر (universal equivalent) - شکل قیمت، پول به‌مثابه سرمایه، و غیره. به‌طور مثال شکل کالایی ارزش «تنها شکل زایا (Keimform) دارد، که باید پیش از تبدیل شدن به شکل

^{۵۷} بنگرید به تحلیل سرافا (Sraffa) درباره‌ی تولید کالاها با به‌کارگیری کالاها (۱۹۶۰).

^{۵۸} ۱۹۸۹a, ۴۴۵, italics in original; cf. ۱۹۸۹a, p. ۳۷۵.

^{۵۹} see especially Foster ۲۰۰۰; Saito ۲۰۱۷.

قیمت، چندین دگردیسی بیابد» (۱۹۹۶، p. ۷۲).^{۶۰} به معنایی عام‌تر، تضاد سازوکاری خلاق است که محرک دگردیسی شکل ارزش، و اجتماعی شدن سرمایه‌دارانه می‌گردد. تعریفی که مارکس از تضاد ذاتی در شکل سلولی کالا کرده است، می‌تواند یکی از دلایل برگزیدن کالا به‌مثابه نقطه‌ی آغازین، برای نقد مقولات، روابط اجتماعی، و پویایی آن شکل‌بندی‌های اجتماعی باشد که تحت حاکمیت شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری هستند. چون در شکل ارزش کالا، وحدت نقیضین (contradiction-in-unity) به‌صورت ارزش مصرفی (use-value) و ارزش مبادله‌ای (exchange-value) وجود دارد. بر این مبنا، وی پویایی مرکب شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری را نمایان می‌سازد - که شامل ناچار بودن بحران‌های ادواری و نقش تخریب خلاق آن‌ها در نوسازی انباشت است. [در ۶ مورد بالا] در حالی که در این‌جا دو نکته‌ی اول نیازی به توضیح ندارند، چهار نکته‌ی بعدی محتاج بحث بیشتراند.

درباره‌ی ۳، کالای ساده شرط مقدم اشکال متمایز سرمایه‌داری است. از این‌رو آغاز حرکت مارکس از «ساده‌ترین شکل اجتماعی یا "کالا" بود که کار در جامعه‌ی معاصر در آن نمایان می‌شود» (۱۹۷۵، p. ۵۴۴). بر این پایه، مارکس توانست «حیات دوگانه‌ی» کالا را بیابد: [از یک‌سو] به‌مثابه یک کالا (فارغ از پیش‌شرط وجود کالاهای دیگر)، و [از سوی دیگر] جزئی اساسی از منطق فراگیر شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری. بر این اساس او در گروندریسه نوشت: در نظام بورژوایی به‌طور کامل توسعه‌یافته، هر رابطه‌ی اقتصادی پیش‌شرط رابطه‌ی دیگر در شکل اقتصاد بورژوایی است، از این‌رو همانند یک نظام ارگانیکی، هر چیزی خود پیش‌زمینه‌ی چیزی دیگر است. این نظام ارگانیکی خود به‌مثابه یک کلیت پیش‌نیازهای خود را دارا است، و توسعه‌ی آن به یک کلیت، با تحت امر درآوردن تمام عناصر جامعه، یا با ایجاد اندام‌هایی که هنوز وجود ندارند، به‌انجام می‌رسد. این نحوه‌ی تاریخی تبدیل آن به کلیت است. تبدیل آن به کلیت، مقطعی از این فرایند، از توسعه‌ی آن را می‌سازد (۱۹۸۶b, p. ۲۰۸).

^{۶۰} بنگرید به کار مک‌کارتی (McCarthy) درباره‌ی کالا به‌مثابه «ساده‌ترین مقوله»، زاپاشکی (Keimform) که «در خود کل تمام اشکال ساختار اجتماعی سرمایه‌دارانه، و تضادهای رابطه‌ی سرمایه را جای داده است» (۱۹۸۸، pp. ۱۱۵-۱۱۶).

استدلال‌هایی مشابه در پیش‌نویس اصلی فصل درباره‌ی پول برای کتاب درآمدی بر نقد اقتصاد سیاسی وجود دارد (۱۹۸۷c, p. ۴۹۷). به‌علاوه در دست‌نوشته‌های ۶۳-۱۸۶۱ مارکس می‌نویسد: ما به‌مثابه شرطی لازم به کالا پرداخته‌ایم، چون از آن هم‌چون ساده‌ترین عنصر در تولید سرمایه‌داری آغاز می‌کنیم. از سوی دیگر، محصول یا نتیجه‌ی تولید سرمایه‌داری، کالا است. آن چه به‌مثابه یک عنصر آن جلوه یافته (erscheint) بعداً به‌صورت محصولش هویدا می‌شود. تنها بر مبنای تولید سرمایه‌داری است که کالا شکل عمومی محصول می‌گردد، و هر چه این تولید توسعه یابد، محصولاتی بیشتر در شکل کالا در فرایند آن به‌مثابه اجزاء وارد می‌شوند.^{۶۱}

درباره‌ی ۴، باتوجه به این پیش‌فرض که منشاء هر کالا، کالایی دیگر است، مارکس در فصل ششم چاپ‌نشده (نوشته‌ی سال ۱۸۶۴) چنین استدلال می‌نماید: کالاهای، یعنی ارزش مصرفی و ارزش مبادله‌ی وحدت‌یافته، برآمد فرایند [کار] به‌مثابه نتیجه، به‌مثابه محصول هستند؛ هم‌چنان که به‌مثابه عناصر سازنده در آن وارد می‌گردند. اما به‌هیچ‌وجه چیزی نمی‌تواند از فرایند تولید برآید، مگر آن که نخست در شکل شرایط تولید درآمدی باشد (حروف کج آخری از جسوپ، ۱۹۸۹a, pp. ۳۸۷-۸).

درباره‌ی ۵، با برجسته نمودن مبحث متابولیک در فصل ششم چاپ‌نشده، مارکس می‌نویسد: تبدیل پول، که خود شکلی مبدل از کالا است، به سرمایه تنها هنگامی رخ می‌دهد که نیروی کار (Arbeitsvermögen) برای خود کارگران تبدیل به کالا شده باشد... تنها پس از آن است که تمام محصولات تبدیل به کالاهای می‌شوند، و تنها پس از آن است که شرایط عینی هر محیط منفرد تولید، در تولیدی کالایی شده وارد می‌شود (۱۹۸۹a, p. ۳۵۹). نکات مشابه بسیاری در آماده‌سازی متون و آن چه در کتاب سرمایه چاپ‌شده، وجود دارد. در واقع همان‌طور که آمد، در ۳ جلد چاپ‌شده‌ی سرمایه، [تبدیل گشتن] (Verwandlung) و [واگشتن] (Rückverwandlung) ۱۳۰۰ بار تکرار شده است.

^{۶۱} ۱۹۸۹a, p. ۳۰۱; cf. Marx ۱۹۹۶, p. ۳۷۶.

درباره‌ی ۶، شکل کلایی اصلی مشترک برای دیگر اشکال اجتماعی است. همان‌طور که در سطور آغازین چاپ نخست آلمانی کتاب سرمایه [فصل اول] آمده است: ثروت جوامعی که در آن‌ها شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری حاکم شده، هم‌چون «انباشت انبوه کالاها» جلوه‌گر می‌شود، و خود کالا شکل/ابتدایی آن را نشان می‌دهد. پس تحقیق ما از تحلیل کالا آغاز می‌شود.^{۶۲}

مارکس این موضوع را در تحشیه‌هایی (۸۰-۱۸۷۹) بر کتاب درسی اقتصاد سیاسی واگنر تکرار می‌کند: نقطه‌ی حرکت من ساده‌ترین شکل اجتماعی است که در آن محصول کار خود را در جامعه‌ی معاصر نمایان می‌سازد، که همانا «کالا» است. نخست آن را در شکلی که نمایان شده تحلیل می‌کنم. در این‌جا است که من از یک‌سو دریافته‌ام که [کالا] در شکل ذاتی‌اش چیزی برای مصرف است، با نام/ارزش مصرف؛ و از سوی دیگر حامل/ارزش مبادله، و با این نگاه خودش نیز «ارزش مبادله» است. تحلیل بیشتر این‌یک به من نشان داد که ارزش مبادله تنها یک «شکل نمایان‌شدن» است، راهی مستقل برای نمایان‌سازی ارزشی که در کالا نهفته است، پس از آن بود که به تحلیل این آخری پرداختم... از این‌رو من/ارزش را به متضادهای ارزش مصرف و ارزش مبادله تفکیک نکردم که مفهوم مجرد «ارزش» را منفصل می‌کنند، بلکه یک شکل انضمامی/اجتماعی از حاصل کار دانستم، «کالا» از یک‌سو ارزش مصرفی و از سوی دیگر «ارزش» است، و نه ارزش مبادله‌ای، از این‌رو شکل نمایشی صرف را نمی‌توان محتوای درونی آن دانست (p. ۵۴۴, ۱۹۷۵).

بدین معنا، شکل ارزش کالا دارای تضادهایی رویانی است که شکل زایای (Keimform) دیگر تضادها می‌گردد. تمام روابط سرمایه را می‌توان به‌طور دیالکتیکی از شکل ارزش کالا استخراج کرد، که به‌مثابه وحدت ارزش مصرف و ارزش مبادله، هم‌چون وحدت شکل (تاریخی‌بودن) و محتوا (فراگیربودن) تلقی می‌شود. پس مارکس از کالا به سوی دو شکل خاص آن شتافت: نخست، نیروی کار (که این نیز خصلت دوگانه‌ی ارزش مصرف و ارزش مبادله دارد و نیز خصلت دوگانه‌ی کار انضمامی و کار

^{۶۲} متن به آلمانی نقل و توسط جسوب به انگلیسی ترجمه شده بود:

مجرد در آن کشف شده است).^{۶۳} دوم، پول به‌مثابه کالایی فراگیر، که بعد از لحاظ دگردیسی آن به سرمایه تحلیل می‌شود. سپس مارکس کالای ویژه‌ی دیگری را نیز کشف می‌کند: زمین به‌مثابه دارایی خصوصی و شکل‌های رانت (Marx ۱۹۹۸). در این‌ها و در دیگر موارد، کالا شکل انضمامی ساده‌ای است که دیگر شکل‌ها را با ترکیبی از اندیشه‌ی منطقی و تحلیل تاریخی (رویکرد منطقی-تاریخی) به‌طور قاعده‌مند می‌توان از آن استخراج کرد، تا در نهایت واقعی-انضمامی به‌صورت انضمامی در اندیشه، و «کلیتی پرمایه از متعین‌ها و روابط بسیار» بازتولید شود (1۹۸۶a, p. ۳۷). این استدلال یادآور علم منطق هگل است، که از بی‌واسطه، ساده‌ترین، و انضمامی‌ترین مفهوم آغاز می‌کند و بعد، آن را بازمی‌سازد به‌صورتی که «حتی اگر چیزی است در اندیشه، حتی مجرد، اما این معقولی است هم‌زمان/انضمامی، زیرا وحدت ساده‌ی شکلی نیست، بلکه وحدتی از متعین‌های متمایز است» (p. ۱۳۲, ۲۰۱۰).

ایگور هانزل (Igor Hanzel) در تحلیلی جدید، این استدلال را به‌طور قانع‌کننده بسط داده است. او مطرح می‌کند که شکل زایا همان شکل ابتدایی هگل است: چرا مارکس روش خود را از هگل اقتباس کرد؟ پاسخ، حداقل از نظر من، این است که مارکس توانمندی روش هگل را از این واقعیت دریافت که وی آن را به‌طور موفقی برای ساختن شبکه‌ای هم‌پیوند از بیش از دو‌یست مقوله‌ی فلسفی به‌کار گرفته بود. از این‌رو، حداقل از نظر من، مارکس را به این نتیجه رساند که از این روش می‌تواند شبکه‌ای از مقولات اقتصاد سیاسی بسازد. این شبکه براساس نخستین تخمین من حداقل ۳۰ مقوله از این‌دست را دربرمی‌گیرد... از آن‌جا که مارکس در کتاب سرمایه خصلت ادواری روش فرارفتن از مجرد به انضمامی را به‌کار گرفت، می‌توان گفت او مانند هگل، کوشش داشت تا شبکه‌ای از مقولات با خصلت کامل نظامی خودسامان‌دهنده‌ی خلق کند. در هر صورت همان‌طور که در بالا آمد، شبکه‌ی مارکس، به‌موجب روش‌های ساختمان آن، راه مطالعه‌ی تئوریک واقعیات اقتصادی نوین را گشود (Hanzel ۲۰۱۵, p. ۴۳۶).

^{۶۳} cf. Marx ۱۹۷۵, p. ۵۴۶.

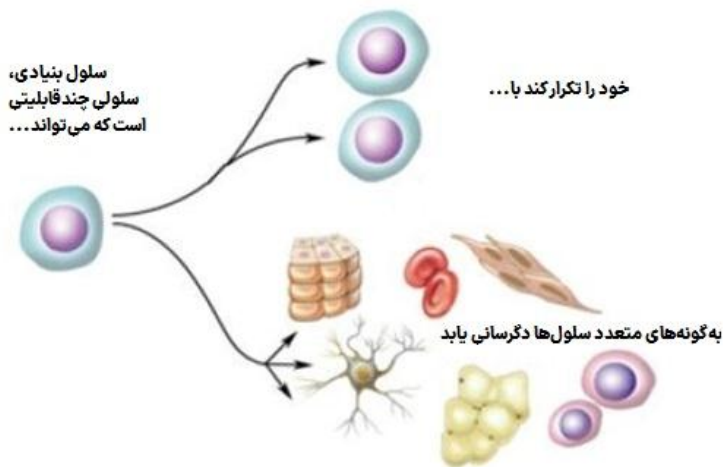
۴. کالا به‌مثابه شکل سلول بنیادی؟

همانند یک شیفته‌ی پی‌گیر علوم طبیعی، با زندگی به‌اندازه‌ی کافی طولانی، مارکس طی دو دهه‌ی چاپ اول کتاب سرمایه، از کشف سلول‌های بنیادی (stem cells) مطلع شده بود. ایده‌های اصلی سلول‌های بنیادی در دهه‌های ۱۸۷۰ و ۱۸۸۰ در آلمان پرورده شده و در نهایت با آزمایش در دهه‌ی ۱۸۹۰ به‌اثبات رسیده بود. اصطلاح آن در متون علمی در سال ۱۸۶۸ در آثار بیولوژیست آلمانی ارنست هکل (Ernst Haeckel) ظاهر شد. وی که به‌عنوان نسل دوم «مادی‌گرای علمی»^{۶۴} فعال بود، به‌دلیل استفاده از علم، از آن‌جمله بیولوژی سلولی و داروینیسیم برای حمله به سوسیالیسم علمی، در همان‌زمان توسط مارکس نکوهش شده بود (Mitchell ۱۹۷۸). ابتدا هکل از واژگان سلول بنیادی (Stammzelle) برای تشریح یک تک‌سلول بهره گرفت که پیش‌گونه‌ی (ancestor) تمام ارگانیسم‌های چندسلولی بوده است (Haeckel, ۱۸۶۸, ۱۸۷۴)، بعد این اصطلاح را بسط داد تا بیان‌گر یک تخمه‌ی بارور شود که تمام سلول‌های ارگانیسم را برمی‌سازد (Haeckel ۱۸۷۷)،^{۶۵} (see Ramalho-Santos & Willenbring ۲۰۰۷).

^{۶۴} Cf. On Haeckel as a second-generation scientific materialist, see Gregory (۱۹۹۷, p. x).

^{۶۵} This book was translated by E. Ray Lankester, a natural scientist who was a friend of Marx and Engels and attended Marx's funeral.

شکل ۲- خصلت دوگانه‌ی سلول‌های بنیادی



منبع: ۶۶

پس از آن تئودور بووری (Theodor Boveri) با استفاده از اصطلاح هکل نشان داد که سلول‌های بنیادی حامل پلاسمای زایا هستند و نقطه‌ی آغازین برای توسعه‌ی رویان‌شناسانه‌ی (embryological) سلول‌های متمایز بدن، و نیز سلول‌های زایا هستند. بووری آشکار نمود که سلول‌های بنیادی هم دارای قابلیت نوسازی خود، و هم دگرسانی هستند (Maehle ۲۰۱۱, p. ۱۱). قابل توجه است که دیگر نیازی به دو دهه انتظار نبوده است. چرا که دیگر در شش استدلال نظریه‌ی سلول که چکیده‌ی آن‌ها در بالا آمد، ایده‌ی عمومی سلول‌های بنیادی حضوری ضمنی یافته بود. بدین ترتیب دانش انباشته درباره‌ی سلول‌ها و سلول‌های بنیادی، شوق این نظریه‌پردازی را پدید می‌آورد که مارکس با چنین دانشی به‌خوبی می‌توانسته کالا را به‌مثابه «شکل

^{۶۶} prepared by Catherine Twomey for the National Academies, *Understanding Stem Cells: An Overview of the Science and Issues*, <http://www.nationalacademies.org/stemcells>. Academic non-commercial use is permitted.

سلول بنیادی اقتصادی» در شکل‌بندی‌های اجتماعی سرمایه‌داری تعریف کند. اکنون مشخص شده که سلول‌های بنیادی به‌صورت تکرار ساده خود را بازتولید می‌کنند، و نیز چندقابلیتی بوده و توانمندی تشکیل انواع متفاوت سلول‌ها را با خصایص و کارکردهای گوناگون دارا هستند (شکل ۲). به همین‌گونه به شکل ارزش-کالا از دو وجه می‌توان نگرست: یکی هم‌چون واحد ابتدایی رابطه‌ی سرمایه که خود را در چرخه‌ی سرمایه بازتولید می‌کند، و دیگری سلول زایا که می‌تواند (منطقی و/یا تاریخی) به اشکال خاص متعدد دیگر روابط سرمایه دگرسان گردد که برای بازتولید گسترده‌ی آن ضروری هستند. وجه نخستین را می‌توان تولید کالایی ساده نامید که شکل کالا-پول-کالا (C-M-C) دارد، یا دگردیسی (متابولیسم) در دورپیمایی سرمایه در شکل پول-کالا-پول (M-C-M). وجه دوم -چندقابلیتی بودن شکل کالا- نشان می‌دهد که چگونه تضاد اولیه در شکل ارزش کالا، بین ارزش مصرف با ارزش مبادله، به دگرسانی می‌انجامد. علاوه بر کار مزدی و پول، مارکس درباره‌ی اشکال بسیار دیگری در رابطه‌ی سرمایه، و نیز شکل‌بندی اجتماعی گسترده‌تر سرمایه‌داری بحث کرده است (که این‌جا به‌مثابه مجموعه‌ای از اشکال مطرح شد). این‌ها نیز خصلت‌ها و تضادهای ویژه‌ی خود را دارا بوده، و تاثیرات خاص خود را بر بازتولید گسترده‌ی سرمایه و خصلت ارگانیک شکل‌بندی‌های سرمایه‌داری می‌گذارند. در دوره‌ی ۱۸۶۷-۱۸۵۷، یعنی وقتی که مارکس کتاب سرمایه را می‌نوشت، در حالی که استعاره‌ی سلول بنیادی به استدلال‌های وی امکان طرحی روشن‌تر می‌داد، در نظریه‌ی سلول هنوز مکتوم بودند. از این‌رو نیروی اندیشه‌پرور (heuristic) همانندسازی با سلول بنیادی، کم‌تر در قابلیت آن برای بازگویی استدلال‌های مارکس بوده است، تا به قابلیت آن برای خلق چشم‌اندازهایی گسترده‌تر.

به‌طور مثال، همان‌طور که پیش‌تر نوشته‌ام، پیش از پرداختن به این استعاره، تضاد در بطن شکل ارزش کالا در شکل‌های دیگر رابطه‌ی سرمایه بازگو شده است. آن‌ها پیکربندی متفاوت اما هم‌پیوندی از گونه‌های این تضاد بنیادین می‌سازند. هم‌چنین تأثیری متفاوت بر (بخش‌های مختلف) سرمایه، و بر (رشته‌ها و رسته‌های) کار در زمان‌ها و مکان‌های مختلف می‌گذارند. از این‌رو سرمایه‌ی مولد هم ارزشی مجرد در حرکت است (به‌خصوص در شکل سودهای تحقق‌یافته برای بازسرمایه‌گذاری)، و هم

خزانه‌ای انضمامی از دارایی‌های سرمایه‌گذاردهی خاص در زمان و مکان برای آن که ارزش افزا گردند؛ کارگر هم واحدی مجرد از نیروی کار، با قابلیت جایگزینی توسط واحدهای مشابه (یا در واقع دیگر عوامل تولید) است، و نیز یک فرد انضمامی (یا در واقع نیروی کار جمعی) است، با مهارت‌ها، دانش و خلاقیت خاص؛ مزد هزینه‌ای از تولید است و نیز منشاء تقاضا؛ پول هم به‌مثابه ارز قابل‌مبادله‌ی بین‌المللی در مقابل دیگرارزها (به‌طور ایده‌آل در فضایی بدون دولت) عمل می‌کند، و هم پول ملی است که با کنترل دولت در فضاها ی ملی یا متکثر ملی گردش می‌کند؛ زمین هم به‌مثابه دارایی رانت‌زا (مبتنی بر تصاحب خصوصی طبیعت) عمل می‌کند، و هم منبعی طبیعی، که (متأثر از فعالیت‌های گذشته) کمابیش تجدیدپذیر یا بازگشت‌پذیر است؛ دانش هم مبنای حقوق دارایی فکری است، و هم یک منبع جمعی (مشترکات فکری). به‌همین صورت دولت تنها مسئول تامین شرایط پایه برای ارزش‌افزایی (valorisation) سرمایه و بازتولید نیروی کار به‌مثابه کالایی موهومی (fictitious commodity) نیست، بلکه مسئولیت سیاسی فراگیر برای حفظ همبستگی اجتماعی در جامعه‌ای از لحاظ اجتماعی گسسته‌ی متکثر دارد. مالیات‌گذاری تقلیل نامولد درآمد‌های خصوصی (سودهای بنگاه، مزدها، بهره و رانت‌ها) است، اما ابزاری برای تأمین مالی سرمایه‌گذاری و مصرف نیز هست (Jessop ۱۹۸۳، ۲۰۰۲، and ۲۰۱۱). تنش بین دو قطب هم‌زیست، که هر یک ضرورت ماهوی یا خصلت ذاتی تضادی معین هستند، و در واقع آن را در تقابل‌شان تعریف می‌کنند، این معما را پیش رو می‌گذارند که با تضاد چگونه برخورد شود. هم‌چنین، همان‌طور که مارکس به‌صورتی کلی‌تر درباره‌ی دگردیسی‌های چرخه‌ی سرمایه بیان کرد، امکان وقوع مطلق بحران‌ها را در مقاطع مختلف رابطه‌ی سرمایه ایجاد می‌کند.^{۶۷} پرداخت کامل این ادعاهای ملهم از نظریه‌ی سلول (بنیادی) عنوان مقاله‌ای دیگر خواهد بود.

^{۶۷} see Marx ۱۹۸۹b, pp. ۱۳۸, ۱۴۳-۴, and, more generally, pp. ۱۳۰-۵۰.

۵. نتیجه‌گیری

... به‌علاوه نقش دیالکتیک مارکسی شناخت جامعه‌ی ساختارمند بود که هر عنصر آن وابسته به رابطه‌اش با دیگر عناصر و کل است. به دلیل این که جامعیت این روابط را نمی‌توان بی‌واسطه نشان داد، نخستین دشواری، انتخاب نقطه‌ی آغاز است. در بخش یک [کتاب سرمایه] مارکس با «کالا» و تضاد دیالکتیکی درونی آن بین ارزش مصرفی با ارزش آغاز می‌کند، و بعد «شکل ارزش» را به‌مثابه مقوله‌ی مکمل (modality) خاص مطرح می‌نماید تا این تضادها را نشان دهد. از این‌جا همه‌ی پیش‌فرض‌ها - همه‌ی روابط سرمایه به‌مثابه یک کل - به‌تدریج طرح می‌شود. از این‌رو، هرچند ارزش پیش‌فرض سرمایه است، خود ارزش هم‌چون مفهومی تهی آغاز می‌شود، بدین معنی که تعینات و روابط پیچیده‌ای که سرمایه را می‌سازند، هنوز باید تحلیل و باز‌نمایی شوند (Taylor & Bellofiore ۲۰۰۴، p. ۱۲، ایتالیک افزوده شده است).

این تفسیر مبسوط از تیلور و بلوفیوری را می‌توان به این سخن مارکس مربوط نمود که «مطالعه‌ی بدن به‌مثابه کلی ارگانیک، بسیار ساده‌تر از سلول‌های آن است» (به بالا برگردید). چالش در پیوند این دو به‌صورت کلی ارگانیک است. برای این کار باید به منطق پژوهش، پیش‌داوری‌زدایی (self-clarification)، و روش باز‌نمایی پرداخت. بازهم باید عنوان نمایم که بیولوژی سلول با منطق پژوهش هم‌خوانی دارد، و راه پیوند کالا را به شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری به‌مثابه کلی ارگانیک می‌گشاید. با در نظر گرفتن محدودیت‌های تقلیل تحقیق درباره‌ی جهان اجتماعی به منطق علوم طبیعی (هرچند که جهان‌های طبیعی و اجتماعی وحدت دارند)، غیرمنطقی است که استنتاج و بسط تحلیل شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری با روشی صرفاً قیاسی انجام گیرد. در واقع مارکس به‌شدت منتقد به‌کارگیری قیاس، بیرون از حوزه‌ی یک علم بود. این مبنای نقد وی از «ماتریالیست‌های علمی» آلمانی زمان خود بود، که در پی استنتاج بی‌واسطه‌ی نتایج سیاسی از اکتشافات علوم طبیعی در قرن نوزدهم بودند، که برخی از آن‌ها در این اکتشافات مشارکت مؤثر داشتند. به‌طور مثال در هنگامی که ماتریالیست‌های علوم طبیعی در آلمان فوق‌العاده محبوب بودند، مارکس در جلد اول مطلبی خطاب به آن‌ها با عنوان «ماتریالیسم مجرد» نوشت: ماتریالیسم مجرد در علوم طبیعی به‌دلیل جداسازی فرایند تاریخی، ناقص می‌شود، این را می‌توانیم با نگاهی به مفاهیمی مجرد و ایدئولوژیک در طرح دعاوی [ماتریالیسم مجرد] دریابیم، هنگامی که از مرز تخصص‌شان فراتر می‌رود (Marx ۱۹۹۶، pp. ۳۷۵-۳۷۶).

مارکس نکته‌ای مشابه را در متن نامه‌ای به انگلس می‌نویسد: بر من از این نوشته، که در دومین اثر بزرگش آمده، آشکار است که این رفیق ما (منظور فردیناند لاسال است) می‌خواهد اقتصاد سیاسی را با روش هگل تفسیر کند. او بعد از ناکامی درخواهد یافت این یک چیز است که برای نقد، از علمی در جایی استفاده شود که بازنمایی دیالکتیکی را برمی‌تابد، و یک چیز کاملاً متفاوت که نظام منطقی مجرد و پیش‌پرداخته‌ای را برای پیش‌گویی‌های مبهم چنین نظامی به‌کار بگیری (Marx to Engels, ۱ February ۱۸۵۸, MECW ۴۰, p. ۲۶۱).

در ادامه چنین آمده که روش پژوهش و روش بازنمایی باید به‌طور محتوایی و نیز شکلی متناسب با موضوع پژوهش باشد. بر این موضوع در مقدمه‌ی ۱۸۵۷ نیز تأکید شده بود، اما در آن حتی با روش دوم پیشنهادی مارکس نیز نقطه‌های آغازین بسیار زیادی در واقعی-انضمامی تعریف شده بود. توجه مارکس به بیولوژی سلول جهشی لازم را برای یافتن نقطه‌ی آغازینی واحد و منفرد ایجاد کرد که از آن دیگر مفاهیم می‌توانستند آشکار شوند، و این که اجازه‌ی بازگشتی نهایی را به کالا به‌مثابه پیش‌شرطی داد که درعین حال حکم و نتیجه‌ی ضروری منطبق فراگیرنده‌ی یک کل ارگانیک هم می‌توانست باشد. این روش هگل در «علم منطقی» نیز بوده است - تفاوت در این است که مارکس نه با یک مفهوم، که با یک واقعیت - کالا - آغاز می‌کند.

مشخصات منبع انگلیسی:

Jessop Bob (۲۰۱۸), From the ۱۸۵۷ introduction to the ۱۸۶۷ preface: Reflections on Marx's method in the critique of political economy. ПОЛИТЕИА. ۸. ۱۵-۳۷.

DOI: ۱۰.۵۹۳۷/politeia۰-۲۰۰۲۱.

مؤخره‌ی مترجم

هگل می‌گفت فلسفه فشرده‌ی دانش بشر است، در این مقاله‌ی درخشان باب جسوب (Bob Jessop) استاد جامعه‌شناس مارکسیست، نشان می‌دهد که چگونه مارکس فشرده‌ی دانش بالنده در قرن نوزدهم را به نقد علمی و ماندگار اقتصاد سیاسی در کتاب بزرگ «سرمایه» تبدیل کرده است. در این مقاله وی به این پرسش پاسخ می‌دهد: «بین سال‌های ۱۸۵۷ تا ۱۸۶۷ چه رخ داد که مارکس به جای یک یا چند مقوله‌ی اقتصادی که در مقدمه‌ی ۱۸۵۷ بسیار مورد توجهش بودند، یعنی کار مزدی، ارزش، پول، قیمت، و سرمایه، کتاب سرمایه را با کالا شروع کرد؟» برای پاسخ جسوب به تحول روش‌شناسی مارکس در نقد اقتصاد سیاسی از نسخه‌ی اولیه‌ی کتاب سرمایه (مقدمه‌ی ۱۸۵۷ به صورت دست‌نوشته) تا نسخه‌ی چاپی نهایی آن (۱۸۶۷) پرداخته و به دقت مشخص می‌کند چگونه مارکس تمام دانش زمان خود را در روش‌شناسی نوینی برای شناخت روابط سرمایه‌داری به کار می‌گیرد تا نقد اولیه‌ی خود را از اقتصاد سیاسی کامل کند و کتاب سرمایه را بنویسد. وی از دیالکتیک هگل گرفته، که به قول هگل نه شیوه‌ی استدلال که منطق به‌مثابه روش‌شناسی شناخت است، تا داروینیسیم، ترمودینامیک، و بیولوژی سلول را در روش‌شناسی خود ادغامی فرایاز می‌کند تا روابط سرمایه‌داری را در کتاب سرمایه تحلیل کند. از همین‌رو است که وی بیش از یک قرن و نیم پیش (انتشار کتاب سرمایه ۱۸۶۷) تمام کلان‌روندهای (mega-trends) سرمایه‌داری را از آن‌چه موجب توانش می‌شود و آن‌چه موجب ناتوانی‌اش، با دقت مشخص کرده است، امری که در علوم طبیعی هم نادر است، چه در علوم انسانی. این تحلیل و تفسیر جسوب در هیچ اثر دیگری قابل مشاهده نیست. به‌طور مثال مقدمه‌ی لوچیو کولتی (در: مارکس، ۱۳۷۸) هرچند به مقدمه‌ی ۱۸۵۷ اشارتی دارد، اما روند معکوس پژوهش جسوب را می‌پیماید و به ارزش آثار مارکس جوان و مقوله‌ی بیگانگی می‌پردازد که مقبول مارکسیسم رسمی اتحاد شوروی نبوده است. اما کار جسوب دوره‌ای است که مارکس پخته و مسلط به دانش زمان، در حال تکامل بخشیدن به نقد اقتصاد سیاسی، با کشف جوهره‌ی سرمایه‌داری است. از این‌رو خواندن این مقاله برای هر علاقه‌مند و

پژوهش‌گر اقتصاد سیاسی به‌طور عام، و اقتصاد سیاسی مارکسی به‌طور خاص، و مدرسان آن‌ها (به‌خصوص کتاب «سرمایه») مفید که حتی ضروری است.

البته مانند هر استاد کلاسیکی، از هریک از آثار مارکس جوان (چاپ‌شده یا دست‌نوشته) چنان تفکر فلسفی-عملی نبوغ‌آمیزی سر می‌زند که پرداختن به آن‌ها دانش‌افزا است، اما هیچ‌یک جای روش‌شناسی بی‌همتای نهایی مارکس را نمی‌گیرد که می‌تواند حرکت سرمایه را در قرون بعدی هم پیش‌بینی کند: از بحران‌های ناچار آن گرفته، تا ورود به اقتصاد دانش را. با این روش‌شناسی بی‌همتا، وی با حرکت از سطح سلولی (کارگاهی با یک سرمایه‌دار و یک کارگر) تا کل اندام روابط سرمایه‌داری (رقابت بین سرمایه‌داران و جناح‌های آن، گرایش نزولی نرخ سود در اثر گرایش ناچار به کسب ارزش اضافی مطلق و...) را پیش‌بینی می‌کند. وی با این روش‌شناسی تحلیلی نشان می‌دهد که چگونه به دلیل ترکیبی از علل (کم‌مصرفی، عدم تناسب بخش‌ها، و گرایش نزولی نرخ سود) سرمایه‌داری به اجبار دچار بحران ساختاری می‌گردد یا زمین‌گیر می‌شود. اما با همان روش‌شناسی پیش‌بینی می‌کند که هر بار هم‌چون پسر زمین (آنتنوس) پس از بر زمین افتادن، قوی‌تر از زمین برمی‌خیزد، یعنی هر بحران، سرمایه‌داری را قوی‌تر می‌کند.

اما چرا درباره‌ی سوسیالیسم چنین نبود و اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی بعد از زمین خوردن در یک بحران ساختاری اقتصادی، قوی‌تر از زمین برنخاست که فروپاشید؟ این فروپاشی نه به دلیل هجوم نظامی خارجی، و نه ناشی از فرارسیدن پایان تاریخ با سرمایه‌داری بود. و چرا بعد از بحران جهانی سال ۲۰۰۸ و نزول تدریجی هژمونی اقتصادی ایالات متحده، چپ بازم بیشتر به حاشیه رانده شده است؟ این ناکامی‌ها را نمی‌توان و نباید لاپوشانی کرد. جسوپ در این مقاله به ما می‌آموزد که راز موفقیت پایدار مارکس در نقد اقتصاد سیاسی یا علم اقتصاد بورژوایی، توانایی او در به‌کارگیری یک روش‌شناسی برآمده از دانش زمانش بوده است. امری که غفلتی اساسی از آن نه‌تنها در چپ ایران، که در جهان وجود دارد. گویا دانش بشر از آن زمان تاکنون متوقف شده و جز مارکس کسی نمی‌توانسته و حق ندارد از دانش روز در زمینه‌های علوم طبیعی، روش‌شناسی علمی، جامعه‌شناسی، اقتصاد سیاسی و اقتصاد توسعه و... با

به‌قول لنین از فلسفه‌ی [ایده‌آلیستی] آلمانی، سوسیالیسم [تخیلی] فرانسوی و اقتصاد [کلاسیک] انگلیسی برای پروردن علم‌رهایی‌بخش بهره‌بگیرد. بگذارید چند نمونه برای درک ضرورت بهره‌گیری از دانش نوین برای کم‌درد و رنج‌کردن و شتاب‌بخشیدن به پیمودن راه‌رهایی بشر ذکر کنم:

یک، اقتصاددانان روس پیش از آغاز دگرگونی سیاسی در شوروی یعنی در نیمه‌ی اول دهه‌ی ۱۹۷۰ دریافتند که باید تعریفی جدید از اقتصاد سوسیالیستی داد. در کتاب «نظریه‌ی رشد اقتصاد سوسیالیستی» که چاپ آن به‌زبان روسی در سال ۱۹۷۳ و ترجمه‌ی انگلیسی آن (انتشارات پروگرس، مسکو) در سال ۱۹۷۷ انجام پذیرفته، «آنشیشکین» در رأس اهم وظایف علمی و کاربردی برای فائق آمدن بر مشکلات بنیادی اقتصاد، چنین نوشته بود: «انکشاف بیشتر نظریه‌ی رشد اقتصاد سوسیالیستی بر مبنای نظریه‌ی مارکسیست-لنینیستی بازتولید، و به‌خصوص آموزه‌های مارکس درباره‌ی عواملی که در ایجاد و گسترش کل کالاها و خدمات مادی دخیل هستند.» (Anchishkin, 1977 p.340). در واقع می‌توان گفت که در حوزه‌ی اندیشه، دلیل این فروپاشی ناتوانی در به‌دست آوردن روش‌شناسی لازم برای آفریدن اقتصاد سیاسی نوین یا اقتصاد سیاسی سوسیالیستی بوده است. بی‌تردید این ناتوانی در ارائه‌ی الگو و برنامه‌ی بدیل در دیگر جوامع در زمینه‌ی اقتصاد توسعه نیز وجود داشته است. در نتیجه هرچند دچار بحران شدن در ذات سرمایه‌داری است، اما دیگر در مقابلش نظام اقتصادی سوسیالیستی وجود ندارد و چپ‌هم‌چنان به «نقد اقتصاد سیاسی» اکتفا می‌کند. البته همان‌طور که «اریک آلین رایت» می‌گوید گونه‌هایی از حرکت به‌سوی اجتماعی کردن تولید و توزیع (به‌مثابه جوهر سوسیالیسم) در متن سرمایه‌داری جهانی شده وجود دارد که می‌تواند در آینده به اقتصاد سوسیالیستی انکشاف یابد (رایت، ۱۳۹۸).

دو، مارکس و انگلس در ایدئولوژی آلمانی گفته بودند: «به‌لحاظ تجربی، کمونیسم تنها به‌مثابه کنش ملل حاکم یک‌باره و هم‌زمان امکان‌پذیر است. که مستلزم توسعه‌ی جهانی نیروهای مولده و مراوده‌ی جهانی منتسب به آن‌ها است» (مارکس و انگلس، ۱۳۷۹) در ادامه در همان‌جا گفته بودند که «کمونیسم برای ما اوضاع و احوالی نیست

که باید استقرار یابد، آرمانی نیست که واقعیت ناگزیر است خود را با آن منطبق کند.» یعنی سوسیالیسم امری ایجابی است: «سوسیالیسم خودآگاهی ایجابی آدمی است و دیگر خودآگاهی ناشی از نفی دین نیست، درست به همان سان که زندگی واقعی انسان ایجابی است و دیگر حاصل نفی مالکیت خصوصی (کمونیسم) نیست. کمونیسم مرحله‌ی نفی در نفی است...» (مارکس، ۱۳۸۷) اما این ایجاب به صورت «نفی در نفی» تنها با نقد اقتصاد سیاسی بورژوازی ممکن نیست و برای تحقق آن باید علم اقتصاد سیاسی سوسیالیستی نیز خلق شود. مارکس در پی گفتار چاپ دوم جلد اول سرمایه نوشته بود: «مادامی که علم اقتصاد بورژوازی است، یعنی تا وقتی که سرمایه‌داری را به جای این که یک مرحله‌ی موقتی از تکامل تاریخ بداند، شکل آخر و قطعی تولید اجتماعی می‌انگارد، وجهه‌ی علمی آن فقط تا موقعی است که مبارزه‌ی طبقاتی هنوز آشکار نشده یا در پدیده‌های مجزا ظهور می‌کند.» (مارکس، ۱۳۵۲ ص ۵۵). اما گویا نزد بسیاری سوسیالیسم به مثابه آرمانی تلقی می‌شود که واقعیت ناگزیر است خود را با آن منطبق کند؛ چون با این که مرادفات جهان‌روا برقرار شده، هنوز مبارزه‌ی طبقاتی در پدیده‌های مجزا ظهور می‌کند؛ و هنوز علم اقتصاد بورژوازی (هرچند با مکاتب مختلف)، وجهه‌ی علمی خود را حفظ کرده است!

سه، مدت‌ها پیش با ترجمه‌ی مقاله‌ی «نظریه‌ی کوانتوم و اقتصاد اجتماعی» (کارستن، ۱۳۷۰) کوشیدم نظرها را در ایران به لزوم مجهزشدن به روش‌شناسی نوین برآمده از نظریه‌ی اینشتین و فیزیک کوانتوم، که پیوند بین زمان و مکان، و کل و جزء را برقرار می‌کنند، جلب کنم که گویا اندکی هم موفق بودم. در این مقوله از جداسازی ناموجه زمان و مکان (برآمده از فیزیک نیوتون)، و کل و جزء (کلان‌نگری اقتصاد سیاسی مارکسی، و خردنگری اقتصاد سیاسی نوکلاسیک)، و لزوم توجه به اصل عدم قطعیت (برآمده از فیزیک کوانتوم) در تحلیل‌های اقتصادی و اجتماعی تأکید شده بود. به طور مثال آمده بود: «هر عنصر از جهان اقتصاد اجتماعی با کل نظام آن پیوند دارد، پیوندی که به طور معکوس نیز برقرار است. به عبارت دیگر معنای هر جزء جدا از کل نیست. بر اساس نظریه‌ی کوانتوم، کاوش و تحلیل در فرایند اقتصاد خرد با چارچوب کلان

احاطه‌کننده‌ی مشاهده‌گر در هم تنیده است و هر عملی برای مشاهده، می‌بایست جزئی از نظام مشاهده تلقی شود».

با این زمینه خود نیز از یک سو به سوسیالیسم بازار (market socialism) و بازار اجتماعی (social market) توجه بیشتری یافتیم که می‌توان گفت از لحاظ روش‌شناسانه تلاش برای ترکیب «کل و جزء» و به‌کارگیری اصل «عدم قطعیت» در حوزه‌ی اقتصاد، برای اجتماعی کردن تولید و توزیع هستند. از سوی دیگر نیز به رابطه‌ی متقابل فضا با جامعه یا مقوله‌ی فضا-زمان‌مندی (spatio-temporal) توجه یافتیم که توسط هانری لوفور مطرح شده بود (اطهری، ۱۳۹۳). باید توجه داشت که روش‌شناسی مارکس در اساس زمان‌مند یا تاریخی بود. هرچند در دهه‌ی ۱۹۶۰ کمابیش هم‌زمان با لوفور نظریه‌پردازانی دیگر نیز به جایگاه غفلت‌شده‌ی فضا در روابط اجتماعی پرداختند، اما در میان آن‌ها لوفور بود که با رویکردی فلسفی به مقوله‌ی فضا پرداخت و آن را به عمل اجتماعی یا فلسفه‌ی عمل آنتونیو گرامشی مرتبط ساخت. او می‌گوید انرژی، زمان و مکان را نمی‌توان از هم جدا ساخت و انواع ترکیب آن‌هاست که جهان را با بی‌نهایت موقعیت‌ها و مکان‌های متفاوت ساخته است. لوفور برای اثبات این مهم، از روش‌های جدید و خلاقانه‌ای بهره گرفت که از آن زمره، بسط منطق دوگانه‌ی جدلی (دیالکتیک) به سه‌گانه‌ی جدلی (تریالکتیک Trialectics) و به‌کارگیری آن برای توضیح رابطه‌ی متقابل فردی و اجتماعی انسان با فضاست. تأکید لوفور بر آن است که انسان نمی‌تواند تاریخ‌ساز شود، مگر آن که به‌طور اجتماعی به دگرگونی فضا، به‌عنوان تجلی مادی تاریخ بپردازد. در نهایت همان‌طور که وی پیش‌بینی و پیشنهاد می‌نمود، «حق به شهر هم‌چون خواسته و شعار»، به عمل اجتماعی و «جنگ مواضع» در بسیاری از کشورهای جهان تبدیل شد و در قوانین آن‌ها رسمیت یافت. اما به‌جای این رویکرد عمیق نظری و روش‌شناسانه برای دستیابی به علم ایجابی، نزد بسیاری «حق به شهر» به «شهر شورشی» تقلیل پیدا کرد. یعنی دانش نوین نه به کار اجتماعی کردن تولید و توزیع در جنگ مواضع، بلکه تنها به کار شورش آمد.

چهار، در این جا مایلیم به به‌کارگیری موفق ترکیبی از دستاوردهای علوم اقتصادی و اجتماعی در نظریه‌ی انتظام (Regulation Theory) اشاره کنیم. واضعان این نظریه توانسته‌اند، با ترکیب ارگانیک مارکسیسم ساختارگرا، مکتب تاریخی آنال،

نهادگرایی جدید، اقتصاد کلان کالکی، اقتصاد توسعه‌ی آمریکای لاتین و... (Boyer and Saillard, ۲۰۰۲) نظریه‌ای در سطح میانی (middle-range theory) یا بین کلان و خرد خلق کنند که تحلیل و پیش‌بینی مشخص بحران‌های سرمایه‌داری، نهادها و سیاست‌های ضروری برای رشد و رفاه... و نیز الگوی موفق کشورهای توسعه‌یابنده برای ورود به اقتصاد دانش از آن حاصل آمده است. به الگوی موفق ورود به اقتصاد دانش در کتاب «درآمدی بر سرمشق توسعه‌ی اقتصاد و جامعه‌ی دانش در ایران» (اطهاری، ۱۴۰۲) به‌طور مبسوط پرداخته و آن را تکرار نمی‌کنم. در این جا برای نشان دادن توانایی نظریه‌ای در سطح میانی، فرازی از پیش‌بینی درخشان روبرت بویر را در مقاله‌ی «آیا یک رژیم رشد مالی راهبر جایگزین شایسته‌ای برای فوردیسم است؟» نقل می‌کنم که در سال ۲۰۰۰ درباره‌ی وقوع نزدیک بحران جهانی از بخش مسکن در ایالات متحده انجام گرفت، بحرانی که در سال ۲۰۰۷ رخ داد. گفتنی است که این مقاله‌ی ۳۵ صفحه‌ای توانسته با مدل اقتصادسنجی روندهای کلان و خرد اقتصادی ناشی از تغییرات نهادی شیوه‌ی انتظام (mode of regulation) دولت رفاه و تبدیل آن به شیوه‌ی انتظام نولیبرال را بسنجد و دقیقاً بحران را پیش‌بینی کند:

«چالش نظریه‌ی انتظام این است که ریشه‌های بحران ساختاری دیگر این رژیم انباشت (مالی-راهبر) را پیش از بروز آن در اثر محدودیت‌های ساختاری و تضادهای درونی‌اش مشخص کند... درس بزرگ این مدل این است که بزرگ‌ترین ریسک‌های موجود (در جهان) در ایالات متحده‌ی آمریکا قابل مشاهده است. هرچه اثر تأمین مالی بر مدیریت شرکت‌ها، رفتارها خانوارها، ساماندهی بازار کار و سیاست اقتصادی بیشتر گردد، یک رژیم سهام‌بنیان (equity-based regime) احتمال بیشتری دارد که دچار بی‌ثباتی گردد. محل پرده‌ی دیگر نمایش مالی (پس از آسیای جنوب شرقی) بی‌تردید وال استریت خواهد بود!» (Boyer, ۲۰۰۰).

این گونه‌های روش تحلیل، همان است که چپ در همه‌ی جهان نیاز دارد تا به‌جای اشتباه گرفتن شورش با رادیکالیسم، به‌طور مشخص و انضمامی آغاز بحران‌ها را در زمان و مکان، و بخش‌های معین سرمایه‌داری جهانی مشخص کند و برای جوامع خود «شیوه‌ی انتظام» یا الگوها و برنامه‌هایی برای رشد و توسعه عرضه نماید که اعتماد

اجتماعی را برای کسب هژمونی دموکراتیک جلب کند. یک کمبود اساسی که از دلایل اصلی به کناره رانده شدن کنونی چپ در سراسر جهان، به خصوص پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی بوده، نداشتن روش‌شناسی تحلیلی شایسته است. حتی می‌توان گفت تبدیل مارکسیسم-لنینیسم از روش‌شناسی به آیتی برای روخوانی، همراه با (به‌گفته‌ی لنین) «تکبر کمونیستی»، دلیل اصلی این فروپاشی و کناره‌نشینی بوده است. پنج، پیشتر (از حدود ۳۰ سال پیش) خصلت سلولی کارگاهی با یک سرمایه‌دار و کارگر (به بیان جسوب به‌مثابه سلول بنیادی)، و تضاد درونی آن را که ناشی از اجبار کسب ارزش اضافی مطلق و نسبی توسط سرمایه‌دار است، در جلد اول سرمایه دریافته بودم. و این که این تضاد ابتدا و به‌طور مستقیم به بحران کم‌مصرفی می‌انجامد. یعنی بحرانی که ناشی از کمبود تقاضای کل برای مصرف محصول، در اثر پرداخت مزد اندک به کارگر برای کسب ارزش اضافی بیشتر است. بعد از آن نیز مارکس در جلد دوم سرمایه، با تحلیل رقابت بین سلول‌ها (کارگاه‌ها یا افراد و جناح‌های سرمایه‌داری) ناچار وقوع بحران ناشی از «عدم تناسب بین بخش‌های تولید کالاهای سرمایه‌ای با مصرفی» را نشان می‌دهد. و در نهایت در جلد سوم وی کل اندام سرمایه‌داری را می‌سازد، که در آن مجموعه‌ی این تضادها به گرایش نزولی نرخ سود و بحران‌های ساختاری سرمایه‌داری در یک کشور (و کل جهان سرمایه‌داری) منجر می‌گردد. این فرایندی است که جسوب به آن در این مقاله نپرداخته است، اما وی به‌مقوله‌ای اساسی پرداخته که من از آن غفلت داشتم: یعنی این که نیروی کار ابتدا باید به کالا تبدیل می‌شده تا آن سلول خاص (کارگاه) تشکیل می‌شده، پس سلول بنیادی یا زاپای شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، کالا است، نه کارگاه. وی در همین مقاله از مارکس نقل می‌کند: «تبدیل پول، که خود شکلی مبدل از کالا است، به سرمایه تنها هنگامی رخ می‌دهد که نیروی کار برای خود کارگران تبدیل به کالا شده باشد... تنها پس از آن است که تمام محصولات تبدیل به کالاها می‌شوند، و تنها پس از آن است که شرایط عینی هر محیط منفرد تولید، در تولیدی کالایی شده وارد می‌شود». بدیهی است که در عبارت نقل شده «محیط منفرد تولید» همان کارگاه است. با این‌همه، من با این نتیجه‌گیری جسوب در مقاله موافق نیستم که «تعریفی که مارکس از تضاد ذاتی در شکل سلولی کالا کرده است، می‌تواند یکی از دلایل برگزیدن کالا به‌مثابه نقطه‌ی آغازین، برای نقد مقولات،

روابط اجتماعی، و پویایی آن شکل‌بندی‌های اجتماعی باشد که تحت حاکمیت شیوهی تولید سرمایه‌داری هستند. چون در شکل ارزش کالا، وحدت نقیضین (contradiction-in-unity) به صورت ارزش مصرفی و ارزش مبادله‌ای وجود دارد. براین مبنا، وی پویایی مرکب شیوهی تولید سرمایه‌داری را نمایان می‌سازد - که شامل ناچار بودن بحران‌های ادواری و نقش تخریب خلاق آن‌ها در نوسازی انباشت است.» یعنی هم‌چنان معتقدم تضاد موجود در کارگاه به مثابه اولین اندام برآمده از سلول کالا است که موجب بحران‌های ادواری ناچار در شیوهی تولید سرمایه‌داری می‌گردد. البته این برداشت من نافی استدلال جسوپ نیست، چون خود می‌تواند مقدمه‌ای بر تفسیر من باشد، و ممکن است جسوپ استدلال خود را در جایی دیگر بسط داده، یا همان‌طور که در انتهای مقاله‌اش آورده، در آینده بدهد.

آخر این که ترجمه‌ی آثاری که در آن مارکس حضور غالب دارد، ترس و دشواری را توأم می‌کند. برای ترجمه‌ی این مقاله بی‌شک به ترجمه‌های ارزشمند آثار مارکس توسط ایرج اسکندری، باقر پرهام و احمد تدین، پرویز بابایی، و نیز حسن مرتضوی نگاه کرده‌ام، اما بیش از همه تحت تأثیر شیوهی ترجمه‌ی ایرج اسکندری بوده‌ام. امیدوارم خطاهایم اندک باشد و برای تصحیح مورد تذکر قرار گیرد. در متن، قلاب‌ها [] برای توضیح از من است مگر جایی که ذکر کرده باشم. اکثر منابع را به‌خصوص در نیمه‌ی اول صفحات مقاله که پرتعداد بودند. تنها چند پانویس مطول و عمدتاً به زبان آلمانی که تنها دقت جسوپ را در بازبینی نقل قول‌ها نشان می‌داد، نقل نکرده‌ام. در انتها لازم است توضیحی درباره‌ی «مقدمه‌ی ۱۸۵۷» بدهم:

«مقدمه‌ی ۱۸۵۷» مورد نظرِ جسوپ با «مقدمه‌ای بر نقد اقتصاد سیاسی» که در سال ۱۸۵۹ به چاپ رسیده، و گاه به این یک نیز «مقدمه» گفته‌اند، متفاوت است. وی برای «مقدمه‌ی ۱۸۵۷» به این کتاب ارجاع را می‌دهد: «Marx, K. (1986a). Introduction. MECW, 28, 17-4. شماره‌ی صفحه‌ها در این کتاب الکترونیک یافتیم: «Marx & Engels Collective, Lawrence & Wishart 6-1857, Marx 28 Works, Volume Electric Book, 2010» بدون شک خوانندگان توجه داشته‌اند که «MECW»

مخفف «Marx & Engels Collective Works» یا «مجموعه‌ی آثار مارکس و انگلس» (به زبان انگلیسی) است. هم‌این‌جا هم اضافه کنیم که «MEGA» مخفف «Die Marx-Engels-Gesamtausgabe» یا «مجموعه آثار مارکس و انگلس به همه‌ی زبان‌ها» است که خود به آن زبان‌ها نوشته بودند.

ویراستاران این مجموعه‌ی آثار به زبان انگلیسی، ۲۰ نفر از کشورهای انگلستان، ایالات متحده، و اتحاد جماهیر شوروی بوده‌اند که در راس آن‌ها نام‌آورانی چون «کونفورت»، «داب»، و «هابسیام» ذکر شده است. مترجم این مجلد به انگلیسی «Ernst Wangermann» (از Lawrence and Wishart)، و ویرایش‌گران «Natalia Karmanova, Margarita Lopukhina and Victor Larisa» (از Progress Publishers)، و ویراستار علمی «Miskievic Institute of Marxism-Leninism of the CCPSU» (از CPSU) بوده‌اند. زیرعنوان‌های کتاب بالا به ترتیب عبارت‌اند از: «Economic Works, ۱۸۵۷-۱۸۶۱» (آثار اقتصادی کارل مارکس ۱۸۶۱-۱۸۵۷)، «Economic Manuscripts of ۵۸-۱۸۵۷» (دست‌نوشته‌های اقتصادی ۱۸۵۷-۵۸) و «First Version of Capital» (نسخه‌ی نخست کتاب سرمایه). حال خواننده ازین عناوین و با رجوع به فهرست مطالب درمی‌یابد که اهمیت «مقدمه‌ی ۱۸۵۷» در آن است که مقدمه‌ی نسخه‌ی اول سرمایه (به صورت دست‌نوشته) بوده که مارکس در بخشی جداگانه در آن روش‌شناسی خود را توضیح داده است. پس می‌توان با داشتن این «مقدمه» و مقایسه‌ی «دیباجه ۱۸۶۷» در کتاب منتشرشده‌ی سرمایه با آن، تحول روش‌شناسی وی را دریافت، کاری که باب جسوب کرده است. ادامه برای پژوهش‌گران این حوزه، بخشی از توضیحاتی را که در دیباجه‌ی کتاب بالا آمده ترجمه کرده‌ام:

جلد ۲۸ مجموعه‌ی آثار مارکس و انگلس بخشی جدید را در این ویرایش می‌گشاید که شامل نسخ اولیه‌ی اثر عمده‌ی او «سرمایه»، و نوشته‌های اقتصادی است که بی‌فاصله پیش از آن قرار دارند. دو جلد نخستین ازین بخش یا ۲۸ و ۲۹، شامل «گزیده‌های نقد اقتصاد سیاسی» (Outlines of the Critique of Political Economy) است - دست‌نوشته‌های اقتصادی به‌طور وسیع به «Grundrisse der Kritik

der politischen Oekonomie «یا همان عنوانی معروف است که ویراستاران ارشد برای چاپ اول آن به زبان اصلی در سال ۴۱-۱۹۳۹ در مسکو برگزیدند- و هم‌چنین شامل اثر مارکس به نام «درآمدی بر نقد اقتصاد سیاسی» می‌شود. دستاوردهای پژوهش‌های انجام‌پذیرفته در اتحاد شوروی، جمهوری دموکراتیک آلمان و دیگر کشورها درباره‌ی گروندریسه از زمان نخستین ویرایش آن، به‌خصوص در رابطه با ویرایش دوم روسی آثار مارکس و انگلس، و ویرایش دوم «مجموعه‌ی آثار مارکس و انگلس به همه‌ی زبان‌ها» (MEGA²) مد نظر ما بوده‌اند. در این ویرایش جدید همه‌ی آثار اقتصادی نوشته‌شده در دوره‌ی ۶۱-۱۸۵۷ به دو گروه مرتبط تقسیم شده‌اند. نخستین گروه شامل زنجیره‌ی دست‌نوشته‌های اقتصادی ۵۸-۱۸۵۷ است که باید گفت بی‌تردید نسخه‌ی خام اصلی «سرمایه» را تشکیل می‌داده‌اند. جلد ۲۸ از آن‌ها «باستیا و کاری» (Bastiat and Carey)، «مقدمه» و نخست، بزرگ‌ترین فصل‌بندی گروندریسه («فصل درباره‌ی پول» و بیشتر «فصل درباره‌ی سرمایه») را در خود جای داده است.

منابع مؤخره

- اطهاری کمال (۱۴۰۲)، درآمدی بر سرمشق توسعه‌ی اقتصاد و جامعه‌ی دانش در ایران، انتشارات کتاب شرق.
- اطهاری کمال (۱۳۹۳)، رهایی از شهربندی: جستاری درباره‌ی حق به شهر «هانری لوفور»، نشریه‌ی جامعه، فرهنگ، رسانه، شماره‌ی ۱۱.
- رایت اریک اولین (۱۳۹۸)، گذرراه‌های بدیل سوسیالیستی، ترجمه‌ی کمال اطهاری، نشر گام‌نو.
- کارستن زیگفرید (۱۳۷۰)، نظریه‌ی کوانتوم و اقتصاد اجتماعی، ترجمه‌ی کمال اطهاری، فصلنامه‌ی اطلاعات سیاسی-اقتصادی، شماره‌ی ۵۲-۵۱.
- مارکس کارل و انگلس فردریک (۱۳۷۹)، ایدئولوژی آلمانی، ترجمه‌ی پرویز بابایی، نشر چشمه. ص.ص. ۱۶-۳۱۴.
- مارکس کارل (۱۳۷۸)، دست‌نوشته‌های فلسفی و اقتصادی ۱۸۴۴، ترجمه‌ی حسن مرتضوی، نشر آگاه.

مارکس کارل (۱۳۵۲)، سرمایه جلد اول، ترجمه‌ی الف. الف. (ایرج اسکندری).
 مارکس کارل (۱۳۸۷)، گزیده‌ی نوشته‌ها، گزینش باتومور و روبل، ترجمه‌ی پرویز بابایی،
 انتشارات نگاه.

Anchishkin A. (۱۹۷۷), *The Theory of Growth of a Socialist Economy*, Progress Publishers.

Boyer Robert and Saillard Yves (eds) (۲۰۰۲), *Regulation theory: the state of art*, Routledge.

Boyer, Robert (۲۰۰۰), *Is a Finance-led growth regime a viable alternative to Fordism? A preliminary analysis*, *Economy and Society*, ۲۹: ۱, ۱۱۱-۱۴۵.

Marx & Engels collective works (Volume ۲۸, Marx ۱۸۵۷-۶), Lawrence & Wishart Electric Book, ۲۰۱۰.

دولت به‌مثابه‌ی فرم سیاسی جامعه

ورنر بونفیلد^۱



ترجمه‌ی شیما مقدسی



^۱ استاد بازنشسته‌ی گروه سیاست در دانشگاه یورک بریتانیا

رویکردهای مارکسیستی به دولت

با وجود این که در مورد نظریه‌ی دولت مارکسیستی گوناگونی بسیاری وجود دارد، اما همگی حول سه رویکرد متمایز و متضاد جای می‌گیرند: لنینیسم، سوسیال‌دموکراسی، و تحلیل فرم سیاسی. لنینیسم دولت را ابزار سرکوب طبقاتی می‌داند، و این بیانگر نکته‌ای است که مارکس و انگلس (۱۹۹۶، ۳۵) در مانیفست کمونیست اشاره کردند و طبق آن، دولت «صرفاً قدرت سازمان‌یافته‌ی یک طبقه برای سرکوب طبقه‌ای دیگر است». لنینیسم دولت را کمیته‌ی اجرایی طبقه‌ی حاکم می‌داند و استدلال می‌کند که رفتار دولت منعکس‌کننده‌ی منافع جناح سرمایه‌داری مسلط است.

نظریه‌ی دولت لنینیستی در زمان پدیداری خود، با مخالفت سوسیال‌دموکراسی مواجه شد. سوسیال‌دموکراسی، دولت را به‌مثابه‌ی میدانی اساساً مستقل و بی‌طرف، برای مبارزه بر سر اجرای اصلاحات اجتماعی دگرگون‌ساز می‌انگارد. پرسش همیشگی در مورد مفهوم‌سازی سوسیال-دموکراتیک این است که آیا اقتصاد در برابر دولت ملی واجد استقلال است یا برعکس، دولت ملی در برابر اقتصاد مستقل است، به‌طوری‌که مشخصه‌ی دولت عقب‌نشینی یا تجدید حیات خودش همچون یک قدرت در برابر اقتصاد است. در استدلال سوسیالیستی دموکراتیک، به شکل ناپرداخته‌ای اظهار شده است که «با پیشرفت دولت، قدرت پول و سرمایه عقب‌نشینی می‌کنند» (هاگ، ۲۰۰۵، ۱۰۲)، که این امر شرایطی را برای دولت فراهم می‌کند که به‌نفع کارگران، یا در بیان یک‌دست امروزی اصطلاح هارت و نگری، به‌نفع «انبوه»^۲ و توده عمل کند. از این منظر، رفتار حکومت و پویایی اقتصاد بیانگر تعادل در قدرت نیروهای اجتماعی است که از طریق دولت ملی عمل می‌کنند.

رویکرد فرم سیاسی در چارچوب چپ نو ۱۹۶۸، به‌ویژه در طول دهه‌ی ۱۹۷۰ در آلمان غربی سابق و بریتانیا توسعه یافت. این رویکرد به‌عنوان نقدی بر بت‌وارگی^۳ دولت

^۲ The multitude

^۳ fetishism

نزد هر دو سوسیال‌دموکراسی و لیننیسم شکل گرفت. همان‌طور که سایمون کلارک^۴ (۱۹۹۱، ۴) توضیح می‌دهد، «رشد دولت رفاه... یکسان‌انگاری ناشیانه‌ی دولت با گرایش سرمایه‌داری انحصاری را تضعیف کرد». در عین حال، «تأثیر محدود دولت رفاه بر مشکلات ناشی از فقر... چشم‌انداز امیدوارکننده‌ی سوسیال‌دموکراتیک از دولت را تحت‌الشعاع قرار داد». رویکرد فرم سیاسی، تز سرمایه‌داری انحصاری دولت را به‌دلیل دست‌کم گرفتن استقلال دولت، و نیز نظریه‌ی دولت سوسیال‌دموکراسی را به‌دلیل دست‌کم گرفتن محدودیت‌های آن استقلال، رد کرد. براساس استدلال این رویکرد، دولت ابزار حکومت طبقاتی نیست و همان‌طور که مارکس (۱۹۷۰، ۲۸) قبلاً در نقد برنامه‌ی گوتا استدلال کرده بود، دولت «دارای مبانی فکری و اختیار‌گرایانه‌ی خودش» نیست. این رویکرد، دولت سرمایه‌داری را فرم سیاسی روابط اجتماعی معین می‌داند. این مفهوم می‌تواند به مارکس متوسل شود. برای مثال، مارکس در ایدئولوژی آلمانی، دولت را به‌مثابه‌ی «فرمی می‌داند که به واسطه‌ی آن، افرادی که جامعه را تشکیل می‌دهند متعاقباً به خود بیانی جمعی می‌دهند» (مارکس و انگلس، ۱۹۷۵، ۸۰). نقد اقتصاد سیاسی مارکس نیز به همین ترتیب استدلال می‌کند. مارکس در کاپیتال می‌نویسد که دولت «نیروی متمرکز و سازمان‌یافته‌ی جامعه» است (مارکس، ۱۹۹۰، ۹۹۵). مارکس در گروندریسه از آن به‌عنوان فرم سیاسی جامعه «از منظر رابطه با خودش» یاد می‌کند (مارکس، ۱۹۷۳، ۱۰۸). منطق استدلال او این است که جامعه خود را در قالب دولت و جامعه تسهیم می‌کند. یعنی مارکس دولت را به‌مثابه «قدرت [مستقل] جامعه» می‌بیند (مارکس، ۱۹۸۷، ۴۳۹). بنابراین آنچه به‌عنوان وجه تمایز دولت و اقتصاد دیده می‌شود حقیقتاً یک جداسازی نادرست است.

رویکرد فرم با جداسازی اقتصاد و دولت، به‌مثابه‌ی سپهرهایی متمایز، در مقام برساخت‌های اجتماعی رفتار می‌کند. این امر به مفاهیم روابط اجتماعی سرمایه‌داری تعلق دارد. تمرکز رویکرد فرم بر روابط اجتماعی سرمایه‌داری، به‌مثابه‌ی شالوده‌ی تشکیل‌دهنده‌ی فرم‌های اجتماعی، به پشتوانه‌ی این استدلال مارکس است که

^۴ Simon Clarke

ماتریالیسم تاریخی عبارت است از «تکامل مناسبات بالفعل و موجود زندگی به شکل‌هایی که به آن‌ها قداست بخشیده است»^۵ (۱۹۹۰، ۴۹۴). درست همان‌گونه که فرم کالایی ثروت سرمایه‌داری، فرمی از روابط اجتماعی معین است، «فرم‌های قانون، سیاست، دولت و ملت نیز فرم‌های همین روابط هستند» (دوپلر، ۲۰۱۸، ۸۱۷). بنابراین، تحلیل فرم سیاسی، «ترسیم روند تاریخ» برای تعیین تبارشناسی عناصر دولت مدرن و نظام دولتی مدرن از دوران باستان، نیست. چنین رویکردی فرم‌های اجتماعی معاصر را تاریخی می‌کند و آن‌ها را همچون «ماتریالیسم انتزاعی دانش طبیعی» می‌داند (Marx, ۱۹۹۰, ۴۹۴, ۴n). رویکرد فرم، دولت را به‌مثابه‌ی یک جوهر هستی‌شناختی که خودش را در شیوه‌های مختلف تولید مثلاً در فنودالیسم، سرمایه‌داری و سوسیالیسم به‌عنوان دولت نشان می‌دهد، تاریخ‌مند نمی‌کند. بلکه، هدف آن «ارائه‌ی فرم‌های [روابط اجتماعی سرمایه‌داری] در بافتاری است که به‌لحاظ منطقی... تحت شکل انضمامی شرایط تاریخاً معین جامعه برپا می‌شوند». تحلیل فرم سیاسی، مفهوم‌مندی دولت را به‌عنوان قدرت متمرکز جامعه‌ی سرمایه‌داری بیان می‌کند. مفهوم‌مندی آن برساخته‌ی اجتماعی است. تحلیل فرم سیاسی، پرسش از منطق اجتماعی حاکم بر روابط اجتماعی سرمایه‌داری است که خود را در جدایی اقتصاد و دولت، به‌عنوان سپهرهای متمایز، تبلور می‌بخشد.

دولت و جامعه

دولت، به‌عنوان تجلی جمعی جامعه‌ی بورژوازی، نه متعلق به یک طبقه است و نه یک قدرت بی‌طرف یا مستقل. بلکه همانند فرم کالایی، شکلی از روابط اجتماعی معین تاریخی است. در عین حال که فرم کالایی، شکل اقتصادی جامعه‌ی سرمایه‌داری است، دولت، شکل سیاسی آن است.

جامعه‌ی سرمایه‌داری در فرم اقتصادی آن خودش را به‌مثابه‌ی یک جامعه‌ی مبادله‌ی سیاست‌زدا شده بیان می‌کند که در آن سوزده‌های حقوقی و قانونی به‌لحاظ صوری برابر با انعقاد قرارداد با یکدیگر به‌عنوان مالکان دارایی، خواه به‌عنوان مالکان

نیروی کار و خواه به‌عنوان مالکان وسیال تولید، آزادانه منافع عقلانی خود را دنبال می‌کنند. جامعه‌ی سرمایه‌داری در فرم سیاسی‌اش، خود را به‌عنوان یک قدرت متمرکز نظم اجتماعی و حاکمیت قانون، نظم و قانون ابراز می‌کند. دولت امر سیاسی را به‌مثابه ابزارش متمرکز می‌کند و با انجام موفقیت‌آمیز این کار دولت روابط اجتماعی را غیرسیاسی می‌کند، آزادی مبادله را در شکل آزادی قرارداد میان برابرها در پیشگاه قانون تضمین می‌کند. صرف نظر از نابرابری آن‌ها (صاحبان نیروی کار و وسایل تولید) در مالکیت، خریداران و فروشندگان نیروی کار به‌عنوان سوژه‌های حقوقی برابر در قرارداد به نظر می‌رسند. آن‌ها آزادند که مطابق با حاکمیت قانون و مطابق با قواعد بازی بازار در مالکیت خصوصی خود تصرف کنند. حاکمیت قانون، فروشندگان سلب‌مالکیت شده‌ی نیروی کار و صاحبان ابزار تولید را به یک‌سان از تصرف پنهانی منع می‌کند.^۶

خصلت طبقاتی دولت سرمایه‌داری مستلزم فرم آن به‌عنوان قدرت مستقل نظم و قانون در جامعه‌ی سرمایه‌داری است. دولت قواعد بازی را وضع و اجرا می‌کند و در نحوه‌ی برخوردش با اشخاص اجتماعی - به‌مثابه‌ی شهروندانی انتزاعی و برخوردار از حقوق برابر - نابرابری در مالکیت میان «پولدارها» (مارکس) و کارگران کاملاً آزاد را بازتولید می‌کند. استثمار، شکلی از برابری حقوقی صوری را به خود می‌گیرد. برای مارکس، برابری حقوقی اساساً ماهیتی بورژوازی دارد. معنای حق برابری، حق نابرابر است. همان‌طور که او در زمینه‌ی برابری افراد در پیشگاه پول اظهار می‌کند، «قدرتی که هر فرد نسبت به کنش‌های دیگران یا نسبت به ثروت اجتماعی اعمال می‌کند، در او به‌عنوان صاحب ارزش مبادله یا پول وجود دارد. فرد قدرت اجتماعی خود و همچنین پیوندش با جامعه را در جیب‌اش حمل می‌کند» (مارکس، ۱۹۷۳، ۱۵۷). علاوه بر این، از آنجایی که دستیابی فروشندگی نیروی کار به وسایل معاش منوط به توانایی‌اش در دستیابی به قرارداد کار است، او پیش از این که نیروی کار خودش را با دستمزد مبادله کند، و پیش از این که سرمایه‌دار نیروی کار او را برای کسب سود طبق ساعات کار قرارداد مصرف کند - که حق مک‌تسبه‌اش است - به سرمایه‌دار تعلق دارد. با وجود این،

^۶ کار سلب‌مالکیت شده، به‌عنوان پیش‌فرض روابط اجتماعی سرمایه‌داری، رجوع کنید به بونفلد، ۲۰۱۱

اگرچه کارگر ناگزیر به مبادله‌ی نیروی کارش است تا از آزادیِ گرسنگی کشیدن رها شود، اما همچنان یک سوژه‌ای آزاد است که مسئولیت خودش را برعهده دارد. اگر شرایط به گونه‌ای باشد که به کار او نیاز نیست، نه تنها زائد است بلکه آزاد است تا بار تأمین هزینه‌های زندگی‌اش را به دوش بکشد. راستی قیمتِ کلیه چند است؟

سرنوشتی به مراتب بدتر از یک کارگرِ استثمارشده آن است که یک کارگرِ غیر قابل‌استثمار باشید. زندگیِ طبقه‌ی کارگر به این وصل است که چقدر در تبدیل کارِ خود به سود، موفق می‌شود. تصاحب‌کننده‌ی سودآورِ دیروز کارِ دیگران، امروز فرد دیگری را می‌خرد: خریدار به‌خاطر کسب سود، و فروشنده به‌منظور زنده‌بودن. تولیدکنندگان ارزش اضافی، فروشندگانِ سلب‌مالکیت‌شده‌ی نیروی کار، آزادند تا برای تأمین هزینه‌های زندگی‌شان مبارزه کنند، که مبارزه‌ی طبقاتی هم واقعاً برسر همین است. مبارزه برای گذراندن زندگی و تقللاً برای کسب سود، سرشتِ مفهومِ کارگر هستند. مبارزه‌ی آن‌ها به مفهوم‌مندیِ ثروت سرمایه‌داری تعلق دارد - یعنی پولی که در خلالِ ارزش‌افزایی کار زنده، منتهی به پول بیشتری می‌شود. در این مفهوم‌مندی، رفعِ نیازها یک مسأله‌ی فرعیِ صرف است. آنچه اهمیت دارد، استخراج ارزش اضافی برای ارزش‌افزاییِ ارزش، برای کسب درآمد از پول است. (M . . . P . . . M')

نیروی کار، و سپس مصرف آن است که ارزشِ کل را تولید می‌کند، ارزشی که بیشتر از ارزشِ نیروی کار است.

از سوی دیگر؛ رابطه‌ی اجتماعی میان سرمایه و کار در نمود اقتصادیِ خودش، همچون مبادله‌ی یک مقدار از پول در ازای مقداری دیگر، محو می‌شود. این رابطه‌ی مبادله‌ای در فرمِ سیاسی‌اش به‌مثابه‌ی رابطه‌ای قراردادی میان سوژه‌های حقوقیِ برابر پدیدار می‌شود، سوژه‌هایی که آزادند تا منافعِ خود را به شیوه‌ای منظم و از طریق مبادله‌ای هم‌ارز دنبال کنند؛ مبادله‌ای که در آن «هرکس تنها به خودش توجه می‌کند، و هیچ کس نگران بقیه نیست» (مارکس، ۱۹۹۰، ۲۸۰). روابط مبادله‌ای هم‌ارز میانِ صاحبان کالاها، شامل صاحبان نیروی کار، مستلزم وجود دولت به‌مثابه‌ی قدرتِ مستقلِ قانون مالکیت، تأمین نظمِ اجتماعی و حاکمیت قانون، حفظ ارزش پول به‌عنوان معیار مبادله، و اخلاقِ صاحب‌کارانی است که خود مسئول خویش‌اند. برای کارگر، صاحب‌کارانی که خود مسئول خویش هستند مستلزم شناساییِ بیکاری به‌عنوان فرصتی

برای اشتغال است. از سوی دیگر، روابط اجتماعی میان سرمایه و کار به شکل مبارزه‌ای دائم تکوین می‌یابد؛ مبارزه‌ی دائم بر سر دستمزد برای دستیابی به دسترسی پایدار به وسایل معاش و بر سر شرایط کار، با پافشاری سرمایه‌دار بر حق مکتسبه‌ی خود برای مصرف نیروی کار فروشنده‌ی آن برای کسب سود، و اصرار کارگر بر این حقیقت ساده که: خودش را نفروخته، بلکه فقط نیروی کارش را با هدف روشن امرار معاش، می‌فروشد. همان‌طور که مارکس در سرمایه در هنگام تحلیل مبارزه بر سر مدت‌زمان روز کاری استدلال می‌کند، سرنوشت مبارزه میان حقوق برابر، را «قدرت» رقم می‌زند، و این قدرت دولت است که نه تنها در مورد قواعد بازی میان طرفین قرارداد، بلکه در مورد شرایط کار نیز از طریق غیرقانونی کردن مثلاً کار کودکان، وضع قانون برای طول مدت روز کاری، یا تعیین حداقل دستمزد، تصمیم می‌گیرد. مبارزه‌ی طبقاتی مبارزه برای دسترسی به وسایل معاش، برای بهبود شرایط مبادله‌ی نیروی کار، و محافظت در برابر طمع گرگ‌مانند سرمایه برای ارزش اضافی است. مبارزه‌ی طبقاتی ابزار متمدن کردن رفتار جامعه با کارگران‌اش است. این مبارزه همواره فرمی سیاسی می‌یابد، زیرا این دولت است که قواعد بازی را تعیین می‌کند و این کار را به‌عنوان ابزار سازمان‌یافته‌ی نظم و قانون، قضاوت و اصلاح، قانون‌گذاری و اجرای قواعد اتخاذ شده، انجام می‌دهد. سوزاندن چیزهای مفیدی که نمی‌توانند به سود تبدیل شوند را رد می‌کند.

از لحاظ تاریخی، موضع سوسیال‌دموکراسی تعهد به بهبود شرایط کار است. از نظر رویکرد فرم سیاسی، این تعهد بیانگر یک توهم عینی است. بر مبنای این توهم، انباشت سودآور پول، که پول بیشتر حاصل می‌کند، اهمیت ندارد، بلکه مهم ریشه‌کن کردن فقر است. بر این اساس، زندگی طبقه‌ی وابسته به کار، وابسته به کامیابی در تبدیل کار کارگر به سود - به‌مثابه‌ی شرط اساسی دستیابی به دستمزد متناسب با معیشت نیست، آنچه اهمیت دارد، بازتوزیع درآمد به‌نفع نیروی کار است. سوسیال‌دموکراسی سوزاندن چیزهای مفیدی را که قابلیت تبدیل به سود ندارند کار بی‌هوده‌ای می‌داند، آنچه اهمیت دارد، تولید ارزش مصرفی است. سوسیال‌دموکراسی با سرمایه‌ی پول‌ساز، $M' \dots M$.

مخالف است در عوض پول را ابزاری برای خرید کالا می‌داند (C...M...C) و خواهان آن است که پول در جیب کارگران گذاشته شود تا قدرت خریدشان تقویت شده و آن‌ها را مستحکم‌تر به وسایل معاش متصل کند. با این حال، مبادله‌ی نیروی کار (C) در ازای پول (M)، که بعداً با وسایل معاش مبادله می‌شود (C)، تابعی از 'M...P...M' است. یعنی استخراج سود از کار زنده. «توهم دولت رفاه» (مولر و نیوسیوس ۱۹۷۱) آنچه را واقعاً مهم است طرح می‌کند؛ هیچ‌کس نباید دیگر گرسنه بماند! با این حال، فقر نه همپای ثروت سرمایه‌داری، بلکه بیشتر پیش‌فرض آن است (بونفلد، ۲۰۱۴).

در تمایز با سوسیال‌دموکراسی، دولت ملی «نمی‌تواند فرادست سرمایه بایستد، چراکه سرمایه ماهیتی جهانی دارد» (کلارک، ۱۹۹۱، ۵۴). روابط اجتماعی سرمایه‌داری، روابط مبتنی بر بازار جهانی^۸ هستند (بونفلد، ۲۰۰۰) و مفهوم‌مندی دولت ملی، مفهوم‌مندی بازار جهانی است. با این مبنای نظری، مفهوم مارکس از دولت به‌مثابه‌ی «نیروی تمرکز یافته‌ی جامعه‌ی بورژوازی» (مارکس، ۱۹۷۳، ۱۰۸) فراتر از چیزی است که ابتدا به نظر می‌رسد. در هر حوزه قضایی ملی، اشتغال و رفاه نیروی کار به سودآوری نیروی کار آن قلمرو در رقابت با سایر نیروهای کار در مقیاس بازار جهانی بستگی دارد. الزامات رقابت‌پذیری، سودآوری، پول باثبات، افزایش بهره‌وری کار و غیره، به نظامی از ثروت تعلق دارد که به شرطی از اشتغال و رفاه کارگران حمایت می‌کنند که سودآور باشند، که دسترسی به معیار یکپارچگی اجتماعی مشروط به آن است. به شرط دستیابی به میزانی از یکپارچگی اجتماعی. کارفرمایان سودآور، نیروی کار را می‌خرند. اما کارفرمایان بدون صرفه این کار را نمی‌کنند. استخراج سودآور ارزش اضافی، شرط اشتغال پایدار و در نتیجه، دسترسی پایدار مبتنی بر دستمزد متناسب با معاش است. سرنوشت کل طبقه‌ی تولیدکنندگان ارزش اضافی، به سودآوری کار آن‌ها در سطح بازار جهانی بستگی دارد. به طور خلاصه، دولت سیاسی همواره یک «برنامه‌ریز» برای رقابت جهانی نیروی کار ملی «خودش» است.

^۸ world-market

نتیجه‌گیری

تردیدی نیست که دولت، میدان مبارزه‌ی اجتماعی و اصلاحات است و هرچه این مبارزه رفتار حکومت را متمدن‌تر کند و به نفع تولیدکنندگان سلب‌مالکیت‌شده‌ی ارزش اضافی باشد، بهتر است. با این حال دولت مصداقی خارج از سرمایه نیست، که مارکس (۱۹۹۰، فصل ۴) سرمایه را همچون فرایند ارزش‌افزایی و پول بیشتری می‌پندارد که ثمراتی زنده در مقیاسی گسترش‌یابنده حاصل می‌کند.

در عوض، مفهوم‌مندی دولت و سرمایه هر دو بر وجود طبقه‌ای از تولیدکنندگان سلب‌مالکیت‌شده‌ی ارزش اضافی استوار است، که پیش‌شرط وجود رابطه‌ی اجتماعی سرمایه‌داری است (مارکس، ۱۹۹۰، فصل ۲۳). بنابراین، مطالبات سوسیال‌دموکراتیک برای ریشه‌کن کردن فقر، توهم‌آمیز است، هر چقدر هم که این تلاش می‌تواند رفتار جامعه با کارگزارانش را متمدن کند. همواره سیاستی برای اکثریت مردم موفقیت‌آمیز است که سودآوری نیروی کار مملی خود را در رقابت با سایر نیروهای کار مملی تسهیل کند. بدین ترتیب یک سیاست سوسیالیستی به نفع نیروی کار «به تداوم و تحکیم اقتصاد مبدل، و دولت به فرم تمرکز یافته‌ای از جبر اقتصادی تبدیل می‌شود... مفهوم‌مندی نظام سیاسی به جای این‌که ابزاری بالقوه برای رهایی از این اجبار باشد، طبقه [گره خورده با کار] را ... به سوی همذات‌پنداری با نمایندگان سلطه هدایت می‌کند» (آنیولی، ۲۰۰۴، ۱۲۴). استدلال کرده‌ام که فرم کالایی ثروت، ضرورت [حضور] دولت به‌مثابه‌ی فرم حقوقی خشونت، نظم و قانون، حق و حقانیت، اخلاق و سودآوری را ایجاد می‌کند. در وهله‌ی نهایی، همان‌طور که همیشه در جامعه‌ی آنتاگونیستی این‌طور بوده، به قدرتی نیاز است تا بی‌نظمی و شور و هیجانات ناشی از ناآرامی را مهار کند، روابط اجتماعی را در صورت لزوم با استفاده از زور، سیاست‌زدا کند، و حاکمیت قانون را از راه تعلیق آن حفظ کند، تا برای غلبه بر بی‌نظمی و برقراری مجدد حاکمیت قانون که نظم اجتماعی بر آن استوار است، کارهای ضروری را انجام دهد (بونفلد، ۲۰۰۶).

رویکردی تحلیلی-شکلی (فرمی)، نقد دولت است. به گفته‌ی جان هالووی^۹ (۲۰۰۲، ۹۲)، «نقد دولت در وهله‌ی نخست به معنای حمله به استقلالِ ظاهری دولت است؛ [یعنی] فهمِ دولت نه به‌عنوان یک چیز به خودی خود، بلکه به‌عنوان یک فرمِ اجتماعی، فرمی از روابط اجتماعی». چشم‌اندازِ سیاسی‌اش [دولت] به آن نوع از تغییرِ رادیکالِ گرایش دارد که ماکس هورکه‌هایمر (۱۹۸۵، ۹۹) در سال ۱۹۴۲ افسوس‌اش را خورد و اسکار نگت^{۱۰} (۱۹۷۶، ۴۶۲) در دهه‌ی ۱۹۷۰ به‌دنبال بازپس‌گیری آن بود: «اگر در قرن بیستم چیزی همانندِ یک اتوپیای انضمامی وجود می‌داشت، اتوپیای شوراها می‌بود.» استدلال کرده‌ام که دولتِ سیاسی یک دولتِ طبقاتی است، بدون این‌که ابزارِ مستقیمِ یک طبقه باشد. این یک قدرتِ بی‌طرف نیست. [بلکه] فرمِ سیاسیِ روابط اجتماعی معین است و مفهوم‌مندیِ این روابط در مفهوم‌مندیِ دولت تأثیر دارد. در عین حال، توهم دولت نزد سوسیال‌دموکراسی، از برنی سندرز از طریق الیزابت وارن تا ژان لوک ملانشون، ظاهراً به‌مثابه‌ی تنها بدیلِ قابل‌اتکا برای فلاکتِ زمانه‌ی ما جریان می‌یابد، و به‌درستی چنین به‌نظر می‌رسد.

مشخصات منبع

WERNER BONEFELD, On the State as Political Form of Society, Science & Society, Vol. ۸۵, No. ۲, April ۲۰۲۱, ۱۷۷-۱۸۴

منابع

Agnoli, Johannes. ۲۰۰۴. Die Transformation der Demokratie. Hamburg, Germany:

Konkret.

^۹ John Holloway

^{۱۰} Oskar Negt

Blanke, Bernhard, Ulrich Jürgens, and Hans Kastendiek. ۱۹۷۸. "Form and Function of the Bourgeois State." Pp. ۱۰۸–۱۴۷ in Holloway and Picciotto, eds., *State and Capital*. London: Arnold.

Bonefeld, Werner. ۲۰۰۰. "On the Spectre of Globalisation." Pp. ۳۱–۶۸ in Bonefeld and Psychopedis, eds., *The Politics of Change*. London: Palgrave.

———. ۲۰۰۶. "Democracy and Dictatorship." *Critique*, ۳۴(۳), ۲۳۷–۲۵۲.

———. ۲۰۱۱. "Primitive Accumulation and Capitalist Accumulation: Notes on Social Constitution and Expropriation." *Science & Society*, ۷۵:۳, ۳۷۹–۳۹۱.

———. ۲۰۱۴. *Critical Theory and the Critique of Political Economy*. New York: Bloomsbury.

Clarke, Simon, ed. ۱۹۹۱. *The State Debate*. London: Palgrave.

Haug, Wolfgang. ۲۰۰۵. *Vorlesungen zur Einführung ins Kapital*. Hamburg, Germany: Argument.

Holloway, John. ۲۰۰۲. *Change the World Without Taking Power*. London: Pluto.

۱۸۴ SCIENCE & SOCIETY

Holloway, John, and Sol Picciotto, eds. ۱۹۷۸. *State and Capital*. London: Arnold. Horkheimer, Max. ۱۹۸۵. "Authoritarian State." Pp. ۹۵–۱۱۷ in Aarato and Gebhard, eds., *The Essential Frankfurt School Reader*. London: Continuum.

Marx, Karl. ۱۹۷۰. "Critique of the Gotha Programme." In MESW, Vol. ۳. Moscow: Progress Publishers.

———. ۱۹۷۳. *Grundrisse*. London: Penguin.

———. ۱۹۸۷. *Ergänzungen und Veränderungen*. MEGA. II.۶. Berlin: Dietz.

———. ۱۹۹۰. *Capital*. Vol. I. London: Penguin.

Marx, Karl, and Friedrich Engels. ۱۹۹۶. *The Communist Manifesto*. London: Pluto.

———. ۱۹۷۵. *The German Ideology*. In MECW. Vol. ۵. London: Lawrence & Wishart. Müller, Wolfgang, and Christel Neusüß. ۱۹۷۱. “Die Sozialstaatsillusion und der Widerspruch von Lohnarbeit und Kapital.” PROKLA, Sonderheft ۱, ۷–۷۰.

Negt, Oskar. ۱۹۷۶. *Keine Demokratie ohne Sozialismus, kein Sozialismus ohne Demokratie*. Frankfurt, Germany: Suhrkamp.

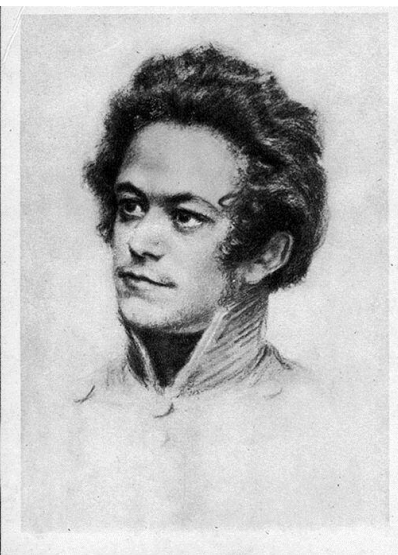
Neupert-Doppler, Alexander. ۲۰۱۸. “Society and Political Form.” Pp. ۸۱۶–۸۳۳ in Best et.al., eds., *The Sage Handbook of Frankfurt School Critical Theory*. New York: Sage.

<https://www.pecritiue.com>

فکر اقتصاد سیاسی

کارل مارکس در کروژناخ

علی رها



مارکس جوان در ماه مه ۱۸۴۳ در ۲۵ سالگی به قصد ازدواج با جنی فون وستفالن و ماه عسل، از کلن به کرووناخ می‌رود، و در ۱۲ ژوئن با جنی ازدواج می‌کند. پیش از آن که به همراه همسرش راهی پاریس شود، تا ماه اکتبر همان سال در خانه‌ی مادر جنی، کارولین فون وستفالن، اقامت می‌کند. مارکس که با یک چمدان که شامل ۴۵ جلد کتاب بود وارد کرووناخ شده بود، طی اقامت ۶ ماهه‌ی خود در آن جا ۵ دفتر یادداشت از خود به جا می‌گذارد که به «دفترهای کرووناخ» معروف است. این دفترها در جلد دوم مگای ۱ در این [لینک](#) قابل دسترسی هستند.^۱ در پایان این نوشته نمایه‌ی نسبتاً کامل آثار تاریخی-سیاسی‌ای که مارکس در «دفترهای کرووناخ» مطالعه و از آن‌ها گزیده‌برداری کرده بود برای علاقمندان درج شده است. برای نمونه کافی است در این جا به جز هگل، به نویسندگان برجسته‌ای چون ژان ژاک روسو، نیکولو ماکیاولی، توماس همیلتون، شارل مونتسکیو، و رنه شاتوبریان اشاره کرد.

پژوهش‌های مارکس در این دفترها تاریخ آلمان، لهستان، انگلستان، آمریکای شمالی، به‌ویژه فرانسه را شامل می‌شوند. ردپای این پژوهش‌ها در دست‌نوشته‌ی بنیادین «نقد فلسفه‌ی حق هگل» و نیز در مقاله‌ی «درباره‌ی مسأله‌ی یهود» به‌وضوح قابل مشاهده است. نقد ناتمام هگل هم فلسفی و هم تاریخی است، به‌ویژه هنگامی که با تکیه بر انقلاب کبیر فرانسه، به تفکیک دولت سیاسی و جامعه‌ی مدنی معاصر می‌پردازد. مقاله‌ی «درباره‌ی مسأله‌ی یهود» نیز که در «سالنامه‌ی آلمانی-فرانسوی» منتشر شد، اعلامیه‌ی حقوق بشر فرانسه و قوانین اساسی ایالت‌های آمریکای شمالی را نقد و بررسی می‌کند. نامه‌هایی که مارکس از کرووناخ به آرنولد روگه می‌نویسد، و نیز نامه‌ای که جهت همکاری به لودویگ فویرباخ در نقد شلینگ می‌نویسد، کماکان منبع مهمی برای آشنایی و درک تکوین نظری مارکس در این دوره است.

انگیزه‌ی نگارش اثری در باره‌ی انقلاب کبیر فرانسه و تاریخ کنوانسیون نیز در همین زمان شکل گرفت. از مارکس «پیش‌نویس طرح اثری درباره‌ی دولت مدرن» (نوامبر

^۱ <https://thecharnelhouse.org/wp-content/uploads/۲۰۱۶/۰۲/megac۲b۲-iv-۲-karl-marx-friedrich-engels-exzerpte-und-notizen-۱۸۴۳-bis-januar-۱۸۴۵-text.pdf>

۱۸۴۴) به‌جا مانده است که به‌خودی‌خود نیازمند بررسی است. البته با این‌که نگارش چنین اثری به‌وقوع نپیوست، چکیده‌ی آن را می‌توان در «**خانواده‌ی مقدس**» (سپتامبر-اکتبر ۱۸۴۴) در قسمت «نبرد انتقادی علیه انقلاب فرانسه» (مجموعه آثار، ۴:۱۱۸) و نیز در آثار بعدی مارکس، به‌ویژه «**هجدهم برومر لویی بناپارت**» (مجموعه آثار، ۱۱:۹۹) به‌خوبی ملاحظه کرد.

«سالنامه‌ی آلمانی-فرانسوی»

پس از حکم سلطنتی، آخرین شماره‌ی «راینیشه تسایتونگ» در ۳۱ مارس ۱۸۴۳ منتشر شد. در واقع فرمان سرکوب نشریه در ۲۱ ژانویه صادر شده بود. اما از آن‌جا که تلاش‌های مارکس، سهام‌داران، و دادخواست مردم کلن و ایالت راین برای حفظ «راینیشه تسایتونگ» به جایی نرسیده بود، مارکس پیش از بسته‌شدن نشریه، در ۱۸ مارس در بیانیه‌ای از سردبیری استعفا می‌دهد. او از اوایل همان سال در اندیشه‌ی راهکاری جدید بود. مارکس در ۲۵ ژانویه در نامه‌ای به آرنولد روگه، با اعلام خبر استعفای خود می‌نویسد: «هیچ‌چیز من را شگفت‌زده نکرده است. تو از ابتدا با نظر من در باره‌ی دستور سانسور آشنایی داشتی. من در آن فضا احساس خفگی می‌کردم. اجبار به انجام وظایفی حقیر حتی به‌خاطر آزادی، کار نادرستی است. دولت آزادی من را به من بازگردانده است.» (مجموعه آثار، ۱:۳۹۷) مارکس در ادامه‌ی این نامه به خروج از آلمان و قصد تأسیس یک نشریه‌ی جدید اشاره می‌کند.

سرانجام، پیش از ورود به کرووناخ در ۱۳ مارس به روگه پیشنهاد می‌دهد که به‌جای «سالنامه‌ی آلمانی»، که توقیف شده بود، نشریه‌ای به‌راه اندازیم که صرفاً آلمانی نباشد و بر اصل وحدت آلمان-فرانسه بنا شده باشد: «سالنامه‌ی آلمانی-فرانسوی». «این رخدادی است که می‌توان از انجامش احساس شورمندی کرد. پیش از شروع کار، بهتر است چند مقاله را آماده کرده باشیم. چنانچه ضروری باشد، می‌توان چند هفته‌ای را در درسدن صرف آن کرد.» (همان، ص. ۳۹۹) در واقع مارکس در طی اقامت در کرووناخ برای ملاقات روگه و انجام کارهای مقدماتی انتشار نشریه به درسدن می‌رود. آنها برای

دعوت به همکاری در نشریه با اندیشمندان متعددی از جمله انگلس، باکونین، پرودون، هاینه، هس، لامارتین، لویی بلان و کابه تماس می‌گیرند. البته در آن دوره‌ی مشخص، به‌رغم سمت‌گیری‌های متفاوت نظری که هنوز قوام نیافته بودند، موازین کلی نشریه ایجاد می‌کرد که این نشریه‌ی نوپا از مشارکتی گسترده برخوردار باشد. به‌عنوان نمونه، با این‌که مارکس بر پیوند فلسفه و سیاست اصرار می‌ورزید، از فویرباخ نیز درخواست همکاری می‌کند. او در همان نامه‌ی بالا به روگه با اشاره به مقاله‌ی فویرباخ درباره‌ی «فرماسیون فلسفه» که در همان سال در نشریه‌ی «آنکدوتا» به سردبیری روگه منتشر شده بود، به فویرباخ خرده می‌گیرد که او «بیش از حد به طبیعت رجوع می‌کند و به‌ندرت به سیاست می‌پردازد.»

البته مارکس از همان ابتدا حتی با خودِ روگه نیز در تبیین موازین نشریه اختلاف نظر داشت. روگه در طرح کلی نشریه به بررسی انتقادی نشریات و کتاب‌هایی که در هردو سوی این منتشر می‌شوند بسنده کرده بود، اما این طرح کلی با دخالت مارکس تغییری اساسی پیدا می‌کند.

بدیهی است که در تبیین چشم‌انداز نشریه، مارکس از موازینی که پیشاپیش اعلام کرده بود عدول نمی‌کند. او در سپتامبر ۱۸۴۳ در نامه‌ای که از کروناخ به روگه نوشته بود، به‌صراحت بیان کرده بود که: «چنانچه ساختمان آینده و تکمیل آن برای تمام اعصار کار ما نباشد، آنچه در حال حاضر باید انجام دهیم بسیار واضح است: منظورم نقد بی‌رحمانه‌ی کلیه‌ی چیزهای موجود است؛ بی‌رحمانه بدین معنا که از نتایج خود بیم نداشته باشد، و به همان اندازه از درگیری با قدرت‌های موجود نهراسد.» (همان، ص. ۱۴۲)

سرانجام در اواخر فوریه‌ی ۱۸۴۴، اولین و آخرین مجلد «سالنامه» در پاریس منتشر می‌شود. مطالب نشریه که دو شماره در یک مجلد بود، شامل مکاتبات مارکس، روگه، باکونین و فویرباخ بود. این مجلد همچنین شامل دو مقاله از مارکس - «درباره‌ی مسأله‌ی یهود»، «مقدمه‌ی سهمی در نقد فلسفه‌ی حق هگل» - بود. دو مقاله از انگلس «رئوس نقد اقتصاد سیاسی» و «وضعیت انگلستان» - نیز در همان مجلد منتشر شد. بلافاصله، نشریات محافظه‌کار به «سالنامه» حمله‌ور شدند که این خود به نفوذ بیشتر آن در مجامع پیشرو در آلمان و فرانسه یاری می‌رساند. از این‌رو، دولت پروس که گرایش

سیاسی نشریه را خطرناک اعلام کرده بود، مانع توزیع آن در آلمان شده، حکم جلب مارکس، روگه، هاینه و سایر نویسندگان «سالنامه» را صادر کرد. از ۳ هزار نسخه، دوسوم آن به دست پلیس افتاد. به علاوه، مشکلات مالی و سازماندهی - ویرایش در زوریخ و انتشار در پاریس - توأم با رشد اختلاف نظر بین مارکس و روگه، به تعطیلی نشریه منجر شد.

مارکس پیش از انتشار «سالنامه»، به همراه همسر باردارش در اواخر اکتبر ۱۸۴۳ وارد پاریس شده بود. دوران اقامت کوتاه او در آنجا - تا زمان اخراج در فوریه ۱۸۴۵ - معرف نقطه‌ی عطفی در پایه‌ریزی مبانی نظری مارکس، به‌ویژه در «دست‌نوشته‌های اقتصادی فلسفی ۱۸۴۴» است که نیازمند یک نوشته‌ی جداگانه است.^۲

پیش‌نویس برنامه‌ی «سالنامه‌ی آلمانی-فرانسوی»

«مقاله‌های سالنامه‌های ما به آلمانی یا فرانسوی نگاشته شده، و با امور زیر سروکار دارند:

- ۱) اشخاص و نظام‌هایی که نفوذی مفید یا مخرب کسب کرده‌اند، و مسایل سیاسی روز، چه در ارتباط با قوانین اساسی، اقتصاد سیاسی، چه نهادهای عمومی و اخلاقیات.
- ۲) بررسی روزنامه‌ها و نشریاتی که به‌نوعی زبونی و فرومایگی دیگران را طرد و تصحیح کنند، و توجه را به‌سوی تلاش‌های شایسته‌ای جلب کنند که نماینده‌ی بشریت و آزادی باشد.

^۲مگای ۱، مجلد دوم، همچنین شامل دفترهای یادداشت مارکس در پاریس است. پژوهش‌های مارکس در پاریس از جمله شامل نویسندگان زیر است: ریکاردو، اسمیت، مک کلوخ، سه، جیمز میل، انگلس، تراسی، و هگل، و غیره. نگاه کنید به لینک زیر:

<https://thecharnelhouse.org/wp-content/uploads/۲۰۱۶/۰۲/megacyb۲-iv-۲-karl-marx-friedrich-engels-exzerpte-und-notizen-۱۸۴۳-bis-januar-۱۸۴۵-text.pdf>

۳) ما بررسی نشریات و کتاب‌های رژیم فرتوت آلمان را که در حال زوال و خود-تخریبی است درج می‌کنیم، و سرانجام کتاب‌هایی را بررسی می‌کنیم که از سوی هر دو ملت نشانه‌ی آغاز و تداوم عصر جدیدی باشند که وارد آن شده‌ایم.»
 (تاریخ نگارش: اوت-سپتامبر ۱۸۴۳، مجموعه آثار، ۳:۱۳۱)

برگی از دفترهای کروزناخ

«یادداشت: تحت لویی هجدهم، قانون اساسی به لطف پادشاه (منشور تحمیلی پادشاه)؛ تحت لویی فیلیپ، به لطف قانون اساسی (سلطنت تحمیلی). به‌طور کلی توجه کنید به دگرسازی سوژه به محمول، و محمول به سوژه؛ مبادله‌ی آنچه تعیین‌کننده است با آنچه تعیین می‌شود، همواره یک انقلاب بلاواسطه است. نه فقط از سویه‌ی انقلابی. پادشاه قانون وضع می‌کند (سلطنت قدیمی)، قانون پادشاه وضع می‌کند (سلطنت جدید). همین‌طور در ارتباط با قانون اساسی. ارتجاعی‌ها هم همانطور. وراثت فرزند ارشد، قانون دولت است. بنابراین، از آن‌جا که هگل عناصر ایده‌ی دولت را سوژه، و شکل‌های قدیمی هستی دولت را به محمول تبدیل می‌کند، درحالی‌که عکس آن صحت دارد، یعنی در واقعیت تاریخی، ایده‌ی دولت محمول هستی آن شکل‌ها است، او صرفاً خصلت عام دوران، فرجام‌گرایی سیاسی آن را بیان می‌کند. همین موضوع درباره‌ی وحدت وجود [پانته‌ایسم] دینی-فلسفی او نیز صدق می‌کند. با این روش تمام شکل‌های نابخردی به شکل‌های خرد تبدیل می‌شود. اما در این‌جا اساساً خرد دینی به عامل تعیین‌کننده تبدیل شده است، درحالی‌که در دولت، ایده‌ی دولت به عامل تعیین‌کننده تبدیل شده است. این متافیزیک، بیان متافیزیکی واپس‌گرایی است، بیان جهان کهن به‌مثابه‌ی چشم‌انداز دنیای نوین.»

(تاریخ نگارش: ژوئیه-اوت ۱۸۴۳، مجموعه آثار، ۳:۱۳۰)

نمایه‌ی آثار پژوهیده‌ی مارکس در «دفترهای کرووناخ»^۳

یادداشت‌هایی درباره‌ی تاریخ فرانسه (دفترچه ۱)^۴

- یادداشت‌های تاریخی-سیاسی؛ یادداشت‌هایی درباره‌ی تاریخ فرانسه (دفتر اول)
- کریستوف گوتلوب هاینریش: *تاریخ فرانسه*، ۱ تا ۹
- یادداشت‌هایی درمورد تاریخ فرانسه، ونیز و لهستان، و گزیده‌هایی از آثار مربوط به نظریه‌ی دولت (شماره‌ی ۲)
- کریستوف گوتلوب هاینریش: *تاریخ فرانسه*، ادامه‌ی ۱ و ۲
- کارل فردریش ارنست لودویگ: *تاریخ پنجاه سال اخیر*. ۲
- پیر دارو: *تاریخ جمهوری ونیز*

^۳ ماخذ قبلی، صص. ۹ تا ۲۷۸. کلیدی یادداشت‌ها به زبان‌های اصلی آلمانی و فرانسوی نوشته شده‌اند.

^۴ **Notizen zur Geschichte Frankreichs (Heft ۱)**

- Christoph Gottlob Heinrich: *Geschichte von Frankreich*. Th. ۱ ۹
- Notizen zur Geschichte Frankreichs, Venedigs und Polens und Exzerpte aus staats-theoretischen Werken (Heft ۲)
- Christoph Gottlob Heinrich: *Geschichte von Frankreich*. Th. ۱ (Fortsetzung) und Th. ۲
- Carl Friedrich Ernst Ludwig: *Geschichte der letzten fünfzig Jahre*. Th. ۲
- Pierre Daru: *Histoire de la république de Venise*
- Charles Lacretelle-. *Histoire de France, depuis la restauration*. T. ۳
- Jean-Jacques Rousseau: *Du contrat social*
- Jacques-Charles Bailleul: *Examen critique de l'ouvrage posthume de M la B de Staël*. T. ۱ und ۲
- Henry Brougham: *Polen*
- Charles Montesquieu: *De l'esprit des loix* ۱۰۶ Inhaltsverzeichnis zu Heft ۲

- چارلز لاکریر: تاریخ فرانسه از زمان بازسازی، جلد ۳
- ژان ژاک روسو: قرارداد اجتماعی
- ژاک چارلز بیلول: بررسی انتقادی اثر مادام لابن استال، منتشر شده پس از مرگ او: [ملاحظات در مورد رویدادهای اصلی انقلاب فرانسه]، مجلدهای ۱ و ۲
- هنری پولن: لهستان
- شارل مونتسکیو: درباره‌ی روح القوانين، کتاب ۲
- یادداشت‌هایی درباره‌ی تاریخ انگلستان (دفتر سوم)^۵

^۵ Notizen zur Geschichte Englands (Heft ۳)

- John Russell: Geschichte der englischen Regierung und V erfassung
- Johann Martin Lappenberg: Geschichte von England. Bd. ۱
- Notizen zur Geschichte Frankreichs, Deutschlands, Englands und Schwedens (Heft ۴)
- Ernst Alexander Schmidt: Geschichte von Frankreich. Bd. ۱
- François-René de Chateaubriand: Ansichten über Frankreich seit dem Juli ۱۸۳۰-۱۵۳
- François-René de Chateaubriand: Die neue Proposition in Bezug auf die Verbannung Karls X. und seiner Familie
- Karl Wilhelm von Lancizolle: Ueber Ursachen, Character und Folgen der Julitage
- Wilhelm Wachsmuth: Geschichte Frankreichs im Revolutionszeitalter. Th. ۱ und ۲
- Leopold Ranke: Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. Bd. ۲
- Historisch-politische Zeitschrift. Bd. ۱
- John Lingard : Geschichte von England seit dem ersten Einfalle der Römer. Bd. ۱-۷

- جان راسل: *تاریخ دولت و قانون اساسی انگلستان*
- یوهان مارتین لاپنبرگ: *تاریخ انگلستان*، جلد ۱
- یادداشت‌هایی درباره‌ی تاریخ فرانسه، آلمان، انگلستان و سوئد (دفتر چهارم)
- ارنست الکساندر اشمیت: *تاریخ فرانسه*، جلد ۱
- جان راسل: *تاریخ فرانسه*، جلد ۱
- فرانسوا رنه شاتوبریان: *نظراتی درباره‌ی فرانسه*، از ژوئیه ۱۸۳۰: [آحیای
سلطنت انتخابی، اثر فردریش گلایش]
- فرانسوا رنه شاتوبریان: *طرحی جدید در مورد تبعید چارلز دهم و خانواده‌اش*
- کارل ویلهلم فون لانسیزوله: *درباب علل، سرشت و نتایج روزهای ژوئیه*
[۱۸۳۰]
- ویلهلم واشموت: *تاریخ فرانسه در عصر انقلاب*، جلد ۱ و ۲
- لئوپولد رانکه: *تاریخ آلمان در عصر رفرماسیون*، جلد ۲
- «نشریه تاریخی-سیاسی»، جلد ۲ [نشریه‌ای که از سال ۱۸۳۲ تا ۱۸۳۶ توسط لئوپولد رانکه منتشر می‌شد]
- جان لینگارد: *تاریخ انگلستان*، از هنگام نخستین حمله‌ی رومیان، مجلدهای
۱ تا ۷
- اریک گریجر: *تاریخ سوئد*، مجلدهای ۱ و ۳، فهرست دفتر چهارم، ص. ۲۰۵

یادداشت‌هایی درباره‌ی تاریخ آلمان و ایالات متحد آمریکا و گزیده‌هایی از آثار
مربوط به دولت و تاریخ قانون اساسی (دفتر پنجم)^۶

• Erik Geijer: *Geschichte Schwedens*. Bd. ۱ und ۲ ۲۰۵ Index zu H eft

^۶ *Notizen zur Geschichte Deutschlands und der USA und Exzerpte aus Staats- und verfassungsgeschichtlichen Werken (Heft ۵)*

- یوهان کریستین فایزر: تاریخ آلمان‌ها، جلد ۱ تا ۵
- یوستوس موزر: خیال‌پردازی‌های میهن‌پرستانه، جلد ۱ تا ۴
- کارل جورج جوفروی: [سهمی در تاریخ] اصل وراثت و ازدواج در فرانسه و انگلستان
- توماس هامیلتون: مردمان و رسوم ایالات متحده آمریکای شمالی، جلد ۱ و ۲
- نیکولای ماکیاولی: درباره‌ی دولت

-
- Johann Christian Pfister: Geschichte der Teutschen. Bd. ۱-۵
 - Justus Moser: Patriotische Phantasien. Th. ۱—۴
 - Carl George Jouffroy: Das Princip der Erbllichkeit und die französische und englische Pairie
 - Thomas Hamilton: Die Menschen und die Sitten in den vereinigten Staaten von Nordamerika. Bd. ۱ und ۲
 - Niccolo Machiavelli : Vom Staate

<https://www.pecritiue.com>

فقد اقتصاد سیاسی

عدالت انتقالی و حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی

دفتر کمیساریای عالی حقوق بشر ملل متحد



ترجمه‌ی کوهیار گُردی^۱



یادداشت مترجم

عدالت انتقالی (Transitional justice) چیست؟ به چه کار می‌آید؟ دادگاه‌های رسیدگی به جرایم علیه بشریت یا کمیسیون‌های پیگیری این امور کدام است؟ ارکان‌اش چیست؟ و قرار است چه کند برای دادخواهان؟^۱

در این جزوه، دفتر کمیساریای عالی حقوق بشر سازمان ملل متحد با زبانی ساده در پی پاسخ به این پرسش‌هاست. اما با زبانی ساده‌تر؛ عدالت انتقالی، درصدد محاکمه‌ی جنایتکارانِ رژیم گذشته و جبران خسارت قربانیانِ آن‌ها و البته زنده نگاه داشتن یاد آنان است. عدالت انتقالی در کنار اصلاحات عمیق سیاسی و اقتصادی می‌تواند به رشد دموکراسی در یک کشور کمک کند. عدالت انتقالی می‌تواند کوتاه‌مدت و میان‌مدت (مانند پی‌گرد و برگزاری دادگاه‌های جنایتکاران) یا بلندمدت (مانند کمیسیون‌های کشف حقیقت و جبران خسارت قربانیانِ استبداد باشد) بنابراین برخی پژوهشگران نوع بلندمدت آن (عموماً بعد از ده سال) را «عدالت پسانتقالی» خوانده‌اند. قرار نیست عدالت انتقالی برای ما معجزه کند یا آرمان‌شهر بسازد، در واقع عدالت انتقالی تلاشی برای به‌سزای عمل رساندن جنایت‌ها، التیام و جبران خسارت قربانیان و مهم‌تر از همه جلوگیری از «تکرار» است، به‌قول دادستان ویژه‌ی آرژانتینی در محاکمه سران حکومت نظامی این کشور: «دیگر، هرگز!»

هم‌چنین عدالت انتقالی در حد «توان و امکانات» کار می‌کند، به عبارت دیگر اگر پرسید آیا تمام خاطیان در روند عدالت انتقالی مجازات می‌شوند یا از همه‌ی قربانیان جبران خسارت می‌گردد، پاسخ قطعاً خیر خواهد بود. برای مثال بزرگ‌ترین روندهای عدالت انتقالی مانند دادگاه‌های شیلی و آرژانتین که تا کنون نیز فعال‌اند، تنها به حساب بخشی از جنایات و جنایتکاران رسیدند، یا مثلاً بعد از فروپاشی رژیم آپارتاید در آفریقای جنوبی با عفو گسترده‌ای مواجه شدند یا چند تن از اصلی‌ترین جنایتکاران کامبوج، یوگسلاوی و رواندا (در هریک از این کشورها شدیدترین جنایات مانند

^۱ در متن حاضر، مطالب داخل پرانتزها افزوده‌های مترجم است.

نسل‌کشی و تجاوز سازمان‌یافته رخ داد) اساساً در حین دادگاه‌ها یا پیش از آن به مرگ طبیعی از میان رفتند، یا حتی در دنیای مدرن، عمر برخی حکومت‌های استبدادی تا نیم‌قرن نیز طول می‌کشد، تحقق این که عدالت انتقالی بتواند دادستان تمام زوایای خلاف حقوق بشر کل این نیم قرن باشد تقریباً محال است، یا در نظر بگیرید ممکن است شما سال‌ها قبل در کشوری دوردست مانند کامبوج و در پاسگاهی محلی مورد تعرض یا تحقیر جنسی قرار گرفته باشید، بی‌گمان دادخواهی از این موضوع حقّ شماسست، اما در حقوق بشر، «حق» یک چیز است و «امکان» رسیدن به حق چیز دیگر. باید بپذیریم جهان ما لزوماً جایی عادلانه نیست، و عدالت انتقالی، قیامی علیه این وضع موجود و ایجاد سازوکارهایی برای عدم تکرار آن در آینده است.

اما عدالت انتقالی از کجا آغاز می‌شود؟ از پیش از فروپاشی! در طول سال‌های استبداد، بسیاری از نهادها، اشخاص، مردم عادی یا دادگاه‌های مردمی در کار ثبت و ضبط و تحقیق و حتی پیگرد نمادین سران استبداد و جنایت‌اند، این اطلاعات «بعدها» بسیار به کار خواهد آمد. اما بعد از فروپاشی، اصولاً آغاز کار با دادستانی ویژه یا دادگاه‌های ویژه است. این دادگاه‌ها اسامی و عملکردها را مورد بررسی قرار می‌دهند و دادرسی آغاز می‌شود. حتی در شرایط فروپاشی و کمبود بودجه و بی‌نظمی پس از آن دادگاه‌های «ترکیبی» نیز وجود دارد که از ترکیب کمک‌های قضایی بین‌المللی (مثلاً تحت نظر سازمان ملل) و دادگاه‌ها و قضات داخلی تشکیل می‌شود تا ضمن آموزش نیروهای داخلی، روند کار بهتر و آسان‌تر پیش رود. امکانات عدالت انتقالی محدود است، بنابراین محاکمه از اصلی‌ترین جنایت‌ها (مانند کشتارها و سرکوب‌های وسیع) و اصلی‌ترین جنایتکاران (فرمانده‌های نظامی و رهبران سیاسی و امنیتی) آغاز می‌شود و تا حد مقدور جلو می‌رود، مثلاً می‌رود سراغ مسئولان میانی، سپس معاونین جرم (مانند خبرچین‌ها و مخبرها) و الی آخر.

در این وضعیت گاهی پرسیده می‌شود در زمان نزدیک به فروپاشی‌ها، ممکن است بخش بزرگی از مستندات توسط جنایتکاران و ایادی آن‌ها نابود شود، یا اساساً مستندی (مانند فیلم و صدا) وجود نداشته، پس تکلیف چیست؟ عدالت انتقالی جواب آسانی دارد، اولاً بعد از فروپاشی‌ها، بسیاری از مقامات پایین‌دست برای فرار از مجازات‌های

سنگین حاضر به همکاری و افشای اطلاعات می‌گردند. دوم، سؤالات مشخصی در مقابل جنایاتی که قطعاً رخ داده (مانند کشتار و سرکوب وسیع) وجود دارد. برای نمونه: عملکرد فرماندهان و مسئولین بلندپایه در قبال این جنایات چه بوده است؟ اگر آمر بوده‌اند که جنایتکار محسوب می‌شوند و اگر سکوت اختیار کرده‌اند، بازهم جنایتکارند اما از نوعی دیگر.

بنابراین در سطح مطالعات آکادمیک:

عدالت انتقالی شامل دو اقدام اصلی است:

- ۱- عدالت ترمیمی (مثل عفو، جبران خسارت یا عذرخواهی)
 - ۲- عدالت کیفری (تعقیب و محاکمه و مجازات مجرمین و جنایتکاران)
- هم‌چنین ما چهار نوع عدالت داریم:

- ۱- مجازات‌محور (مجازات خاطیان و جنایتکاران)
- ۲- احیای (مثل ادغام مجدد کارگزاران رژیم گذشته البته با شرایطی سخت و پس از گذر کردن از مراحل پیش‌بینی شده)
- ۳- تحول‌گرا که بیشتر در صدد جبران خسارت قربانیان است
- ۴- تصحیحی یا اصلاحی (مانند اصلاح و ترمیم ساختارهای غیردموکراتیک نظام قضایی‌هاییتی با کمک فرانسویان پس از فروپاشی نظام استبدادی در دهه‌ی ۹۰ میلادی)

و چهار رکن عدالت انتقالی:

- ۱- حقیقت (روشن شدن حقایق و واقعیت‌هایی که رخ داده، مثلاً آیا در فلان روز، کشتاری از نوع نسل‌کشی رخ داد؟)
- ۲- عدالت (اجرا شدن عدالت نسبت به خاطیان)
- ۳- جبران خسارت (برای قربانیان)
- ۴- بازپروری (ایجاد شرایط زندگی عادی پس از نشستن گرد و خاک انقلاب یا انتقال)

و خلاصه‌ی سازوکارهای عدالت انتقالی:

- ۱- در سطح بین‌المللی:

- سازمان ملل در سال ۲۰۰۵ توسط کمیسیون حقوق بشر «اصول اساسی و راهبردی درباره‌ی حق دادخواهی و جبران خسارت قربانیان نقض حقوق بشر و قوانین بشردوستانه» را تصویب کرد.

- دیوان بین‌المللی دادگستری (International Court of justice) که به نام دادگاه بین‌المللی شناخته می‌شود، رکن قضائی اصلی سازمان ملل متحد است که ستاد آن در کاخ صلح شهر لاهه در کشور هلند واقع شده است و به جنایات علیه بشریت (فارغ از مکان یا وضعیت جانی) رسیدگی می‌کند.

۲- «کمیسیون‌های حقیقت‌یاب» که بسیار مهم‌اند و در حقیقت، همزمان مغز متفکر عدالت انتقالی‌اند و کار آن‌ها از کشف حقیقت و جمع‌آوری اطلاعات جنایات رخ داده و تشکیل کمیسیون‌های قربانی‌محوری (که از مهم‌ترین ارکان عدالت انتقالی است) تا ارائه‌ی گزارش به دادستان و دادگاه و حتی کشف گورهای دسته جمعی و آزمایش‌های DNA را در برمی‌گیرد.

۳- اما مورد پرمناقشه‌ی «عفو»؛ برخلاف باور بسیاری، عفو پس از انقلاب به معنای دست شستن از تعقیب مجرمان نیست، چرا که اولاً ما در حقوق بشر اساساً در قبال جنایات حاد، عفو نداریم (مثلاً در اساسنامه‌ی دیوان بین‌المللی کیفری چنین چیزی پیش‌بینی نشده) و دوم عفو «مشروط» خواهد بود، که مورد طلایی آن در افریقای جنوبی بعد از آپارتاید رخ داد و برای نخستین بار عفو مشروط را با اهداف سیاسی (صلح و کشف حقیقت) پیوند زد. در حقیقت هم باید پذیرفت که عفو گاهی بیشتر از مجازات، سبب صلح و دموکراسی است، برای نمونه در نظر بگیرید، حکومتی استبدادی، نیرویی مسلح مختص به خود دارد که سیطره‌ی نظامی و سیاسی دارد، آیا به محاکمه کشاندن و حتی مجازات همه‌ی آن‌ها سبب بی‌نظمی، کینه، آشوب، کودتا و ... نمی‌گردد؟ اتفاقاً از نکات زیرکانه‌ی عدالت انتقالی، این که پیش از فروپاشی اعلام می‌کند در قبال کنار گذاشتن سرکوب و سلاح، یا پیوستن به مردم یا افشای اطلاعات جنایات و همکاری با شرایط جدید، «عفو مشروط» در انتظار است.

۴- پاکسازی و تصفیه: این دو مورد با هم فرق دارند، پاکسازی (غربالگری) در عدالت انتقالی کاربرد بیشتری دارد و تصفیه‌ی بیشتر محدود به یک دستگاه اجرایی

و محدود است. در روند پاکسازی، اول از همه تمام عناصر اصلی رژیم گذشته کنار گذاشته (یا محاکمه می‌شوند) اما خب نمی‌توان انکار کرد که در وحشی‌ترین استبدادها هم کارگزارانی با خوی انسانی وجود دارند که در سیاه‌ترین روزها به مردم در حد توان کمک کرده‌اند (مانند برخی اشخاص در رژیم آلمان نازی) یا مثلاً نمی‌توان کل کادر نیروی نظامی را تصفیه کرد، برای نمونه دقیقاً گناه افسر مرزبانی یک گروه شبه‌نظامی که مرتکب جنایت نشده، چیست؟ بنابراین در حالت دوم مانند تجربه‌ی بوسنی، تمام قضات می‌بایست برای ادامه‌ی کار، درخواست مجدد داده و پس از بررسی گزارش‌ها و شکایت‌ها به کار بازگردند (بحث گزارش‌های خلاف واقع و اصطلاحاً پاپوش درست کردن‌های بعدِ گذار؛ مسئله‌ی دیگری‌ست)

۵- جبران خسارت‌ها: این مورد پیچیده و طولانی‌ترین مرحله‌ی عدالت انتقالی است، کافی‌ست بپرسیم اعدام سیاسی فرزند یک خانواده را چگونه می‌توان جبران کرد؟! قطعاً نه به‌طور کامل، اما عدالت انتقالی، سازوکارهای متنوعی را از پرداخت غرامت (پول) به آسیب‌دیدگان (مانند مورد پرداخت غرامت به قربانیان رژیم فاشیستی فرانکو در اسپانیا که از طریق مصادره‌ی اموال جنایتکاران انجام شد)، ایجاد مراکز مراقبت، بازپروری جسمی و روانی (مانند زنان قربانی تجاوز سازمان‌یافته‌ی صرب‌ها در بوسنی)، ایجاد موزه و یادواره و نشست‌ها (مانند تبدیل آشویتس به موزه‌ی خاطره‌ی هولوکاست) یا در پی این پاسخ اساسی و جالب بودن: چه چیز برای شمای قربانی، التیام‌بخش‌تر است؟ اما از یاد نبریم که چه پیگرد بزرگ‌ترین جنایتکاران که نهایتاً ختم به حبس ابد در مقابل کشتارهای بعضاً چندهزار نفره می‌شود و چه ترمیم زخم‌های قربانیان (عدالت ترمیمی)، هیچ‌یک نه مجازاتِ برابر جنایت خواهد بود و نه جبرانِ زندگی‌های از دست رفته... عدالت انتقالی، کوششی حقوق بشری‌ست برای جبرانی در حد توان و پیشگیری آتی جنایت با توجه به امکانات.

در دوران دانشجویی مطالعه و آگاهی از عمق جنایات اتفاق افتاده در جنگ بوسنی (۱۹۹۵-۱۹۹۲) و البته تجاوز گسترده و سازمان‌یافته به زنان بوسنیایی، رنج و اندوه عجیبی در من ایجاد کرد، این متن و ترجمه به یاد و خاطره‌ی آن زنان قربانی تقدیم می‌شود.

درآمد ۱

در مارس ۲۰۱۰، دبیرکل سازمان ملل متحد «رهنمود(ش) درباره‌ی رویکرد سازمان ملل به عدالت انتقالی» را منتشر کرد. اصل نهم آن از سازمان ملل متحد می‌خواهد که «کوشش کند تا فرآیندها و سازوکارهای عدالت انتقالی و علل ریشه‌ای درگیری و حکومت سرکوبگرانه را در نظر بگیرد و به نقض همه‌ی حقوق از جمله حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی رسیدگی نماید». هم‌چنین رهنمود تأکید می‌کند که چنین رویکردی برای حاکم شدن صلح ضروری است.

دفتر کمیساریای عالی حقوق بشر سازمان ملل (OHCHR) نیز این نیاز را تشخیص داده است. قبل‌تر در سال ۲۰۰۶، رییس کمیساریای عالی حقوق بشر سازمان ملل متحد، لوتیز آرپور نیز اظهارنظری با این مضمون داشت. او معتقد است «عدالت انتقالی باید این بلندپروازی را داشته باشد که با پرداختن به بی‌عدالتی‌های گذشته از طریق اقداماتی که آینده‌ای عادلانه را به دست می‌دهد، به تبدیل جوامع تحت ستم به جوامع آزاد کمک کند. (عدالت انتقالی) باید به جنایات و سوءاستفاده‌های مرتکب شده در جریان درگیری که منجر به انتقال (قدرت) شده و هم‌چنین فراتر از آن باید به نقض حقوق بشری که قبل از مناقشه بوده (رخ داده است) و باعث آن شده یا به آن دامن زده، رسیدگی کند.»^۲

عدم تحقق حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و هم‌چنین نقض این حقوق می‌تواند - معمولاً - بخشی از علل اصلی تعارض باشد. علاوه بر این، اقدامات و کوتاهی‌های دولت‌ها و بازیگران غیردولتی در جریان درگیری نیز می‌تواند به نقض

^۱ توجه: نام‌گذاری‌های و ارائه‌ی مطالب در این نشریه به معنای اظهارنظر دبیرخانه سازمان ملل متحد در مورد وضعیت حقوقی هر کشور، قلمرو، شهر یا منطقه یا مقامات یا در مورد تحدید کرانه‌ها و مرز آن‌ها نیست.

^۲ لوتیز آرپور، «عدالت اقتصادی و اجتماعی برای جوامع در حال گذار»، مجله‌ی بین‌المللی حقوق و سیاست، جلد ۴۰، شماره ۱ (پاییز ۲۰۰۷). هم‌چنین نگاه کنید به A/HRC/۱۲/۱۸، بند ۳ و ۶۵-۵۹

حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی تبدیل شود و اغلب تأثیر عمیقی بر آسیب‌پذیرترین قشرها داشته باشد.

با این حال، هیچ فعالیت گسترده‌ای برای گنجاندن علل ریشه‌ای و نقض حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی در فرآیندهای عدالت انتقالی صورت نگرفته است. برخی استدلال می‌کنند که با توجه به ویژگی استثنایی و موقت سازوکارهای عدالت انتقالی و منابع انسانی و مادی محدود آن‌ها، گسترش بیشتر دامنه‌ی عدالت انتقالی ممکن است این سازوکارها را بیش از حد سنگین و حتی موجودیت آن‌ها را تهدید کند. برای مقابله با چنین چالش‌هایی باید پرسش‌های زیر مطرح شود:

(الف) سازوکارهای عدالت انتقالی برای رسیدگی به این مسائل چه توانی دارد؟
 (ب) آیا این سازوکارها از نظر عملکردی برای مقابله با آن‌ها (علل ریشه‌ای و نقض حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی) کافی هستند؟
 (ج) چگونه می‌توان عدالت انتقالی و حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی را به هم پیوند داد؟

(د) چه اصولی باید برای شمول آن‌ها (حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی) در فرآیندهای عدالت انتقالی راهبری شود؟
 (ه) چه موانعی باید برطرف گردد؟

دفتر کمیساریای عالی حقوق بشر سازمان ملل به طور عمیق‌تری بررسی کرده است که چگونه فرآیندهای عدالت انتقالی (می‌تواند) به نقض حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی رسیدگی کرده تا درک بهتری از توانایی، چالش‌ها و محدودیت‌ها به دست آورد و به ذی‌نفعان توصیه ارائه دهد. این جزوه نتیجه‌ی آن کار را ارائه می‌کند.

چارچوب مفهومی

عدالت انتقالی و حمایت از حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی در دو دهه‌ی گذشته شتاب بیشتری یافته است. با وجود این، توجه کمی به پیوندهای بین آن‌ها شده است. این فصل به‌طور مختصر هر دو زمینه را ارائه می‌کند تا روشن شود این دو چگونه توسعه یافته‌اند و چگونه به هم مرتبط‌اند.

الف. عدالت انتقالی

سازمان ملل متحد عدالت انتقالی را این‌گونه تعریف کرده است: «گستره‌ی کاملی از فرآیندها و سازوکارهای مرتبط با تلاش یک جامعه برای کنار آمدن با میراث به‌جا مانده از سوءاستفاده‌های بزرگ گذشته، به منظور اطمینان از پاسخ‌گویی، خدمت به عدالت و دستیابی به مصالحه»^۳

کار سازمان ملل متحد در زمینه‌ی عدالت انتقالی بر اساس قوانین بین‌المللی حقوق بشر، حقوق بشردوستانه‌ی بین‌المللی، حقوق کیفری بین‌المللی و حقوق بین‌المللی پناهندگان است.

به‌ویژه، چهار اصل حقوق بین‌الملل حقوق بشر، عدالت انتقالی و مبارزه با مصونیت از مجازات را تعیین کرده‌اند: (الف) تعهد دولت به تحقیق و تعقیب متهمان نقض فاحش حقوق بشر و نقض جدی قوانین بین‌المللی بشردوستانه، از جمله خشونت جنسی و مجازات کسانی که گناهکار شناخته شوند (ب) حق دانستن حقیقت در مورد میراث به‌جا مانده از سوءاستفاده‌های گذشته و سرنوشت افراد ناپدید شده (ج) حق غرامت برای قربانیان نقض فاحش حقوق بشر و نقض جدی قوانین بین‌المللی بشردوستانه (د) تعهد دولت برای جلوگیری از تکرار چنین جنایاتی در آینده، از طریق اقدامات گوناگون.

سازوکارها یا اقدامات مختلفی برای انجام این تعهدات ایجاد شده است: سازوکارهای حقیقت‌یابی مانند کمیسیون‌های حقیقت‌یاب، سازوکارهای قضایی (ملی، بین‌المللی یا ترکیبی)؛ غرامت و اصلاحات بنیادین، از جمله پایش.

بسیاری از این سازوکارها با یک دستور و چارچوب زمانی مشخص ایجاد می‌شوند. با وجود این، تجربه نشان می‌دهد که سازوکارهای موقت و دائمی می‌توانند در تلاش برای مقابله با میراث سوءاستفاده (های گذشته) و پیشگیری (از تکرار)، همزیستی داشته باشند. چنین سازوکارهایی‌هایی می‌تواند بین‌المللی، منطقه‌ای یا داخلی باشد. برای

^۳ «حاکمیت قانون و عدالت انتقالی در جوامع درگیر و (جوامع) پس از مناقشه» (S/۲۰۰۴/۶۱۶)، بند

مثال، دادگاه آمریکایی حقوق بشر و برخی از دادگاه‌های قانون اساسی کمک‌های مهمی به عدالت انتقالی کرده‌اند.

عدالت انتقالی بر این فرض بنا شده که تغییرات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی زمانی امکان‌پذیر است که مذاکرات مهمی برای (انتقال) قدرت در یک کشور انجام شود. با وجود این، عدالت انتقالی فقط برای رسیدگی به ابعاد محدودی از این تغییرات پدیدار شد: (یعنی) میراث به‌جا مانده از جنایات گسترده و جلوگیری از تکرار آن‌ها. در حالی که قوانین حقوق بشر به‌شدت بر عدالت انتقالی تأثیر گذاشته، خود عدالت انتقالی بر نقض حقوق مدنی و سیاسی متمرکز شده است. بنابراین، عدالت انتقالی در انزوای نسبی (و به‌دور) از تحولات مهم در حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی تکامل یافته است. سازوکارهای عدالت انتقالی ممکن است فاقد منابع اقتصادی و انسانی و یا سرمایه‌ی اخلاقی و سیاسی باشند. با این حال، تجربه نشان داده است که اگرچه آن‌ها با چالش‌های پیچیده‌ای مواجه‌اند، اما ضروری هستند و می‌توانند برای نمونه، از طریق شناسایی رسمی تخلفات گذشته و از طریق توانمندسازی قربانیان تأثیری ماندگار بر جامعه بگذارند. مشارکت آن‌ها در تغییرات اجتماعی ممکن است اندک باشد اما مهم است. با در نظر گرفتن محدودیت‌های سازوکارهای عدالت انتقالی، ضروری است که انتظاراتی غیرواقع‌بینانه مطرح نشود.

این امر به‌ویژه زمانی صادق است که به پتانسیل عدالت انتقالی برای رسیدگی به نقض حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی توجه شود. اگرچه ممکن است این حقوق در فرآیندهای عدالت انتقالی گنجانده شود، اما حتی تجربه‌ی موفقیت‌آمیز عدالت انتقالی نیز تضمین‌کننده‌ی برخورداری همه از این حقوق نخواهد بود. با وجود این، عدالت انتقالی می‌تواند به مبارزه با مصونیت از مجازات برای نقض حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و پیشگیری از آن‌ها کمک و پایه‌هایی را برای اصلاحات و برنامه‌های آینده‌نگر ایجاد نماید.

ب. حقوق بین‌الملل و حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی^۴

حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی بخشی از چارچوب حقوقی جهانی حقوق بشر است که در آن همه‌ی حقوق «جهان‌شمول، تفکیک‌ناپذیر و وابسته و مرتبط به هم هستند».^۵ آن‌ها مانند حقوق مدنی و سیاسی، با ایجاد تعهدات منفی و مثبت برای دولت‌ها، هدف‌شان حفاظت از کرامت انسانی‌ست. حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی حداقل شرایط لازم برای زندگی آبرومندانه مردم، تضمین‌رهای از ترس و نیاز و بهبود مستمر این شرایط را ایجاد می‌کند.^۶

حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی در اسناد بین‌المللی مختلف، مانند اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر ۱۹۴۸ (ماده ۲۲ تا ۲۷) و میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی ۱۹۶۶ ذکر شده است.

هم اعلامیه و هم میثاق حقوق زیر را تصریح می‌کنند: کار، شرایط عادلانه و مساعد کار، تشکیل و عضویت در اتحادیه‌های کارگری؛ حمایت از خانواده، زایمان و کودکی؛ امنیت اجتماعی؛ استاندارد زندگی مناسب، از جمله غذا، پوشاک و مسکن کافی؛ سلامتی؛ تحصیلات؛ مشارکت در حیات فرهنگی؛ بهره‌مندی از پیشرفت علمی و حفظ منافع معنوی و مادی نویسندگان آثار علمی، هنری یا ادبی. حق مالکیت، در اعلامیه و معاهدات منطقه‌ای حقوق بشر ذکر شده است و برای نمونه با عنوان محافظت از سکونتگاه، سرزمین‌های اجدادی مردم بومی، غرامت برای اخراج ناعادلانه و حق امنیت اجتماعی تفسیر شده است.

بسیاری از اسناد الزام‌آور جهانی حقوق بشر نیز برای ترویج و حمایت از حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی پیش‌بینی شده‌اند، از جمله: کنوانسیون بین‌المللی ۱۹۶۵ در مورد حذف همه‌ی اشکال تبعیض نژادی؛ کنوانسیون ۱۹۷۹ در مورد رفع کلیه‌ی اشکال تبعیض علیه زنان؛ کنوانسیون ۱۹۸۹ حقوق کودک؛ کنوانسیون ۱۹۹۰ در مورد

^۴ به گزاره‌برگ OHCHR شماره‌ی ۳۳، سؤالات متداول در مورد حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی مراجعه کنید. دسترسی در www.ohchr.org

^۵ اعلامیه‌ی وین و برنامه‌ی اقدام A/CONF.۱۵۷/۲۴ (بخش اول)، فصل سوم، بند ۵

^۶ مقدمه‌ی میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی

حمایت از حقوق همه کارگران مهاجر و اعضای خانواده آن‌ها؛ و کنوانسیون ۲۰۰۶ حقوق افراد دارای معلولیت. حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی هم‌چنین بخشی از کنوانسیون‌های اصلی سازمان بین‌المللی کار (ILO)، و هم‌چنین کنوانسیون ۱۹۸۹ آن در مورد مردم بومی و قبیله‌ای در کشورهای مستقل (شماره ۱۶۹)، و اعلامیه‌ی ۲۰۰۷ سازمان ملل متحد در مورد حقوق مردمان بومی، آمده است.

چندین معاهده‌ی منطقه‌ای نیز حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی را ترویج و حمایت می‌کنند، مانند: منشور اجتماعی اروپا ۱۹۶۱ (بازبینی شده در ۱۹۹۶)، پروتکل الحاقی ۱۹۸۸ به کنوانسیون آمریکایی حقوق بشر در حوزه‌ی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (پروتکل سن سالوادور)، منشور آفریقایی حقوق بشر و مردم ۱۹۸۱، منشور آفریقایی حقوق و رفاه کودک در سال ۱۹۹۰ و پروتکل ۲۰۰۳ به منشور آفریقایی حقوق بشر و مردم در مورد حقوق زنان در آفریقا. برخی دیگر عمدتاً بر حقوق مدنی و سیاسی تمرکز می‌کنند، اما شامل برخی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی می‌شوند، یا به‌عنوان حمایت از جنبه‌های حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی تفسیر شده‌اند، مانند: کنوانسیون ۱۹۵۰ اروپا برای حمایت از حقوق بشر و آزادی‌های اساسی و اولین پروتکل آن در سال ۱۹۵۲، کنوانسیون ۱۹۶۹ آمریکا در مورد حقوق بشر و کنوانسیون آمریکایی ۱۹۹۴ در مورد پیشگیری، مجازات و ریشه‌کن کردن خشونت علیه زنان.

سایر معاهدات مهم، تعهدات دولت مربوط به حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی را دربر می‌گیرد و به پیوند این حقوق با عدالت انتقالی کمک می‌کند. برای نمونه، کنوانسیون ۱۹۴۸ در مورد پیشگیری و مجازات جنایت نسل‌کشی مقرر می‌دارد که نسل‌کشی را می‌توان با تحمیل عمدی شرایط زندگی گروهی که برای نابودی فیزیکی آن به طور کامل یا جزئی برنامه‌ریزی شده، برای نمونه، با محروم کردن عمدی گروهی از حداقل استانداردهای زندگی، مانند غذا انجام داد.

اسناد مهم حقوق بشردوستانه‌ی بین‌المللی که تعهداتی را برای طرفین درگیری (بین‌المللی یا غیر بین‌المللی) ایجاد می‌کند، به حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی نیز مرتبط است. برای مثال، چهار کنوانسیون ژنو ۱۹۴۹ و مقررات ۱۹۰۷ لاهه حاوی مقررات متعددی هستند که به‌طور غیرمستقیم با حق سلامت مجروحان و بیماران سروکار دارند. پروتکل‌های الحاقی ۱ و ۲ سال ۱۹۷۷ به کنوانسیون‌های ژنو نیز گرسنگی

دادن به غیرنظامیان را به‌عنوان روش جنگی و نیز حمله به وسایل ضروری برای بقای مردم غیرنظامی را ممنوع می‌کند. پروتکل الحاقی یک و هم‌چنین قوانین عرفی حملاتی را که به اهداف غیرنظامی، از جمله زیرساخت‌های خدمات عمومی را که برای حقوق آموزش، غذا، بهداشت، مسکن و آب و حقوق فرهنگی پیامدهایی دارد ممنوع می‌سازد. در نهایت، قوانین بین‌المللی پناهندگان نیز از حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی پناهندگان حمایت می‌کند. برای نمونه، کنوانسیون ۱۹۵۱ در مورد وضعیت پناهندگان حاوی مقرراتی در مورد حقوقی مانند حق کار، حق (آزادی ایجاد) تشکل و حق آموزش است.

حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی نه تنها در اسنادی که به این عنوان شناخته شده‌اند، بلکه در انواع اسناد بین‌المللی حقوق بشر و حقوق بشردوستانه گنجانده شده است. بسیاری از کشورها، از جمله کشورهای در حال گذار (از شرایط غیردموکراتیک به دموکراسی)، چندین مورد از این معاهدات را تصویب کرده و حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی را در قانون اساسی و قوانین داخلی خود گنجانده‌اند.

۱. سازوکار بین‌المللی برای حمایت از حقوق اقتصادی، اجتماعی و

فرهنگی

سازوکارهای مختلف بین‌المللی و منطقه‌ای برای نظارت بر رعایت حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی کشورها ایجاد شده است. در سازمان ملل متحد، کمیته‌ی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی بر پایه‌ی کشورهای عضو به تعهدات خود تحت این میثاق نظارت دارد. کمیته گزارش‌های دوره‌ای آن‌ها را بررسی و مشاهدات و توصیه‌های نهایی را صادر می‌کند. هم‌چنین با لازم‌الاجرا شدن پروتکل اختیاری میثاق در ماه مه ۲۰۱۳، کمیته می‌تواند به شکایات افراد در رابطه با نقض میثاق رسیدگی نماید.^۷ سایر نهادهای نظارت بر معاهدات سازمان ملل، شورای حقوق بشر و تعدادی از رویه‌های

^۷ پروتکل اختیاری در ۱۰ دسامبر ۲۰۰۸ به تصویب رسید.

ویژه‌ی سازمان ملل نیز بخشی از چارچوب حمایت بین‌المللی برای حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی‌اند.^۸

در حالی که معاهدات یاد شده، حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و تعهدات مربوط به دولت را پیش‌بینی می‌کنند، اما محتوای آن‌ها را به‌طور کامل توضیح نمی‌دهند. بنابراین، دامنه‌ی هر یک از حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی نیاز به توضیح بیشتر دارد. برای این منظور، تفسیر ارائه شده توسط نهادهای معتبر مانند کمیته و سایر نهادهای معاهده‌ی حقوق بشر و رویه‌های خاص مفید است و باید به ذی‌نفعان عدالت انتقالی آگاهی بخشند.^۹

سازوکارهای منطقه‌ای نیز وجود دارد: در اروپا، دادگاه اروپایی حقوق بشر و کمیته‌ی اروپایی حقوق اجتماعی. در قاره‌ی آمریکا، سیستم حقوق بشر آمریکایی، (که هم شامل دادگاه و هم کمیسیون (است) و در آفریقا، دادگاه آفریقایی حقوق بشر و مردم و کمیسیون آفریقایی حقوق بشر و مردم.

۲. ماهیت تعهدات بین‌المللی در مورد حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی

کمیته‌ی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی چندین ابزار مفهومی را برای روشن کردن ماهیت حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی ایجاد کرده است. این ابزارها توسط مراجع قضایی و شبه‌قضایی بین‌المللی و داخلی استفاده شده است. برخی از آن‌ها در بندهای زیر معرفی می‌شوند.

^۸ به‌طور کلی به

www.ohchr.org/EN/HRBodies/SP/Pages/Welcompage.aspx و به‌طور خاص، به کار گزارشگران ویژه در مورد مسکن مناسب، حقوق فرهنگی، آموزش، غذا، بهداشت، فقر شدید، آب و بهداشت مراجعه کنید.

^۹ برای کار نهادهای معاهدات حقوق بشر و آیین دادرسی ویژه، به www.ohchr.org و همچنین <http://uhri.ohchr.org> مراجعه کنید.

بر اساس بند ۱ ماده ۲ این میثاق، «هر دولت عضو ... متعهد می‌شود که به صورت فردی و از طریق کمک‌ها و همکاری‌های بین‌المللی، به‌ویژه اقتصادی و فنی، حداکثر منابع موجود خود را برای تحقق تدریجی حقوق شناخته‌شده در این میثاق با تمام ابزارهای مناسب، به‌ویژه با اتخاذ تدابیر قانونی انجام دهد».

مفهوم تحقق تدریجی، جنبه مرکزی تعهدات دولت‌ها در ارتباط با حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی تحت معاهدات بین‌المللی حقوق بشر را توصیف می‌کند؛ در حالی که تشخیص می‌دهد که تحقق کامل این حقوق همیشه نمی‌تواند فوراً محقق شود و ممکن است به زمان نیاز داشته باشد؛ (همزمان) از دولت‌های عضو می‌خواهد که اقدامات مناسب را برای تحقق کامل حداکثر منابع موجود خود انجام دهند.^{۱۰} اشاره به در دسترس بودن منابع نشان‌دهنده‌ی این است که تحقق این حقوق می‌تواند به دلیل کمبود منابع با مشکل مواجه شود. به همین ترتیب، به این معنی است که پایبندی یک دولت به تعهد خود برای انجام اقدامات مناسب با توجه به منابع در دسترس - مالی یا غیر آن - ارزیابی می‌شود.

با این حال، همه‌ی تعهدات مربوط به حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی تدریجی نیستند. کمیته تصریح کرده است که دولت‌های عضو نیز تعهدات فوری دارند:^{۱۱} تعهد به برداشتن گام‌های آگاهانه، هدفمند و مشخص در جهت تحقق این حقوق، منع تبعیض و اتخاذ تدابیری برای ریشه‌کن کردن تبعیض در برخورداری از این حقوق، ممنوعیت اتخاذ تدابیر قهرقاپی یا نقض حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی از طریق عمل آن‌ها و الزام به انجام به‌اصطلاح «حداقل تعهدات اصلی» یعنی حداقل سطوح ضروری هر یک از حقوق. افزون بر آن، برخی از حقوق مندرج در میثاق را می‌توان با نام آزادی توصیف کرد، برای نمونه، حق (آزادی ایجاد) تشکل و حق عضویت در اتحادیه‌های کارگری که تأثیر فوری دارند و به‌ویژه به منابع (خاصی) نیاز ندارند.

^{۱۰} برای نمونه، کمیته حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، نظر عمومی شماره ۳ (۱۹۹۰) در مورد

ماهیت تعهدات دولت‌های عضو، بند ۴ و ۹

^{۱۱} همان، بندهای ۵-۱ و ۱۰

به منظور درک جنبه‌های مختلف حقوق مندرج در میثاق، کمیته یک طبقه‌بندی سه‌گانه از تعهدات را به کار بسته است. بر این اساس، دولت‌های عضو تعهداتی برای احترام، حمایت و اجرای حقوق مندرج در میثاق دارند. اولی از دولت‌ها می‌خواهد که از مداخله در برخورداری از حقوق خودداری و دومی درخواست می‌نماید که از دخالت اشخاص ثالث در بهره‌مندی از حق جلوگیری و سومی می‌طلبد که تدابیر مناسبی را برای تحقق کامل حقوق اتخاذ کنند.

الزام به احترام (به حقوق) منوط به تحقق تدریجی نیست، بلکه اثر فوری دارد و در خصوص حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی؛ اخراج اجباری، تخریب منازل و سایر اموال، عقیم‌سازی اجباری، کار اجباری، قحطی عمدی، تبعیض فاحش و سیستماتیک در رابطه با حق غذا، آموزش، بهداشت، مسکن، تأمین اجتماعی و برخورداری از شرایط عادلانه و مساعد کار و مشارکت در زندگی فرهنگی را ممنوع می‌کند.

دولت موظف است از حقوق افراد در برابر مداخله‌ی اشخاص ثالث محافظت کند. این تعهد عموماً اثر فوری دارد. در حالی که بهره‌مندی از حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی منوط به تحقق تدریجی است، تعهد به انجام برخی وظایف فوری از جمله رعایت حداقل تعهدات اصلی، و وظیفه‌ی برداشتن گام‌های سنجیده و هدفمند برای احقاق حقوق را نیز در بر می‌گیرد. تأمین حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی برای گروه‌های آسیب‌پذیر یکی از جنبه‌های مهم این تعهد است.

لازم به ذکر است که چارچوب «احترام، محافظت و تحقق» به‌طور یکسان در مورد حقوق مدنی و سیاسی اعمال می‌شود که شامل تعهدات مثبت و منفی است. برای نمونه، شامل تعهد مثبت برای انجام تحقیقات در مورد شرایط ناپدید شدن اجباری نیز می‌شود.^{۱۲}

اصول برابری و عدم تبعیض، اصول اساسی حقوق بین‌الملل حقوق بشر و در اکثر معاهدات بین‌المللی و منطقه‌ای حقوق بشر گنجانده شده است. برای نمونه، بند ۲ ماده ۲ میثاق مقرر می‌دارد که دولت‌های طرف میثاق «متعهد می‌شوند که تضمین کنند

^{۱۲} دادگاه اروپایی حقوق بشر، (پرونده قضایی) قبرس علیه ترکیه، دادخواست شماره ۹۴/۲۵۷۸۱، رأی

که حقوق مندرج در این میثاق بدون هیچ گونه تبعیض از نظر نژاد، رنگ، جنسیت، زبان، مذهب، عقاید سیاسی یا سایر عقاید، منشاء ملی یا اجتماعی، دارایی، تولد یا سایر موقعیت‌ها اعمال خواهد شد». برابری و عدم تبعیض نیز در میثاق ذکر شده است، از جمله در ماده‌ی ۳ آن، که از حقوق برابر زن و مرد برای برخورداری از کلیه‌ی حقوق مقرر در میثاق حمایت می‌کند.^{۱۳}

با توجه به این که «تبعیض، تحقق حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی بخش قابل توجهی از جمعیت جهان را تضعیف می‌کند، ممنوعیت تبعیض اثر فوری دارد». تبعیض توسط کمیته تعریف شده است: «هرگونه تمایز، محرومیت، محدودیت یا ترجیح یا سایر رفتارهای متفاوت که به طور مستقیم یا غیرمستقیم مبتنی بر دلایل ناروای تبعیض است که قصد یا اثر آن را دارد که به رسمیت شناختن، بهره‌مندی یا اعمال وضعیت متوازن حقوق میثاق را باطل یا مختل سازد.» تعهد به عدم تبعیض بر اساس میثاق مستلزم یک تعهد منفی است، زیرا دولت باید از تبعیض علیه هر فردی بر اساس دلایل ذکر شده در ماده‌ی ۲ خودداری کند. همچنین متضمن تعهدات مثبت است، زیرا دولت باید از مشارکت بازیگران غیردولتی در اعمال تبعیض‌آمیز جلوگیری و «باید اقدامات ملموس، خودخواسته و هدفمند را برای اطمینان از رفع تبعیض در اعمال حقوق میثاق اتخاذ نماید».

تبعیض سیستماتیک به وجود یک الگوی کلی تبعیض علیه گروه خاصی از مردم اشاره دارد. آپارتاید نمونه‌ای از چنین تبعیض‌های سیستمی است که بر برخورداری از حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی در آفریقای جنوبی تأثیر گذاشته است. مفهوم تبعیض سیستمی می‌تواند برای شناسایی معیارهای مربوط به نقض حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی مفید باشد که ممکن است از طریق سازوکارهای عدالت انتقالی مد نظر قرار گرفته شود.

^{۱۳} این ماده‌ها را نیز ببینید: ۷ و ۱۳

۳. پاسخ‌گویی در قبال نقض حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی

حفاظت از حقوق بشر مستلزم «تأسیس سازوکارهای قابل دسترس، شفاف و مؤثر پاسخ‌گویی است»^{۱۴} تا نظارت بر رعایت و جبران تخلفات ممکن باشد. یک سیستم خوب حمایت از حقوق بشر باید اشکال مختلف پاسخ‌گویی، از جمله سازوکارهای قضایی، سیاسی و اداری و نهادهای مستقل مانند نهادهای ملی حقوق بشر را دربر گیرد.

چالش جدی برای برخورداری از حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی فقدان سازوکارهای پاسخ‌گویی بوده است. با وجود این، در دو دهه‌ی گذشته، جهان شاهد افزایش چنین سازوکارهایی برای ارزیابی پایبندی به تعهدات معاهدات و تعیین و جبران تخلفات در سطح بین‌المللی، منطقه‌ای و داخلی است. برای مثال در سطح بین‌المللی از طریق بررسی گزارش‌های دوره‌ای توسط نهادهای طرف معاهده و بازدید از کشورها توسط گزارشگران ویژه نهادهای حقوق بشر که نقش پاسخ‌گویی دارند. برخی از سازوکارهای منطقه‌ای نیز صلاحیت بررسی انطباق کشورهای عضو و ارائه‌ی توصیه‌ها را دارند. تعدادی از تکنیک‌های مختلف - از جمله تجزیه و تحلیل بودجه و شاخص‌ها - نیز در سال‌های اخیر برای نظارت بر حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی توسعه یافته است. چنین تکنیک‌هایی به‌طور فزاینده‌ای برای ارزیابی تحقق این حقوق در زمینه‌های مختلف ملی مورد استفاده قرار می‌گیرند.

هم‌چنین در دهه‌های گذشته نیز شاهد افزایش استفاده از دادگاه‌های منطقه‌ای و داخلی و سازوکارهای شبه‌قضایی برای رسیدگی به موارد ادعایی نقض حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی بوده‌ایم. این تجربه به غلبه بر شک و تردید سنتی در مورد عدالت‌پذیری حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی یعنی امکان قضاوت دادگاه‌ها برای این حقوق کمک کرده است. کمیسیون‌ها و دادگاه‌های منطقه‌ای حقوق بشر، مانند کمیسیون آمریکایی و دادگاه حقوق بشر و کمیته اروپایی حقوق اجتماعی، به طیف گسترده‌ای از نقض حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی پرداخته و دادگاه‌های داخلی مختلف و مؤسسات ملی حقوق بشر در بررسی شکایات مربوط به نقض ادعایی این

^{۱۴} هانت و لیدر، «توسعه و به‌کارگیری حق به (برای دسترسی به) بالاترین استانداردهای قابل دستیابی

حقوق و ارائه راهکارهای جبرانی یا توصیه‌های کافی برای جبران آن‌ها تخصص یافته‌اند. پروتکل اختیاری میثاق به کمیته اجازه می‌دهد تا شکایات را بر اساس نقض ادعایی حقوق مندرج در میثاق بررسی کند و بنابراین محکمه‌ای جهانی را برای رسیدگی به نقض حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی عرضه می‌کند.

دو. رسیدگی به حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی در جوامع در

حال گذار

این فصل به بررسی تجربیات عدالت انتقالی می‌پردازد که در آن نقض حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی منجر به مناقشه شده و یا در جریان آن رخ داده است تا از این راه، چالش‌ها، دستاوردها و محدودیت‌ها را شناسایی کند.

الف. کمیسیون‌های حقیقت‌یاب

با توجه به این که هدف کمیسیون‌های حقیقت‌یاب کشف حقیقت در مورد رویدادهای گذشته و مأموریت آن‌ها بررسی علل، پیامدها و ماهیت حقوق فاحش بشری است، می‌توانند بستر مناسبی برای بررسی علل ریشه‌ای درگیری یا سرکوب و نقض حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی باشند، در حالی که جستجوی حقیقت ممکن است دامنه‌ی محدودتر یا گسترده‌تری داشته باشد، یک گزارش جامع از حقیقت، شامل علل ریشه‌ای و هم‌چنین تمام موارد نقض گسترده حقوق بشر از جمله حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی است که رخ داده است.^{۱۵}

اکثر کمیسیون‌های حقیقت‌یاب به دلیل وظایف محدود خود بر نقض حقوق مدنی و سیاسی تمرکز کرده‌اند، اما به علل ریشه‌ای درگیری یا سرکوب توجه و از این‌رو موضوعاتی را بررسی کرده‌اند که بر بهره‌مندی از حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی

^{۱۵} آربور، عدالت اقتصادی و اجتماعی، ص ۱۴

تأثیر می‌گذارد. این تمرکز در نتیجه‌گیری‌ها و توصیه‌های آن‌ها منعکس شده است.^{۱۶} به‌طور استثنایی، کمیسیون‌های حقیقت‌یاب با نقض این حقوق برخورد کرده‌اند، اما این کار را به روشی که شامل همه‌ی عناصر یا جنبه‌ها باشد یا آن‌ها را در نظر بگیرد انجام نداده‌اند.

۱. کمیسیون پذیرش، حقیقت و آشتی در تیمور شرقی^{۱۷}

گزارش نهایی کمیسیون پذیرش، حقیقت و آشتی در تیمور شرقی در سال ۲۰۰۵، تلاش مهمی برای بررسی نقض حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و همچنین علل اصلی درگیری است. این کمیسیون مأموریت گسترده‌ای داشت تا «درباره‌ی نقض حقوق بشر که در چارچوب درگیری‌های سیاسی در تیمور شرقی بین ۲۵ آوریل ۱۹۷۴ تا ۲۵ اکتبر ۱۹۹۹ رخ داده است، [بررسی] و [تثبیت] حقیقت را انجام دهد». این دستور شامل بررسی «زمینه، علل، سوابق، انگیزه‌ها و دیدگاه‌هایی بود که منجر به تخلفات شد».^{۱۸}

گزارش کمیسیون شامل گزارش رضایت‌بخشی از علل ریشه‌ای درگیری سیاسی است. این گزارش به تاریخ استعماری تیمور شرقی تحت حاکمیت پرتغال و همچنین اشغال آندونزی و تاریخ مقاومت آن پرداخت. علاوه بر این، کمیسیون نقش بازیگران مختلف در مناقشه‌ی سیاسی را در نظر گرفت تا از توضیح ناقص آنچه رخ داده جلوگیری کند.^{۱۹} این سازمان تخلفات انجام شده توسط تیمور شرقی و آندونزی و نقش سایر بازیگران مانند شرکت‌ها، اعضای گروه‌های مخالف و احزاب سیاسی را مورد توجه قرار داد.

مقرراتی که کمیسیون را تأسیس کرد، شامل تعریف گسترده‌ای از نقض حقوق بشر بود. این نشان داد که چنین تخلفاتی می‌تواند سه نوع باشد: نقض استانداردهای

^{۱۶} پی. هاینر، حقایق ناگفته: عدالت انتقالی و چالش کمیسیون‌های حقیقت‌یاب، ویرایش دوم

(نیویورک، راتلج، ۲۰۱۱)، ص ۷۷

^{۱۷} Timor-Leste

^{۱۸} «چگا! گزارش کمیسیون پذیرش، حقیقت و آشتی در تیمور شرقی (CAVR)»، بخش ۲، بند ۲.۱

^{۱۹} همان، بخش ۲، بند ۸

بین‌المللی حقوق بشر، نقض قوانین بشردوستانه و اعمال مجرمانه. کمیسیون اذعان کرد که این موارد شامل نقض حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی مندرج در اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر، میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، کنوانسیون بین‌المللی رفع کلیه‌ی اشکال تبعیض نژادی، کنوانسیون رفع کلیه‌ی اشکال تبعیض علیه زنان و کنوانسیون حقوق کودک است.^{۲۰}

به‌دلیل محدودیت منابع، کمیسیون بر حقوق بشری که در طول اشغال بیشترین آسیب را دید، از جمله حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی تمرکز کرد. این نشان داد که از ۱۰۲۸۰۰ مرگ در دوره‌ی تحت بررسی، ۱۸۶۰۰ مورد قتل بوده، در حالی که بقیه‌ی مرگ‌ها ناشی از گرسنگی و بیماری است.^{۲۱} این سازمان بخشی کامل از گزارش نهایی خود را به موارد نقض حقوق بشر در مرگ‌ومیر ناشی از گرسنگی و بیماری اختصاص داد.^{۲۲}

کمیسیون در بررسی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی رویکردی سه‌جانبه در پیش گرفت. ابتدا به‌طور مستقیم به نقض حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی پرداخته و پیامدهای نقض حقوق مدنی و سیاسی را برای این حقوق لحاظ نمود. دوم، نقض حقوق بشر بین‌المللی و حقوق بشردوستانه‌ی بین‌المللی را در نظر و به‌طور خاص، به حقوق ذیل میثاق (که توسط اندونزی تصویب نشده است) اشاره کرد و از آن‌جایی که اندونزی قدرت اشغالگر در تیمور شرقی بود، کمیسیون هم‌چنین به مفاد چهارمین کنوانسیون ژنو ۱۹۴۹ و مقررات ۱۹۰۷ لاهه که به حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی مربوط می‌شود، استناد کرد. سوم، کمیسیون در بررسی حقوق ذیل میثاق از چارچوب مفهومی کمیته‌ی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و نظرات بیان شده در نظرات کلی شماره ۳ و ۱۵-۱۲ پیروی کرد.

^{۲۰} همان، بندهای ۱۶-۱۰

^{۲۱} همان، بخش ۶، بند ۸

^{۲۲} همان، بخش ۷، بند ۷.۹

کمیسیون متوجه نقض حق برخورداری از استانداردهای مناسب زندگی و حقوق بهداشت و آموزش شد. بنابراین این موضوع لحاظ گردید که اندونزی به‌عنوان یک قدرت اشغالگر، علیه تیموری‌ها تبعیض قائل است و هم‌چنین «در تأمین برخی از نیازهای اولیه مانند غذا، سرپناه، داروهای ضروری و آموزش اولیه ناکام مانده است». هم‌چنین به این نتیجه رسید که اندونزی به حداکثر منابع موجود خود به تعهدات خود عمل نکرده و حتی دست به اقدامات قهقرایی زده است.^{۲۳} کمیسیون اذعان نمود که کارش در مورد حقوق فرهنگی به دلیل محدودیت منابع محدود بود؛ با آن‌ها برخورد کرد، اما «تنها در حدی که از نقض حقوق اجتماعی و اقتصادی فاصله نگرفتند».^{۲۴}

کمیسیون در برخورد با این تخلفات با موانعی به‌ویژه فقدان داده‌های قابل‌اعتماد برای دوره‌ی زمانی مورد بررسی (۱۹۹۹-۱۹۷۴) مواجه بود. به گفته‌ی کمیسیون، «به‌دلیل وضعیت محرمانه‌ی تیمور شرقی تحت اشغال و به‌دلیل این‌که تحقیقات در آن دوره بر نیاز فوری به توقف نقض گسترده حقوق مدنی و سیاسی متمرکز بود، فقط داده‌های اجتماعی و اقتصادی به صورت ناپایدار در دسترس هستند. (با وجود این) داده‌های اقتصادی موجود از نظر کیفیت بسیار متفاوت است و باید با هوشیاری با آن‌ها مواجه شد». بنابراین، منابع مورد استفاده، مصاحبه و داده‌های ثانویه بود.^{۲۵}

کمیسیون در گزارش نهایی خود توصیه‌هایی در مورد حقوق اقتصادی و اجتماعی ارائه کرد:^{۲۶} برای نمونه، تیمور شرقی باید شرایط مناسبی را برای نگهداری زندانیان مانند مراقبت‌های پزشکی و آب فراهم کند و بر این اساس باید یک تحقیق در مورد اختلافات ارضی و در نتیجه برنامه‌های اسکان مجدد آغاز شود و هم‌چنین روزی ملی باید برای یادآوری قحطی ۱۹۷۹-۱۹۷۸، زمانی که در آن بسیاری جان باختند، ایجاد گردد. حقوق فرهنگی نیز فراموش نشده، کمیسیون در نظر گرفت که فرهنگ تیمور

^{۲۳} همان، بندهای ۹-۷

^{۲۴} همان، بند ۱۲

^{۲۵} همان، بند ۱۰

^{۲۶} همان، بند ۱۱

شرقی باید از طرق مختلف محافظت و به‌عنوان «منبع هویت ملی» مورد استفاده قرار گیرد.

۲. کمیسیون حقیقت و آشتی سیرالئون

کمیسیون حقیقت و آشتی سیرالئون تلاش مهمی برای مقابله با نقض حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و علل ریشه‌ای درگیری یا سرکوب بود. قانون کمیسیون حقیقت و آشتی ۲۰۰۰، از سال ۱۹۹۱ تا امضای توافقنامه صلح لومه، موظف به «تدوین سابقه‌ی تاریخی بی‌طرفانه (ای) از سوءاستفاده و نقض حقوق بشر و حقوق بشردوستانه بین‌المللی مربوط به درگیری‌های مسلحانه» و بررسی «علل، ماهیت و میزان نقض... [و] زمینه‌ای که در آن، نقض‌ها... رخ داده است» و همچنین نقش بازیگران مختلف (نه تنها دولت‌ها) در مناقشه شد. گزارش نهایی آن، «شاهد حقیقت» در سال ۲۰۰۴ برای عموم منتشر گردید.

کمیسیون به بررسی علل اصلی درگیری پرداخت، روندهایی که باعث چندپاره شدن کشور شده و تصمیمات سیاسی را که به نفع نخبگان بود شناسایی کرد و رویدادهای خاص را در نظر گرفت. این مقاله به نقش منابع معدنی، به‌ویژه الماس، در دامن زدن به درگیری و مسئولیت بازیگران خارجی مانند جبهه‌ی ملی میهنی لیبریا، چارلز تیلور^{۲۷} و لیبی پرداخت. این سازمان دریافت که این درگیری به دلیل «طمع بومی، فساد و خویشاوندگرایی که کرامت ملت را سلب کرد و اکثر مردم را به وضعیت فقر رساند» ممکن شده است.^{۲۸}

^{۲۷} Charles McArthur Ghankay Taylor

(زاده‌ی ۲۸ ژانویه ۱۹۴۸، لیبریا) جنگ‌سالار و رهبر شبه‌نظامی لیبرایی که از ۲ آگوست ۱۹۹۷ تا سال ۲۰۰۳ رئیس‌جمهور لیبریا بود. تیلور در تاریخ ۲۶ آوریل ۲۰۱۲ میلادی، طی حکم دادگاه بین‌المللی لاهه به ۱۱ مورد اتهام از جمله «جنایت جنگی» و «جنایت علیه بشریت» محکوم شناخته شد-م.

^{۲۸} همان، ج ۲، فصل ۲، بند ۱۳

کمیسیون برای اجرای وظایف حقوق بشری خود، دسته‌بندی‌هایی از نقض، از جمله «نقض اقتصادی» مانند غارت، تخریب اموال و اخاذی را اتخاذ کرد. هم‌چنین ابعاد اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی برخی از تخلفات را که زنان و کودکان را تحت تأثیر قرار می‌دهند، بررسی کرد.

متأسفانه، برخلاف کمیسیون پذیرش، حقیقت و آشتی تیمور شرقی، کمیسیون حقیقت و آشتی سیرالئون در تحلیل خود از نقض حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، از مفاهیم مرتبطی مانند حداقل تعهدات اصلی، که می‌توانست یافته‌های آن را تقویت کند، استفاده نکرد.

۳. کمیسیون شفاف‌سازی تاریخی گواتمالا

در حالی که کمیسیون شفاف‌سازی تاریخی گواتمالا،^{۲۹} که گزارش خود را در سال ۱۹۹۹ منتشر کرد، صراحتاً موظف به بررسی علل اصلی درگیری نبود، با این حال فصل یک گزارش خود را به این موضوع اختصاص داد.^{۳۰} کمیسیون به‌طور خاص به نقض حقوق مدنی و سیاسی توجه کرد؛ با وجود این، از آن‌جایی که اشاره کرد که اقدامات نسل‌کشی علیه جوامع بومی مایاها^{۳۱} انجام شده و سنت‌های آن‌ها را تحت تأثیر قرار داده است، به نقض حقوق فرهنگی و تأثیر آن‌ها، از جمله بر برخورداری جمعیت مایاها از استانداردهای زندگی مناسب، توجه نمود.

کمیسیون به اسناد بین‌المللی مختلفی که از حق هویت فرهنگی حمایت می‌کنند، از جمله کنوانسیون شماره ۱۶۹ سازمان جهانی کار، کنوانسیون پیشگیری و مجازات جنایت نسل‌کشی، میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی و کنوانسیون آمریکایی حقوق بشر استناد کرد. کمیسیون اذعان نمود که نژادپرستی و تبعیض عوامل کلیدی در جنایاتی بودند که علیه جمعیت مایاها روی داد. هم‌چنین به این نتیجه رسید که

^{۲۹} موافقتنامه‌ی ایجاد کمیسیون برای روشن شدن تاریخی نقض حقوق بشر و اعمال خشونت‌آمیز که سبب رنج مردم گواتمالا شده است، ۲۳ ژوئن ۱۹۹۴

^{۳۰} «گواتمالا: خاطره‌ی سکوت» جلد یک. فصل یک.

^{۳۱} همان، ج سه، فصل هجدهم، پاراگراف ۲۹۵۰-۲۸۶۶

در جریان درگیری‌های داخلی، دولت مردم بومی را از فعالیت‌های اقتصادی سنتی خود محروم کرده، باعث آوارگی اجباری آن‌ها شده، بر بقا و فرهنگ آن‌ها تأثیر گذاشته و آن‌ها را به شرایط فقر شدید واداشته است.

۴. رسیدگی به جنایات اقتصادی: کمیسیون حقیقت و آشتی لیبریا

برخی کمیسیون‌های حقیقت‌یاب بدون اشاره‌ی صریح به چارچوب حقوق بشر به پیامدهای اقتصادی و اجتماعی درگیری یا سرکوب برای نمونه، به بررسی جرایم اقتصادی یا فساد اقتصادی،^{۳۲} پرداخته‌اند.^{۳۳}

رسیدگی به جرایم اقتصادی با رسیدگی به نقض حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی یکسان نیست، حتی اگر این دو به هم مرتبط باشند. حقوق افراد یا گروه‌هایی است که برای دولت‌ها تعهداتی ایجاد می‌کند. عدم رعایت این حقوق سبب مسئولیت بین‌المللی دولت می‌گردد. جرایم اقتصادی به مسئولیت کیفری فردی یا جمعی می‌پردازد. با این حال، اگر جرایم اقتصادی و فساد بر دسترسی به منابع دولتی تأثیر بگذارد، ممکن است کشورها نتوانند به تعهدات بین‌المللی خود عمل کنند. علاوه بر این، مأموران دولتی ممکن است در جرایم اقتصادی دست داشته باشند یا چشم خود را (بر تخلفات) ببندند. در نتیجه‌ی چنین رفتاری، اگر دولت به تعهدات حقوق بشری خود عمل نکند، چنین رفتاری می‌تواند مسئولیت بین‌المللی دولت را به همراه داشته باشد. بنابراین، در حالی که کمیسیون‌های حقیقت می‌توانند جرایم اقتصادی را نیز بررسی کنند، این امر باید در کنار بررسی موارد نقض حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی رخ دهد.

در لیبریا، کمیسیون حقیقت و آشتی موظف شد موارد نقض فاحش حقوق بشر، نقض قوانین بشردوستانه و «جنایات‌های اقتصادی، مانند بهره‌برداری از منابع طبیعی یا

^{۳۲} گزارش کمیسیون حقیقت و آشتی لیبریا، جلد ۳، عنوان سه

^{۳۳} برای نمونه، «چاد: گزارش کمیسیون تحقیق در مورد جنایات و اختلاس‌های مرتکب شده توسط رئیس جمهور سابق هابره، همدستان و یا افراد وابسته وی و هم‌چنین تحقیق در مورد جنایات علیه تمامیت جسمانی و روانی افراد و دارایی‌های آن‌ها»، ۷ مه ۱۹۹۲

عمومی برای تداوم درگیری‌های مسلحانه» را بررسی و مسببان آن را مشخص کند.^{۳۴} این قانون جرایم اقتصادی را به‌عنوان هرگونه فعالیت ممنوعه با هدف ایجاد منافع اقتصادی توسط یک دولت یا بازیگر غیردولتی که فعالیت‌های اقتصادی آن‌ها به نقض فاحش حقوق بشر و یا حقوق بشردوستانه یا به کسانی که از این درگیری از لحاظ اقتصادی منتفع می‌شدند، دامن می‌زند یا هرگونه فعالیت یک شخص دولتی یا خصوصی که با هدف ایجاد سود غیرقانونی از طریق انجام رفتارهایی مانند فرار مالیاتی، پول‌شویی، غارت، قاچاق انسان و کار کودکان، مناقشه را تحریک می‌نمود، تعریف می‌کند. کمیسیون جرایم مختلف اقتصادی و مرتکبان آن‌ها (بسیاری از شرکت‌ها) را در بخش‌های مختلف اقتصادی مانند چوب، بهره‌برداری از جنگل و معدن مورد بررسی قرار داد و به نقش فساد توجه نمود. کمیسیون در تحلیل خود، به نقش دولت در این جنایات اشاره کرد؛ با این حال، از این فرصت استفاده نکرد تا مسئولیت لیبریا را بر اساس قوانین حقوق بشری - حتی زمانی که برخی از جرایم به‌اصطلاح اقتصادی نیز به نقض حقوق بشر تبدیل می‌شود - توضیح دهد.^{۳۵}

هم‌چنین کمیسیون تأکید کرد که جرایم اقتصادی شامل نقض اصول برابری و عدم تبعیض است. برای نمونه (در آن زمان) شرکت‌ها استانداردهای کار متفاوتی را بر اساس توجیهات ملی برای کارگران اعمال کردند و دولت از چنین رفتاری جلوگیری نکرد و در نتیجه تعهد خود را برای محافظت از مردم بابت حق آنان برای برخورداری از حقوق برابر برای کار برابر در برابر تبعیض نقض کرد تا بتوانند نفع خود را ببرند.^{۳۶} کمیسیون به این نتیجه رسید که «تعداد و مقیاس وحشتناک جنایات اقتصادی در لیبریا به قدری بود که شهروندان لیبریایی را از حقوق اقتصادی خود محروم و توسعه‌ی اقتصادی و سیاست دولت را مختل کرده است.» اگرچه کمیسیون موارد نقض حقوق اقتصادی،

^{۳۴} قانون ۲۰۰۵ برای ایجاد کمیسیون حقیقت و آشتی (TRC) لیبریا

^{۳۵} گزارش کمیسیون حقیقت و آشتی لیبریا، جلد ۲، بخش ۹.۰.۱. لازم به ذکر است که برخی از این موارد مانند کار کودکان و قاچاق انسان به خودی خود نقض حقوق بشر است. با این حال، این موارد توسط کمیسیون به‌عنوان «جرایم اقتصادی» شناخته شدند.

^{۳۶} همان، ج ۳، عنوان سه، بند ۷۲

اجتماعی و فرهنگی را به تفصیل بررسی نکرد، اما توصیه کرد که لیبریا پروتکل اختیاری میثاق را تصویب کند.^{۳۷}

ب. رویه‌ی قضایی و شبه‌قضایی

در عدالت انتقالی محاکمه‌ی جنایات بین‌المللی نقشی اساسی دارد. دادگاه‌های حقوق بشر نیز به مبارزه با فرار از مجازات یاری رسانده‌اند و با دادگاه‌های کیفری همزیستی دارند و مکمل کار آن‌ها هستند. در حالی که این سازوکارهای عدالت (کیفری یا مدنی) با محدودیت‌های قضایی و دیگر محدودیت‌ها مواجه هستند، اما می‌توانند راه مفیدی برای رسیدگی به نقض حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی یا علل ریشه‌ای درگیری یا سرکوب باشند. دادگاه‌های حقوق بشر اصولاً می‌توانند به نقض حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی رسیدگی کنند، مشروط بر این که اسناد تشکیل‌دهنده‌ی آن‌ها به این حقوق اشاره داشته باشد. در مقابل، دادگاه‌های کیفری می‌توانند به نقض حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (یا برخی از جنبه‌های آن) رسیدگی کنند، مشروط بر این که تخلفات از نظر قانونی به‌عنوان جرم تعریف شده باشند. در واقع، جنایات بین‌المللی متعددی شامل نقض حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی می‌شود یا ممکن است در آن (در طی نقض این حقوق) رخ دهد.^{۳۸} بخش‌های زیر نشان می‌دهد که چگونه، علی‌رغم چنین محدودیت‌هایی، دادگاه‌ها به علل ریشه‌ای و یا نقض حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی رسیدگی کرده‌اند.

^{۳۷} همان، ج ۲، بخش‌های ۱۸.۴ و ۱۸.۵

^{۳۸} برای نمونه، ماده‌ی ۸ (۲) (b) (IX) اساسنامه‌ی رم دادگاه کیفری بین‌المللی در تعریف جنایات جنگی گفته که شامل «حمله‌ی عمدی به ساختمان‌هایی که برای اهداف مذهبی، آموزشی، هنری، علمی یا خیریه، بناهای تاریخی، بیمارستان‌ها و مکان‌هایی که بیماران و مجروحان در آن‌جا جمع می‌شوند، به شرطی که اهدافی نظامی نباشند» می‌شود. برخی از این موارد ممکن است به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم به نقض حقوق اقتصادی، اجتماعی یا فرهنگی تبدیل شود.

۱. پاسخ‌گویی در قبال نقض حقوق بشر

دادگاه‌های حقوق بشر، منطقه‌ای و داخلی، حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی را - حتی اگر نه همیشه در چارچوب عدالت انتقالی - مورد قضاوت قرار داده‌اند. رویه‌ی قضایی مهم مربوط به حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی در زمینه‌ی عدالت انتقالی را می‌توان در احکام دادگاه آمریکایی حقوق بشر، دادگاه حقوق بشر برای بوسنی و هرزگوین، دادگاه قانون اساسی کلمبیا و در گزارش‌های کمیسیون آفریقایی حقوق بشر و مردم - اگرچه دادگاه نیستند - یافت.

(الف) دادگاه آمریکایی حقوق بشر

دادگاه آمریکایی حقوق بشر در مورد چندین پرونده مربوط به سوءاستفاده‌های گسترده که در جریان درگیری یا سرکوب رخ داده است، قضاوت کرده است. چنین پرونده‌هایی اغلب زمانی به دادگاه می‌رسند که در آن کشورها انتقال قدرت صورت گرفته یا در حین این انتقال بوده است.

این رویه‌ی قضایی به علل ریشه‌ای درگیری یا سرکوب نپرداخته، اما نشان داده است که روشن کردن عواملی که به درگیری یا سرکوب دامن می‌زند - مانند ایجاد گروه‌های شبه‌نظامی یا اختلافات ارضی - می‌تواند به دادرسی یاری رساند.^{۳۹} در واقع، دادگاه معمولاً به دنبال توصیف زمینه‌ای است که تخلفات در آن رخ داده است. این موضوع به اثبات وجود تأثیرات نقض حقوق بشر در پرونده‌هایی علیه شیلی،^{۴۰} کلمبیا،^{۴۱}

^{۳۹} (پرونده‌ی قضایی) گوپورو و همکاران علیه پاراگوئه، حکم ۲۲ سپتامبر ۲۰۰۶، سری سی، شماره ۱۵۳، بند ۶۱-۶۱ (۱۲۵). هم‌چنین به نظر جداگانه قاضی کانکادو تردیداد مراجعه کنید.

^{۴۰} (پرونده‌ی قضایی) آلموناسید-آرلانو و همکاران علیه شیلی، حکم ۲۶ سپتامبر ۲۰۰۶، سری سی، شماره ۱۵۴

^{۴۱} (پرونده‌ی قضایی) قتل عام لاروشلا علیه کلمبیا، حکم ۱۱ مه ۲۰۰۷، سری سی، شماره ۱۶۳

گواتمالا^{۴۲} و پرو^{۴۳} کمک کرده است. علاوه بر این، دادگاه کار کمیسیون‌های حقیقت‌یاب و سایر سازوکارهای عدالت انتقالی را بررسی می‌کند.

رویه‌ی قضایی دیوان به اشکال مختلف به نقض حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی پرداخته است. نخست، حقوق مدنی و سیاسی را به گونه‌ای تفسیر کرده که از حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی حمایت کند. برای نمونه، در مورد قتل‌عام مایپریپان،^{۴۴} دادگاه^{۴۵} از تفسیر گسترده‌ای از (مفهوم) حق زندگی استفاده کرد تا از حقوق غذا، مسکن و سلامت قربانیان قتل‌عام و جابه‌جایی گسترده حمایت و استدلال کند که دولت باید اقدامات مثبتی را برای تضمین زندگی آبرومندانه اتخاذ نماید.

دادگاه هم‌چنین بررسی خود در مورد نقض ادعایی حقوق کودک (ماده ۱۹) و آزادی رفت‌وآمد (ماده ۲۲) را به حق زندگی (ماده ۴) تحت کنوانسیون آمریکایی حقوق بشر پیوند زد. دادگاه استدلال کرد که این حقوق به این دلیل نقض شده است که کلمبیا به تعهدات مثبت خود مبنی بر فراهم کردن شرایط لازم برای زندگی آبرومندانه برای کودکان و افراد آواره عمل نکرده است. از نظر دادگاه، این گروه‌های آسیب‌پذیر شاهد متلاشی شدن خانواده‌های خود و قتل‌عام و محکوم به فقر شدند، خانه‌ها و مشاغل خود را از دست دادند، با خطر بیماری‌های جدی مواجه و به غذا دسترسی نداشتند. این اتفاق در مقابل انفعال مقامات دولتی رخ داد. در حالی که این پرونده شرایط آسیب‌پذیری را که قربانیان باید در آن زنده بمانند، شناسایی می‌کند، اما جزئیات مربوط

^{۴۲} (پرونده‌ی قضایی) قتل‌عام لاس دوس ارس علیه گواتمالا، حکم ۲۴ نوامبر ۲۰۰۹، سری سی، شماره ۲۱۱

^{۴۳} (پرونده‌ی قضایی) لا کانتوتا علیه پرو، حکم ۲۹ نوامبر ۲۰۰۶، سری سی، شماره ۱۶۲

^{۴۴} قتل‌عام مایپریپان، قتل‌عام غیرنظامیان بود که در مایپریپان کلمبیا رخ داد. این قتل‌عام از ۱۵ ژوئیه تا ۲۰ ژوئیه ۱۹۹۷ توسط نیروهای متحد دفاع از کلمبیا (AUC) - یک گروه شبه‌نظامی جناح راست غیرقانونی - انجام شد.

^{۴۵} (پرونده‌ی قضایی) قتل‌عام مایپریپان علیه کلمبیا، حکم ۱۵ سپتامبر ۲۰۰۵، سری سی، شماره ۱۳۴ به‌ویژه رجوع کنید به بندهای ۹۶.۳۰ - ۹۶.۶۷، ۱۶۱-۱۶۲، ۱۷۵، ۱۸۰ و ۱۸۶

به تعهدات مثبت ناشی از حق زندگی مربوط به حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی را بیان نمی‌کند.

از سوی دیگر پرونده‌ی قتل عام توانگو^{۴۶} علیه کلمبیا،^{۴۷} نمونه‌ای از عدالت‌پذیری مستقیم حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی است. این پرونده مربوط به اعدام ۱۹ نفر از ساکنان آرو و گرانجا در توانگو توسط شبه‌نظامیانی است که با حمایت اعضای ارتش اقدام می‌کردند. علاوه بر اعدام‌ها، بسیاری از مردم به‌اجبار آواره شدند. دادگاه اعلام کرد که مقامات ایالتی در حفاظت از جمعیت در طول و پس از تهاجمات شبه‌نظامی در توانگو شکست خورده‌اند. علاوه بر این، در آرو، بیشتر خانه‌ها سوخته و حیوانات اهلی و سایر حیوانات به سرقت رفتند. برای چند روز ساکنان منطقه مجبور به جمع کردن دام‌ها بدون مزد بودند. اعضای ارتش برای جلوگیری از انتقال دام‌های مسروقه‌ی بدون نشانه، منع رفت‌وآمد برقرار کردند.

دادخواهان ادعا کردند با توجه به این که برخی از قربانیان با تهدید به مرگ مجبور به جمع کردن دام شده‌اند، بنابراین دولت ممنوعیت برده‌داری و کار تحمیلی یا اجباری (ماده‌ی ۶) را نقض کرده است. دادگاه ماده ۶ کنوانسیون آمریکایی حقوق بشر را با توجه به کنوانسیون شماره ۲۹ سازمان بین‌المللی کار در مورد کار تحمیلی یا اجباری که در سال ۱۹۶۹ توسط کلمبیا تصویب شد، تفسیر کرد. بنابراین، کار اجباری شامل سه عنصر است: خطر مجازات، کار غیرداوطلبانه و مشارکت یا رضایت دولت. از آنجایی که هر سه عنصر در این پرونده محقق شده بود، دادگاه اعلام کرد که دولت ماده ۶ (۲) کنوانسیون آمریکایی حقوق بشر را نقض کرده است.

دادگاه علاوه بر حقوق کار، نقض حق مالکیت را نیز تشخیص داد (ماده ۲۱). دیوان این حق را به گونه‌ای تفسیر کرده است که شامل کلیه‌ی دارایی‌های یک شخص (مادی یا غیر مادی، منقول یا غیرمنقول مانند خانه‌ها، حیوانات اهلی و سایر احشام و زمین‌های

^{۴۶}کشتار توانگو در ژوئن ۱۹۹۶ و اکتبر ۱۹۹۷ در منطقه‌ای غیرنظامی رخ داد-م.

^{۴۷} پرونده‌ی قضایی قتل عام توانگو علیه کلمبیا، حکم ۱ ژوئیه ۲۰۰۶، سری سی، شماره ۱۴۸ به پاراگراف‌های خاص مراجعه کنید. ۱۲۵ (۷۹)، ۱۲۵ (۸۱) ۱۲۵ (۸۲)، ۱۲۵ (۸۵)، ۱۳۳، ۱۴۱، ۱۵۶-

اشتراکی و اجدادی) می‌شود. دادگاه هم‌چنین به پروتکل الحاقی دوم کنوانسیون ژنو - قابل‌اعمال در درگیری‌های مسلحانه غیر بین‌المللی - اشاره کرد که تخریب یا حذف «اشیای ضروری برای بقای جمعیت غیرنظامی» را ممنوع می‌سازد. (ماده ۱۴). برای دادگاه، سرقت بین ۸۰۰ تا ۱۲۰۰ رأس دام با توجه به «به‌ویژه رابطه‌ی نزدیک بین [قربانیان] و دام‌هایشان، زیرا وسیله‌ی اصلی امرار معاش آن‌ها زراعت زمین و پرورش دام بود» بسیار جدی بود؛ تخریب خانه‌ها نیز به همان اندازه اهمیت داشت (زیرا) چنین اعمالی به چارچوب اجتماعی جامعه آسیب زد و باعث «زیان مالی مهم» شد که بر «اصلی‌ترین شرایط زندگی» قربانیان تأثیر گذاشت.^{۴۸}

(ب) دادگاه حقوق بشر برای بوسنی و هرزگوین

ضمیمه‌ی ۶ موافقت‌نامه‌ی صلح دیتون^{۴۹} در سال ۱۹۹۵، تشکیل کمیسیون حقوق بشر در بوسنی و هرزگوین را برای احترام به حقوق بشر پیش‌بینی کرد. کمیسیون متشکل از یک دفتر بازرسی و یک دادگاه حقوق بشر بود (ماده دوم). این دادگاه صلاحیت رسیدگی به موارد زیر را داشت: نقض کنوانسیون اروپایی برای حمایت از حقوق بشر و آزادی‌های اساسی و پروتکل‌های الحاقی آن و تبعیض ادعایی یا آشکار به هر دلیلی، یا در مواردی که چنین نقضی ادعا یا به نظر می‌رسد توسط طرفین به ضرر هر یک از حقوق یا آزادی‌های مقرر در الحاقی به پیوست ۶ انجام شده است، مانند معاهدات مربوطه در مورد حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی یا مانند میثاق و کنوانسیون پیشگیری و مجازات جنایت نسل‌کشی.^{۵۰}

^{۴۸} همان، بند ۱۸۲

^{۴۹} موافقت‌نامه صلحی بود که در نوامبر ۱۹۹۵ در پایگاه نیروی هوایی رایت-پترسون در نزدیکی دیتون، اوهایو در آمریکا تنظیم شد. این موافقت‌نامه رسماً در ۱۴ دسامبر ۱۹۹۵ در پاریس امضا شد، و با امضای آن جنگ بوسنی پایان یافت. م.

^{۵۰} ماده ۲ و ضمیمه‌ی آن، صلاحیت قضایی را در مورد تبعیض بر اساس جنسیت، نژاد، رنگ، زبان، مذهب، عقاید سیاسی یا سایر عقاید، منشاء ملی یا اجتماعی، ارتباط با یک اقلیت ملی، دارایی، تولد یا موقعیت‌های دیگر تعیین می‌کند.

تا سال ۲۰۰۳، زمانی که این دادگاه فعالیت خود را متوقف کرد، بیش از ۱۵۰۰۰ پرونده را بررسی کرد که اکثریت آن‌ها مربوط به نقض حقوق اقتصادی و اجتماعی بود. هم‌چنین (دادگاه) در تعداد کمتری از پرونده‌های حقوق فرهنگی تصمیم گرفت. به‌طور مشخص، دادگاه به موارد مربوط به حق مالکیت و استرداد، و هم‌چنین حقوق کار، آموزش و تأمین اجتماعی رسیدگی کرد.^{۵۱}

در طول جنگ، بیش از ۲ میلیون نفر (حدود نیمی از کل جمعیت آن زمان) در نتیجه‌ی پاکسازی قومی آواره شدند که منجر به از دست دادن اموال (تصرف یا تصاحب شده) گردید و بر حق مسکن و دارایی آن‌ها تأثیر گذاشت. بنابراین، ضمیمه‌ی ۷ به توافقنامه‌ی صلح دیتون، در مورد پناهندگان و افراد آواره، شامل حق بازگشت و استرداد اموال یا در صورت عدم امکان، پرداخت غرامت است. با توجه به این‌که ماده‌ی ۸ کنوانسیون اروپایی حقوق بشر شامل حق احترام به زندگی خصوصی و خانوادگی از جمله حق احترام به خانه و ماده‌ی ۱ کنوانسیون اروپایی حقوق بشر است، دادگاه نقش کلیدی در رسیدگی به حقوق مسکن و مالکیت ایفا کرد. پروتکل شامل حق مالکیت است. این مواد، توجیه‌پذیری حق مالکیت را مجاز می‌دانند.

این پرونده اهمیت تصمیمات دادگاه را در این زمینه نشان می‌دهد؛ در پرونده‌ی ام‌جی علیه جمهوری صربستان، دادگاه باید تصمیم می‌گرفت که آیا یک حق تصرف صرف بر دارایی، تحت کنوانسیون اروپایی حقوق بشر و اولین پروتکل آن محافظت می‌شود یا خیر؟ این پرونده مربوط به ام‌جی، یک شهروند بوسنی و هرزگوین بوسنیایی تبار بود که ادعای «حقوق تصرف» در آپارتمانی در بانیا لوکا را داشت. ام‌جی و خانواده‌اش در سال ۱۹۹۵ توسط یک پناهنده‌ی صرب از آپارتمان اخراج شدند.

^{۵۱} به (پرونده‌ی قضایی) کلیچکویچ و همکاران علیه بوسنی و هرزگوین فدراسیون بوسنی و هرزگوین و جمهوری صربستان، شماره‌های CH/۰۲/۸۹۲۳، CH/۰۲/۸۹۲۴ و CH/۰۲/۹۳۶۴، حکم ۱۰ ژانویه ۲۰۰۳، بند ۱۵؛ شریگیویچ و همکاران علیه بوسنی و هرزگوین و فدراسیون بوسنی و هرزگوین، شماره‌های CH/۹۸/۷۰۶، CH/۹۸/۷۴۰ و CH/۹۸/۷۷۶، حکم ۷ آوریل ۲۰۰۰ و میتروویچ علیه فدراسیون بوسنی و هرزگوین، شماره CH/۹۸/۹۴۸، حکم ۶ سپتامبر ۲۰۰۲، بند ۵۴ مراجعه کنید.

دادخواه، مراحل دادگاه را آغاز کرد اما دستورات دادگاه اجرا نشد.^{۵۲} از آنجایی که حق تصرف (در ملک) در بوسنی و هرزگوین پذیرفته شده بود، دیدگاه‌های دادگاه باید تأثیر قابل توجهی بر استرداد اموال از دست‌رفته داشته باشد. هم‌چنین محکمه دریافت که از حقوق سکونت، از جمله بر اساس ماده‌ی یک پروتکل اول کنوانسیون اروپایی حقوق بشر حمایت می‌شود. از نظر محکمه، چنین حقی «دارایی بارز» است که «در حکم مالکیت» به معنای ماده‌ی یک است که توسط کمیسیون اروپا و دادگاه (به سود دادخواه) تفسیر شد. بر اساس این ماده، «هر ... شخص حق برخورداری صلح‌آمیز از دارایی خود را دارد». دادگاه نقض این حق را تشخیص داد زیرا عدم اجرای احکام دادگاه به منزله «شکست مقامات در حمایت از متقاضی (دادخواه) در برابر مداخله‌ی غیرقانونی افراد خصوصی در دارایی‌هایشان است». تصمیمات دیگر دادگاه تکمیل‌کننده‌ی این قضاوت بنیادین بوده است.^{۵۳}

ج) دادگاه قانون اساسی کلمبیا

دادگاه قانون اساسی کلمبیا در زمینه‌ی اجرای قانون عدالت و صلح (چارچوب عدالت انتقالی در کلمبیا) در مورد حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی قضاوت کرده و در عین حال برخی از رویه‌ی قضایی قبلی خود در مورد این حقوق را نیز توسعه داده است.

در مورد آوارگان داخلی، که قبل از اجرایی شدن قانون عدالت و صلح تصمیم گرفته شد، دادگاه اعلام کرد که آوارگی داخلی در کلمبیا نقض چندین اصل حقوق بشر است.^{۵۴} هم‌چنین نتیجه‌گیری شد که فقدان یک سیاست عمومی منسجم و کل‌نگر

^{۵۲}م.جی علیه جمهوری صربستان، شماره CH/۹۶/۲۸، حکم ۷ نوامبر ۱۹۹۷، به ویژه بندهای ۱۱-۶ و ۳۲-۳۳

^{۵۳}کوشویچ علیه فدراسیون بوسنی و هرزگوین، شماره CH/۹۷/۴۶، حکم ۱۵ ژوئیه ۱۹۹۸. اونیک علیه فدراسیون بوسنی و هرزگوین، شماره CH/۹۷/۵۸، حکم ۱۲ فوریه ۱۹۹۹.

^{۵۴}T-۰۰۲۵/۰۴، حکم ۲۲ ژانویه ۲۰۰۴، به ویژه بخش ۹

برای برخورد با دومین جمعیت آوارگان داخلی در جهان، با توجه به ناکامی مقامات دولتی در احترام، حمایت و اجرای حقوق آوارگان، وضعیتی غیرقانونی است. دادگاه به دولت دستور داد تا سیاست خود در مورد آوارگان داخلی را بازطراحی کند و در هر شرایطی «حداقل برخی حقوق» را رعایت کند. از نظر دادگاه، این بدان معناست که حداقل حقوق اساسی اصلی باید رعایت شود و همه‌ی آن حقوق دیگر «که ذاتاً با حفظ کرامت زندگی مرتبط هستند» نیز باید برآورده شوند. دادگاه حقوق متفاوتی را در راستای قانون اساسی و اصول راهنمای جابه‌جایی داخلی، از جمله حق داشتن حداقل استانداردهای زندگی، فهرست کرده است: سلامتی؛ عدم تبعیض؛ آموزش برای کودکان تا سن ۱۵ سالگی؛ کار و بازگشت مطمئن و آبرومندانه (به زندگی).

دادگاه از جلسات عمومی و دستورات پیگیری برای نظارت بر اجرای حکم خود استفاده کرد. برای نمونه، از دستور ۵۵۰۹۲/۰۸ در مورد زنان آواره‌ی داخلی، (که بر آن اساس) دادگاه به دولت دستور داد تا برنامه‌های جنسیتی ایجاد کند که هدف برخی از آن‌ها تضمین حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی مانند برنامه‌های بهداشتی، حمایت روانی اجتماعی و برنامه‌های آموزشی برای زنان بالای ۱۵ سال بود. پرونده ال سالادو^{۵۶} بر اساس و توسعه‌ی محتوای دستور ۰۹۲/۰۸ بنا شده؛ در این پرونده، دادخواهان ادعا کردند که حق سلامتی آن‌ها در قانون اساسی، توسط وزارت تأمین اجتماعی نقض شده است، (چرا که آنان) اقدامات لازم را برای اطمینان از این‌که چهار زن آواره‌ی داخلی و قربانی دو قتل عام در السالادو، تحت درمان جسمی و روانی قرار گرفته‌اند انجام نداده است؛ (زیرا) دادخواهان در نتیجه‌ی خشونت‌ی که شاهد آن بودند و بدرفتاری مداوم توسط مقامات دولتی، آسیب روانی شدیدی را متحمل شدند.

قربانیان به دلیل موانع بوروکراتیک، فقدان اطلاعات مرتبط در مورد خدمات و عدم دسترسی به درمان و داروی تخصصی، نتوانستند از حق قانونی خود برای سلامت

^{۵۵}دستور (مستقل) ۰۹۲/۰۸ از ۱۴ آوریل ۲۰۰۸، به ویژه بخش V.A.۷.

۲۰۱۰ فوریه ۲، حکم ۵۶T-۰۰۴۵/۱۰

برخوردار شوند. این بدان معناست که خانواده‌های محروم از نظر اقتصادی باید هزینه‌ی برخی از این خدمات و داروها را بپردازند.

دادگاه عالی یادآوری کرد که حق سلامت باید با در نظر گرفتن در دسترس بودن، توانایی، مقبولیت و کیفیت خدمات و امکانات محقق گردد. اما تأکید کرد که شرایط خاص هر مورد باید در نظر گرفته شود، از جمله فقر قربانیان و رنجی که خانواده‌های آن‌ها تجربه کرده‌اند. این تعبیر، به تعهد دولت برای ارائه‌ی خدمات بهداشتی اضافی به قربانیانی که تحت پوشش برنامه‌ی بهداشت ملی نیستند و درمان بیماری‌های روانی از منظر روانی-اجتماعی، باز می‌گردد.

این مورد نمونه‌ای از ناکامی کلمبیا در احترام و رعایت حق سلامت زنان آواره داخلی بود. نکته‌ی مهم این است که دادگاه عالی جنبه‌های کلیدی تعهدات دولت، از جمله انجام یک ارزیابی پزشکی از نیازهای سلامت روانی و جسمی زنان، شامل نظرات کارشناسان روانی-اجتماعی، برای شناسایی درمان و اقدامی که باید انجام شود، ارائه‌ی خدمات پزشکی متخصص (برای سلامت جسمی و روانی) و داروهای رایگان برای قربانیان تا زمانی که لازم باشد، تضمین یک سیستم بهداشت ملی که هزینه‌های حمل‌ونقل، اقامت و سایر هزینه‌های لازم که دسترسی به درمان‌های تخصصی را پوشش دهد به رسمیت شناخت.

(د) کمیسیون آفریقایی حقوق بشر و مردم

سایر نهادهای شبه‌قضایی مانند «کمیسیون آفریقایی حقوق بشر و مردم» نیز با نقض حقوق اقتصادی و اجتماعی در (زمان) وضعیت گذار، برخورد کرده‌اند. نمونه‌ای در این زمینه پرونده‌ی «سازمان حقوق بشر و حقوق سکونت و طردشدگان سودان»^{۵۷} علیه (دولت) سودان است که در آن از جمله ادعاهای دادخواهان این بود که لشکرکشی در سودان جمعیت غیرنظامی دارفور را هدف قرار داده و روستاها، بازارها و چاه‌های آب

COHRE ۵۷ سازمان حقوق بشر سودان و مرکز حقوق سکونت و طردشدگان، شماره ۰۳/۲۷۹ و

۲۰۵، ۰۹-۱۴، ۲۰۹ و ۲۱۲. تصمیم مه ۲۰۰۹. به طور خاص به این پاراگرافها مراجعه کنید: ۰۵/۲۹۶

مورد حمله قرار گرفته و بسیاری از ساکنان به‌زور بیرون رانده و خانه‌ها و سایر سازه‌های آن‌ها به‌طور کامل یا جزئی سوزانده یا ویران شده‌اند.

کمیسیون چندین نقض قانون را احراز کرد؛ با توجه به این که «تخریب خانه‌ها، دام‌ها و مزارع و هم‌چنین مسمومیت منابع آب مانند چاه‌ها، قربانیان را در معرض خطرات جدی سلامتی قرار می‌دهد، حق سلامت تحت منشور آفریقا نقض شده است».

بر اساس نظر عمومی شماره ۱۴ (۲۰۰۰) کمیته‌ی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی در مورد حق برخورداری از بالاترین استاندارد قابل‌دستیابی سلامت، به این نتیجه رسید که حق سلامت «نه‌تنها به مراقبت‌های بهداشتی به‌موقع و مناسب، بلکه به عوامل تعیین‌کننده‌ی سلامت، مانند دسترسی به آب سالم و آشامیدنی...، عرضه‌ی کافی غذا، تغذیه و مسکن سالم» بستگی دارد.

کمیسیون هم‌چنین برای یافتن موارد نقض حق سکونت به حق مالکیت تکیه کرد زیرا سودان «نتوانست نشان دهد که از تخلیه یا تخریب خانه‌های قربانیان و سایر اموال جلوگیری کرده است (و هم‌چنین) گامی برای محافظت از قربانیان در برابر حملات و بمب‌گذاری‌های مداوم و حملات بی‌رحمانه برداشته است... این واقعیت که قربانیان نمی‌توانند از زندگی خود بر اساس چیزی که برای نسل‌ها در اختیار داشته‌اند بهره ببرند، به این معنی است که آن‌ها در شرایطی، از استفاده از دارایی خود محروم شده‌اند که طبق ماده‌ی ۱۴ [منشور آفریقایی حقوق بشر و مردم] مجاز نیست».

۲. پاسخگویی در قبال جنایات بین‌المللی

به‌طور کلی، دادگاه‌های جنایی که با جنایات بزرگ در فرآیندهای گذار سروکار دارند، صلاحیت رسیدگی به جنایات بین‌المللی مانند نسل‌کشی، جنایات علیه بشریت و جنایات جنگی را دارند. تعدادی از این جرایم مربوط به نقض حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی است و این امر در رویه‌ی قضایی دادگاه‌های کیفری بین‌المللی و ترکیبی^{۵۸} منعکس شده است.

^{۵۸} شکلی از دادگاه‌ها در عدالت انتقالی و در دوران گذار که از ترکیب دادگاه‌های داخلی و بین‌المللی (خارجی) تشکیل می‌شود-م.

الف) جنایات علیه بشریت

برخی از جنایات شناخته شده بین‌المللی علیه بشریت شامل نقض گسترده‌ی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی است. رویه‌ی قضایی دادگاه‌های کیفری بین‌المللی بر جرایم اساسی آزار و شکنجه به دلایل سیاسی، نژادی، قومی یا مذهبی^{۵۹} بنا شده است. شایان ذکر است، در پرونده‌ی کوپرشکیچ^{۶۰} محاکمه‌ی غیرعلنی دادگاه کیفری بین‌المللی یوگسلاوی سابق، (نقض) حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی در حیطه‌ی فعالیت‌های حقوقی را به‌عنوان آزار و شکنجه و جنایت علیه بشریت در نظر گرفت. دادستان استدلال کرده بود که آزار و شکنجه می‌تواند زمینه‌های دیگری را برای موارد ذکرشده در ماده‌ی ۵ اساسنامه‌ی دادگاه (زمینه‌های سیاسی، نژادی یا مذهبی) به‌وجود آورد.

دادگاه موافقت کرد و در نظر گرفت که نقض حق سکنی، بهداشت، آموزش و حقوق فرهنگی نیز می‌تواند به‌منزله‌ی آزار و شکنجه باشد، و معتقد است (بود) که آزار و شکنجه می‌تواند شامل تعرض به حقوق سیاسی، اجتماعی و اقتصادی گردد. طبق نظر شعبه‌ی دادگاه، هر انکار تبعیض‌آمیز یک حق اساسی منجر به جنایت علیه بشریت نمی‌شود، (بلکه) تنها انکار تبعیض‌آمیز حقوق «مشروح در حقوق بین‌المللی عرفی یا معاهداتی» که «فاحش یا آشکار» باشد جنایت محسوب می‌شود. شعبه (دادگاه) در بررسی این‌که آیا آزار و شکنجه صورت گرفته است یا خیر به‌صراحت به اعلامیه‌ی جهانی و هر دو میثاق ملل متحد به‌عنوان منابع حقوقی اشاره

^{۵۹} هم‌چنین برای زمینه‌های دیگر موجود در تعریف آزار و شکنجه در اساسنامه رم، ماده. ۷ (۱) (h) دیده شود.

^{۶۰} (پرونده‌ی قضایی) دادستان علیه کوپرشکیچ و همکاران، شماره T-۱۶-۹۵-T، حکم دادگاه ۱۴ ژانویه ۲۰۰۰. به‌طور خاص به این پاراگراف‌ها مراجعه کنید: ۶۱۳-۶۱۰، ۶۱۵ (C)، ۶۱۸، ۶۲۱ و ۶۳۰ و ۶۳۱

^{۶۱} نام صرب‌هایی که در ادامه می‌آید، اشاره به جنایتکاران صرب در جریان جنگ داخلی یوگسلاوی دارد-م.

کرد و نتیجه گرفت که تخریب خانه‌ها و اموال مسلمانان بوسنیایی می‌تواند (شکلی از) آزار و شکنجه به‌عنوان جنایت علیه بشریت تلقی کند، زیرا ممکن است منجر به «نابودی معیشت یک جمعیت خاص» شود. این نتیجه‌گیری در پرونده‌ی کوردیچ و کرکز نیز تکرار شد.^{۶۲}

مورد پرونده‌ی کرایشنیک^{۶۳} هم‌چنین نشان‌دهنده‌ی اهمیت نقض حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی در زمینه‌ی پاکسازی قومی در بوسنی و هرزگوین است. در این پرونده دادگاه دریافت که اخراج ناعادلانه‌ی افراد از مشاغل دولتی، کار اجباری، عدم دسترسی به‌تساوی به خدمات عمومی، شرایط غیرانسانی زندگی در بازداشتگاه‌ها، تصاحب و غارت اموال و تخریب اموال خصوصی اتفاق افتاده است.

در پرونده‌ی برجانین^{۶۴} به همین ترتیب دادگاه اعلام کرد که بازداشت‌شدگان و افراد خارج از بازداشتگاه از مراقبت‌های پزشکی مناسب برای جراحات و بیماری‌های خود محروم شده‌اند. برای دادگاه محرز شد «مقامات صرب بوسنی به دلیل قومیت مسلمانان بوسنیایی و کروات‌های بوسنیایی، عمداً مراقبت‌های پزشکی مناسب را دریغ کردند.» اثر انباشته‌ی این رفتار، علاوه بر نفی سایر حقوق اساسی، حقوق اشتغال، آزادی رفت‌وآمد و روند صحیح قضایی، به آزار و اذیت به‌عنوان جنایت علیه بشریت تبدیل شد.^{۶۵}

^{۶۲} دادگاه کیفری بین‌المللی برای یوگسلاوی سابق، (پرونده‌ی قضایی) دادستان علیه داریو کوردیچ و ماریو سی ارکس، شماره T-۱۴/۲-۹۵-IT، حکم ۲۶ فوریه ۲۰۰۱، بند ۲۰۵

^{۶۳} دادگاه کیفری بین‌المللی برای یوگسلاوی سابق، (پرونده‌ی قضایی) دادستان علیه مومچیلو کرایشنیک، شماره T-۳۹-۰۰-IT، حکم ۲۷ سپتامبر ۲۰۰۶. به این بخش‌ها مراجعه کنید: ۷۵۶ و ۷۵۵-۷۵۷ و ۷۵۷-۷۶۱ و ۷۷۲ و ۷۷۲-۷۶۵ و ۷۷۹-۷۷۳

^{۶۴} دادگاه کیفری بین‌المللی برای یوگسلاوی سابق، (پرونده‌ی قضایی) دادستان علیه رادوسلاو برجانین، شماره T-۳۶-۹۹-IT، حکم ۱ سپتامبر ۲۰۰۴. به‌طور خاص به این پاراگراف‌ها مراجعه کنید: ۱۰۲۱، ۱۰۲۴ و ۱۰۵۰-۱۰۴۶

^{۶۵} اگرچه دادگاه دریافت که انکار درمان مناسب پزشکی می‌تواند مبنایی برای آزار و شکنجه باشد، اما شواهد کافی برای اثبات مسئولیت فردی در مورد نقض حق مراقبت پزشکی مناسب وجود نداشت. رجوع کنید به همان بند ۱۰۷۶

هم‌چنین در پرونده‌ی برجانین، دادستان متهم را به آزار و شکنجه در نتیجه «تخریب یا آسیب عمدی به ساختمان‌های مذهبی و فرهنگی مسلمانان بوسنیایی و کروات‌های بوسنیایی» متهم کرد، که می‌تواند متضمن نقض حقوق فرهنگی تلقی شود. دادگاه بدون شک متقاعد شده بود که تخریب اموال فرهنگی به قصد تبعیض نژادی، مذهبی یا سیاسی صورت گرفته است.^{۶۶}

در پرونده‌ی پاپوویچ و همدستان^{۶۷} (آخرین پرونده‌ی سربرنیتسا که توسط دادگاه اعلام تصمیم شد و در حال حاضر در مرحله‌ی تجدیدنظر است) دادگاه اعلام کرد که جنایات علیه بشریت به دلایل متعددی رخ داده که دو مورد از آن‌ها به محرومیت از حقوق اقتصادی و اجتماعی مرتبط است. اول، به دلیل رفتار ظالمانه و غیرانسانی که در آن زندانیان مرد در مکان‌های مختلف «غذا، آب یا معالجه پزشکی کمی داشتند، و برخی از زندانیان آن قدر تشنه بودند که ادرار خود را می‌نوشیدند» که برای دادگاه، چنین رفتاری «به منزله‌ی انکار آشکار حقوق اساسی است که تأثیر شدیدی بر قربانیان داشته است». زمینه‌ی دوم، انتقال اجباری مردم از سربرنیتسا و ژپا به جاهای دیگر مانند پوتوچاری بود. این شعبه اعلام کرد که مردم در این مناطق تحت محاصره، عمدتاً از ابتدایی‌ترین چیزها برای بقا مانند سرپناه، دارو، غذا و آب و کمک‌های بشردوستانه محروم شده‌اند تا آن‌ها را مجبور به ترک شهرها کنند.

دادگاه ویژه‌ی سیرالئون هم‌چنین یافته‌هایی در مورد جنایات علیه بشریت که شامل نقض حقوق اقتصادی و اجتماعی، به‌ویژه حقوق کار است، به دست آورده است. برای

^{۶۶} هم‌چنین رجوع کنید به (پرونده‌ی قضایی) دادستان علیه داریو کوردیچ و ماریو کورکز،

پاراگراف‌های ۲۰۷-۲۰۶

^{۶۷} دادگاه کیفری بین‌المللی برای یوگسلاوی سابق، (پرونده‌ی قضایی) دادستان علیه پوپوویچ و همکاران، شماره T-۰۵-۸۸-۰۰ IT، دادگاه دادگاه، حکم ۱۰ ژوئن ۲۰۱۰، بند. ۹۹۴-۹۹۳ و ۱۰۸۵

مثال در سیاسی، کالون و گبائو شعبه دادگاه اعلام کرد که کشاورزی اجباری، استخراج معادن و آموزش نظامی، بردگی بوده، یعنی جنایت علیه بشریت است.^{۶۸} هم‌چنین در مورد کنگ گک ایو (با نام مستعار «دوچ»^{۶۹})، شعبه‌ی دادگاه ویژه در دادگاه‌های کامبوج باور داشت که در جنایت علیه بشریت (مصدق) «سایر اعمال غیرانسانی» به‌عنوان شکلی از آزار و شکنجه، شامل وسایلی است که متهم به‌منظور کنترل جمعیت زندان تحت اختیار خود، قربانیان را عمداً از غذا، بهداشت و خدمات پزشکی محروم می‌کند و در نهایت سبب مرگ آن‌ها می‌شود.

اساسنامه‌ی رم (ماده ۷) شامل چندین جرم اساسی برای جنایات علیه بشریت است که ممکن است شامل نقض حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی باشد.^{۷۱}

ب) نسل‌کشی

نقض حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی ممکن است در جنایت نسل‌کشی نیز وجود داشته باشد، به‌ویژه جرم اساسی «تحمیل عمدی شرایط زندگی به گونه‌ای حساب شده به گروهی که باعث نابودی فیزیکی آن‌ها به طور کلی یا جزئی شود».^{۷۲}

^{۶۸} (پرونده‌ی قضایی) دادستان علیه عیسی حسن سیاسی، موریس کالون و آگوستین گبائو، شماره T-۱۵-۰۴-SCSL، دادگاه اول، حکم ۲۵ فوریه ۲۰۰۹، بندهای: ۱۱۱۸-۱۱۲۱ و ۱۱۲۷-۱۴۱۴ و ۱۲۱۵ و ۱۴۷۶-۱۵۹۱ و ۱۵۸۸-۱۴۴۳-۱۴۱۴

^{۶۹} با نام مستعار "Duch"، شماره پرونده دادگاه ۱۸/۰۰۱-۰۷-۲۰۰۷-TC/ECCC، حکم ۲۶ ژوئیه ۲۰۱۰، بند ۲۷۴-۲۵۷

^{۷۰} کنگ گک ایو معروف به رفیق دویک؛ (زاده ۱۷ نوامبر ۱۹۴۲ در چُیاگت - درگذشته ۲ سپتامبر ۲۰۲۰ در پنوم‌پن) سیاستمدار اهل کامبوج بود. رفیق دویک از مقامات ارشد خمرهای سرخ بود که به جنایت علیه بشریت در کامبوج محکوم شد-م.

^{۷۱} بردگی؛ تبعید یا انتقال اجباری جمعیت؛ سایر اعمال غیرانسانی با ماهیت مشابه که عمداً باعث رنج زیاد یا آسیب جدی به بدن یا سلامت روان یا آزار و اذیت جسم می‌شود.

^{۷۲} رجوع کنید به کنوانسیون پیشگیری و مجازات جنایت نسل‌کشی، ماده ۲ (C)؛ اساسنامه دادگاه کیفری بین‌المللی برای یوگسلاوی سابق، ماده ۴ (C)؛ (۲) اساسنامه دادگاه کیفری بین‌المللی رواندا، ماده ۲ (C)؛ (۲) و اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی، ماده ۶ (C)

در مورد آکایسو، دادگاه کیفری بین‌المللی رواندا این موضوع را لحاظ کرد که «در معرض قرار دادن گروهی از مردم به غذای بخور و نمیر، اخراج منظم از خانه‌ها و کاهش خدمات ضروری پزشکی پایین‌تر از حداقل نیاز» نمونه‌ای از اعمال عمدی چنین شرایطی بود. دیوان در موارد دیگر مانند کیشما نیز به دیدگاه مشابهی رسید. دادگاه کیفری بین‌المللی برای یوگسلاوی سابق نیز به همین تصمیم در برجانبین دست یافت. سرکوب حقوق فرهنگی نیز دلیلی بر قصد نابودی یک گروه تلقی شده است. در دادگاه‌های ویژه دادگاه‌های کامبوج، حکم پایانی در مورد نوون چیا، اینگ ساری، اینگ تیریت و کیو سامفان شامل اتهامات مربوط به سلب حق مشارکت مسلمانان چم در حیات فرهنگی از طریق سرکوب مسلمانان، سنت‌ها و زبان و حرکت اجباری جوامع چم برای چندپاره کردن این گروه بوده است.

ج) جنایات جنگی

همان‌طور که قبلاً اشاره شد، حقوق مالکیت و سکونت اغلب در جریان درگیری نقض می‌شود. اساسنامه‌ی دادگاه کیفری بین‌المللی برای یوگسلاوی سابق تعدادی از جنایات جنگی را در بر می‌گیرد که به تخریب اموال، مسکن، امکانات آموزشی و اموال مذهبی، تاریخی یا فرهنگی مربوط می‌شود.^{۷۳} برای مثال، دیوان صلاحیت رسیدگی به: «تخریب و تصرف گسترده‌ی اموال که با ضرورت نظامی توجیه نشده و به‌طور غیرقانونی و عمدی انجام شده است» (ماده ۲ (d))، «تخریب عمدی و بی‌دلیل شهرها، شهرک‌ها یا روستاها، یا ویرانه‌هایی که با ضرورت نظامی توجیه نمی‌شوند» (ماده ۳ (b))، «تصرف، تخریب یا آسیب عمدی به مؤسسات مربوط به دین، خیریه و آموزش، هنر و علوم، آثار تاریخی و آثار هنری و علوم» (ماده ۳ (d)) و «غارت اموال عمومی یا خصوصی» (ماده ۳ (e)) را دارد.

برای مثال، در برجانبین^{۷۴} دادگاه متهم را به جرم کمک و مشارکت در جنایات جنگی تخریب بی‌رویه‌ی شهرها و شهرک‌هایی که با ضرورت نظامی توجیه نمی‌شود و

^{۷۳} ماده ۲ اساسنامه صلاحیت دادگاه را در مورد نقض فاحش کنوانسیون‌های ۱۹۴۹ ژنو و ماده ۳ به آن صلاحیت برای نقض قوانین و آداب و رسوم جنگ می‌دهد.

^{۷۴} (پرونده‌ی قضایی) دادستان علیه برجانبین، بند. ۵۹۹-۵۹۱-۶۷۸-۶۰۰

تخریب اماکن مذهبی، مجرم تشخیص داد. دادگاه به یافته‌های مشابهی در کوردیچ و کرکز^{۷۵} رسید، علاوه بر این که متهمان در خصوص جنایت جنگی غارت مجرم شناخته شدند.

هم‌چنین گفتنی است که چارلز تیلور، رئیس‌جمهور سابق لیبریا، با اتهاماتی از جمله حمایت اساسی از یک گروه مسلح غیردولتی-جبهه متحد انقلابی-و به دست آوردن الماس‌های غارت‌شده از این گروه مواجه بود. در همین راستا، دادگاه ویژه سیرالئون به این باور رسید که چارلز تیلور مسئول کمک و حمایت از جبهه‌ی متحد انقلابی در سیرالئون در ازای دسترسی به منابع از جمله الماس است.^{۷۶} براساس قوانین کیفری بین‌المللی، تصاحب غیرقانونی اموال شامل «اعمال گسترده و سیستماتیک سلب مالکیت و تحصیل اموال با نقض حقوق مالکان و اعمال منفرد دزدی یا غارت توسط افراد برای منافع شخصی‌شان است».^{۷۷} هر یک از انواع چپاول می‌تواند به‌طور اساسی بر بهره‌مندی از حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی تأثیر بگذارد. به‌عنوان مثال، غارت الماس می‌تواند تأثیر جدی بر منابع اقتصادی موجود در یک کشور داشته باشد تا ظرفیت آن (کشور) را برای رعایت تعهدات بین‌المللی حقوق بشر محدود یا به‌شدت محدود کند.^{۷۸}

در دادگاه کیفری بین‌المللی، ۷ نفر از ۲۸ متهم به جرایمی که بر حقوق اقتصادی و اجتماعی تأثیر می‌گذارد، از جمله تخریب اموال و غارت متهم شده‌اند؛ در حالی که دادرسی علیه دو متهم ژرمن کاتانگا و ژان پیر بمبا ادامه دارد سایر افراد متهم به غارت و تخریب اموال، فراری هستند.

^{۷۵} پرونده‌ی قضایی) دادستان علیه کوردیچ و چرکز، بند ۸۰۹-۸۰۳

^{۷۶} پرونده‌ی قضایی) دادستان علیه چارلز گانکای تیلور، خلاصه‌ی محاکمه‌ی نهایی دادستان، بند ۱۸-

۲۱

^{۷۷} پرونده‌ی قضایی) دادستان علیه کوردیچ و چرکز، بند. ۳۵۲.

^{۷۸} پرونده‌ی قضایی) دادستان علیه چارلز گانکای تیلور، شماره T-۰۳-۰۱-۰۳، دادگاه دوم،

حکم ۱۸ مه ۲۰۱۲، بند ۶۹۵۲-۶۹۴۸

برخی دیگر از جنایات جنگی در اساسنامه‌ی رم با ابعاد حقوق اقتصادی و اجتماعی عبارتند از: اخراج غیرقانونی؛ انتقال یا جابه‌جایی؛ هجوم به اشیای غیرنظامی و حفاظت‌شده؛ تخریب یا تصرف اموال دشمن؛ استفاده از سم، به‌عنوان مثال برای مسموم کردن منابع آب؛ و گرسنگی به‌عنوان یک روش جنگی.^{۷۹}

ج. غرامت

رسیدگی به نقض گسترده‌ی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی در عدالت انتقالی استثنا بوده است. با وجود این، برخی از غرامت‌های نقض حقوق مدنی و سیاسی تأثیر مثبتی بر حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی داشته است. این بخش به غرامت‌هایی می‌پردازد که توسط سازوکارهای قضایی (دادگاه‌ها) یا برنامه‌های غرامت دولتی که به علل ریشه‌ای درگیری یا سرکوب پرداخته یا به دلیل نقض حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی صادر شده‌اند.

۱. دادگاه آمریکایی حقوق بشر

غرامت‌های صادر شده توسط دادگاه آمریکایی حقوق بشر، تحقق حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی را به روش‌های مهم و نوآورانه دربر گرفته است. پرونده‌ی پلان دی سانچز^{۸۰} نقطه عطفی در این زمینه است. این واقعه مربوط به قتل عام بیش از ۲۶۸ بومی در سال ۱۹۸۲ توسط ارتش گواتمالا^{۸۱} و اشخاص دیگر و عدم اجرای عدالت برای

^{۷۹} به ماده‌ی ۸ (۲) (a) و (b) مربوط به درگیری‌های مسلحانه‌ی بین‌المللی و ماده‌ی ۸ (۲) (e) مربوط به درگیری‌هایی بدون ماهیت بین‌المللی، مراجعه کنید. در رابطه با جنایات جنگی در درگیری‌های مسلحانه‌ی بین‌المللی، مفاد اساسنامه‌ی رم برگرفته از حقوق بشردوستانه بین‌المللی، از جمله رژیم نقض فاحش در چهار کنوانسیون ژنو ۱۹۴۹ و پروتکل الحاقی یک (ماده ۸۵) است.

^{۸۰} قتل عام Plan de Sánchez در روستای پلان دی سانچز گواتمالا، بخش باخا وراپاز، در ۱۸ ژوئیه‌ی ۱۹۸۲ رخ داد. بیش از ۲۵۰ نفر (عمدتاً زن و کودک و تقریباً منحصراً قومی مایا آپچی) توسط اعضای نیروهای مسلح و متحدان شبه‌نظامی آن‌ها مورد آزار و اذیت قرار گرفتند و به قتل رسیدند.

^{۸۱} (پرونده‌ی قضایی) پلان دی سانچز گواتمالا، حکم ۱۹ نوامبر ۲۰۰۴، سری سی، شماره ۱۱۶، به‌ویژه پاراگراف‌های ۱۰۵-۱۰۴ و ۱۰۷ و ۱۱۰.

این جنایات است. گواتمالا مسئولیت بین‌المللی خود را در این پرونده به رسمیت شناخت.

هدف دادگاه اصلاح وضعیت آسیب‌پذیر قربانیان بازمانده بود و در نظر گرفت که این قتل‌عام «به‌شدت بر هویت و ارزش‌های اعضای قوم مایا آچی تأثیر گذاشت»، بنابراین نقض حقوق فرهنگی را به رسمیت شناخت. دادگاه تشخیص داد که در طی این کشتار خسارات هنگفتی به کل چیزهایی وارد شد که امرار معاش جامعه را ممکن می‌ساخت. بنابراین به هر قربانی ۵۰۰۰ دلار برای خسارت مادی پرداخت کرد.

دادگاه هم‌چنین حکم به جبران خسارت‌های غیر مادی فردی و جمعی را صادر کرد. به هریک از قربانیان ۲۰ هزار دلار غرامت پرداخت که بخشی از آن به‌خاطر خسارت وارده به فرهنگ آن‌ها بود. هم‌چنین دستور به پرداخت اشکال دیگری از غرامت داد که برخی از آن‌ها به‌طور ذاتی با احقاق حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی مرتبط است. برای جبران خسارات وارده به حقوق فرهنگی، دادگاه به گواتمالا امر کرد تا اقدامی عمومی به زبان اسپانیایی و مایا آچی و با اعضای جوامع آسیب‌دیده انجام دهد و به مسئولیت بین‌المللی خود در قبال نقض‌های پلان دی سانچز اعتراف کند. هم‌چنین دستور ترجمه و انتشار حکم در (منطقه) مایا آچی را صادر کرد و ۲۵ هزار دلار به انجمن کلیسایی که قربانیان در آن به قتل‌عام ادای احترام می‌کنند به‌عنوان تضمین عدم تکرار داده شد.

سایر اشکال غرامت نیز مربوط به حقوق اقتصادی و اجتماعی، به‌ویژه حقوق سکونت و سلامت بود. دادگاه دستور اجرای یک برنامه‌ی سکنی «برای تأمین مسکن مناسب برای قربانیان بازمانده» را صادر کرد. ارجاع تبصره‌ی کلی شماره ۴ (۱۹۹۱) کمیته‌ی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، به معنای «مسکن مناسب» اشاره دارد. علاوه بر این، دادگاه به دولت دستور داد تا با توافق با هر فرد، به قربانیان بازمانده خدمات درمانی تخصصی سلامت جسمی و روانی، از جمله داروهای رایگان ارائه دهد.

در نهایت، دیوان به دولت دستور داد تا برنامه‌های توسعه‌ی خاصی را «علاوه بر کارهای عمومی تأمین‌شده از بودجه‌ی ملی اختصاص یافته به آن منطقه یا شهرداری» که ذاتاً به بهره‌مندی از حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی مربوط می‌شوند، اجرا کند.

این برنامه‌ها شامل: «سیستم فاضلاب و تامین آب آشامیدنی»،^{۸۲} عوامل اساسی تعیین‌کننده‌ی حق سلامت و ضروری برای تحقق حق (دسترسی به) آب و فاضلاب بود؛ (از جمله) تأمین پرسنل آموزشی بینا فرهنگی و دوزبانه برای مدارس ابتدایی و متوسطه در جوامع آسیب‌دیده، که مطابق با تعهد دولت مبنی بر «تحقق (تسهیل) مقبولیت آموزش با انجام اقدامات مثبت برای اطمینان از مناسب بودن آموزش از نظر فرهنگی برای اقلیت‌ها و مردم بومی و با کیفیت خوب برای همه است»^{۸۳} و ایجاد یک مرکز بهداشتی با پرسنل و شرایط کافی برای ارائه‌ی خدمات پزشکی و روانی به آسیب‌دیدگان که به تضمین دسترسی فیزیکی به خدمات بهداشتی کمک می‌کند.^{۸۴} بدیهی است که دیوان نه تنها قصد بازگرداندن وضعیت قبلی را داشت، بلکه می‌خواست وضعیتی را که مغایر با روح حقوق بین‌الملل حقوق بشر می‌دانست، اصلاح کند.

۲. برنامه‌های جبران خسارت دولتی

گزارش‌های کمیسیون‌های حقیقت‌آزمایی اغلب توصیه‌هایی در مورد غرامت به دولت‌ها ارائه می‌کنند که بعداً اساس برنامه‌های غرامت دولتی را تشکیل می‌دهند. برخلاف غرامت‌های صادر شده توسط دادگاه، هدف این برنامه‌های طراحی‌شده توسط دولت، جبران آسیب‌های ناشی از نقض ویژه‌ی حقوق بشر-معمولاً حقوق مدنی و سیاسی- به روشی مشابه برای بسیاری از قربانیان است.

برخی از برنامه‌ها شامل اشکال مختلف جبران خسارت است که می‌تواند بر تحقق حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و یا بر علل ریشه‌ای درگیری و سرکوب تأثیر بگذارد. آرژانتین، شیلی، گواتمالا، پرو و سیرالئون چنین برنامه‌هایی دارند. با وجود این، با توجه به این‌که برنامه‌های غرامت به‌طور کلی با مشکلات اجرایی و تأمین مالی جدی

^{۸۲} کمیته‌ی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، نظر عمومی شماره ۱۴ (۲۰۰۰)، بند ۴

^{۸۳} کمیته‌ی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، نظر عمومی شماره ۱۳ (۱۹۹۹) در مورد حق

آموزش، بند ۵۰

^{۸۴} کمیته‌ی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، نظر عمومی شماره ۱۴ (۲۰۰۰)، بند ۱۲ (b)(ii)

مواجه هستند، تأثیر آن‌ها بر تحقق حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی با احتیاط قابل بررسی است. از میان همه این برنامه‌ها، شیلی نمونه‌ی خوبی از گرامت‌های مرتبط با برخی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی است.^{۸۵}

در شیلی، کمیسیون ملی حقیقت و آشتی برای افشای حقیقت در مورد نقض جدی حقوق بشر مانند ناپدید شدن اجباری و قتل‌های خودسرانه تأسیس شد. کمیسیون ملی توصیه کرد که دولت باید اقداماتی را برای بهبود رفاه قربانیان ساکن در شیلی در زمینه‌هایی مانند امنیت اجتماعی، بهداشت، آموزش و مسکن اتخاذ کند.^{۸۶}

در نتیجه‌ی این توصیه‌ها، مجلس، قانون ۱۹.۱۲۳ را در ۸ فوریه ۱۹۹۲ تصویب کرد که انجمن ملی جبران خسارت و مصالحه و اشکال گرامت برای قربانیان به رسمیت شناخته شده یا فهرست شده در گزارش کمیسیون ملی یا انجمن را ایجاد کرد. هدف این قانون فراهم کردن سطح معینی از ثبات اقتصادی برای قربانیان بازمانده بود. این قانون مستمری ماهانه، پرداخت یکباره‌ی معادل ۱۲ ماه مستمری و دسترسی به مزایای آموزشی و بهداشتی را پیش‌بینی کرده بود.

خدمات بهداشتی که به‌عنوان برنامه‌ی جبران خسارت و مراقبت بهداشتی یکپارچه شناخته می‌شود، فراتر از دسترسی به مراقبت‌های بهداشتی اولیه برای اعضای مختلف خانواده متوفی است. این موارد شامل درمان بستری، خدمات دندانپزشکی و دسترسی به خدمات تخصصی حتی برای شرایطی خارج از (ترمیم) آثار خشونت‌ها است. فرزندان متوفی تا سن ۳۵ سالگی نه‌تنها در مقطع ابتدایی طبق استانداردهای بین‌المللی، بلکه در سطوح متوسطه و دانشگاه نیز حق تحصیل رایگان داشتند و دانش‌آموزان نیز کمک‌هزینه‌ی ماهانه دریافت می‌کردند.

^{۸۵} الیزابت لیرا، «سیاست جبران خسارت برای نقض حقوق بشر در شیلی»، در کتاب راهنمای جبران

خسارت، آکسفورد، انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۲۰۰۶

^{۸۶} گزارش کمیسیون حقیقت و آشتی ملی، جلد دوم، ص ۱۲۶۶-۱۲۵۸

وضعیت بازماندگان شکنجه و نزدیکان آنها در سال ۲۰۰۴ زمانی که کمیسیون والچ^{۸۷} تأسیس شد و پارلمان قانون ۱۹۰۹۹۲ را تصویب کرد، تا حدی مورد توجه قرار گرفت و به بازماندگان شکنجه و برخی از نزدیکان آنها نوعی غرامت، از جمله دسترسی به برنامه‌ی جبران خسارت و مراقبت بهداشتی یکپارچه، ارائه شد. یکی دیگر از اقدامات مهم غرامت در شیلی برای کسانی اعمال می‌شود که در دوران دیکتاتوری به دلایل سیاسی به‌طور ناعادلانه از مشاغل خود اخراج شده‌اند. اخراج ناعادلانه به‌منزله‌ی نقض حق کار است و در شیلی، چنین اخراج‌هایی تأثیر مخربی بر مزایای تأمین اجتماعی قربانیان، به‌ویژه حقوق بازنشستگی آنها داشت. بنابراین، در سال ۱۹۹۳، مجلس قانون ۱۹۰۲۳۴ را تصویب کرد که به موجب آن، پرداخت غرامت به افرادی که به دلایل سیاسی از کار برکنار شده‌اند و شرایط خاصی را دارند صادر شد. این غرامت‌ها شامل مستمری ماهانه مادام‌العمر و پرداخت یکجا بود.

مانند شیلی، کمیسیون حقیقت و آشتی در پرو، در گزارش نهایی خود (۲۰۰۳)، ایجاد یک برنامه‌ی غرامت را به دولت توصیه کرد.^{۸۸} این برنامه از طریق قانون ۲۸۰۵۹۲ در سال ۲۰۰۵ بنیان نهاده شد. این برنامه به استثنای اعضای «گروه‌های خرابکارانه» (ماده ۴)، غرامت‌های فردی و جمعی و مفهوم گسترده‌ای از قربانیان و ذی‌نفعان را دربر می‌گیرد (ماده ۳، ۷-۶). اجرای این قانون در سال ۲۰۰۷ آغاز گردید.

برنامه‌ی پرو، مانند برنامه‌ی شیلی، شامل غرامت‌های فردی مربوط به بهداشت، آموزش و حقوق سکونت است، اما برخلاف برنامه‌ی شیلی، این برنامه یکی از محدود برنامه‌هایی است که دولت از طریق آن غرامت‌های جمعی را ارائه می‌کند. چنین غرامت‌هایی حتی تأثیر جنایات را بر زندگی فرهنگی جوامع مربوطه در نظر گرفته است. کمیسیون حقیقت و آشتی دریافت که قربانیان اصلی درگیری دهقانان و مردم بومی

Valech Report^{۸۷} کمیسیون ملی زندانی‌های سیاسی و شکنجه در شیلی که مواردی از سوءاستفاده‌های مرتکب شده در شیلی بین سال‌های ۱۹۷۳ تا ۱۹۹۰ توسط عوامل رژیم نظامی آگوستو پینوشه را مستند می‌کند-م.

^{۸۸} گزارش کمیسیون حقیقت و آشتی پرو، جلد IX، فصل ۲.۲.

بودند که هم به صورت فردی و هم به صورت جمعی تحت ستم قرار گرفتند.^{۸۹} بنابراین، کمیسیون حقیقت و آشتی در نظر گرفت که جوامع باید غرامت جمعی دریافت کنند. قانون ۲۸.۵۹۲ قربانیان دسته‌جمعی را به‌عنوان جوامعی (بومی یا غیر بومی) تعریف می‌کند که مورد نقض متعدد حقوق بشر قرار گرفته و آسیب جدی به ساختار خانواده یا جامعه‌ی آنان وارد شده است (ماده ۷). چنین جوامعی برای اجرای پروژه‌های زیربنایی یا توسعه‌ی خدمات اساسی، طبق تصمیم خودشان، حمایت مالی دریافت کرده‌اند.^{۹۰} به این ترتیب، دولت آگاهانه غرامت‌های دسته‌جمعی را به توسعه و برخورداری از برخی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی پیوند زد.

هزینه‌ی پروژه به‌ازای هر جامعه‌ی محلی ۱۰۰ هزار سول پرو (تقریباً ۳۵ هزار دلار) بود. در حالی که بودجه نسبتاً کم بوده است، (اما) بیش از ۱۴۰۰ جامعه‌ی محلی و بیش از ۶۰۰ هزار قربانی از آن بهره‌مند شده‌اند. نکته‌ی مهم این است که جوامع پروژه‌های زیربنایی را (نسبت به دریافت نقدی) ترجیح داده‌اند.^{۹۱}

در سیرالئون، کشوری که منابع اقتصادی بسیار کم‌تری نسبت به شیلی یا پرو دارد و برخورداری از حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی با چالش‌های بیشتری مواجه است، موافقت‌نامه‌ی صلح لومه و کمیسیون حقیقت و آشتی نیز خواستار جبران خسارت شدند. گزارش کمیسیون به‌ویژه تأکید کرد که با توجه به مشکلات اقتصادی برای تأمین غرامت به همه‌ی قربانیان، غرامت باید به نفع آسیب‌پذیرترین اقشار مانند «قطع‌عضوشدگان، مجروحان جنگ، زنانی که مورد آزار جنسی قرار گرفته‌اند، کودکان و زنان بیوه‌ی جنگ» باشد.

^{۸۹} همان، ص ۱۹۴.

^{۹۰} رجوع کنید به پرو، فرمان اختیار قانونی شماره ۰۱۵-۲۰۰۶، مواد ۲۹-۲۵، و دبیرخانه اجرایی، کمیسیون چند بخشی سطح عالی، "رهنمودهای کلی برنامه جبران خسارت جمعی" (لیما، سپتامبر ۲۰۰۹)، ص ۷.

^{۹۱} APRODEH (انجمن حقوق بشر در پرو و مرکز بین‌المللی عدالت انتقالی) «سیستم نظارت بر جبران خسارت: گزارش ملی اعتبار برنامه غرامت جمعی - مرحله دوم»، آوریل ۲۰۰۹، ص ۵۱.

کمیسیون اشکال مختلف غرامت مانند «مراقبت‌های بهداشتی، حقوق بازنشستگی، آموزش، آموزش مهارت‌ها و وام برای کسب و کارهای شخصی یا خانه‌سازی، غرامت‌های اجتماعی و نمادین» را توصیه کرد، اما پرداختی نقدی صورت نگرفت. این سازمان تأکید کرد که توانبخشی و ارائه‌ی خدمات برای آسیب‌پذیرترین قربانیان به‌عنوان راهی برای بهبود کیفیت زندگی آن‌ها ضروری است.

در عین حال که کمیسیون فقدان منابع اقتصادی برای تأمین غرامت به همه قربانیان را تأیید کرد، هم‌چنین پافشاری کرد که غرامت «در درجه‌ی اول مسئولیت دولت» است، که باید آسیب وارده را بپذیرد. اجرای برنامه‌ی غرامت در نوامبر ۲۰۰۸ آغاز شد. بیشتر بودجه‌ی موجود برای تأمین غرامت از صندوق ایجاد صلح سازمان ملل متحد تأمین می‌شود که غرامت را عنصری برای افزایش آشتی و تحکیم روند صلح می‌داند.

در مراکش، کمیسیون برابری و آشتی و کمیته‌ی پیگیری آن، مسیر مشابهی را با پیشنهاد غرامت دسته‌جمعی برای رسیدگی به رنج مستقیم یا غیرمستقیم قربانیان خشونت سیاسی و نقض حقوق بشر متعاقب آن دنبال کرده است.

د. اصلاحات بنیادین

تضمین عدم تکرار برای مبارزه با مصونیت از مجازات برای نقض حقوق بشر و قوانین بشردوستانه و مقابله‌ی مؤثر با علل ریشه‌ای درگیری و سرکوب ضروری است. در حالی که این‌ها نوعی جبران خسارت هستند، اما اهداف دیگری مانند جلوگیری از تکرار چنین تخلفاتی را برآورده می‌سازند. هم‌چنین آینده‌نگرند زیرا نه‌تنها برای قربانیان بلکه به‌نفع جامعه به عنوان یک کل واحد عمل می‌کنند. در زمینه‌ی عدالت انتقالی، اصلاحات بنیادین به تضمین عدم تکرار با هدف اصلاح ساختارهای دولتی و نهادهایی اشاره دارد که بروز چنین تخلفاتی را تسهیل یا ترویج می‌کنند.

طبق اصل ۳۶ اصول مبارزه با مصونیت از مجازات،^{۹۲} «دولت‌ها باید تمام اقدامات لازم از جمله اصلاحات قانونی و اداری را انجام دهند تا اطمینان حاصل شود که نهادهای

^{۹۲} مجموعه‌ی به‌روز شده‌ی «اصول برای حمایت و ارتقای حقوق بشر از طریق اقدام برای مبارزه با

مصونیت از مجازات (E/CN.۴/۲۰۰۵/۱۰۲/Add.۱)».

عمومی به‌گونه‌ای سازماندهی شده‌اند که احترام به حاکمیت قانون و حمایت از حقوق بشر را تضمین کنند». این اصل مقرر می‌دارد که دولت‌ها باید از موارد ذیل اطمینان حاصل نمایند: پایش، قوه‌ی قضاییه مستقل و بی‌طرف، کنترل غیرنظامی ارتش و سایر پرسنل اجرایی، (تضمین) مراحل شکایت، و آموزش پرسنل دولتی مربوطه در زمینه‌ی حقوق بشر و حقوق بشردوستانه. با وجود این، به‌ویژه تفسیر اصول به‌روز شده اشاره می‌کند که اصلاحات بنیادین باید ماهیت «جامع» داشته باشد تا به «پایه‌ای برای عدالت پایدار»^{۹۳} تبدیل گردند. بنابراین، اصلاحات بنیادین نه‌تنها باید با دگرگونی ساختاری آن دسته از نهادهای دولتی که در نقض حقوق بشر و قوانین بشردوستانه (با فعل یا ترک آن) مشارکت داشته‌اند، بلکه مهم‌تر از آن، به علل ریشه‌ای درگیری یا سرکوب نیز بپردازد تا از بروز آن جلوگیری شود. اصلاحات بنیادین یکی از ابعاد کلیدی عدالت انتقالی است زیرا پتانسیل ایجاد تغییرات ساختاری را دارد. با این حال، یکی از نقاطی است که کم‌تر مورد تحقیق و بررسی قرار گرفته است. تا به امروز، بیشتر تلاش‌ها بر پایش، اصلاحات در بخش امنیتی و اصلاحات قانونی متمرکز شده است و ساختارها و قوانین دیگری که سرکوب و درگیری را ممکن می‌سازد تا حد زیادی دست‌نخورده باقی گذاشته است. تجربه نشان می‌دهد که پایش، اصلاحات در بخش امنیتی و اصلاحات قانونی ضروری است، اما ممکن است اقدامات بیشتری لازم باشد. از آنجایی که ضمانت‌های عدم تکرار به‌طور کلی تعریف شده‌اند و می‌توان آن‌ها را با دقت مورد بررسی و تدوین قرار داد، این ضمانت‌ها پتانسیل زیادی برای رسیدگی به علل ریشه‌ای و نقض حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی دارند. ممکن است تمام این‌ها از نظر سیاسی یک چالش باشد، اما بازیگران عدالت انتقالی باید درک درستی از ارتباط این ابعاد و بهترین راه‌ها برای رسیدگی به آن‌ها را به دست آورند.

این بخش از تجربیات نپال می‌گوید، کشوری که هنوز در مراحل اولیه‌ی عدالت انتقالی است، که در سال ۲۰۰۶ آغاز شد، و هم‌چنین به آفریقای جنوبی، جایی که تقریباً دو دهه از آغاز روند عدالت انتقالی می‌گذرد. هر دو (کشور) چالش‌ها را در طراحی

۹۳ «گزارش کارشناس مستقل برای به روز رسانی مجموعه اصول برای مبارزه با مصونیت از مجازات،

دایان اورنلیچر (E/CN.۴/۲۰۰۵/۱۰۲)، بند ۶۶

و اجرای اصلاحات بنیادین نشان می‌دهند که به علل ریشه‌ای و نقض حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی می‌پردازد.

۱. نپال و اصلاحات بنیادین

در نوامبر ۲۰۰۶ برای پایان دادن به یک دهه درگیری مسلحانه در این کشور، توافقنامه‌ی صلح جامع بین دولت نپال و حزب کمونیست نپال (مائوئیست‌ها) امضا شد. در طی آن سال‌ها، از میان دیگر جنایات، افراد به‌طور سیستماتیک کشته، ناپدید، در داخل (کشور) آواره یا به بیگاری کشیده شدند. در مرکز این درگیری تبعیض، نابرابری، فقر و عدم برخورداری از حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی ناشی از کاست، قومیت، جنسیت و نظام طبقاتی در نپال بود که به‌ویژه اعضای کاست‌های پایین معروف به دالیت‌ها^{۹۴} و اقلیت‌ها را تحت تأثیر قرار داد.^{۹۵}

این توافقنامه منحصر به فرد است زیرا تحولات اقتصادی و اجتماعی را در مرکز روند صلح قرار می‌دهد و نقشه‌ی راهی برای انتقال (عدالت انتقالی) ایجاد می‌کند؛ صراحتاً خواستار ایجاد یک نظام سیاسی است که به‌طور کامل با حقوق بشر پذیرفته شده‌ی جهانی (بخش‌های ۳.۴ و ۷.۱.۲) مطابقت داشته باشد و می‌خواهد به تبعیض پایان دهد (بخش ۳.۵) تا برای حمایت از حقوق آموزش، سرپناه، امنیت غذایی، امنیت اجتماعی، بهداشت و اشتغال و هم‌چنین اصلاحات ارضی (بخش‌های ۳.۹ و ۷.۵) به کار رود. این امر تا آن‌جا پیش خواهد رفت که (هنوز) گروه‌های آسیب‌پذیری در جامعه وجود داشته که به امنیت اجتماعی-اقتصادی نیاز دارند؛ هم‌چنین این طرح به اهمیت مبارزه با فساد اشاره می‌کند.

مهم‌تر آن که، موافقتنامه هم‌چنین ایجاد سازوکارهای عدالت انتقالی را با ارتباط بالقوه برای تضمین تحولات اجتماعی و اقتصادی در نظر گرفته است. به‌عنوان مثال، به

^{۹۴} دالیت به معنای زمین‌خورده یا ستم‌دیده در جنوب آسیا، نامی است برای کسانی که در نظام طبقاتی آیین هندو، غیر قابل لمس یا نجس خوانده می‌شوند-م.

Tafadzwa Pasipanodya^{۹۵}، «عدالتی ژرف‌تر: عدالت اقتصادی و اجتماعی به‌عنوان عدالت انتقالی در نپال»، مجله‌ی بین‌المللی عدالت انتقالی، جلد ۲، شماره ۳ (دسامبر ۲۰۰۸)

ایجاد یک کمیسیون حقیقت و آشتی، یک کمیسیون ملی صلح و بازسازی، و یک کمیسیون توصیه‌ی بازسازی ساختار دولتی رده‌بالا اشاره دارد (بخش ۸). در حالی که این توافقنامه بلندپروازانه و کل‌نگر است، اصلاحات قانونی در مورد مسائل اجتماعی و اقتصادی، حداقلی بوده است. یک مثال خوب از اصلاحات قانون‌گذاری، قانون اساسی موقت نپال در سال ۲۰۰۷ است که شامل حقوق و سازوکارهای اجرایی متنوع اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی است. قانون اساسی موقت، برای مثال، حقوق برابری و عدم تبعیض، داشتن محیط زیست پاک و بهداشت، آموزش و حقوق فرهنگی، و کار و امنیت اجتماعی را دربر می‌گیرد. علاوه بر این، صلاحیت رسیدگی به نقض حقوق اساسی و تفسیر قانون اساسی را به دیوان عالی اعطا می‌کند و به کمیسیون ملی حقوق بشر برای «اطمینان از احترام، حمایت و ارتقای حقوق بشر و اجرای آن‌ها» اختیار می‌دهد (بخش ۱۵، ماده ۱۳۲). قانون اساسی موقت هم‌چنین شامل بخشی از سیاست‌های کلیدی مربوط به حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی است که توسط دولت تدوین می‌شود.

بنا بود که قانون اساسی موقت توسط مجلس مؤسسان در سال ۲۰۱۰ نهایی شود. اما پس از عدم توافق بر سر مفاد آن، مجلس مؤسسان در ماه مه ۲۰۱۲ منحل شد. انتخابات مجلس جدید در ۱۹ نوامبر ۲۰۱۳ برگزار شد و مذاکرات ادامه دارد و انتظار می‌رود پس از تشکیل مجدد مجمع ادامه یابد.

نمونه‌ی دیگری از اصلاحات قانونی اساسی در زمینه‌ی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، «قانون تبعیض و نجس‌ی کاست‌محور» (بخش جرم و مجازات) در سال ۲۰۱۱ است. اما جدای از این نمونه‌ها، هیچ قانون جدید مرتبط با عدالت انتقالی و حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی وجود ندارد.

در سطح بنیادین هم‌چنان، اصلاحات مورد انتظار است. به‌عنوان مثال، کمیسیون حقیقت و آشتی تشکیل نشده است زیرا تازه از اوایل سال ۲۰۱۰ مورد بحث قرار گرفته است. این لایحه به نقض فاحش و جدی حقوق بشر اشاره دارد، اما به‌طور خاص به حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی اشاره نمی‌کند. با این حال، این موارد شامل صلاحیت رسیدگی به جرایمی مانند غارت یا تصرف اموال خصوصی یا عمومی و تخلیه‌ی اجباری از مسکن یا زمین است، که همان‌طور که قبلاً ذکر شد، نقض حقوق سکونت و

مالکیت است و مربوط به برخورداری از سایر حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی می‌باشد. با این حال، عدالت انتقالی در نپال به طور کلی توسعه نیافته است تا اهداف اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی گنجانده شده در توافقنامه را به اجرا بگذارد. بنابراین، اگر تغییرات مهمی در سال‌های آتی ایجاد نشود، فرصتی که در موافقت‌نامه و قانون اساسی موقت برای رسیدگی به ریشه‌های منازعات و نقض سیستمی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی فراهم شده است، از بین خواهد رفت.^{۹۶}

۲. آفریقای جنوبی و اصلاحات بنیادین

آفریقای جنوبی پس از پایان آپارتاید اصلاحات متعددی را پشت سر گذاشته است که برخی از آن‌ها با هدف رسیدگی به علل ریشه‌ای درگیری‌ها و نقض حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی انجام شده است. در حالی که موفقیت آن‌ها قابل تردید است، اما در مقالات و متون علمی عدالت انتقالی به آن‌ها توجه کافی نشده است. این امر مایه تاسف است، زیرا تجربه‌ی آفریقای جنوبی چالش‌های موجود در این زمینه‌ها را نشان می‌دهد. آپارتاید یک سیستم حقوقی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی بود که تبعیض بر سیاه‌پوستان را در آفریقای جنوبی روا می‌دانست. زمانی که نلسون ماندلا در سال ۱۹۹۴ قدرت را به دست گرفت، «توسعه‌یافته‌ترین اقتصاد آفریقا را به ارث برد» اما هم‌چنین «مشکلات اقتصادی-اجتماعی عمده، از جمله سطوح بالای بیکاری، فقر شدید ۵۰ درصد از جمعیت، نابرابری شدید در توزیع درآمد، دارایی و فرصت‌ها؛ و فزونی جرم و جنایت و خشونت را نیز به ارث برد» که همگی به‌ویژه بر جمعیت سیاه‌پوست تأثیر گذاشت.^{۹۷}

پایان دادن به آپارتاید مستلزم اصلاحات ساختاری در حوزه‌های مختلف بود. تعهد به برابری و عدم تبعیض ضروری بود. مانند نپال، اصلاحات در سطح قانون اساسی با تصویب قانون اساسی موقت توسط پارلمان (قانون ۲۰۰ سال ۱۹۹۳) آغاز شد. این متن

^{۹۶} دولت نپال پس از ۲۰ سال، موفق شد که انتخابات پارلمانی را در ۲۴ اردی‌بهشت ۱۳۹۶ برگزار کند-م.

^{۹۷} سامپی ترلانچ، تاریخچه‌ی نابرابری در آفریقای جنوبی ۲۰۰۲-۱۶۵۲ (پیترماریتزبورگ، آفریقای جنوبی، انتشارات دانشگاه ناتال و KMM، ۲۰۰۲)، ص ۴

حاوی فصلی در مورد حقوق اساسی است که حق برابری و عدم تبعیض و حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی را در خود جای داده است. قانون اساسی موقت، عدالت‌پذیری همه‌ی حقوق اساسی را بدون هیچ گونه تمایزی به رسمیت شناخته است. علاوه بر این، دادگاه قانون اساسی را تشکیل داد که وظیفه دارد از حقوق و آزادی‌های اساسی طبق قانون اساسی حمایت کند.^{۹۸} قانون اساسی موقت از آوریل ۱۹۹۴ تا فوریه‌ی ۱۹۹۷ لازم‌الاجرا بود.

در سال ۱۹۹۶، مجلس قانون اساسی، قانون اساسی جدید آفریقای جنوبی (قانون ۱۰۸) را اعلام کرد که در فوریه ۱۹۹۷ اجرایی شد. کلید قانون اساسی جدید به رسمیت شناختن حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی به عنوان حقوق اساسی بود. قانون اساسی شامل حق برابری و عدم تبعیض، برخورداری از مراقبت‌های بهداشتی، برخورداری از محیط زیست سالم، برخورداری از غذا، آب، برخورداری از مسکن مناسب و تأمین اجتماعی و هم‌چنین حق برخورداری از زبان و فرهنگ دلخواه است.

بخش ۳۸ آن مقرر می‌دارد که تمام حقوق مندرج در منشور حقوق قابل پیگیری قضایی‌اند. این فهرست افرادی را لیست می‌کند که ممکن است «به دادگاه صالح مراجعه کنند و ادعا کنند که حقی در منشور حقوق (نسبت به آن‌ها) نقض شده یا مورد تهدید قرار گرفته است، و دادگاه می‌تواند تسهیلات مناسب، از جمله گواهی دارا بودن حقوق را اعطا کند». قانون اساسی هم‌چنین دادگاه قانون اساسی را حفظ و تعدادی نهاد حقوق بشر مانند کمیسیون حقوق بشر آفریقای جنوبی، کمیسیون ترویج و حمایت از حقوق جوامع فرهنگی، مذهبی و زبانی و کمیسیون برابری جنسیتی را ایجاد کرد.

هم‌چنین آفریقای جنوبی اقدامات دیگری را از جمله در رابطه با توزیع زمین برای مبارزه با میراث آپارتاید اجرا کرد.^{۹۹} در واقع، «تا سال ۱۹۹۰ مشخصه‌ی اصلی آفریقای جنوبی شکاف نژادی شدید بین ۱۳ درصد از زمین‌های اختصاص داده شده برای

^{۹۸} سخنرانی نلسون ماندلا در افتتاحیه‌ی دادگاه قانون اساسی، ۱۴ فوریه ۱۹۹۵. موجود در

سایت www.constitutionalcourt.org.za/site/thecourt/mandelaspeech.html

(دسترسی در ۳۰ اکتبر ۲۰۱۳)

^{۹۹} تریلانچ، تاریخ نابرابری، صص ۸-۲۶۴-۲۶۰

سیاه‌پوستان و باقی‌مانده در آفریقای جنوبی به اصطلاح سفیدپوست، تحت سلطه‌ی ۶۰ هزار مزرعه‌ی تجاری با پوشش ۷۰ درصد از مساحت کشور بود.^{۱۰۰} اقدامات اصلاحی بنیادین خیلی زود در انتقال از طریق قانون اساسی موقت گنجانده شد. بخش ۲۸ آن حق مالکیت را پوشش می‌دهد و بخش‌های ۱۲۱ تا ۱۲۳ به استرداد حقوق زمین می‌پردازد. آن‌ها تصویب قانون استرداد زمین و ایجاد کمیسیونی برای استرداد حقوق زمین را پیش‌بینی کردند.

قانون استرداد حقوق زمین (قانون ۲۲ سال ۱۹۹۴) توسط پارلمان دموکراتیک جدید تصویب شد که «برنامه‌ی بلندپروازانه‌ی جبران، مصالحه و بازسازی»^{۱۰۱} را تشکیل می‌داد. این قانون حق قابل اجرا را برای محرومان، فرزندان مستقیم آن‌ها و همچنین جوامع برای استرداد زمین یا غرامت زمینی که به دلیل تبعیض نژادی از دست رفته است به رسمیت می‌شناسد (بخش ۲(۱)). کمیسیون استرداد حقوق زمین و دادگاه دعوی زمین را تأسیس کرد؛ کمیسیون برای دریافت و بررسی ادعاها، کمک به طرفین در ارائه‌ی ادعاهای خود و مشاوره به دادگاه ایجاد شد. این قانون در مورد ادعاهای افرادی که زمین خود را بین ۱۹ ژوئن ۱۹۱۳ و آخرین مهلت دریافت مطالبات از دست داده‌اند اعمال می‌شود.

کمیسیون در سال ۱۹۹۵ کار خود را آغاز کرد. بین سال‌های ۱۹۹۵ و ۲۰۰۵، ۷۹۶۹۶ دادخواست به‌طور رسمی ثبت که بیشتر آن‌ها حل‌وفصل شده است. با وجود این، طبق برخی برآوردها، این خواسته‌ها تنها حدود ۱۰ درصد از مطالباتی را نشان می‌دهد که ادعای قانونی بر زمین دارند.^{۱۰۲} استرداد در اصطلاح بسیار گسترده به‌عنوان استرداد مناسب زمین از دست‌رفته در صورتی که مالک فعلی بپذیرد به قیمت

^{۱۰۰} روث هال، «آشتی دادن گذشته، حال و آینده: پارامترها و شیوه‌های بازپرداخت زمین در آفریقای جنوبی»، در «زمین، یادها، بازسازی و عدالت: دیدگاه‌هایی در مورد ادعاهای زمین در آفریقای جنوبی»، سی. واکر و دیگران (انتشارات دانشگاه اوهایو، ۲۰۱۰)، ص ۱۹

^{۱۰۱} سی. واکر و دیگران، ویراستاران، زمین، یادها، بازسازی و عدالت: دیدگاه‌هایی در مورد مطالبه

زمین در آفریقای جنوبی، ص ۱

^{۱۰۲} هال، «آشتی با گذشته»، ص ۲۳

پیشنهادی دولت یا زمین جایگزین، غرامت (دریافت کند) یا بر اساس ترکیبی (از دو گزینه‌ی قبلی) آن را بفروشد، فهمیده شده است. اما در عمل، غرامت غالب شده است. مشکل جبران خسارت این است که هدف اصلی اصلاحات را شکست داده و وضعیت موجود را حفظ می‌کند. علاوه بر این، غرامت اغلب کم است، و بنابراین ممکن است زندگی قربانیان را چندان بهبود نبخشد. استرداد زمین برای تسهیل برخورداری قربانیان از حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی کافی نیست. ابزارهای دیگری نیز لازم است تا قربانیان بتوانند زندگی مناسب و به خدمات بهداشتی و اجتماعی دسترسی داشته باشند. به منظور اطمینان از مساعد بودن آن برای توسعه، اصلاحاتی جزئی در روند استرداد ارائه شده است.^{۱۰۳}

اغلب اصلاحات ذکر شده مانند استرداد اراضی، قبل از تشکیل کمیسیون حقیقت و آشتی در دسامبر ۱۹۹۵ آغاز و به موازات آن انجام شد. با وجود این، کمیسیون حقیقت و آشتی هم‌چنین به اصلاحات بنیادین در زمینه‌های مختلف، از جمله حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و علل ریشه‌ای درگیری پرداخت و در حالی که نقض حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی را در نظر نگرفت، تأکید کرد که «به رسمیت شناختن و حمایت از حقوق اجتماعی-اقتصادی برای توسعه و تداوم فرهنگ احترام به حقوق بشر ضروری است» و توصیه‌های متفاوتی با هدف کمک به ریشه‌کن کردن فقر و تبعیض آن ارائه کرد. این سازمان تشخیص داد که کسب‌وکارها و مؤسسات مالی باید با در دسترس قرار دادن منابع در اختیار نیازمندان، در بازسازی کمک کنند. مثلاً چنین توصیه کرد: ایجاد مالیات بر ثروت؛ مالیات یکجا بر درآمدهای سهامی و خصوصی؛ شرکت‌های پذیرفته شده در بورس اوراق بهادار ژوهانسبورگ باید سهمی معادل ۱ درصد از ارزش بازار خود را در معرض خرید و فروش قرار دهند؛ تعلیق مالیات بر زمین و سایر کمک‌های مالی به افراد مورد تبعیض قرار گرفته؛ و ایجاد صندوق آشتی تجاری برای توانمندسازی فقرا.^{۱۰۴}

^{۱۰۳} روث هال، «استرداد زمین در آفریقای جنوبی: حقوق، توسعه و دولت محدود»، مجله‌ی کانادایی مطالعات آفریقا، جلد ۳۸، شماره ۳ (۲۰۰۴)

^{۱۰۴} «گزارش کمیسیون حقیقت و آشتی»، جلد ۵، فصل ۸، به ویژه صفحات ۳۰۸ و ۳۲۰-۳۱۸

کمیسیون حقیقت و آشتی همچنین اقداماتی مانند آموزش توسعه‌ی شغلی و مهارت‌های حرفه‌ای برای افراد محروم و حذف کار کودکان را توصیه کرد. در رابطه با زمین، حسابرسی از تمام زمین‌های بهره‌برداری نشده و کم‌استفاده به منظور بررسی راه‌هایی برای در دسترس قرار دادن آن برای افراد بی‌زمین را خواستار شد. همچنین توصیه‌هایی در زمینه‌ی حق برخورداری از سلامت (حق سلامت) و متخصصان بهداشتی ارائه کرد. به‌عنوان مثال، توصیه کرد که تمام اصلاحات قانونی بهداشت باید بر مراقبت‌های بهداشتی اولیه متمرکز شود، سلامت روان باید در اولویت قرار گیرد و در مراقبت‌های اولیه‌ی بهداشتی گنجانده شود و خدمات روانی باید در دسترس همه باشد. همچنین خواستار تغییر در تفاوت‌های موجود در تخصیص مراقبت‌های بهداشتی شد. در نهایت، همچنین توصیه کرد که آفریقای جنوبی باید میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی را تصویب کند.^{۱۰۵}

جمع بندی

این جزوه نشان می‌دهد که فرآیندهای عدالت انتقالی چه به‌عنوان بخشی از علل ریشه‌ای درگیری و سرکوب یا به‌عنوان نقض‌هایی که در جریان منازعه رخ می‌دهد به‌طور فزاینده‌ای به موضوعات حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی می‌پردازد. با این حال، هم‌چنان چالش‌های متفاوتی وجود دارد که باید در تئوری و عمل به آن پرداخته شود.

اولین چالش، نیاز به اولویت‌بندی جرائمی است که در فرآیندهای عدالت انتقالی گنجانده می‌شود. شناسایی معیارهایی که می‌تواند به‌ذی‌نفعان یاری رساند تا تصمیم بگیرند چه زمانی نقض حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی را در فرآیندهای عدالت انتقالی لحاظ کنند و بهترین روش انجام این کار را شناسایی کنند، مهم است. اگر هدف عدالت انتقالی برخورد با جنایات گسترده یا با جرایمی است که مشخصه‌ی درگیری یا سرکوب بوده و (به‌طور هم‌زمان) این موارد شامل نقض حقوق اقتصادی، اجتماعی و

^{۱۰۵} همان، ص ۳۱۳، ۳۱۹، ۳۲۱، ۳۴۰-۳۳۴ و ۳۴۸

فرهنگی است، باید با نقض این حقوق نیز برخورد شود (همان‌طور که برای مثال در تیمور شرقی نشان داده شده است). (بنابراین) لازم نیست مانند نقض حقوق مدنی و سیاسی، همه‌ی موارد نقض حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی در نظر گرفته شود، بلکه فقط مواردی لحاظ می‌گردد که در مقیاسی بزرگ یا به‌ویژه با وضعیتی خاص مرتبط‌اند.

فقدان دانش در میان ذی‌نفعان عدالت انتقالی از حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و سازوکارهای موجود برای حمایت از آن‌ها چالش دیگری را تشکیل می‌دهد. واکاوی تعهدات ناشی از چنین حقوقی و هم‌چنین درک سازمان ملل متحد و سازوکارهای منطقه‌ای که بتواند حمایت از آن‌ها را تقویت کند ضروری است. برخی از انواع نقض حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی امکان بررسی بیشتری در فرآیندهای عدالت انتقالی دارد: به‌عنوان مثال، نقض تعهدات دولت در مورد احترام به حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، و حمایت از آن‌ها در زمانی که دولت در موقعیتی قرار گرفته که این کار را انجام دهد یا نقض ممنوعیت تبعیض یا نقصان فاحش در رعایت حداقل تعهدات اصلی در حالی که انحراف غیرقانونی عوامل آشکار بود.

یک مشکل مرتبط در ظرفیت بنیادین سازوکارهای مختلف عدالت انتقالی نهفته است. همه تا حدودی توانایی رسیدگی به نقض حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و علل ریشه‌ای را دارند، اما با محدودیت‌های متفاوتی از کمبود منابع انسانی یا مالی تا ماهیت وظایف خود مواجه‌اند، چنین محدودیت‌هایی باید در نظر گرفته شود. در این‌جا برخی از درس‌های آموخته شده از تجربیات در نظر گرفته شده در این جزوه آورده شده است.

حقیقت

به نظر می‌رسد پرداختن به علل ریشه‌ای تعارض یکی از وظایف مهم کمیسیون‌های حقیقت‌یاب باشد. اگر نقض حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی یا عدم تحقق فاحش آن‌ها بخشی از علل اصلی درگیری یا سرکوب باشد، در نظر نگرفتن آن‌ها در وظایف کمیسیون‌های حقیقت‌یاب ممکن است به گزارش‌های ناقص یا مغرضانه از حقیقت

تاریخی منجر شود که کمیسیون‌ها به دنبال افشای همان‌ها هستند. کمیسیون‌های حقیقت‌یاب مورد اشاره در این جزوه رویکردهای متفاوتی را برای گنجاندن مسائل اقتصادی، اجتماعی و حقوق فرهنگی در کار خود اتخاذ کردند. برخی - شاید با هدف روشن ساختن بهتر نقض حقوق مدنی و سیاسی- کار خود را به ذکر برخی ارجاعات به موضوعات مرتبط با حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی محدود کردند تا تصویری جامع‌تر از علل درگیری یا سرکوب و مسئولین ارائه دهند.

در مقابل، بررسی نقض حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی در کمیسیون‌های حقیقت‌یاب جدیدتر است و بنابراین نمونه‌های کمتری برای استناد به آن وجود دارد. از این نظر، تجارب کمیسیون پذیرش، حقیقت و آشتی در تیمور شرقی و کمیسیون حقیقت و آشتی در سیرالئون در حوزه‌ی حقوق اقتصادی و اجتماعی و کمیسیون روشننگری تاریخی در گواتمالا در رابطه با این موضوع شایسته توجه دقیق است. کمیسیون پذیرش، حقیقت و آشتی در تیمور شرقی و کمیسیون حقیقت و آشتی در سیرالئون با اولویت دادن به موارد نقضی که بیشتر نمایانگر آسیب سیستماتیک بودند، به حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی پرداختند: در تیمور شرقی، حقوق سلامت، آموزش و استانداردهای زندگی مناسب و در سیرالئون، حق مالکیت. علاوه بر این، تجربه‌ی اخیر نشان می‌دهد که اولویت‌بندی برخی حقوق و گروه‌بندی آن‌ها در دسته‌های خاصی مانند غارت و تخریب اموال به شناسایی الگوهای رفتاری و نقض عمومی کمک می‌کند که شاید در نتیجه‌ی پذیرش محدودیت‌های بنیادین، در کمیسیون‌های حقیقت‌یاب نقض حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی مورد بررسی قرار گرفته‌اند. این ممکن است درسی باشد که باید هنگام تصمیم‌گیری در مورد دامنه‌ی کمیسیون‌های حقیقت‌یاب در آینده در نظر گرفت.

در نظر گرفتن علل ریشه‌ای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و نقض این حقوق به‌عنوان بخشی از کار کمیسیون‌های حقیقت، توجه بیشتری را به بازیگران مختلف (دولتی و غیردولتی) که مسئول درگیری یا سرکوب هستند، معطوف کرده است. همان‌طور که در سیرالئون و تیمور شرقی جنایات به‌طور خاص، نقش بازیگران غیردولتی

مانند شرکای جرم را برجسته نمود، در حالی که پرونده‌ی پرو به طور گسترده به سوءاستفاده‌های یک گروه چریکی معطوف بود.

عدالت

سازوکارهای عدالت اساساً نه برای روشن کردن علل اصلی درگیری، بلکه بیشتر برای رسیدگی به موارد خاص نقض حقوق بشر (مسئولیت دولتی) یا جرایم (مسئولیت کیفری فردی) طراحی شده‌اند. همان‌طور که در زیر پیشنهاد می‌شود؛ با انجام این کار می‌توان به نقض حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی رسیدگی کرد.

دادگاه‌های حقوق بشر می‌توانند در مورد نقض حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی در صورتی که صلاحیت رسیدگی به چنین تخلفاتی را داشته باشند، قضاوت کنند. رویه‌ی قضایی در مورد نقض گسترده حقوق مالکیت و سلامت در دادگاه آمریکایی حقوق بشر، دادگاه حقوق بشر برای بوسنی و هرزگوین یا دادگاه قانون اساسی کلمبیا این را نشان می‌دهد. علاوه بر این، دادگاه‌های کیفری (داخلی یا بین‌المللی) می‌توانند به نقض حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (یا برخی از جنبه‌های آن) در صورتی که جرم باشند رسیدگی کنند. برای مثال، دادگاه کیفری بین‌المللی یوگسلاوی سابق اعلام کرده است که نقض برخی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی می‌تواند جنایت علیه بشریت آزار و شکنجه باشد. چنین احتمالاتی باید بیشتر مورد بررسی قرار گیرد تا مسئولیت‌پذیری در مورد نقض حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی تقویت شود. جرایم اقتصادی هم‌چنین فرصتی را برای مقابله با نقض احتمالی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی را فراهم می‌سازد.

گرامت

جالب است اشاره کنیم حتی در جایی که گرامت عمده‌تاً بر نقض حقوق مدنی و سیاسی متمرکز شده، شامل دسترسی به خدمات یا کالاها (مانند بهداشت، آموزش یا مسکن) می‌شود، بنابراین به قربانیان این امکان را می‌دهد تا از بخشی از امکانات اقتصادی خود بهره‌مند شوند. حقوق اجتماعی و فرهنگی گرامت می‌تواند به احقاق

برخی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی کمک کند، اما این غرامت‌ها این کار را به شیوه‌ای واکنشی انجام می‌دهند: به نقض موجود یک تعهد بین‌المللی - معمولاً یک حق مدنی یا سیاسی - پاسخ می‌دهند و معمولاً یک چارچوب زمانی مشخص دارند. بنابراین ممکن است بین حق غرامت در چارچوب عدالت انتقالی و تعهدات حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی در خطر ایجاد تنش کند: بعید است دامنه‌ی محدود غرامت‌ها در چارچوب عدالت انتقالی کل طیف تعهدات اقتصادی را در برگیرد؛ بنابراین، هنگام طراحی راه‌حل‌های مناسب برای یک موقعیت معین، عوامل زمینه‌ای - مانند سطح عمومی تحقق حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و منابع موجود - باید در نظر گرفته شوند. افزون بر آن، بعید است که غرامت‌ها اساساً وضعیت ساختاری تبعیض، فقر یا فقدان خدماتی را که بیشتر قربانیان در آن قرار دارند، تغییر دهد، حتی اگر بتوانند و انجام دهند و تغییرات مهمی را ایجاد کنند، از طریق تضمین عدم تکرار جرایم خواهد بود. غرامت هم‌چنین می‌تواند علناً (وقوع) جرایم و رنج قربانیان را تصدیق کند.

فقدان ضمانت‌های کافی برای عدم تکرار برای پرداختن به علل ریشه‌ای در وهله‌ی اول منجر به تعارض شده که در برخی از تجربیات در نظر گرفته شده در این جزوه قابل مشاهده است. بدون ضمانت‌های کافی برای عدم تکرار، تأثیر غرامت‌ها بر برخورداری از حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی به‌طور چشمگیری کاهش می‌یابد. با این حال، چنین شکستی ممکن است فقدان اراده‌ی سیاسی برای استفاده از یکی از دگرگون‌کننده‌ترین ابعاد غرامت را آشکار سازد.

اصلاحات بنیادین

با وجود این که اصلاحات بنیادین برای دستیابی به تغییرات پایدار پس از درگیری یا سرکوب ضروری است، اما یکی از کم تحقیق‌ترین و ناشناخته‌ترین زمینه‌های عدالت انتقالی است. در حالی که اصلاحات بنیادین تا حد زیادی بر اصلاحات قانونی، اصلاحات در بخش امنیتی و پیش متمرکز شده، این جزوه نمونه‌هایی از اصلاحات بنیادین در کشورهایی که در حال گذار هستند را ارائه کرده است که فراتر رفته و به علل ریشه‌ای درگیری‌ها و حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی می‌پردازد. در واقع، در آفریقای

جنوبی و نپال، طیف وسیعی از اصلاحات برای مقابله با فقر و تبعیض در نظر گرفته شد، و بدین وسیله مرکزیت حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی به رسمیت شناخته شد. گفتنی است که در نپال، اقدامات اصلاحی بنیادین در توافقنامه صلح جامع گنجانده شده است.

تجارب آفریقای جنوبی و نپال نشان می‌دهد که چگونه می‌توان از اقدامات اصلاحی مختلف بنیادین برای ایجاد تغییر پایدار در جامعه استفاده کرد. با این حال، آن‌ها هم‌چنین به ما یادآوری می‌کنند که اصلاحات بنیادین یک فرآیند طولانی است: (بنابراین) نتایج را می‌توان تنها در میان مدت و بلندمدت درک کرد، مشروط بر این که اراده‌ی سیاسی و منابع کافی برای انجام آن‌ها وجود داشته باشد. آگاهی از این محدودیت‌ها مهم است: (چرا که) ممکن است اصلاحات بنیادین بلافاصله تغییرات اجتماعی قابل توجهی ایجاد نکند.

توصیه‌ها

باید آگاهی در میان ذی‌نفعان در مورد اهمیت گنجاندن موارد نقض حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی در عدالت انتقالی و هم‌چنین در مورد پتانسیل این قانون برای مقابله با چنین تخلفاتی، افزایش یابد. با این حال، پتانسیل آن برای ایجاد تغییرات پایدار در جامعه نباید بیش از حد مورد انتظار باشد. حتی اگر سازوکارهای عدالت انتقالی به علل ریشه‌ای و نقض حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی بپردازند، سهم آن‌ها در تغییرات اجتماعی کماکان مهم خواهد بود.

برای ادغام حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی در عدالت انتقالی می‌توان رویکردهای متفاوتی را اتخاذ کرد. همان‌طور که رسیدگی به نقض‌هایی که در طول درگیری رخ داده است بسته به زمینه، پرداختن به نقض حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی به عنوان بخشی از علل اصلی درگیری (تنها) یک گزینه است. ملاحظات دیگر این است که گرامت می‌تواند شامل استرداد یا ارائه‌ی خدمات یا کالاهایی باشد که معمولاً جزء حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی هستند - مانند دسترسی به خدمات بهداشتی یا توانبخشی، دسترسی به آموزش یا بازپس‌گیری مسکن - ادغام حقوق

اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی در عدالت انتقالی مستلزم اولویت‌بندی - از جمله بررسی دقیق ماهیت و مقیاس نقض‌هایی است که باید شامل شود - دستورات، ابزار و تخصص کافی برای انجام این کار است.

درمان جامع علل ریشه‌ای درگیری یا سرکوب و نقض گسترده حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی باید شامل در نظر گرفتن طیف وسیعی از سازوکارهای عدالت انتقالی، از جمله اصلاحات بنیادین باشد، و نه رویکردهای حداقلی که در آن فقط کمیسیون‌های حقیقت‌یاب نقش دارند.

برای بیشتر گنجاندن حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی در عدالت انتقالی شناخت عمیق حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، تعهدات دولت ناشی از آن‌ها و سازوکارهای بین‌المللی و منطقه‌ای موجود برای حمایت از آن‌ها توسط ذی‌نفعان عدالت انتقالی ضروری است. به‌طور مؤثر به همین ترتیب، کارشناسان حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، از جمله کسانی که برای سازمان‌های بین‌المللی و منطقه‌ای کار می‌کنند، باید درباره‌ی عدالت انتقالی بیشتر بیاموزند تا این دو حوزه بتوانند همکاری نزدیک‌تری با هم داشته باشند.

سازوکارهای عدالت انتقالی باید انتخاب سرپرست و یا انتصاب کارکنان متخصص در حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و از رشته‌های مختلف را در نظر بگیرند. به تحقیقات و کار بیشتر در زمینه‌ی عدالت انتقالی، (و درباره‌ی) علل ریشه‌ای و نقض گسترده حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی نیاز است. در حالی که این جزوه برخی از سؤالات مهم را روشن کرده، اما به طور جامع به این موضوع نپرداخته است. بنابراین، برای پل زدن موفقیت‌آمیزتر میان این حوزه‌ها، ادامه‌ی جمع‌آوری داده‌ها و تحلیل‌های مرتبط در موارد زیر مهم است:

- (الف) پتانسیل سازوکارهای عدالت انتقالی برای رسیدگی به این مسائل
- (ب) بهترین راه‌ها برای پرداختن به ارتباط بین عدالت انتقالی، حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و علل ریشه‌ای (مشکلات)
- (ج) معیارهایی که باید شامل حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی در عدالت انتقالی باشد

(د) موانع و چالش‌هایی که برای گنجاندن موفقیت‌آمیز و کافی این ابعاد باید برطرف شوند

(ه) بررسی دقیق‌تر در مورد چگونگی رسیدگی به نقض حقوق خاص اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (مانند حق غذا، حق سلامت، حق آموزش، حق سکونت یا حقوق فرهنگی) در عدالت انتقالی

(و) دخالت بازیگران غیردولتی در نقض یا سوءاستفاده از حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی

طراحی و انتشار متن اصلی توسط سرویس انتشارات سازمان ملل متحد، ژنو-۱۳. GE
 — ۴۹۸۳۹ ژانویه ۲۰۱۴ — HR/PUB/۱۳/۵۲,۸۲۶ — و شماره فروش نشریه سازمان
 ملل متحد ۲-۴۹۸۳۹-۱-۱۵۴۲۰۴-۲ ISBN ۹۷۸-۹۲-۱-۱۵۴۲۰۴-۲ E.۱۴.XIV.۳

پیوند با متن انگلیسی گزارش:

<https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Publications/HR-PUB-۰۵-۱۳.pdf>

ایدئولوژی، بت‌وارگی و مسئله‌ی آزادی‌های لیبرالی در پیرامون^۱

آیدین کیخایی



^۱ در جریان کار بر روی این متن، به همت «انجمن علمی جامعه‌شناسی دانشگاه تهران»، دوره‌ای برگزار شد تحت عنوان «ایدئولوژی و بت‌وارگی» که طی آن برخی از نوشته‌های مارکس را هم‌خوانی کردیم. مایل‌ام در اینجا از دوستان حاضر در آن دوره تشکر کنم. این متن را تقدیم می‌کنم به آنها، به «دانشجویان»، که دانشگاه به حضور آنها زنده است.

مقدمه

«آیا یک مارکسیست می‌تواند به حقوق بشر باور داشته باشد؟» این عنوان مقاله‌ی جدلی استیون لوکس در سال ۱۹۸۱ است.^۱ در نظر نویسنده پاسخ روشن است: «یک مارکسیست نمی‌تواند ... به حقوق بشر باور داشته باشد»، چرا که نه‌تنها از منظر مارکسیستی مفهوم «حق» مفهومی است «اساساً ایدئولوژیک» که در راستای «تثبیت جوامع طبقاتی و پنهان کردن منافع طبقاتی» عمل می‌کند، بلکه، مهم‌تر از آن، شاخصه‌ی مارکسیسم انکار بنیان «حق» است، یعنی انکار «وضعیت اخلاقی» به‌عنوان امری «درون‌زادِ وضعیت بشری».^۲ مقاله‌ی لوکس و نتیجه‌گیری آشکارا هدف‌مندِ او واکنش‌های بسیاری را برانگیخت. منتقدینِ لوکس با ارجاع به نوشته‌های مارکس نشان دادند که تصویر مارکس به‌عنوان دشمن حقوق بشر یک‌سویه و تقلیل‌گرایانه است و استدلال کردند که نه‌تنها یک مارکسیست می‌تواند مدافع حقوق بشر باشد، که بسته به شرایطِ اجتماعی-تاریخی، دفاع مارکسیسم از حقوق بشر می‌تواند به یک ضرورت بدل شود.^۳

این مجادله نمونه‌ای است از مناقشات و مباحثات دامنه‌دار درباره‌ی جایگاه آرمان‌های لیبرالی — از حقوق بشر گرفته تا آزادی و برابری — در اندیشه‌ی مارکس و در سنت‌های مارکسیستی. در این میان، موضع لوکس بیان‌گر برداشتی نسبتاً مرسوم است، نه‌تنها در میان منتقدان لیبرالِ مارکسیسم که حتی در برخی از نحله‌ها و مکاتب مارکسیستی. تاریخ تفاسیر مارکسیستی موضوع بحث من در این متن نیست. اما تا آن‌جا که به نوشته‌های خود مارکس مربوط می‌شود، به گمان من ماجرا بسیار پیچیده‌تر از صرف نفی یا رد است. البته شکی نیست که — از «درباره‌ی مسئله‌ی یهود» و *ایدئولوژی آلمانی* گرفته تا *سرمایه* و *نقد برنامه‌ی گوتا* — مارکس همواره با نگاهی انتقادی با برداشت‌های لیبرالی از مفاهیم حق و آزادی و برابری مواجه شده و

^۱ Lukes, ۱۹۸۱.

^۲ Ibid., ۳۴۲-۴.

^۳ به‌عنوان مثال نگاه کنید به، Cornell ۱۹۸۴; McBride ۱۹۸۴; و Bartholomew ۱۹۹۰.

محدودیت‌ها و حتی گاه کارکرد انحرافی و محافظه‌کارانه‌ی آنها را برجسته کرده است. در عین حال، در اغلب موارد می‌توان اشارات معینی به شرایط تاریخی و انضمامی نیز یافت که موضع مارکس را از نفی مطلق جدا و به نقد مشروط و موقعیت‌مند نزدیک می‌کند.^۱ به‌عنوان مثال، در «درباره‌ی مسئله‌ی یهود»، مارکس در میانه‌ی نقد بُرنده‌اش بر مفهوم رهایی سیاسی و موضع حقوق بشری اذعان می‌کند که در بستر «نظم جهانی تاکنون موجود» رهایی سیاسی به هر صورت «گامی بزرگ به پیش است».^۲ به همین ترتیب در نقد برنامه‌ی گوتا، درست پیش از آوردن تعبیر «چرند ایدئولوژیک درباره‌ی حق» – تعبیری که مورد استناد لوکس نیز هست^۳ – مارکس تصریح می‌کند که نقد او معطوف به کارکرد مخرب ایده‌ی «حقوق برابر» در یک وضعیت تاریخی مشخص است، یعنی «اکنونی» که در آن «ایده‌هایی که در دوره‌ای معین واجد معنا بودند» به «چرند ایدئولوژیک» بدل شده‌اند.^۴

به‌طور خلاصه، می‌توان گفت که نوشته‌های مارکس درباره‌ی آرمان‌های لیبرالی حق و آزادی و برابری شامل مجموعه‌ای از بینش‌های «انتقادی» و «موقعیت‌مند» است که نمی‌توان آنها را به‌سادگی ذیل یک نظریه‌ی «عمومی» – چه منفی و چه مثبت – جمع‌بندی کرد. آنچه هست امکان و ضرورت تفسیر و بازتفسیر است: فراخوانی برای

^۱ برای مروری کوتاه اما روشن‌گر بر نوشته‌های مارکس در این زمینه نگاه کنید به، O'Connell ۲۰۱۸، ۹۶۵-۷۰.

^۲ مارکس ۱۴۰۰، ۲۴.

^۳ Lukes ۱۹۸۱، ۳۳۹.

^۴ Marx ۲۰۲۳، ۵۹-۶۰.

نقد برنامه‌ی گوتا در سال ۱۸۷۵ نوشته شده است، یعنی در دوره‌ی «منزاعه‌ی فرهنگ (Kulturkampf)» بیسمارک علیه کلیسای کاتولیک، که حداقل در سطح ظاهر، مبارزه‌ای بود در راستای فرهنگ و آموزش سکولار. در انتهای متن مارکس با تأکید بر موقعیت خاص آن دوران اشاره می‌کند که اگر بنا باشد «در این زمانه‌ی 'منزاعه‌ی فرهنگ'، شعارهای قدیمی لیبرالیسم را به یاد آن [بیاوریم]» و مثلاً از آزادی دین از دولت دفاع کنیم، ضروری است که هم‌زمان محدودیت‌های این آزادی «بورژوازی» را نیز برجسته کنیم. (ibid., ۷۲).

اندیشیدن با مارکس و بازگشایی ظرفیت‌های نهفته در نوشته‌های او در نسبت با موقعیت‌ها و مسائل پیش رو. این مقاله پاسخی است به این فراخوان. موقعیت ویژه‌ی مورد نظر آن «ایران امروز» است، و مسئله‌ی مشخص و عملی پیش روی آن جایگاه «آزادی» در این موقعیت ویژه؛ با این توضیح که در این جا موقعیت «ایران امروز»، نه در سطح فردیت تاریخی منحصربه‌فرد آن، بلکه به‌عنوان نمونه‌ای از یک جغرافیای «پیرامونی» و گرفتار در بند منظومه‌ای از روابط سلطه‌ی «ایدئولوژیک» و «سرمایه‌دارانه» مدنظر قرار می‌گیرد، و «آزادی» نیز، نه در معنایی اتوپایی و جامع، که در همان معنای روزمره‌ی لیبرالی آن، از آزادی بیان گرفته تا آزادی سیاسی.

هم‌سو با برخی از منتقدان لوکس، هدف صریح من در این مقاله نشان دادن این است که اتخاذ یک منظر مارکسی نه‌تنها با دفاع از آزادی لیبرالی تناقضی ندارد که، به‌ویژه در بستر موقعیت پیرامونی (و گاه حتی در مرکز)، آن را ایجاب می‌کند. در این راستا، نقطه‌ی شروع متن واکاوی مفهوم ایدئولوژی و تمایزگذاری میان اشکال آگاهی وارونه است. به‌طور خلاصه، استدلال من این است که اگرچه ایده‌ی حقوق بشر و ارزش‌های لیبرالی ذیل آگاهی وارونه قابل جای‌گذاری‌اند (و در این معنای کلی استفاده از تعبیر عمومی ایدئولوژی درباره‌ی آنها نادرست نیست)، نکته‌ی مهم این است که در این جا با شکلی ویژه و در واقع منحصربه‌فرد از وارونگی مواجه‌ایم که عنوان دقیق‌تر آن وارونگی بت‌واره است. ایدئولوژی و بت‌وارگی در عین این که از بسیاری جهات مشابه و حتی هم‌خانواده‌اند، تفاوت‌های اساسی‌ای نیز با یکدیگر دارند، از جمله این که برخلاف آگاهی ایدئولوژیک که مشخصاً کاذب است، آگاهی بت‌واره هم‌زمان کاذب و واقعی است. بر همین اساس، مواجهه‌ی انتقادی با وارونگی ایدئولوژیک و وارونگی بت‌واره نیز مستلزم اتخاذ رویکردهای متفاوتی است. در ادامه، با ارائه‌ی خوانشی از سرمایه به عنوان یک میدان گرانشی، استدلال می‌کنم که شاخصه‌ی پیرامون بحران‌زده‌ی جهان سرمایه‌دارانه برهم خوردن تعادل نسبی میان ایدئولوژی و بت‌وارگی به‌نفع ایدئولوژی است. در چنین شرایطی، بت‌وارگی کارکردی دوگانه می‌یابد: از یک سو، در راستای تثبیت میدان گرانش سرمایه عمل می‌کند، و از سوی دیگر، در نسبت با سلطه‌ی ایدئولوژیک واجد شکلی از اِبْکتیویته‌ی انتقادی است. همین اِبْکتیویته‌ی انتقادی است که دفاع از هنجارهای

بت‌وارگی — و در مرکز آن، مفهوم لیبرالی آزادی — را در جوامع پیرامونی به یک ضرورت بدل می‌کند.

خلاصه‌ی ساختاری بالا، مطابق روال مرسوم، تصویری خطی از متن ارائه می‌کند، بدین معنا که نتیجه‌ی نهایی را اصل قرار می‌دهد و اجزاء را به‌مثابه گام‌هایی در راستای رسیدن به آن مرتب می‌کند. این تصویرسازی البته نه کاذب است و نه بی‌فایده، اما (گذشته از این که همواره تا حدی تصنعی است) در مورد متن حاضر این مشکل را دارد که ممکن است اجزای متن را زیر سایه‌ی نتیجه نادیدنی کند. این در حالی است که در این جا اجزای متن به تعبیری اصلی‌ترند، چرا که دغدغه‌ی عمومی‌تری را دنبال می‌کنند که مسئله‌ی خاص آزادی لیبرالی در پیرامون یکی از وجوه آن است. بنابراین اجازه بدهید در کنار خلاصه‌ی بالا، بکوشم تا متن را از زاویه‌ی این دغدغه نیز تصویر کنم. مقصودم از اجزاء متن، مشخصاً صورت‌بندی تمایز میان ایدئولوژی و بت‌وارگی و تفسیر سرمایه به‌مثابه یک میدان گرانشی است. اهمیت این دو جزء در این است که در کنار هم خوانشی ویژه از مارکس ارائه می‌کنند که در آن «استقلال نسبی ایدئولوژی» امکان بیان پیدا می‌کند. این مسئله (یعنی استقلال نسبی ایدئولوژی) که برای پیرامون بحران‌زده و ایدئولوژیک مشخصاً امری حیاتی بوده و هست، امروز اهمیتی عمومی‌تر نیز دارد، چرا که به مانند هر دوره‌ی بحرانی دیگر، در شرایط بحران جهانی نولیبرالیسم سرنوشت مرکز نیز به شکلی روزافزون به تعامل نیروهای ایدئولوژیک گره خورده است. در چنین شرایطی، نابسندگی خوانش اکونومیستی مرسوم از مارکس — که معمولاً نیز نقد اقتصاد سیاسی مارکس متأخر را مینا قرار می‌دهد — بیش از پیش عیان می‌شود. چرا که در این خوانش عموماً ایدئولوژی در جایگاه ثانوی یا روبنایی قرار می‌گیرد و عاملیت آن در نهایت ذیل تعینات اقتصادی محو می‌شود. اما نه این تنها خوانش ممکن از آرای مارکس است، و نه نقد اقتصاد سیاسی تنها دستاورد او. در کنار مارکس سرمایه، مارکس جوان دهه‌ی ۱۸۴۰ را هم داریم که اتفاقاً بخش بزرگی از کارش نقد ایدئولوژی و نظریه‌پردازی درباره‌ی ایدئولوژی است. از این دوره تا دوره‌ی سرمایه اتفاق می‌افتد این است که نقد اقتصاد سیاسی به مرور ذهن و کار فکری مارکس را به‌تمامی اشغال

می‌کند. آیا این بدین معنا است که نقد ایدئولوژی برای مارکس متأخر بی‌اهمیت یا حداقل دارای اهمیت ثانوی است یا این که صرفاً کانون توجه او عوض شده است؟

اگر ایدئولوژی را در سطح آگاهی و به معنای شکلی از آگاهی وارونه مدنظر قرار دهیم، امکانی برای طرح دقیق‌تر این پرسش فراهم می‌شود. مضمون وارونگی در سرمایه نیز حضور دارد، اما به شکلی متفاوت، یعنی، نه ذیل ایدئولوژی، که ذیل بحث بت‌وارگی کالا. چنان که خواهیم دید، رویکرد مارکس در هر دو جا ماتریالیستی است، بدین معنا که آگاهی وارونه — چه بت‌واره و چه ایدئولوژیک — در نظر او بازتاب تناقض‌های واقعیت مادی است. با این همه تفاوت مهمی نیز وجود دارد. در بستر نقد ایدئولوژی در دهه‌ی ۱۸۴۰ وارونگی آگاهی در معنایی گسترده مدنظر قرار می‌گیرد و به‌عنوان مثال در نسبت با تناقض عمومی کار مادی و کار ذهنی توضیح داده می‌شود. در برابر، در سرمایه مضمون وارونگی آگاهی در معنای خاص وارونگی بت‌واره طرح می‌شود که مشخصاً و مستقیماً بازتاب مناسبات تولیدمبادله‌ی کالایی در سطح آگاهی است. به عبارت دیگر، در بحث بت‌وارگی نقد آگاهی وارونه نه نقدی مستقل که جزئی از نقد اقتصاد سیاسی است. به این ترتیب، مسیر حرکت مارکس از نقد ایدئولوژی دهه‌ی ۱۸۴۰ تا نقد بت‌وارگی در سرمایه در عین این که سیر پختگی اندیشه‌ی او را نشان می‌دهد، محدودیت‌هایی نیز ایجاد می‌کند. به عبارت دیگر، از یک سو این واقعیتی است که نظریه‌ی بت‌وارگی مارکس متأخر به مراتب دقیق‌تر و منسجم‌تر از نقد ایدئولوژی مارکس جوان است. اما از سوی دیگر، تمرکز مارکس متأخر بر روابط تولیدمبادله‌ی کالایی و شکل وارونگی متناظر با آن، یعنی وارونگی بت‌واره، ظرفیت‌های مستتر در نقد ایدئولوژی برای مواجهه با سایر اشکال آگاهی وارونه، یعنی «ایدئولوژی‌هایی که نسبتاً مستقل از فرم‌های عمل اقتصادی بت‌واره»^۱ اند، را مسکوت می‌گذارد.

^۱ رمان ۱۴۰۰، ۸-۸۷ (Rehmann ۲۰۱۳، ۵۸). چند نکته درباره‌ی ترجمه و ارجاعات:

- در این نوشتار، در ارجاع به چند منبع مشخص — شامل نظریه‌های ایدئولوژی پان رمان، و دو متن از مارکس (و انگلس)، یعنی ایدئولوژی آلمانی و «تزه‌های فوئرباخ» — همواره به هر دو نسخه‌ی فارسی و انگلیسی اشاره می‌کنم. به این دلیل که گرچه کوشیده‌ام که تا حد امکان منابع فارسی را مبنای قرار دهم، در مورد این سه متن اغلب ناگزیر شده‌ام تا ترجمه‌های فارسی را بر اساس نسخه‌های انگلیسی متون اصلاح کنم و یا به‌طور کلی تغییر دهم. شیوه‌ی ارجاع هم به این ترتیب است که

هنگامی که از مسئله‌ی استقلال نسبی ایدئولوژی در شرایط معینی مانند وضعیت امروز ایران یا در بستر بحران جهانی نولیبرالیسم سخن می‌گوییم، منظور دقیقاً برجسته شدن عاملیتِ چنین ایدئولوژی‌هایی است. به همین دلیل هم هست که تفسیرِ اکونومیستیِ مارکس از تحلیل وقایع جا می‌ماند، چرا که عملاً «امر ایدئولوژیک» را «در شی‌ءوارگی‌های تولید کالایی و 'اجبار خاموش' مناسبات تولید سرمایه‌داری منحل [می‌کند]». در چنین شرایطی، برجسته کردن ظرفیت‌های نقد ایدئولوژیِ مارکس در دهه‌ی ۱۸۴۰ بیش از پیش اهمیت می‌یابد. اما این نمی‌تواند به‌سادگی به معنای رجوع به مارکس جوان و نادیده گرفتن مارکس سرمایه باشد. نقد اقتصاد سیاسی به هر صورت کامل‌ترین و منسجم‌ترین دستاوردِ نظری مارکس است. بنابراین آنچه نیاز داریم شکلی از بازآرایی اندیشه‌ی مارکس است: خوانش هم‌زمان نقد ایدئولوژی و نقد بت‌وارگی در کنار و از منظر یکدیگر. در عین تمرکز بر مسئله‌ی خاص آزادی لیبرالی در پیرامون، متن حاضر در سطحی عمومی‌تر همچنین تلاشی است در این راستا — تلاشی که پایه‌ی نظری آن تفسیر سرمایه به‌مثابه یک میدان گرانشی است.

-
- در مرتبه‌ی اول پس از نسخه‌ی فارسی، اطلاعات نسخه‌ی انگلیسی را در پراونتز آورده‌ام و از ارجاعات بعدی صرفاً شماره صفحه‌ی متن انگلیسی را در پراونتز آورده‌ام.
- ارجاعات تکراری را حذف کرده‌ام. هر جا نقل قولی بدون ارجاع آمده، منبع آخرین ارجاع پیش از آن است (چه ارجاع مستقیم از متن و چه ارجاع در درون توضیحات پاورقی).
 - در سرتاسر متن، religion را همه جا به «دین» برگردانده‌ام (فارغ از اینکه مترجم فارسی «دین» یا «مذهب» ترجمه کرده باشد).
 - به دلیل اهمیت ترمینولوژیکِ واژه‌های «اِبژکتیو» و «فُرم»، در موارد مهم خود این واژه‌ها (و مشتقات آن‌ها) را جایگزین ترجمه‌های فارسی — «شکل»، «عینی»، «عینیت» — کرده‌ام.
 - به جز این‌ها، سایر مواردِ تغییر و اصلاح در ترجمه را در پاورقی مشخص کرده‌ام.

۱

ایدئولوژی: از تراسی تا مارکس

در سال ۱۷۹۶، آنتوان دستوت دو تراسی برای توصیف آنچه «علم ایده‌ها» می‌خواند نوواژه‌ی «ایدئولوژی»^۱ را ابداع می‌کند. تراسی کار بر روی این علم را از چند سال قبل در زندان آغاز کرده بود. او که زمین‌دار ثروتمندی بود و دل‌بسته‌ی آرای روشنگری، در هیاهوی سال‌های اولیه‌ی انقلاب فرانسه به انقلابیون پیوسته بود. اما در سال ۱۷۹۳ به جرم توطئه علیه انقلاب زندانی و به اعدام محکوم شده بود. تنها چند روز پیش از اجرای حکم اعدام، ورق برمی‌گردد. در ۲۷ ژوئیه‌ی ۱۷۹۴ روبسپیر دستگیر و چند روز بعد اعدام می‌شود و تراسی به شکلی معجزه‌آسا نجات می‌یابد. ایده‌ی علم ایده‌ها در زمان اسارت با اتکا بر فلسفه‌ی حس‌گرایی جان لاک و در پی بازخوانی متنی از ایتین گُندیاک — *رساله‌ای درباره‌ی نظام‌ها*^۲ — در ذهن او شکل می‌گیرد. پس از آزادی، او این ایده را پی می‌گیرد و به چهره‌ای اثرگذار در فضای فکری و سیاسی دوره‌ی پساژاکوبنی بدل می‌شود. «علم ایده‌ها» توجه بسیاری را به خود جلب می‌کند و گروهی از محققین، یعنی «ایدئولوژیست»^۳ ها، به کار بر روی این علم تازه تأسیس مشغول می‌شوند.

ایدئولوژی یک علم «تحلیلی» است که کار آن مطالعه‌ی عملکرد ذهن و «تجزیه‌ی ایده‌ها به اجزای پایه‌ای» برساننده‌ی آن‌ها است.^۴ اما در نظر تراسی که به تأسی از لاک «ادراکات حسی»^۵ را تنها مبنا و ریشه‌ی «ایده» می‌داند، رابطه‌ی میان ایده و ادراک حسی رابطه‌ای است مستقیم و ضروری. در واقع او تا آن‌جا پیش می‌رود که «ایده» را

^۱ idéologie

^۲ *Traité des Systèmes*

^۳ idéologues

^۴ رمان ۱۴۰۰، ۳۴ (۶-۱۵).

^۵ sense-perceptions

«مترادف دقیق» ادراک می‌خواند.^۱ به این ترتیب، ایدئولوژی جدایی میان بیرون و درون - «بیرونیت جهان تجربی» و «درونیت عملکردهای ذهنی» - را به چالش می‌کشد.^۲ این علم جدید علمی است «ایجابی»،^۳ فراسوی دوگانه‌ی ماتریالیسم و ایدئالیسم، که از طریق «تحلیل اندیشه»، «حقایق اصلی» جهان را کشف می‌کند. ایدئولوژی در این معنا صرفاً علمی در میان علوم نیست. بلکه از آنجا که همه‌ی علوم در نهایت با ایده‌ها (و مفاهیم) سروکار دارند، در واقع یک «آبرعلم»^۴ است که نه تنها «در سلسله‌مراتب تبارشناختی اولین [علم]»، که در حقیقت «تنها [علم] است و سایر [علوم] صرفاً کاربردهای آن هستند».^۵ ایدئولوژی بنیان همه‌ی علوم است، از نحو و منطق گرفته تا آموزش و اخلاق و تنظیم جامعه.

این تقدم معرفت‌شناختی، به ایدئولوژی موقعیت عملی و کارکرد سیاسی ویژه‌ای نیز می‌بخشد. در نظر تراسی، اگر ایدئولوژی علم بنیادی است، باید در بخش‌های مختلف زیست اجتماعی هم نقش محوری و مبنایی ایفا کند. در فرانسه‌ی آن زمان، این ادعا ایدئولوژی و ایدئولوژیست‌ها را مستقیماً در برابر نهاد دین و روحانیت مسیحی قرار می‌دهد. به عنوان مثال، در زمینه‌ی آموزش، تراسی خواستار تشکیل «یک نظام ملی نوین» می‌شود که در آن فرزندان طبقات متمکن از «خطاهای اخلاقی و متافیزیکی پیشین» تصفیه و به جای آن از آموزش بر اساس «اصول حقیقی ایدئولوژی» بهره‌مند شوند.^۶ در نظر تراسی، فرزندان طبقات کارگر که «تقدیرشان کار سخت و جان‌فرسا است» نیازی به چنین آموزشی ندارند. در زمینه‌ی اقتصاد، تراسی استدلال می‌کند که «از آنجا که 'مال تو' و 'مال من' به شکل اجتناب‌ناپذیری از تمایز پیشینی میان 'تو' و

^۱ تراسی، نقل در همان.

^۲ Steger ۲۰۰۸، ۲۸.

^۳ positive

^۴ super-science

^۵ تراسی، نقل در ۲۷-۳۰، Steger ۲۰۰۸. همچنین نگاه کنید به رمان ۱۴۰۰، ۵-۳۴ (۱۶).

^۶ تراسی، نقل در ۳۲، Steger ۲۰۰۸.

'من' نشئت می‌گیرد، مالکیت خصوصی 'پیامد ناگزیر طبیعت ما است'.^۱ در همین راستا، ایدئولوژی تراسی صراحتاً از «آزادسازی رادیکال تجارت و صنعت بر طبق اصول بازار» نیز دفاع می‌کند.^۲ بی‌جهت نیست که مارکس تراسی را «یک بورژوازی مکتبی خونسرد» می‌نامد.^۳

هنگامی که تراسی از معرفت‌شناسی و تحلیل فلسفی گذر می‌کند و به بحث درباره‌ی نتایج و دلالت‌های عملی «علم ایده‌ها» می‌رسد، ماهیت «ایدئولوژیک» (در معنای امروزی کلمه) ایدئولوژی عیان می‌شود. نه ایدئولوژی یک ابرعلم بی‌طرف و جهان‌شمول است و نه ایدئولوژیست‌ها موضعی صرفاً عالمانه دارند. چنان که یان رمان می‌نویسد، ایدئولوژی «برساختی پسانقلابی» بود که در برابر «حکومت وحشت غیرعقلانی» ژاکوبینی از «نظم عقلانی» بورژوازی دفاع می‌کرد.^۴ هدف ایدئولوژیست‌ها این بود که از خلاء ناشی از شکست ژاکوبین‌ها برای «نهادینه کردن دستاوردهای روشنگری و جمهوری خواهی» استفاده کنند. اما تحولی که ایدئولوژیست‌ها به دنبال آن بودند، یک تغییر بنیادی و ساختاری نبود، بلکه بیش‌تر چیزی بود از جنس آنچه آنتونیو گرامشی «انقلاب منفعل»^۵ می‌نامد: «حفظ دستاوردهای جمهوری خواهانه در عین عقب‌نشینی» از مطالبات عامه^۶ و تثبیت اصل 'نماینده‌گی'^۷ در برابر 'اتوپیا'ی دموکراسی مستقیم». با تکیه بر همین جهت‌گیری سیاسی است که، در دوره‌ی کوتاه دیرکتوار^۸ — که عموماً به‌عنوان دوران پایانی انقلاب فرانسه قلمداد می‌شود — ایدئولوژیست‌ها بر

^۱ تراسی، نقل در رمان ۱۴۰۰، ۳۶ (۱۷).

^۲ Steger ۲۰۰۸، ۳۲.

^۳ a fish-blooded bourgeois doctrinaire. مارکس ۱۳۹۴، ۶۶۴ (ترجمه اصلاح شده است).

^۴ رمان ۱۴۰۰، ۷-۳۶ (۱۸).

^۵ passive revolution

^۶ plebeian

^۷ representation

^۸ Directoire

نهادهای مهمی مانند انستیتو ملی،^۱ اکول نورمال سوپریور،^۲ و انستیتو فرانسه^۳ مسلط می‌شوند و ایدئولوژی تا حد و اندازه‌ی یک «فلسفه‌ی دولتی» نفوذ و اعتبار می‌یابد. پس از این دوره و در پی حملات ناپلئون بناپارت به ایدئولوژیست‌ها، مفهوم ایدئولوژی دچار دگردیسی می‌شود. رابطه‌ی ناپلئون با ایدئولوژیست‌ها از آغاز خصمانه نبود. در سال‌های پیش از کودتای ۱۸ برومر،^۴ ژنرال جوان که در پی پیروزی‌های‌اش در جنگ‌های متعدد قهرمانی ملی به حساب می‌آمد، درصدد بود تا این سرمایه‌ی نظامی را به قدرت سیاسی بدل کند. در این راستا، با توجه به نفوذ فکری و سیاسی انستیتو ملی، ناپلئون کوشید تا اعتماد و حمایت ایدئولوژیست‌ها را جلب کند. در این دوران موضع ناپلئون در برابر ایدئولوژی و ایدئولوژیست‌ها عمدتاً موضعی ستایش‌گرانه است؛ آنها مردان علم و دانش‌اند که «رازهای زیادی را آشکار و تعصبات بسیاری را نابود کرده‌اند ... ما باید محققان را دوست بداریم و از علوم محافظت کنیم».^۵ در برابر، ایدئولوژیست‌ها نیز با آغوش باز از ناپلئون استقبال می‌کنند، تا جایی که در سال ۱۷۹۷ از او برای پیوستن به انستیتو به‌عنوان عضو افتخاری دعوت می‌کنند. ژنرال نیز با فروتنی این دعوت را می‌پذیرد: «انتخاب توسط مردان ممتاز انستیتو، برای من افتخار است. احساس می‌کنم برای زمانی طولانی، پیش از آنکه هم‌رده‌ی آنها شوم، شاگردشان خواهم بود».

این رابطه‌ی دوستانه و محترمانه پس از به قدرت رسیدن ناپلئون به‌عنوان «کنسول اول» به مرور به خصومت بدل می‌شود. یکی از حامیان اصلی ناپلئون در جریان کودتای ۱۸ برومر، یعنی امانوئل ژوزف سیس، خود یکی از چهره‌های مهم انستیتو و از مدافعان

^۱ Institut National

^۲ École Normale Supérieure

^۳ Institut de France

^۴ کودتای ۸ نوامبر ۱۷۹۹ که به سرنگونی دیرکتوار و به قدرت رسیدن کنسول‌گری فرانسه (French Consulate)، و در راس آن شخص ناپلئون به عنوان کنسول اول، انجامید.

^۵ ناپلئون، نقل در ۳۳، ۲۰۰۸، Steger.

ایدئولوژی بود.^۱ تقابل میان او و ناپلئون بلافاصله پس از کنار زدن دیرکتوار عیان می‌شود، زمانی که ناپلئون متن قانون اساسی پیشنهادی سپس را که در آن هنوز ردپایی از اصول جمهوری‌خواهی حضور دارد، نمی‌پذیرد و آن را با متنی اقتدارگرایانه جایگزین می‌کند. در این مرحله اگرچه ناسازگاری ناپلئون با اهداف ایدئولوژیست‌ها پیشاپیش روشن است، او همچنان حضور آنها، از جمله خود تراسی، را در مجلس سنا و برخی موقعیت‌های سیاسی مهم دیگر تحمل می‌کند، گرچه هم‌زمان نیز می‌کوشد تا از طریق تحقیر عمومی یا تضمین سکوت از طریق اعطای امتیازهای مالی، از تأثیرشان بکاهد.^۲ اما به مرور که قدرت ناپلئون تثبیت می‌شود ضدیت او با ایدئولوژی نیز عیان‌تر و شدیدتر می‌شود تا جایی که ایدئولوژیست‌ها به‌عنوان شر اعظم به موضوع دائمی حمله‌ی او بدل می‌شوند. یکی از نقاط عطف در این دگردیسی، کونکوردات^۳ ۱۸۰۱ است، توافق‌نامه‌ای میان ناپلئون و پاپ پیوس هفتم که طی آن کلیسای کاتولیک بسیاری از امتیازات مدنی‌ای را که در جریان انقلاب از دست داده بود بازیابی می‌کند و به‌عنوان کلیسای اکثریت در فرانسه به رسمیت شناخته می‌شود. موضع ضددین ایدئولوژیست‌ها بر کسی پوشیده نبود. تراسی پیش‌تر صراحتاً اعلام کرده بود که در نظر او دین «مانعی [است] در برابر منطق درست و اخلاق ... سلیم» و بر ضرورت جایگزین کردن دین با ایدئولوژی — به‌عنوان تنها منبع معتبر و مشروع حقیقت و اخلاق — تأکید کرده بود.^۴ اکنون، با گردش ناپلئون به سوی کلیسا دیگر هرگونه شک و شبهه‌ای درباره‌ی ضدیت او با ایدئولوژی از میان رفته بود. مقارن همین زمان است که واژه‌ی «افتخارآمیز» و مثبت «ایدئولوژیست» با واژه‌ی «تحقیرآمیز» و منفی «ایدئولوگ»^۵ جایگزین می‌شود.^۶

^۱ نگاه کنید به، ۶۲۲، ۲۰۱۴، Israel

^۲ نگاه کنید به، ۳۴، ۲۰۰۸، Steger

^۳ Concordat

^۴ تراسی، نقل در رمان ۱۴۰۰، ۳۷ (۱۸).

^۵ idéologue

^۶ رمان ۱۴۰۰، ۳۸ (۱۹).

ناپلئون ایدئولوگ‌ها را «رؤی‌پردازانی» می‌خواند که بدون داشتن درکی از واقعیت جامعه می‌خواهند آرمان‌های انتزاعی خود را بر آن تحمیل کنند:

آنها رؤی‌پردازند، و رؤی‌پردازانی خطرناک؛ آنها همگی ماتریالیست‌هایی با چهره‌ی پنهان‌اند، و نه چندان هم پنهان. آقایان، فیلسوفان به خودشان زحمت می‌دهند تا نظام خلق کنند؛ آنها بیهوده در جستجوی [نظامی] بهتر از مسیحیت هستند، [مسیحیتی که] از طریق آشتی دادن انسان با خودش هم نظم فضای عمومی و هم صلح دولت‌ها را تضمین می‌کند. ایدئولوگ‌های شما تمامی اوهام را نابود می‌کنند، [در حالیکه] عصر اوهام عصر سعادت است، هم برای افراد هم برای مردمان.^۱

به تعبیر رمان، در این مقطع مشکل ناپلئون با ایدئولوژیست‌ها در واقع این بود که ایدئولوژی آنها به دلیل دور بودن از واقعیت‌های عملی جامعه ظرفیت ایفای نقش به‌مثابه یک ایدئولوژی در معنای امروزی کلمه را نداشت، یعنی نمی‌توانست «ابزارهای اخلاقی» و «آموزشی» مؤثری در راستای سازمان‌دهی تسلیم خودخواسته^۱ مردم به رژیم بناپارتی ارائه کند.^۲ در سال‌های بعد که امپراتوری مترلزل و ناپلئون از توجیه شکست‌ها و حل کردن مشکلات ناامید می‌شود، ایدئولوگ‌ها به سپربلای امپراتور مستأصل بدل می‌شوند. در سال ۱۸۱۲ و در پی شکست تحقیرآمیز فرانسه در برابر روسیه، ناپلئون تا آنجا پیش می‌رود که ایدئولوژی را مسئول همه‌ی معضلات فرانسه اعلام می‌کند:

ما باید ایدئولوژی را مقصر تمامی ناخوشی‌های فرانسه‌ی محبوب‌مان بدانیم، آن متافیزیک تیره‌وتاری که به جای استفاده از قوانین^۳ آشنا به قلب

^۱ ناپلئون، نقل در Kennedy ۱۹۷۹، ۳۵۹.

^۲ رمان ۱۴۰۰، ۳۸ (۱۹).

^۳ laws

مشابه به کار می‌برد: «زندگی ما به ایدئولوژی و فرضیات تهی نیازی ندارد، بلکه [ما به این نیاز داریم که] بدون سردرگمی زندگی کنیم».^۱

اما هنگامی که بعدتر ایدئولوژی از یک واژه‌ی قرضی به مفهومی محوری در اندیشه‌ی مارکس (و انگلس) بدل می‌شود، آنچه اتفاق می‌افتد دیگر — چنان که به‌عنوان مثال مَنفرد ب. استگر می‌گوید — صرفاً بازتولید «کلیشه‌ی بناپارت» نیست.^۲ در این زمینه تری ایگلتن تفسیر دقیق‌تری ارائه می‌دهد. او ضمن تأکید بر مختصات نظری ویژه‌ی مفهوم مارکسی از ایدئولوژی و همچنین موضع سیاسی «کاملاً متضاد» مارکس (و انگلس) با ناپلئون، استدلال می‌کند که تحلیل آنها در یک سطح خاص با ناپلئون هم‌گرا می‌شود، یعنی در سطح «نکوهش عمل‌گرایانه‌ی ایدئولوژی به‌مثابه شکلی از ایدئالیسم تخیلی».^۳ اما حتی این تفسیر نیز حقّ مطلب را ادا نمی‌کند. چرا که، چنان که خواهیم دید، نقد مارکس بر ایدئولوژی بیش از آنکه معطوف به کارایی یا ناکارآمدی ابزاری ایدئولوژی باشد، نقش انحرافی و ضد‌رہایی‌بخش آن به‌مثابه آگاهی وارونه را هدف قرار می‌دهد. با در نظر گرفتن این موارد است که ولفگانگ فریتس هاوگ نقد ایدئولوژی مارکس را صورت‌بندی تازه‌ای می‌داند، «غسل تعمید سوم» واژه‌ی ایدئولوژی — پس از تراسی و ناپلئون — که به‌واسطه‌ی آن این واژه در «فهرست مفاهیم بنیادی مدرنیته» ثبت می‌شود.^۴

۲

ایدئولوژی و نقد ایدئولوژی

^۱ مارکس، نقل در همان.

^۲ Steger ۲۰۰۸، ۳۷.

^۳ Eagleton ۱۹۹۱، ۷۷-۸.

^۴ Haug ۱۹۹۳، ۹.

گذشته از پیچیدگی‌ها و ظرافت‌های نظری و تاریخی معمول در اندیشه‌ی مارکس، تلاش برای فهم برداشت او از ایدئولوژی مستلزم مواجهه با چالش‌های ویژه‌ای نیز هست. در وهله‌ی اول، مسئله نسبت میان مارکس جوان و متأخر است. برخلاف مارکس دهه‌ی ۱۸۴۰ که به کرات از واژه‌ی ایدئولوژی استفاده می‌کند، ایدئولوژی در نوشته‌های بعدی مارکس حضور به مراتب کم‌رنگ‌تری دارد. در عین حال، ایده‌ی آگاهی «وارونه» که مضمون محوری تفسیر مارکس جوان از ایدئولوژی است، همچنان در نوشته‌های متأخر مارکس — از جمله و به‌ویژه در بحث بت‌وارگی کالا در فصل اول سرمایه — حضوری برجسته و اساسی دارد. به این ترتیب، یک پرسش اساسی رابطه‌ی وارونگی ایدئولوژیک با وارونگی بت‌واره است.

مسئله‌ی دیگر — که مستقیماً به همین پرسش نیز مربوط می‌شود — این است که برخلاف بحث بت‌وارگی کالا که در بستر نقد اقتصاد سیاسی شکل‌یافته‌ی مارکس متأخر واجد سطح معینی از بسندگی و دقت نظری است، آرای مارکس جوان درباره‌ی ایدئولوژی به همان اندازه که راه‌گشا و درخشان‌اند، پرسش‌برانگیز و در مواردی حتی مبهم و ناتمام‌اند. بخشی از این ناتمامی بازمی‌گردد به نگاه تاریخ‌مند و زمینه‌محور مارکس به ایدئولوژی. چنان که گئورگ مارکوس اشاره می‌کند، مارکس چه در این دوره و چه پس از آن، «هیچ‌گاه در پی تدوین یک نظریه‌ی نظام‌مند [و جامع] از ایدئولوژی نبود و چنین ادعایی هم نداشت».^۱ اما گذشته از این ویژگی کلی، مارکس جوان در مواردی نیز ایده‌هایی را واقعاً نیمه‌کاره رها می‌کند، بدین معنا که اشاراتی می‌کند و بی‌آن‌که موضوع را بسط دهد یا حتی به اندازه‌ی کافی تدقیق کند به سرعت از آن گذر می‌کند. اما این همه به معنای بی‌اهمیت بودن آرای مارکس جوان درباره‌ی ایدئولوژی نیست. در همین اشارات گذرا و مبهم (مانند اشاره به اهمیت «رهایی سیاسی» در «درباره‌ی مسئله‌ی یهود» یا تمایز میان ایدئولوژی سیاسی و ایدئولوژی دینی در *ایدئولوژی آلمانی*) بینش‌ها و ظرفیت‌هایی هست که از یک‌سو در چارچوب بحث بت‌وارگی کالا به‌سادگی امکان طرح نمی‌یابند، و از سوی دیگر هم برای درک موضع کلی مارکس و هم به‌طور خاص برای مواجهه با مسائل امروز «ما» بسیار راه‌گشا

^۱ Markus ۱۹۹۱, ۱۰۱.

و مهم‌اند. این هم‌خوانی البته اتفاقی نیست، بلکه چنان که خواهیم دید بازتاب برخی شباهت‌های روشن میان زمین‌فکری مارکس جوان — یعنی آلمان یا پروس در آن دوره — با وضعیت کنونی ایران است.

با در نظر گرفتن این موارد، خوانشی که در این‌جا ارائه می‌شود نه درصدد دفاع از مارکس جوان در برابر مارکس متأخر (یا بالعکس) است و نه به دنبال حل کردن آنها در یکدیگر و استخراج یک نظریه‌ی واحد مارکسی درباره‌ی آگاهی و ارونه. در عوض می‌کوشم تا نقد ایدئولوژی و نقد بت‌وارگی مارکس را در کنار یکدیگر و از منظر یکدیگر بخوانم: اولی محدودیت‌های دومی را جبران می‌کند، و دومی به رفع ابهامات و تدقیق اولی کمک می‌کند.

زمینه‌ی تاریخی

تا آن‌جا که به بحث ایدئولوژی مربوط می‌شود، متن مشترک مارکس و انگلس یعنی *ایدئولوژی آلمانی* را می‌توان محصول نهایی فعالیت‌های فکری مارکس در دهه‌ی ۱۸۴۰ در نظر گرفت. تعبیر مشهور مارکس و انگلس درباره‌ی وارونگی ایدئولوژیک از صفحات آغازین همین متن گرفته شده است: «در همه‌ی ایدئولوژی‌ها، انسان‌ها و روابطشان همچون در پرده‌ی دوربین عکاسی و ارونه جلوه می‌کنند، این پدیده درست همان‌گونه از فرآیندزیست^۱ تاریخی‌شان برمی‌خیزد که وارونگی اشیا بر شبکه‌ی چشم از فرآیندزیست فیزیکی آنان».^۲ اما پیش از آنکه به این متن بپردازیم، باید به زمینه‌ی تاریخی آن و به‌ویژه جدال پرفراز و نشیب مارکس با هگلیان جوان توجه کنیم.

در نظر مارکس نقد ایدئالیسم (سویژکتیو) شلینگ و ایدئالیسم (مطلق) هگل در این زمان اهمیتی اساسی داشت، هم از نظر فلسفی و هم از نظر سیاسی. خود او در سال ۱۸۴۳، در دوره‌ی اقامت چندماهه‌اش در کرویزناخ، فرصتی یافته بود تا تکلیف‌اش

^۱ life-process

^۲ مارکس و انگلس ۱۳۷۹، ۲۹۴ (۳۶، ۱۹۷۶ Marx & Engels).

را با فلسفه‌ی متأخر هگل روشن کند. یکی از منابع راه‌گشای مارکس در این مواجهه‌ی انتقادی، متن تازه منتشرشده‌ی لودویگ فوئرباخ تحت عنوان «تزهایی مقدماتی برای اصلاح فلسفه» بود. در این متن فوئرباخ، که در آن زمان نماینده‌ی فلسفه‌ی پیشروی آلمان — «فیلسوف معاصر واقعی» — به حساب می‌آمد، فلسفه‌ی هگل را به‌عنوان «آخرین تکیه‌گاه منطقی [الهیات]» مورد نقد قرار داده بود.^۱ مارکس پیش‌تر در هنگام نگارش رساله‌ی دکتری‌اش، کتاب ماهیت مسیحیت فوئرباخ را خوانده و تحسین کرده بود. اکنون با خواندن «تزاها» تأثیرپذیری‌اش از فوئرباخ عیان‌تر و ارادات‌اش به او به عنوان یک هم‌رزم نظری بیش‌تر هم شده بود.^۲

اما پس از این دوره، نگاه تمجیدآمیز و هم‌دلانه‌ی مارکس به‌سرعت جای‌اش را به شک و تردید می‌دهد و ماتریالیسم فوئرباخ به موضوع نقد مستقیم او بدل می‌شود. یادداشت‌های فشرده‌ای که مارکس در بهار ۱۸۴۵ می‌نویسد و بعدها تحت عنوان «تزهایی فوئرباخ» منتشر می‌شود به‌خوبی بیان‌گر موضع انتقادی مارکس نسبت به فوئرباخ در آن زمان است. با این همه، ارادات آغازین مارکس و انگلس به فوئرباخ به شبهاتی دامن زده بود، تا جایی که برونو باوئر در متنی که در واکنش به خانواده‌ی مقدس نوشته بود، مارکس و انگلس را «جزم‌گرایان فوئرباخی» نامیده بود.^۳ هنگامی که در نوامبر ۱۸۴۵ مارکس و انگلس کار بر روی *ایدئولوژی آلمانی* را آغاز می‌کنند،

^۱ محیط ۱۳۸۲، ۱-۱۳۰.

^۲ در روزهای پایانی اقامت‌اش در کرویزناخ و پیش از حرکت به سوی پاریس، مارکس نامه‌ای برای فوئرباخ می‌نویسد و محترمانه از او دعوت می‌کند تا متنی برای چاپ در *سالنامه‌ی آلمانی-فرانسوی* بنویسد. در این دعوت‌نامه مارکس ضمن تمجید از تلاش و جایگاه فوئرباخ، او را شایسته‌ترین فرد برای نقد شلینگ می‌داند: «پیش‌گفتار شما به چاپ دوم ماهیت مسیحیت، مرا به این نتیجه رسانده است که شما دست‌اندرکار نوشتن اثر کامل‌تری درباره‌ی شلینگ هستید و یا چیزی شبیه به آن درباره‌ی این طبل توخالی در سر دارید ... در آن صورت، چنان‌چه مطلبی در وصف دیدگاه شلینگ برای شماره‌ی اول مجله بنویسید خدمت بزرگی به این اقدام ما و از آن بالاتر خدمت بزرگی به حقیقت کرده‌اید ... من شما را مخالف ضروری و طبیعی — که توسط حضرتین طبیعت و تاریخ فراخوانده شده‌اید — می‌دانم که مبارزه‌اش با شلینگ، مبارزه‌ی نفس فلسفه با تصور فلسفه خواهد بود» (نقل در محیط ۱۳۸۲، ۹-۱۵۸).

^۳ نقل در همان، ۳۱۹.

یکی از اهداف آنها برطرف کردن این شبهات و روشن کردن تفاوت میان برداشت‌شان از ماتریالیسم تاریخی با ماتریالیسم فوئرباخ است.

گذشته از شخص فوئرباخ، مسئله‌ی دیگر تعیین تکلیف با موضع کلی هگلیان جوان — شامل خود فوئرباخ اما همچنین کسانی مانند برونو باوئر و ماکس اشتیرنر — درباره‌ی دین بود. به‌مانند هگلیان جوان، و برخلاف هگل و هگلیان پیر، مارکس و انگلس نگاهی انتقادی به دین به‌مثابه شکلی از آگاهی وارونه داشتند. اما نکته این بود که آنها از یک‌سو خوانش متفاوتی از هگل داشتند و نقد هگلیان جوان بر هگل را سطحی می‌انگاشتند^۱ و، از سوی دیگر، در نظرشان هگلیان جوان در سطح نقد الهیاتی دین متوقف شده بودند. برجسته شدن نقد دین با توجه به شرایط ویژه‌ی پروس در آن زمان البته قابل درک بود. اما مشکل این بود که درگیری و سواس‌آمیز با «آسمان»، هگلیان جوان را از «زمین» غافل کرده بود، بدین معنا که در نوشته‌های ایشان نقد دولت و جامعه‌ی مدنی و ... به‌مثابه اموری ثانوی و در حاشیه‌ی نقد دین مطرح می‌شد. در نظر مارکس و انگلس مسیر درست عکس این بود. مارکس پیش‌تر در نقد مفاهیم هگلی دولت و جامعه‌ی مدنی این مسیر را گشوده بود و در مقاله‌ی «درباره‌ی مسئله‌ی یهود» نیز به‌روشنی نابسندگی نقد الهیاتی باوئر را نشان داده بود. اما اکنون درک او از موضع نظری خود دقیق‌تر شده بود و لازم بود که یک‌بار برای همیشه تکلیف‌اش را با هگلیان جوان روشن کند. با در نظر گرفتن این موارد و جایگاه ویژه‌ی فوئرباخ در میان هگلیان جوان است که در طرح نهایی *ایدئولوژی آلمانی*، مارکس و انگلس فصل نخست از جلد اول کتاب را به تبیین موضع کلی خود از طریق مواجهه با فوئرباخ اختصاص می‌دهند، و در فصول دوم و سوم به نقد «برونوی قدیس» و «ماکس قدیس» می‌پردازند.^۲

تشبیه وارونگی ایدئولوژی به وارونگی واقعیت در «پرده‌ی دوربین عکاسی» در بستر این مجادلات نظری-سیاسی مطرح می‌شود. بلافاصله پس از این تشبیه، مشکل

^۱ به‌عنوان نمونه نگاه کنید به مارکس و انگلس ۱۳۷۹، ۴-۲۸۳ (۹-۲۸).

^۲ جلد دوم *ایدئولوژی آلمانی* هدف مرتبط اما مستقلی را دنبال می‌کند، یعنی نقد موضع نسبتاً جدیدتر «سوسیالیسم حقیقی» که از ترکیب رویکرد آلمانی و فرانسوی پدید آمده بود.

اصلی «فلسفه‌ی آلمانی» حرکت «از آسمان به زمین» عنوان می‌شود.^۱ در تقابل با این رویکرد، مارکس و انگلس مسیر درست را «صعود از زمین به آسمان» می‌دانند. فلسفه‌ی آلمانی «از آنچه انسان‌ها می‌گویند، تصور می‌کنند، می‌پندارند»، یعنی از «انسان‌ها آن‌چنان که روایت شده، اندیشیده شده، تصور شده، پنداشته شده‌اند» برای رسیدن به «انسان‌های واجد گوشت و خون» آغاز می‌کند. در برابر، سخن مارکس و انگلس این است که اندیشه‌ها و پندارها و روایت‌ها، یا به بیان دیگر، «اخلاق، دین، مابعدالطبیعه، و سایر ضمائم ایدئولوژی و نیز صور آگاهی متناسب با اینها»، نه اموری مستقل، که خود «برآیند پلایش‌یافته‌ی فرآیندزیست مادی [انسان‌ها] است». مسیر درست آغاز کردن از همین فرآیندزیست مادی انسان‌های «واقعی» و «فعال» است. اگر «در شیوه‌ی نگرش نخست، آغازگاه، آگاهی است که به‌مثابه فرد زنده در نظر گرفته می‌شود؛ در شیوه‌ی نگرش دوم، که با زندگی واقعی مطابقت دارد، آغازگاه خود افراد زنده‌ی واقعی هستند، و آگاهی منحصرأ به‌مثابه آگاهی آنان تلقی می‌گردد».

بدین ترتیب، شاخصه‌ی مشترک ایدئولوژی‌ها، وارونه جلوه دادن رابطه‌ی آگاهی و زندگی است. بر همین اساس است که مارکس و انگلس استدلال می‌کنند که مجادله‌ی میان هگلیان پیر و جوان، نه تقابلی میان ایدئولوژی و نقد ایدئولوژی، که تقابلی است در درون زمین ایدئولوژی: «هگلیان جوان بر سر اعتقاد به حاکمیت دین، مفاهیم، حاکمیت یک اصل کلی در جهان موجود، با هگلیان پیر توافق دارند. با این استثنا که یکی به این حاکمیت به‌عنوان غاصب می‌تازد در حالی که دیگری آن را مشروع می‌داند».^۲ این وجه اشتراک نظری در جایگاه سیاسی آن‌ها نیز بازتاب دارد. هگلیان جوان که رقبای فلسفی خود را به محافظه‌کاری متهم می‌کنند، خود «سرسخت‌ترین محافظه‌کاران‌اند». آنان که به گفته‌ی خود «تنها با 'عبارات' مبارزه‌ی می‌کنند»، غافل‌اند از این که «'رهایی' عملی تاریخی است نه ذهنی»؛ آنها «فراموش می‌کنند که خود آنان، برای مخالفت با این عبارات، چیزی جز عبارات ندارند و هنگام

^۱ همان، ۲۹۵ (۷-۳۶).

^۲ همان، ۲۸۵ (۳۰).

مبارزه فقط با عبارات این جهان، به‌هیچ‌وجه جهان موجود واقعی را به مبارزه نمی‌طلبند»^۱.

مارکس پیش‌تر در مقاله‌ی «درباره‌ی مسئله‌ی یهود» دلالت‌های سیاسی رویکرد ایدئولوژیک هگلیمان جوان را تشریح و نقد کرده بود. در نوامبر ۱۸۴۲، باوئر در سلسله مقالاتی در *سالنامه‌ی آلمانی* به مسئله‌ی یهودیان در بستر دولت مسیحی پروس پرداخته و استدلال کرده بود که رهایی یهودیان و مسیحیان هر دو در گرو دست برداشتن از عامل اصلی تضاد یعنی دین است. از نظر مارکس، باوئر با قرار دادن دین در جایگاه اصل، مسئله‌ی یهود را به شکلی وارونه، یعنی ایدئولوژیک، صورت‌بندی می‌کند. چنان‌که او در «درباره‌ی مسئله‌ی یهود» توضیح می‌دهد، مشکل باوئر این است که در سطح نقد الهیاتی دولت باقی می‌ماند و موضوع واقعی‌تر، یعنی نقد بنیادی خود دولت را مغفول می‌گذارد. البته مارکس اذعان می‌کند که در شرایط خاص آلمان، که در آن «دولت به‌دعای خودش دولتی الهیاتی است» و در واقع «دولت سیاسی، [یعنی] دولت به معنای دقیق کلمه وجود ندارد»، «مسئله‌ی یهود مسئله‌ای کاملاً الهیاتی است»^۲. در این شرایط، برجسته شدن نقد الهیاتی نه‌تنها قابل درک که ناگزیر است. او در عین حال این نقد را ناکافی می‌داند: «هر اندازه هم که حرکت ما در قلمرو الهیات نقادانه باشد باز هم در این قلمرو حرکت می‌کنیم». از این جهت، توجه به بستر فرانسه که کشوری است «مبتنی بر قانون اساسی» که در آن تنها «ظاهر دین دولتی ... به صورت دین اکثریت حفظ شده است»، گامی است به پیش. اما این مسیر نیز همچنان به کنه مسئله راه نمی‌برد. چرا که در فرانسه بُعد سیاسی مسئله‌ی یهود صرفاً به شکل محدود، یعنی در سطح «ناکامل بودن رهایی سیاسی» مطرح می‌شود، در حالی که آنچه باید موضوع تأمل انتقادی قرار بگیرد، نه ناکامل بودن رهایی سیاسی، که خود رهایی سیاسی است. بنابراین، برای صورت‌بندی دقیق مسئله‌ی یهود به عنوان مسئله‌ای «واقعاً سکولار» باید وضعیت یهودیان را در جایی مدنظر قرار دهیم که در آن آزادی دولت از

^۱ همان، ۲۸۶ و ۲۹۷ (۳۰ و ۳۸).

^۲ مارکس ۱۴۰۰، ۱۷.

دین به طور کامل محقق شده و «دولت سیاسی در تکامل یافته‌ترین شکل خود وجود داشته باشد». در نظر مارکس چنین وضعیتی «تنها در ایالات آمریکای شمالی — یا دست کم در برخی از آنها» تحقق یافته است. در اینجا است که امکان طرح درست مسئله‌ی یهود فراهم و هم‌زمان محدودیت‌های نقد الهیاتی باوئر نیز به طور کامل عیان می‌شود.

برای تبیین موضوع، مارکس به پدیده‌ای متناقض‌نما اشاره می‌کند، یعنی هم‌زیستی «رهایبی کامل سیاسی» با «خشکه‌مقدسی» جامعه‌ی آمریکا.^۱ چگونه می‌توان این پدیده را توضیح داد که تحقق آزادی سیاسی دین در آمریکا نه تنها دین را تضعیف نکرده است، بلکه در عمل راه را برای تقویت و شکوفایی آن در جامعه باز کرده است؟ مارکس نتیجه می‌گیرد که «وجود دین، تضادی با کمال یافتگی دولت ندارد». هدف مارکس از بیان امکان هم‌زیستی تعصب دینی با آزادی سیاسی توجیه یا دفاع از دین نیست. او صراحتاً اشاره می‌کند که به هر صورت «وجود دین نشانه‌ی وجود نقصی است». حرف او این است که این نقص در ماهیت دولت نیز وجود دارد: «دین دقیقاً به رسمیت شناختن غیرمستقیم انسان از طریق یک میانجی است. دولت [نیز]، میانجی انسان و آزادی انسان است. همان‌گونه که مسیح میانجی‌ای است که انسان تمام بار ربوبیت و تمام الزامات دینی خود را بر دوش او می‌گذارد، دولت نیز میانجی‌ای است که انسان [تحقق] تمامی ناربوبیتی و تمامی اختیار/انسانی خود را به او وامی‌گذارد».^۲ به همین دلیل است که حل مسئله‌ی دین به سادگی از طریق اصلاح سیاسی دولت، یعنی حرکت از دولت دینی به دولت سکولار، امکان‌پذیر نیست، چرا که «انسان حتی اگر با میانجی‌گری دولت خود را خداناباور اعلام کند، یعنی حتی اگر دولت را خداناباور اعلام کند، باز هم در چنگال دین قرار دارد؛ دقیقاً به این دلیل که [همچنان] خود را تنها از راهی غیرمستقیم و به کمک میانجی به رسمیت می‌شناسد».

به این ترتیب، در نقد راهکار ایدئولوژیک باوئر، مارکس نشان می‌دهد که جدایی دولت از دین لزوماً به رهایبی انسان از دین منجر نمی‌شود. اما استدلال او از این فراتر

^۱ همان، ۱۸.

^۲ همان، ۲۰.

می‌رود و اساساً دولت سکولار را تجلی کامل دین معرفی می‌کند. در نظر مارکس، «دولت به‌اصطلاح مسیحی»، یعنی دولتی که صراحتاً دین را پایه و اساس خود قرار می‌دهد، هم «ناقص» است و هم «ریاکار»: «دولت به‌اصطلاح مسیحی چیزی بیش از یک نادولت نیست ... [این دولت در واقع] نفی مسیحی دولت است؛ اما به‌هیچ‌رو تحقق سیاسی مسیحیت نیست ... دولت به‌اصطلاح مسیحی دولت ناقص است و دین مسیحی مکمل و تطهیرکننده‌ی نقص‌اش در نظر گرفته می‌شود».^۱ این دولت همچنین ریاکار و خائن به مسیحیت نیز هست، چرا که دین را به وسیله‌ای برای بقای خود تقلیل می‌دهد و از طریق واداشتن کتاب مقدس به سخن گفتن به «زبان سیاست، یعنی به زبان دیگری جز زبان روح‌القدس»، «روح انجیل» را از «کلام انجیل» جدا می‌کند.^۲ به این ترتیب، در چارچوب دولت دینی، رابطه‌ی سیاست و دین به شکل تناقضی درونی در می‌آید که علیه هر دو عمل می‌کند، یعنی هم دین را تخریب می‌کند و هم به ناپایداری سیاسی خود دولت منجر می‌شود: «این دولت، و زیاده‌های انسانی‌ای که این دولت بر آن استوار است، در تضاد دردناکی گرفتارند؛ تضادی که از دیدگاه آگاهی دینی حل‌ناشدنی است ... [دولت به‌اصطلاح مسیحی] نه تنها از آیات انجیل پیروی نمی‌کند، بلکه اگر نخواهد خود را به‌عنوان دولت به‌طور کامل منحل کند، نمی‌تواند هم از آن‌ها پیروی کند».

در برابر «دولت به‌اصطلاح مسیحی» که عملاً ضددینی است، مارکس دولت «خداناباور» و «دموکراتیک» را «دولت مسیحی کامل» می‌خواند.^۳ این دولت دیگر نیازی ندارد تا صراحتاً خود را با اتکا به یک دین مشخص مانند مسیحیت تعریف کند، نه به این دلیل که از روح دین رها شده است، بلکه به این دلیل که «بنیان انسانی دین به شیوه‌ای سکولار در آن تحقق یافته است».^۴ در چنین شرایطی، دین از بین نمی‌رود

^۱ همان، ۲۶.

^۲ همان، ۲۸.

^۳ همان، ۲۶.

^۴ همان، ۲۷.

بلکه از سطح محدود دولت به تمامیت جامعه‌ی مدنی رسوخ می‌یابد. اگر دولت ساحتی است «که در آن انسان چون موجودی نوعی^۱ — گرچه به شیوه‌ای محدود، به شکلی خاص و در قلمرویی ویژه — در جماعت با^۲ انسان‌های دیگر رفتار می‌کند»، جامعه‌ی مدنی «قلمرو خودپرستی و ... جنگ همه با همه» است، جایی که در آن انسان به مثابه «فرد فرورفته در خود و اسیر منافع و هوس‌های شخصی و جدا از جماعت» پدیدار می‌شود و در آن «تنها قیدی که انسان‌ها را به هم پیوند می‌دهد ضرورت طبیعی، نیاز و منافع خصوصی، حفظ مالکیت و نفس خودپرست آن‌ها است».^۳ به این ترتیب، با حرکت از «دولت به اصطلاح مسیحی» به «دولت مسیحی کامل» دین ناپدید نمی‌شود، بلکه از «قلمرو [قانون] عمومی^۴ به قلمرو [قانون] خصوصی^۵ منتقل می‌شود. و چنان‌که نمونه‌ی ایالات آمریکای شمالی گواهی می‌دهد، این فرآیند می‌تواند به جای آزاد کردن انسان از دین، دین را به شکلی «سرزنده و نیرومند» و در سطحی عمیق‌تر و گسترده‌تر بازتولید کند.^۶

به این ترتیب، مارکس نشان می‌دهد که چگونه نگرش ایدئالیستی-ایدئولوژیک، با نشانیدن دین در جایگاه علت یا عامل، تصویری وارونه از مسائل واقعی اجتماعی خلق می‌کند. در مورد خاص مسئله‌ی یهود، وارونگی ایدئولوژیک بدین صورت عمل می‌کند که تضاد واقعی میان یهودیان و دولت مسیحی را به تضادی صوری میان «رهایی سیاسی [و] دین» تقلیل می‌دهد.^۷ در برابر، مارکس، از طریق تبیین قابلیت سازگاری رهایی سیاسی با جزمیت دینی، نشان می‌دهد که معضل بنیادی‌تر در اینجا خود غایت آزادی سیاسی — یا به بیان دیگر، تضاد میان «رهایی سیاسی [و] رهایی انسان» — است.

^۱ species-being

^۲ in community with

^۳ همان، ۲۴ و ۳۶-۷.

^۴ public law

^۵ private law

^۶ همان، ۱۸.

^۷ همان، ۱۹.

چالش‌های سیاسی

در میانه‌ی این نقدِ رادیکال، مارکس در بندی کوتاه، اما هم‌زمان قابل‌توجه و چالش‌برانگیز، ناگهان پیکان نقد را می‌چرخاند و به دفاع از رهایی سیاسی می‌پردازد: «رهایی سیاسی البته گامی بزرگ به پیش است. درست است که این رهایی شکل نهایی رهایی انسان به‌طور کلی نیست، اما شکل نهایی رهایی انسان در چارچوب نظم جهانی تاکنون موجود هست».^۱ موضع مارکس در مورد نقد دین نیز وضعیت مشابهی دارد. مقارن همان زمانی که مارکس هگلیان جوان را به‌دلیل تمرکز بر نقد دین مورد نقد قرار می‌دهد، در «گامی در نقد فلسفه‌ی حق هگل: مقدمه» بر اهمیت نقد دین تأکید می‌کند و آن را «پیش‌فرض همه‌ی نقدها» می‌خواند.^۲ پرسشی که پیش می‌آید این است که این چرخش‌ها را چگونه می‌توان در دل موضع کلی مارکس جای داد؟

جمله‌ای که در آن مارکس به تقدم نقد دین اشاره می‌کند، با توضیح روشن‌گری آغاز می‌شود که پس‌زمینه‌ی تاریخی را برجسته می‌کند: «نقد دین، تا آنجا که به آلمان مربوط است، اساساً به پایان رسیده است؛ و نقد دین پیش‌فرض همه‌ی نقدهاست». به عبارت دیگر، موضع‌گیری انتقادی مارکس درباره‌ی نقد دین در میانه‌ی دهه‌ی ۱۸۴۰ مشخصاً معطوف به بستر آلمان است، جایی که در آن این نقد پیش‌تر، توسط خود فوئرباخ و دیگران، به کفایت بسط داده شده است. در چنین شرایطی، اصرار کورکورانه‌ی هگلیان جوان بر ادامه‌ی این مسیر حاصلی جز تکرار مکررات نخواهد داشت و در نتیجه نوعی درجا زدن به حساب می‌آید. به این ترتیب، می‌توان گفت که هدف مارکس از برجسته‌کردن محدودیت‌های نقد دین به‌مثابه آگاهی وارونه و آرمان ضمنی آن، یعنی رهایی سیاسی، در آن زمان تلنگر زدن بر هگلیان جوان است تا «از تعلق خاطر به دین دست بردارند و از محدودسازی انتقاد خود به عرصه‌ی دین گذر کنند».^۳

^۱ همان، ۲۴.

^۲ همان، ۵۳.

^۳ همان، ۱۴۰۰، ۵۰ (۲۸).

این تفسیر یکی از وجوه اساسی اندیشه‌ی مارکس، یعنی «پراگماتیسم» او را برجسته می‌کند. در عین حال، نقد مارکس بر هگلیان جوان منطبق «نظری» مستقلی نیز دارد که توجه به آن برای فهم نگاه و موضع کلی او به همان اندازه ضروری است. درجا زدن هگلیان جوان در نقد دین به سادگی محصول کم‌کاری یا فقدان بصیرت سیاسی نیست، بلکه نتیجه‌ی ناگزیر نگرش فلسفی آنها است. و همین نگرش است که موضوع اصلی نقد نظری مارکس در این دوره است. به بیان دیگر، نقد ایدئولوژی مارکس صرفاً تکمیل پروژه‌ی نیمه‌کاره‌ی فوئرباخ نیست، بلکه طرح‌ریزی پارادایم نظری تازه‌ای است که به همان اندازه که از ایدئالیسم هگل جدا می‌شود از ماتریالیسم فوئرباخ نیز فاصله می‌گیرد.

مشکل فوئرباخ این است که مسئله‌ی ماتریالیسم را به «تأمل»^۱ در «جهان محسوس» تقلیل می‌دهد، یعنی تأمل در چیزها «بدان گونه که واقعا هستند و رخ می‌نمایند».^۲ آنچه از چشم او دور می‌ماند این است که «جهان محسوس پیرامون وی چیزی که مستقیماً از ازل داده شده باشد نیست که تا ابد نیز چنین باقی بماند بلکه فرآورده‌ی صنعت و برآیند مرحله‌ای از جامعه است». به بیان دیگر، ماتریالیسم فوئرباخ واقعیت مادی را از فعالیت اجتماعی-تاریخی انسان جدا می‌کند. به همین ترتیب، فوئرباخ انسان را نیز «فقط به‌مثابه یک 'موضوع حواس' درک می‌کند نه به‌مثابه 'فعالیت حسی' و، بدتر از آن، همین «موضوع حواس» را نیز به شکلی «انتزاعی» مدنظر قرار می‌دهد، یعنی مستقل از بستر «اجتماعی» و «شرایط موجود زندگی».^۳ به این ترتیب، ماتریالیسم فوئرباخ نه «هرگز به انسان‌های فعال واقعاً موجود» می‌رسد و نه «هرگز به درک جهان حسی به‌مثابه کل فعالیت حسی زنده‌ی افرادی که آن را تشکیل می‌دهند». مارکس در تز اول از «تزه‌های فوئرباخ»، همین نقد را به شکلی فشرده (و البته عمومی‌تر) ارائه می‌کند: «کاستی اصلی تمامی ماتریالیسم پیشین (از جمله ماتریالیسم فوئرباخ) این است که [در آن] چیزها، واقعیت، [و] حسانیت تنها به شکل

^۱ contemplation

^۲ مارکس و انگلس ۱۳۷۹، ۳۰۰-۲۹۸ (۳۹).

^۳ همان، ۲-۳۰۱ (۴۱).

ابژه، یا [امور قابل] تأمل، درک می‌شوند و نه همچون فعالیتِ حسانیِ انسان، پراتیک، [یعنی] نه به شکل [هم‌زمان ابژکتیو و] سوژکتیو».^۱

درک ابژه‌محور و غیرتاریخی فوئرباخ از واقعیت مادی مستقیماً تحلیل او از دین را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد. به‌منظور تبیین از «ازخودبیگانگی دینی»، فوئرباخ ابتدا جهان را به «جهان دینی» و «جهان دنیوی» تفکیک می‌کند و سپس می‌کوشد تا «جهان دینی [را] در بنیاد دنیوی آن» حل کند.^۲ اما او که از «آسمان»، یعنی «جهان دینی»، شروع می‌کند نمی‌تواند چگونگی آسمانی‌شدن زمین، یعنی چگونگی عروج بنیاد دنیوی دین و استقرار آن «همچون قلمرویی مستقل در ابرها» را با تکیه به ویژگی‌های خود این بنیاد دنیوی توضیح دهد. به‌جای آن، فوئرباخ به تفسیری سوژکتیو-روان‌شناسانه رو می‌آورد و وارونگی دینی را با ارجاع به نوعی نقص یا نیاز در روان انسان توضیح می‌دهد. در نتیجه تلاش او برای حل کردن «جهان دینی در بنیاد دنیوی آن»، در عمل به حل کردن «گوهر دین ... در گوهر انسان» می‌انجامد، آن هم انسانی «انتزاعی» و غیرتاریخی.^۳ به این ترتیب، علی‌رغم همه‌ی هیاهوها درباره‌ی تفسیر ماتریالیستی از دین، در نهایت فوئرباخ «احساس دینی را با خود آن تعریف می‌کند»، یعنی آن را به‌مثابه امری به خودی خود موجود و ریشه‌دار در روان انسان به رسمیت می‌شناسد و عملاً شکلی دیگر از ایدئالیسم را بازتولید می‌کند.

در تقابل با این ماتریالیسم ابژه‌محور و غیرتاریخی — که ناگزیر به چاله‌ی ایدئالیسم نیز فرو می‌افتد — مارکس ماتریالیسمی تاریخی (و دیالکتیکی) ارائه می‌دهد. در چارچوب این پارادایم تازه، نه‌تنها «احساس دینی» به‌مثابه «محصولی اجتماعی» فهم می‌شود، که خود انسان نیز از اساس به‌عنوان «مجموعه‌ی مناسبات اجتماعی» در نظر گرفته می‌شود.^۴ تفسیر دین زمانی به‌درستی ماتریالیستی است که بتواند دین را

^۱ مارکس ۱۳۸۲، ۳۰۴ (۳، ۱۹۷۶ Marx).

^۲ همان، ۳۱۰ (۴).

^۳ همان، ۳۱۲ (۴).

^۴ همان، ۳-۳۱۲ (۴-۵).

به‌مثابه فرآورده‌ی ذهنی انسانی تاریخی-اجتماعی با ارجاع به «کشمکش درونی و تناقض ماهوی»^۱ واقعیت مادی — که آن هم به‌مثابه امری تاریخی-اجتماعی و محصول فعالیت انسانی، یعنی به‌طور خلاصه، فرآیندزیست واقعی، فهم می‌شود — توضیح دهد.^۲ به این ترتیب، روشن است که سهم نظری مارکس صرفاً گامی تکمیلی در ادامه‌ی نقد دین فوئرباخ و هگلیمان جوان، یعنی تعمیم وارونگی از دین به ایدئولوژی — به‌مثابه نامی عام‌تر برای آگاهی وارونه که علاوه بر دین، فلسفه‌ی وارونه‌ی خود فوئرباخ و سایر هگلیمان جوان را نیز در برمی‌گیرد — نیست. در واقع مارکس در این دوره طرح یک خوانش ماتریالیستی-تاریخی از ایدئولوژی را پی‌ریزی می‌کند، که نقطه‌ی عزیمت آن، نه آسمان ایده‌ها، که زمین واقعیت مادی تاریخی است. متناسب با این رویکرد روشی، موضوع اصلی نقد مارکس نیز در نهایت، نه آگاهی کاذب، که واقعیت متناقضی است که بستر ظهور و تداوم این آگاهی است. در چارچوب ماتریالیسم تاریخی، وارونگی آگاهی بازتاب وارونگی خود واقعیت مادی و تاریخی است و، در نتیجه، برای خلاص شدن از شر ایدئولوژی این واقعیت است که باید به شکل عملی دگرگون شود. راه‌هایی «تغییر» دادن واقعیت مادی است، و «تفسیر» جهان، حتی بازتفسیر ماتریالیستی-تاریخی آن، تنها در این راستا و به‌مثابه جزئی از فرآیند کلی تغییر رهایی‌بخش واقعیت می‌تواند معنا و اعتبار داشته باشد.^۳

با این توضیحات، پرسش از جایگاه رهایی سیاسی و نقد دین به‌مثابه آگاهی وارونه در نگاه مارکس، یعنی در چارچوب ماتریالیسم تاریخی، ابعادی تازه می‌یابد. اگر «رادیکال» را در معنای خاستگاهی آن به کار بریم،^۴ ماتریالیسم تاریخی را به‌درستی می‌توان نظریه‌ای رادیکال نامید، چرا که پیوسته به ریشه و بنیان مسائل نظر دارد. در مواجهه با ایدئولوژی دینی به آشکار کردن وارونگی آگاهی دینی رضایت نمی‌دهد بلکه

^۱ inner strife and intrinsic contradictoriness

^۲ همان، ۳۱۰ (۴).

^۳ همان، ۳۱۵ (۵).

^۴ واژه‌ی *radix* در لاتین یعنی «ریشه». رادیکال از یکی از مشتقات این واژه در لاتین متأخر، *radicalis*، می‌آید که به معنای «برآمده از یا مرتبط با ریشه» است.

به دنبال تغییر بنیان‌های مادی این آگاهی است، یعنی دگرگون کردن واقعیتی که این آگاهی را ممکن می‌کند و تداوم می‌بخشد. به همین ترتیب، در مواجهه با سرکوب سیاسی یهودیان ذیل دولت مسیحیِ پروس یا ناکامل بودن آزادی سیاسی در جایی مانند فرانسه، نیز به اصلاح فرم سیاسی دولت (حرکت از دولت دینی به دولت سکولار، به هدف تحقق کامل رهایی سیاسی دولت از دین) اکتفا نمی‌کند، بلکه خود دولت سیاسی کامل و آزادی سیاسی کامل را به چالش می‌کشد. به بیان دیگر، در تناسب با منطق نقدِ رادیکال، مارکس در مواجهه با مسئله‌ی یهود مستقیماً سراغ آزادی سیاسی کامل، یعنی عالی‌ترین امکان در جهان کنونی، می‌رود و از طریق تبیین محدودیت‌ها و تناقض‌های این امکان نشان می‌دهد که مسئله‌ی واقعی تغییر بنیادین واقعیت موجود است، و نه تحقق بخشیدن به ظرفیت‌های نیمه‌کاره‌ی آن. در چارچوب این رادیکالیسم نظری جای‌چندانی برای مبارزه‌ی مستقیم در راستای آزادی سیاسی و رهایی از ایدئولوژی دینی نمی‌ماند. چنین مبارزه‌ای در نهایت محافظه‌کارانه است، چرا که بنیان مادی ناآزادی — یعنی واقعیتی که در آن انسان «خود را تنها از راهی غیرمستقیم و به کمک میانجی به رسمیت می‌شناسد» — را دست‌نخورده باقی می‌گذارد.

اما چنان که پیش‌تر اشاره شد، پراگماتیسم مارکس نیز به اندازه‌ی رادیکالیسم نظری او تعیین‌کننده است. به تعبیری می‌توان گفت که رادیکالیسم سیاسی مارکس محصول هم‌نشینی این دو بُعد در موضع کلی او است: هم‌نشینی‌ای که بسته به موقعیت می‌تواند اشکال مختلفی از تنش یا هم‌سازی را به خود بگیرد. در همان «ترهای فوئرباخ» مارکس می‌نویسد: «این پرسش که آیا اندیشیدن انسان واجد حقیقت ابژکتیو است یا خیر، نه پرسشی نظری، که پرسشی عملی است. انسان باید حقیقت، یعنی واقعیت و قدرت، و این جهانی بودن اندیشیدن‌اش را در عمل ثابت کند. جدال بر سر واقعی یا غیرواقعی بودن اندیشیدن مستقل از عمل، یک پرسش ناب مدرسی است.»^۱ این‌جا با مارکسی پراگماتیک مواجه‌ایم که اعتبار نظریه را به رابطه‌ی آن با عمل منوط می‌کند. این که مقصود از «عمل» در اینجا دقیقاً چیست و رابطه‌ی نظر و

^۱ همان، ۳۰۷ (۳).

عمل چگونه باید باشد موضوع مناقشات فراوانی در ادبیات مارکسیستی بوده است. اگر، به‌عنوان یک تفسیر ممکن — و البته قابل دفاع — مسئله‌ی عمل را در سطح ظرفیت‌های عملی موجود در واقعیت اجتماعی-تاریخی مد نظر قرار دهیم آنگاه می‌توان رابطه‌ای میان رادیکالیسم و پراگماتیسم مارکس برقرار کرد. در شرایطی که امکان عملی تغییر ریشه‌ای واقعیت — یعنی امکان عمل رادیکال یا انقلابی — موجود باشد، رادیکالیسم و پراگماتیسم می‌توانند با یکدیگر هم‌سو شوند. اما در جایی و در زمانی که چنین شرایطی وجود ندارد، تأکید یک‌جانبه بر رادیکالیسم، می‌تواند نقد را از واقعیت عملی جدا کند. در مورد خاص رهایی سیاسی، از آن‌جا که این شکل از رهایی «شکل نهایی رهایی انسان در چارچوب نظم جهانی تا کنون موجود» است، جایگاه پراگماتیک نقد رادیکال وابسته به امکانات عملی در راستای تغییر بنیادین «نظم جهانی تا کنون موجود» است. در شرایطی که چشم‌انداز عمل انقلابی در این معنا وجود نداشته باشد، تأکید یک‌جانبه بر رادیکالیسم نظری می‌تواند نقد را از «حقیقت ایزکتیو» تهی و به شکلی از آرمان‌گرایی محافظه‌کارانه بدل کند. این نتیجه‌گیری البته هنوز خام است. در بخش پایانی متن به این مسئله بازخواهم گشت و خواهم کوشید تا صورت‌بندی دقیق‌تری از آن ارائه دهم. اما اکنون بپردازیم به *ایدئولوژی آلمانی* به‌عنوان مهم‌ترین نوشته‌ی مارکس و انگلس در زمینه‌ی ایدئولوژی و نقد ایدئولوژی.

نقد ایدئولوژی در *ایدئولوژی آلمانی*

پیش‌گفتار *ایدئولوژی آلمانی* با گزاره‌هایی کلی آغاز می‌شود: «انسان‌ها تاکنون همواره پنداشت‌های نادرستی درباره‌ی خودشان داشته‌اند، درباره‌ی آنچه هستند و آنچه باید باشند. آنان مناسبات خویش را هماهنگ با پنداره‌های خود از خدا، انسان به‌هنجار، و جز آن ترتیب داده‌اند. فرآورده‌های مغزشان از حیطه‌ی اراده‌شان بیرون شده است. آفریدگاران در برابر آفریده‌های خود به کرنش ایستاده‌اند».^۱ بلافاصله پس از این مشاهده‌ی کلی، مارکس و انگلس با لحنی طعنه‌آمیز به شیوه‌ی مواجهه‌ی صرفاً فلسفی

^۱ مارکس و انگلس ۱۳۷۹، ۸-۲۷۷ (۴-۲۳).

هگلیان جوان با این آگاهی وارونه اشاره می‌کنند. آنها این شیوه‌ی مواجهه را شکلی از «خیال‌پردازی معصومانه و کودکانه» می‌دانند که عملاً وارونگی موضوع نقدش را بازتولید می‌کند، چرا که مبنای مادی آگاهی را نمی‌بیند و بنابراین گرفتار این پندار واهی است که گویی واقعیت را می‌توان از طریق نقد فلسفی تغییر داد. پس از این اشاره، هدف متن چنین بیان می‌شود: «هدف نخستین جلد متن حاضر برداشتن لفاف این میش‌هایی است که خودشان را گرگ می‌پندارند و گرگ پنداشته می‌شوند. نشان دادن این که بعبع کردن اینان صرفاً تقلید پنداشت‌های طبقه‌ی متوسط آلمانی به صورتی فلسفی است؛ که لاف‌زنی این مفسران فلسفی آیینی‌ی تمام‌نمای نابه‌سامانی اوضاع واقعی در آلمان است. هدف این است که پیکار فلسفی با سایه‌های واقعیت را، که موافق طبع گیج و رؤیاپرداز آلمان است، مضحکه و بی‌اعتبار سازد».

به این ترتیب در همان ابتدا مارکس و انگلس به روشنی مشخص می‌کنند که در این‌جا موضوع اصلی، نه وارونگی آگاهی یا ایدئولوژی به‌طور کلی، که شکل خاص تاریخی آن در آلمان است، یعنی — چنان که از عنوان کتاب نیز برمی‌آید — ایدئولوژی آلمانی. اشاره بر این تمرکز موضوعی، به‌ویژه از این جهت مهم است که اساساً در چارچوب ماتریالیسم تاریخی، نظریه‌پردازی مستلزم «بررسی و تنظیم مواد و مصالح» تاریخی و «مطالعه‌ی فرآیند-زیست‌عملی و فعالیت افراد هر دوره» است، یعنی مجموعه‌ای از پژوهش‌های تاریخی و تجربی که — چنان که مارکس و انگلس خود تصریح می‌کنند — «آنها را نمی‌توان در اینجا طرح کرد».^۱ با این‌همه، سرتاسر متن *ایدئولوژی آلمانی* پر است از جملاتی از جنس آنچه در بالا از بند اول پیش‌گفتار کتاب نقل شد، یعنی گزاره‌هایی عمومی و تراتاریخی^۲ درباره‌ی تاریخ کلی بشر و چگونگی توسعه‌ی جوامع و

^۱ همان، ۲۹۶ (۳۷).

^۲ با توجه به وجود پیش‌وند «ترا» به عنوان معادل «trans»، من واژه‌ی «تراتاریخی» را در معنای «transhistorical» و به جای ترجمه‌ی شاید مرسوم‌تر «فراتاریخی» به کار می‌برم. واژه‌ی «فراتاریخی» دلالتی متفاوتی از جنس «ورای تاریخ» دارد و شاید معادل مناسب‌تری برای «suprahistorical» یا «metahistorical» باشد. امر «تراتاریخی» لزوماً بیرون و فراتر از تاریخ نیست، بلکه در گذار از

.... پرسشی که ممکن است مطرح شود این است که نسبت این گزاره‌ها با موضوع تاریخی متن چیست؟ آیا ادعاهای کلی متن ناقض تأکید مارکس و انگلس بر تاریخ‌مندی نظریه نیست؟ نکته‌ای که باید به آن توجه کرد این است که اشاره به ضرورت پژوهش تاریخ‌مند و مبتنی بر داده‌های تجربی، به‌هیچ‌وجه به معنای بی‌نیازی نظریه — و به‌طور کلی هر شکلی از اندیشه — از مفاهیم عام و انتزاع‌های تراتاریخی نیست. بنابراین، پرسش دقیق‌تر این است که جایگاه و کارکرد این مفاهیم انتزاعی در آنچه مارکس و انگلس «شناخت واقعی» می‌خوانند چیست؟ پاسخ در خود متن ارائه شده است: هنگامی که «شناخت واقعی» آغاز و «واقعیت باز‌نموده» می‌شود، «فلسفه‌ی خودبسنده واسطه‌ی وجودی خود را از دست می‌دهد. در بهترین حالت، جای آن را فقط جمع‌بندی عام‌ترین نتایج، یعنی آن مفاهیم انتزاعی که از مشاهده‌ی تکامل تاریخی انسان‌ها استخراج می‌شوند می‌تواند بگیرد. این مفاهیم انتزاعی، جدا از تاریخ واقعی، فی‌نفسه، مطلقاً فاقد ارزش‌اند. آنها می‌توانند فقط برای سهولت تنظیم مواد و مدارک تاریخی، به‌منظور نشان دادن توالی لایه‌های جداگانه‌ی آن، به کار آیند. ولی هیچ‌گاه، همچون فلسفه، نسخه و طرحی کلی برای آرایش ساده و خالص دوران‌های تاریخی فراهم نمی‌کنند». پس از این توضیح، مارکس و انگلس کار خود در *ایدئولوژی آلمانی* را چنین خلاصه می‌کنند: «ما در این‌جا گزیده‌ای از این مفهوم‌های انتزاعی را که برای تمایزگذاری و در تضاد با ایدئولوژی^۱ به کار می‌بریم ارائه خواهیم کرد و با مثال‌های تاریخی [و نه پژوهش تاریخی-تجربی جامع] به توضیح آنها خواهیم پرداخت». فهم درست آنچه در ادامه می‌آید، مستلزم در نظر گرفتن این محدودیت‌ها و جای‌گذاری گزاره‌های کلی و تراتاریخی در بستر پروبلماتیک ویژه‌ی *ایدئولوژی آلمانی*، یعنی نقد ایدئولوژی آلمانی و به‌ویژه نقد رویکرد ایدئولوژیک هگل‌پان جوان است.^۲

دوره‌های مختلف تاریخی حضوری ممتد و پیوسته دارد. و دقیقاً همین امتداد و پیوستگی است که موضوع بحث و نقد تاریخی و اجتماعی است.

^۱ in contradistinction to ideology

^۲ هدف از این اشاره‌ی مختصر درباره‌ی شیوه‌ی درست خوانش مارکس (و انگلس) صرفاً متمرکز کردن و پیش بردن بحث در چارچوب متن حاضر است، و گر نه روشن است که بسط مکفی این مسئله نیازمند

مشخصه‌ی «نقد آلمانی» این است که «هرگز قلمرو فلسفه را ترک نکرده است».^۱ تمامی آنچه منتقدان نوظهور آلمانی — از فوئرباخ گرفته تا اشتراوس و باوئر و اشتیرنر — کرده‌اند این است که «مقولات ناب و اصیل هگلی نظیر 'گوه‌ر' و 'خودآگاهی' را بیرون کشیدند، و سپس به این مقولات با عناوینی غیرروحانی چون 'نوع'، 'یکتا'، 'انسان' و جز آنها، معانی دنیوی دادند».^۲ به بیان دیگر، آنها نیز به‌مانند هم‌تایان دینی و فلسفی‌شان، عاملیت و حاکمیت ایده‌ها و مفاهیم — یعنی اولویت آگاهی بر زندگی — را به‌عنوان یک اصل بدیهی و پیشینی پذیرفته‌اند، و در مقابل تنها کوشیده‌اند تا مقولات الهیاتی و دینی را با مقولات غیرروحانی و دنیوی جایگزین کنند. هنگامی که مارکس و انگلس در ادامه با بیانی ترا تاریخی از «پیش‌گزاره‌ی کل هستی انسانی و بنابراین کل تاریخ» — یعنی «این پیش‌گزاره که انسان‌ها باید به نحوی گذران زندگی کنند که قادر باشند 'تاریخ بسازند'» — سخن می‌گویند و بر وابستگی آگاهی به کنش‌های بنیادین تاریخ انسانی مانند تولید به‌منظور ارضای نیازهای مادی و تولید مثل و ... تأکید می‌کنند، این اشارات کلی و انتزاعی را می‌باید در راستای هدف اصلی متن، یعنی نشان دادن وارونگی آگاهی در نقد فلسفی هگلیان جوان فهم کرد.^۳ مشکل هگلیان جوان، بازتولید غیرانتقادی وارونگی ایدئولوژیک فلسفه‌ی آلمانی، یعنی اولویت آگاهی بر زندگی است. در پاسخ، حرف مارکس و انگلس این است که، درست برعکس، «این آگاهی نیست که زندگی را تعیین می‌کند، بلکه زندگی است که آگاهی را تعیین می‌کند».^۴ به بیان دیگر،

ورود به جزئیات روشی و نظری درباره‌ی کارکرد و جایگاه مفاهیم عام و انتزاعی‌های ترا تاریخی در دیالکتیک مارکس است. چنین بحثی از چارچوب اهداف این نوشتار فراتر می‌رود. من در متنی دیگر به این موضوع پرداخته‌ام. نگاه کنید به، Keikhaee, ۲۰۲۳.

^۱ مارکس و انگلس ۱۳۷۹، ۲۸۳ (۲۸).

^۲ همان، ۲۸۴ (۲۹).

^۳ همان، ۳۰۳ (۴۱).

^۴ همان، ۲۹۵ (۳۷).

آگاهی نیز به مانند سایر «اجزاء» زندگی، توسط «کلیت» مادی زندگی، یعنی توسط کنش مادی و تولید اجتماعی انسان‌ها، تعیین می‌شود. در مراحل ابتدایی تقسیم کار، این آگاهی «به‌طور مستقیم با فعالیت مادی و مراوده‌ی مادی انسان‌ها ... درهم‌تنیده است».^۱ در این‌جا آگاهی هیچ نمودی از جدایی از زندگی و مستقل بودن ندارد، بلکه بیش‌تر چیزی است از جنس «زبان زندگی واقعی»، یا حتی نوعی «آگاهی حیوانی» یا «غریزه‌ی آگاه».^۲ به‌مرور با گسترش و توسعه‌ی تقسیم کار، و به‌طور خاص از لحظه‌ی پیدایش «تقسیم کار واقعی» یعنی «تقسیم کار مادی و ذهنی» آگاهی نیز دچار دگردیسی می‌شود.^۳ «از این لحظه است که آگاهی می‌تواند واقعاً به خود دل‌خوشی دهد که چیزی غیر از آگاهی بر پراتیک موجود است، که واقعاً نمایان‌گر چیزی است بی‌آن‌که چیزی واقعی را بنمایاند؛ از این‌جا به بعد آگاهی در موقعیتی است که خود را از جهان آزاد کند و به تشکیل نظریه، الهیات، فلسفه، و اخلاق 'ناب' بپردازد و با روابط موجود درگیر شود».

به این ترتیب، جدایی کار ذهنی از کار مادی پیش‌شرط — یا شرطِ امکان — جدایی آگاهی از زندگی واقعی است. اما صرفِ فاصله‌گذاری میان کار مادی و کار ذهنی و در نتیجه میان آگاهی و واقعیت لزوماً به نظریه و دین و فلسفه‌ی «ناب»، یعنی به ایدئولوژی، نمی‌انجامد. به بیان دیگر، تحقق شرایط مادی جدایی آگاهی از واقعیت تنها شرط لازم (و نه کافی) برای پیدایش ایدئولوژی‌ی، به بیان دقیق‌تر، نظام‌های فکری ایدئولوژیک است. در یک تفسیر اولیه، می‌توان گفت که حلقه‌ی واسطه تقسیم کار مادی و ذهنی و ظهور ایدئولوژی، شکل‌گیری مجموعه‌ای از روابط اجتماعی و ساختارهای نهادی است که به واسطه‌ی آنها فرآیند تولید اندیشه برای گروه خاصی از افراد به یک «حرفه یا کسب‌وکار» بدل می‌شود.^۴ چنان‌که ایگلتون توضیح می‌دهد، این شرایط به

^۱ همان، ۲۹۴ (۳۶).

^۲ همان، ۲۹۴ و ۳۰۷ (۳۶ و ۴۴).

^۳ همان، ۸-۳۰۷ (۴۴-۵).

^۴ Marx & Engels ۱۹۷۶، ۳۷۹ (این بخش در ترجمه‌ی فارسی ایدئولوژی آلمانی نیست).

نوبه‌ی خود تنها زمانی ممکن می‌شود که «یک جامعه به حد مشخصی از مازاد اقتصادی فراتر از ضرورت مادی دست یابد».^۱ تنها در این صورت است که «اقلیتی از اعضای این جامعه می‌توانند از کار تولیدی آزاد شوند»، یعنی بر محصول «کار دیگران» اتکا کنند و به شکل «تمام‌وقت» و حرفه‌ای به کار تولید اندیشه بپردازند. به عبارت دیگر، شکل‌گیری ایدئولوژی مستلزم نهادینه‌شدن تقسیم کار مادی و ذهنی و ظهور متخصصان کار ذهنی در قامت ایدئولوژیست‌ها است، از «عالمان دینی» (کاهنان، موبدان، کشیشان، روحانیون) — که مارکس آنها را «نخستین گونه‌ی ایدئولوژیست‌ها» می‌خواند — گرفته تا سیاست‌مداران و حقوق‌دانان و فیلسوفان.^۲ در این معنای عمومی است که مارکس و انگلس می‌نویسند: سلطه‌ی تاریخی اصالت ایده — یعنی همان اولویت آگاهی بر زندگی — در فضای فکری آلمان را باید با ارجاع به «پیوند آن با توهم عمومی همه‌ی ایدئولوژیست‌ها، مثلاً توهمات حقوق‌دانان، سیاست‌مداران (شامل دولت‌مردان اهل عمل)»، و این توهم را نیز به‌نوبه‌ی خود با ارجاع به «جایگاه عملی [ایدئولوژیست‌ها] در زندگی، شغل‌شان، و تقسیم کار» توضیح داد.^۳

اما تخصصی شدن کار ذهنی تنها یک وجه از رابطه‌ی میان توسعه‌ی تقسیم کار و شکل‌گیری ایدئولوژی را بیان می‌کند. این رابطه محتوای کلی‌تر و عمیق‌تری نیز دارد، محتوایی که در تأکید مارکس و انگلس بر اهمیت «جایگاه عملی [ایدئولوژیست‌ها] در زندگی» به شکل تلویحی به آن اشاره شده است. وارونگی ایدئولوژیک در واقع شکلی از تناقض میان آگاهی و واقعیت است که خود بازتاب تناقض‌های واقعیت اجتماعی است. چنان که رمان توضیح می‌دهد، تقسیم کار مورد بحث در *ایدئولوژی آلمانی* به‌سادگی شکلی از «توصیف توافقی افقی»^۱ درباره‌ی چگونگی تقسیم فعالیت‌های تولیدی و بازتولیدی معین نیست، «بلکه به معنی شکاف عمودی»^۲ عمیقی در جامعه است که

^۱ Eagleton ۱۹۹۷، ۷.

^۲ مارکس و انگلس ۱۳۷۹، ۳۰۸ (۴۵).

^۳ همان، ۳۳۶ (۶۲).

با شکل‌گیری مالکیت خصوصی، طبقات، و دولت» پیوند دارد.^۱ این پیوند در مورد مالکیت خصوصی چنان مستقیم و نزدیک است که مارکس و انگلس صراحتاً تقسیم کار و مالکیت خصوصی را «اصطلاحات هم‌سان»^۲ می‌خوانند: «در یکی با اشاره به فعالیت، همان چیزی تأیید می‌شود که در دیگری با اشاره به محصول کار».^۳ بنابراین، آنچه منجر به تناقض یافتن آگاهی با واقعیت و پیدایش وارونگی ایدئولوژیک می‌شود، تقسیم کاری است برآمده از تناقض‌های عمودی در ساختار سلسله‌مراتبی واقعیت اجتماعی — از تناقض میان منافع خاص و منافع عام و تناقض میان فرد و دولت گرفته تا تناقض‌های طبقاتی، تناقض میان شهر و روستا، و ...^۴

در تحلیل نهایی، مارکس و انگلس وارونگی ایدئولوژیک را به‌مثابه یکی از «شکل‌های فرعی» یک تناقض بنیادین — سرمنشاء تمامی تضادها و تناقض‌ها، «خاستگاه تمامی برخوردها در تاریخ» — توصیف می‌کنند، یعنی «تناقض میان نیروهای مولد و شکل مرادوه»: «اگر نظریه، الهیات، فلسفه، اخلاق و ... در تناقض با روابط موجود قرار می‌گیرند، این تنها به این دلیل اتفاق می‌افتد که روابط اجتماعی موجود با نیروهای مولد موجود در تناقض قرار گرفته‌اند».^۵ اگر این استدلال کلی را در سطح یک جامعه‌ی معین مدنظر قرار دهیم، نتیجه‌ی منطقی ظاهراً این خواهد بود که بسته به مختصات ویژه‌ی تناقض میان نیروهای مولد و روابط اجتماعی در آن جامعه، تناقض میان آگاهی و واقعیت، و در نتیجه آگاهی وارونه یا ایدئولوژی، نیز شکل (یا اشکال) ویژه‌ای به خود می‌گیرد. اما از آن‌جا که جوامع، در معنای حوزه‌های ملی، مستقل از یکدیگر نیستند، تناقض آگاهی همچنین می‌تواند «نه در مدار ملی، که میان آگاهی ملی و عمل ملل

^۱ رمان ۱۴۰۰، ۵۳ (۳۰).

^۲ identical expressions

^۳ مارکس و انگلس ۱۳۷۹، ۳۱۰ (۴۶).

^۴ درباره‌ی گسترش تقسیم کار و انواع تناقض نگاه کنید به همان، ۱۴-۳۰۹ و ۸۳-۳۳۷ (۸-۴۶ و ۶۳-۹۳).

^۵ همان، ۳۰۸ و ۳۵۵ (۴۵ و ۷۴).

دیگر، یعنی میان آگاهی ملی و عمومی یک ملت روی دهد». در نظر مارکس و انگلس، این چیزی است که «هم‌اکنون در آلمان» در جریان است. به این ترتیب، به موضوع اصلی *ایدئولوژی آلمانی*، یعنی وضعیت خاص آلمان می‌رسیم.

اما دقیقاً چه چیزی در آلمان در جریان است؟ توصیف مارکس و انگلس چندان روشن نیست. گذشته از ابهامات مفهومی (مقصود از «آگاهی ملی»، «عمل ملل دیگر»، و «آگاهی عمومی» دقیقاً چیست؟)، آنچه فهم این توصیف را دشوار می‌کند چرخش تأمل‌برانگیز از تناقض «میان آگاهی ملی و عمل ملل دیگر» (یعنی چیزی از جنس تناقض میان یک شکل آگاهی و یک واقعیت عملی) به تناقض «میان آگاهی ملی و آگاهی عمومی» (یعنی میان دو شکل از آگاهی) است. پرسشی که بلافاصله مطرح می‌شود این است که چه رابطه‌ای میان «عمل ملل دیگر» و «آگاهی عمومی» وجود دارد که چنین چرخشی را معنادار می‌کند؟ مارکس و انگلس توضیح صریحی در این زمینه ارائه نمی‌کنند. اما می‌توان از گوشه‌وکنار متن ایده‌هایی برداشت کرد.

با توجه به این که «آگاهی ملی» در این جا به آلمان برمی‌گردد، می‌توان پرسش را به این شکل بازنویسی کرد: این «عمل ملل دیگر» چه ویژگی‌هایی دارند که از یک سو آنها را از آلمان جدا، و از سوی دیگر «عمل» شان را به «آگاهی عمومی» نزدیک‌تر می‌کند؟ برای فهم این ویژگی‌ها باید در نظر داشته باشیم که در این جا مقصود مارکس و انگلس از ملل دیگر، مشخصاً مللی است که در آن زمان از آلمان توسعه‌یافته‌تر به حساب می‌آمدند، از جمله و به‌ویژه انگلستان و فرانسه. هر دو کشور پیش‌تر انقلاب‌هایی را از سرگذرانده بودند، «۱۶۴۰ و ۱۶۸۸ در انگلستان، ۱۷۸۹ در فرانسه»، که طی آن «رقابت آزاد درون کشور» تثبیت شده بود.^۱ در نظر نویسندگان *ایدئولوژی آلمانی*، این دستاورد در واقع یکی از «پیش‌شرط»‌های گذار به «مرحله‌ی جدید» توسعه بود (به همراه شروط دیگری مانند توسعه‌ی مکانیک نیوتونی به‌عنوان «رایج‌ترین علم در فرانسه و انگلستان در سده‌ی هجدهم»). شاخصه‌ی این مرحله‌ی پیدایش «صنعت بزرگ» و پیش‌قراول آن انگلستانی بود که «در قرن هفدهم [نیز] به شکل مقاومت‌ناپذیری توسعه [یافته بود]».

^۱ همان، ۳-۳۵۲ (۳-۷۲).

در توضیح جایگاه و موقعیت انگلستان^۱ مارکس اشاره می‌کند که «تمرکز تجارت و تولید کارگاهی^۱ ... به تدریج یک بازار جهانی نسبی و در نتیجه [میزانی از] تقاضا برای فرآورده‌های ساخت این کشور ایجاد کرد که نیروهای مولد صنعتی تاکنون موجود، دیگر نمی‌توانست به آن جواب دهد». اما به واسطه‌ی مجموعه‌ای از عوامل، از جمله وجود پیش‌شرط‌های فوق‌الذکر، در انگلستان، این کشور توانسته بود به تنش ناشی از نابسندگی نیروهای مولد، از طریق حرکت به سوی «صنعت بزرگ — یعنی به‌کارگیری نیروهای بنیادی برای اهداف صنعتی، ماشین‌آلات، و گسترده‌ترین تقسیم کار» پاسخی متناسب دهد. «صنعت بزرگ» در آن مقطع تاریخی در واقع گامی بود در راستای توسعه‌ی سرمایه‌داری جهانی. این صنعت بزرگ بود که «رقابت را جهانی کرد... و وسایل ارتباطی و بازار جهانی نوین برقرار ساخت، تجارت را تابع خود کرد، همه‌ی سرمایه‌ها را به سرمایه‌ی صنعتی انتقال داد و بدین گونه گردش پول (توسعه‌ی نظام مالی) و تمرکز سرمایه را تسریع کرد».

به این ترتیب، توسعه‌یافته‌تر بودن انگلستان در مقایسه با آلمان بدین معنا است که «عمل» این کشور — این‌جا و به عنوان نمونه، حرکت به سوی صنعت بزرگ — نمایان‌گر منطق توسعه‌ی سرمایه‌داری جهانی است. در همین راستا و در سطح اجتماعی، توسعه‌یافتگی انگلستان را می‌توان چنین نیز تفسیر کرد که در آن‌جا روابط اجتماعی ویژه‌ی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری به شکل کامل‌تر و در سطح وسیع‌تری تحقق یافته‌اند، و در نتیجه شرایط مادی لازم برای پدیدار شدن شکل آگاهی متناسب با این روابط فراهم شده است. اکنون اگر این فرض معقول را بپذیریم که مقصود مارکس و انگلس از «آگاهی عمومی» در جهان سرمایه‌دارانه، همین آگاهی برآمده از منطق و روابط اجتماعی سرمایه‌دارانه است، آنگاه پیوند میان «عمل ملل دیگر» و «آگاهی عمومی» قابل فهم می‌شود. در این شرایط، جامعه‌ی آلمان به‌عنوان جزئی کم‌تر توسعه‌یافته از جهان سرمایه‌دارانه، ناگزیر تجلی امر جهان‌شمول — یعنی همان منطق و روابط اجتماعی سرمایه‌دارانه — را در «عمل» پیش‌قراولان سرمایه‌داری یعنی انگلستان (و فرانسه) می‌یابد و از این طریق با «آگاهی عمومی» ارتباط برقرار می‌کند.

^۱ manufacture

در برابر، آنچه «آگاهی ملی» آلمان را متعین می‌کند، واقعیتِ عملیِ جامعه‌ی توسعه‌نیافته‌ی آلمان است که به‌مثابه وضعیتی محلی — یک «افتضاح ملی»^۱ — و گسسته از جهان درک می‌شود. در این معنا است که می‌توان گفت که در آلمان تناقض میان نیروهای مولد و روابط اجتماعی تولید در نسبت با واقعیتی خارج از «مدار ملی» و به شکل تناقض میان «آگاهی ملی» و «آگاهی عمومی» تحقق می‌یابد.

می‌توان انتظار داشت که تفاوت جایگاه آلمان با انگلستان و فرانسه در مسیر توسعه‌ی سرمایه‌داری، در اشکال وارونگی آگاهی در این کشورها نیز بازتاب داشته باشد. در *ایدئولوژی آلمانی*، این موضوع را می‌توان به شکل غیرمستقیم در تمایزگذاری مارکس و انگلس میان «وهم دینی» (آلمان) و «وهم سیاسی» (انگلستان و فرانسه) ردیابی کرد. اما واقعیت این است که متن در این مورد نیز توضیح دقیقی ارائه نمی‌کند. شاید حتی اغراق نباشد اگر بگوئیم که اساساً تمایزگذاری میان اشکال آگاهی وارونه یا ایدئولوژی‌ها موضوعی است که به‌مرور و در فرآیند نوشتن به متن راه یافته است، نه این‌که از ابتدا دغدغه‌ی نویسندگان *ایدئولوژی آلمانی* بوده باشد. شاهد این مدعا بندی در پیش‌نویس پیش‌گفتار است که مارکس در بازنویسی نهایی آن را حذف کرده است: «میان ایدئالیسم آلمانی و ایدئولوژی سایر ملل تفاوت خاصی وجود ندارد. ملل دیگر نیز جهان را تحت سلطه‌ی ایده‌ها می‌دانند، ایده‌ها و مفاهیم به‌مثابه اصول تعیین‌بخش ...»^۲. اما به هر صورت، با اتکا به اشارات مارکس و انگلس به تفاوت‌های میان «وهم دینی» و «وهم سیاسی» و نیز ارجاع به بخش‌های دیگری از متن می‌توان به ایده‌هایی ابتدایی برای تمایزگذاری میان اشکال ایدئولوژی دست یافت، گرچه برای رسیدن به تحلیلی دقیق‌تر باید تا بحث بت‌وارگی کالا در فصل اول سرمایه صبر کنیم.

در توضیح «پنداشت ماتریالیستی از تاریخ»، مارکس و انگلس می‌نویسند که «این پنداشت از تاریخ متکی است به شرح فرآیند واقعی تولید — آغازیدن از تولید مادی

^۱ همان، ۳۰۸ (۴۵).

^۲ همان، ۲۷۸ (۲۴).

خود زندگی — و درک شکل مراوده‌ی مرتبط با آن.^۱ در برابر، مشکل «کل پنداشت» از تاریخ تا به امروز» این بوده است که در آن تولید مادی زندگی، «این بنیان واقعی تاریخ یا به کلی نادیده گرفته شده یا همچون موضوعی کم‌اهمیت و کاملاً نامربوط به سیر تاریخ تلقی شده است».^۲ در چارچوب این پنداشت «رابطه‌ی انسان با طبیعت» امری بیرون از تاریخ — یعنی «غیرتاریخی»^۳ — قلمداد می‌شود و در نتیجه طبیعت و تاریخ به‌مثابه «آنتی‌تز» در برابر یکدیگر قرار می‌گیرند. به این ترتیب، به جای پرداختن به «تولید واقعی زندگی»، تاریخ ناگزیر «با معیاری خارج از موضوع» نگاشته شده است. همین است که «نمایندگان این پنداشت از تاریخ تنها توانسته‌اند در تاریخ رویدادهای سیاسی برجسته و مبارزات دینی و نظری دیگر را مشاهده کنند و به‌ویژه با توجه به هر عصر تاریخی ناگزیر بوده‌اند در **توهم آن عصر سهیم شوند**. برای مثال اگر عصری خود می‌پندارد که به انگیزه‌های صرفاً سیاسی^۱ یا دینی^۱ به جنبش درآمده است، اگرچه دین^۱ و سیاست^۱ تنها شکل‌هایی از انگیزه‌های واقعی آن هستند، مورخ این عقیده را می‌پذیرد».

پس از این توضیحات، مارکس و انگلس تفاوت میان آلمان و انگلستان و فرانسه را چنین توصیف می‌کنند: «در حالی که فرانسوی‌ها و انگلیسی‌ها دست‌کم به این وهم سیاسی چسبیده‌اند، که به هر صورت به واقعیت نزدیک‌تر است، آلمانی‌ها در قلمرو 'روح ناب' به سر می‌برند و وهم دینی را نیروی محرک تاریخ می‌سازند».^۴ نخستین نکته‌ای که در مورد این نقل‌قول باید به آن توجه کرد این است که، چنان‌که از اشاره به «قلمرو روح ناب» بر می‌آید، در اینجا تعبیر «وهم دینی» معنایی گسترده‌تر از ادیان مشخص مانند مسیحیت و ... دارد. در ادامه‌ی متن این موضوع به‌روشنی بیان می‌شود، جایی که «تاریخ‌نگاری آلمانی» به این دلیل اسیر «وهم دینی» توصیف می‌شود که

^۱ همان، ۳۲۲ (۵۳).

^۲ همان، ۳۲۴ (۵۵).

^۳ non-historical

^۴ همان، ۳۲۵ (۵۵) (تأکید از من).

«برای آن مسئله نه منافع واقعی، و نه حتی منافع سیاسی، که 'اندیشه‌های ناب' است». همین اصالت‌بخشی به اندیشه‌ی ناب است که در نظر مارکس و انگلس «پنداشتی حقیقتاً دینی است». و برپایه‌ی همین درک از پنداشت دینی است که تمامی اشکال ایدئولوژی آلمانی — از «فلسفه‌ی تاریخ هگل» به‌عنوان «روشن‌ترین بیان» تاریخ‌نگاری آلمانی گرفته تا فلسفه‌ی نقادانه‌ی هگلیمان جوان — همگی ذیل «وهم دینی» قرار می‌گیرند.

نکته‌ی دیگر مسئله‌ی رابطه‌ی میان وهم و واقعیت است. مارکس و انگلس روشن نمی‌کنند که در این‌جا «نزدیک‌تر» بودن «به واقعیت» دقیقاً به چه معنا است. اما باز بر اساس اشارات پراکنده‌ی متن، می‌توان برداشت‌هایی کرد. در جایی دیگر، پس از تأکید بر این که هر شکلی از تاریخ‌نگاری باید با «مشاهده»ی «تولید زندگی مادی» آغاز شود، مشکل آلمانی‌ها چنین عنوان می‌شود که «هرگز این کار را نکرده‌اند و از این‌رو هرگز برای تاریخ، بنیادی زمینی و در نتیجه هرگز مورخی نداشته‌اند».^۱ در برابر، این فرانسوی‌ها و انگلیسی‌ها بوده‌اند که از طریق نوشتن «تاریخ‌هایی از جامعه‌ی مدنی، بازرگانی، و صنعت»، «نخستین تلاش‌ها برای نوشتن تاریخ بر مبنای ماتریالیستی» را رقم زده‌اند. البته آنها نیز، اگرچه از این نظر بر آلمانی‌ها مزیت دارند، به‌نوبه‌ی خود بری از خطا نیستند. در مورد انگلیسی‌ها و فرانسوی‌ها مشکل درک «به‌شدت یک‌سویه» از رابطه‌ی میان واقعیت مادی و تاریخ است، مشکلی که «به‌ویژه» به دلیل «باقی ماندن در دام ایدئولوژی سیاسی» به آن گرفتار شده‌اند.

اگر این جملات را در کنار اشارات انتقادی مکرر متن به چیرگی تأمل فلسفی و فقدان پژوهش‌های تجربی در آلمان بگذاریم، چنین به نظر می‌رسد که در این‌جا صحبت از تاریخ‌نگاری تجربی است، که از یک‌سو انگلیسی‌ها و فرانسوی‌ها را از آلمانی‌های فلسفه‌مآب و خیال‌پرداز جدا می‌کند، و از سوی دیگر، محدودیت‌های رویکرد تجربه‌گرایانه را نیز با خود به همراه دارد. در تأیید این تفسیر، چنان که دیدیم، مارکس و انگلس رواج علوم تجربی، و به‌طور خاص مکانیک نیوتنی به‌مثابه برجسته‌ترین

^۱ همان، ۴-۳۰۲ (۴۲).

نماینده‌ی آن، در انگلستان و فرانسه در قرن هجدهم را از نشانه‌های توسعه‌ی این کشورها می‌دانند. بر این اساس، شاید بتوان گفت که مبنای نظری نزدیک‌تر بودن ایدئولوژی انگلیسی و فرانسوی — یعنی ایدئولوژی مبتنی بر «وهم سیاسی» — به واقعیت، وفاداری آن به واقعیت تجربی است. نکته‌ی مهم در این‌جا توجه به جایگاه پژوهش تجربی و برداشت تجربی از واقعیت در نگاه مارکس و انگلس است. ویژگی تجربه‌گرایی این است که کلیت زنده‌ی واقعیت مادی-تاریخی را به شکلی «انتزاعی» به «مجموعه‌ای از امور واقع مُرده» تقلیل می‌دهد.^۱ بر این اساس، مشکل برداشت تجربی از واقعیت «یک‌سویه» و ناقص بودن آن است. اما این به هیچ‌وجه بدین معنا نیست که مطالعه‌ی تجربی به‌طور کلی بی‌معنا و بی‌فایده است. در واقع مارکس و انگلس در عین نقد تجربه‌گرایی همواره بر ضرورت و اهمیت پژوهش تجربی، یعنی پژوهش مبتنی بر مشاهده و تحلیل امور واقع، تأکید می‌کنند. به همین دلیل هم هست که تاریخ‌نگاری تجربی انگلیسی‌ها و فرانسوی‌ها هم‌زمان شایسته‌ی تحسین و قابل‌نقد است، چرا که هر دو وجه وفاداری به امور واقع و ابتنا بر رویکرد تجربه‌گرایانه را هم‌زمان دارد. در برابر، ایدئولوژی آلمانی مبتنی بر «وهم دینی»، نه‌تنها درکی از واقعیت مادی به‌مثابه کل ندارد، که حتی امور واقع را نیز نقض می‌کند، و در نتیجه به «یک دروغ آشکار» بدل می‌شود.^۲

این تفسیر مبنای موقتی برای فهم تمایز میان این دو گونه از ایدئولوژی — که می‌توان آنها را با در نظر داشتن توضیحات بالا ایدئولوژی‌های سیاسی و دینی نامید — فراهم می‌کند. اما اشاره به این‌که ایدئولوژی سیاسی، برخلاف ایدئولوژی دینی، رویکردی تجربه‌گرایانه دارد و به امر واقع پای‌بند است، برای فهم این‌که ایدئولوژی سیاسی دقیقاً چیست کافی نیست. به‌طور خاص، هنوز روشن نیست که نسبت میان تجربه‌گرایی و ایدئولوژی چیست. آیا صرف ابتنا بر تجربه‌گرایی منجر به ایدئولوژیک شدن آگاهی می‌شود یا ایدئولوژی بودن ایدئولوژی سیاسی برآمده از ویژگی‌های دیگری است؟ از این گذشته، واژه‌ی «سیاسی» در این‌جا دقیقاً چه معنا و کارکردی دارد؟

^۱ همان، ۲۹۶ (۳۷).

^۲ همان، ۳۵۳ (۷۳).

تحلیل مارکس متأخر از مفهوم بت‌وارگی کالا، بستر مفهومی و نظری‌ای فراهم می‌کند که با تکیه بر آن می‌توان تفسیری دقیق‌تر و تاریخی‌تر درباره‌ی ایدئولوژی سیاسی — یا چنان‌که خواهیم دید به شکل عمومی‌تر درباره‌ی شکل غالب آگاهی وارونه در «مرکز» جهان سرمایه‌دارانه — ارائه کرد. بنابراین، ادامه‌ی این بحث را نیز به پس از شرح بت‌وارگی موکول می‌کنم.

۳

بت‌وارگی کالا

در جلد نخست سرمایه و در یک پاروقی روش‌شناختی، مارکس گریزی می‌زند به مسئله‌ی نقد دین. او که گویی ناگهان دو دهه به عقب بازگشته و مجدداً تاش با فوئرباخ و هگلیمان جوان را در ذهن مرور می‌کند، می‌نویسد: «تاریخ دین که منتزع از ... پایه‌ی مادی نوشته شود، غیرانتقادی است».^۱ سپس با بیانی که چه از نظر لحن و چه از نظر مضمون یادآور تزه‌ای فوئرباخ است شیوه‌ی درست مواجهه با دین را چنین توضیح می‌دهد: «در واقع، بسیار ساده‌تر است که از طریق تحلیل، هسته‌ی زمینی آفریده‌های مه‌آلود دین را کشف کنیم تا برعکس آن، یعنی از طریق تحلیل مناسبات بالفعل و موجود زندگی، تکوین فرم‌هایی را نشان دهیم که این آفریده‌ها در آنها قداست می‌یابند. این روش دوم تنها روش ماتریالیستی و بنابراین، تنها روش علمی است». در کنار تمامی پرسش‌ها و بحث‌ها درباره‌ی تفاوت‌های اساسی و غیراساسی میان مارکس جوان و مارکس سرمایه (که در جای خود مهم و قابل تأمل‌اند)، آنچه روشن است این است که برداشت کلی مارکس از مسیر درست تحلیل همان است که در *ایدئولوژی آلمانی* آمده بود، یعنی حرکت از «زمین» به «آسمان»، از فرآیندزیست واقعی انسان‌های زنده به صور آگاهی، از تناقض‌ها و گسست‌های پایه‌ی مادی به آگاهی وارونه.

فصل اول سرمایه نیز که در آن بحث بت‌وارگی کالا مطرح می‌شود دقیقاً همین مسیر را پی می‌گیرد، با این تفاوت که در این جا «زمین» یک واقعیت مادی معین،

^۱ مارکس ۱۳۹۴، ۳۹۰.

یعنی روابط کالایی، و «آسمان» گونه‌ی معینی از آگاهی وارونه، یعنی آگاهی بت‌واره است. به بیان دیگر، گذشته از پیشرفت‌های مهم مارکس در زمینه‌ی درک سازوکار شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری و مفهوم‌پردازی نقد اقتصاد سیاسی، آنچه نقد بت‌وارگی را از نقد ایدئولوژی دهه‌ی ۱۸۴۰ متمایز می‌کند، پیش از هر چیز تمرکز موضوعی-تحلیلی آن است. در متون آن دوره دغدغه‌های فلسفی مارکس برجستگی بیش‌تری دارند و مفهوم واقعیت مادی نیز در سطحی نسبتاً عمومی‌تر صورت‌بندی می‌شود. در برابر، در سرمایه توجه مارکس عمدتاً معطوف به روابط تولید-مبادله‌ی کالایی است. تناقض‌های مورد نظر مارکس در این‌جا دیگر امور کلی و تعمیم‌پذیری مانند تناقض میان کار ذهنی و مادی نیست، بلکه پدیده‌های به‌مراتب متعین‌تری مانند تناقض میان کار و سرمایه است، که آن هم عمدتاً در سطح باز محدودترِ استثمار کار مزدی در بستر مبادله‌ی کالایی مد نظر قرار می‌گیرد. به تعبیری دیگر می‌توان گفت که نقد ایدئولوژی در بستر ماتریالیسم تاریخی طرح می‌شود، در حالی که نقد بت‌وارگی بخشی از نقد اقتصاد سیاسی مارکس است، که در عین‌ابتنا بر اصول کلی ماتریالیسم تاریخی، هم از جهت موضوع تاریخی و هم از جهت حیطةی تحلیل چارچوب متمرکزتر و محدودتری دارد. سرمایه با تحلیل کالا به‌عنوان یک «فرم عنصری» در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری

آغاز می‌شود.^۱ در نگاه اول به نظر می‌رسد که کالا چیزی است با ویژگی‌ها و قابلیت‌هایی مشخص که به کار ارضای نیازهای مشخصی می‌آید. به‌عنوان مثال، سیب کالایی است با مواد مغذی خاص و طعمی ویژه و در نتیجه مصرف آن هم گرسنگی یا نیاز غذایی را برآورده می‌کند و هم احیاناً لذتی را به همراه دارد. در این معنا، آنچه کالا را به کالا تبدیل و آن را واجد ارزش می‌کند، «ارزش مصرفی» آن است. اما چیزها به‌مثابه‌ی ارزش‌های مصرفی از لحاظ کیفی با یکدیگر متفاوت و در نتیجه قیاس‌ناپذیرند. کیفیات ویژه‌ی یک سیب را با یک میوه‌ی دیگر مانند پرتقال یا توت‌فرنگی هم نمی‌توان مقایسه کرد، چه برسد به کالایی از نوعی کاملاً متفاوت، مانند یک خودرو یا یک گوشی موبایل. اما می‌دانیم که در واقعیت کالاها با یکدیگر مبادله می‌شوند. برای اینکه فرآیند مبادله امکان‌پذیر باشد، کالاها باید چیزهایی باشند قابل‌مقایسه که تنها از لحاظ کمی با

یکدیگر تفاوت دارند. به بیان دیگر، کالاها باید واجد عنصری مشترک باشند. روشن است که این وجه اشتراک نمی‌تواند از ارزش مصرفی آنها ناشی شود، چرا که ارزش مصرفی مبنای تفاوت‌های کیفی است و در نتیجه درست در نقطه‌ی مقابل وجه اشتراک کالاها قرار می‌گیرد. مارکس این عنصر مشترک را «ارزش» می‌نامد که به‌مثابه «ارزش مبادله» متجلی می‌شود. نکته‌ی مهم در این‌جا این است که ارزش مبادله، نه صرفاً یکی از اشکال پدیدار شدن ارزش، که فرم «ضروری» پدیدار شدن آن است.^۱ به بیان دیگر، در جامعه‌ی کالایی، ارزش تنها در و از طریق فرآیند مبادله نمایان می‌شود.

تأکید بر وجود عنصری مشترک در کالاها و نامیدن و جدا کردن آن از ارزش مصرفی گام مهمی در فهم کالا در جامعه‌ی سرمایه‌داری است. اما مسئله‌ی اساسی‌تر توضیح دادن خود این عنصر و روشن کردن سرچشمه‌ی آن است. مارکس استدلال می‌کند که چیزی که میان همه‌ی کالاها مشترک است این است که همگی محصولات فرآیند تولید، یا به عبارت دیگر، محصول «کار» اند. به عبارت دیگر، خاستگاه یا سرمنشاء ارزش، کار انسان است. البته مقدمات این ایده پیش از مارکس توسط بنیان‌گذاران «نظریه‌ی ارزش کار»، یعنی آدام اسمیت و دیوید ریکاردو، فراهم شده بود. اما موضع و رویکرد مارکس با این اقتصاد سیاسی‌دانان کلاسیک تفاوت‌های اساسی داشت. یکی از موارد مهمی که مارکس به نظریه‌ی ارزش کار اسمیت و ریکاردو اضافه می‌کند تمایز میان «کار انضمامی» و «کار انتزاعی» است.^۲ مسئله این است که کار نیز، تا آن‌جا که مقصود کار انضمامی باشد، همان تنوع و تکثری را دارد که کالا هنگامی که به‌عنوان چیزی با خصوصیات مادی و مصرفی در نظر گرفته می‌شود. درست مانند ارزش مصرفی، انواع کار انضمامی نیز به لحاظ کیفی متفاوت و در نتیجه غیر قابل مقایسه‌اند. بنابراین،

^۱ همان، ۶۸.

^۲ همان، ۷۱. نوآوری مهم دیگر مارکس در این زمینه تمایزگذاری میان «کار» و «نیروی کار» است، که به طور خلاصه دال بر این است که آنچه کارگر می‌فروشد، یعنی آنچه به مثابه کالا وارد فرآیند مبادله می‌شود، نیروی کار (labour-power) است و نه کار. در مورد این تمایز و اهمیت آن در نقد اقتصاد سیاسی مارکس، نگاه کنید به مقدمه‌ی انگلس بر بازچاپ (۱۸۹۱) جزوه‌ی «کار مزدی و سرمایه» (Engels ۱۹۹۲).

کار انضمامی نمی‌تواند عنصر مشترک میان کالاها و سرم‌نشاء ارزش باشد. این‌جا است که مارکس ایده‌ی «کار انتزاعی» را پیش می‌کشد. کار انتزاعی کاری است که از خصوصیات انضمامی کار واقعی انسان منتزع شده است: «**بیرونی کار انسانی** صرف‌شده، بدون توجه به فرم صرف آن».^۱ آنچه در این «لخته‌ی بی‌پیرایه از کار نامتمایز انسانی» باقی مانده تنها «بژکتیویته‌ی شیخ‌وار یکسانی است» که، به‌مثابه عنصری قابل اندازه‌گیری کمی، فصل مشترک تمامی انواع کار است. با این تعریف، اکنون می‌توان رابطه‌ی کار و کالا را چنین خلاصه کرد: اگر کار انضمامی، ارزش مصرفی را تولید می‌کند، سرم‌نشاء ارزش چیزی نیست به‌جز کار انتزاعی.^۲

نکته‌ی مهم در اینجا این است که این انتزاع، نه توسط مارکس یا به‌طور کلی در ساحت نظریه و اندیشه، بلکه در جامعه‌ی سرمایه‌داری به شکل عملی و در واقعیت اتفاق افتاده است. این مسئله، یعنی **تاریخ‌مندی و واقعیت عملی کار انتزاعی**، به‌روشنی در گروندریسه بیان شده است. «انتزاع کار به‌طور اعم، تنها نتیجه‌ی ذهنی کلیت مشخصی از کارها نیست؛ بی‌تفاوت بودن نسبت به نوع کار معین، متناظر است با شکلی از جامعه که در آن هر فردی به‌سهولت می‌تواند از کاری به کار دیگر برود و این که این یا آن کار معین را انجام می‌دهد، برایش تصادفی و بنابراین، بی‌تفاوت است. در این‌جا، 'و در این شکل از جامعه' کار نه فقط به‌مثابه یک مقوله، بلکه در واقعیت نیز به وسیله‌ای برای آفرینش ثروت به‌طور اعم بدل شده است ... این وضعیت را می‌توان در پیش‌رفته‌ترین مرتبه‌اش در مدرن‌ترین شکل موجودیت جامعه‌ی بورژوازی، در ایالات متحد آمریکا، دید. بنابراین در اینجا انتزاع مقوله‌ی 'کار' ... برای نخستین بار عملاً واقعیت وجودی پیدا می‌کند».^۳ در سرمایه نیز مارکس مشابه همین مضمون را با ارجاع به ارسطو بیان می‌کند. ارسطو نه‌تنها ضرورت قیاس‌پذیری برای مبادله را دریافته بود — «بدون برابری، مبادله و بدون قیاس‌پذیری، برابری در کار نخواهد بود» — بلکه

^۱ همان، ۶۸.

^۲ همان، ۶-۷۵.

^۳ مارکس ۱۳۹۹، ۵۹.

همچنین عملاً به مفهوم ارزش نیز رسیده بود.^۱ «با این همه، ارسطو نمی‌توانست با کندوکاو در فرم ارزش، این واقعیت را استنتاج کند که تمامی کارها، در فرم ارزش کالا، هم‌چون کار انسانی یک‌سان و بنابراین، هم‌چون کاری با کیفیتی یک‌سان متجلی می‌شوند، زیرا شالوده‌ی جامعه‌ی یونان بر کار برده‌ها استوار بود و در نتیجه، نابرابری بین آدم‌ها و نیروی کارشان، از شرایط متعارف آن دوران بود. راز تجلی ارزش، یعنی برابری و هم‌ارزی تمامی انواع کارها به این دلیل که همه‌ی آن‌ها به‌طور کلی کار انسانی هستند، تا زمانی که مفهوم برابری بشر از استحکام یک‌پیش‌داوری عمومی برخوردار نشده بود، نمی‌توانست کشف شود ... این امر تنها در جامعه‌ای امکان‌پذیر شد که فرم کالایی، همانا فرم عام محصول کار و در نتیجه، مناسبات مسلط اجتماعی، همانا مناسبات بین انسان‌ها به‌عنوان صاحبان کالاها است.»^۲

به این ترتیب، کار انتزاعی به‌مثابه یک **انتزاع واقعی**، «جوهر مشترک اجتماعی» کالاها، یعنی «جوهر ارزش» است.^۳ پس از تبیین این مسئله، در ادامه‌ی فصل مارکس به تفصیل به «واکاوی فرم ارزش» می‌پردازد، و سپس، در بخش انتهایی، بحث بت‌وارگی کالا را مطرح می‌کند. این بخش به شکل کامل برای نخستین بار در چاپ دوم سرمایه (۱۸۷۲) ارائه می‌شود، گرچه پیش از آن نیز ایده‌ی بت‌وارگی کالا در چاپ اول (۱۸۶۷) در یک «ضمیمه» طرح شده بود. استفاده‌ی مارکس از واژه‌ی بت‌وارگی (فتیشیسم) البته سابقه‌ی طولانی‌تری دارد. در آن زمان واژه‌ی بت‌وارگی بیش‌تر در مباحث مربوط به تاریخ دین کاربرد داشت و به مرحله‌ای ابتدایی از تکامل دینی ارجاع می‌داد.^۴ آشنایی مارکس با این واژه نیز بازمی‌گردد به سال ۱۸۴۲ و مواجهه‌ی او با پژوهشی در همین

^۱ مارکس ۱۳۹۴، ۸۸.

^۲ مفهوم کار انتزاعی مارکس پیچیدگی‌ها و مناقشات زیادی دارد که در این مختصر نمی‌گنجد. برای روشن‌تر شدن موضوع و موضع من در این مورد نگاه کنید به، ۸-۳۶۶، ۲۰۲۳، Keikhae و Keikhae ۲۰۲۰، ۸۵۳، no. ۷۴.

^۳ مارکس ۱۳۹۴، ۶۸ و ۷۶.

^۴ رمان ۱۴۰۰، ۵۸ (۵-۳۴).

زمینه، یعنی پژوهش شارل دو بروس درباره‌ی «خدایان بت‌واره»^۱ در همان سال مارکس مقاله‌ای می‌نویسد و در آن به یکی از مباحث جاری در مجلس ایالتی راین، یعنی بحث خصوصی‌سازی جنگل و حیوانات شکاری، می‌پردازد. بروس در کتاب‌اش اشاره کرده بود که «زمانی که اسپانیایی‌ها در آمریکای مرکزی گام گذاشتند، مردمان بومی کوبا طلا را بُت خود تلقی می‌کردند. آن‌ها بزمی به افتخار طلا برگزار می‌کردند، حلقه‌وار به دور آن آواز می‌خواندند و سپس آن را به دریا می‌انداختند». مارکس با چرخشی طعنه‌آمیز تعبیر «خدایان بت‌واره» را به «نوکران بت‌واره»^۲ برمی‌گرداند و اشاره می‌کند که «جنگل و خرگوش‌ها»، یعنی مالکیت خصوصی، برای اهالی راین قداستی بت‌واره مشابه با قداست طلا برای بومیان کوبا دارد، با این تفاوت که بومیان کوبا «بُت‌ها را نابود می‌کردند و در نتیجه موجب رهایی انسان می‌شدند». تا پیش از سرمایه، مارکس واژه‌ی بت‌وارگی را عمدتاً در معنایی مشابه همین مقاله‌ی اولیه و به‌منظور تأکید بر جایگاه قدسی ثروت و مالکیت خصوصی در جامعه‌ی بورژوازی به کار می‌برد.

تحلیل مارکس از بت‌وارگی کالا در سرمایه هم جنبه‌هایی از این استفاده‌ی اولیه از واژه‌ی بت‌وارگی را در خود دارد، و هم نسبتی برقرار می‌کند با مضمون وارونگی دینی که پیش‌تر به آن اشاره کردیم. در عین حال، تفاوت این است که در این‌جا خصلت بت‌واره‌ی جامعه‌ی کالایی مستقیماً از رازوارگی خود کالا استنتاج می‌شود. مارکس اشاره می‌کند که کالا تا آن‌جا که یک ارزش مصرفی است، هیچ ویژگی «اسرارآمیزی» ندارد. بدیهی است که انسان از طریق کار فرم چیزها را در راستای تبدیل آن‌ها به چیزی مفید و قابل‌مصرف تغییر می‌دهد. مثلاً در فرآیند تولید یک میز چوبی، فرم تنه‌ی درخت به فرم یک میز تغییر می‌کند. اما با این تغییر اتفاق عجیبی رخ نمی‌دهد، به این معنا که هم نقش کار انسان در آن به شکل مستقیم قابل‌مشاهده است و هم شیء محسوس همچنان شیء محسوس باقی مانده است. اما به محض آن‌که همین میز به کالا بدل می‌شود — یعنی در فرآیند مبادله و در فرم ارزش مبادله پدیدار می‌شود —

^۱ fetish-gods

^۲ fetish-servants

همه چیز تغییر می‌کند. میز به‌عنوان کالا دیگر صرفاً یک شیء محسوس نیست، بلکه هم‌زمان چیزی است فرامحسوس: «میز [تنها] با پایه‌های خود بر زمین قرار نمی‌گیرد، بلکه [هم‌زمان] در برابر تمامی کالاهای دیگر، روی سر می‌ایستد»^۱.

«خصلت رازآمیز کالا» از محتوای ارزش، یعنی کار انتزاعی نیز ناشی نمی‌شود. هر چقدر هم که از تنوع کیفی انواع کارهای انضمامی و پیچیدگی و تاریخ‌مندی فرآیند انتزاع کار سخن بگوییم، آنچه روشن است این است که کار انتزاعی پدیده‌ای است انسانی، یعنی حاصل به‌کار گرفتن «سازواره‌ی انسان». به علاوه، «مبنای تعیین مقدار ارزش»، یعنی اندازه‌گیری کمی کار انتزاعی — مثلاً با واحد زمان — نیز به خودی خود پیچیدگی خاصی ایجاد نمی‌کند، منوط به این‌که انسانی بودن سرمنشاء ارزش و نیز اولویت کیفیت کار بر کمیت آن از نظر پنهان نشود. برای توضیح این مسئله مارکس در پاورقی مثالی می‌زند: «نزد ژرمن‌های باستانی، اندازه‌ی یک قطعه‌زمین بنا به مقدار کار یک روز محاسبه می‌شده است، و به همین دلیل یک آکر {برابر با ۴۰۵۰ متر مربع}، Tagwerk، ... Mannkraft، Mannwerk ... نامیده می‌شده است». در این‌جا از یک سو روشن است که آنچه زمین را ارزش‌مند می‌کند، کار انسانی است، و از سوی دیگر روشن است که اندازه‌ی کمی کار محصول فعالیت‌ی انسانی است که ویژگی‌های کیفی آن حذف شده است. در نهایت، اجتماعی بودن کار نیز به خودی خود ویژگی خاص و منحصربه‌فردی به شمار نمی‌آید؛ در هر زمانی و هر مکانی که انسان‌ها به هر نحو و به هر شکلی برای یک‌دیگر کار کنند، کار آنها یک «فرم اجتماعی» به خود می‌گیرد.

بنابراین، خصلت رازآمیز کالا، نه از ارزش مصرفی آن ناشی می‌شود و نه از محتوای ارزش. آنچه باقی می‌ماند «فرم» ارزش یا «فرم» کالا است. تمامی معمای کالا در همین «فرم» نهفته است. هنگامی که محصولات کار فرم کالایی به خود می‌گیرند هم‌زمان چند اتفاق می‌افتد. کار انتزاعی به‌جای اینکه به‌مثابه عنصر مشترک در همه‌ی انواع کار انسانی، یعنی به‌مثابه «یک‌سانی و همانندی کارهای انسانی»، پدیدار شود، به شکل

^۱ مارکس ۱۳۹۴، ۹۹ (ترجمه تصحیح شده است).

غیرمستقیم و با میانجی همانندی کالاها در مقام ارزش، یعنی در «فرم شیءوار محصولات کار» امکان بروز می‌یابد.^۱ به عبارت دیگر، به جای اینکه فرآیند مبادله‌ی کالایی بر اساس فرآیند تولید کالاها متعین شود، رابطه وارونه می‌شود و چنین می‌نماید که گویی ساحت مبادله ساحت تعیین‌بخش است. در نتیجه‌ی این وارونگی، اندازه‌ی کمی نیروی کار مصرف‌شده نیز در وهله‌ی نخست در «فرم مقدار ارزش محصول کار» متجلی و از طریق آن سنجیده می‌شود. در نهایت، «مناسبات بین تولیدکنندگان با یکدیگر ... فرم رابطه‌ی اجتماعی محصولات کار [را به خود می‌گیرد]». به بیان دیگر، رابطه‌ی اجتماعی میان انسان‌ها به رابطه‌ی میان اشیاء — رابطه‌ای «بیرون» از انسان‌ها — تحویل می‌شود، چنان‌که گویی اجتماعی بودن زیست و کار انسانی امری است ثانوی، برآمده از «اجتماعیت یافتن ویژگی طبیعی چیزها».

این‌جا است که مارکس برای توضیح این وارونگی، گریزی تمثیلی به «وادی مه‌آلود دین» می‌زند و تعبیر بت‌وارگی را مطرح می‌کند: «آن‌جا آفریده‌های سر انسان هم‌چون پیکره‌های قائم‌به‌ذات نمودار می‌شوند که گویی حیاتی از آن خویش دارند و با یکدیگر و با انسان‌ها در رابطه‌اند. چنین‌اند محصولات دست انسان‌ها در جهان کالا. من این را بت‌وارگی می‌نامم، خصلتی که به محض تولید محصولات کار به‌مثابه کالا، خود را به آن‌ها می‌چسباند و بنابراین، از [تولید کالایی] جدایی‌ناپذیر است». اما این تمثیل نباید موجب بدفهمی شود. مارکس بلافاصله تأکید می‌کند که در جهان کالاها وارونگی به تعبیری در خود واقعیت اتفاق می‌افتد (برخلاف وارونگی دینی که شکلی از آگاهی کاذب تولید می‌کند). در نظر تولیدکنندگان، کارشان امری «خصوصی» و «منفرد» است. در عین حال، روشن است که «کل کار جامعه» چیزی نیست مگر «مجموعه‌ی این کارهای خصوصی». پیوند میان کار خصوصی و جامعه، یا به عبارت دیگر، خصلت اجتماعی کار تولیدکنندگان منفرد، «نخست و در واقع» در ساحت مبادله‌ی کالایی نمایان می‌شود. «بنابراین، به نظر تولیدکنندگان، مناسبات اجتماعی میان کارهای خصوصی‌شان، به‌مثابه‌ی همان چیزی جلوه می‌کند که در واقع هست؛ یعنی نه

^۱ همان، ۱۰۰-۹۹.

هم‌چون مناسبات بی‌واسطه‌ی اجتماعی بین اشخاص در جریان کارشان، بلکه به مناسبات شیء‌گون بین اشخاص، و مناسبات اجتماعی بین اشیاء.^۱

در جامعه‌ی کالایی، آگاهی بت‌واره، یعنی آگاهی متکی بر فرم کالایی، به‌خوبی با تجربه‌ی عملی افراد در زندگی روزمره هم‌خوانی دارد، چرا که، چنان که مارکوس با ارجاع به مارکس توضیح می‌دهد، این آگاهی «برآمده از خود روابط تولید است ... نتیجه‌ی 'مستقیم و خودبه‌خودی' فعالیت‌های اجتماعیِ عنصریِ افراد».^۲ آگاهی بت‌واره، نه شکلی از آگاهی تلقینی یا حقنه شده از بالا، که بازتابِ مستقیم «کنش‌های زیستی تجربه شده»^۳ است که «صرفاً تجربیات عملی»^۴ بازی‌گران منفرد اجتماعی را تعمیم می‌دهد. علاوه بر این، مارکس تأکید می‌کند که مقوله‌های آگاهی بت‌واره «به لحاظ اجتماعی، فرم‌های معتبر، و بنابراین ابژکتیو اندیشه برای مناسبات تولیدی متعلق به این شیوه‌ی تولید اجتماعی تاریخاً معین، یعنی تولید کالایی، هستند».^۵ با در نظر گرفتن این مسئله است که مارکس در عین نشان دادن وارونگی نهفته در فرم‌های بت‌واره‌ی اندیشه، یادآوری می‌کند که این روشن‌گری به‌هیچ‌وجه واقعیتِ ابژکتیو این فرم‌ها را از بین نمی‌برد: «این کشف علمی دیرهنگام که محصولات کار، مادام که ارزش‌اند، صرفاً تجلی شیء‌وار کاری هستند که انسان برای تولید آن‌ها صرف کرده است ... به‌هیچ‌وجه مه‌غلیظی را از بین نمی‌برد که از خلال آن، خصلت اجتماعی کار در نظر ما به صورت خصلت ابژکتیو خود محصولات ظاهر می‌شود».^۶ به این ترتیب، روشن است که نقد مارکس بر بت‌وارگی کالا به‌هیچ‌وجه قابل‌تقلیل به نقد آگاهی کاذب نیست، چرا که «بت‌وارگی کالا به‌مثابه 'فرم ابژکتیو اندیشه' هم فرمی از

^۱ همان، ۱۰۱ (تأکید از من).

^۲ Markus ۱۹۹۱، ۹۱ .

^۳ experienced life-activities

^۴ practical life-experiences

^۵ مارکس ۱۳۹۴، ۱۰۳.

^۶ همان، ۱۰۲.

حیات اجتماعی در جامعه‌ی بورژوازی و هم فرم متناظر پراتیک و آگاهی یعنی عمل 'معقول' و نیز خرد عملی است.^۱

اما اگر فرم‌های بت‌واره‌ی اندیشه دارای محتوای اجتماعی و ابژکتیو هستند و تجربه‌ی روزمره و عملی را نیز توضیح می‌دهند، پس اساساً نقد مارکس بر آنها چیست؟ به عبارت دیگر، معنای وارونگی بت‌واره چیست؟ از آنجا که به تصریح مارکس «مقوله‌های اقتصاد بورژوازی، دقیقاً از همین نوع فرم‌ها هستند»^۲، نگاهی به تحلیل مارکس از دستاوردها و محدودیت‌های اقتصاد سیاسی کلاسیک — به‌عنوان معتبرترین محصول اقتصاد بورژوازی — می‌تواند برای فهم این مسئله روشن‌گر باشد. در نظر مارکس، نظریه‌ی ارزش کار اسمیت و ریکاردو گام بزرگی است در راستای فهم روابط اساسی تولید کالایی. این نظریه با جای‌گذاری کار به‌عنوان سرمنشاء ارزش، در واقع «محتوای نهفته در «فرم» ارزش را به‌درستی تشخیص داده است. اما اسمیت و ریکاردو یک پرسش اساسی را نادیده گرفته‌اند، این که «چرا این محتوا، این فرم را به خود می‌گیرد»^۳. اهمیت پرسش فرم در این است که تاریخ‌مندی محتوا را برجسته می‌کند. مارکس می‌نویسد: «فرم ارزش محصول کار، مجردترین، اما عام‌ترین [فرم در] شیوه‌ی تولید بورژوازی است که به‌واسطه‌ی آن بر کالا، مهر این شیوه‌ی تولید به‌عنوان نوع ویژه‌ی تولید اجتماعی با خصلتی تاریخی و گذرا خورده است. اگر مرتکب این اشتباه شویم که فرم ارزش را فرم طبیعی و ابدی تولید اجتماعی [به‌طور کلی] بنامیم، ضرورتاً جنبه‌ی خاص فرم ارزش، [و در نتیجه] فرم کالایی و در درجاتی متکامل‌تر، فرم پولی و فرم سرمایه‌ای و غیره را تشخیص نخواهیم داد». برخلاف برداشت اقتصاد سیاسی دانان کلاسیک، فرم ارزش «چیزی بی‌اهمیت یا چیزی بیرونی نسبت به ماهیت خود کالا» نیست؛ درست برعکس، پیوند میان محتوای ارزش و فرم ارزش پیوندی است «ضروری» که توسط روابط ویژه‌ی جامعه‌ی بورژوازی متعین شده است، جامعه‌ای که در آن

^۱رمان ۱۴۰۰، ۶۸ (۴۳).

^۲مارکس ۱۳۹۴، ۱۰۳.

^۳همان، ۱۰۸.

«فرآیند تولید بر انسان مسلط است، نه انسان بر این فرآیند». به این ترتیب، می‌توان گفت که تحلیل محتوای ارزش مستقل از فرم آن اساساً تحلیلی ناقص است، چرا که به واسطه‌ی ضرورت تاریخی‌ای که فرم را به محتوا و محتوا را به فرم پیوند می‌دهد، فرم ارزش به تعبیری خود بخشی از محتوای تاریخ‌مند آن است. نتیجه‌ی این نقص درغلتیدن به تلقی تراناریخی از امر تاریخی است، یعنی، به‌عنوان نمونه، همان تلقی «فرم ارزش» به‌مثابه «فرم طبیعی و ابدی تولید اجتماعی» به‌طور کلی.

در «مقدمه»ی گروندرریسه، مارکس نقد مشابهی از اقتصاد سیاسی کلاسیک ارائه می‌دهد. اگرچه در آن زمان (۱۸۵۷) مارکس هنوز ایده‌ی بت‌وارگی کالا را بسط ن داده است، صورت‌بندی نقد او در این‌جا به‌گونه‌ای است که می‌تواند در راستای فهم نسبت میان وارونگی ایدئولوژیک و وارونگی بت‌واره، روشن‌گر باشد. «مقدمه» چنین آغاز می‌شود: «موضوع پیش روی ما نخست تولید مادی است» که توسط «افراد تولیدکننده در جامعه» صورت می‌گیرد.^۱ به عبارت دیگر، «نقطه‌ی عزیمت، بی‌گمان، تولید اجتماعاً معین افراد است». اما اسمیت و ریکاردو چه می‌کنند؟ آنها به‌جای شروع از تولید اجتماعی توسط افراد اجتماعی، از مفهومی انتزاعی و عمومی از انسان آغاز می‌کنند، همان به‌اصطلاح «فرد طبیعی»، یعنی انسانی منفرد و جدا از هر شکلی از جامعه که هنوز طبیعتی دست‌نخورده دارد و در نتیجه کنش و رفتارش مصداق کنش و رفتار طبیعی انسان است. تمامی مفاهیم اقتصاد سیاسی کلاسیک در نهایت متکی بر این تصویر از انسان‌اند و از آن مشتق می‌شوند. در نظر مارکس، آنچه اقتصاد سیاسی‌دانان کلاسیک از قلم می‌اندازند این است که این «فرد طبیعی» نه نقطه‌ی عزیمت تاریخ انسان، که تخیلی است مدرن که نخستین بار در ذهن «پیامبران» سده‌ی هجدهمی شکل می‌گیرد که «اسمیت و ریکاردو هنوز به‌تمامی بر شانه‌های ایشان ایستاده‌اند». و البته این تخیل خلق بی‌واسطه‌ی ذهن این پیامبران نیست بلکه، مانند هر فرآورده‌ی ذهنی دیگری، ریشه در تحولات مادی و اجتماعی دارد. در این مورد به‌خصوص، «انسان

^۱ مارکس ۱۳۹۹، ۴۱.

منفرد سده‌ی هجدهمی ... از سویی محصول زوال آشکار شکل‌های فنودالی جامعه و از سوی دیگر نتیجه‌ی نیروهای [تولید] تازه‌بالیده از سده‌ی شانزدهم است».

انکای اقتصاد سیاسی کلاسیک بر «فرد طبیعی» هم نتایج نظری دارد و هم دلالت‌های سیاسی. از لحاظ نظری، ایده‌ی فرد طبیعی مستقیماً به مفهومی انتزاعی از تولید می‌رسد: «تولید به‌طور عام» به‌عنوان پدیده‌ای مشترک میان تمامی جوامع انسانی در تمامی ادوار تاریخ.^۱ این مفهوم عام و ترا تاریخی از تولید البته به‌طور کلی بی‌معنا و بی‌فایده نیست. مادامی که در نظر داشته باشیم که «تولید به‌طور عام» نیز همچون مفهوم پایه‌ای آن، یعنی «فرد طبیعی»، برساختی است مدرن که به شکل پس‌نگرانه به تاریخ اطلاق می‌شود، می‌توان پذیرفت که در این جا با انتزاعی «معقول» طرف‌ایم که «امر مشترک را برجسته و تثبیت می‌کند و بنابراین، ما را از تکرار مبرا می‌دارد». با این همه، «تولید به‌طور عام» مفهومی است فقیر و تقلیل‌گرا که عام‌بودگی ترا تاریخی آن محصول حذف تفاوت‌های اساسی و ماهوی میان دوره‌ها و بسترهای تاریخی متفاوت است. هدف نقد اقتصاد سیاسی مارکس درست عکس این است، یعنی تبیین پویایی‌ها و تعیناتی که یک شیوه‌ی تولید اجتماعی را به‌مثابه پدیده‌ای انضمامی و تاریخ‌مند از سایر شیوه‌های تولید جدا می‌کند.

این رویکرد، یعنی شروع کردن از مفاهیم عام و «فراموش» کردن اولویت تحلیلی تعینات تاریخی، به‌سادگی یک ترجیح روشی یا حتی یک خطای معصومانه نیست: «در همین فراموشی است که به‌عنوان نمونه، سراسر درایت اقتصاددانان مدرن نهفته است، کسانی که می‌کوشند جاودانگی ... روابط اجتماعی موجود را ثابت کنند». همین فراموشی است که به آنها این امکان را می‌دهد تا تعریفی عام از تولید — مثلاً تولید به‌مثابه فرآیند عمومی تصرف طبیعت توسط انسان به‌منظور ارضای نیاز — را مبنا قرار دهند و سپس سایر مقولات اساسی‌شان، یعنی توزیع، مبادله، و مصرف، را به‌عنوان مراحل جداگانه‌ی فرآیند اقتصادی بر آن سوار کنند. تولید ابژه‌ی مصرف را در تطابق با نیاز فراهم می‌کند؛ در مرحله‌ی بعد، یعنی توزیع، ثروت و سایر محصولات تولید میان اعضای جامعه تقسیم می‌شود؛ سپس، در فرآیند مبادله، ابژه‌ها به دست افراد می‌رسد؛

^۱ همان، ۴۳.

و در نهایت، در مرحله‌ی مصرف، فرآیند با ارضا شدن نیاز تکمیل می‌شود. به این ترتیب، تولید پاسخی است به نیازهای انسان و در نتیجه توسط قوانین عمومی طبیعت متعین می‌شود؛ توزیع تابع سازوکارهای اجتماعی و سیاسی است؛ و مبادله نیز ساحت مرادده‌ی میان افراد انتخاب‌گر و آزاد است.

مارکس اشاره می‌کند که این مجموعه تعاریف «چیزی شبیه به یک قیاس کامل و به‌قاعده» را شکل می‌دهند: «تولید عامیت، توزیع و مبادله امر خاص، و مصرف فردیت».^۱ اما این انسجام مفهومی در عین حال انسجامی است «دروغین»، چرا که در سطح باقی می‌ماند و مقولات اقتصادی را به‌مثابه مراحل جداگانه‌ای در نظر می‌گیرد که صرفاً به شکل «بیرونی» با یکدیگر ارتباط دارند. این سطحی‌نگری در واقع ملازم رویکرد تجربی جزئی‌نگر و اتمیستیک اقتصاد بورژوایی است که توان دیدن روابط اجتماعی زیرساختی و ارتباطات «درونی» میان نموده‌های تجربی را ندارد. به این ترتیب، اقتصاد سیاسی دانان کلاسیک در سطح منطبق فرم‌های نمود — یعنی منطبق واقعیت تجربی یا همان منطق بت‌وارگی کالا — متوقف می‌شوند و در نتیجه فرآیند واقعی تولید به‌مثابه فرآیندی اجتماعی و تاریخی در نظر آنان به‌مثابه «تولید به صورت عام»، یعنی امری همیشگی و طبیعی جلوه می‌کند. این خطای روشی البته صرفاً دلالت‌های نظری ندارد، بلکه از نظر سیاسی نیز کارکردی مشخصاً محافظه‌کارانه و توجیه‌گر وضع موجود به اقتصاد سیاسی کلاسیک می‌بخشد: «تولید باید در تمایز با توزیع یا غیر آن، در قالب قوانین طبیعی و مستقل از تاریخ دریافته و صورت‌بندی شود ... ضمن این‌که به همین مناسبت و به نحوی زیرجُلکی، روابط بورژوایی نیز به‌مثابه قوانین طبیعی و خدشه‌ناپذیر جامعه، به‌طور انتزاعی در شمار همان قوانین عام قرار داده می‌شوند».^۲ پیام سیاسی این شیطنت‌نظری نیز کاملاً روشن است: هیچ راه‌گریزی از شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری وجود ندارد چرا که این شیوه‌ی تولید به‌سادگی محصول توسعه‌ی طبیعی شرایط عمومی تولید است. به عبارت دیگر، تولید پدیده‌ای است طبیعی و در نتیجه

^۱ همان، ۴۶.

^۲ همان، ۴۴.

هرگونه تلاش برای تغییر روابط بنیادین سرمایه‌داری تلاشی است عبث و پیشاپیش محکوم به شکست. در چنین شرایطی، خواست تغییر وضع موجود ناگزیر باید بر جوهی از زندگی اجتماعی تمرکز کند که، برخلاف تولید، محصول تصمیمات و انتخاب‌های بشری و در نتیجه تغییرپذیرند، یعنی مثلاً فرم سیاسی دولت، قوانین مدنی، یا معضلات فرهنگی. حتی اگر مسئله نابرابری اقتصادی است، ریشه‌ی مشکل را باید، نه در منطق تولید سرمایه‌دارانه، که در شیوه‌ی توزیع ثروت جست که باز بیش از هر چیز تابع سیاست و قانون و در نتیجه قابل اصلاح است. به این ترتیب، آگاهی بت‌واره — به‌مثابه جزئی درونی از شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری و نه شکلی از آگاهی حقه‌شده از بالا — بخشی از سازوکار خودمشروعیت‌بخشی سرمایه‌داری است، شکلی از سلطه که نوعاً برپایه‌ی «جبر خاموش مناسبات اقتصادی» سرمایه‌دارانه و مستقل از «قهر فرااقتصادی» عمل می‌کند.^۱

از منظر مارکسی، مسئله‌ی اساسی درک این امر است که مقولات اقتصادی مانند تولید و توزیع صرفاً در سطح نمود به شکل مراحل مجزا و متمایز فرآیند اقتصادی به نظر می‌رسند، در حالی که در سطح روابط زیرساختی، اجزایی از یک کل رابطه‌ای‌اند^۲ و به شکل درونی با یکدیگر پیوند دارند. همین استدلال را می‌توان، در سطحی دیگر، درباره‌ی تقسیم‌بندی زیست اجتماعی به ساحت‌های مجزا مانند اقتصاد و فرهنگ و سیاست نیز تکرار کرد: تنها در سطح نمود یا در چارچوب اندیشه‌ی بت‌واره است که این ساحت‌ها مجزا به نظر می‌رسند، در حالی که در سطح روابط زیرساختی، بخش‌های درهم‌تنیده‌ای از یک کل رابطه‌ای‌اند. مفهوم «شیوه‌ی تولید» دقیقاً به همین «کل» ارجاع می‌دهد، یعنی به «تمامیت اجتماعی» (و نه به اقتصاد به‌مثابه یک «جزء» از زندگی اجتماعی). این‌جا است که برتری نظری و ظرفیت انقلابی رویکرد دیالکتیکی در برابر روش اتمیستیک اقتصاد سیاسی کلاسیک عیان می‌شود. ظرفیت ویژه‌ی رویکرد دیالکتیکی دقیقاً این است که امکان نفوذ در ترکیب‌بندی‌های بیرونی مقولات و ردیابی پیوندهای درونی میان پدیده‌ها را فراهم می‌کند. به این ترتیب، مقولات اقتصادی

^۱ مارکس ۱۳۹۴، ۲-۷۵۱ (ترجمه اصلاح شده است).

^۲ relational whole

استقلال و ثبات ظاهری خود را از دست می‌دهند و به‌مثابه آنچه هستند بروز می‌یابند: یعنی فرم‌های نمودی که در بستر روابط اجتماعی-تاریخی معینی — یعنی در بستر شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری — ممکن شده‌اند و عمل می‌کنند. در چارچوب نگرش دیالکتیکی، دیگر نمی‌توان به‌سادگی تولید و مثلاً توزیع را از یکدیگر جدا کرد و اولی را پدیده‌ای متعلق به طبیعت (یعنی غیر قابل تغییر) و دومی را فرآیندی اجتماعی (و در نتیجه اصلاح‌پذیر) تلقی کرد. تولید به‌مثابه تولید اجتماعی در یک جامعه‌ی معین، به همان اندازه تاریخ‌مند است که توزیع در آن جامعه.

با توجه به این که اقتصاد سیاسی کلاسیک، به‌عنوان عالی‌ترین صورت‌بندی اقتصاد بورژوازی، همچنان در دایره‌ی فرم‌های بت‌واره سیر می‌کند، نقد مارکس بر اقتصاد سیاسی کلاسیک مشخصات این فرم‌ها، یا به‌طور کلی‌تر مشخصات آگاهی بت‌واره را — آن هم در نظام‌مندترین شکل آن — روشن می‌کند. به‌مانند اقتصاد سیاسی کلاسیک، آگاهی بت‌واره هم‌زمان واقعی و کاذب است. واقعی است بدین معنا که محتوای عملی و ابژکتیو دارد؛ و کاذب یا سطحی است چرا که در سطح فرم‌های نمود باقی می‌ماند و به سطح روابط اجتماعی زیرساختی جامعه‌ی بورژوازی نفوذ نمی‌کند، و در نتیجه ماهیت تاریخی شیوه‌ی تولید کالایی را از نظر پنهان، و آن را به‌مثابه وضعیتی طبیعی و در نتیجه تغییرناپذیر تصویر می‌کند. بر همین اساس، و باز به‌مانند اقتصاد سیاسی کلاسیک، شکل نقد متناسب با آگاهی بت‌واره، نقدی است رادیکال و دیالکتیکی، یعنی نقدی معطوف به روابط درونی و زیرساختی که می‌تواند در عین توضیح محتوای عملی و ابژکتیو آگاهی بت‌واره، کذب آن را نیز ببیند.

۴

آگاهی بت‌واره و آگاهی ایدئولوژیک: خوانش‌ها و چالش‌ها

این صورت‌بندی، امکانی برای تمایزگذاری میان آگاهی بت‌واره و آگاهی ایدئولوژیک در بستر جامعه‌ی کالایی فراهم می‌کند: برخلاف آگاهی ایدئولوژیک که به معنای دقیق کلمه شکلی از آگاهی کاذب است — بدین معنا که نه‌تنها واقعیت مادی در معنای کلی و دیالکتیکی آن، که حتی ابژکتیویته‌ی اجتماعی و واقعیت تجربی و

عملی را نیز نقض می‌کند — آگاهی بت‌واره هم‌زمان واقعی و کاذب است. اما پرسش از نسبت میان آگاهی بت‌واره و آگاهی ایدئولوژیک ابعاد گسترده‌تر و پیچیده‌تری دارد که رسیدن به یک صورت‌بندی نهایی را دشوار می‌کند. بخشی از این دشواری ناشی از ابهامات معنایی و سیالیت مفهوم ایدئولوژی در نوشته‌های مارکس جوان است. به‌عنوان نمونه، چنان که دیدیم در *ایدئولوژی آلمانی* مارکس و انگلس میان دو نوع ایدئولوژی، یعنی ایدئولوژی دینی و سیاسی، تمایز قائل می‌شوند، آن هم دقیقاً از منظر رابطه با واقعیت تجربی: وهم دینی و وهم سیاسی هر دو در نهایت واقعیت را وارونه جلوه می‌دهند، اما وهم سیاسی به واقعیت تجربی «نزدیک‌تر» است. به این ترتیب، به نظر می‌رسد که کذب ایدئولوژیک بیش از آنکه امری مطلق باشد، پدیده‌ای است نسبی. در این مورد خاص، اگر به شکلی پس‌نگرانه و با اتکا به صورت‌بندی مارکس متأخر از بت‌وارگی به تمایز دینی-سیاسی در *ایدئولوژی آلمانی* بنگریم، می‌توان گفت که ظاهراً ایدئولوژی سیاسی نسبتی با آگاهی بت‌واره دارد و جایی میان آگاهی بت‌واره و ایدئولوژی دینی قرار می‌گیرد. فرض وجود چنین نسبتی از زوایای دیگری نیز قابل دفاع است که توجه به آنها در ضمن می‌تواند به روشن شدن خود مفهوم ایدئولوژی سیاسی نیز — که در بستر متن *ایدئولوژی آلمانی* گنگ و بی‌توضیح رها شده بود — کمک کند. مارکس و انگلس اشاره می‌کنند که ایدئولوژی سیاسی شکل غالب ایدئولوژی در جوامع توسعه‌یافته‌ی انگلستان و فرانسه است، یعنی دقیقاً در جایی که روابط کالایی در سطوح مختلف زیست اجتماعی گسترش یافته‌اند و شرایط مادی آگاهی بت‌واره بیش از هر جای دیگر فراهم شده است. از این منظر، استفاده از تعبیر «سیاسی» برای توصیف این ایدئولوژی را نیز می‌توان با ارجاع به نسبت آن با آگاهی بت‌واره توضیح داد، توضیحی که برای خود مارکس و انگلس در زمان نگارش *ایدئولوژی آلمانی* میسر نبود. چنان که در شرح مفهوم بت‌وارگی دیدیم، یکی از کارکردهای آگاهی بت‌واره این است که تحول تاریخی را از روابط بنیادین تولید به سطح توزیع — یعنی سطح سیاست و قانون و ... — حواله می‌دهد، یعنی مشابه همان کاری که تاریخ‌نگاری مبتنی بر ایدئولوژی سیاسی می‌کند. بر این اساس، می‌توان ایدئولوژی سیاسی را نوعی از ایدئولوژی دانست که بر تخیل سیاسی بت‌وارگی بنا می‌شود و به این ترتیب بخشی — و البته تنها بخشی — از محتوای اِبْکتیو آگاهی بت‌واره را بازتولید می‌کند.

اما این خوانش، فارغ از اعتبار و ظرفیت روشنگرانه‌ی آن در تدقیق نسبت میان ایدئولوژی و بت‌وارگی، به هر صورت خوانشی است موردی و محدود. ابهام مفهوم ایدئولوژی در نوشته‌های مارکس و، به همراه آن، اختلافات میان مفسرین درباره‌ی چگونگی تمایزگذاری (و گاه اساساً قائل شدن به تمایز) میان ایدئولوژی و بت‌وارگی همچنان باقی است. به‌عنوان مثال، مارکوس ایده‌ی بت‌وارگی را صرفاً معطوف به «آگاهی روزمره» می‌داند و اشاره می‌کند که مارکس هیچ‌گاه در این زمینه از واژه‌ی ایدئولوژی استفاده نمی‌کند.^۱ در برابر، هنگامی که بحث از سطح آگاهی روزمره گذر می‌کند و به اقتصاد بورژوازی می‌رسد، او مفهوم بت‌وارگی را به‌طور کلی کنار می‌گذارد و مدعی می‌شود که در نظر مارکس «اقتصاد بورژوازی در کلیت آن» — که طبیعتاً هم «شبه-علم اقتصاد عامیانه» را در بر می‌گیرد و هم «اقتصاد علمی کلاسیک‌ها» را — پدیده‌ای است ایدئولوژیک.^۲ بر این اساس، مارکوس می‌کوشد تا تفاوت میان اقتصاد عامیانه و اقتصاد سیاسی کلاسیک را بدون ارجاع به مفهوم بت‌وارگی و با تمایزگذاری میان دو گونه‌ی ایدئولوژی توضیح دهد. در خوانش او، مارکس میان دو نوع از ایدئولوژی تمایز قائل می‌شود، «ایدئولوژی‌های لحظه‌ی تاریخی» و «ایدئولوژی‌هایی که ارزش‌های فرهنگی دورانی^۳ را بازنمایی می‌کنند». ایدئولوژی‌های دسته‌ی اول آنها هستند که به شکلی «بی‌واسطه کارکرد توجیهی دارند»، «مستقیماً برای نهادهای اشاعه‌دهنده‌ی ایده‌ها ماده‌ی فکری تولید می‌کنند»، و تظاهرشان به پای‌بندی «به حقیقت (علمی، فلسفی، یا هنری) صرفاً نقابی است» برای هدف اصلی آنها، یعنی توجیه منافع «یک گروه اجتماعی خاص در یک کشور معین و در یک لحظه‌ی تاریخی معین».^۴ در نظر مارکوس، اقتصاد عامیانه به نمایندگی کسانی مانند مالتوس ذیل این دسته قرار می‌گیرد. در برابر، ریکاردو یکی از چهره‌های برجسته‌ی دسته‌ی دوم است. اعضای این

^۱ Markus ۱۹۹۱، ۹۰-۲.

^۲ Ibid., ۹۴.

^۳ epochal

^۴ Ibid., ۹۴-۵.

دسته «نمایندگان نظری یک نوع / از جامعه اند»، و نه صرفاً ایدئولوگ‌های یک گروه اجتماعی خاص». «اهمیت دورانی» تولیدات فکری این متفکران محصول سه ویژگی است. نخست این که «پیش‌انگاره‌ها» و اصول موضوعه‌ی این متفکران صرفاً «فرضیاتی تصادفی» نیستند، بلکه «ضروریات تفکراند»، «برآمده از یک روش»، یعنی برآمده از «یک نوع مشخص از الزام منطقی»؛^۱ دوم این که «پیش‌فرض‌های 'ناخودآگاه' نظام‌های [فکری] آنها ... شاخصه‌های بنیادین جامعه‌ی سرمایه‌داری را بیان می‌کند» و صرفاً بازتاب «منظومه‌های لحظه‌ای منافع جزئی» نیست؛ و در نهایت، سوم این که این متفکران نه تنها به شکلی «منسجم» و «شکاکانه» دلالت‌های پیش‌فرض‌ها و قیود منطقی-روشی خود را دنبال می‌کنند، بلکه همچنین می‌کوشند تا «مسائل و تناقضاتی را که در زندگی روزمره‌ی ... جامعه تجلی یافته‌اند» در سطحی «فکری» — و البته از موضع «صُلب» خود — «حل کنند».

صورت‌بندی مارکوس گویا و روشن‌گر است، به‌ویژه آن که اشارات مارکس درباره‌ی تفاوت میان اقتصاد عامیانه و کلاسیک را در قالبی منسجم جمع‌بندی می‌کند. در عین حال، مارکوس در یک مورد مشخص به مارکس وفادار نمی‌ماند. درست همان‌طور که مارکس در ارجاع به آگاهی روزمره از تعبیر ایدئولوژی استفاده نمی‌کند، در ارجاع به اقتصاد سیاسی کلاسیک نیز — حداقل تا جایی که من می‌دانم — به شکل مستقیم هیچ‌گاه از واژه‌ی ایدئولوژی استفاده نمی‌کند. اما چنان که دیدیم، مارکوس مفهوم ایدئولوژی را در معنایی چنان گسترده و تعمیم‌یافته به کار می‌برد که اقتصاد سیاسی کلاسیک را نیز در برمی‌گیرد. برای روشن شدن اهمیت این تفاوتِ ترمینولوژیک اجازه بدهید نگاهی کوتاه بیندازیم به آنچه خود مارکس در این زمینه می‌گوید.

در نظر مارکس، برتری «علمی» اقتصاد سیاسی کلاسیک بر اقتصاد عامیانه صرفاً امری تصادفی، مثلاً برآمده از تعهد علمی و روحیه‌ی حقیقت‌جویی اسمیت و ریکاردو، نیست، بلکه محصول جایگاه و موقعیت تاریخی ویژه‌ی آن است. اقتصاد سیاسی کلاسیک «زبان بورژوازی انقلابی‌ای است که هنوز کل جامعه و دولت و ... را به تسخیر خود درنیاورده است».^۱ توسعه‌ی این علم در انگلستان در دوره‌ی اتفاق می‌افتد که

^۱ Marx ۱۹۶۳، ۳۰۰-۱.

سرمایه‌داری صنعتی «تازه دوران کودکی خود را سپری می‌کرد» و «مبارزه‌ی طبقاتی هنوز رشد نکرده بود».^۱ در این مقطع، حریف اصلی بورژوازی، نه پرولتاریا — که در آن زمان به اندازه‌ی کافی قوام نیافته بود — که اربابان فئودالی و صاحب‌منصبان اشرافی بودند. در چنین شرایطی، نظریه‌ی ارزش کار با آشکار کردن سرمنشاء مادی ارزش، یعنی کار، نشان می‌داد که کل دم‌ودستگاه فئودالی زندگی و پیشرفت خود را مدیون «تولیدِ صنعتِ آن مردم دیگر»، یعنی «بورژوازی مولد»، است.^۲ در دوره‌های بعدی — یعنی پس از ۱۸۲۰ — که جایگاه و موقعیت بورژوازی تثبیت شد، این ظرفیت انتقادی-انقلابی نیز موضوعیت خود را از دست داد و به خطری بالقوه بدل شد، چراکه اکنون می‌توانست ورق را به ضرر بورژوازی و به نفع طبقه‌ی مولد واقعی، یعنی پرولتاریا، برگرداند.^۳ از همین زمان است که فرآیند عوامانه شدن اقتصاد سیاسی کلاسیک آغاز می‌شود: «ناقوس مرگ اقتصاد علمی بورژوایی نواخته شد. از آن پس، دیگر مسئله این نبود که این قضیه یا آن قضیه، درست است یا نه، بلکه بر سر آن بود که آیا برای سرمایه، مفید است یا زیان‌بار، مقتضی است یا نامقتضی، ... پژوهش‌گران بی‌طرف جای خود را به مجادله‌گران اجرت‌بگیر دادند؛ پژوهش‌راستین علمی، جای خود را به بی‌وجدانی و مقاصد پلیدِ توجیه‌گران داد».^۴ برخلاف اقتصاد سیاسی کلاسیک، اقتصاد بورژوایی عامیانه که نه دل‌بستگی‌ای به حقیقت داشت و نه علاقه‌ای به واقعیت اقتصادی

^۱ مارکس ۱۳۹۴، ۳۵.

^۲ Marx ۱۹۶۳، ۳۰۱.

^۳ سخن گفتن از ظرفیت انتقادی-انقلابی اقتصاد سیاسی کلاسیک و امکان هم‌سویی آن با پرولتاریا گاه این‌طور تفسیر شده است که گویی همه‌ی آنچه مارکس می‌کند بازبایی همین ظرفیت و تکمیل پروژه‌ی ناتمام اسمیت و ریکاردو است. اما این تفسیر اهمیت تفاوت‌های بنیادین نقد اقتصاد سیاسی مارکس با اقتصاد سیاسی کلاسیک — از رویکرد دیالکتیکی-تاریخی گرفته تا بازتعریف رادیکال مفهوم انقلاب و ... — را دست‌کم می‌گیرد. فراموش نکنیم که در نظر مارکس، اقتصاد سیاسی کلاسیک به‌سادگی علمی ناقص و نیمه‌کاره رها شده نیست، بلکه نمایان‌گر «کرانه‌های عبورناپذیر» اقتصاد بورژوایی است (مارکس ۱۳۹۴، ۳۵). در این زمینه نگاه کنید به، Grossman، ۱۹۷۷.

^۴ مارکس ۱۳۹۴، ۳۶.

روی «زمین»، به شکلی روزافزون به سوی «آسمان» چرخید، فرآیندی که نتیجه‌اش به محاق رفتن نظریه‌ی ارزش کار و چیرگی نظریه‌های سوبژکتیو و روان‌شناسانه بر دیسپلین اقتصاد بود.

به این ترتیب، هم از جهت «آسمانی» بودن و هم از جهت کارکرد توجیه‌گرانه، واژه‌ی ایدئولوژی برانده‌ی اقتصاد عامیانه است: اقتصاد عامیانه ایدئولوژی بورژوازی حاکم محافظه‌کار است. در برابر، پرهیز مارکس از اطلاق واژه‌ی ایدئولوژی به اقتصاد سیاسی کلاسیک نیز قابل‌درک است. اهمیت این پرهیز زمانی برجسته‌تر می‌شود که اشارات صریح مارکس به ابتدای اقتصاد سیاسی کلاسیک بر فرم‌های بت‌واره‌ی اندیشه را نیز به یاد بیاوریم، موضوعی که مارکوس به‌طور کلی نادیده می‌گیرد. اما این همه به‌سادگی به این معنا نیست که طبقه‌بندی مارکوس به کلی نادرست و بی‌ارزش است. چنان که دیدیم، اقتصاد سیاسی کلاسیک نیز در عین «زمینی» و «علمی» بودن، به‌دلیل محدودیت‌های روشی و تناقضات نظری‌اش ناگزیر هم در دام مفهوم انتزاعی «فرد طبیعی» می‌افتد و هم به شکل غیرمستقیم در راستای حفظ وضع موجود عمل می‌کند. بنابراین، اطلاق تعبیر ایدئولوژی به اقتصاد سیاسی کلاسیک نیز در نهایت چندان بی‌راه به نظر نمی‌رسد. به‌عنوان مثال، شاید بتوان به مانند مورد ایدئولوژی سیاسی در *ایدئولوژی آلمانی*، اقتصاد سیاسی کلاسیک را نیز نوعی از ایدئولوژی مبتنی بر فرم‌های بت‌واره در نظر گرفت و به این ترتیب همچنان از منطق نام‌گذاری مارکوس دفاع کرد. با این همه، در این‌جا حفظ تمایز میان ایدئولوژی و بت‌وارگی — تمایزی که در نوشته‌های نظری مارکس متأخر نیز به شکل ضمنی رعایت شده است — ظرفیت‌های تحلیلی مهمی دارد که ذیل برداشت تعمیم‌یافته‌ی مارکوس از ایدئولوژی از دست می‌رود یا حداقل از نظر پنهان می‌شود. به همین دلیل به باور من صورت‌بندی رمان در این زمینه کارآمدتر است، چرا که در عین برخوردارگی از تمامی مزایای طبقه‌بندی مارکوس، به مارکس وفادار می‌ماند و تمایز میان ایدئولوژی و بت‌وارگی را قربانی نمی‌کند.

رمان نیز اقتصاد بورژوایی عامیانه را یک نمونه‌ی بارز ایدئولوژی می‌داند، اما به‌منظور تبیین تفاوت آن با اقتصاد سیاسی کلاسیک به‌جای دو نوع از ایدئولوژی از دوگانه‌ی ایدئولوژی و علم استفاده می‌کند. از میان نمایندگان برجسته‌ی اقتصاد عامیانه، رمان

علاوه بر مالتوس به مبدع واژه‌ی ایدئولوژی یعنی تراسی نیز اشاره می‌کند، کسی که مارکس او را «چهره‌ی درخشان» اقتصاد عامیانه می‌خواند.^۱ او سپس با ارجاع مستقیم به مارکس، کار این ایدئولوگ‌ها را چنین توصیف می‌کند: «پردازش ایدئولوژیک فرم‌های ابژکتیو اندیشه»، یا، به بیان دقیق‌تر، «ترجمه‌ی بی‌واسطه‌ی [این فرم‌های بت‌واره] به زبانی مکتبی»، آن هم از یک موضع خاص، یعنی «از منظر بخش حاکم» یا همان «سرمایه‌داران». همین جانب‌داری مستقیم از منافع یک گروه اجتماعی خاص است که اقتصاد عامیانه را به‌مثابه ایدئولوژی از صورت‌بندی علمی اقتصاد بورژوازی توسط کسانی مانند اسمیت و ریکاردو جدا می‌کند. اسمیت و ریکاردو نیز از سطح فرم‌های بت‌واره‌ی اندیشه فراتر نمی‌روند، اما از آن‌جا که پژوهش و نظریه‌پردازی آن‌ها توسط رانه‌های درون‌علمی (و نه عوامل برون‌علمی مانند منافع گروهی و ...) هدایت می‌شود، می‌توانند «محتوا»ی این «فرم»ها را به‌درستی بیرون بکشند. به همین دلیل است که اقتصاد سیاسی کلاسیک در عین سطحی بودن، ابژکتیو نیز هست. در برابر، مارکس کار اقتصاددانان عامیانه را شکلی از «فرومایگی» و نوعی «گناه در پیش‌گاه علم» می‌داند: «هنگامی که کسی سعی کند علم را با دیدگاهی هم‌ساز کند که نه ناشی از خود علم (هر چقدر هم [این علم] دچار خطا باشد)، بلکه نشئت گرفته از بیرون، از منافع بیگانه و خارجی است، آن‌گاه من او را 'فرومایه' می‌نامم». ^۲ در این شرایط محتوای فکری تولید شده را دیگر نمی‌توان «خام و ابژکتیو» نامید. این‌جا با ایدئولوژی مواجه‌ایم که اساسا کارکردی «توجیه‌گرانه» دارد. آنچه اقتصاد سیاسی کلاسیک را به یک «دست‌آورد علمی مهم» بدل می‌کند این است که محتوای ابژکتیو آن به شکل «بالمقوه» امکان نقد ایدئولوژی اقتصاد عامیانه را نیز فراهم می‌کند. به‌عنوان مثال، نظریه‌ی ارزش کار، از طریق تبیین کار به‌مثابه سرم‌نشاء ارزش، گام مهمی است در راستای فهم اولویت تولید (گامی که البته در چارچوب درک بت‌واره‌ی اقتصاد سیاسی کلاسیک از تولید به‌مثابه امری طبیعی و تراتاریخی در نهایت نیمه‌کاره می‌ماند و به سرانجام نمی‌رسد)؛

^۱ رمان ۱۴۰۰، ۸۰-۷۹ (۵۲).

^۲ مارکس، نقل در همان.

یا، چنان که مارکس در جلد سوم سرمایه و در رابطه با «فرمول تثلیث» اشاره می‌کند، ارزش والای علم اقتصاد کلاسیک این است که از طریق «فروکاستن بهره به بخشی از سود و رانت به مازادی بیش از سود میانگین، به نحوی که هر دو در ارزش اضافی بر هم منطبق می‌شوند»، نمود و فریب کاذب این فرمول ایدئولوژیک را برملا می‌کند.^۱

به این ترتیب، مارکوس و رمان تمایز میان اقتصاد عامیانه و اقتصاد سیاسی کلاسیک را به دو شکل متفاوت مفهوم‌پردازی می‌کنند، اولی به‌عنوان دو نوع از ایدئولوژی و دومی به‌عنوان تمایز میان ایدئولوژی و علم. هدف من از آوردن این دو نمونه در کنار هم، نه یافتن مارکس «واقعی»، که تبیین پیچیدگی‌های موضوع و امکانات تفسیری مختلف بوده است. مبنای ارجحیت رمان نیز چنان که گفتم زایایی تحلیلی خوانش او است، و نه صرف وفاداری او به ترمینولوژی مارکس. به‌علاوه‌ی این که ابهامات و پیچیدگی‌های نوشته‌های متعدد و مفصل مارکس چنان است که در بسیاری از موارد اساساً پرسش از خوانش «درست» و «نادرست» را به تلاشی بی‌ثمر بدل می‌کند. در این مورد خاص، یعنی اطلاق یا عدم‌اطلاق واژه‌ی ایدئولوژی بر اقتصاد سیاسی کلاسیک، نیز به گمان من تفاوت میان مارکوس و رمان بیش از هر چیز بازتاب تکثر معنایی و سیالیت مفهوم ایدئولوژی — یا به‌طور خلاصه، فقدان یک نظریه‌ی واحد و جامع از ایدئولوژی — در نوشته‌های خود مارکس است. روشن است که مفسرین برجسته‌ای مانند مارکوس و رمان خود به این مسئله واقف بوده‌اند. (اساساً عنوان مقاله‌ی مارکوس «مفاهیم ایدئولوژی در مارکس» است و رمان نیز بحث‌اش را با اشاره به استفاده‌های متفاوت مارکس و انگلس از واژه‌ی ایدئولوژی «در بسترهای مختلف و به طرق گوناگون»^۲ آغاز می‌کند). نکته این‌جا است که خوانش دقیق نوشته‌های مارکس اگرچه ضروری است، به خودی خود کافی نیست، مگر احیاناً در صورتی که هدف تولید متنی صرفاً آموزشی در حوزه‌ی مارکس‌شناسی باشد — که به گمان من، حداقل در مورد مارکوس و رمان چنین نبوده است. کار مارکوس و رمان تنها نشان دادن فراز و

^۱ مارکس، نقل در رمان ۱۴۰۰، ۷۳ (۴۷). «فرمول تثلیث» یعنی این ایده‌ی عمومی و ایدئولوژیک که «سرمایه سود (به علاوه‌ی بهره) تولید می‌کند، زمین رانت ارضی (ground-rent)، و کار دست‌مزد».

^۲ همان، ۴۱ (۲۱).

نشیب‌های اندیشه‌ی مارکس نیست، بلکه تلاشی است برای بازخوانی تاریخ‌مندِ مارکس. آنها کوشیده‌اند تا با تکیه بر نوشته‌های مارکس و بررسی تحلیلی‌های او از سازوکارهای مادی و فکری سلطه در جامعه‌ی بورژوایی، ظرفیت‌های نهفته در مارکس برای بازگشایی امکان نقد و عمل انتقادی در جهان امروز — یا به بیان دقیق‌تر در بستر جوامع «مرکزی» — را فعال کنند. هدف متن حاضر از شرح مارکس و اشاره به تفاسیر مارکوس و رمان نیز در نهایت چیزی شبیه به همین بوده است، با این تفاوت که موقعیت ویژه‌ی مورد نظر در اینجا، نه مرکز، که «ایران» به عنوان جامعه‌ای «پیرامونی» است.

۵

سرمایه به‌عنوان یک میدان گرانشی

نخستین چالشی که حرکت از مرکز به پیرامون (و مشخصاً ایران) به‌وجود می‌آورد مسئله‌ی تعمیم‌پذیری است. در این میان، تحلیل مارکس از ایدئولوژی نسبتاً عام — یعنی نسبتاً مستقل از تفاوت‌های میان جوامع در جهان سرمایه‌داری — است، چنان‌که او خود نیز پیوسته میان آلمان «توسعه‌نیافته» و انگلستان و فرانسه‌ی «توسعه‌یافته» در حرکت است. مسئله‌ی تعمیم‌پذیری به‌ویژه درباره‌ی ایده‌ی بت‌وارگی کالا برجسته می‌شود، چراکه چنان‌که دیدیم مارکس این ایده را مستقیماً از مختصات ویژه‌ی روابط اجتماعی در جامعه‌ی کالایی استخراج می‌کند. تبدیل فرم‌های بت‌واره‌ی اندیشه به عناصر اصلی آگاهی روزمره و ویژگی جامعه‌ی تحت سیطره‌ی فرم کالایی است، جامعه‌ای که در آن بازار کالایی به همه‌ی ابعاد زندگی اجتماعی نفوذ کرده باشد. ظاهراً در بستر چنین جامعه‌ای است که آگاهی بت‌واره از محتوای اِبْکْتیو و عملی برخوردار — و در نتیجه «واقعی» — است. قضیه هنگامی بغرنج‌تر می‌شود که به سطح تولید نیز توجه کنیم. در تحلیل مارکس سیطره‌ی فرم کالایی در سطح مبادله وابسته به تحقق شرایطی ویژه در سطح تولید اجتماعی است. شاخصه‌ی تولید کالایی این است که در آن ارزش اضافی از طریق خریدوفروش نیروی کار به‌مثابه کالا حاصل می‌شود، یعنی از طریق مبادله‌ای به ظاهر «برابر» و «آزادانه»، مبادله‌ای که در آن فروشنده‌ی نیروی کار (کارگر) و خریدار نیروی کار (سرمایه‌دار)، مستقل از اجبارهای فراقضایی (سیاسی و اربابی و

دینی و ... و صرفاً برپایه‌ی منفعت اقتصادی با یکدیگر روبرو می‌شوند. به‌طور خلاصه، جامعه‌ی مبتنی بر شیوه‌ی تولید کالایی جامعه‌ای است که در آن سازوکار اصلی تولید ارزش اضافی «استثمار کار مزدی» و تناقض طبقاتی بنیادین تناقض میان سرمایه‌دار (مسلط بر ابزار تولید و خریدار نیروی کار) و کارگر (فاقد دسترسی به ابزار تولید و فروشنده‌ی نیروی کار) است.

با در نظر گرفتن این موارد، استدلالی که ممکن است مطرح شود این است که تعمیم ایده‌ی بت‌وارگی به یک جامعه‌ی معین تنها در صورتی اعتبار دارد که مختصات تولید-مبادله‌ی کالایی در معنای فوق‌الذکر در آن جامعه وجود داشته باشد. بر این اساس، پرسش احیاناً این خواهد بود که آیا در جایی مانند ایران می‌توان از عمومیت منطق مبادله و فرم کالایی سخن گفت؟ و مهم‌تر از آن در سطح تولید، آیا در این‌جا استثمار کار مزدی شکل اصلی تولید ارزش اضافی و ساختار طبقاتی مبتنی بر دوگانه‌ی سرمایه‌دار-کارگر است؟ چگونه می‌توان در جایی که قدرت سیاسی تمامیت‌گرا و رانتی در همه‌ی ابعاد زندگی حضور مستقیم دارد، از محوریت مبادله‌ی مستقل از عوامل فراق اقتصادی سخن گفت؟ مگر نه این است که در اینجا حتی در سطح ظاهر و نمود نیز آنچه عمومیت و چیرگی دارد، نه برابری و آزادی، که بی‌عدالتی و سرکوب آشکار است؟ آیا در ایران، جایی که دولت اقتدارگرای مردسالار ملی با اتکا بر بازوهای امنیتی و ایدئولوژیک‌اش بر کلیت فرآیند تولید چنبره زده است، می‌توان تناقض اقتصادی سرمایه‌دار-کارگر را تناقض محوری دانست؟

حتی اگر سیطره‌ی بازار بر زندگی اجتماعی در ایران امروز را بپذیریم، به‌سختی می‌توان — از نظر من، نمی‌توان — به سایر پرسش‌ها پاسخ مثبت داد. اما نکته این‌جا است که این مسئله لزوماً نافی حضور و کارکرد آگاهی بت‌واره در جامعه‌ی ایران نیست. چنان‌که در ادامه خواهیم دید، استدلال طرح شده در بند قبلی مبتنی بر برداشتی تجربی از شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری است که در آن شکل محقق استثمار کار در سطح یک جامعه‌ی معین مبنا قرار می‌گیرد (بدین معنا که مثلاً جامعه‌ی سرمایه‌داری جامعه‌ای است که در آن انباشت ارزش اضافی از طریق استثمار کار مزدی به‌لحاظ تجربی به شکل غالب انباشت بدل شده باشد). تنها در چارچوب تنگ چنین برداشتی است که کارکرد آگاهی بت‌وارگی در جامعه‌ی ایران منوط به تحقق پیش‌شرط‌های

مادی بت‌وارگی در خود این جغرافیای ملی می‌شود. اما اگر شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری را به‌مثابه پدیده‌ای جهانی (و هم‌زمان گرانشی و تجربی) مد نظر قرار دهیم، مسئله به‌طور کلی تغییر می‌کند. در این صورت، برای تبیین مختصات آگاهی در یک حوزه‌ی ملی معین، توجه به شرایط تجربی خاص آن حوزه به‌تنهایی کافی نیست، بلکه هم‌زمان باید نسبت آن با واقعیت جهانی (و منطق گرانشی) سرمایه‌داری را نیز در تحلیل وارد کنیم.

پیش‌تر در بحث *ایدئولوژی آلمانی* یک نمونه از چنین رویکردی را دیده‌ایم، جایی که مارکس و انگلس ساختار کلی آگاهی در آلمان را با ارجاع به نسبت میان آلمان با «عمل» انگلستان و فرانسه توضیح می‌دهند. در آنجا تناقض درونی آگاهی آلمانی به‌مثابه تناقض میان «آگاهی ملی» — یعنی آگاهی مبتنی بر واقعیت توسعه‌نیافته‌ی آلمان — و «آگاهی عمومی» — یعنی آگاهی مبتنی بر «عمل» جوامع توسعه‌یافته به‌مثابه کامل‌ترین تجلی منطق درونی و روابط اجتماعی ویژه‌ی سرمایه‌داری — توصیف می‌شود. هنگامی که سال‌ها بعد مارکس سرمایه‌ایده‌ی بت‌وارگی کالا را مطرح می‌کند، مبنای کار او دقیقاً منطق و روابط ویژه‌ی سرمایه‌داری است، با این تفاوت که او اکنون برداشتی به‌مراتب دقیق‌تر و روشن‌تر از شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری دارد. به بیان دیگر، آگاهی بت‌واره در سرمایه مشابه همان جایگاه و موقعیتی را دارد که آگاهی عمومی در *ایدئولوژی آلمانی* داشت. در عین حال، تدقیق و تکمیل موضع نظری به مارکس متأخر این امکان را می‌دهد که مختصات این آگاهی — ابتدا بر فرم‌های بت‌واره، طبیعی جلوه دادن امر تاریخی، برداشت شیء‌واره از روابط انسانی، و ... — را به شکلی منسجم و دقیق از دل تناقض بنیادین سرمایه‌داری، یعنی تناقض میان کار (مزدی) و سرمایه، بیرون بکشد. از این منظر می‌توان گفت که آنچه در فصل اول سرمایه ذیل عنوان آگاهی بت‌واره توصیف می‌شود در واقع مختصات کلی آگاهی عمومی — یا به تعبیر مارکوس «آگاهی روزمره» — در جهان سرمایه‌دارانه است. با این تفسیر، استدلال مارکس و انگلس در *ایدئولوژی آلمانی* را می‌توان چنین بازنویسی کرد: حضور و عملکرد آگاهی بت‌واره در جامعه‌ی توسعه‌نیافته‌ی آلمان در قرن نوزدهم وابسته به میزان و شکل تحقق تجربی سرمایه‌داری در خود این حوزه‌ی ملی نیست، بلکه برآمده از نسبتی است که

آلمان توسعه‌نیافته به‌عنوان بخشی از جهان سرمایه‌دارانه با منطق درونی و روابط اجتماعی ویژه‌ی سرمایه‌داری برقرار می‌کند.

جایگاه آگاهی بت‌واره در ایران به‌مثابه جامعه‌ای پیرامونی را نیز می‌توان به شکلی مشابه توضیح داد. اما چنین جهشی نیازمند برخی مقدمات است. مقصود از منطق درونی و روابط اجتماعی ویژه‌ی سرمایه‌داری دقیقاً چیست؟ شکل (یا اشکال) تحقق تجربی سرمایه‌داری چه نسبتی با این منطق و روابط دارد؟ مسئله‌ی دیگر چگونگی مفهوم‌پردازی سرمایه‌داری جهانی است. سرمایه‌داری به‌مثابه پدیده‌ای جهانی‌تمامیتی است متناقض که حیات آن ضرورتاً وابسته به تولید و بازتولید نابرابری و ناهم‌زمانی در سطح جغرافیای جهانی است. استفاده از استعاره‌ی هندسی مرکز-پیرامون یکی از رویکردهای مرسوم برای بیان این «ناموزنی» ساختاری است. در گفتگو با این پیشینه‌ی نظری (اما بدون اتکا به یک تعریف معین از پیش‌داده) من در اینجا «مرکز» و «پیرامون» را جایگاه‌های مفهومی نسبتاً سیالی در نظر می‌گیرم که بسته به زمینه و موضوع، می‌توانند تعینات و ابعاد مختلفی از ناموزنی در جغرافیای جهانی سرمایه‌داری را بازتاب دهند — از تقدم و تأخر در مسیر توسعه در معنای مورد نظر مارکس و انگلس در ایدئولوژی آلمانی^۱ گرفته تا صورت‌بندی‌های ارائه‌شده از مرکز و پیرامون در

^۱ چنان که دیدیم، در صورت‌بندی مارکس و انگلس، ناهمگنی جغرافیای سرمایه‌داری به‌واسطه‌ی جای‌گذاری جوامع در مسیر توسعه بیان می‌شود (انگلستان توسعه‌یافته، آلمان توسعه‌نیافته یا کمتر توسعه‌یافته و ...). گذشته از محدودیت‌های این تعبیر زمانی و نقدهای احياناً موجهی که می‌توان بر تحویل «ناموزنی جغرافیایی» به «ناموزنی زمانی» وارد کرد، ترمینولوژی توسعه‌یافتگی/نیافتگی، به‌دلیل بار تاریخی آن، ناگزیر مجموعه‌ای از پیش‌فرض‌ها و برداشت‌ها و تعصبات را نیز فعال می‌کند. با در نظر گرفتن این موارد و به‌منظور جلوگیری از منحرف شدن بحث به سوی دلالت‌های پس‌زنده و چالش‌برانگیز این ترمینولوژی، من از اینجا به بعد مطلب را با تکیه بر مفاهیم مرکز و پیرامون و عمدتاً بدون ارجاع به جهت‌مندی توسعه (در معنای مورد نظر مارکس و انگلس) پیش می‌برم. اما این نکته را نیز اضافه کنم که همه‌ی این‌ها به معنای رد مطلق استفاده‌ی خاص مارکس و انگلس از توسعه نیست. تا آن‌جا که به مارکس مربوط می‌شود، به گمان‌ام «پس‌زندگی» جهت‌مندی توسعه بیش از هر چیز محصول خوانش آن ذیل برداشتی خطی و غایت‌انگارانه از تاریخ است که عموماً نیز به شکل پیشینی به او نسبت داده می‌شود. شکی نیست که در اندیشه‌ی قرن نوزدهمی مارکس رگه‌هایی از این برداشت — و مفهوم هم‌بسته‌ی آن، یعنی «تاریخ کلی» (universal history) — حضور دارد. در عین حال، رویکرد مارکس

نظریه‌های وابستگی و نظریه‌های سیستم-جهان. با در نظر داشتن این موارد، استدلال من این است که توصیف مارکس و انگلس از وضعیت و اشکال آگاهی در آلمان در میانه‌ی قرن نوزدهم در سطحی عمومی‌تر بیان‌گر برخی از ویژگی‌های کلی موقعیت پیرامونی در جهان سرمایه‌دارانه است که شامل ایران نیز می‌شود.^۱ اما برای تبیین این

به تاریخ‌ وجوه و ظرافت‌هایی دارد که به‌سادگی ذیل «تاریخ کلی» قابل‌جای‌گذاری نیست. به‌طور مشخص، تا آنجا که به مسئله‌ی حرکت تاریخ مربوط می‌شود، برای مارکس دوگانه‌ی توسعه‌یافتگی-توسعه‌نیافتگی تنها بیان‌گر یکی از محورها یا جهت‌مندی‌های زمانی است که لزوماً نیز با سایر جهت‌مندی‌های تحول تاریخی هم‌راستا نیست (در این زمینه نگاه کنید به، Hall ۲۰۰۳، ۱۳۳-۴). به‌عنوان مثال، در مقدمه‌ی گروندرریسه، مارکس پس از اشاره به این که «جامعه‌ی بورژوازی توسعه‌یافته‌ترین و پیچیده‌ترین سازمان‌یابی تاریخی تولید است»، تأکید می‌کند که در عین حال «جامعه‌ی بورژوازی خود فرم متناقضی از توسعه است» (مارکس ۱۳۹۹، ۶۰-۵۹؛ ترجمه‌ها اصلاح شده است). این بدین معنا است که در این جامعه «مناسبات فرم‌های پیشین» به اشکال متفاوتی بازتولید می‌شوند، گاه «توسعه‌یافته»، گاه «فرومرده و وامانده» (stunted)، و گاه حتی «مضحک‌آمیز و جز آن». او سپس نتیجه می‌گیرد که «آنچه توسعه‌ی تاریخی خوانده می‌شود، از اساس، بر این امر مبتنی است که فرم تالی همیشه فرم‌های مقدم‌بر خود را در حکم پله‌هایی به سوی خود می‌بیند و چون بسیار به‌ندرت و فقط تحت شرایط معینی قادر است از خود انتقاد کند ... همواره دریافتی یک‌سویه از فرم‌های پیشین دارد». تا جایی که من می‌فهمم - و در جای دیگر نیز مفصل‌تر نوشته‌ام (نگاه کنید به، Keikhaee ۲۰۲۳، ۳۶۷-۸) - این‌جا این خود مارکس است که، پیش از منتقدین‌اش، این دریافت را مطرح می‌کند که اسطوره‌ی حرکت خطی و غایت‌مند تاریخ محصول تمرکز «یک‌سویه» بر وجه «توسعه» است. در چنین شرایطی نسبت دادن برداشت خطی و غایت‌انگاران از تاریخ به مارکس و و جای‌گذاری مفهوم توسعه‌ی او ذیل این برداشت دست‌کم ساده‌انگاران است. به هر صورت - خلاصه کنم - پرهیز من از استفاده از جهت‌مندی توسعه در اینجا نه لزوماً به‌معنای هم‌دلی با منتقدین مارکس در این زمینه است و نه حاکی از گسست کامل از توصیف توسعه‌محور مارکس و انگلس، بلکه بیش از هر چیز انتخابی است استراتژیک به هدف متمرکز کردن متن بر استدلال و دغدغه‌ی اصلی آن. وگرنه به زعم من مسیر توسعه در معنای مورد استفاده‌ی مارکس همچنان می‌تواند بیان‌گر یکی از جهت‌مندی‌های تحول تاریخی باشد، و اتفاقاً یک جهت‌مندی ویژه و اساسی که - در چارچوب ترمینولوژی گرانث که در پی می‌آید - شاید بتوان آن را جهت‌مندی گرانثی تاریخ در جهان سرمایه‌دارانه نامید.

^۱ روشن است که میان آلمان قرن نوزدهم و ایران قرن بیست و یکم تفاوت‌های اساسی و آشکار بسیاری وجود دارد. آنچه جای‌گذاری این دو موقعیت را ذیل «پیرامون» ممکن می‌کند، همان برداشت سیال از

موضوع باید به وجه دیگر سرمایه‌داری، یعنی «مرکب‌بودگی» نیز بپردازیم.^۱ یکی از دلالت‌های اصلی این مفهوم این است که توسعه‌ی سرمایه‌داری ضرورتاً متکی بر هم‌زمانی و درهم‌تنیدگی اشکال مختلف انباشت ارزش اضافی و تقسیم کار اجتماعی است. از این منظر، انباشت از طریق استثمار کار مزدی تنها یکی از اشکال انباشت و دوگانه‌ی بورژوا-پرولتاریا تنها توضیح دهنده‌ی یکی از سازوکارهای طبقاتی در بستر سرمایه‌داری جهانی است. به عبارت دیگر، نه شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری در تمامیت آن قابل‌تقلیل به استثمار کار مزدی است^۲ و نه جامعه‌ی سرمایه‌داری قابل‌تقلیل به جامعه‌ی بورژواوی. اما این لزوماً بدین معنا نیست که انباشت از طریق استثمار کار مزدی جایگاهی مشابه با سایر اشکال انباشت دارد و آگاهی بت‌واره — که مارکس آن را مستقیماً از دل روابط اجتماعی مبتنی بر استثمار کار مزدی بیرون می‌کشد — نیز به سادگی یکی از اشکال متکثر آگاهی در جهان سرمایه‌دارانه است. اگر چنین می‌بود دیگر سخن گفتن از عمومیت آگاهی بت‌واره — و به‌طور کلی هر شکلی از آگاهی «عمومی» یا «معیار» — در گستره‌ی جغرافیای جهانی ناموزون سرمایه‌داری عملاً

مفهوم پیرامون است. و آنچه من برای پیش‌برد بحث‌ام به آن نیاز دارم صرفاً قائل شدن به شباهتی محدود و معین میان این دو موقعیت پیرامونی است، یعنی شباهت از جهت جایگاه نسبی ایدئولوژی و بت‌وارگی — یا، چنان که در ادامه توضیح می‌دهم، برهم خوردن تعادل معیار میان ایدئولوژی و بت‌وارگی به سوی ایدئولوژی. چنان که خواهیم دید این وضعیتی است که مرکز نیز در دوره‌های بحران به آن دچار می‌شود. به این اعتبار می‌توان گفت که در دوره‌های بحران موقعیت مرکزی، در این چارچوب مفهومی و از این منظر ویژه، به موقعیت پیرامونی نزدیک می‌شود.

^۱ درباره‌ی توسعه‌ی ناموزون و مرکب سرمایه‌داری از زمان لئون تروتسکی تا به امروز ادبیات پژوهشی گسترده‌ای شکل گرفته است. برای مروری از تازه‌ترین رویکردها نگاه کنید به، Rosenberg et al. ۲۰۲۲. در این زمینه و از میان تفاسیر جدید، خوشبختانه کار ارزش‌مند الکساندر آنی‌ه‌واس و کرم نیشانچی اوغلو، غرب چگونه حاکم شد؟ *خاستگاه‌های ژئوپلیتیک سرمایه‌داری*، به فارسی نیز ترجمه شده است. فصل دوم کتاب شرح و تحلیلی است کوتاه اما بسیار روشن‌گر از مفاهیم ناموزونی و مرکب‌بودگی که من از آن بسیار بهره برده‌ام (گرچه در این‌جا بحث‌ام را به شکل مستقل پیش می‌برم). نگاه کنید به، آنی‌ه‌واس و نیشانچی اوغلو ۱۳۹۹، ۱۳۶-۹۹.

^۲ درباره‌ی محدودیت‌ها و مشکلات فروکاستن شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری به یک شکل خاص استثمار (استثمار کار مزدی)، نگاه کنید به، همان، ۹-۷۷.

بی‌معنا می‌شد. چرا که بسته به اشکال غالب انباشت و استثمار و به همراه آن ساختارهای طبقاتی موجود در هر جامعه‌ی معین، اشکال آگاهی غالب در آن جامعه نیز تعینات ویژه‌ی خود را می‌یافتند.

این نگاه در واقع محصول برداشت تجربی از سرمایه‌داری جهانی است، برداشتی که در آن میزان تحقق تجربی روابط سرمایه‌دارانه و شکل غالب انباشت ارزش اضافی در بخش‌های مختلف جغرافیای سرمایه‌داری به معیار اصلی تمایزگذاری میان مرکز و پیرامون بدل می‌شود. از این منظر، به عنوان مثال آگاهی بت‌واره به این دلیل در جوامع مرکزی حضوری برجسته و غالب دارد که در آنجا انباشت از طریق استثمار کار مزدی شکل اصلی انباشت است و در نتیجه شرایط مادی بت‌وارگی به شکل تجربی و عملی تا حد زیادی محقق شده است. در برابر، در جوامع پیرامونی که در آنها استثمار کار مزدی جایگاه فرعی دارد، آگاهی بت‌واره نیز یا اساساً حضوری چشم‌گیر ندارد، یا اگر هم دارد نتیجه‌ی هژمونی فرهنگی مرکز است، یعنی شکلی از آگاهی تحمیلی از بیرون است. در چارچوب این تفسیر، تنها در جوامع مرکزی است که آگاهی بت‌واره به شکل مستقیم از روابط اجتماعی موجود ناشی می‌شود و در وارونگی خود زیست وارونه‌ی افراد در زندگی روزمره را منعکس می‌کند. به عبارت دیگر، تنها در مرکز است که آگاهی بت‌واره در معنای دقیق کلمه، یعنی به‌عنوان شکلی از آگاهی هم‌زمان کاذب و واقعی، پدیدار می‌شود. در برابر در جوامع پیرامونی، حتی آنجا که به نظر می‌رسد آگاهی بت‌واره حضوری برجسته و معیارگونه دارد، امری وارداتی و بیرونی است که بیش از آن که انعکاس تجربه‌ی عملی و زیست روزمره‌ی افراد باشد، ناقض آن است. به بیان دیگر، در پیرامون، آگاهی بت‌واره نهایتاً شکلی از آگاهی کاذب است، یعنی شکلی از ایدئولوژی. به این ترتیب، در بستر رویکرد تجربی، مفهوم آگاهی بت‌واره به‌عنوان بنیان آگاهی عمومی یا معیار در جهان سرمایه‌دارانه عملاً اعتبارش را از دست می‌دهد. چرا که از یک‌سو، عملکرد آگاهی بت‌واره به جوامع مرکزی محدود می‌شود — که در آنجا نیز تنها به شکل نسبی، یعنی بسته به میزان و گستره‌ی تحقق روابط سرمایه‌دارانه، اعتبار دارد — و از سوی دیگر، آگاهی عمومی نیز به مفهومی ایدئولوژیک بدل می‌شود، یعنی شکلی از آگاهی کاذب که عمومیت آن در سطح جهانی بازتاب هژمونی فرهنگی مرکز است.

اما خوانش تجربی از نقد اقتصاد سیاسی مارکس در واقع شکلی از بدخوانی است، که به جای درک بنیان‌های دیالکتیکی نقد مارکس بر بت‌وارگی رویکرد اقتصاد سیاسی کلاسیک، عملاً نقد اقتصاد سیاسی او را از دریچه‌ی همان رویکرد بت‌واره بازخوانی می‌کند.

نکته‌ی کلیدی در این‌جا فهم منطق دیالکتیکی اندیشه‌ی مارکس است که، چنان‌که در جایی دیگر به تفصیل نشان داده‌ام، ماتریالیسم تاریخی را در جایی میان «ایدئالیسم» و «تجربه‌گرایی» قرار می‌دهد و نقد اقتصاد سیاسی را به نظریه‌ای ماهیتاً انتقادی (و نه صرفاً توصیفی) بدل می‌کند.^۱ برخلاف برداشت تجربه‌گرایانه‌ی اقتصاد سیاسی کلاسیک از جامعه — که در مفاهیمی مانند «جمعیت» یا «ملت» متجلی می‌شود — جامعه‌ی سرمایه‌داری در نظر مارکس یک «مقوله‌ی تجربی» نیست.^۲ در «مقدمه»ی گروندریسه مارکس مفهوم سرمایه را چنین توصیف می‌کند: «... یک روشنایی عام^۳ که تمام رنگ‌های دیگر را در خود می‌شوید و خاص‌بودگی‌شان را دگرگون می‌کند. ... اتری خاص^۴ که گرانی^۴ ویژه‌ی هر موجودی را که در آن مادیت یافته تعیین می‌کند.»^۵ با تکیه بر این توصیف می‌توان گفت که گرچه مارکس در سرمایه و نوشته‌های دیگر به جوامع معینی مانند انگلستان و ... اشاره می‌کند، نقد اقتصاد سیاسی اساساً معطوف به تحلیل سرمایه‌داری به مثابه «اتر» — مدیومی همه‌جا حاضر اما نادیدنی — یا یک میدان «گرانش» جهان‌شمول است و نه شکل و میزان تحقق تجربی سرمایه‌داری در جغرافیاهای معین. به همین ترتیب، در بحث بت‌وارگی مقصود از جامعه‌ی تولیدمبادله‌ی کالایی، نه یک واقعیت تجربی-تاریخی معین، که روابط بنیادین سرمایه‌داری است، یعنی روابط برسازنده‌ی میدان گرانش سرمایه، روابطی

^۱ Keikhaee ۲۰۲۳، ۳۶۰.

^۲ Ibid., ۳۶۹.

^۳ general illumination

^۴ gravity

^۵ مارکس ۱۳۹۹، ۶۱ (ترجمه تصحیح شده است؛ تأکید از من).

که از طریق آنها نیروی سرمایه بر تمامی اجزاء زندگی اجتماعی در جهان سرمایه‌دارانه اعمال می‌شود. بر این اساس، آگاهی بت‌واره نیز به یک شکل آگاهی موجود — تحقق‌یافته در یک جغرافیای خاص — ارجاع نمی‌دهد، بلکه مختصات کلی آگاهی معیار در جهان سرمایه‌دارانه را توصیف می‌کند. به بیان دیگر، آگاهی بت‌واره تجلی میدان گرانث سرمایه است در سطح آگاهی: وارونگی‌اش، بازتاب واقعیت وارونه‌ی این میدان، و گستره‌ی عملکردش، حوزه‌ی نفوذ آن، یعنی جهان سرمایه‌دارانه است.

استعاره‌ی گرانث برای تبیین جایگاه ویژه‌ی استثمار کار مزدی — یا تناقض میان کار مزدی و سرمایه — در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری نیز راه‌گشا است. چنان‌که اشاره شد، سرمایه‌داری به‌عنوان یک تمامیت جهانی مرکب از اشکال مختلف انباشت است و بنابراین تعریف آن بر اساس یک شکل مشخص انباشت، یعنی انباشت از طریق استثمار کار مزدی، تقلیل‌گرایانه است. این صورت‌بندی بر این دلالت می‌کند که انباشت از طریق استثمار کار مزدی تنها یکی از اشکال انباشت در جهان سرمایه‌دارانه است. بر این اساس، ممکن است چنین به‌نظر برسد که تعریف سرمایه‌داری به‌عنوان تمامیتی مرکب جایگاه بنیادین استثمار کار مزدی و روابط کالایی — به‌عنوان زمینه‌ی این شکل ویژه‌ی استثمار — در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری را نقض می‌کند. اما این صرفاً تناقضی ظاهری است. با توجه به بحث بالا، اکنون می‌توان گفت که مرکب‌بودگی سرمایه‌داری مربوط به شکل توسعه‌ی تجربی آن در سطح جغرافیای جهانی است. اما این شکل از توسعه خود پیامد ضروری منطق گرانثی میدان سرمایه است، و در سطح گرانثی، روابط کالایی و استثمار کار مزدی همچنان عناصر بنیادین و تعیین‌بخش سرمایه‌داری به‌شمار می‌آیند. درست همان‌طور که در جهان فیزیکی همه چیز ضرورتاً متأثر از نیروی گرانث زمین است، در جهان سرمایه‌دارانه نیز همه چیز ضرورتاً متأثر از نیروی گرانث سرمایه است. در عین حال، هیچ‌گاه و در هیچ کجا نیز نیروی گرانث سرمایه تنها نیروی موجود نیست، چنان‌که در جهان فیزیکی نیز هیچ پدیده‌ی واقعی را نمی‌توان با صرف قوانین گرانث توضیح داد. اکنون اگر عنصر پویایی زندگی را به تشبیه بالا اضافه کنیم، می‌توان گفت که درست همان‌طور که در میدان گرانث زمین هر شکلی از حیات و حرکت ضرورتاً به شکل مقاومتی در برابر نیروی گرانث و به‌واسطه‌ی مداخله‌ی نیرو یا

نیروهایی دیگر ممکن می‌شود، هر شکلی از حیات و پویایی در جهان سرمایه‌دارانه نیز وابسته به حضور و عملکرد نیروهای غیر از نیروی سرمایه است. به بیان دیگر، درست مانند نیروی گرانث زمین که میل به بلعیدن همه چیز و ایستا کردن همه چیز دارد، میدان گرانث سرمایه نیز اگر به خودی خود و صرفاً بر اساس گرایش یا تناقض بنیادین‌اش، یعنی انباشت از طریق استثمار کار مزدی، عمل کند، در نهایت به چیرگی مطلق کار مُرده بر کار زنده می‌انجامد، یعنی به سکون و مرگ. اما از آن‌جا که برخلاف مفهوم فیزیکی زمین، سرمایه به‌عنوان پدیده‌ای تاریخی-اجتماعی مستقل از مجموعه‌ی فرایندها و روابط برسازنده‌اش وجود خارجی ندارد، سکون و مرگ در این‌جا به معنای پایان حیات خود سرمایه هم خواهد بود. حیات سرمایه‌داری وابسته به حرکت جریان سرمایه است، و این حرکت خود وابسته به وجود و فعالیتِ نیروهای غیر از نیروی گرانث سرمایه است، به اشکال دیگر انباشت، به تناقض‌هایی غیر از تناقض میان کار مزدی و سرمایه.

۶

بدهات آزادی و سهم ناموزون پیرامون

از «بهشت حقوق طبیعی بشر»

انباشت ارزش اضافی از طریق استثمار کار مزدی در بستر روابط کالایی شکل محوری انباشت در جهان سرمایه‌دارانه و تناقض میان کار مزدی و سرمایه تناقض بنیادین سرمایه‌داری است. اما سرمایه‌داری تمامیتی «مرکب» است، بدین معنا که در سطح واقعیت تجربی، استثمار کار مزدی هیچ‌گاه به شکلی یگانه و مستقل ظاهر نمی‌شود، بلکه همواره در کنار اشکال دیگر انباشت و در پیوند با آنها ظاهر می‌شود. به بیان کلی‌تر، در عمل تناقض کار مزدی و سرمایه ضرورتاً به تولید و بازتولید تناقض‌های دیگر می‌انجامد. و در نهایت این‌که، در کنار تولید و بازتولید هم‌زمان انواع تناقض‌ها و اتکا بر یک تناقض بنیادین، متناقض بودن سرمایه‌داری به این معنا هم هست که این شیوه‌ی تولید رو به سکون و مرگ دارد، رو به نابودی — و نه تنها نابودی خود، که نابودی هر شکلی از حیات انسانی. در این چارچوب، وارونگی بت‌واره به‌مثابه بازتاب تناقض

میان کار مزدی و سرمایه در سطح آگاهی، بیان‌گر شکل بنیادین وارونگی آگاهی در جهان سرمایه‌دارانه است. اما درست همان‌طور که در عمل تناقض کار مزدی و سرمایه همواره و ضرورتاً در پیوند با تناقض‌های دیگر پدیدار می‌شود، وارونگی بت‌واره نیز در عمل همواره و ضرورتاً در پیوند با سایر اشکال وارونگی ظهور می‌یابد. به بیان دیگر، آگاهی بت‌واره به یک گونه‌ی محقق (بالفعل) یا حتی قابل تحقق (بالقوه) از آگاهی وارونه ارجاع نمی‌دهد، بلکه چیزی است از جنس آگاهی معیار یا هنجاری، یا همان بنیان آگاهی عمومی در جهان سرمایه‌دارانه.^۱ به‌طور خلاصه، آگاهی بت‌واره مفهومی است گرانشی نه تجربی. در برابر، وارونگی ایدئولوژیک را می‌توان برای ارجاع به سایر اشکال وارونگی به‌جز وارونگی معیار بت‌وارگی به کار برد. در عین حال، با توجه به سیالیت مفهوم ایدئولوژی و به‌منظور نزدیک شدن به استفاده‌های رایج از این واژه، ایدئولوژی را می‌توان نامی عام برای اشکال موجود آگاهی وارونه نیز در نظر گرفت، از ایدئولوژی اسلام سیاسی گرفته تا ایدئولوژی «بنیادگرایی بازار» یا همان نولیبرالیسم.^۲

^۱ به یاد بیاوریم که در مورد اقتصاد سیاسی کلاسیک نیز صحبت از ابتدای آن بر فرم‌ها و نظم مقولاتی بت‌وارگی بود، نه اینکه نظریه‌های موجود اسمیت و ریکاردو را در تمامیت‌شان نمونه‌هایی بالفعل از آگاهی بت‌واره به شمار آوریم.

^۲ تعبیر «بنیادگرایی بازار» به خوبی وجه دینی-ایدئولوژیک نولیبرالیسم را برجسته می‌کند. در نظر جوزف استیگلیتز، اقتصاددان مکتب کینزی نو (New Keynesian) و برنده‌ی جایزه‌ی نوبل اقتصاد در سال ۲۰۰۱، بنیادگرایی بازار به این دلیل یک دین است که «مبتنی بر علم اقتصاد یا شواهد تاریخی نیست» (Stiglitz ۲۰۰۹، ۳۴۶). هنگامی که پیروان این مکتب می‌کوشند تا با ارجاع به ایده‌ی «دست نامرئی» آدام اسمیت — یعنی این برهان که پی‌گیری «منافع شخصی» و تلاش برای «حداکثر کردن سود» توسط بازی‌گران اقتصادی به خودی‌خود، «گویی توسط دستی نامرئی»، به «زندگی بهتر اجتماعی» منجر خواهد شد — نگرش خود را در ادامه‌ی اقتصاد کلاسیک تعریف کنند، فراموش می‌کنند که اسمیت خود کاملاً به «محدودیت‌های این برهان واقف بود». در واقع، او هم‌زمان که از ظرفیت خودهدایت‌گری بازار دفاع می‌کند، صراحتاً درباره‌ی «خطرات بازارهای بی‌قیدوبند» نیز هشدار می‌دهد. به عبارت دیگر، در چارچوب اقتصاد اسمیتی، ایده‌ی بازار آزاد به‌مثابه یک ایده‌ی علمی، یعنی مشروط و ابطال‌پذیر، طرح شده بود. اما در قالب بنیادگرایی بازار، آرمان بازار آزاد به‌مثابه اصلی بنیادین و مطلق ارائه می‌شود که مستقیماً علیه مداخله‌ی تنظیمی دولت عمل می‌کند. از منظری کاملاً متفاوت، رمان نیز بر ساختار

در این معنا، وارونگی ایدئولوژیک مفهومی تجمیعی خواهد بود که تمام انواع وارونگی آگاهی، از جمله وارونگی بت‌واره را در برمی‌گیرد. اهمیت تمایزگذاری میان بت‌وارگی و ایدئولوژی در این جا این است که جایگاه ویژه‌ی وارونگی بت‌واره به مثابه شکل بنیادین و همه‌جاحاضر وارونگی آگاهی در جهان سرمایه‌دارانه را برجسته می‌کند. بر این اساس، اشکال موجود آگاهی وارونه در جهان سرمایه‌دارانه — ایدئولوژی‌ها — پدیده‌هایی «مرکب» اند که برپایه‌ی هم‌زمانی و درهم‌تنیدگی وارونگی بت‌واره و (سایر) وارونگی(های) ایدئولوژیک عمل می‌کنند.

به همین ترتیب، «ناموزونی» سرمایه‌داری نیز در سطح آگاهی نمودی مستقیم دارد. به‌مانند مرکب‌بودگی، ناموزونی نیز به تمامیت تجربی سرمایه‌داری ارجاع می‌دهد و در نتیجه در این جا مسئله عدم توازن میان اشکال موجود آگاهی در جغرافیای جهانی سرمایه‌داری است. این جا است که تعریف تجربی از مفاهیم مرکز و پیرامون کارایی خود را نشان می‌دهد. (فراموش نکنیم که نقد بالا بر برداشت تجربی معطوف به نابسندگی و تقلیل‌گرایی آن بود، و نه نافی اهمیت واقعیت تجربی و ضرورت پژوهش تجربی). اگر آگاهی وارونه در جهان سرمایه‌دارانه همواره و در همه‌جا پدیده‌ای مرکب است، جایگاه وارونگی بت‌واره در مرکز و پیرامون یک‌سان نیست. در مرکز که استثمار کار مزدی نه تنها شکل بنیادین، که هم‌زمان شکل به لحاظ تجربی و عملی غالب انباشت نیز هست،

دینی-ایدئولوژیک نولیبرالیسم تأکید می‌کند: نولیبرالیسم «به زبانی سخن می‌گوید که مارکس آن را 'دین زندگی روزمره' در جامعه‌ی بورژوازی نامید» (رمان ۱۴۰۰، ۶-۳۶۵ (۲۸۴)). نولیبرالیسم مانند هر ایدئولوژی دیگری مبانی نظری و مقولاتی دارد. ویژگی گنج‌کننده‌ی نولیبرالیسم این است که مقولات آن همان فرم‌های بت‌واره‌ی اندیشه‌اند. اما نکته این جا است که در چارچوب بنیادگرایی بازار، این مقولات در راستای اهداف برون-علمی — مانند تقویت قدرت و منافع نخبگان اقتصادی — صادره و به شکلی ایدئولوژیک بازسامان‌دهی می‌شوند. از این منظر، می‌توان گفت که برخلاف اقتصاد سیاسی کلاسیک که رویکردی علمی داشت و به منطق درونی بت‌وارگی پای‌بند بود، عملکرد نولیبرالیسم «شبه طرز عمل اقتصاددانان عامیانه است که 'فرم‌های اِبْکتیو اندیشه'ی تولید کالایی سرمایه‌دارانه را باز تولید می‌کنند و بی‌درنگ به زبانی مکتبی برمی‌گردانند». در واقع، چنان که رمان با ارجاع به یواخیم بیشوف و سباستین هرکومر اشاره می‌کند، می‌توان گفت که اهمیت نقد مارکس بر اقتصاد عامیانه تازه در دوران نولیبرالیسم آشکار شده است، چرا که تنها در این دوران است که «رویکرد اقتصاد عامیانه توانسته خود را 'در سطحی عمومی تثبیت کند' و به 'ایدئولوژی هژمونیک' بدل شود» (همان، ۸۳ (۵۵)).

وارونگی بت‌واره نیز هم‌زمان بنیان و جزء غالب آگاهی عمومی است. به این ترتیب، در مرکز وارونگی بت‌واره هر دو وجه ابژکتیو بودن (اعتبار اجتماعی، برآمده از جایگاه بنیادین) و هم‌خوانی با تجربه‌ی عملی افراد در زندگی روزمره (اعتبار عملی و در نتیجه نسبی، برآمده از میزان تحقق تجربی) را هم‌زمان داراست. اما در پیرامون که انباشت از طریق استثمار کار مزدی شکل غالب انباشت نیست، وضعیت از جهاتی متفاوت است. در اینجا گرچه وارونگی بت‌واره به واسطه‌ی جایگاه بنیادین آن در جهان سرمایه‌دارانه همچنان شکلی از اعتبار اجتماعی و ابژکتیویته دارد، لزوماً با تجربه‌ی عملی و زیست روزمره‌ی افراد هم‌خوانی ندارد. به عبارت دیگر، در پیرامون آگاهی بت‌واره به شکلی متضاد تجربه می‌شود، به‌عنوان هنجاری که به نابهنجاری وضعیت پیرامون حکم می‌دهد. نقش هژمونی فرهنگی مرکز در این میان، نه تولید این تضاد — که ریشه در توسعه‌ی ضرورتاً ناموزون سرمایه‌داری جهانی دارد — که تشدید ایدئولوژیک آن است. از آن‌جا که بت‌وارگی با واقعیت عملی مرکز هم‌خوانی بیش‌تری دارد، خصیصه‌ی هنجاری بت‌وارگی می‌تواند به وضع موجود مرکز منتقل و نابهنجاری پیرامون به عقب‌ماندگی از مرکز تعبیر شود. اما هم‌خوانی منطق بت‌وارگی با واقعیت عملی امری نسبی است، بدین معنا که در مرکز نیز همواره و ضرورتاً تناقض میان کار مزدی و سرمایه در پیوند با تناقض‌های دیگر — و وارونگی بت‌واره در پیوند با انواع وارونگی‌های ایدئولوژیک — پدیدار می‌شود، ولو با نسبت‌ها و ترکیباتی متفاوت از پیرامون. کارکرد ایدئولوژیک هژمونی فرهنگی مرکز تبدیل امر نسبی به امر مطلق و تثبیت جایگاه هنجاری مرکز است.

اما بت‌وارگی چگونه معیاری است؟ هنجارهای بت‌وارگی چه هستند؟ پاسخ این پرسش‌ها پیش‌تر، در شرح بت‌وارگی، به شکل ضمنی ارائه شده است. گفتیم که یکی از کارکردهای اصلی و عمومی آگاهی بت‌واره طبیعی جلوه دادن امر اجتماعی است. این کارکرد به‌عنوان مثال در طبیعی‌سازی تولید و خلق مفهوم انتزاعی و تراتاریخی «تولید به صورت عام» متجلی می‌شود. اما قضیه به همین جا ختم نمی‌شود، بلکه تا خود مفهوم «انسان» امتداد می‌آید. چنان‌که دیدیم برداشت عام و انتزاعی از تولید خود متکی است بر برداشتی عام و انتزاعی از انسان: «فرد طبیعی». این برداشت از انسان و طبیعت

انسانی هم هسته‌ی معنایی آگاهی بت‌واره است، و هم بنیان هنجاری آن. فرد طبیعی، نیازهای طبیعی دارد، و حقوق طبیعی. از اینجا تا رسیدن به بنیادی‌ترین هنجار بت‌وارگی، یعنی آزادی فردی به‌عنوان حق طبیعی همه‌ی انسان‌ها، راهی نیست: «وضعیت طبیعی ... یعنی وضعیتی که در آن انسان‌ها در کارها و نظم و ترتیب دادن به دارایی‌ها و شخص خود، همان‌طور که مناسب می‌دانند، آزادی کامل دارند، و تنها قانونی که بر آن‌ها حاکم است قانون طبیعت است. در این وضعیت، انسان‌ها نه نیازمند اجازه گرفتن از کسی و نه تابع اراده‌ی شخص دیگری هستند».^۱ این جان لاک است. از این منظر، حق آزادی فردی چنان بدیهی و انکارناپذیر به نظر می‌رسد که ظاهراً «مسئولیت اقامه‌ی دلیل بر عهده‌ی کسانی است که رأی و نظری برخلاف آزادی دارند ... [چرا که] فرض پیشینی جانب آزادی و بی‌طرفی را می‌گیرد».^۲ و این یکی جان استوارت میل. اگر لیبرالیسم را به شکل عمومی و لغوی بر پایه‌ی باور به آزادی فردی، به‌عنوان اصلی‌ترین ارزش انسانی و نیز مبنای همه‌ی آزادی‌ها و ارزش‌های دیگر، تعریف کنیم، آن‌گاه تصویر ملموس‌تری خواهیم داشت، نه تنها از کارکرد هنجاری آگاهی بت‌واره، بلکه همچنین از جایگاه لیبرالیسم و آزادی‌های لیبرالی در نظر مارکس. آگاهی بت‌واره وارونه است اما به‌سادگی کاذب و موهومی نیست، چرا که وارونگی آن بازتاب واقعیت وارونه‌ی میدان گرانث سرمایه است. به عبارت دیگر، تا زمانی که این واقعیت پابرجا باشد، یعنی تا زمانی که روابط میان انسان‌ها به واسطه‌ی روابط میان کالاها تعیین شود، آگاهی بت‌واره واجد حقیقتی ایژکتیو است. آگاهی بت‌واره، آگاهی فرم‌های نمود در جهان کالاها است، و هنجارهای آن، هنجارهای مبادله‌ی کالایی. در سطح نمود، مبادله‌ی کالایی تجسم «وضعیت طبیعی» است، جایی که افراد «همان‌طور که مناسب می‌دانند»، با «آزادی کامل» و مستقل از خواست و «اراده‌ی» دیگران، وارد مبادله‌ی «برابر» می‌شوند. این‌جا است که مفهوم لیبرال آزادی (و نیز مفهوم هم‌بسته‌ی آن یعنی برابری، در معنای برابری در حق برخورداری از این آزادی) محتوای ایژکتیو خود را نشان می‌دهد. تنها هنگامی که از بهشت مبادله — همان «بهشت حقوق طبیعی بشر

۱ لاک، ۱۳۹۱، ۷۳.

۲ میل، ۱۳۹۰، ۳.

... قلمرو منحصر به فرد آزادی، برابری، مالکیت، و بنتام^۱ — به جهنم تولید برویم است که واقعیت نابرابر و ناآزاد سرمایه‌داری عیان می‌شود. اما این آگاهی انتقادی نیز به خودی خود تغییری در اصل ماجرا ایجاد نمی‌کند. آنچه لازم است فعالیت «عملی-انتقادی» است، عمل «انقلابی» معطوف به تغییر ریشه‌های بستر مادی آگاهی بت‌واره.^۲ آنچه لازم است در نهایت نابودی میدان گرانث سرمایه است. تا زمانی که در زمین سرمایه‌داری و تحت سیطره‌ی نیروی گرانث سرمایه زیست می‌کنیم، منطق هنجاری بت‌وارگی — و در مرکز آن، آرمان لیبرالی آزادی به‌عنوان بنیادی‌ترین هنجار بت‌وارگی — «به لحاظ اجتماعی ... معتبر، و بنابراین ابژکتیو» باقی می‌ماند. به بیان دیگر، مفهوم لیبرال آزادی بیان‌گر حد ابژکتیو امکان‌رهای در جهان سرمایه‌دارانه است. در این شرایط است که دفاع مارکس از رهایی سیاسی، به عنوان یکی از مصادیق آزادی لیبرالی، معنا می‌یابد: «درست است که این رهایی شکل نهایی رهایی انسان به‌طور کلی نیست، اما شکل نهایی رهایی انسان در چارچوب نظم جهانی تا کنون موجود هست».

اما آیا این به معنای سازگاری سرمایه‌داری با لیبرالیسم است؟ هم آری و هم خیر. آری، اگر سرمایه‌داری را منحصرأ در سطح گرانثی مد نظر قرار دهیم. آگاهی بت‌واره بیان‌گر منطق فرم‌های نمود در میدان گرانث سرمایه است. اما خیر، چرا که در عمل سرمایه‌داری هیچ‌گاه محدود به روابط کالایی و استثمار کار مزدی نیست، بلکه تمامیتی است مرکب و ناموزون. تا آنجا که به مرکب‌بودگی سرمایه‌داری جهانی مربوط می‌شود، برداشت مبادله‌محور لیبرالیسم از آزادی بیان‌گر آرمانی خیالی است، خواستی اتوپیایی که تنها در جامعه‌ی کالایی ناب، یعنی در نا-کجا، دست‌یافتنی است. اما تمامیت مرکب سرمایه‌داری، ناموزون نیز هست. درست است که این آرمان در هیچ کجا از جغرافیای سرمایه‌داری به‌طور کامل تحقق نیافته و نخواهد یافت، اما همان تحقق نسبی آن نیز متوازن نبوده و نیست. لیبرالیسم ظاهر — یا همان فرم نمود — آراسته‌ی سرمایه‌داری

^۱ مارکس ۱۳۹۴، ۱۹۸. (تأکید از من).

^۲ مارکس ۱۳۸۲، ۳۰۴ (۳).

است، و این مرکز است که از مواهب این نمود بیش‌ترین سهم را می‌برد. در برابر، زیست روزمره‌ی پیرامون عموماً با نقض آزادی و حقوق لیبرالی پیوند خورده است. به همین دلیل است که مارکس در میانه‌ی نقدش بر ایده‌ی رهایی سیاسی، احساس ضرورت می‌کند که تبصره‌ای به بحث اضافه کند و از اهمیت آن در بستر آلمان پیرامونی سخن بگوید. با همین منطق، امروز نیز دفاع صریح از آزادی‌های لیبرالی، خصوصاً در پیرامون، همچنان ضروری است.

به این ترتیب باز می‌گردیم به پرسشی که پیش‌تر درباره‌ی موضع‌گیری خود مارکس درباره‌ی اهمیت رهایی سیاسی در آلمان طرح شد، یعنی، در سطح کلی‌تر، پرسش از جایگاه آزادی‌های لیبرالی در نگاه مارکس. در آنجا تمایزی قائل شدیم میان رادیکالیسم و پراگماتیسم مارکس و اشاره کردیم که دفاع مارکس از رهایی سیاسی در آلمان ضرورتی است برآمده از پراگماتیسم او. اکنون می‌توان این موضوع را به شکل دقیق‌تری بیان کرد. گفتیم که به لحاظ نظری، نقد مارکس به این معنا رادیکال است که به ریشه نظر دارد و هدف آن، نه تحقق بخشیدن به امکانات موجود در واقعیت مادی، که تغییر بنیادین این واقعیت است. روشن است که در جهان سرمایه‌دارانه که در آن بنیادی‌ترین نیرو، نیروی گرانش سرمایه است، ایده‌ی لیبرالی آزادی نمی‌تواند هدف غایی چنین نقدی باشد — چراکه چنان‌که دیدیم این ایده در بهترین حالت بیان‌گر حد و حدود امکان رهایی در این جهان است. به این ترتیب، می‌توان گفت که در نقد اقتصاد سیاسی هم که مشخصاً معطوف به تحلیل میدان گرانش سرمایه، یعنی بنیان واقعیت مادی در جهان سرمایه‌دارانه است جایی برای آزادی لیبرال نیست. اما نه موضع کلی مارکس قابل‌تقلیل به رادیکالیسم نظری است و نه نقد او محدود به نقد اقتصاد سیاسی. به لحاظ سیاسی، رادیکالیسم مارکس برآمده از رابطه‌ی ضروری نظر و عمل در نگاه او است: اینکه «حقیقت» اندیشه، یعنی «واقعی بودن و قدرت» آن، منوط به نسبی است که با عمل برقرار می‌کند. در جهان سرمایه‌دارانه، این نسبت به صرف تمرکز بر گرانش جهان شمول سرمایه تضمین نمی‌شود، بلکه بسته به موقعیت مکانی-زمانی و واقعیت عملی موجود در آن موقعیت اشکال مختلفی به خود می‌گیرد. به بیان دیگر، برای ارزیابی اعتبار سیاسی و عملی نقد صرف اشاره به رادیکالیسم نظری آن

کافی نیست، بلکه همواره باید جایگاه نقدِ رادیکال را در بستر دینامیک موقعیتی سرمایه‌داری جهانی مورد بازسازی قرار داد.

تبیین ایده‌ی ضرورت دفاع از آزادی‌های لیبرالی در پیرامون از منظر مارکس مستلزم چنین بازسازی‌ای است. چرا که از یک‌سو، آرمان لیبرالی آزادی بنیادی‌ترین هنجارِ بت‌وارگی است، و نقد آگاهی بت‌واره شکل‌گرانشی، و بنابراین رادیکال، نقد آگاهی وارونه در جهان سرمایه‌دارانه؛ و از سوی دیگر، ساختار مرکز-پیرامونی شکلی از توصیف دینامیک موقعیتی ناموزون سرمایه‌داری جهانی در سطح جغرافیایی یا مکانی است. بر این اساس، این که در پیرامون دفاع از آرمان لیبرالی آزادی فوریت و اولویتِ بیش‌تری نسبت به مرکز دارد تلویحاً به این معنا نیز هست که در پیرامون نقدِ رادیکال بت‌وارگی فوریت و اولویت کم‌تری نسبت به مرکز دارد (یا به شکل معکوس، بدین معنا که در مرکز نقدِ رادیکال بت‌وارگی فوریت و اولویت بیش‌تری نسبت به پیرامون دارد). به عبارت دیگر، مسئله در اینجا سازگاری نسبی رادیکالیسم و پراگماتیسم در مرکز و گسستِ نسبی آنها در پیرامون است. این تفاوت به تعبیری بازتاب جایگاه متفاوت آگاهی بت‌واره در مرکز و پیرامون است که پیش‌تر نیز به آن اشاره شد. گفتیم که آگاهی بت‌واره از جهت بنیادی‌بودن، اعتبار اجتماعی، و ابژکتیویته در مرکز و پیرامون موقعیت و عملکرد مشابهی دارد. در عین حال، تفاوت مرکز و پیرامون این است که در مرکز وارونگی بت‌واره شکل به لحاظ تجربی و عملی غالبِ وارونگی آگاهی نیز هست، در حالی که در سطح واقعیت تجربی و عملی، در جوامع پیرامونی چیرگی با وارونگی (های) ایدئولوژیک است. از منظر نقد آگاهی وارونه این تفاوت بدین معنا است که به شکل نسبی در مرکز نقد بت‌وارگی (رادیکالیسم) و در پیرامون نقد ایدئولوژی (پراگماتیسم) اولویت دارد.^۱

^۱ فراموش نکنیم که در این‌جا بحث صرفاً بر سر اولویت‌ها است. وگرنه چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، در سرتاسر جهان سرمایه‌دارانه، چه مرکز و چه پیرامون، وارونگی بت‌واره همواره در کنار وارونگی‌های ایدئولوژیک پدیدار می‌شود. در ادامه نیز هنگامی که از رابطه‌ی متضاد-تکمیلی و تعادل نسبی میان ایدئولوژی و بت‌وارگی سخن می‌گوییم، پیش‌فرض حضور توأمان ایدئولوژی و بت‌وارگی است، هم در مرکز

اما این دو شکل از نقد چه تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند؟ برای تبیین این موضوع باید به جایگاه نقد آگاهی وارونه در ماتریالیسم تاریخی بازگردیم. چنان که در شرح موضع مارکس در قبال هگلیمان جوان دیدیم، در چارچوب ماتریالیسم تاریخی مواجهه‌ی انتقادی با وارونگی آگاهی نمی‌تواند در سطح آگاهی باقی بماند، بلکه باید بنیان مادی آگاهی وارونه را مدنظر قرار دهد. وارونگی بت‌واره نتیجه‌ی «مستقیم و خودبه‌خودی» روابط تولیدمبادله‌ی کالایی است. به عبارت دیگر، بنیان مادی آگاهی بت‌واره چیزی نیست به‌جز روابط بنیادین سرمایه‌داری و در نتیجه نقد آن نیز چیزی است از جنس نقد اقتصاد سیاسی مارکس، یعنی نقدی رادیکال و معطوف به کلیت گرانشی سرمایه. در برابر، وارونگی ایدئولوژیک نسبت به میدان گرانشی سرمایه (و نه نسبت به کلیت گرانشی-تجربی سرمایه‌داری) پدیده‌ای بیرونی است، بدین معنا که مبتنی بر سازوکارها و تکنیک‌ها و نهادهایی است که به شکل خودبه‌خودی از روابط بنیادین سرمایه‌داری ناشی نمی‌شوند، بلکه توسط گروه‌ها و قدرت‌های معین و در راستای تأمین منافع خاص و گروهی تأسیس می‌شوند و عمل می‌کنند. بر این اساس، نقد آگاهی ایدئولوژیک نیز بیش از آن که رادیکال و کل‌نگرانه باشد، نقدی است ضرورتاً موقعیت‌مند و جزئی‌نگر، چرا که مستلزم در نظر گرفتن آرایش خاص نیروها و روابط قدرت در موقعیت معین مورد نظر است.

«موقعیت‌ها» همواره توأمان مکانی و زمانی‌اند. به بیان دیگر، برای سخن گفتن از یک «موقعیت معین»، باید هم تعیینات جغرافیایی را در نظر گرفت و هم تعیینات تاریخی را. بر این اساس، تحلیل بالا درباره‌ی اولویت نسبی نقد بت‌وارگی و نقد ایدئولوژی در مرکز و پیرامون یک‌سویه است، چرا که مسئله را تنها در سطح مکانی-جغرافیایی مدنظر قرار می‌دهد. روشن است که در تحلیل نهایی مرکز و پیرامون موقعیت‌هایی ایستا نیستند، بلکه هر یک تحولات تاریخی ویژه‌ی خود را دارند، و در بستر این تحولات ممکن است موقعیتی که در یک دوره‌ی تاریخی جایگاه پیرامونی دارد، در دوره‌ی دیگر در جایگاه مرکز قرار گیرد و بالعکس. یکی از نمونه‌های بارز این دگردیسی اتفاقاً همان

و هم در پیرامون. مسئله این است که در پیرامون عموماً کفه‌ی ایدئولوژی سنگین‌تر است، وضعیتی که البته مرکز نیز در دوره‌های بحرانی به آن دچار می‌شود.

موقعیت پیرامونی مورد نظرِ مارکس در دهه‌ی ۱۸۴۰ است، یعنی «آلمانی» که که در دوره‌های بعدی — با هر تعریفی که از مرکز در نظر داشته باشیم — موقعیتی مرکزی به حساب می‌آید. با این همه، تحلیل مرکز-پیرامونی علی‌رغم یک‌سویه بودن — یا به بیان دقیق‌تر، به واسطه‌ی یک‌سویه بودن — این مزیت را داشت که امکان تبیین برخی از مختصات کلی دینامیک مکانی سرمایه‌داری جهانی را فراهم کرد. به همین ترتیب، اگر در تأملی پایانی تفاوت میان بت‌وارگی و ایدئولوژی را با اتکا به مفهوم «بحران» به عنوان یک شاخصه‌ی دوره‌بندی زمانی-تاریخی، مد نظر قرار دهیم، می‌توان به درکی عمیق‌تر از نسبت موقعیتی نقد بت‌وارگی و نقد ایدئولوژی رسید.

در یک معنای کلی، ایدئولوژی و بت‌وارگی هر دو در راستای حفظ و بازتولید ساختار سلطه و نابرابری اجتماعی و علیه تغییر انقلابی و رهایی‌بخش عمل می‌کنند. کارکرد محافظه‌کارانه‌ی آگاهی بت‌واره به‌عنوان بخشی از سازوکار خودمشروعیت‌بخشی سرمایه‌داری مشخصاً معطوف به بازتولید روابط برساننده‌ی میدان گرانث سرمایه است، یعنی تولید-مبادله‌ی کالایی و استثمار کار مزدی. بر این اساس، تا زمانی که جدایی‌فروشنده‌ی نیروی کار از ابزار تولید تأمین شود، آگاهی بت‌واره علی‌الاصول باید نسبت به این‌که چه گروهی با چه هویتی — سیاسی، فرهنگی، دینی، نژادی، و ... — در جایگاه مالک ابزار تولید یا طبقه‌ی حاکم قرار بگیرد بی‌تفاوت باشد. در برابر، جدال‌ها و تناقض‌های ایدئولوژیک عمدتاً معطوف به مبارزات گروهی و هویتی بر سر اشغال جایگاه‌های قدرت و سرمایه است. به بیان دیگر، ایدئولوژی از اساس بر پایه‌ی تبعیض و دیگری‌سازی عمل می‌کند، در حالی که بت‌وارگی ظاهراً (یعنی در سطح فرم‌های نمود) مروج هنجارهای مبادله (همان آزادی و برابری) و نافی هویت‌های ایدئولوژیک است. این تضاد به همان اندازه واقعی و ایزکتیو است که فرم‌های نمود «به لحاظ اجتماعی معتبر» و در نتیجه واجد حقیقت «ایزکتیو» اند. در عین حال، تضاد میان بت‌وارگی و ایدئولوژی به‌هیچ‌وجه تضادی مطلق نیست، چراکه، چنان‌که دیدیم، تولید و بازتولید تناقض‌هایی (ایدئولوژیک) غیر از تناقض بنیادین کار مزدی و سرمایه (بت‌واره) و ویژگی حرکت سرمایه و لازمه‌ی حیات آن است. به بیان دیگر، بت‌وارگی و ایدئولوژی متضادهایی مکمل‌اند، که کارکرد مشترک‌شان تضمین بقای سرمایه‌داری در کلیت گرانثی-تجربی آن است.

اما در بستر این رابطه‌ی متضادمکمل، شکلی از اولویت‌بندی یا عدم‌تقارن نیز وجود دارد. در جهان سرمایه‌دارانه، آگاهی بت‌واره آگاهی معیار است، معیار عقلانیت نظری و عملی، معیار ابژکتیویته. به همین دلیل است که نفی هنجارها و هویت‌های ایدئولوژیک از منظر آگاهی بت‌واره به مثابه امری بدیهی و خودبسنده جلوه می‌کند. در برابر، از آنجا که مجادلات ایدئولوژیک بر سر منابع ثروت و قدرت به هر صورت در بستر میدان گرانش سرمایه صورت می‌گیرند، ایدئولوژی‌ها نمی‌توانند به شکل متقابل هنجارهای بت‌وارگی را نفی کنند یا حتی نسبت به آنها بی‌تفاوت باشند، بلکه ناگزیر باید تا حد امکان — یعنی تا جایی که با منافع گروهی در تضاد قرار نگیرد — این هنجارها را درونی کنند. اساساً یکی از عواملی که مزیت نسبی و موفقیت سیاسی ایدئولوژی‌ها را در میدان نبرد تعیین می‌کند توان آنها در مواجهه‌ی مؤثر با این چالش است.^۱

مارکوس «بحران اقتصادی» را شرایطی توصیف می‌کند که در آن «سازوکارهای اتوماتیک تولید بازاری»^۲ بازتولید بی‌اختلال روابط اجتماعی زیرساختی را تضمین نمی‌کند.^۳ او سپس اضافه می‌کند که در این شرایط «مقولات بت‌واره به تدریج اعتبار عملی و کارایی خود را از دست می‌دهند» و در نتیجه نقش ایدئولوژی به‌عنوان ابزاری مکمل برجسته می‌شود. تعریف مارکوس به‌خودی‌خود بیش از اندازه عام است، اما افقی

^۱ این مسئله البته محدود به آگاهی ایدئولوژیک نیست. در جهان سرمایه‌دارانه، هر شکلی از آگاهی، چه ایدئولوژیک و چه حتی انتقادی، به‌منظور این که ناملموس و بیگانه به نظر نرسد، ناگزیر است تا خود را با ارجاع به فرم‌های بت‌واره‌ی اندیشه توضیح دهد و نسبت خود را با ارزش‌های مبادله — مانند آزادی فردی و برابری حقوقی انسان‌ها و ... — معین کند. وجاهت و اعتبار نسبی اسلام‌گرایان حقوق بشری (در مقایسه با بنیادگرایان و داعش‌مسلمانان) بازتاب درک عمل‌گرایانه‌ی آنها از ضرورت ارائه‌ی تفسیر بت‌واره از دین است. در نقطه‌ی مقابل، یعنی در حوزه‌ی اندیشه‌ی انتقادی رادیکال نیز خود سرمایه‌ی مارکس نمونه‌ای است روشن‌گر و آموزنده: متنی که موضوع نقد آن مشخصاً روابط تولید سرمایه‌داری و علم اقتصاد لیبرالی است، با فرم‌های بت‌واره‌ی اندیشه (فرم کالایی، اصل مبادله‌ی برابر، و ...) آغاز می‌کند، و تنها پس از نشان دادن وارونگی آگاهی بت‌واره و متناقض‌بودن «بهشت» مبادله است که در فصل پنجم کتاب توجه خود را به «جهنم» تولید معطوف می‌کند.

^۲ market production

^۳ Markus ۱۹۹۱، ۹۳.

برای مفهوم‌پردازیِ خاص‌ترِ «بحران» باز می‌کند. آنچه او به‌عنوان شرایط بحرانی توصیف می‌کند، در واقع بیان‌گر وضعیت عمومی سرمایه‌داری است که بر پایه‌ی بحران دائم عمل می‌کند. سازوکارهای بنیادین سرمایه‌داری هیچ‌گاه خودبسنده نیستند، بلکه حیات سرمایه همواره وابسته به تولید و بازتولید تناقض‌ها و روابط غیرکالایی است. بر این اساس، می‌توان گفت که رابطه‌ی متضادمکمل، با اولویتِ نسبی بت‌وارگی به‌عنوان آگاهی معیار، بیان‌گر ساختارِ عمومی رابطه‌ی میان بت‌وارگی و ایدئولوژی در جهان همواره بحران‌زده‌ی سرمایه‌داری است. اما در دل این بحرانِ عمومی و دائمی، می‌توان از «موقعیت‌های بحرانی» در معنایی خاص‌تر نیز سخن گفت. آنچه در این موقعیت‌ها اتفاق می‌افتد، نه شکل‌گیری رابطه‌ی متضادمکمل میان بت‌وارگی و ایدئولوژی، که برهم‌خوردن تعادل نسبی آنها در راستای تشدید اهمیت و عاملیتِ ایدئولوژی است. به‌عنوان مثال، می‌توان به بحران اقتصاد کینزی در دهه‌ی ۱۹۷۰ اشاره کرد که به چیرگی ایدئولوژی نولیبرال انجامید. گسترش ایدئولوژی‌های فاشیستی-نژادپرستانه در سال‌های اخیر نیز نمونه‌ی دیگری است که می‌توان آن را محصول بحرانی‌شدن جهان نولیبرالی در نظر گرفت. بر اساس این تعریف از بحران، همچنین می‌توان از فرآیندی معکوس سخن گفت که در آن جدال‌های گروهی-ایدئولوژیک بر سر منابع قدرت و ثروت چنان شدت و حدت می‌یابد که به شکل مقطعی، و اغلب محلی و منطقه‌ای، اولویت جریان سرمایه تحت‌الشعاع قرار می‌گیرد. در این موقعیت‌ها نیز «روابط سلطه» از «شبه‌ی 'نمودها'» خارج و به شکلی «عریان» پدیدار می‌شود، و تعامل سیاسی جای خود را به تقابل و جنگِ علنی می‌دهد. در این‌جا نیز تعادل نسبی میان ایدئولوژی و بت‌وارگی به نفع ایدئولوژی به‌هم می‌خورد، اما نه به‌شکل غیرمستقیم و به‌واسطه‌ی تضعیف کارایی بت‌وارگی، بلکه به‌شکل مستقیم و به‌دلیل برجسته‌تر شدن نقش هویت‌های ایدئولوژیک.

وضعیت امروز ایران نمونه‌ی روشنی است از یک موقعیت بحرانی در یک جهان بحران‌زده. اما این توصیف در عین صحت و بدهت، چیز زیادی هم به ما نمی‌گوید، چرا که بحران‌زدگی در این جغرافیای ملی پدیده‌ای مختص «امروز» نیست، بلکه به اندازه‌ی عمر آن — یعنی به اندازه‌ی عمر ملت-دولت مدرن ایران — قدمت دارد. شاید بتوان

همین ویژگی را به وضعیت پیرامون تعمیم داد و به این ترتیب رابطه‌ای میان دینامیک مکانی و زمانی سرمایه‌داری برقرار کرد: اساساً پیرامون جایی است که در آن بحران‌زدگی، و به همراه آن حضور پررنگ ایدئولوژی، ویژگی عمومی وضعیت است. در برابر، تعادل نسبی معیار میان بت‌وارگی و ایدئولوژی، شاخصی وضعیت عمومی جغرافیای مرکز در دوره‌های غیربحرانی است. در مقاطع بحرانی، مانند امروز، این تعادل در مرکز نیز به هم می‌خورد و شرایط مرکز، حداقل از جهت برجسته شدن اهمیت نسبی ایدئولوژی و نقد ایدئولوژی، به پیرامون نزدیک می‌شود. پیرامون هم البته ایستا نیست و به نوبه‌ی خود فراز و نشیب‌هایی را تجربه می‌کند. نکته این جا است که این فراز و نشیب‌ها را با صرف مفهوم بحران نمی‌توان توضیح داد. در اینجا مسئله، نه بحرانی شدن، که حاد شدن وضعیت همواره بحرانی است، که نتیجه‌ی آن نیز، نه صرف تقویت جایگاه ایدئولوژی در نسبت با بت‌وارگی، که — چنان‌که در اکنون فشرده‌ی ایران می‌توان مشاهده کرد — گسست کامل آگاهی ایدئولوژیک از هنجارهای بت‌وارگی و ابژکتیویته‌ی جهان سرمایه‌دارانه است. در چنین شرایطی، نقد رادیکال بت‌وارگی ناگزیر نمودی از ناهم‌زمانی و موقعیت‌گریزی را در خود دارد. این مسلماً به معنای زائد بودن نقد رادیکال در ایران امروز نیست، چرا که به هر صورت ایران پیرامونی نیز بخشی از جهان سرمایه‌دارانه است. مسئله نابسندگی این نقد در اکنون فشرده‌ی ما است: این‌که این‌جا و اکنون نقد کذب ایدئولوژیک از موضع ابژکتیویته‌ی بت‌واره به همان اندازه ضرورت دارد که نقد آگاهی بت‌واره از موضع رادیکال؛ این‌که این‌جا و اکنون نقد سرکوب ایدئولوژیک از منظر آزادی لیبرالی به همان اندازه ضرورت دارد که نقد آزادی لیبرالی از منظر «رهایی انسان به طور کلی».

منابع

- آنیه‌واس، الکساندر، و کرم نیشانجی اوغلو. ۱۳۹۹. *غرب چگونه حاکم شد؟ خاستگاه‌های ژئوپولیتیک سرمایه‌داری*. ترجمه علیرضا خزائی. تهران: چشمه.
- رمان، یان. ۱۴۰۰. *نظریه‌های ایدئولوژی: قدرت‌های بیگانگی و انتقاد*. ترجمه مهرداد امامی. تهران: چشمه.
- لاک، جان. ۱۳۹۱. *رساله‌ای درباره‌ی حکومت*. ترجمه حمید عضدانلو. تهران: نی.

- مارکس، کارل. ۱۳۸۲. «تزه‌های فوئرباخ»، در *کارل مارکس: زندگی و دیدگاه‌های او*، جلد اول. تألیف و ترجمه مرتضی محیط. تهران: اختران، ۱۶-۳۰۳.
- _____ ۱۳۹۴. *سرمایه: نقد اقتصاد سیاسی*، مجلد یکم. ترجمه حسن مرتضوی. تهران: لاهیتا.
- _____ ۱۳۹۹. *گروندریسه: دست‌نوشته‌های اقتصادی ۱۸۵۸-۱۸۵۷*. ترجمه کمال خسروی و حسن مرتضوی. تهران: لاهیتا.
- _____ ۱۴۰۰. *درباره‌ی مسئله‌ی یهود و گامی در نقد فلسفه‌ی حق هگل*: مقدمه. ترجمه مرتضی محیط. تهران: اختران.
- مارکس، کارل، و فردریش انگلس. ۱۳۷۹. *لودویگ فوئرباخ و ایدئولوژی آلمانی*. ترجمه پرویز بابایی. تهران: چشمه.
- محیط، مرتضی. ۱۳۸۲. *کارل مارکس: زندگی و دیدگاه‌های او*، جلد اول. تهران: اختران.
- میل، جان استوارت. ۱۳۹۰. *انقیاد زنان*. ترجمه علاءالدین طباطبایی. تهران: هرمس.
- Bartholomew, Amy. "Should a Marxist Believe in Marx on Rights?" *Socialist Register* ۲۶ (۱۹۹۰): ۶۴-۲۴۴.
- Cornell, Drucilla. "Should a Marxist Believe in Rights?" *Praxis International* ۴, no. ۱ (۱۹۸۴): ۴۵-۵۶.
- Eagleton, Terry. *Ideology: An Introduction*. London: Verso, ۱۹۹۱.
- _____. *Marx and Freedom*. London: Phoenix, ۱۹۹۷.
- Engels, Friedrich. "Introduction [to Karl Marx's Wage Labour and Capital (۱۸۹۱ Edition)]." In *Marx & Engels Collected Works, Vol. ۲۷, Engels ۱۸۹۰-۱۸۹۵*, ۱۹۴-۲۰۱. New York: International Publishers Co., ۱۹۹۲.
- Grossman, Henryk. "Marx, Classical Political Economy and the Problem of Dynamics Part I." Translated by Pete Burgess. *Capital & Class* ۱, no. ۲ (۱۹۷۷): ۳۲-۵۵.

- Hall, Stuart. "Marx's Notes on Method: A 'Reading' of the 'Introduction.'" *Cultural Studies* ۱۷, no. ۲ (۲۰۰۳): ۱۱۳-۴۹.
- Haug, Wolfgang Fritz. *Elemente Einer Theorie Des Ideologischen*. Hamburg: Argument-Verlag, ۱۹۹۳.
- Israel, Jonathan. *Revolutionary Ideas: An Intellectual History of the French Revolution from the Rights of Man to Robespierre*. Princeton: Princeton University Press, ۲۰۱۴.
- Keikhaee, Aidin. "Adorno, Marx, Dialectic." *Philosophy & Social Criticism* ۴۶, no. ۷ (۲۰۲۰): ۸۲۹-۵۷.
- . "The Historical and the Transhistorical in Marx's Dialectical Method." *Philosophy & Social Criticism* ۴۹, no. ۳ (۲۰۲۳): ۳۵۶-۸۲.
- Kennedy, Emmet. "'Ideology' from Destutt De Tracy to Marx." *Journal of the History of Ideas* ۴۰, no. ۳ (۱۹۷۹): ۳۵۳-۶۸.
- Lukes, Steven. "Can a Marxist Believe in Human Rights?" *Praxis International* ۱, no. ۴ (۱۹۸۱): ۳۳۴-۴۵.
- Markus, György. "Concepts of Ideology in Marx." *Canadian Journal of Political and Social Theory* ۱۵, no. ۱-۳ (۱۹۹۱): ۸۷-۱۰۶.
- Marx, Karl. *Critique of the Gotha Program*. Oakland, CA: PM Press, ۲۰۲۳.
- . *Theories of Surplus-Value, Part I*. Edited by S. Ryazanskaya. Translated by Emile Burns. Moscow: Progress Publishers, ۱۹۶۳.
- . "Theses on Feuerbach." In *Marx & Engels Collected Works, Vol. ۵, Marx and Engels ۱۸۴۵-۱۸۴۷*, ۳-۵. New York: International Publishers Co., ۱۹۷۶.
- Marx, Karl, and Friedrich Engels. *The German Ideology*. In *Marx & Engels Collected Works, Vol. ۵, Marx and Engels*

- ۱۸۴۵-۱۸۴۷، ۱۹-۵۳۹. New York: International Publishers Co., ۱۹۷۶.
- McBride, William L. "Rights and the Marxian Tradition." *Praxis International* ۴, no. ۱ (۱۹۸۴): ۵۷-۷۴.
- O'Connell, Paul. "On the Human Rights Question." *Human Rights Quarterly* ۴۰, no. ۴ (۲۰۱۸): ۹۶۲-۸۸.
- Rehmann, Jan. *Theories of Ideology: The Powers of Alienation and Subjection*. Leiden: Brill, ۲۰۱۳.
- Rosenberg, Justin, Jack Brake, Tatiana Pignon, and Lucas de Oliveira Paes, eds. *New Directions in Uneven and Combined Development*. New York: ROUTLEDGE, ۲۰۲۲.
- Steger, Manfred B. *The Rise of the Global Imaginary: Political Ideologies from the French Revolution to the Global War on Terror*. Oxford ; New York: Oxford University Press, ۲۰۰۸.
- Stiglitz, Joseph. "Moving Beyond Market Fundamentalism to a More Balanced Economy." *Annals of Public and Cooperative Economics* ۸۰, no. ۳ (۲۰۰۹): ۳۴۵-۶۰.

<https://pecritique.com/>

نقد اقتصاد سیاسی

بغرنج تمر کزدایی از حکومت مرکزی

اصغر شیرازی



اردشیر محمص

همه از ضرورت تمرکززدایی حکومت مرکزی سخن می‌گویند، حتی حکومتیان، ولی اختلاف‌ها بر سر چگونگی آن آن‌چنان بسیار و تنش‌مند هستند که چشم‌انداز توافق را تیره می‌سازند. همین اختلاف‌ها هستند که مرا به کوشش برای شناخت آنها و اندیشیدن برای یافتن دریچه‌ی ورود به راه‌حل احتمالی آنها وا می‌دارند. کار را با توضیح نظرها و پیشنهادهای مختلف آغاز می‌کنم. پیشنهادهای بسیارند، چه در قالب برخی پیش‌نویس‌ها برای یک قانون اساسی جدید، چه به صورت ارائه‌ی اصولی که باید برای تدوین یک قانون اساسی جدید مراعات شوند. به این‌ها باید توده‌ی عظیم نوشته‌ها و گفته‌هایی را افزود که پیرامون این مسئله از انقلاب مشروطیت تا به حال کم‌وبیش و به تناوب در حال کاهش و افزایش بوده‌اند. انبوه آنها، به‌خصوص در دهه‌های اخیر تحدید دامنه‌ی رجوع به منابع و اسناد را، چه از نظر تعداد و چه از نظر زمان انتشار آنها ناچار می‌سازد. نتیجه کنار گذاشتن بخش بزرگی از نوشته‌ها و گفته‌ها است که خوشبختانه به سبب تکراری بودن اغلب آنها لطمه‌ی چندانی به شناخت و نتیجه‌ی کار نمی‌زند. با وجود این جا دارد که من به آنها که نام‌شان و نظرشان در این مقاله نیامده اطمینان بدهم که قصدی در کار نبوده است.

پیشنهادهای، طرح‌ها و نظرها را می‌توان به‌رغم گوناگونی به چند گروه تقسیم کرد: ابتدا تقسیم به حکومتی‌ها و غیر حکومتی‌ها و سپس به انواع هر یک در هر یک از این دو طرف. حکومتی‌ها را به طرح‌ها و اقدامات اصولگراها می‌توان تقسیم کرد، و نظرهای اصلاح‌طلب‌ها و آنچه در زمان حضور آنها در دولت (۱۳۸۴-۱۳۷۶) طرح و اجرا شد. تقسیم در بخش غیر حکومتی‌ها را به صورت زیر انجام داده‌ام:

۱. تجزیه‌طلب‌ها
۲. آنها که طرفدار فدرالیسم قومی مظنون به استقلال هستند.
۳. آنها که طرفدار فدرالیسم قومی ایران‌گرا هستند.

۴. آنها که ترجیح می‌دهند که اقدام‌ها با یک فدرالیسم استانی شروع، و در قدم بعدی به یک فدرالیسم قومی تبدیل بشوند.
۵. آنها که ترجیح می‌دهند که تمرکززدایی براساس قابلیت واحدها برای توسعه و در قالب مناطق آمایش شده انجام بشود.
۶. آنها که عنوان فدرالیسم استانی را ترجیح می‌دهند.
۷. آنهايي که طرفدار فدرالیسم استانی هستند، ولی تعیین مرزهای استان‌ها را به رأی مردم از سطح روستا به بالا واگذار می‌کنند.
۸. آنها که تمرکززدایی غیر فدرالی را ترجیح می‌دهند.
۹. آنها که مخالف تقسیم مردم ایران به قوم‌ها و ملیت‌ها هستند.
۱۰. آنهايي که طرفداران «دموکراسی مردمی» هستند.
۱۱. مشروطه‌طلبان.

لازم به تذکر است که مرزها در میان این گروه‌ها بسته و غیر قابل‌گذر نیستند. چه بسا نکات مشترک میان گروه‌هایی که در اصل با یکدیگر تفاوت دارند. چه بسا تغییرات در مواضع گروه‌ها در طی زمان، یا به سبب ملاحظات سیاسی شخصی و گروهی. بنابراین تقسیم‌بندی آنها در این جا بیشتر به منظور تحلیل انجام گرفته است.

در سطح حکومت

در سطح حکومت و دولت ابتدا به رویکرد اصولی‌ها می‌پردازیم. به این که نظر آنها در ابتدا نه بر زدایش قدرت حکومت و دولت، بلکه بر تمرکز هرچه بیشتر آن معطوف بوده است. اگر آنها در اصل ۱۵ قانون اساسی «استفاده از زبان‌های محلی و قومی در مطبوعات و رسانه‌های گروهی و تدریس ادبیات آنها در مدارس، در کنار زبان فارسی» را آزاد کردند، در اصل ۱۹ حکومت را موظف به قبول تساوی حقوقی «مردم ایران از هر قوم و قبیله و رنگ و نژاد، زبان و مانند این‌ها» ساختند و فصل هفتم (اصول ۱۰۰ تا ۱۰۶) آن قانون را به شوراهای

اداری محلی (روستا، شهر، استان) اختصاص دادند، نه بر اساس تمایل به تقسیم قدرت حکومت میان شوراها، بلکه مانند سایر موارد پذیرش عناصر دموکراتیک در این قانون، به علت اجبار به رعایت «مصلحت» و «خدعه» در هنگام تدوین آن بود. آنها در عمل با هر اقدامی که از طرف دولت خاتمی و مجلس در جهت تدوین و اجرای قانون شوراها محلی انجام گرفت مخالفت کردند. آن گاه هم که دیگر چاره‌ای ندیدند با موفقیت بسیار سعی در محدود کردن اختیارات شوراها در قانون، دست برد در انتخاب نمایندگان شوراها و ممانعت از کارکرد آنها در عمل کردند. من شرح این ماجرا را در دو مقاله «مسئله‌ی شوراها محلی»^۱ و «نقض ملت و قدر امت در جمهوری اسلامی»^۲ داده‌ام. در آن جا اشاره‌ای نیز به طرح تقسیمات کشوری دیگری کرده‌ام که در بازه‌ی ریاست خاتمی بر دولت طرح شد، ولی به اجرا درنیامد. طبق این طرح قرار بود که کشور به ۹ استان تقسیم و در رأس هر استان یک وزیر با اختیاراتی منصوب بشود که بایستی در سطح زیرین اختیارات دولت مرکزی (امور دفاعی، سیاست خارجی، امور پولی، قانون‌گذاری، قضا، برنامه‌ریزی کلان در بعد اقتصادی و عمرانی) قرار می‌گرفت. در این طرح تقسیم بندی استان‌ها بدون ملاحظات قومی بود.^۳ اما مشکل اصلی این طرح نیز فقدان آن مقدار قدرتی بود که خاتمی برای اجرای آن لازم داشت. دکتر کاظم ایزدی از طرح دیگری خبر می‌دهد که در سال ۱۳۷۰ بر مبنای مطالعات آمایش سرزمین در «مرکز

۱ نک به «ایران‌نامه»، شماره ۶۸ و ۶۹، پاییز و زمستان ۱۳۷۸

۲ نک به «سپهر اندیشه»، شماره ۳ و ۴ (۱۴۰۱).

۳ این که محمد خاتمی در دیدار با نمایندگان شورای شهر تهران در ۲۱ اردیبهشت ۱۴۰۰ اداره فدرالی را مطلوب‌ترین شیوه حکومت خواند احتمالاً به همین معنا بوده است. کسانی که مانند جواد طباطبائی خاتمی را به علت ابراز این عقیده مورد نقد قرار داده‌اند احتمالاً خاطره‌ای از گذشته این ایده در زمان ریاست جمهوری خاتمی نداشته‌اند. نک به: www.dw.com/fa-iv/iran/a-۴۸۷۰۸۱۲۳. طباطبائی گفت: «این گونه گفته‌ها کشور را به خطر می‌اندازد». او در نامه‌ای به خاتمی صلاحیت نامبرده را برای طرح چنین بحث‌هایی زیر سؤال برد. نک به: رادیو فردا ۲۹ تیر ۱۴۰۰.

مطالعات و تحقیقات شهرسازی و معماری وزارت مسکن و شهرسازی» آغاز شده بود. طبق آن طرح سرزمین ایران به ده منطقه تقسیم می‌شد. اما آنچه در مرکز توجه این طرح قرار داشت نه چندان تقسیم قدرت مرکز میان مناطق، بلکه تناسب مناطق برای امر توسعه بود. این طرح یک بار در سال ۱۳۷۵ به تصویب شورای عالی معماری و شهرسازی و بار دیگر در سال ۱۳۸۲ به قبول «مقامات مسئول» رسید، ولی اجرا نشد.^۴ عین همین عاقبت را طرح دیگری پیدا کرد که در زمان ریاست حسن روحانی تدوین شد. طبق این طرح ۳۱ استان موجود به ۵ منطقه تقسیم می‌شد. اگر در تقسیم بندی این طرح برخی از مناطق مورد نظر انطباق قومی داشتند، نه بر اساس توجه طرح ریزان به خواست قوم‌ها، بلکه بر اساس تقسیم بندی‌های معمول در گذشته و حال بود. از اصلاح‌طلبان طرح و پیشنهاد جدیدی ندیده‌ام. می‌توان تصور کرد که آنها، آنجا که اجرای بی‌تنازل قانون اساسی یا تحول ساختاری آن را پیشنهاد می‌کنند مسئله‌ی شوراها را نیز مد نظر قرار می‌دهند.^۵

تشکیل شوراها در حد اختیاراتی که قانون برای آنها تعیین کرده و

^۴ مطالعه درباره‌ی آمایش سرزمین بار اول در مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران در میانه‌ی سال ۱۳۴۰ آغاز و توسط هیئتی از کارشناسان ایرانی و فرانسوی ادامه یافت. نتیجه این مطالعات تا پیش از انقلاب ۱۳۵۷ تا آنجا پیشرفت که مبنای برنامه ششم عمرانی سازمان برنامه و بودجه مصوب اردیبهشت ۱۳۵۶ شد. ادامه بررسی این طرح در سال ۱۳۶۲ به انتشار برنامه ریزی منطقه‌ای در شش جلد یک سال بعد از آن منجر شد. در تاریخ ششم آبان ۱۳۸۳ هیئت وزیران ضوابط ملی آمایش سرزمین در پانزده ماده را تصویب کرد. نک به مقاله «آمایش سرزمین در ایران. هویت، ضوابط و اهداف» به قلم ابوذری.

^۵ مگر طرحی که سیدرضا صالحی امیری در کتاب «مدیریت منازعات قومی در ایران» با مقدمه‌ای به قلم محمد خاتمی در سال ۱۳۸۵ توسط «مرکز تحقیقات استراتژیک» منتشر کرده است. او که مدتی مشاور رئیس‌جمهور محمد خاتمی، وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی در دوره روحانی و دارنده برخی دیگر از مقامات عالی در حکومت اسلامی بود در این کتاب از میان سه استراتژی مورد نظر خود برای حل مسئله تمرکز (هماندسازی، تکثرگرایی و وحدت در کثرت) مدل اخیر را تبلیغ می‌کند.

محدودیت‌هایی که سپاه پاسداران، قوه قضائیه و دیگر نهادهای زیر نظر نهاد اجرایی رهبری برای آنها ایجاد می‌کنند فرصتی به اهالی مناطق برای دخالت در اداره امور محل سکونت خود می‌دهد. از این رو می‌توان آنها را ارگان‌هایی نامید که با اختیارات بسیار محدود خود در کاهش تمرکز قدرت در مرکز تأثیری مختصر داشته‌اند. با این همه محدودیت اختیارات شوراها آن چنان زیاد است که نمی‌توان وجود آنها را عاملی تعیین‌کننده در حل مسئله‌ی تمرکز و تحویل قدرت به نهادهای انتخابی توسط شهروندان دانست. کیومرث اشتریان و حسن کریمی فرد در «نقد و بررسی عملکرد شوراهای اسلامی شهر در ایران» به این نتیجه رسیده‌اند که در کنار فقر فرهنگی، ضعف تاریخی مشارکت، نبود نهادهای مدنی و احزاب سیاسی، فقدان سنت‌های دموکراتیک، سیاست‌زدگی، تغییرات مکرر در قانون شوراها، عدم واگذاری اختیارات به آنها، تلقی تشریفاتی از آنها، نگاه به شوراها به مثابه سکوی ارتقا به مقامات بالاتر و حاکمیت بلامنازع نگرش مدیریت متمرکز تک‌ساختی مانع عملکرد مطلوب آنها بوده‌اند.^۶

ملیحه ابراهیمی در مقاله‌ای که در روزنامه‌ی «دنیای اقتصاد» در ۲۰۱۲/۱۱/۱۴ منتشر شد خبر از «تشکیل نظامی فدرالی» می‌دهد که طرح آن در مرکز پژوهش‌های مجلس بر اساس نقد برنامه‌های توسعه تصویب شده بود. هدف این طرح ظاهراً «تمرکززدایی پی‌درپی»، تشکیل دولت‌های تمام‌عیار مجهز به اختیارات تقنینی و قضایی منطقه‌ای و محلی بود. طبق این طرح قرار بود نظام اداره‌ی کشور به سمت نظام فدرالی نزدیک شود و با گذاردن تصمیم‌های مهم‌تر در دست مدیران رده‌های بالاتر باعث افزایش کیفیت تصمیمات آنها بشود. اما آرش لرستانی در مقاله‌ی «طرح فدرالیسم مجلس و اهداف و تبعات آن» تعجبی را که ممکن است در ذهن خواننده از مطالعه این

^۶ نک به مجله «دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی»، ش ۷ (۱۳۹۵).

خبر ایجاد بشود بر طرف می‌کند. به نظر او طرح مزبور ادامه‌دهنده‌ی طرح بلند مدتی است که از زمان استانی‌شدن تشکیلات سپاه پاسداران قابل پیش‌بینی بود. او گمان می‌برد که در این باره احتمالاً پیشاپیش توافقاتی هم صورت گرفته است. به نظر لرستانی هدف این طرح چیزی جز کاهش اختیارات دولت مرکزی به نفع سپاه پاسداران نبوده است. نتیجه‌ای که از آن حاصل می‌شود چیزی جز یک «فدرالیسم نظامی/اقتصادی» نیست.^۷

در حالی که تمامی ماجرای پرجنجال تدوین و تصویب قانون‌ها و آیین‌نامه‌های مزبور و اجرای آنها مبتنی بر تصمیماتی بوده که حکومت مرکزی بر اساس منافع و مصالح خود اتخاذ کرده است مواردی هم بوده است که خواست اهالی، یا صاحبان نفوذ در میان آنها در تعیین این تصمیمات تأثیر داشته است. منظور من تبدیل برخی از شهرستان‌ها به استان است که بر اثر اصرار اهالی آن شهرستان‌ها بر استفاده از مزایای مالی، اقتصادی و وجهه‌ای استانی‌شدن شهرستان خود حاصل شده است. در حالی که تعداد استان‌های کشور در آستانه‌ی انقلاب ۲۴ واحد بود این تعداد تا امروز به ۳۱ واحد افزایش یافته است. تبدیل استان‌های اردبیل، قزوین و کرج و تقسیم استان‌های فارس و خراسان به هریک سه استان به میزان‌های مختلف احتمالاً در نتیجه تمایل قدرتمندان اهل شهرستان صورت گرفته است.^۸ روند افزایش استان‌ها ظاهراً هنوز به انتها نرسیده است. در وزارت کشور طرح‌هایی موجود است که از افزایش پنج استان دیگر خبر می‌دهند. انتقال برخی شهرها از یک استان به

^۷ نک به وبسایت «ایران گلوبال» ۲۰۱۲/۱۱/۱۴. من نمی‌دانم که کتابی که به نام محمدباقر قالیباف، با عنوان «تمرکزگرایی و تمرکززدایی در ایران به سوی طراحی الگوی نیمه‌متمرکز» منتشر شده در سال ۱۳۹۶ در تهران: انتشارات دانشگاه تهران ارتباطی با این برنامه دارد، یا نه. متأسفانه در این جا دسترسی به این کتاب ندارم.

^۸ برای مطالعه‌ی عواملی که موجب پیدایش یک استان می‌شود نک به: هوشنگ شهایی: «استان شدن اردبیل؛ نگاهی به روابط حاشیه مرکز در ایران». در «گفتگو»، شماره ۲۰ (۱۳۷۷).

استان دیگر مورد دیگری است از پاسخ مثبت حکومت به خواست، از نظر حکومت معتبران شهرها. نمونه‌ی آن انتقال تعلق آستارا از گیلان به استان اردبیل است. در عین حال باید به این نکته نیز توجه داشت که اگر مقاومت اهالی قائن بر علیه الحاق به استان خراسان جنوبی موفقیت‌آمیز بود، اعتراض اهالی فردوس به پیوستن به همان استان به کشته شدن چند تن از معترضان انجامید و ناکام ماند.

در سطح مخالفان حکومت

پیش از توضیح شکل‌های مختلف نظرها و طرح‌ها در گستره‌ی مخالفت با حکومت تذکر چند نکته را لازم می‌دانم: ۱. آنها همه برای زمانی بعد از گذار از جمهوری اسلامی، یا دوره‌ی گذار نوشته شده‌اند. ۲. همه‌ی پیش‌نویس‌ها و طرح‌ها ناظر بر تأسیس آن‌چنان حکومتی هستند که خود را نسبت به منشور جهانی حقوق بشر سازمان ملل متحد و کنوانسیون‌های آن متعهد می‌دانند. بنابراین همه برای یک حکومت دموکراتیک و سکولار نوشته شده‌اند. ۳. حکومت موردنظر در همه‌ی پیش‌نویس‌ها و طرح‌ها به تبعیض‌های سیاسی، فرهنگی و اقتصادی اعمال شده بر برخی از استان‌ها و ساکنان آنها واقف‌اند و خود را متعهد به اقدام برای رفع آنها می‌دانند. ۴. بررسی محدود به شناخت تفاوت‌ها در شکل تمرکززدایی و معیار تقسیم‌بندی کشور به استان‌ها یا ایالت‌ها است. گفتیم که آنها همه نظر به بعد از جمهوری اسلامی دارند. به عبارت دیگر پیشنهادهایی هستند برای مجلس مؤسسانی که باید بعد از گذار از جمهوری اسلامی برگزار بشود و قانون اساسی جدید را تدوین کند. در این جا شکل گذار و تأثیر آن بر محتوای قانون اساسی و حکومت جدید اهمیت پیدا می‌کند. از آنجا که پیش‌بینی شکل گذار در حال حاضر ممکن نیست می‌توان بنا را بر فرض حالات زیر گذاشت:

۱. گذار به صورت مسالمت‌آمیز صورت می‌گیرد، آن طور که حکومت بعد از آن، حکومتی است که با ائتلاف همه، یا اکثریت بزرگ مخالفان به وجود آمده است. در این صورت طرحی می‌تواند اجرا بشود که پیشاپیش مورد موافقت این ائتلاف قرار گرفته باشد.
۲. گذار به روش قهر آمیز صورت می‌گیرد. در این حالت دو فرض محتمل است: الف - گذار با شرکت نیروهای متحد و پیشاپیش موافق با یک طرح آماده برای قانون اساسی جدید. در این صورت طرح مورد توافق به اجرا گذاشته می‌شود. ب - به صورت فقدان یک چنین توافقی. در این حالت هریک از نیروها سعی می‌کند طرح خود را به هر طریق که ممکن می‌داند به اجرا در آورد. در این حالت احتمال وقوع ناآرامی و کاربرد خشونت بسیار خواهد بود.
۳. گذار به صورت کودتای درون نظام انجام می‌گیرد. در این حالت این کودتاگران هستند که شکل حکومت جدید و نحوه تقسیمات کشوری را تعیین می‌کنند.
۴. گذار صورت نمی‌گیرد، بلکه حکومت موجود ناچار تن به برخی اصلاحات در جهت تمرکززدایی می‌دهد. در این صورت عواملان اصلاحات دست به افزایش اختیارات شوراهای محلی موجود می‌زنند و یا طرح‌هایی را به اجرا می‌گذارند که پیشتر به آنها اشاره شد..
۵. گذار نامعلوم.

۱. استقلال طلب‌ها

از انگیزه‌های محتمل شخصی که بگذریم تجزیه طلب‌ها با برداشتی که از تبعیض‌های تحمیل شده توسط حکومت مرکزی بر «ملت» خود دارند و یا به علت نفوذ ایده‌های پانی (پان آذریستی، کردایتی و غیره) به این نتیجه رسیده‌اند که خود، هم-ملتی‌های خود و سرزمین آنها را از ایران جدا بسازند و در محدوده‌ای جغرافیایی هر چه گسترده‌تر کشوری مستقل برپا سازند. یا به کشورهای هم‌تبار خود در خارج از مرزهای ایران بپیوندند.

«گونی آذربایجان دموکراتیک تورک بیرلیک» (اتحادیه‌ی دموکراتیک آذربایجان جنوبی) نام یکی از این گروه‌ها به رهبری اژدر تقی زاده است. در وبسایت این سازمان، در وصف رهبر آن آمده است که او نزدیک به ۳۵ سال است که برای استقلال و آزادی «آذربایجان جنوبی» مبارزه می‌کند و در جنبش آزادیبخش ملی آذربایجان شمالی از اواخر دهه‌ی هشتاد فعالانه شرکت داشته است. او از سال ۱۹۹۷ به بعد در تأسیس «اتحادیه‌ی آذربایجان یکپارچه (باب)» خدمات شایان توجهی داشته و در این سازمان معاون امور سیاسی الچی بیگ بوده است. ایشان یکی از بنیان «کنگره‌ی آذربایجانیه‌ی جهان»، عضو هیئت مدیره آن کنگره و رئیس دایمی شورای آن می‌باشد.^۹ این سازمان در عین حال همراه با سه سازمان دیگر عضو «اتحادیه‌ی استقلال‌گرایان آذربایجان جنوبی» است. آنها «ملی یول تشکیلاتی»، «آذربایجان استقلال پارتی سی» و «واحد مستقل آذربایجان جبهه سی» هستند.^{۱۰}

جاماح «جنبش آزادی‌بخش ملی آذربایجان جنوبی» خود را «اولین گروه تجزیه‌طلب منطقه‌ای» اعلام می‌دارد و برای جدایی آذربایجان از ایران و الحاق آن به جمهوری آذربایجان، یا تشکیل یک «آذربایجان جنوبی» واحد فعالیت می‌کند. این گروه سیاسی در سال ۱۹۹۱ توسط شخصی به نام پیروز دیلنچی تأسیس شد. عضو دیگر رهبری این گروه محمود علی چهرگانی بود که در ۲۱ ژانویه ۲۰۰۲ به علت اختلافات درونی از جاماح برون شد. چهرگانی که پیش از پیوستن به جاماح رهبر «جبهه ملی اسلامی آذربایجان» بود آن را منحل و سپس گروه «حرکت ملی آذربایجان جنوبی» را تأسیس کرد. چندی بعد نام این گروه به «حرکت بیداری ملی آذربایجان جنوبی» (گاموح) تبدیل شد. این گروه که خود را وارث انقلاب مشروطیت ایران می‌داند و از ستارخان، خیابانی و پیشه‌وری به نام قهرمانان گاموح نام می‌برد خواهان به رسمیت شناساندن «حق تعیین سرنوشت ملی» به عنوان هدف گروه است. این هدف می‌تواند «از کانال دولتمداری در آذربایجان جنوبی» در درون مرزهای ایران تحقق یابد و یا به شکل تأسیس یک دولت مستقل و اتحاد با جمهوری آذربایجان، یعنی «آذربایجان شمالی». گاموح در یک طرف خواهان تعیین مرزهای

^۹ نک به خانه <http://gadtb.com/fa>.

^{۱۰} خانه <http://gadtb.com/fa>.

«اتنیکی» در یک فضای دموکراتیک و مذاکره میان نمایندگان «ملل مختلف ایران» است.^{۱۱} مرزهایی که در شرق بندر انزلی را محاط می‌کند و در غرب تا بخش‌های ترک‌نشین همدان و قزوین و ساوه و کردستان و اطراف تهران ادامه داده می‌یابد و در طرف دیگر تمامی این سرزمین را زیر عنوان «منطقه‌ی اشغال شده» قرار می‌دهد. انتخاب این عنوان این استنتاج را مجاز می‌سازد که از نظر این گروه اشغال جز با استقلال درمان نمی‌شود.^{۱۲} گاموح در باکو مستقر است و از آنجا برنامه‌های تلویزیونی خود را منتشر می‌کند.

یکی دیگر از گروه‌های استقلال طلب جبهه‌ی دمکراتیک مردمی احواز است که در مرام‌نامه‌ای که در ۲۰ ژانویه ۱۹۹۰ منتشر شده است با ابتنا به «معاهدات و قوانین بین‌المللی شناخته شده، خصوصاً معاهده‌ی ۱۵۱۴، مصوب ۱۹۶۰ و دیگر معاهدات و قراردادهای همسو که برای رهایی ملت‌های تحت‌ستم و اشغال شده توسط نیروهای بیگانه از طرف سازمان ملل تأیید گردیده» است خواهان «رسیدن به حق تعیین سرنوشت ملت عرب احواز و تأسیس دولت مستقل احواز است». «جبهه‌ی دمکراتیک مردمی احواز» «ملت عرب احواز» را جزء تفکیک‌ناپذیر جهان عرب می‌داند. این جبهه بر این باور است که جهان عرب عنوان پشتیبان «استراتیجیک» مبارزات ملت عرب احواز در منطقه است، «ملتی که برای صلح، آزادی، زندگی بهتر و دمکراسی مبارزه می‌کنند». طبق نظر این جبهه «امروزه آنچه به نام ایران شناخته می‌شود همانا سرزمین‌های اشغالی ملل ترک، کرد، عرب احواز، بلوچ، ترکمن و غیره است. آنها همه از وجود دشمن مشترک زیرستم بوده و برای رهایی خویش از این

۱۱ نک به: GAMOH ۲۵/۱/۲۰۰۳، «شمس تبریز» ۸۴/۲/۳.

۱۲ Azerbaijan ارائه شده به «جنبش ملی بیداری آذربایجان جنوبی SANAM که در دوم فوریه ۲۰۰۷ به عضویت سازمان ملت‌ها و مردم فاقد نمایندگی UNPO در آمده است.

دشمن مبارزه می‌کنند».^{۱۳} این جبهه عضو «جبهه‌ی ملل برای حق تعیین سرنوشت ایران» است. در پیامی که جبهه‌ی اخیر در ۱۸ نوامبر ۲۰۲۲ صادر کرد «ادامه‌ی اشغال سرزمین‌های ملل غیر فارس و نقض حقوق بشر و سیاست‌های ضد انسانی دولت اشغالگر ایران در سرزمین‌های اشغالی را شدیداً محکوم می‌کند».^{۱۴} در ۲۵ فوریه ۲۰۲۲ ابوشریف احوازی دبیر کل «جبهه دمکراتیک مردمی احواز» به سمت دبیرکلی جبهه‌ی ملل انتخاب شد.

«حرکه النضال العربی التحریر الاحواز» نیز خواهان جدایی خوزستان از ایران است. یکی از اقدامات قهرآمیزی که به این سازمان نسبت داده می‌شود حمله‌ی مسلحانه‌ی صبح ۳۱ شهریور ۱۳۹۷ در جریان برگزاری رژه‌ی نیروهای مسلح به آن نیروها در اهواز است. طبق گزارش خبرگزاری‌های حکومت در اثر این حمله ۲۵ نفر کشته شدند. سازمان مزبور شرکت در این حمله را تکذیب می‌کند. در بهمن ماه سال ۱۳۹۸ چهار تن از اعضای این گروه در دانمارک و هلند به اتهام جاسوسی برای عربستان و برنامه‌ریزی برای یک یا چند حمله‌ی تروریستی در ایران دستگیر شدند. حبیب اسبیود، یکی دیگر از رهبران این گروه در آبان ۱۳۹۹ در ترکیه ربوده و به ایران منتقل شد. حکم اعدام او در ۱۴۰۱/۱۲/۲۱ توسط دیوان عالی کشور تأیید و در روز ۱۶ اردیبهشت ۱۴۰۲ اجرا شد.

در فضای مجازی می‌توان علاوه بر سازمان‌ها با نام اشخاص متعددی آشنا شد که هر کدام برای خود تبلیغ جدایی و استقلال می‌کنند. به‌عنوان نمونه می‌توان از چند تن از آنها نام برد. یکی از آنها رضا لوائی است که در «شرایط آذربایجان جنوبی برای براندازی رژیم [...]» از آن جهت شعار براندازی می‌دهد

^{۱۳} نک به <https://fnfsd.com/fa/?p=۱۱۷۱>.

^{۱۴} نک به لینک زیر

<https://fnfsd.com/?p=۱۱۷۱>

که «شانس مبارزه برای استقلال آذربایجان جنوبی و درهم‌شکستن ایرانیت را بیشتر می‌کند».^{۱۵} یاسین اهوازی از آن جهت موافق یک نظام فدرال قومی با اختیارات شامل بر ارتش، پرچم و سرود ملی است که راه را پس از یک دوره‌ی انتقالی یک تا پنج ساله در صورت درخواست ملی و مساعد بودن و حمایت جامعه‌ی جهانی برای «اعلام استقلال» هموار می‌کند.^{۱۶} یوسف عزیزی بنی‌طرف که در ۲۶ آوریل ۲۰۰۵ هیچ نیروی سیاسی یا فرهنگی‌ای را در میان عرب‌های خوزستان، کردها و آذربایجانی‌ها نمی‌شناخت که صراحتاً و طبق اسناد مکتوب و برنامه خواستار جدایی از ایران باشد^{۱۷} هشت سال بعد در مقاله‌ی «ملت عرب در ایران: فدرالیسم یا استقلال» خواستار استقلال ملت عرب ایران می‌شود، ولی آن را در عین حال به علت عدم موافقت قدرت‌های بزرگ جهانی، قدرت‌های منطقه‌ای و «حتا عرب‌ها» با تجزیه‌ی ایران دور از تحقق می‌بیند. او از این نامرادی نتیجه می‌گیرد که ملت‌های تحت سرکوب ایران بایستی با تشکیل یک کمیته‌ی هماهنگی دست به تنظیم مبارزات خود بزنند؛ مبارزات برای، شاید یک «فدرالیسم ملی» که در متن مقاله ظاهر نمی‌شود. او با اشاره به استقلال مشعشعیان در قرن ۱۵ و کعبیان در قرن‌های ۱۹ و ۲۰ سابقه‌ای برای استقلال طلبی عرب‌های خوزستان برمی‌سازد که می‌خواهد استقلال امروز عرب‌های ایران را توجیه کند.^{۱۸}

دیگری آتابای حمدانی است. او در مقاله‌ی «فدرالیسم ایرانی و استعمار آذربایجان» فدرالیسم موردنظر برخی از هواداران آن را برساخته‌ی «شونیسیم فارس» می‌داند. در نظر او این پیشنهادی است که به‌منظور جلوگیری از

۱۵ نک به وبسایت «ایران گلوبال» ۱۳۹۸/۹/۳.

۱۶ همانجا ۲۴/۶/۲۰۰۷.

۱۷ نک به Ahwas Studies Centre تاریخ یاد شده در متن.

۱۸ همانجا ۲/۴/۲۰۱۵.

«تجزیه‌ی قریب‌الوقوع ایران» ابداع شده است. حمدانی فدرالیست‌های آذربایجانی را به دو دسته تقسیم می‌کند: واقعی و کذایی. اولی‌ها می‌خواهند مرزهای واقعی آذربایجان را مشخص کنند و با یک سیستم حکومتی خودمختار آذربایجان را از بقیه‌ی ایران کنار بکشاند. دومی‌ها مزدور فارس‌ها هستند. این که آذربایجان به دو بخش شمالی و جنوبی تقسیم شده است کار «فارس‌های هار و فاسد» است.

۲. فدرالیسم قومی ناظر بر استقلال

منظور از گزینش این عنوان برای این گروه اشاره به گمانی است که برخی از مخالفان فدرالیسم قومی بر موافقان آن می‌برند: گمان تجزیه‌طلبی. مخالفان برای توجیه گمان خود استناد هم بر واژگان مورد استفاده‌ی فدرالیست‌های قومی می‌کنند (کاربرد ملت به جای قوم یا اتنیک)، هم بر دفاع آنها از «اصل» حق تعیین سرنوشت که «حتا تا جدایی» هم پیش می‌رود. به این‌ها باید امید برخی از فدرالیست‌ها ی قومی به چشم‌انداز جدایی از ایران را هم افزود (کردستان بزرگ). مخالفت با شعار حفظ تمامیت ارضی و وسعت اختیاراتی که هریک از فدرالیست‌های قومی برای دولت «خود در چارچوب یک ایران فدرال می‌خواهند دلایل دیگر سوءظن مخالفان است. سوءظن نسبت به برخی از سازمان‌ها که ما در این گروه جا داده‌ایم، به‌خصوص جبهه‌ها و ائتلاف‌هایی که به‌تازگی تشکیل شده‌اند باید متوجه آن احزابی در این جمع‌ها باشد که در معرض ظن قرار دارند.

بارزترین و در عین حال مهم‌ترین نمونه‌های این گرایش را می‌توان در نوشتار و گفتار «حزب دموکرات کردستان ایران» (از این پس حدکا)، «حزب کومله کردستان ایران» (از این پس کومله)، «کومله زحمتکشان کردستان ایران» و «حزب حیات آزاد کوردستان» پی‌گیر شد. این چهار حزب در سال ۱۳۹۶ در قالب «مرکز همکاری احزاب کوردستان ایران» دست به هماهنگی

فعالیت‌های خود زدند.^{۱۹} آنها همه گمان تجزیه‌طلبی را نا صواب می‌دانند و آن اعتراض می‌کنند. ما می‌توانیم بدون اظهارنظر درباره‌ی این اختلاف با رجوع به اسناد احزاب نامبرده دال‌هایی را که موجب بدگمانی‌ها شده است بررسی کنیم.

یک سند مناسب برای این کار برنامه‌ی حدکا است که به تصویب کنگره‌ی شانزدهم آن حزب در تاریخ ۱۰ آوریل ۲۰۱۴ رسید. از نظر این برنامه ایران کشوری است متشکل از ملت‌های کرد، ترک، بلوچ، عرب و ترکمن. در سند اشاره‌ای به ملت، لابد فارس نمی‌شود. همین‌طور از «ملت ایران». سند در مورد اخیر از «مردم ایران» سخن می‌گوید. اگر در برخی از سطرهای سند از واژه‌ی «ملیت» استفاده می‌شود منظور همان ملت است. این برداشتی است که در ترکیباتی مانند «حقوق ملی کردستان» تأیید می‌شود. سند کوشش استقلال‌طلبانه اسماعیل سمکو، رئیس ایل شکاک در سه دهه‌ی اول قرن بیستم را قیامی ملی می‌خواند و تأسیس «جمهوری کردستان» را به‌رغم هدف استقلال‌طلبانه‌ی آن پاسخی مناسب و تاریخی در آن برهه‌ی مهم از جنبش آزادی‌خواهانه ملت کرد می‌داند. گرچه در این سند اشاره‌ای به آرزوی احزاب کرد در همه‌ی کشورهای کردنشین دیده نمی‌شود، ولی شواهد آن را می‌توان در دیگر نوشتارها و گفتارهای سخنگویان آن احزاب مطالعه کرد. در همین سند می‌خوانیم که «ملت کرد خواهان همان حقوقی است که ملت‌های دارای حاکمیت سیاسی و دولت مستقل نیز آن را حق مسلم خود می‌شمارند». یا «ملت کرد یکی از بزرگ‌ترین ملل فاقد دولت در جهان است». اتهام تجزیه‌طلبی در واقع چیزی جز تحریف حق تعیین سرنوشت ملیت‌ها نیست.

^{۱۹} به علت بازگشت کومله زحمتکشان کردستان به کومله کردستان ایران در سپتامبر ۲۰۲۲ از بردن نام آن در «مرکز همکاری...» خودداری شد. لازم به تذکر است که این مرکز با پیوستن کومله کردستان ایران به منشور مهسا و مخالفت دیگر اعضای آن ازهم پاشید.

وانگهی «تجزیه طلبی حق است، نه گناه».^{۲۰}

با همهی این احوال حزب مزبور منکر تجزیه طلبی منتسب به آن است. آگاهی به موانع داخلی و بین المللی تحقق آن آرزو در آینده معلوم، نه تنها حدکا، بلکه دیگر احزاب کرد در دیگر کشورها را نیز وادار کرده است که تا آن زمان نامعلوم به تشکیل یک دولت خودمختار در چارچوب هریک از کشورهای کردنشین بسنده کنند. با حرکت از همین آرزو و همین واقعیت است که برنامهی مزبور طرح یک نظام فدرال در ایران را ریخته و جایگاه کردستان در آن را مشخص کرده است. طبق این طرح ایران از چند «اقلیم» خودمختار با «حق تعیین سرنوشت» تشکیل می شود که کردستان یکی از آنها است. اقلیم کردستان شامل بر همهی مناطق کردنشین در غرب ایران است. مرزهای آن بر اساس معیارهای «جغرافیایی - ملی» و خواست اکثریت ساکنان آن تعیین می شود. دولت خودمختار کردستان در هر جای ایران که اکثریت ساکنان آن کرد و خواستار حقوق ملی خود باشند از خواست آنها حمایت می کند و آنها را متحد ملی و استراتژیک خود می داند. حکومت اقلیم کردستان دارای سه قوهی قانون گذار، اجرایی و قضایی است و از سرود و بیرق ملی، نیروی انتظامی و نظامی (پیشمرگه) خود برخوردار است. زبان کردی زبان رسمی اقلیم در همهی سطح های آموزش و مکاتبات اداری است. فارسی در کنار کردی تدریس می شود. حکومت اقلیم مانند حکومت های دیگر در مدیریت امور کشور

^{۲۰} مصاحبه ای که سیروس ملکوتی در ۲۱ اسفند ۱۳۸۹ با مصطفی هجری، دبیرکل حدکا کرد از جمله سندهای دیگری است که در آنها مدلول این انتسابها برجسته شده است: «مبارزه کردها برای رهایی سرزمین خود از چنگال کشورهای حاکم بر کردستان در بخش های مختلف آن همواره در جریان بوده است [...] بنابر این می توان گفت ذهنیت جداپذیری/تجزیه طلبی (به تعبیری) و اتحاد بخش های تجزیه شده ی کردستان [...] همواره موجود بوده است». حال اگر به مناسبت فضای غالب تصمیم به قبول خودمختاری در سیستم فدرال کشورهای کردنشین گرفته شده است نه به این معنا است که «ایده ی استقلال طلبی کردها ایده ای منفی و مردود است. برعکس استقلال کردها [...] حق مشروع و بدون چون و چرای آنها است». نک به: وبسایت «اخبار روز» ۱۳۸۹/۱۲/۲۱.

دخالت می‌کند. منابع طبیعی و زیرزمینی کردستان همچون سایر اقلیم‌ها ثروت عمومی ایران است و حکومت اقلیم با توافق با مدیریت فدرال از آنها به نفع همه‌ی مردم ایران بهره‌برمی‌دارد. حکومت مرکزی فدرال علاوه بر سه قوه‌ی نامبرده دارای یک شورای فدرال و یک انجمن نمایندگان است. اعضای شورای فدرال از نمایندگان ملیت‌های کشور به تعداد مساوی تشکیل می‌شود. این شورا تصمیم‌گیرنده‌ی در همه مواردی است که به حقوق و منافع اقلیم‌ها مربوط می‌شود. در مرکز یک دادگاه عالی فدرال با شرکت صاحبان تخصص از جانب همه‌ی ملت‌های ایران تشکیل می‌شود. کار این دادگاه رسیدگی به مشکلات قانونی میان دولت فدرال و حکومت‌های اقلیم‌ها است. ارتش فدرال از مجموع واحدهای مسلح اقلیم به وجود می‌آید. سیاست خارجی، برنامه‌ریزی درازمدت اقتصادی، پول، اوزان، مقیاسات در اختیار دولت فدرال است. اقلیم کردستان دارای روابط خارجی با سایر بخش‌های کردنشین و هر جای دیگری که کردها در آنها منافع دارند است، ولی با توافق با حکومت فدرال.^{۲۱}

این برنامه تا آن‌جا که مربوط به اختیارات دولت کرد در ایران می‌شود عین همان برنامه‌ی ۲۶ ماده‌ای است که هیئت نمایندگی خلق کرد به ریاست شیخ عزالدین حسینی در دی‌ماه ۱۳۵۸ به هیئت نمایندگی حکومت مرکزی ارائه داد. در آن برنامه هم از مردم کرد به نام ملت یا خلق کرد صحبت می‌شود. یک تفاوت میان این دو برنامه تأکید بیشتر بر ایرانی‌ت ملت کرد و قبول تمامیت ارضی ایران در متن قدیمی‌تر است.^{۲۲}

تا این‌جا با برنامه‌ی حدکا آشنا شدیم. برنامه‌ی کومله تفاوت چندانی با آن

^{۲۱} نک به: PDKI, Media ۱۰.۴.۲۰۱۸.

^{۲۲} آقای عزیز ماملی، عضو هیئت نمایندگی کردها در نشست نمایندگان دو گروه این متن را از روی کیهان ۱۰ دی ۵۸ نقل کرده است. نک به عصر نو ۲۰۲۳/۲/۲.

ندارد. در توافقی که در ۱۳۹۱/۵/۳۱ میان این دو حزب حاصل شد هر دو «فدرالیسم ملی - جغرافیایی» را به عنوان شعار اصلی و برنامه‌ی سیاسی خود برای حل مسئله‌ی «ستم ملی» در کردستان اعلام کردند.^{۲۳} در بیانیه‌ای که در ۲۰۲۳/۲/۱ با امضای خالد عزیزی (حدکا)، مصطفی هجری (حدک)،^{۲۴} عبدالله مهتدی و عمر ایلیخانی زاده (کومله) منتشر شد تنها با زبانی قدری ملایم تر و واژه‌هایی متناسب با این لحن برخورد می‌کنیم: «گروه‌های ملی / اتنیکی مختلف» در توافقات بینا ملی شرکت دارند و در ارتباط با هم‌نوعان ملی یا قومی یا مذهبی خود در خارج از کشور آزادند. بیانیه‌ی سیاست همگون‌خواهی (assimilation) و جابه‌جا کردن اقلیت‌ها توسط حکومت مرکزی را، اگر خلاف تمایل اشخاص باشد رد می‌کند.^{۲۵} در برنامه‌ی پژاک هم گرچه سخن از ملت ایران است، ولی شامل بر ملت‌های کرد، ترک، فارس و غیره. برنامه خواستار یک کنفدراسیون متشکل از ملت‌های ایران است، کنفدراسیونی که پژاک به علت مخالفت «دولت-ملت» مرکزی با آن با کاربرد اسلحه در صدد برساخت آن، دست‌کم در کردستان ایران است.^{۲۶}

تا این‌جا سخن از مواضع حزب‌ها و سازمان‌های قومی بود. به آنها می‌توان نام برخی دیگر از سازمان‌های عربی و بلوچی را نیز اضافه کرد. نام آنها در توضیحاتی می‌آید که که اکنون درباره‌ی تجمع آنها در برخی از ائتلاف‌ها می‌دهیم. در ۱۹ و ۲۰ فوریه ۲۰۰۵ (۳۰ بهمن و ۱ اسفند ۱۳۸۴) سازمانی زیر عنوان «کنگره‌ی ملیت‌های فدرال ایران» با هدف «تحقق حق تعیین سرنوشت

^{۲۳} نک به: وبسایت سازمان اتحاد فدائیان خلق ایران ۱۳۹۱/۶/۲.

^{۲۴} حدکا و حدک (حزب دموکرات کردستان) در ۳۱ مرداد ۱۴۰۱ بعد از یک بازه طولانی انشعاب دوباره زیر نام حدکا به هم پیوستند.

^{۲۵} [www.kurdia.net > archives > 7727](http://www.kurdia.net/archives/7727)

^{۲۶} نک به «برنامه و اساسنامه حزب حیات آزاد کردستان» (پارتی ژبانی نازادی کوردستان)، مصوب کنگره ششم (۱۳۱۹-۲۰۲۰)، مرکز مطبوعات حزب حیات کردستانم

ملل تحت ستم ایران» در لندن تأسیس شد. با این که در تأسیس آن یازده حزب و سازمان شرکت داشتند تنها هفت سازمان بیانیه‌ی صادر شده در این کنفرانس را امضا کردند. بعدها حزب‌ها و سازمان‌های دیگری بر این هفت سازمان اضافه شدند، طوری که تعداد آنها در آوریل ۲۰۱۳ به سیزده عضو رسید. «جبهه‌ی متحد مردم بلوچستان- ایران»، «جنبش فدرال دمکرات آذربایجان»، «حزب دمکرات کردستان ایران»، «حزب دموکرات کردستان»، «حزب تضامن دمکراتیک الاحواز (عربستان)»، «سازمان دفاع از حقوق ملی خلق ترکمن»، «حزب کومله کوردستان ایران»، «حرکت ملی - دمکراتیک ترکمن»، «حزب اتحاد بختیاری و لرستان»، «سازمان مردمی گرمانج» (کردهای خراسان)، «کانون فرهنگی و سیاسی آذربایجان»، «کانون فرهنگی و سیاسی خلق ترکمن»، «جبهه متحد بلوچستان ایران (جمهوریخواهان)» و «همبستگی ترکمن صحرا و اتحاد دموکراتیک آذربایجان».

کنگره خواهان سرنگونی جمهوری اسلامی و تشکیل یک حکومت فدرال بر مبنای معیارهای ملی - جغرافیایی و اصول پایه‌ای خود است. کنگره مردم ایران را به چند ملیت تقسیم می‌کند و خواهان شرکت برابر آنها در امر حاکمیت و اداره‌ی کشور است. کنگره اعلام می‌کند که هر یک از «ملیت‌های بلوچ، ترک آذربایجان، ترکمن، کرد، عرب، فارس، لر و... دارای سرزمین‌های تاریخی و ویژگی‌های ملی خود» هستند. به نظر کنگره «نظام جمهوری فدرال» باید «براساس ویژگی ملی - جغرافیایی» برقرار شده و «پای بند به اصول دموکراسی، منشور جهانی حقوق بشر و کنوانسیون‌های الحاقی آن» باشد. کنگره اعلام می‌کند که «در چارچوب اصول پایه‌ای خود، در جهت اتحاد عمل و ایجاد ائتلافی وسیع تر با سایر نیروهای دمکرات و آزادیخواه در ایران، خواهد کوشید».^{۲۷}

یکی از مسائلی که کنگره را از ابتدا به خود مشغول می‌داشت اختلاف بر سر تعیین مرزها در میان ملیت‌های عضو بود. در نشست مجمع عمومی کنگره که در ماه مه ۲۰۱۸ برگزار شد قرار بر آن گذاشتند که «مرزهای جغرافیایی مناطق ملیت‌ها در چارچوب مجالس دموکراتیک این ملیت‌ها در آینده تعیین خواهد شد».^{۲۸} کامران امین آوه در مقاله‌ی «ملت‌گرایی یا دگر ملت‌ستیزی» ائلخان تورک اوغلی را، به سبب این که او گفته بود تمام مناطق آذربایجان غربی مال آذربایجان است سرزنش کرد.^{۲۹} پیش از آن دانشجویان آذربایجانی به کتاب جغرافیای طبیعی کردستان مکریان به‌علت این که شامل مناطق آذربایجان هم می‌شود اعتراض کرده بودند.^{۳۰}

این را که دامنه‌ی این اختلاف، دست‌کم از دیدگاه‌ی «اتحادیه‌ی دموکراتیک آذربایجان جنوبی» تجزیه‌طلب از چه وسعتی برخوردار است می‌توان در این ادعا مشاهده کرد «که کردها نه‌تنها در آذربایجان غربی، حتی در استان کردستان جعلی به‌اصطلاح ایران و کرمانشاه هم مهاجرانی هستند که اگر حدود ۴۰۰ سال به منظره‌ی این مناطق نظری بیندازیم اثری از کرد دیده نمی‌شود. چنان‌که علی‌رغم تغییرنام مکان‌ها، روستاها و شهرهای مناطق مذکور باز هم حدود ۷۰-۸۰ درصد نام‌های جغرافیایی حتی کردستان و کرمانشاه هم ترکی می‌باشد. [...] ضمناً در منابع تاریخی قرون وسطی هم نه‌تنها کردستان جعلی ایران و کرمانشاه، حتی اراضی زیادی تا سواحل دجله و فرات به‌عنوان اراضی آذربایجان معرفی می‌گردد. نویسندگی این نوشته ادعای خود را با این شکایت ادامه می‌دهد که: «متأسفانه این مهاجران کرد که ملت ترک آذربایجان به آنها پناه داده حالا به بلای جان آذربایجان تبدیل و

^{۲۸} نک به: «ایران گلوبال» ۲۸/۵/۲۰۱۸.

^{۲۹} نک به «اخبار روز»، ۲۹ خرداد ۸۵.

^{۳۰} «شمس تبریز»، ش ۸۳، ۱۱ آذر ۷۹.

صاحب‌خانه را می‌نامند».^{۳۱}

یکی دیگر از موضوعات مورد اختلاف میان اعضای کنگره از ابتدا حق جدایی از ایران بود. همین موضوع باعث شد که «جبهه متحد بلوچستان» در ۲۹ آوریل ۲۰۰۵ اعلامیه‌ای علیه یکی از اعضای خود، عبدالستار دوشوکی، بدهد، زیرا به عقیده‌ی نام‌برده کنگره حق جدایی را از حق تعیین سرنوشت نفی نکرده و تمامیت ارضی ایران را نپذیرفته بود.^{۳۲} عرفان رهنمون در مقاله‌ای که در ۲۰۰۵/۱۱/۱۳ منتشر شد نوشت «وجود گرایش‌های "شبه‌ناسیونالیستی" و تئوری‌های راسیستی در میان جنبش ملیت‌ها عمده‌ترین مانع درونی بر سر راه» آن بود. در حالی که آذربایجانی‌ها تمام خاک آذربایجان غربی را مال خود می‌دانستند کردها با استناد به کرد بودن مردمان منطقه‌ی مکریان (واقع در آذربایجان غربی) با این ادعا مخالفت می‌کردند.^{۳۳} این اختلاف در سال‌های ۱۳۲۴ و ۱۳۲۵ هم مانع اتحاد واقعی میان فرقه‌ی دموکرات آذربایجان و حزب دموکرات کردستان شده بود.

در ۴ اسفند ۱۳۹۷ در نشست‌ی که در شهر هانور آلمان برگزار شد تأسیس یک ائتلاف طرفدار فدرالیسم به نام «شورای همبستگی برای آزادی و برابری در ایران» میان «اتحاد دموکراتیک آذربایجان- بیرلیک»، «جنبش جمهوریخواهان دموکراتیک و لاییک ایران»، «حزب تضامن دموکراتیک اهواز»، «حزب دموکرات کردستان ایران»، «حزب دموکرات کردستان»، «حزب کومله کردستان ایران»، «حزب کومله زحمتکشان کردستان»، «حزب مردم بلوچستان»، «سازمان اتحاد فدائیان خلق ایران» و «شورای موقت

۳۱ نک به /مستندات-دیگر-از-مهاجرت-و-اسکان-کرد-خانه/ <http://gadtb.com/fa>.

۳۲ نک به Ahwas Studies Center ۲۹/۴/۲۰۰۵.

۳۳ دانشجویان آذربایجانی در آبان ۱۳۷۹ به کتاب «جغرافیای طبیعی کردستان» به علت این که شامل منطقه‌ی مکریان نیز می‌شد اعتراض کردند. منتشرشده در «شمس تبریز»، ص ۸۳ (۱۱/۷۹).

سوسیالیست‌های چپ ایران» اعلام شد. حضور برخی از اعضای کنگره به ما توصیه می‌کند که این گروه را در همین مقوله‌ی شماره سه بررسی کنیم. از طرف دیگر سازمان‌هایی در این گروه وجود دارند که وجودشان ما را در گرفتن این تصمیم مردد می‌کند؛ همین طور انتخاب ادبیات قدری متفاوت و این واقعیت که که گروه همبستگی به‌رغم ادامه‌ی وجود کنگره‌ی ملیت‌های ایران فدرال تشکیل شده است. در «طرح مشترک ما»^{۳۴} پی که این گروه برنوشته است از جمله گفته می‌شود که «کشور ایران سرزمینی است که در نتیجه‌ی همزیستی ملیت‌های، فارس، ترک، کرد، عرب، بلوچ، ترکمن و دیگر مجموعه‌های زبانی و اقلیت‌های مذهبی و فرهنگی شکل گرفته است. برای اتحاد پایدار و باهم ماندن مردمان ایران ضروری است که: اولاً هویت و حقوق ملی - دموکراتیک این مردمان پذیرفته و حق تعیین سرنوشت آنها به رسمیت شناخته شود. ثانیاً مرکزگرایی تاکنونی، جای خود را به عدم‌تمرکز و تقسیم قدرت در ساختار سیاسی ایران بدهد». امضاکنندگان طرح اعلام می‌کنند که «ما خواهان اتحاد آزادانه‌ی مردمان ایران در یک سیستم سیاسی و اداری فدرال هستیم».^{۳۴} سازمان‌های عضو در این گروه در «طرح مشترک ما»^{۳۴} خود نیز اظهار طرفداری از فدرالیسم قومی در ایران می‌کنند و آن را مناسب با برابری حقوق ملیت‌ها و اقوام ساکن در یک ایران واحد و دموکراتیک و غیرمتمرکز در عرصه‌های ملی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی می‌دانند. مقایسه‌ی میان تعداد سازمان‌های وابسته به این گروه با آنهایی که در کنگره‌ی ملیت‌ها جمع شده‌اند ما را متوجه عدم حضور «جنبش فدرال دموکرات آذربایجان»، «جبهه‌ی متحد بلوچستان»، «حزب همبستگی دموکراتیک اهواز»، «سازمان دفاع از حقوق خلق ترکمن»، «کانون فرهنگی آذربایجان» و «جبهه‌ی ملی آذربایجان» در این شورا می‌کند. ظاهراً عدم رضایت اعضای

^{۳۴} از «فراخوان به همکاری مشترک» مورخ ۹۷/۸/۲۵ در سایت «سازمان اتحاد فدائیان خلق ایران».

شورای همبستگی از کنگره موجب شرکت آنها در ایجاد یک ائتلاف جدید شده است.

در خرداد ۱۴۰۰ سه سازمان «کنگره ملیت‌های ایران فدرال»، «شورای دموکراسی خواهان ایران»، «شورای همبستگی برای آزادی و برابری در ایران» کنفرانسی مجازی برگزار کردند که با صدور بیانیه‌ای در شانزدهم همان ماه پایان یافت. بیانیه بر ادامه‌ی کارزار «نه به جمهوری اسلامی»، «پیش به سوی جمهوری فدرال ایران»، «تحریم انتخابات» و همچنین تلاش برای اتحاد بیشتر میان گروه‌های مخالف حکومت ایران تأکید می‌کند. خالد حسن‌پور، عضو رهبری حدک و مسئول ارتباط با سازمان‌های سیاسی اپوزیسیون در گفت‌وگو با بخش فارسی صدای آمریکا اعلام کرد تأکید بر فدرالیسم، از جمله مواردی است که در آینده و در کارهای این ائتلاف دنبال خواهد شد.^{۳۵}

در سایت سازمان اتحاد فدائیان خلق ایران در تاریخ ۱۴۰۱/۱۱/۲۱ خبر از «تفاهم‌نامه»ی چهارده ماده‌ای ده سازمان و حزب آمده است. در آن جا می‌خوانیم: «ایران کشوری کثیرالمله است که از ملیت‌ها و اقوام گوناگون [...] تشکیل شده است». تفاهم‌نامه اعلام می‌دارد که برای «اتحاد پایدار» این ملت‌ها لازم است که «اولاً هویت و حقوق ملی - دموکراتیک این مردمان پذیرفته و حق تعیین سرنوشت‌شان به رسمیت شناخته شود. ثانیاً تمرکز قدرت و مرکزگرایی تاکنونی، جای خود را به عدم تمرکز و تقسیم قدرت در ساختار سیاسی ایران بدهد. تفاهم‌نامه اعلام می‌کند

^{۳۵} برگرفته از «رادیو صدای آمریکا» ۱۴۰۱/۱۲/۱۱. در نشستی که در روزهای ۷ و ۸ مرداد ۱۴۰۲ برگزار شد دو گروه «شورای دموکراسی خواهان ایران» و «همبستگی برای آزادی و برابری در ایران دست به ائتلاف جدیدی به نام «شورای همبستگی فراگیر برای آزادی و برابری در ایران» زدند که در آن «شورای آزادیخواهان سوسیالیست»، شورای موقت سوسیالیست‌های چپ ایران»، «شورای آزادیخواهان سوسیالیست ایران» و «نهاد همبستگی جمهوری خواهان برای سرنگونی جمهوری اسلامی» نیز شرکت دارند. در «تفاهم‌نامه» پانزده ماده‌ای این ائتلاف هم سخن از «کثیرالمله» بودن ساکنان ایران می‌رود و هم از ملیت‌های ایران. در این ائتلاف نامی از کنگره ملیت‌های ایران فدرال برده نشده است. برگرفته از حساب یوسف کر در فیس‌بوک.

که «ما خواهان اتحاد آزادانه‌ی مردمان ایران در یک سیستم سیاسی و اداری فدرال هستیم». تحکیم پایه‌های دموکراسی در کشور و تداوم همزیستی تاریخی مؤلفه‌های آن ایجاب می‌کند که حقوق برابر ملیت‌های ایران و حقوق - ملی دموکراتیک ملیت‌ها و اقوام ساکن ایران واحد، دموکراتیک و غیر متمرکز در عرصه‌های ملی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی، تأمین و تضمین گردد. تفاهم‌نامه از کار برد «ملت ایران» امتناع دارد و به‌جای آن از «مردم ایران» استفاده می‌کند. تفاهم‌نامه میان کاربرد دو واژه‌ی ملت و ملیت تردید دارد. امضاکنندگان تفاهم‌نامه عبارتند از: - اتحاد دموکراتیک آذربایجان - بیرلیک، جنبش جمهوری خواهان دموکرات، لائیک ایران فدرال، حزب تضامن دموکراتیک اهواز، حدکا، کومله، حزب مردم بلوچستان، سازمان اتحاد فدائیان خلق ایران و شورای موقت سوسیالیست‌های چپ ایران.

علاوه بر حزب‌ها و کنگره‌ی ملیت‌ها تعداد بسیار زیادی از افراد نیز وجود دارند که در قالب مقاله‌ها و سخنرانی‌ها گذار از جمهوری اسلامی به یک نظام فدرالی ملی دموکراتیک را تبلیغ می‌کنند. من از میان آنها به دو مقاله اشاره می‌کنم.

کامران متین در مقاله‌ی «مشروط کردن شکیل ائتلاف به اعلام التزام به تمامیت ارضی ایران را به سوی تجزیه می‌برد» بر نهادن این شرط را «بیان غیرمستقیم حفظ دولت - ملت متمرکز تک‌رگه‌ی فارسی‌محور» می‌داند و آن را بدین سبب غیر قابل پذیرش می‌خواند. اتخاذ این موضع از جانب او برخاسته از این اعتقاد است که «تمامیت ارضی نه خواست طبیعی ارض است، نه اصل متافیزیکی و به لحاظ اخلاقی ثابت و بی‌طرفانه». دموکراتیک هم نیست «زیرا هیچ‌گاه به رأی تمام ساکنان ایران گذاشته نشده است». در نظر او اعلام این شرط به انکار ملت بودن کردها می‌کشد. در حالی که این کردها هستند که باید در این باره تصمیم بگیرند. این شرط از نظر متین زن‌ستیزانه و مغایر با شعار «زن، زندگی، آزادی» نیز هست. زیرا ایران از منظر ناسیونالیسم ایرانی «هم میهن» است و حفاظت آن به‌عهده‌ی مردان گذاشته شده است. به‌زعم متین «تنها یک تبیین نوین و رادیکال دموکراتیک از ایران که شامل بر

شناسایی رسمی ایران به‌عنوان کشوری چندملیتی و پذیرش حقوق ملی مترتب بر آن که در یک قرارداد اجتماعی دموکراتیک سراسری درج شود می‌تواند مانع استقلال‌طلبی ملل به‌حاشیه رانده شده در ایران شود. این استدلال «طبعاً ناقض این واقعیت نیست که تعیین سرنوشت جمعی تا سر حد استقلال و تشکیل دولت ملی حق ملت کرد (و دیگر ملل ساکن ایران) است». آنهایی که مایل به عدم‌اعمال حق تعیین سرنوشت در راستای استقلال سیاسی هستند باید رسماً و علناً ملت کرد و حقوق ملیت‌ش را به رسمیت بشناسند.^{۳۶} متین به‌درستی به غیر طبیعی بودن مرزها اشاره می‌کند، ولی در عین حال این واقعیت را از ذهن خود دور نگاه می‌دارد که استقلال بدون مرز و ارض قابل تحقق نیست. هر ملت و دولت مستقلاً ناگزیر در سرزمینی استقرار دارد و از تمامیت آن دفاع می‌کند. کردها یا هر قوم دیگری اگر خواهان حق تعیین سرنوشت تا حد استقلال هستند باید منطقاً خواهان سرزمینی هم باشند که آن را ارض خود می‌دانند، خواهان جدا شدن آن از ایران و حفظ تمامیت ارضی دولت برآمده از آن.^{۳۷}

نویسنده‌ی دیگر افراسیاب شکفته، سخنگوی «سازمان مردمی کرمانج خراسان» است که با استناد به سابقه‌ی طولانی حکومت غیرمتمرکز در ایران - از ساتراپ‌ها تا ممالک محروسه - و «نوعی فدرالیسم شاهنشاهی» و این که

^{۳۶} نک به: «رادیو زمانه» ۱۳۴۱/۱۱/۱۰.

^{۳۷} نظیر همین برخورد به مسئله‌ی تمامیت ارضی را می‌توانیم در اعلامیه‌ای از «حزب تضامن دموکراتیک اهواز» ببینیم که به‌منظور اعلام حمایت از خیزش انقلابی اخیر و تکرارگری مردم ایران در آن صادر شده است. در آنجا نویسندگان خواست تمامیت ارضی و رد تجزیه‌طلبی را مفاهیمی کلیشه‌ای می‌خوانند که توسط عناصر «انحصارگرا و معلوم‌الحال» در ایران به کار برده می‌شود. علاوه بر این نویسندگان اعلامیه اظهار می‌دارند که تمامیت ارضی موضوعی است که تنها در روابط بین کشورها به کار گرفته می‌شود. این بیانیه را یاسین اهوازی انتشار داده است. نک به

در این دوران «ممالک، یا مناطق یا اقلیم‌ها توسط مردمان و اقوام و ملیت‌های ساکن در همان اقالیم حراست و حفاظت و نگهداری می‌شد» این امر را شدنی و شایسته می‌داند که اداره‌ی کشور ایران کنونی را به ده اقلیم عمده‌تاً قومی تقسیم کند، طوری که هر اقلیم شامل دو تا چند استان باشد. اقلیم‌های مورد نظر او عبارتند از البرز (تهران، قزوین)، کردستان (ارومیه، سنندج، کرمانشاه، ایلام، همدان، خرم‌آباد)، خوزستان (اهواز، شهرکرد، یاسوج)، فارس (شیراز، بوشهر، بندرعباس)، آذربایجان (تبریز، اردبیل، زنجان)، مرکزی (اصفهان، یزد، سمنان، آران، قم)، جنوب شرقی (کرمان، زاهدان)، ساحل شمالی (رشت، ساری، گرگان)، شمال شرق (خراسان شمالی، جنوبی، رضوی) و جزایر خلیج. همان طور که می‌بینیم در حالی که در مورد آذربایجان، ساحل شمالی و کردستان (به اضافه‌ی شهر لرنشین خرم‌آباد) معیار تقسیم قومیت است مناطق فارسی‌زبان نه در یک، بلکه به چند اقلیم تقسیم می‌شوند.

شکفته مخالف کسانی است که در فدرالیسم قومی خطری می‌بینند که می‌تواند به جنگ داخلی منجر بشود. دلیل او موفق بودن این نظام در دیگر کشورها است. در نظر او فدرالیسم قومی شرط موفقیت دموکراسی در ایران است. دموکراسی در ایران به‌طور مستقیم به مسئله اقوام و ملیت‌ها گره خورده است. نه تنها این، بلکه بقای ایران نیز مشروط به نظام فدرالی است. فدرالیسم قومی مانع هویت مشترک ایرانی‌ها و توسعه‌ی شهروندی در میان آنها نمی‌شود. شکفته در کاربرد دو مفهوم قوم و ملت طوری عمل می‌کند که گویی این هر دو دلالت بر یک هستار واحد دارند. تعریف او از قوم/ملیت ذات‌گرایانه است. او می‌نویسد «جامع‌یه قومی/ملیتی یک جمعیت انسانی با نسب و اعقاب مشترک، خاطرات تاریخی مشترک، عناصر یک فرهنگ مشترک، ارتباط با سرزمین کهن یا میهن تاریخی خود، آرایش روانی مشترک و دارای حس همبستگی در میان خود، حداقل برخی از اعضای خود می‌باشد». جنبه‌ی ذات‌گرایانه‌ی این تعریف بیشتر در این جمله آشکار می‌شود: «عناصر و

فاکتورهای هویتی ملی [همان احساس] تعلق ذاتی و ازلی یک جامعه‌ی قومی / ملیتی [نسبت به خود] است؛^{۳۸} سیاسی است از این جهت که آن را ابزار و شاخصی قابل انعطاف و قابل تنظیم برای خدمت‌گزاری به گروه مردمی قومی / ملیتی با توجه به اهدافی خاص و چندگانه می‌داند. «آگاهی قومی یک مفهوم سیاسی است [...] خاطرات تاریخی و ایدئولوژی مبتنی بر رویدادهای تاریخی واقعی یا افسانه‌ها [...] نقش مهمی در ایجاد و نگهداری از هویت قومی داشته و دارند [...] قومیت مهم‌ترین و باصرفه‌ترین پایه برای تجهیز حرکت‌های سیاسی علیه نابرابری است [...] قدرت سیاسی نقطه‌ی قانونی از مطالبات قومی است». شکفته زبان کردی را «مهم‌ترین عامل تشکیل هویت» کرده‌ها می‌داند و معتقد است که «حکومت مرکزی در ایران همیشه به زبان‌کشی اقوام و حمایت همه‌جانبه از زبان فارسی» مبادرت کرده است. او آموزش به زبان مادری تا سطح دانشکاهی را از این جهت ضروری می‌داند که فارغ‌التحصیلان می‌توانند در منطقه‌ی خود بمانند و شغل پیدا کنند. شکفته به چندگانگی قومی در میان اقلیم قومی محور دهگانه‌ی خود آگاه هست، ولی «مرزبندی دقیق» میان آنها را به گذشت زمان وا می‌گذارد. به نظر او این مشکل در مورد کردستان وجود ندارد. گویندگان «لهجه»های مختلف کرد در برخی از مناطق می‌توانند به علت قرابت‌های تاریخی، فرهنگی و سرزمینی با هم ائتلاف یا حتا ادغام کنند.^{۳۸}

شکفته به نام سازمانی سخن می‌گوید که عضو کنگره‌ی ملیت‌های فدرال است و طبیعتاً مدافع آن. به نظر او این کنگره که یک «ائتلاف قومی ملیتی است موفق به ایجاد انگیزه‌های قومی و بی‌امان در میان تمامی مردمان و اقوام و ملیت‌های گونه‌گونه در ایران بوده» و در نتیجه «تبدیل به یک بلوک سیاسی قومی ملیتی کاملاً سازمان‌یافته با آرایش حرکات سیاسی منظم» شده و «نقش

^{۳۸} نک به وبسایت «ایران گلوبال» ۲۰۱۴/۱۰/۱۳.

محوری در صحنه‌ی سیاسی ایرانیان» پیدا کرده است. در یک نگاه به پیشینه‌ی تصورات این گروه با طرحی آشنا خواهیم شد که در خرداد ۱۳۵۸ خبر از برگزاری کنگره خلق‌های ایران به ابتکار جبهه‌ی دموکراتیک ملی می‌داد. در تهیه‌ی این طرح علاوه بر سازمان چریک‌های فدایی خلق شاخه‌ی کردستان، حزب کومله انقلابی زحمتکشان کردستان، حزب دموکرات کردستان ایران، کانون فرهنگی خلق ترکمن ایران، کانون فرهنگی خلق عرب ایران، سازمان دموکراتیک خلق بلوچ و گروه بررسی مسائل آذربایجان شرکت داشتند. طرح ایران را کثیرالمله می‌داند که از ترکیب شش ملت فارس، ترک، کرد، عرب، بلوچ و ترکمن تشکیل شده و باید به صورت فدرال اداره می‌شد. هر یک از این ملت‌ها برخوردار از یک مجلس شورای منطقه‌ای، قوه‌ی اجرایی و قضایی می‌شد. هر منطقه بایستی در کنار فارسی زبان رسمی خود را می‌داشتند. مجلس شورای مرکزی از نمایندگان مناطق شش‌گانه ترکیب می‌شد. این کنگره که قرار بود در اواخر خرداد ۵۸ در مهاباد برگزار شود به علت حمله‌ی پاسداران به کردستان برگزار نشد.^{۳۹} عضویت حزب‌های ملت‌گرا در تدوین این طرح و واژگانی که در آن به کار برده شده است به ما اجازه می‌دهد که آن را با وجود این که جبهه‌ی دموکراتیک ملی ظاهراً مبتکر آن بوده و سازمان چریک‌های فدایی آن را امضا کرده است آن را در گروه اول قرار بدهیم.

۳. فدرالیست‌های قومی یا ملی ایران‌گرا

گرچه این گروه نیز مانند گروه اول قوم‌گرا است، ولی با این تفاوت که یکپارچگی سیاسی سرزمین ایران را می‌پذیرد و آرزوهایی مانند حزب‌های کردم‌محور ندارد. اگر هنوز کسانی هستند که به این گروه، یا برخی از اعضای

^{۳۹} نک به باز نشر این طرح توسط یوسف عزیزی بنی‌طرف در

آن نسبت تجزیه‌طلبی می‌دهند، دیگر تنها به علت قوم‌گرا بودن آنها است. «پیش‌نویس پیشنهادی قانون اساسی جمهوری فدرال ایران» که در سال ۲۰۱۸ توسط «مرکز مطالعاتی تبریز» در آنکارا تدوین شد نمونه‌ی برجسته‌ای از اسناد مربوط به این گروه است. این سند نمونه‌ی کامل یک قانون اساسی با چهار فصل، نه بخش، ۱۱۳ اصل و ۲۸۸ ماده است که جمهوری ایران را به ایالات آذربایجان، احواز، بلوچستان، ترکمن صحرا، خراسان، فارس، کردستان، گیلان و لرستان تقسیم می‌کند و تهران را به صورت «منطقه‌ی اداری ویژه» و در عین حال پایتخت در نظر می‌گیرد. از نوع این تقسیم‌بندی می‌توان فهمید که اساس آن بر تفاوت زبان‌ها و قوم‌ها است. در تمامی متن پیش‌نویس - سخنی از ملت، نه به‌مثابه معیار تقسیم‌بندی و نه به علت دیگر نمی‌رود.^{۴۰} هر ایالت دارای قوه‌ی اجرایی، قانون‌گذاری، قضایی و در عین حال پلیس و ژاندارمری خود است. هر ایالت زبان رسمی خود را دارد و می‌تواند در صورت موافقت دولت فدرال وارد مناسبات خارجی بشود. هیچ‌یک از قوانین مصوب پارلمان‌های ایالتی حق مغایرت با قانون اساسی فدرال را ندارد. پارلمان‌های ایالتی حق قانون‌گذاری در مسائل مدنی، کیفری، ارضی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی در سطح ایالت را دارند. فرماندهان شهرهای ایالت را نخست‌وزیر آن ایالت تعیین می‌کند. انتخاب شهردار به رأی مردم است. رئیس‌جمهور عالی‌ترین مقام دولت است. انتخاب او با رأی عمومی اهالی همه‌ی ایالت‌ها صورت می‌گیرد. رئیس‌جمهور نخست‌وزیر و وزرا را تعیین می‌کند. پارلمان فدرال که عالی‌ترین مرجع قانون‌گذاری کشور است با شرکت نمایندگان ایالات به نسبت جمعیت آنها تشکیل می‌شود. انتخاب نمایندگان با رأی مستقیم و

^{۴۰} با وجود این که اصل ۵۸ سند با عنوان «حق تعیین سرنوشت ملت‌ها» شروع می‌شود، ولی ادامه‌ی آن چیزی جز استناد به میثاق حقوق مدنی و سیاسی اعلامیه حقوق بشر سازمان ملل نیست. حذف مازندران، سیستان، خوزستان و کرمان در این تقسیم‌بندی از خود سند است.

مخفی مردم صورت می‌گیرد. پارلمان فدرال دارای حق تغییر مرزهای ایالات است. سیستم قضایی فدرال عالی‌ترین مرجع قضایی کشور است. اختیارات دولت فدرال شامل بر تعیین سیاست خارجی، حراست از مرزها و نظام پولی کشور است، ولی حق القای قوانین مصوب پارلمان‌های ایالتی را ندارد. حق اعتراض دارد که در صورت رد آن توسط دوسوم نمایندگان پارلمان ایالت مربوطه بی‌اثر می‌شود. اسکان و مسکن در همه‌ی ایالات آزاد است. زبان رسمی دولت فدرال فارسی و ترکی است. همه‌ی اسناد دولتی باید به هر دو زبان نوشته شود.

«جنبش فدرال دموکرات آذربایجان»، در مارس ۲۰۰۴ با «همراهی» محمدعلی فرزانه و هدایت سلطانزاده تأسیس شد. «جنبش فدرال دموکراتیک آذربایجان» در ۲۱ آذر ۱۳۸۸ (۲۰۰۹/۱۲/۱۲) در کنفرانسی که با حضور کنشگران سیاسی «آذربایجان جنوبی» در آمستردام برگزار شد قطعنامه‌ای صادر کرد که لحنی متفاوت با برخی از مواضعی دارد که این سازمان در سال‌های بعد اتخاذ کرد. قطعنامه پس از اشاره به «جنبش ملی آذربایجان»، جنبش دانشجویی (اول اردیبهشت ۱۳۷۴)، صدور مانیفست «آذربایجان سخن می‌گوید» (در ۱۳۸۲) در قلعه بابک، قطعنامه‌ی نخستین کنگره‌ی روز جهانی زبان مادری در تبریز به‌عنوان پیشینه‌ها و اسناد جنبش فدرال «جمهوری اسلامی ایران [را] به عنوان سمبول کنونی راسیسم فارس» معرفی می‌کند و بر این خواست تأکید می‌ورزد که «زبان تورکی (تورکی آذربایجانی) باید زبان رسمی و دولتی آذربایجان باشد». قطعنامه خواستار آن است که برای تمامی تورکانی که در کشور زندگی می‌کنند شبکه‌های رسانه‌ای تورکی تأسیس شود. قطعنامه با سیاست تغییر ترکیب جمعیت آذربایجان از سوی جمهوری اسلامی ایران، این «نماینده‌ی راسیسم آریایی» مخالفت کرده و خواهان مبارزه‌ی مشترک همراه با دیگر ملت‌های تحت ستم ایران بر علیه این رژیم است. هشت سال بعد همین سازمان در ارتباط با اختلاف‌های درونی‌ای که عاقبت

موجب کناره‌گیری شش نفر از اعضای کادر رهبری آن شدند بیانیه‌ای منتشر کرد که نشان از تغییر در برخی از مواضع آن دارد.^{۴۱} در این بیانیه از جمله می‌خوانیم که اراده‌ی یک ملت برای حق تعیین سرنوشت و استقلال کامل کفایت نمی‌کند، زیرا هر تغییر درونی در یک کشور معین، الزاماً بر جغرافیای سیاسی منطقه و در حد معینی بر صف‌بندی‌های جهانی اثر می‌گذارد و از آنها تأثیر می‌گیرد. بیانیه علاوه بر توجه به این واقعیت حاوی یک تجدیدنظر درباره‌ی سهم فارس‌ها در اعمال قدرت حکومت نیز هست. بیانیه جمهوری اسلامی را قدرت سیاسی منتخب فارس‌ها نمی‌داند، زیرا آذربایجانی‌ها نیز «در صد سال گذشته، در تمامی سطوح سیاسی و نظامی و اقتصادی و دستگاه روحانیت، [...] اگرچه به‌صورت شریک درجه‌دوم، حضور داشته و در تحمیل اشکال مختلف تبعیض سهمیم بوده‌اند.» بیانیه از این گفته نتیجه می‌گیرد که «به همین دلیل، هر شعاری که به جای حکومت اسلامی، فارس‌ها را هدف حمله قرار می‌دهد عملاً دشمن واقعی را نادیده می‌گیرد.» «هرگونه شعاری علیه تمامی فارس‌ها، عملاً بار نژادی پیدا می‌کند.» ما باید علیه نژادپرستی تجسم یافته در قدرت سیاسی جمهوری اسلامی و هر آن کسی که در طیف حمایت از نژادپرستی حاکم قرار دارد، به مبارزه‌ی قاطعی برخیزیم. ولی نمی‌توان از نژادپرستی ملت‌های تحت ستم، اگرچه واکنشی هستند، غافل ماند.» در یک کشور چندملتی، مبارزه برای حق تعیین سرنوشت، شکل مرکب و چندلایه‌ای را به‌وجود می‌آورد. ما نه تنها باید برای حقوق برابر زنان با مردان و زحمتکشان و آفرینندگان ثروت و فرهنگ در جامعه‌ی ملی خود مبارزه کنیم، ما نه تنها

۴۱ نک به «ایران گلوبال» ۲۰۱۲/۳/۷. انشعاب‌کنندگان شامل اسماعیل جمیلی، سعید عزیزی، سلامت دشتی، سویل سلیمانی، سیمین صبری، علیرضا اردبیلی، علی ملازاده، یونس شاملی در ششم مارس ۲۰۱۲ شدند. آنها علت کناره‌گیری خود را اختلاف سیاسی و ضعف دموکراسی درون‌تشکیلاتی اعلام کردند.

خواهان آزادی و عدالت اجتماعی در جامعه‌ی ملی خود هستیم، بلکه نیازمند همبستگی با همه‌ی ملیت‌های تحت ستم و تمامی خواهران و برادران فارس خود هستیم که از آرمان‌های انسانی برای خود و دیگران مبارزه می‌کنند. تنها با مبارزه‌ی مشترک است که می‌توان از سدّ جمهوری اسلامی به عنوان سدّ بزرگ ستم و تبعیض و شقاوت عبور کرد. وگرنه هیچ ملتی به تنهایی قادر به بر زمین‌کوبیدن این هیولای شوم و نفرت‌انگیز نخواهد بود. جنبش فدرال دموکراتیک غالب سازمان‌های چپ را متحد تلاش خود برای اعمال حق تعیین سرنوشت می‌داند، زیرا این سازمان‌ها بوده‌اند که از حق تعیین سرنوشت دفاع کرده‌اند.^{۴۲} با این همه بیانیه از موضع تقسیم آذربایجان به شمالی و جنوبی نمی‌گذرد و با اعلام این که شورش فرقه‌ی دموکرات آذربایجان به رهبری پیشه‌وری یک «حکومت ملی» بود مانعی می‌سازد که حرکت در جهت تفاهم با «خواهران و برادران فارس» و برخی از سازمان‌های چپ را دشوار می‌سازد. جنبش فدرال دموکراتیک که خود یکی از مؤسسان «کنگره‌ی ملیت‌های ایران فدرال» بود در بیانیه‌ای که در ۲۱ مهر ۱۳۹۵ صادر کرد خروج از آن را اعلام و علل آن را شرح داد: تفاوت تصور از ایده‌ی حق تعیین سرنوشت تا جدایی، تفاوت نظر در ارتباط با پیوند میان مسئله‌ی ملی با مسائل بنیادی طبقاتی و جنسیتی، تفاوت برداشت از پروژه‌ی تحقق حق تعیین سرنوشت که از نظر جنبش فدرال معطوف به درون کشور است، اختلافات در سیاست و انتقاد به اختلافی که حدکا، عضو دیگر کنگره با میلشیا و خصلت عشیره‌ای آن دارد.^{۴۳} «جنبش فدرال دموکرات آذربایجان» در دهم مهرماه ۱۳۹۵ از کنگره کنار کشید. علت شروع مبارزه‌ی مسلحانه توسط حدک بود که به‌زعم

^{۴۲} نک به <https://www.birlik.de> -ب- آذربایجان-دموکراتیک-اتحاد-پلاتفرم/.

^{۴۳} www.iranglobal.info/node/۵۷۱۵۲

جنبش مزبور به تحریک عربستان سعودی انجام می‌گرفت.^{۴۴} در قطعنامه‌ای که جمعی از هواداران «سازمان فدائیان خلق ایران - اکثریت» در داخل کشور به کنگره‌ی چهاردهم آن سازمان (فروردین سال ۱۳۹۴) در رابطه با «مسئله‌ی ملی» پیشنهاد کردند از حق تعیین سرنوشت در ضمن مخالفت با تمایلات تجزیه‌طلبانه «خلق»‌های ایران دفاع می‌شود. قطعنامه از ایران به‌عنوان کشوری چندملتی، یا ملیتی یاد می‌کند و خواهان ایجاد حکومت‌های خودمختار ملی برای هر یک از آنها در چارچوب جمهوری دموکراتیک و فدرال ایران است. به نظر این جمع فدرالیسم «مناسب‌ترین اهرم رفع ستم ملی و رشد و شکوفایی ملیت‌های ساکن کشورمان» است. حکومت‌های خودمختار موردنظر این جمع «شکل اداره‌ی امور منطقه‌ی خود را در زمینه‌های اقتصادی - اجتماعی، فرهنگی، قضایی، حقوقی و انتظامی [...] تعیین خواهند نمود». نمایندگان حکومت‌های خودمختار ملی در اداره‌ی امور دولت مرکزی شرکت مستقیم خواهند داشت.^{۴۵}

«گروه ملی و قومی حزب چپ ایران (فدائیان خلق)» نیز از فدرالیسم «ملی» حمایت می‌کند. بنابراین به‌جای قوم‌ها از ملت‌ها سخن می‌گوید، ولی در عین حال مخالف جریان‌های پانیستی است. همین‌طور مخالف ایده‌ی وحدت همه‌ی بخش‌های کردنشین منطقه. این مخالفت شامل نظریه‌ی آذربایجان بزرگ نیز می‌شود.^{۴۶}

هدایت سلطانزاده، عضو پایه‌گذار و مستعفی «جنبش فدرال دموکراتیک آذربایجان»، در مقاله‌ی «فدرالیسم چیست؟» در ضمن شرح گونه‌های مختلف فدرالیسم و خودمختاری در سطح جهانی به فدرالیسم قومی می‌رسد و آن را

۴۴ نک به: iran.emroozβnet/index.php/news۲/print/۶۴۹۳۶

۴۵ نک به «اخبار روز» ۱۳۹۴/۱/۸.

۴۶ نک به: «عصر نو» ۱۳۹۹/۱/۲۲.

در ارتباط با ایران بر خودمختاری ترجیح می‌دهد. از این طریق است که می‌توان بر «ستم ملی مستقیم مرکز بر ملیت‌های غیر حاکم» فائق آمد. به نظر او «ستم ملی» مرکز در ایران علاوه بر جنبه‌ی ملی یک جنبه‌ی طبقاتی نیز دارد.^{۴۷}

حسن شریعتمداری در مقاله‌ی «عدم تمرکز و مسئله‌ی اقوام ایرانی» که در «نامه‌ی جمهوری خواهان ملی ایران»، شماره ۶۲، سال ۱۳۷۷ منتشر شد «تمرکززدایی و دسانترالیزه کردن دولت» را «راه صحیح توجه به مسئله‌ی اقوام و اقلیت‌های قومی ایرانی» می‌داند، راهی که قدم در سوی «یک نظام مبتنی بر دموکراسی پارلمانی با توجه به مختصات ایران» برمی‌دارد.^{۴۸} شریعتمداری در سال ۱۳۸۵ مقاله‌ی دیگری تحت عنوان «سازمان‌یابی اقوام در ایران: گامی به سوی تمرکززدایی دموکراتیک ایران» نوشت که در آن ضمن حفظ مواضع دموکراتیک و افزودن مخالفت با «ناسیونالیسم قومی مهاجم»، نژادپرست و ضد دموکراتیک با استناد به ماده‌ی یک بیانیه‌ی حقوق افراد متعلق به اقلیت‌های ملی، قومی، نژادی، مذهبی و زبانی سازمان ملل طرحی برای تمرکززدایی و ترمیم شکاف‌های قومی برخاسته از تبعیض‌های تمرکزگرایانه و قوم‌محور ارائه می‌دهد. طبق این طرح ایران به ۱۳ ایالت، سه استان و یک منطقه‌ی خودمختار تقسیم می‌شود. مضمون ماده‌ی مذکور حفظ موجودیت و هویت اقلیت‌های نامبرده در محدوده مرزهای آن‌ها است. طبق این طرح ایالات هریک شامل چند استان می‌شوند. تقسیم ایالات بنا بر سابقه‌ی تاریخی قومی آنها دارد؛ همان‌طور که آذربایجان طبق سابقه‌ی تاریخی دارای یک شاخصه‌ی قومی است، کردستان نیز همین وضع را دارد. «خوشبختانه در ایران محل سکونت اقوام از ابتدا به نام آنان نام‌گذاری شده»

۴۷ نک به: سایت «همبستگی برای آزادی و برابری» ۲۰۲۰.

۴۸ نک به: «نامه جمهوری خواهان ملی ایران، شماره ۶۲، آذر ۱۳۷۷.

و «هنوز هسته‌ی اصلی محل سکونت اقوام به نام آنان است». شریعتمداری این تقسیمات را می‌پذیرد و می‌خواهد استان‌های قومی مجاوری را که دولت در صد سال اخیر از هم جدا کرده است دوباره به ایالت تاریخی آنها، و این بار در قالب یک ایالت قومی بازگرداند. طبق این طرح ایالت آذربایجان با پیوست استان‌های اردبیل و زنجان به آذربایجان شرقی و غربی ایجاد خواهد شد. ایالت کردستان شامل کردستان و کرمانشاهان خواهد بود، ایالت لرستان از ترکیب ایلام، چهارمحال و بختیاری، کهگیلویه و بویراحمدی تشکیل خواهد شد. گیلان تبدیل به یک ایالت می‌شود، گلستان به ایالت مازندران منظم و ایالت خراسان از جمع سه استان شمالی، جنوبی و مرکزی به وجود می‌آید. ایالات دیگر عبارتند از تهران (شهر ری، کرج و شمیرانات)، ساحلی (بوشهر و هرمزگان)، فارس مرکزی (قم، استان مرکزی، اصفهان، سمنان) فارس جنوبی (فارس، کرمان، یزد)، ایالت غرب (قزوین و همدان)، خوزستان و سیستان هم هر کدام یک ایالت خواهند بود. جز این‌ها جای بلوچستان، ترکمنستان و عربستان در استان‌هایی خودمختار به همین نام‌ها خواهد بود. زیستگاه قشقای‌ها یک «منطقه» است. طبق این طرح آنچه برای حکومت مرکزی باقی می‌ماند «نظام حقوقی سرتاسری»، نیروهای مسلح، نظام پولی، اقتصادی و سیاست خارجی است. فارسی زبان رابط میان اقوام است. اعتبار زبان‌های دیگر همان است که اعتبار زبان فارسی. طرح شریعتمداری تصمیم درباره‌ی تعلق استانی «شهرهای مجاور»، آنهایی که از نظر قومی مخلوط هستند را به رأی اکثریت واگذار می‌کند. ولی اشاره‌ای به شهرهایی که مانند تهران جمعیت مخلوط دارند، بدون این که مجاور شهری دیگر باشند نمی‌کند. این در حالی است که شریعتمداری خود متذکر این واقعیت می‌شود که ۳۰ تا ۵۰ درصد قوم‌های ایران در ایالت خود زندگی نمی‌کنند.^{۴۹}

^{۴۹} نک به «عصر نو» آوریل ۲۰۰۹. یا ایران گلوبال ۲۰۱۳/۳/۳۱.

شریعتمداری در مقاله‌ی دیگری که با عنوان «عدم تمرکز سیاسی، با به کارگیری الگوی انجمن‌های ایالتی و ولایتی» در ۱۲ نوامبر ۲۰۱۹ منتشر شد می‌نویسد که طرح مزبور را بر اساس آن نمونه‌ی تاریخی و بومی و متعادلی از عدم تمرکز که به راه‌حل صدر مشروطیت و قانون انجمن‌های ایالتی راه یافت تهیه کرده است. «اساس طرح من که صرفاً یک پیشنهاد جسورانه بود، این است که با بازگشت به تقسیمات کشوری و تاریخی در صدر مشروطیت و قبول آن حدود و ثغور برای ایالات و ولایات و تغییرات لازم و جزئی در آنها و پذیرش نام‌های تاریخی این ایالات و ولایات که حداقل از سده‌ها قبل از مشروطیت بر این مکان‌ها اطلاق می‌شده، پایه‌ی تفاهمی ساخته» شود، طوری که بتوانیم «دو سوی گسل را به هم نزدیک کنیم». حال اگر «عده‌ای از فدرالیسم به عنوان راه‌حلی برای اداره‌ی ایران آینده وحشت دارند و آن‌را، حداقل به نظر من، به غلط مساوی تجزیه‌ی ایران می‌پندارند» می‌توانیم به منظور رفع این برداشت عدم تمرکز را در قالب بومی و خودی آن، که همان انجمن‌های ایالتی و ولایتی است برای ایران آینده پیشنهاد کنیم. «تا شاید، چون بیشتر به گوش‌ها آشنا است، بتواند آسان‌تر مورد پذیرش همگانی قرار گیرد».^{۵۰}

ماشالله رزمی در مقاله‌ی «فدرالیسم و انجمن‌های ایالتی در ایران» که در وب‌سایت شخصی او در ۱۳۸۴/۱/۸ منتشر شده است هم معتقد است که اگر قانون انجمن‌های ایالتی و ولایتی مصوب مجلس اول در سال ۱۲۸۵ در جهت انطباق با شرایط فعلی اصلاح شود نتیجه همان خواهد شد که از نظر حقوقی فدرالیسم نامیده می‌شود. زیرا این قانون با هدف تضمین خودمختاری ایالات

^{۵۰} این پیشنهاد گرچه برخاسته از یک نیت خیر است ولی تقسیم ایران در دوره مورد نظر نویسنده با طرح او برای تمرکززدایی انطباق ندارد. طبق قانون تقسیمات کشوری مصوب ۱۲۸۶ هـ. ش. ایران به چهار ایالت (آذربایجان، کرمان و بلوچستان، فارس و بنادر و خراسان و سیستان) و دوازده ولایت (استرآباد، مازندران، گیلان، کردستان، زنجان، لرستان، کرمانشاه، همدان، یزد، عراق، خوزستان و دارالخلافه تهران) تقسیم شد. این تقسیم بندی در قانون مصوب ۲۹ مرداد ۱۲۹۰ ه. ق با بیست و دو ولایت و چهار ایالت (آذربایجان، خراسان و سیستان، فارس و کرمان و بلوچستان) کمی تغییر کرد. در این قانون عربستان به عنوان یک ولایت ذکر شده است. همین طور که دیده می‌شود این تقسیمات در همه‌ی موارد بر حسب زبان صورت نگرفته است.

نوشته شده است. به نظر او فدرالیسم حلال مسائل مدرنیزاسیون ساختار دولت و حکومت، مسدودکننده‌ی فساد و دیکتاتوری و موجد دموکراسی واقعی است. فدرالیسم مسئله‌ی ملی را حل می‌کند و موجب رفع تبعیض ملی و عقب‌ماندگی مناطق محروم ملی می‌شود. او مخالف عدم تمرکز اداری است، زیرا این اقدام عدم تمرکز سیاسی را که همان حق تعیین سرنوشت است حل نمی‌کند. به نظر او در زمان تصویب قانون مزبور هیچ کس چندملتی بودن ایران را نفی نمی‌کرد. او دلیلی برای این ادعا نمی‌آورد. او مخالف قدرالیسم استانی است، زیرا ملل غیرفارس خواهان فدرالیسم «اتنیکی» بر مبنای زبانی هستند. رزمی روشن نمی‌کند که قانون مصوب ۱۲۸۵ که اختیارات محدودی به انجمن‌ها می‌داد اگر قرار می‌شد با «شرایط فعلی» انطباق بیابد و از نظر حقوقی متضمن مفهوم فدرالیسم بشود چه راهی را باید طی می‌کرد. این که مثلاً انجمن آذربایجان خواستار اختیارات بیشتر بود به این معنا نبود که آن قانون نظر بر خودمختاری داشت.

۴. آنها که ترجیح می‌دهند که تحولات با فدرالیسم استانی شروع و در قدم بعدی به یک فدرالیسم قومی تبدیل شوند

یکی از نظریه‌های قابل‌اطلاق به این گروه نظریه‌ی سعید رهنما در «بررسی تطبیقی نظام‌های سیاسی و قوانین اساسی. طرحی برای بحث» است. او در این مقاله از واگذاری تدریجی اختیارات به استان‌ها (ایالت‌ها) سخن می‌گوید، تدریجی به‌علت نبود تجربه‌ی کشورداری در استان‌ها. در انتهای این روند نظامی فدرالی قرار دارد، با استان‌هایی که «ملیت‌های ایرانی خاصی در آن اکثریت دارند». اختیارات استان‌ها شامل بر هر سه قوه‌ی اجرایی، قانون‌گذاری و قضایی است. استاندار با رأی اهالی استان انتخاب می‌شود. آنچه طبق این نظریه در مرکز قرار می‌گیرد یکی «مجلس ملی» است که نمایندگان آن با رأی

مستقیم همه‌ی شهروندان ایران انتخاب می‌شوند و دیگری «مجلس فدرال»، متشکل از نمایندگان استان‌ها. در رأس دولت مرکزی رئیس جمهور است که اختیاراتی کمی بیشتر از نمایین دارد و از سوی دومجلس نامبرده انتخاب می‌شود. دیگر نخست وزیر که مهم‌ترین شخصیت قوه مجریه است.. انتخاب او کار مجلس ملی است. او در عین حال فرمانده نیروهای مسلح کشور است. مسائل مربوط به حقوق شهروندی و سکولاریسم در اقتدار دولت مرکزی قرار دارد. استان‌ها حق دخالت در این امور را ندارند. همین طور نظارت بر منابع طبیعی، تعیین سیاست‌های راهبردی، زیست‌محیطی و صنایع استراتژیک. اعضای نه‌گانه‌ی دیوان عالی کشور با پیشنهاد رئیس جمهور و رأی دو مجلس ملی و فدرال تعیین می‌شوند.

علاءالدین فتح راضی یکی دیگر از گروندگان به این گزینه است. او فدرالیسم قومی را یک استراتژی می‌داند که فدرالیسم استانی تاکتیک رسیدن به آن است. وجود اختلاف مرزی میان «اقوام مختلف» بر سر مرزها اتخاذ این نقشه‌ی راه را لازم می‌کند. در نظر فتح راضی ساختار فدرال در ایران چشم‌انداز یک اتحادیه‌ی منطقه‌ای را فراهم می‌کند که ایران می‌تواند مرکزیت سیاسی و اقتصادی آن را تشکیل بدهد. دلیل او برای اتحادیه‌ی منطقه‌ای سرآمدن زمانه‌ی دولت‌های ملی است. فتح راضی کنگره‌ی ملیت‌های فدرال را برساخته‌ای ناموفق می‌داند، زیرا در طول عمر بیست ساله‌ی خود قادر به حل اختلاف‌ها نشده است؛ حتا به نوشتن یک پیش‌نویس قانون اساسی برای ایران بعد از حکومت فعلی. فتح راضی در نامیدن مردم ایران میان «اقوام مختلف» و «ملت‌های ساکن ایران» ظاهراً تصمیم نگرفته است.^{۵۱}

سید هاشم هدایتی در «مطالعات مدیریت استراتژیک» با فدرالیسم قومی مخالفت می‌کند، ولی با نوع فرهنگی یا اقتصادی «یا هر ویژگی دیگر» آن بر

^{۵۱} نک به مقاله «فدرالیسم استانی ساختاری مناسب برای نظام سیاسی ایران» به قلم او منتشر شده در وبسایت «ایران گلوبال» ۲۸/۶/۲۰۲۲.

مبنای تغییرات مختصر استان‌های موجود و آمایش سرزمین موافق است - آن هم در صورتی که دایر بر موافقت اراده‌ی جمعی ساکنان کشور - مشخص شده از طریق دموکراتیک - باشد. اراده‌ی مردم به‌عنوان شرط اتخاذ تصمیم برای او از چنان اهمیتی برخوردار است که فدرالیسم قومی را هم در صورت موافقت اکثریت مردم با آن می‌پذیرد. وجود ساختارهای دموکراتیک در مرکز و ایالات، ارائه‌ی یک تعریف جامع، یکدست و مورد توافق از نظام فدرالی، گردن نهادن «ذی‌نفع‌های میدان رقابت به مبانی دموکراتیک، پرهیز از کاربرد خشونت، پذیرش تکثر و تنوع فرهنگی، آمادگی فرهنگ شرط‌های دیگر آن است. به نظر او کاربرد اسلحه یکی از اصلی‌ترین موانع چالش فراروی به‌جانب فدرالیسم است. کار نباید به ماجرای جمهوری مهاباد بکشد. هدایتی با در نظر داشتن این شرط‌ها است که می‌خواهد کار با دموکراتیک کردن حکومت از طریق اصلاحات شروع شود. او با روش‌های انقلابی ناظر بر تغییر نظام مخالف است. احمدرضا کمره‌ای در «تدوین قانون اساسی نوین» اصولی را بر اساس اعلامیه‌ی حقوق بشر برشمرده است که باید در تدوین هر پیش‌نویسی رعایت شود. یکی از آنها لزوم جبران ستم مضاعف و نقص حقوق و آزادی‌های اقوام ایرانی است که باید در قالب «نوعی فدرالیسم یا خودمختاری» در چهارچوب ایرانی یک‌پارچه و مستقل مورد مذاقه قرار بگیرد. او تصریحاً از فدرالیسم قومی سخن نمی‌گوید، ولی می‌توان از فحوای کلام او این منظور را مستفاد کرد. همین طور این را که او خواهان حضور حداقل یک وزیر از هر قوم در هیئت دولت است.^{۵۲}

یک نمونه‌ی قدیمی‌تر این گرایش «نقدی بر فدرالیسم» نوشته محمد رضا خوبروی پاک است که در سال ۱۳۷۷ در نشر شیرازه منتشر شد. او با تأسی به سابقه‌ی طولانی عدم تمرکز در ایران (از ساتراپ‌های هخامنشی تا ممالک

^{۵۲} نوشته شده در ۱۳۸۴/۳/۴. دیده شده در وبسایت ایران امروز ۱۴۰۱/۱۰/۲۵.

محروسه صفویه و قاجار) خواستار نوعی عدم تمرکز استانی است که در آن پیشینه‌ی تاریخی و زبان‌ها - قوم‌ها معیار کشیدن مرز میان استان‌ها، شهرستان‌ها و بخش‌ها هستند. او معتقد است که با اصلاح قانون انجمن‌های ایالتی و ولایتی مصوب دور اول مجلس شورای ملی در سال ۱۲۸۵ و اصل ۲۹ متمم قانون اساسی مشروطه به افزایش اختیارات استان‌ها (انجمن‌ها) می‌توان این کار را انجام داد. در این طرح انجمن‌ها اختیار انتخاب نهادهای اجرایی خود را دارند. نهادهای اجرایی موظف به اجرای مصوبات انجمن‌ها هستند. تعیین استانداران و فرمانداران به پیشنهاد هیئت اجرایی انجمن‌ها و موافقت وزارتخانه‌های (مرکزی؟) انجام می‌شود. امور قضایی در اختیار مرکز باقی می‌ماند، ولی قاضیان از میان اهالی محل انتخاب می‌شوند. آموزش در سطح ابتدایی به زبان قومی و از آن پس به زبان فارسی است. فارسی، آن طور که خوبروی پاک در مقاله‌ی دیگری هم می‌نویسد هیچ گاه به کسی تحمیل نشده است. «فارسی در نقش زبان ارتباطی در طول تاریخ دگرگونی‌های اجتماعی و سیاسی ایران جای خود را باز کرده و اقوام ایرانی به آن سخن می‌گویند».^{۵۳} خوبروی پاک بر کثرت قوم‌ها در ایران اعتقاد دارد، ولی با کاربرد واژه‌ی ملت برای قوم‌های ایران مخالف است. به نظر او در ایران تنها یک ملت، آن هم با پیشینه‌ی تاریخی درازمدت وجود دارد.^{۵۴} به نظر او همبستگی ملی در ایران با وجود کثرت حمله‌ها و پریشانی‌ها هیچ گاه دچار صدمه نشده است. (ص ۱۸۸) «در کشور ما مسئله و مشکلی به نام [نا]همزیستی اقوام ایرانی [...] وجود ندارد» (ص ۲۱۶). خوبروی پاک همین نظریه را در مقاله‌ی دیگری با عنوان «خواب آشفته‌ی ملت‌سازی» که در ۱۹ اوت ۲۰۲۲ در سایت «ایران لیبرال» منتشر شد تکرار می‌کند.

^{۵۳} نک به مقاله «خواب آشفته‌ی ملت‌سازی» در وبسایت «ایران لیبرال»، ۲۰۲۲/۸/۱۹ و مقاله‌ی «راه‌حل ایرانی همزیستی اقوام» که برای انتشار در یک مجله آلمانی inamo فرستاد.

^{۵۴} همان.

۵. آنها که با حرکت از تقسیم‌بندی استانی موجود کشور تقسیم‌بندی بر اساس قطب‌های توسعه را مقدم می‌دارند

نمونه‌ی آن را در دو مقاله‌ی کاظم ایزدی دیده‌ام. یکی «تعمقی بر نظام فدراتیو و غیر متمرکز برای ایران» در وبسایت «ایران امروز» ۲۰۱۹/۱۲/۱۱، دیگری «نظام سیاسی- اداری متناسب با دموکراسی و کارآمدی در ایران.» در وبسایت «سکولاریسم» ۹۰/۱۱/۵. ایزدی عمدتاً به این دلیل مخالف نظام فدراتیو است که این نظام، صرف‌نظر از خطر گرایش واحدهای برآمده از آن به استقلال این مشکل را نیز به وجود می‌آورد که استان‌های دارنده‌ی منابع طبیعی سرشار حاضر به واگذاری بخشی از درآمدهای حاصل از این منابع برای جبران عقب‌افتادگی استان‌های ضعیف‌تر نیستند. این درحالی است که دولت مرکزی می‌تواند این عمل را انجام بدهد و به نسبت موفقیت در این کار قدرت بیشتری به استان‌ها تفویض کند. در طرح ایزدی علاوه بر تقسیم کشور به استان‌های موجود یک تقسیم‌بندی دیگر بر مبنای «طرح جامع کالبدی کشور» به ده قطب توسعه انجام می‌گیرد. این همان طرحی است که در سال ۱۳۷۵ به تصویب شورای عالی شهرسازی و معماری رسید، ولی اجرا نشد. ده قطب مورد نظر این طرح این‌ها هستند: ۱. آذربایجان شرقی و غربی، به اضافه‌ی اردبیل ۲. زاگرس (همدان، کرمانشاه، کردستان، لرستان و ایلام، ۳. خوزستان (خوزستان، کهگیلویه و بویراحمدی)، ۴. فارس، ۵. البرز جنوبی (تهران، سمنان، استان مرکزی، زنجان، قزوین، قم)، ۶. مرکزی (اصفهان، یزد، چهارمحال و بختیاری)، ۷ جنوب شرقی (کرمان، سیستان، بلوچستان)، ۸. ساحل شمالی (گیلان، مازندران و گرگان)، ۹. ساحل جنوبی (هرمزگان، بوشهر) و ۱۰. خراسان. یکی از دلایلی که ایزدی برای مخالفت با تجزیه‌ی کشور اعلام می‌کند مشاع بودن سرزمین ایران است. موضع ایزدی در ارتباط با تعیین زبان

در تدریس محدود به آموزش زبان‌های غیرفارسی است. او تدریس به آن زبان‌ها را رد می‌کند.

مهدی جامی در کتاب «دموکراسی انجمنی یا نظام خادمان محلی: در تبیین ساختاری برای تحقق حاکمیت مردم ایران» که در سال ۱۴۰۰ توسط نشر «نبشت» منتشر شد طرحی نزدیک به یک پیش‌نویس قانون اساسی به قول خود او غیر لیبرال، غیرسکولار و غیردموکراتیک به معنی غربی آن، و با واژه‌هایی غیر معمول ارائه می‌دهد که به قول خود او بر مبنای عرف و سنت بومی و رأی مردم بنا شده است. ممالک محروسه، قانون انجمن‌های ایالتی و ولایتی مصوب مجلس اول دوران کوتاه مشروطیت و نظام مرجعیت همان‌قدر به عرف و سنت مورد نظر او تعلق دارند که عقاید نائینی، طالقانی، فیرحی و دیگر نوآوران دینی صد و چند سال اخیر. طبق این طرح استان‌های موجود بر مبنای قابلیت آنها برای تدابیر توسعه‌محور میان هفت تا دوازده ایالت تقسیم می‌شوند. شهرهای کلان، مانند تهران هرکدام یک ایالت هستند. هر ایالت دارای یک «مهستان» (مجلس) است که نمایندگان آن را منتخبان انجمن استان تعیین می‌کنند. نمایندگان انجمن استان نماینده‌ی منتخب انجمن شهر هستند و نمایندگان انجمن شهر نماینده‌ی منتخب روستا یا دهستان. ترکیب نمایندگان مهستان (مجلس) ملی از جمع نمایندگان منتخب ایالت‌ها تشکیل می‌شود. در رأس هر ایالت یک «امیر» یا رئیس قوه‌ی اجرایی قرار دارد. او منتخب مهستان آن ایالت است. مهستان ایالتی صاحب همه‌ی اختیارات اداره ایالت است، مگر آنچه بر اساس «پیمان ملی» (قانون اساسی) باید در سطح ملی تعیین بشود. پیمان ملی در مجمع عمومی مهستان امیران، مهستان ملی و قضات ارشد و با اکثریت دو سوم آرا در مهستان ایالتی تصویب و در هر دوره‌ی ۲۵ ساله در کنگره ملی مرکب از مهستان‌های کشور به‌روز درآورده می‌شود. تفسیر قانون اساسی و حل اختلاف‌ها توسط دوسوم نمایندگان مهستان ملی صورت می‌گیرد. مهستان ایالتی می‌تواند برای امور ملی طرح

بدهد که در صورت موافقت مهستان ملی تصویب می‌شود. رئیس قوه‌ی اجرایی کشور «امیر ملی» یا «امیر امیران» است که توسط نمایندگان مهستان امیران انتخاب می‌شود. مهستان ملی ارگان قانون‌گذاری ملی است. نمایندگان آن از منتخبان مهستان‌های ایالتی تعیین می‌شوند. همان طور که می‌بینیم در طرح جامی انتخاب در همه‌ی سطح‌ها، به جز روستا پلکانی است. مهستان ایالتی نیمی از قضات دیوان عالی هر ایالت را انتخاب می‌کند و نیم دیگر آن توسط مهستان ملی برگزیده می‌شود. انجمن‌ها در همه‌ی سطح‌ها حق عزل نمایندگان خود را دارند. معادن زیرزمینی ثروت ملی است، ولی یک‌هفتم تا یک‌دوازدهم منافع آن صرف ایالت مربوط می‌شود. مهستان امیران هسته‌ی شورای دفاعی کشور است. طرح دارای یک تقسیم‌بندی منطقه‌ای توسعه‌محور نیز هست که بنابر پیشنهاد اطاق بازرگانی، منتشر شده در ۱۳۹۷/۲/۱۶ روزنامه‌ی «دنیای اقتصاد» دارد. طبق آن کشور به نه منطقه اقتصادی بر اساس همگنی آنها تقسیم می‌شود. جامی توضیحی درباره‌ی نسبت این مناطق با ایالات نمی‌دهد. طبق این طرح فارسی زبان ملی است. تمام قوانین به این زبان نوشته می‌شوند. استفاده از زبان محلی در هر ایالت برای مقاصد آموزشی و رسانه‌ای آزاد است. آموزش زبان فارسی باید به ترتیبی انجام بشود که شهروندان دارنده‌ی حق رأی و حق انتخاب شدن به آن مسلط باشند. در صفحه‌ی ۱۳۹ کتاب مطلب دیگری زیر عنوان «همزیستی زبان و دین» آمده است که برای من نامفهوم است: «هر ایالت در حوزه‌ی اختیار زبان (های) محلی آزاد خواهد بود». آیا گفته به این معنا است که هریالت می‌تواند زبان یا زبان‌های محلی خود را انتخاب کند، یا مرز هر ایالت بر مبنای زبان تعیین می‌شود؟ نحوه‌ی برخورد نویسندگان به گروه‌های قومی نافی فرض دوم است. در طرح جامی هر نوع تبلیغ جدایی طلبانه ممنوع خواهد بود». جامی در یادداشتی که در ۹ فروردین ۱۴۰۲ در سایت زیتون منتشر کرد قوم یا ملیت‌گرایی را مغایر با سنت‌های ایرانی

می‌خواند و آن را متأثر از اعمال نفوذ خارجی می‌داند.

۶. آنها که بدون تعیین حدود استان‌ها فدرالیسم استانی را ترجیح می‌دهند

پیش‌نویس قانون اساسی منسوب به شجریان که شامل ۵۸ ماده است و برای دوران گذار نوشته شده است یک نمونه از این گرایش است. نظام پیشنهادی آن فدرالیستی غیرقومی است. حکومت میان مرکز و شوراهای منطقه‌ای، استانی، شهری و محلی تقسیم می‌شود. دولت مرکزی نمی‌تواند هیچ عضوی از دولت‌های منطقه‌ای، استانداری، شهرداری و محلی را برکنار کند، مگر به حکم دادگاه. همین محدودیت دست استانداران در مورد شوراهای پایین دست را هم می‌بندد. شوراها می‌توانند مستقلاً دست به وضع مالیات بزنند و درآمد حاصل از آن را با رعایت «قوانین فدرالیسم» به مصرف حوزه‌ی اداری خود برسانند. پیش‌نویس به این که ایران از قومیت‌های مختلف تشکیل شده است اذعان دارد، ولی آنها را بخش‌های ملت واحدی می‌داند که ریشه در تاریخ دارد. این طرح پیشنهادی برای تعیین مرز - زبانی، قومی، آمایشی یا غیر قومی - میان مناطق و استان‌ها ندارد. فارسی زبان رسمی کشور است. قومیت‌های دیگر حق دارند فرزندان خود را به زبان مادریشان آموزش بدهند. دولت انتقالی ایران مرکب از یک مجمع ملی یا شورای ریاست جمهوری یا شورای وزیران و نخست‌وزیر و قوه‌ی قضاییه است.^{۵۵}

در سال ۱۳۸۱ «شورای موقت سوسیالیست‌های چپ ایران» پیش‌نویسی برای «قانون اساسی جمهوری فدرال ایران» برمبنای الگوی قانون اساسی آلمان طرح کرد که دربردارنده‌ی اصل‌های متعددی برای تقسیم قدرت میان حکومت مرکزی و استان‌ها و شورای عالی استان‌ها است. ما می‌توانیم در این جا

به‌عنوان نمونه چند اصل اساسی تر آن را نقل کنیم: «نظام هر استان مبتنی بر قانون اساسی آن استان است. قانون اساسی استان‌ها باید با اصول جمهوری خواهی، دموکراتیک و عدالت اجتماعی و با روح قانون اساسی فدرال سازگار باشد [...] در استان‌ها، شهرها و بخش‌ها، مردم باید یک نهاد نمایندگی داشته باشند که از انتخاباتی عمومی، مستقیم، آزاد، برابر و مخفی ناشی می‌شود. [...] شهرها و بخش‌ها دارای این حق هستند که تمامی امور محلی را در چارچوب قانون به مسئولیت خود نظم دهند. انجمن‌های محلی نیز در چارچوب حوزه‌ی تکالیفی که قانون برای آنها تعیین کرده از حق خودگردانی برخوردارند. خودگردانی همچنین شامل اصل خودگردانی مالی می‌شود. [...] - دولت فدرال ضامن آن است که نظام مبتنی بر قانون اساسی در استان‌ها با قانون اساسی [...] سازگار باشد [...] اعمال اختیارات دولتی و انجام تکالیف دولتی، تا آنجا که این قانون اساسی قاعده‌ی دیگری را در نظر نگرفته یا مجاز ندانسته، امر استان‌ها است. [...] حقوق فدرال بر حقوق استان حق تقدم دارد. [...] مناسبات با دولت‌های خارجی امر دولت فدرال است. پیش از عقد [هر] قراردادی که به گونه‌ای ویژه به یکی از استان‌ها ربط پیدا کند باید نظر آن استان را به‌موقع جویا شد [هر امر] که از نظر قانونی به استان‌ها مربوط می‌شود، آنها می‌توانند با توافق حکومت فدرال با دولت‌های خارجی قرارداد ببندند». نویسندگان این طرح از این باور حرکت کرده‌اند که می‌توان از این الگو برای تدوین یک قانون اساسی فدرال و دموکراتیک برای ایران استفاده کرد. اما آنها برخلاف این واقعیت که الگوی قانون اساسی آلمان به تبعیت از یک پیشینه‌ی تاریخی معلومیت استان‌ها و مرزها حرکت کرده است سخنی درباره‌ی تعداد و مرزهای استان‌ها در ایران نمی‌گویند. ظاهراً آنها که مایل به تعیین مرزها برحسب قوم‌ها نیستند راه دیگری برای حل این موضوع نیافته‌اند. مجید زربخش، یکی از تهیه‌کنندگان این پیش‌نویس در مقاله‌ای که با عنوان «ساختار

فدرالی و مسئله‌ی ملی در ایران» چهار سال بعد از تدوین این طرح و در دفاع از آن نوشت بازهم در مورد تعیین مرزها سکوت کرد. او در این مقاله علت مخالفت تهیه‌کنندگان پیش‌نویس با تعیین مرزها برحسب قومیت را این طور بیان می‌کند: «فدرالیسم بر اساس تقسیم به قلمروهای قومی، با توجه به آمیختگی تفکیک‌ناپذیر تاریخی، اقتصادی- اجتماعی در ایران و پراکندگی جمعیت قومی و ملی- که در بالا به آن اشاره گردید- و ناممکن بودن، یا ساده نبودن تعیین مرزهای داخلی، به جای حل مشکل، مشکلات و درگیری‌های ملی- قومی جدید و بی‌سرانجامی به همراه خواهد داشت. این گونه سیستم فدرالی نه مشکل را حل می‌کند و نه در جهت تحکیم هم‌زیستی و هم‌بستگی ملی است. از سوی دیگر نظام فدرالی بر اساس قلمروهای قومی، ملی، حتی با فرض تأمین خودگردانی در آذربایجان و کردستان و بلوچستان، پاسخ‌گوی مسئله‌ی خودمدیریتی و چگونگی اداره‌ی امور در سایر مناطق نیست».^{۵۶}

سام قندچی که روزگاری به‌عنوان یک آینده‌نگر طرفدار «جمهوری فدرال دموکراتیک و سکولار در ایران» بود در مقاله‌ای که در ۱۵ نوامبر ۲۰۰۸ در سایت «ایران گلوبال» منتشر شد اعلام کرد «ممکن است جنبش سراسری ایران مجبور شود طرح فدرالیسم را از اهداف خود حذف کند». این در صورتی است که نیروهایی نظیر کومله و حدک به‌روشنی تمام برعلیه «حکومت قومی» و تجزیه‌طلبی پژاک موضع‌نگیرند «و همکاری خود با "کنگره‌ی ایران فدرال" را ادامه دهند». به نظر او فدرالیسم قومی یک جریان واپس‌گرا و تجزیه‌طلب است و به طرح مطلوب فدرالیسم استانی لطمه می‌زند. قندچی، علاوه بر این مخالفت خود را با تشکیل کشوری به نام کردستان در دنیا اعلام می‌کند. دلیل او نبود کشورهای بی‌نام آسور یا فارس است. به نظر او «حدک و کنگره‌ی ایران فدرال و همه‌ی احزاب قومی آشکارا نژادپرستی را رشد می‌دهند و راهشان در

زمان قاضی محمد هم غلط بود». احزاب و سازمان‌های سیاسی باید بر مبنای پلاتفرم سیاسی پدید آیند و نه بر مبنای قومیت یا مذهب.

۷. آنهایی که حامی فدرالیسم استانی هستند و تعیین مرزهای استان‌ها را به رأی مردم واگذار می‌کنند.

نظر داود غلام آزاد بهترین و صریح‌ترین نمونه برای این گروه است. او با رد آنچه خود «اتنوکراسی» می‌نامد خواهان آن‌چنان فدرالیسمی در ایران است که تقسیم اختیارات حکومتی از پایین‌ترین سطح‌های ممکن اجتماعی شروع شود.^{۵۷} به نظر داود غلام آزاد «فدرالیسم قوم‌سالار» نه تنها دموکراتیک نیست، بلکه بسیار غیرسازنده نیز هست، زیرا به‌جای دموکراتیزه کردن حاکمیت ملی فقط عقب‌ماندگی عادات و روحیات قوم‌گرایانه‌ی افراد درگیر در مبارزات دموکراسی خواهی را تقویت می‌کند. در این نظام افراد نه به‌عنوان شهروند، بلکه به‌عنوان عضو قوم وجود دارند. تأکید بر قوم از این جهت هم که راه به سنت می‌دهد با شهروندبودگی افراد مغایرت دارد. غلام آزاد طرحی برای ساختار اداری مورد نظر خود ندارد. او همین قدر اشاره می‌کند که واحدهای اداری بالاتر تنها جایی که در امور واحدهای پایین‌تر دخالت می‌توانند بکنند جایی است که پرکردن آن از دست پایین‌ترها برنیاید.

در ۲۰۲۱/۱۲/۳ سایت «ایران امروز» «تفاهم‌نامه»ی را منتشر کرد که به امضای «جبهه ملی در خارج از کشور» و چند گروه سیاسی رسیده است. امضاکنندگان این تفاهم‌نامه متعهد شده‌اند که «تمامی امکانات خود را بکار گیرند تا حاکمیت جمهوری اسلامی پایان یابد و حکومتی دموکرات و سکولار، جایگزین آن شود، آن هم با تقسیم حکومت مرکزی به شرحی که من، تا آنجا که به موضوع این مقاله ارتباط نزدیک‌تری دارند نقل می‌کنیم: تقسیم اختیارات و مسؤولیت‌ها در کشور، بر اساس "اصل تفویض اختیارات به پایین‌ترین سطوح ممکن اجتماعی" صورت می‌گیرد. واحدهای سطح بالاتر اداره‌ی اموری را به‌دست می‌گیرند که واحدهای پایین‌تر از اجرای آنها ناتوان باشند. بر مبنای این اصل تمام وظایف مدیریتی در صورت امکان به کوچک‌ترین واحدهای مسئول در کشور تفویض می‌شود. نظارت، کنترل و هدایت امور محلی به‌عهده‌ی شوراهای روستا، دهستان، بخش، شهرستان، شهر و دولت استان است آنها خود منتخب مردم در واحد مربوطه‌اند. تقسیم مسؤولیت‌ها، ثروت و اختیارات میان دولت منتخب تمامی مردم ایران در یک طرف و مجلس‌های استانی، شوراهای شهری و روستایی، و مقام‌های اجرایی منتخب مردم این

^{۵۷} نک به وب‌سایت «ملیون ایران» ۱۳۹۹/۲/۲۷.

واحدها صورت می‌گیرد. همه‌ی مردم و "قومیت"های ایران در قدرت سیاسی از سطح وزارت تا مدیریت شرکت دارند. مدیریت اموری که به کل کشور و همه‌ی استان‌ها مربوط می‌شود از جمله در زمینه‌های دفاعی، نظامی، سیاست خارجی، پولی، اقتصاد کلان کشور و همگون‌سازی سطح زندگی در تمامی استان‌ها به دولت مرکزی منتخب ملت ایران تعلق دارد. از سلامت و بالندگی زبان فارسی به‌عنوان زبان مشترک ایرانیان محافظت فعال می‌شود. زبان‌های دیگر همه میراث فرهنگی، گنجینه‌ی ملی و نمادهای هویت ملی مردم ایران هستند. اما تصمیم تحصیل به زبان مادری در کنار تحصیل به زبان فارسی با در نظر گرفتن بودجه و امکانات و حقوق کلیه‌ی گروه‌های اتنیک و باشندگان در هر استان در صلاحیت دولت آن استان است. طرح دارای دو نهاد قانون‌گذاری است. مجلس شورای ملی، که بسته به جمعیت هراستانی، نماینده خواهد داشت و مجلس سنا با ۳ تا ۵ سناتور از هر استان به‌نسبت جمعیت آن. سناتورهای مجلس سنا را دولت‌های استانی تعیین می‌کنند. اداره‌ی امور داخلی هر استان به عهده‌ی دولت استانی است. هیچ‌یک از این نهادها، چه دولت مرکزی ایران و چه دولت‌های استانی و شوراهای محلی، حق دخالت در مسئولیت‌های دیگری را ندارند. هر اختلافی در این زمینه می‌تواند به دادگاه قانون اساسی ارجاع شود که مرجع تفسیر و ناظر بر اجرای قانون اساسی است. تصمیم این مرجع لازم‌الاجراست. رئیس دولت هر استان از طرف مجلس‌های استانی و نمایندگان آن مجلس‌ها از طریق انتخابات آزاد و منصفانه در استان‌ها انتخاب می‌شود. «تفاهم نامه» برای دوره‌ی گذار از جمهوری اسلامی هم تدابیری را در نظر گرفته است که مهم‌ترین آنها برگزاری انتخابات آزاد، منصفانه و دموکراتیک برای تشکیل مجلس مؤسسان و تدوین قانون اساسی دموکراتیک آینده کشور است. امضاکنندگان تعهدنامه عبارتند از: رضا حسین‌پُر از «جبهه مردم بلوچستان»، فرامرز بختیار از «حزب لرستان و بختیاری»، جوما بورش از «خیزش ملی ترکمن صحرا»، کامبیز قائم‌مقام، بهمن مبشری و همایون مهمنش از «سازمان‌های جبهه ملی ایران در خارج از کشور»، ضیاء صدرالاشرفی از «قانون فرهنگی آذربایجان»، عباس فیض از گروه استادان، نامدار بقایی یزدی از گروه دوستداران ایران و محمدرضا آرین از گروه هدایتگران. بد نیست بدانیم که این طرح که با تأسی به قانون انجمن‌های ایالتی و ولایتی سال ۱۲۸۵ هـ. ش. و قانون اساسی آلمان نوشته شده است با مخالفت شورای مرکزی جبهه ملی ایران به این دلیل روبه‌رو شده است که «فکر

جدا سازی مناطق و اقوام و استان‌های کشور را متبادر می‌سازد».^{۵۸}

نظریه‌ی میثم بادامچی را هم می‌توان به علت مشکلاتی که او برای فدرالیسم چندملیتی در حال حاضر می‌بیند در این گروه جا داد. او در مقاله‌ی «عوامل موفقیت فدرالیسم چندملیتی در غرب و فقدان آنها در خاورمیانه» که در ۷ تیر ۱۴۰۰ منتشر شد این نوع فدرالیسم را در حالتی نمی‌بیند که بتواند دو دغدغه‌ی عدالت و امنیت را یک جا تأمین کند. این کار در صورتی امکان تحقق می‌یابد که یک امنیت فرامنطقه‌ای به وجود بیاید؛ برنامه‌ای که اجرایش ممکن است چند دهه طول بکشد. علت دیگری که بادامچی می‌بیند وجود تمایل‌های تجزیه طلبانه، الحاق گرایانه و غیردموکراتیک برخی گروه‌ها در میان برخی از قوم‌ها است. بادامچی با تأسی به نظریه کیمیلیک جامعه‌شناس کانادایی می‌نویسد «هر نظریه‌ی مطلوبی در مورد حقوق اتنیک‌های ایران باید دو ویژگی داشته باشد. یکی این که به حقوق بشر و دموکراسی احترام بگذارد و دیگر این که باید دغدغه‌ی امنیتی را لحاظ بکند».^{۵۹} شرح همین نظریه را می‌توان در مقاله‌ی دیگری از بادامچی که در ۲۰ مرداد ۱۳۹۱ در سایت «رادیو زمانه» منتشر شده است مطالعه کرد. او در این مقاله با مقایسه‌ی میان فدرالیسم کانادایی و آمریکایی و این سؤال که کدام یک برای ایران مناسب‌تر است به همین نتیجه رسیده بود. بادامچی در مقاله‌ی «تأملی در امکان بی‌طرفی "شاهزاده" رضا پهلوی و نظام شاهی»، منتشر شده در فیس‌بوک می‌نویسد «احیای قانون انجمن‌های ایالتی و ولایتی در شکل یک ساختار جمهوری دموکراتیک سکولار را می‌شود در زمره‌ی یکی از بهترین راه‌حل‌ها دانست». او توضیح بیشتری درباره‌ی مرز انجمن‌ها نمی‌دهد. این مدل به مطالبات گویندگان به زبان‌های غیرفارسی هم حساس است.

^{۵۸} از پاسخ مهمنش به این مخالفت، در <http://melliun.org/iran/۲۹۱۵۰۳>.

^{۵۹} از وبسایت رادیو زمانه ۱۴۰۰/۴/۷.

۸. آنها که تمرکززدایی غیر فدرالی را ترجیح می‌دهند

یک نمونه‌ی آن را می‌توان در طرحی که اردشیر دولت به‌عنوان «مدل قانون اساسی جمهوری دموکراتیک ایران» در ۱۲ فصل و ۱۴۹ اصل ریخته است دید. مطابق این طرح اداره‌ی کشور به شوراها، ده، بخش، شهر، شهرستان، استان و شورای عالی استان‌ها با اختیاراتی که قانون تعیین می‌کند تقسیم می‌شود. همین‌طور شرایط انتخاب‌کنندگان و انتخاب‌شوندگان که رعایت اصول وحدت ملی و تمامیت ارضی و نظام دموکراتیک و تابعیت حکومت مرکزی تعیین می‌شود. شورای اخیر در حدود اختیارات و وظایف خود طرح‌هایی تهیه و از طریق دولت به مجلس ملی پیشنهاد می‌کند. انتصاب استانداران، فرمانداران، بخشداران و سایر مقامات کشوری در اختیار دولت است. فارسی زبان رسمی کشور است. کاربرد زبان‌های محلی و قومی در مطبوعات و رسانه‌های جمعی آزاد است. همین‌طور تدریس ادبیات آنها در کنار فارسی.^{۶۰}

نمونه‌ی دیگر طرح قانون اساسی پیشنهادی «اندیشگاه ملی ایرانیان» با ۱۶۳ اصل است که مقدمه‌ی خود را با تأکید بر تمرکززدایی در چارچوب تمامیت ارضی ایران و اولویت مصالح ملی نسبت به مصالح محلی شروع می‌کند و آن را با اشاره به لزوم «رفع تضییقات و محرومیت‌های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ملت ایران که در طیف‌های مختلف نژادی، زبانی و مذهبی و در زمینه‌های متنوع سنن و آداب ملی و قومی در سرزمین ایران زندگی می‌کنند» ادامه می‌دهد. پیش‌نویس بر این ضرورت تأکید می‌کند «که مردم ولایات و ایالات ایران با حداکثر امکانات مطلوب در اداره‌ی امور محلی و منطقه‌ای خود شرکت نموده و در تصمیم‌گیری مربوط به شرایط زندگی از طریق بنیادهای انتخابی خود سهیم و ناظر خواهند بود. در این پیش‌نویس زبان و خط رسمی و مشترک مردم ایران فارسی است. اسناد و مکاتبات و متون رسمی و کتب درسی باید با

^{۶۰} نک به: www.iona.ghandchi.com/constitutionModel.htm

این زبان و خط باشد. ولی استفاده از زبان‌های محلی و قومی در مطبوعات و رسانه‌های گروهی و تدریس ادبیات آنها در مدارس، در کنار زبان فارسی آزاد است.» «مردم ایران از هر گروه، آیین، قوم و قبیله که باشند از حقوق مساوی و حق مشارکت مستقیم در اداره‌ی امور کل کشور و امور منطقه‌ی خویش برخوردارند و عقیده، رنگ، نژاد، زبان، و مانند اینها سبب امتیاز نخواهد بود. «اداره‌ی امور هر روستا، بخش، شهر، شهرستان یا استان با نظارت شورایی به نام شورای ده، بخش، شهر، شهرستان یا استان صورت می‌گیرد که اعضای آن را مردم همان محل به‌طور مستقیم انتخاب می‌کنند. [...] حدود وظایف و اختیارات نظارتی و نحوه‌ی انتخاب و نظارت بر شوراهای مذکور و سلسله‌مراتب آنها را که باید با رعایت اصول وحدت ملی و تمامیت ارضی کشور و تابعیت حکومت مرکزی باشد قانون معین می‌کنند. نهاد دیگری که پیش‌نویس در نظر گرفته است شورای عالی استان‌ها است که با ترکیب نمایندگان شوراهای استان‌ها برگزار می‌شود. جلوگیری از تبعیض و جلب همکاری در تهیه‌ی برنامه‌های عمرانی و رفاهی استان‌ها و نظارت بر اجرای هماهنگ آن، وظیفه‌ی این شورا است. این شورا «حق دارد در حدود وظایف خود طرح‌هایی تهیه و مستقیماً یا از طریق دولت به مجلس شورای ملی پیشنهاد کند. این طرح‌ها باید در مجلس مورد بررسی قرار گیرد. شوراها در صورت انحراف از وظایف قانونی خود منحل می‌شوند. مرجع تشخیص انحراف و ترتیب انحلال شوراها و طرز تشکیل مجدد آنها را قانون معین می‌کند.»^{۶۱}

نمونه‌ی دیگر پیش‌نویس کاوه شیرزاد با ۱۲ فصل و ۲۶۷ اصل برای یک نظام پادشاهی غیرانتخابی، یا برای یک جمهوری است. در این طرح پادشاه برای مدت ده سال توسط مردم انتخاب می‌شود و برای استمرار سمت خود نیاز به انتخابات مجدد دارد. در صورتی که رأی مردم به حکومت جمهوری پارلمانی

تعلق بگیرد کلیه حقوق پادشاه به رئیس‌جمهور اختصاص می‌یابد و کلیه حقوق پادشاهی ایران در سایر اصول قانون اساسی حذف می‌گردد. سمت پادشاه نمادین است. پادشاه نماد ایرانی یکپارچه، متحد، متمدن و متعهد و نماد وحدت ملی، تمامیت ارضی، میهن و دگردوستی است. بر این اساس نهاد پادشاهی ایران به‌عنوان یک نهاد غیر سیاسی و فراحزبی و به‌عنوان یک متولی پاسخ‌گو موظف است در جهت رشد و شکوفایی فرهنگ و رفاه مردم ایران کوشا باشد، از قانون اساسی حمایت کند، به بسط علوم و فناوری یاری برساند، از اقشار کم‌درآمد و نیازمند حمایت کند و غیره. وظیفه اصلی حفظ و حراست از قانون اساسی و آزادی‌های فردی و اجتماعی به عهده پادشاه است. پادشاه یا نمایندگان او موظف‌اند موارد نقض قانون اساسی و تجاوز به آزادی‌های فردی و اجتماعی را پس از اخطار و گوشزد به شورای عالی ملی برده و در آن‌جا در پی‌گیری این حقوق اقامه‌ی دادرسی نماید. پیش‌نویس شیراز مدیریت شهرها و مناطق را به شوراهای شهری و منطقه‌ای شهرها و قومیت‌های مختلف ایرانی واگذار می‌کند، ولی مشروط به اینکه هیچ کدام از این حقوق نافی قوانین و مقررات ملی نبوده و مخالف اصول آزادی و دموکراسی و احترام به حقوق بشر نباشد. اعضای این شوراها با انتخابات آزاد، عمومی، سری و مستقیم از طرف ساکنان محل برای مدت چهار سال انتخاب می‌شوند. شوراها به دولت در زمینه‌ی سیاست‌های منطقه‌ای و شهری مشورت داده و امور مدیریتی شهرها را تسهیل و تسریع می‌کنند. غرض از واگذاری مدیریت، از جمله یکی هم اقدام برای تشکیل ملتی یکپارچه و متحد و برابر و برادر و عاری از هرگونه تبعیض قومی و بومی است. شهروندان متعلق به اقلیت‌های قومی و قبیله‌ای یا زبانی و گویشی می‌توانند از زبان، فرهنگ و رسوم و آداب خاص خود در اجرای مراسم فرهنگی و اجتماعی استفاده کنند. با این که جمله‌ی واگذاری مدیریت شهرها و مناطق به شهرها و قومیت‌ها می‌تواند این

برداشت را توجیه کند که برای شیرزاد قومیت معیار تقسیم‌بندی کشور به مناطق است، ولی او هیچ توضیح بیشتری در این باره و درباره‌ی تقسیم‌بندی کشور نمی‌دهد. اختیارات نسبتاً کمی که پیش‌نویس او به شوراهای می‌دهد گذاشتن آن در این گروه را معقول‌تر می‌نماید. قوه‌ی قانون‌گذاری در این پیش‌نویس متشکل از دو نهاد است. ۱- شورای عالی، ۲- مجلس شورای ملی. تفسیر قانون اساسی به عهده‌ی شورای عالی ملی است و با تصویب دوسوم اعضای آن قطعیت می‌یابد. شورای عالی ملی می‌تواند قوانین مجلس شورای ملی را که مغایر با قانون اساسی و اصل آزادی و دموکراسی تشخیص داده می‌شود لغو کند. شورای عالی ملی عالی‌ترین مرجع رسیدگی اختلافات بین قوای حاکم بر کشور است. تعیین ریاست قوه‌ی قضاییه و تعیین ریاست نیروهای انتظامی بر عهده‌ی شورای عالی ملی است. مجلس شورای ملی ایران عالی‌ترین مرجع قانون‌گذاری کشور و مظهر تام و تمام اراده‌ی مردم ایران است. انتخاب وزیران توسط رئیس‌جمهور انجام می‌شود، ولی منوط به رأی اعتماد مجلس شورای ملی است. اعمال قوه مجریه از طریق رئیس‌جمهور و وزرا است و ریاست هیأت وزیران با رئیس‌جمهور است. رئیس‌جمهور توسط مردم از طریق انتخابات آزاد، عمومی، عادلانه، مخفی و مستقیم برای مدت چهار سال انتخاب می‌گردد.

بهر روز کلانتری در «دفاعیه‌ی لرزان قوم‌پرستی» با فدرالیسم قومی از آن جهت مخالف است که این نظام تنها نظر بر آرایش حقوقی اداری دولت و حکومت مرکزی دارد، نه بر محتوا و خصلت دموکراتیک آن. آنچه طرفداران فدرالیسم قومی می‌خواهند دست‌یافتن به قدرت محلی است. آنها به امور رفاهی و خدماتی توجه ندارند. کلانتری از یک طرف معتقد به خودی‌سازی و آمیزش وسیع مردم ایران است، طوری که با هیچ دستگاه قوم‌سنجی نتوان غلظت تعلق قومی آنها را اندازه گرفت. او در طرف دیگر با اشاره به نقشه‌های جغرافیایی «مجموع» قوم‌گرایان معتقد است که فدرالیسم قومی به علت

اختلاف در مرزها به جنگ می‌کشد. کلانتری خواهان برون‌رفت از دریچه‌ی تنگ منافع ملی و قومی است. ناسیونالیسم ربطی به آزادی و رهایی انسان‌ها ندارد. ستم ملی باید پایان یابد، ولی ناسیونالیسم خود مانعی است برای نیل به این مقصود.^{۶۲}

اسماعیل نوری‌علا که زمانی پیشنهاد حل مسئله از طریق تشکیل «ایالات متحده ایران» در راستای سیاست عدم‌تمرکز می‌داد بعداً در نقش سخنگو و مؤسس «جنبش سکولار دموکراسی ایران» و «حزب سکولار دموکرات ایرانیان» نیز مخالفت خود را با «کنگره‌ی ملیت‌های ایران فدرال» ابراز کرد. به نظر او آنچه کنگره می‌خواهد فدرالیسم نیست، بلکه کنفدرالیسم است. زیرا تنها در این صورت است که واحدهای عضو حق جدایی از یکدیگر دارند. این که کنگره‌ی مزبور از حق جدایی حمایت می‌کند دلیل اعتقادش به کنفدرالیسم است. نوری‌علا با این که فکر می‌کند که نام برخی از استان‌های ایران دلالت بر قومیت ساکنان آن می‌کند مخالف نامیدن استان بر این مبنا است. زیرا اقوام ایران حالا دیگر تنها در جایگاه سابق خود زندگی نمی‌کنند، بلکه در استان‌های دیگر نیز پراکنده‌اند. نوری‌علا فدرالیسم را به معنی خودگردانی استان‌ها تعریف می‌کند. او می‌نویسد گرچه واژه‌ی فدرال هیچ ربطی به تجزیه‌طلبی ندارد اما به علت تأثیر شوم استالینیسم بر آن بهتر آن است که به کار برده نشود. هر جا که بحث ائتلاف پیش می‌آید باید رسماً اعلام شود که حزب موردنظر خواهان حق خودمختاری استان تابعه‌ی خود و حق تعیین سرنوشت برای مردم آن نیست، بلکه خواستار خودگردانی استان و تبعیت سرنوشت آن از سرنوشت کشور است.^{۶۳} نوری‌علا در مقاله‌ی «چرا تعهد به حفظ تمامیت ارضی کافی نیست» با ارائه‌ی همین گونه دلیل‌ها منکر تعهد احزاب

^{۶۲} برگرفته از «ایران گلوبال» ۲۰/۶/۲۰۰۷.

^{۶۳} نک به «گویا نیوز» ۲۵/۱/۲۰۲۳.

عضو کنگره نامبرده به تمامیت ارضی ایران است.^{۶۴}

آنچه علی کشتگر در «نغمه‌ی شوم تجزیه ایران»، منتشر شده در «ایران گلوبال» (۲۰۱۲/۹/۳) نوشته است در همین گروه جا دارد. او با استناد به توافق‌نامه‌ی حدک و کومله و نقل‌قول‌هایی از آن که ناظر بر ایجاد کشور مستقل کردستان به‌عنوان هدف نهایی است و کشورهای مستقل کردی در چهار کشور ایران، ترکیه، عراق و سوریه را به‌عنوان هدف «میان-زمانی» این دو حزب اعلام می‌کند این دو حزب را تجزیه‌طلب می‌داند. استفاده‌ی آن دو از حق تعیین سرنوشت دلیل دیگر اوست. مقاله در عین حال حاوی نقدی هم به رضا پهلوی است، چرا که او با اعضای کنگره‌ی ملی کردهای شمال آمریکا توافق‌نامه‌ای امضا کرده است. کشتگر در ادامه می‌نویسد: «امروز دیگر هر فرد ایرانی به‌خوبی می‌داند که چنین مفاهیمی چون "فدرالیسم"، "حقوق ملی" و "مناطق قومی"، "جنبش‌رهایی‌بخش ملت کرد"، "هویت و حقوق سیاسی ملت کرد"، "مسئله‌ی ستم ملی در کردستان" و "حقوق ملی ملیت‌های ایران" [...] نغمه‌ی شوم تجزیه‌ی ایران می‌باشند».

محمد سهیمی در مقاله‌ی «تجزیه‌طلبان و فدرالیست‌های ایرانی» با وجود این که تبعیض‌های قومی در ایران را قبول می‌کند معتقد است که شکل اصلی تبعیض در ایران تبعیض در میان خودی‌ها و غیر خودی‌ها است. او مخالف وجود ملیت‌های مختلف در ایران است و اعتقاد به آن را به «تجزیه‌طلبان» نسبت می‌دهد. به نظر او قومیت‌ها همیشه بخشی از ایرانیان بوده‌اند. او فدرالیسم را به اسب تروا تشبیه می‌کند، چرا که در نهایت به تجزیه منجر می‌شود. یکی از دلایل‌هایی که او برای توجیه نظر خود ارائه می‌دهد روابط سازمان‌های قومی خارج از کشور با مقامات آمریکایی، اسرائیلی و عربستانی است.^{۶۵}

^{۶۴} نک به http://melliun.org/Nan/۳۴۵۸۶۸_۱۲/۱۰/۱۴۰۱.

^{۶۵} برگرفته از سایت «احترام آزادی» ۱۳۹۵/۱۰/۱۹.

بابک امیر خسروی، در یک رویکرد رومانیتیک به تاریخ ایران، با دیدی نیمه ازلی‌گرایانه به قدمت ملت در ایران در مقاله‌ی «درنگ‌هایی درباره‌ی اقوام ایرانی و ساختار دولتی آینده»، منتشر شده در تاریخ ۱۶ تیرماه ۱۳۸۶ در وبسایت «شما» طرح فدرالیسم قومی را برای ایران نامناسب و زیان‌بار می‌داند. نامناسب زیرا «فدرالیسم هر جا مطرح شده، هدف و انگیزه‌ای جز رسیدن به یگانگی و دولت واحد نداشته است و همواره از سوی واحدها یا ایالت‌های جدا از هم و مستقل و حاکم (sovereign) انتخاب شده است که به دلایل و انگیزه‌هایی تصمیم به یکی‌شدن» در یک دولت واحد گرفته‌اند. این در حالی است که دولت واحد در ایران «قرن‌هاست» که «تکوین یافته و شکل گرفته است. تشکیل دولت واحد در ایران، به‌طور عینی، دستاوردی مترقی و فرجام یک روند طولانی در پیکار برای پایان دادن به سیستم خانجانی و ملوک‌الطوایفی است». در چنین صورتی طرح فدرالیسم قومی نه تنها قیاسی مع الفارق است، بلکه در وضعیت جغرافیای سیاسی کشور، در لحظات بحرانی و ضعف حکومت مرکزی و تحریکات دائمی کشورهای همسایه می‌تواند استقلال و تمامیت ارضی ایران را دچار مخاطره نماید. تاریخ هفتاد سال اخیر ایران شاهد این مدعا است. با این همه امیر خسروی مخالفتی با برچیدن بساط تمرکز دولت ندارد. زیرا او نیز عدم تمرکز دولت در ایران را دارای پیشینه‌ای به قدمت تاریخ مدون ایران می‌داند «ساتراپ‌ها در زمان امپراطوری هخامنشیان، شهریاران به هنگام اشکانیان (با دو مجلس که حدود اختیارات پادشاه را تا حدی کنترل می‌کردند)، مرزبانان در دوره‌ی ساسانیان و سیستم ممالک محروسه از اواخر صفویه تا انقراض سلسله‌ی قاجار نمونه‌ها و اشکال مختلف آن است». بنابراین «دولت غیرمتمرکز براساس اعطای اختیارات نسبتاً وسیع به همه‌ی ولایت‌ها در تصدی و اداره‌ی امور داخلی و محلی، مناسب‌ترین ساختار دولتی در شرایط ویژه‌ی ایران است». حال اگر خواننده انتظار داشته

باشد که امیرخسروی پیشنهادی برای نوع مناسب تمرکززدایی در ایران کنونی بدهد بی پاسخ می ماند. او برای این امر ضروری پیشنهادی ندارد، ولی در عین حال لازم می داند که «در بافت قومی ایران، اقدامی در جهت خواست‌های به حق آن‌ها و تقویت روح تفاهم و دوستی و هم‌بستگی میان مؤلفه‌های مختلف متشکله‌ی ایران» صورت بگیرد. او هشدار می‌دهد که برای «گذار از نظام استبدادی ریشه‌دار کنونی به سوی جامعه‌ای آزاد و دموکراتیک که در آن» باید با احتیاط عمل کرد و گام به گام پیش رفت. آنچه لازم است پرهیز از ارائه‌ی طرح‌هایی نظیر فدرالیسم است که مغایر با واقعیت عینی و سیاسی-اجتماعی کنونی کشور است. از مقاله‌ی دیگری که امیرخسروی در وبسایت «بنیاد همایون» در سوم آذر ۹۱ منتشر کرد می‌توانیم به این نتیجه برسیم که پیشنهاد او ناظر بر تمرکززدایی به صورت تقسیم قدرت دولت در میان استان‌های موجود است.^{۶۶} او در همین مقاله بار دیگر مخالفت خود، نه تنها با تقسیم مردم ایران میان ملت‌ها، بلکه ملیت‌های مختلف را هم ابراز می‌کند «"ملیت" مرحله‌ای بینابین قوم و ملت» نیست. و معنایی «جز تعلق هر شهروند به یک ملت معین ندارد. لذا به کارگیری آن چیزی جز «کثیرالمله» انگاشتن ایران نیست. امیرخسروی مخالفت خود با فدرالیسم را در ورودی که دو سال بعد (۳ آوریل ۲۰۰۹) به گفتگوی میان امیرحسین گنج‌بخش و عبدالستار دوشوکی انجام داد نیز به زبان آورد. او گفت: «فدرالیسم بدیل تمرکز قدرت نیست. برای ایران راه‌های بهتری موجود است».

۹. آنها که مخالف تقسیم مردم ایران به قوم‌ها و ملت‌ها هستند علی شاکری یکی از آنها است. او در مقاله‌ی «ملت ایران یک واقعیت تاریخی انکارناپذیر» منتشر شده در سه بخش در سایت «ملیون ایران» با

^{۶۶} نک به «درنگ‌هایی درباره‌ی اقوام ایرانی و ساختار دولتی آینده.» در: www.bonyadhomaxoun.com/?p=۷۲۷۱

برداشتی ازلی‌گرایانه از مفهوم ملت کاربرد فدرالیسم در ایران را مردود می‌داند، زیرا به نظر او «فدرالیسم یعنی اتحاد میان نواحی جدا از یکدیگر، چنان‌که می‌توانند نپیوندند و جدا بمانند». این در حالی است که «ایران حتا پیش از قانون اساسی مشروطه و بدون آن نیز ملتی واحد و به‌هم‌پیوسته بود». او از این برداشت نتیجه می‌گیرد که کاربرد «کلیشه‌هایی چون خلق، ملیت و با اندکی تخفیف قوم "واژگان مسموم" دوره‌ی استالینیست‌های وطنی هستند». «ملت ایران ابتدا مبتنی بر تاریخ و فرهنگ مشترک «ملتی باستانی است که از مشروطه به این سو بر پیمان مدنی قانون اساسی استوار شده است. شاکری برای تأکید بر اهمیت فرهنگ مشترک در تشکیل ملت به فیخته، فیلسوف رومانتیک آلمانی تأسی می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که «ملت ما حاصل درهم‌تنیدگی فرهنگی و تاریخی چند هزارساله‌ی تیره‌ها و تبارهای ایرانی و خویشاوندی تنگاتنگ آنها است». پس ملت ما نتیجه‌ی جمع‌جبری آنها و همسایگی جدا از هم آنها نیست. «این‌گونه کلیشه‌ها کار را به همان فدرالیسم می‌کشاند». یکی دیگر از واژگان، به نظر شاکری «تقلبی و شوم» «ملیت‌های ساکن ایران» است، یا «اقلیت‌های ملی ایران»، یا «کشور کثیرالمله»، این‌ها «جز ترجمه‌هایی از زبان روسی دولتی نیست».

به نظر شاکری «یکی دیگر از شگردهای منکران وجود ملت ایران استعمال واژه‌ی اقلیت و تکرار بی‌نهایت آن است». شگرد است، زیرا «اگر اقلیتی وجود دارد پس باید در مقابل آن اکثریتی هم وجود داشته باشد». اگر منظور منکران از «اکثریت» فارس‌ها هستند منظورشان سهوی است. زیرا «فارس اگر به معنی فارسی‌زبان به کارنبرد بی‌معنی است. یعنی نه یک قوم است و، به‌طریق اولی، نه یک "قوم اکثریت"»، بلکه آنچه اینان با لفظ عامیانه‌ی «فارس» از آنان یاد می‌کنند، «یک تیره و تبار و قوم» نیست. «فارسی‌زبان» که گذشتگان ما او را "پارسی‌گوی" می‌نامیدند مردمانی بودند که در سراسر سرزمین پنهاور ایران، از

جنوب دریای خوارزم - آرال کنونی - و سیردریا یا سیحون - تاجیکستان و ازبکستان و ترکمنستان کنونی - و خراسان بزرگ شامل افغانستان و خراسان کنونی، تازی و همدان و اصفهان و فارس و کرمان به زبان کهن، غنی و زیبای فارسی یا دری سخن می‌گفتند. برخلاف همه‌ی ادعاها این زبان هرگز به احدی تحمیل نشده است». فارسی‌زبانان یک قوم نیستند، «و قوم و تبار دیگری هم که اکثریت باشد وجود ندارد، بدون وجود یک اکثریت، اقلیت هم معنی ندارد». «در جامعه‌ی ما تیره‌های محلی و تبارهای زبانی وجود دارند، اما همه‌ی آنها از هر حیث ایرانی هستند، و در ایرانی بودن چیزی از یکدیگر کم ندارند؛ هیچ نتیجه‌ی سیاسی هم بر وجودشان مترتب نیست. آنها همواره و در طول سده‌ها و هزاره‌ها درهم تنیده شده و با هم زیسته‌اند و آنچه در روابط آنها جایی نداشته است دشمنی یا حتی برتری جویی نسبت به هم بوده است».

شاکری انقلاب مشروطه را «دلیل پیوند مردمان مناطق مختلف ایران» می‌داند که «به بهترین وجه نمایان شد. در نهضت مشروطه از ابتدا تا به آخر، مردم همه‌ی مناطق، دست در دست یکدیگر، فعالانه شرکت داشتند و بهترین نشانه‌ی آن تشکیل انجمن‌هایی بود که برای پیشرفت این نهضت در همه‌ی ایالات و ولایات به وجود آمد. شاکری از بررسی فرایند تشکیل ملت در اسپانیا، آلمان و روسیه نیز به این نتیجه می‌رسد. در مقایسه با این ملت‌ها، «ایران کهنی که، اگر مبداء تاریخ آن را نه کشور پارس و نه کشور ماد، بلکه کشور ایران کورش بگیریم، قدیمی‌ترین ملت جهان شمرده می‌شود و در عصر مدرن نیز با نهضت مشروطه بار دیگر وحدت خود را با تصویب قانون اساسی مشروطه به وحدتی مدنی تبدیل کرد، به‌رغم سانحه‌ی رفع‌شدنی ولایت فقیه، نه از حیث یگانگی تاریخی - فرهنگی و نه از جهت دستیابی به وحدت مدنی - دموکراتیک اگر از بسیاری از کشور- ملت‌های جهان جلوتر نباشد از این

دیدگاه خاص، یعنی وحدت ملی، از هیچ ملت دیگری کم ندارد».^{۶۷}

۱۰. طرفداران دموکراسی شهروندی

به عنوان یک نمونه برای این گروه به سه مقاله از محمد رضا نیکفر رجوع می‌کنیم که در بهار و تابستان ۱۳۹۶ در وبسایت «رادیو زمانه» منتشر شدند:

۱. «ناسیونالیسم، فدرالیسم و حق تعیین سرنوشت - بررسی انتقادی»، ۲. «سیاست هویتی و تجزیه‌طلبی»، ۳. «مردم و ملت».^{۶۸} نیکفر با اعتقاد به نظریه‌ی ذاتی و ازلی نبودگی جماعت‌های ملی و قومی و برساختی و مدرن‌بودگی هر یک از آنها هر سیاستی را که بنا بر اصالت و قدمت قوم‌ها و ملت‌ها دارد مورد سؤال قرار می‌دهد. ناسیونالیسم، قوم‌گرایی، هویت‌طلبی، اصرار بر حق تعیین سرنوشت تا جدایی و فدرالیسم سیاست‌هایی هستند که او در مقاله‌های نام‌برده در معرض انتقاد قرار می‌دهد. اعتقاد نیکفر به برساخت‌بودگی ملت‌ها، قوم‌ها و هویت‌ها آن‌چنان استوار است که به نظر او وجود «عناصر پیشاملی» نیز موجب خلل آن نمی‌شود، زیرا آن عناصر هم، آن‌جا که به مصرف برساخت ملت‌ها و قوم‌ها می‌رسند آن‌چنان دستچیده و برساخت هستند که به کار توجیه اصالت ملت‌ها و قوم‌ها نمی‌خورند. علاوه بر این «نظم باستانی نیز خود ساختگی بوده است و مبنای هیچ حقانیتی نیست».

به نظر نیکفر ناسیونالیسم‌ها با برساخت ملت وسیله‌ای می‌سازند که به کار تشکیل دولت بخورد. به نام آن سخن بگویند، آن را رهبری کنند، اراده‌ی رهبری را اراده‌ی آن‌جا بزنند و به نام آن تفرقه‌افکنان را سرکوب کنند. «ناسیونالیسم می‌تواند انسانی‌ترین آرمان‌ها را به گند بکشد. ناسیونالیسم منبع مشروعیت‌دهی به

^{۶۷} نک به <http://melliun.otg/iran/author/ali-chkeri-zand>.

^{۶۸} در یک بررسی نسبتاً جامع نظریه نیکفر در این موضوع باید از تعداد دیگری از مقاله‌های او استفاده کرد.

همه‌ی دیکتاتوری‌ها در عصر جدید است». ناسیونالیسم فریبنده است، زیرا رهایی فرد را مشروط به رهایی ملی می‌کند. این در حالی است که «چیزی به اسم رهایی ملی وجود ندارد». آنچه هست رهایی جمعی است که آن نیز جز به واسطه‌ی «برپایی دموکراسی، صلح و نظام همبستگی اجتماعی» ممکن نمی‌شود». ناسیونالیسم «در نهایت یک کارکرد دارد: حفظ بخشی یا انبوهی از ترس‌ها، پیش‌داوری‌ها، خرافه‌ها و نفرت‌های گروهی». ناسیونالیسم جامعه (Society / Gesellschaft) را به جماعت (Community / Gemeinschaft) و مردم را به ملت تبدیل می‌کند و با این عمل مانع رهایی شهروند آزاد می‌شود.

به نظر نیکفر سیاست هویت نیز نوعی سیاست بنیادگرایانه است. این سیاست تنها در یک صورت مثبت و قابل پشتیبانی است. «آن جایی که [...] بر زمینه‌ی عمومی مبارزه برای آزادی و عدالت» در جهت تعدیل و رفع تبعیض حرکت می‌کند. در طرف دیگر کار هویت‌طلبی به تقابل یک هویت با هویت دیگر و تمایل آن به خشونت می‌کشد، «به‌ویژه آن جایی که سیاست هویت به سیاست قدرت» تبدیل شده «و همراه با این تبدیل، گفتار آن استراتژیک» می‌شود. «سیاست هویت در تضاد با برداشت مدرن لیبرال از ملت است» سیاست هویت جامعه را به جماعت تبدیل می‌کند و افراد را در سلک فرقه‌ای به نام «ملت» درمی‌آورد». سیاست هویت آنجا که پایه بر یک اقتصاد معیشتی خودکفا و حمایت یکپارچه‌ی یک خلق منسجم ندارد «تنها در صورتی می‌تواند بایستد و پیشروی کند که از پشتیبانی فعال خارجی برخوردار شود». «جنگی که به‌راه می‌افتد در معنای دقیق کلمه "جنگ داخلی" نیست، و سرنوشت آن در "داخل" تعیین نمی‌شود. "داخل" در آن مفهوم مکانی و استراتژیک آن دیگر وجود ندارد». نیکفر در نقد «بنیاد قرار دادن هویت قومی و نژادی و ملی» تا آنجا پیش می‌رود که آن را «گونه‌ای مابعدالطبیعه سخت» می‌خواند. منطق آن «تفاوتی با منطق بنیادگرایی دینی ندارد. ملی‌گرایی و دین‌گرایی رادیکال هر دو از سیاست هویت پیروی می‌کنند». نیکفر در ادامه حرکت از تفکیک «مردم» از «ملت» و «جامعه» از «جماعت» به این نتیجه می‌رسد که «در عنوان‌هایی چون "حق خودمختاری ملل" و "حق ملل در تعیین سرنوشت خویش" خلط بحث صورت گرفته است، به این شکل که حقی که به "مردم" اختصاص داشته را به "ملت" واگذار می‌کند. ناسیونالیسم پایه بر این ایدئولوژی دارد».

یکی از نمودهای دیگر ناسیونالیسم در دوره‌ی جهانی‌شدن، پدیده‌ی تجزیه‌طلبی است که با استقلال‌طلبی دوره‌ی مبارزه با استعمار تفاوت دارد. این‌جا دیگر مبارزه با استعمار و امپریالیسم مطرح نیست، هر چند معمولاً داستان را به شکلی روایت می‌کنند که بتوان مفهوم‌های مثبت و مترقی آن دوره را حفظ کرد «و تجزیه‌طلبی کنونی را از مقوله‌ی جدایی‌خواهی و استقلال‌طلبی پیشین دانست. به نظر نیکفر هر گرایش به جدایی و تقابل در مناسبات قومی به شکست یا تعلل در برپایی دموکراسی و دولت اجتماعی منجر می‌شود.» «در سطح فردی خلاصه کردن هویت خود در هویت قوم خویش و نفرت از اقوام دیگر ریشه در ناتوانی و شکست در شخصیت‌یابی موزون و جهت‌یابی خشنودی‌آور در زندگی دارد». آن که می‌خواهد جدا شود می‌گوید راه‌هایی را در پیش گرفته، و آن که مقابله می‌کند به زعم خود دارد توطئه‌ای را خنثی می‌کند. هر دو در این مورد هم‌نظرند که دلایلی کافی برای رویارویی و واکنش دارند. در اینجا ما با جنگ خیر و شر مواجه نیستیم. هر دو شر هستند. اتوماتیسمی به این شکل که قومی که خود را زیر ستم می‌بیند، در خیزش و جدایی برحق است، جدایی او امری دموکراتیک است، و به دموکراسی ره می‌برد، وجود ندارد. همه‌ی شعارهای رمانتیک عصر ناسیونالیسم دروغین هستند؛ آنها به جنگ و دیکتاتوری راه برده‌اند.

نکته‌ی دیگری که نیکفر تأکید بر آن را لازم می‌داند این واقعیت است که در دوره‌ی کنونی تعیین سرنوشت یک مسئله‌ی داخلی صرف نیست. او در بیان این نظر تا آنجا پیش می‌رود که می‌نویسد حق تعیین سرنوشت «در خارج تعیین می‌شود». این امر یک تغییر ساده نیست و برای تعیین سرنوشت، سرنوشت‌ساز است. همان گونه که دگردیسی‌دن حق خودفرمانی مردم به حق خودفرمانی ملت خسران بوده است، دست بالا یافتن سیاست خارجی در قبال سیاست داخلی لطمه و خسارت است. تجزیه‌طلبی در شرایط مشخص ما بدون خون‌ریزی پیش نمی‌رود. جنگ داخلی درمی‌گیرد و در جنگ داخلی نه خون "ملت" که گویا در لامکان می‌زید، بلکه خون "مردم" می‌ریزد. از این نظر هم مهم است که به "مردم" برگردیم و با کمک این مفهوم دست به بازاندیشی در وضعیت بزنیم

نیکفر معتقد است که مسئله‌ی اقوام را به علت عنصر ستیزی که در زیر

این عنوان قرار دارد نمی‌توان حل کرد، مگر به سبب ورود پیشاپیش عنصر صلح و تفاهم در آن. در غیر این صورت کار مسئله، به احتمال زیاد به خونریزی، تروریسم و دخالت نیروهای بیگانه خواهد کشید. «دوره‌ی تنش، دوره کوتاهی نخواهد بود که با یک قیام توده‌ای به پایان رسد و پس از آن دوران خوشی آغاز شود». مسئله‌ی تبعیض قومی و زبانی «زیر مسئله‌ی عمومی تبعیض و پیشبرد مبارزه برای رفع آن به عنوان یکی از مؤلفه‌های مبارزه‌ی مدنی علیه تبعیض و بی‌عدالتی و خشونت» قابل حل است. واگذاری حل مسئله‌ی اقوام به دولت، آن‌طور که هنوز نیز معمول است موجب آن می‌شود که اقوام راه حق تعیین سرنوشت را در حق تشکیل دولت می‌جویند. اما طرح دولت‌محورانه مسئله‌ی قومی، فوراً مسئله را امنیتی و نظامی می‌کند و این مستقل از آن است که طرف‌های درگیری که باشند. «اکنون دیگر طرح دولت‌محورانه مسئله‌ی قومی همه‌ی زمینه‌های امکان موفقیت خود را از دست داده است. تنها امکان موفقیتی که در منطقه ما دارد، نمونه‌ی اقلیم کردستان عراق است، که بدون دخالت آمریکا و دیگر کشورها در عراق امکان نداشت پابگیرد. حکومت همین اقلیم خودمختار برای تبدیل شدن به یک دولت مستقل باز به پشتیبانی خارجی نیاز دارد». از موضع دموکراتیسمی که با عصر جدید آغاز می‌شود چیزی که سوژه‌ی خودمختاری و حق تعیین سرنوشت است، نه ملت، بلکه مردم است.

نیکفر بر خلاف شاکری فدرالیسم را فاقد «مضمونی از پیش تعیین شده» می‌داند. زیرا «زمینه، شکل و کارکرد آن در کشورهای مختلف فرق می‌کند». شرط تشکیل «فدرالیسم پایدار و سازنده» در ایران برقراری صلح درونی و بیرونی است. «مرزها باید باز و آزاد باشند». اما برقراری صلح در منطقه میسر نمی‌شود، مگر این‌که همه‌ی نظام‌ها دموکراتیک شوند، و نظامی‌گری و دیپلماسی مخفی برچیده شود. فدرالیسم تفاهم‌آور، تبعیض‌زدا و سامان‌بخش تنها به دموکراتیک شدن کشور نیاز ندارد، بلکه به تشکیل کنفدراسیون کشورهای منطقه برای آزاد کردن عبور و مرور از مرزها، تشکیل پایتخت‌های فرهنگی و تفکیک آنها از پایتخت‌های سیاسی هم نیاز دارد. این به این معناست که ما برای منطقه به یک آرمان صلح نیاز داریم که آن را پی بگیریم. این آرمانی است که ما را به فعالیت برای دموکراتیک کردن منطقه می‌خواند.»

نیکفر در حالی که محدود کردن هر زبانی را، «محدود کردن نمایش جهان و مراوده‌های انسانی» می‌داند تذکر این نکته را هم لازم می‌داند که «کسی که موضوع رشد را مطلق می‌کند، به جای زبان مادری باید به تبلیغ آموزش و رواج زبان انگلیسی بپردازد، و یا چینی». به نظر او «حق آموزش زبان مادری، حق گسترش و تقویت فرهنگی که شاخص آن یک زبان است، یک چیز است، و حق برخورداری از رفاه و رشد یک چیز دیگر».

۱۱. مشروطه‌طلب‌ها

یک نمونه‌ی مشروطه‌طلبانه‌ی تمرکززدایی را می‌توان در قطعنامه‌ی کنفرانس اروپایی «حزب مشروطه ایران (لیبرال دمکرات)» دید، کنفرانسی که در روزهای ۱۷ و ۱۸ نوامبر ۲۰۰۷ در آنتورپن (بلژیک) برگزار شد. قطعنامه پیش از آن که به چگونگی تمرکززدایی بپردازد بر تمامیت ارضی ایران و آمادگی برای دفاع از آن تأکید می‌کند، آن هم با لحنی که راه را برای گمان بردن به آمادگی این گروه برای اتحاد حتا با نیروهای غیر دموکراتیک باز نگه می‌دارد، اتحاد به این منظور حفظ تمامیت ارضی را. قطعنامه دلالت بر این نظر دارد که تبعیض و سرکوبی متداول در جمهوری اسلامی زمینه‌ی مناسبی برای گروه‌های تجزیه‌طلب داخلی و نیروهای خارجی به وجود آورده است. به موجب این سند «حقوق اقوام ایرانی به موجب اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر و میثاق‌های آن در چهارچوب یک کشور (کشور یک پارچه‌ی ایران) و یک ملت (ملت ایران شامل شامل بر اقوام و مذاهب گوناگون) و یک نظام حکومتی غیر متمرکز – که ما آن را حکومت محلی اصطلاح کرده‌ایم می‌تواند رعایت شود».^{۶۹}

^{۶۹} نک به

قوهی قانون‌گزاری در منشور این حزب در دست دو مجلس ملی و سنا است. نمایندگان مجلس شورای ملی با رأی مستقیم مردم انتخاب می‌شوند. مجلس سنا متشکل از نمایندگان استان، با رأی مساوی است. تصمیم‌گیری درباره‌ی امور محلی در هر محل تا پایین‌ترین واحد تقسیمات کشوری توسط مردم محل انجام می‌گیرد. منشور در ادامه سنت انجمن‌های ایالتی و ولایتی قانون اساسی مشروطه، حکومت را میان مرکز در یک طرف و استان و شهرستان و روستا، در طرف دیگر پیشنهاد می‌کند. واحدهای تقسیمات کشوری، امور محلی را از اجرای قانون تا خدمات اجتماعی مانند آموزش و بهداشتی و امور شهری و اجرای طرح‌های توسعه و مانند آن که در صلاحیت حکومت مرکزی نیست با ارگان‌های انتخابی خود اداره خواهند کرد. منشور در تقسیم‌بندی استان‌های ایران جنبه‌ی جغرافیایی سنتی آن را در نظر داشته و علاوه بر نظر مردم هر محل، ملاحظات مربوط به توسعه‌ی اقتصادی را لحاظ می‌کند. با این همه منشور به تعداد و حدود استان‌ها و این که چگونه می‌خواهد میان نظر مردم و ملاحظه‌ی جنبه‌ی سنتی جغرافیایی تقسیم‌بندی همسازی به وجود آورد اشاره‌ای نمی‌کند. طبق منشور ایرانیان و کسانی که اجازه‌ی اقامت در ایران دارند می‌توانند آزادانه در هر جای کشور سکونت کنند. در تخصیص منابع ملی میان استان‌ها به آن‌ها که از امکانات کم‌تری برخوردارند باید بیشتر داده شود تا به میانگین ملی برسند. در ادامه سیاست عدم تمرکز، یک مجلس سنا با نمایندگان برابر از همه‌ی استان‌ها در کنار مجلس ملی در قانون‌گزاری شریک خواهد بود. یک نکته‌ی متناقض در این منشور تفکیک حکومت از حاکمیت است. آنچه میان دولت مرکزی و استان‌ها تقسیم می‌شود حکومت است، نه حاکمیت. حاکمیت حق مردم است. تناقض این نکته در عدم توجه به این واقعیت است که حاکمیت یک هستار انتزاعی نیست، بلکه در نظام دموکراتیک مورد تبلیغ حزب با اعمال آن توسط حکومت مرکزی و حکومت در استان‌ها، شهرها و روستاها انضمامی می‌شود. طبق این منشور فارسی

میراث ملی و زبان رسمی و آموزشی کشور است و هر ایرانی حق دارد در کنار آن به زبان محلی خود سخن بگوید و آموزش ببیند.^{۷۰} گفتنی است حزب مشروطه ایران خواهان پادشاهی رضا پهلوی است.

یک گونه‌ی دیگر بیان نظریه‌ی مشروطه‌طلبان را می‌توان در نقدی هم که داریوش همایون در همین سال، ولی چند ماه قبل‌تر به پیش‌نویس سند «شورای جمهوریخواهان ملی» نوشت مشاهده کرد. او نویسندگان این طرح را متهم به قدم گذاشتن در راه گذار از یگانگی ملی به چندپارگی ملت می‌کند «کشوری یکپارچه را می‌کوشند نخست به نام فدرالیسم تکه‌پاره کنند [...] تا مرحله‌ی جدایی نهایی برسد». او در همین گفتار موضع بابک امیر خسروی را در مقابل آن سند می‌گذارد و از این که او مخالف دعاوی خودمختاری است ابراز خوشحالی می‌کند؛ همین طور از موضع محمد امینی و حشمت رئیسی، چرا که رئیسی «شمشیر زبانش را بر گرایش‌های ضد ملی از چپ و راست کشیده است».^{۷۱}

نقد نظرها و طرح‌ها

آنچه در مقدمه این فصل لازم است اشاره به رویکرد تئوریک من به مسئله ملی است. زیرا از این دیدگاه است که من دست به سنجش نظرها و طرح‌ها می‌زنم. من این رویکرد را در جلد‌های اول و دوم کتاب «ایرانیّت، ملیّت، قومیت» در مقدمه و متن شرح داده‌ام و در این جا با تذکری کوتاه آن را تکرار

^{۷۰} نک به

https://iranncpi.net/۶۱۵/%d۹%۸۵% d۹%۸۶% d۸% b۴% d۹%۸۸% d۸% b۱ _/

با حرکت از همین موضع است که داریوش همایون، رهبر سابق این حزب در انتقاد به پیش‌نویس قطعنامه یک‌گردهمایی جمهوریخواهان ملی نهادن مفهوم ملت بر قوم نادرست می‌خواند و معتقد است که این «گذار از یگانگی ملی به چندپارگی ملت» را می‌انجامد. برگرفته از «ایران گلوبال» ۲۰۰۷/۵/۳۱.

^{۷۱} نک به «ایران گلوبال» ۲۰۰۷/۵/۳۱.

می‌کنم. به نظر من ملت‌ها ابتدا چیزی جز پدیده‌های مدرن و برساخته بر تبار و تاریخ‌سازی‌ها، استوره‌پردازی‌ها، حماسه‌سرایی‌ها، افتخارات پالاییده و قهرمان‌سازی‌های کم‌وبیش دلخواسته، نیستند؛ بر ساخته بر انکار اختلاف‌های طبقاتی، جنسیتی، فرهنگی، قومی و دینی در درون ملت‌ها، بر ساخته بر اساس فراموشی و انکار تاریخ شرارت‌ها و جنگ‌های داخلی و بر ساخته بر ایجاد مرزهای سیاسی میان انسان‌ها و آمدن‌ها و رفتن‌های آنها در طول زمان و مکان. من نمی‌خواهم با تأکید بر برساخته بودن ملت‌ها منکر تفاوت‌های واقعی سرزمینی، زبانی، فرهنگی، دینی و غیره میان گروه‌های گوناگون مردمان بشوم. منظور من نادرست بودن اعتقاد به ازلی و ذاتی بودگی ملت‌ها و جمع کردن مردم زیر یک نام است، نامی که اتفاقاً خود بر تفاوت‌ها و اختلاف‌ها سرپوش می‌گذارد، برخی را بزرگ می‌کند و برخی دیگر را ندیده می‌گیرد. با این همه باید تفاوت‌های زبانی، فرهنگی و حقوقی که از آنها حاصل می‌شود را قبول کرد و آنها را موقع تصمیم منظور داشت.

ناگفته نماند که آنچه درباره‌ی برساخت بودگی ملت‌ها گفته شد کم‌وبیش درباره‌ی قوم‌ها نیز صادق است. قوم‌ها نیز جز برساخته‌هایی حاصل از تجمیع جماعت‌های تیره- طایفه و قبیله‌ای ابتدایی در زیر نام‌های خاص نیستند، با همان مقدار از چشم پوشی از تفاوت‌ها و تبعیض‌های درونی و با همان اندازه از تاریخ و تبارسازی‌ها. ملت‌ها و قوم‌ها یا برساخته توسط دولت‌ها هستند و یا توسط داعیان قدرت در میان رهبران سیاسی. آنها با استفاده از ناخشنودی‌های برآمده از تبعیض‌ها تیره‌ها، طایفه‌ها و قبیله‌ها را به اتحاد در زیر یک نام و یک بیرق فرا می‌خوانند و به مبارزه بر علیه عوامل تبعیض و دیگرهای غیر خودی دعوت می‌کنند. موفقیت آنها، اگر حاصل بشود موفقیت در قوم و ملت‌سازی است. قوم‌ها و ملتی‌هایی که از این راه به وجود می‌آیند دیگر آن‌چنان هستاره‌هایی می‌شوند که گویی از ازل این‌چنان بوده و تا ابد این‌چنان باقی خواهند ماند. نتیجه مردمانی هستند رها شده از تبعیض‌های

تحمیل شده بر آنها توسط نا - هم - قوم ها و نا - هم - ملتی ها، ولی گرفتار در تبعیض های هم - قومان و هم - ملتی ها. قوم ها و ملت هایی که به این ترتیب بر ساخته می شوند حاملان عصبیت هایی می شوند که نظر آنها از اختلاف ها و تفاوت های درونی را دور می دارد و آنها را برای قبول هرگونه فداکاری و ازجان گذشتگی در راه حفظ قوم یا ملت خود می سازد. در این حالت تنها دو کار می توان کرد. یکی کوشش در جهت افشای برساخت بودگی قوم و ملت خویش و دیگران است و دیگر حل مسئله در قالب برساخت آنچه نظامی که راه را برای رها شدن مردم از قید نابرابری های درونی و بیرونی باز می کند، نظامی دموکراتیک و سکولار و قائم بر برابری های حقوقی جنسیت ها، قوم ها، دین ها، فرهنگ ها و زبان ها، نظامی تدوین یافته در قالب یک قانون اساسی قابل اجرا، آنچه آنچنان که وقعی به تفاوت های مذکور نگذارد، آزادی ها را تضمین کند و ضامن مصونیت مردم از تجاوز به حقوق آنها بشود. همه این ها در بستر یک جامعه ی مدنی هرچه گسترده تر و فعال تر.

در مقدمه گفتیم که اعتقاد به دموکراسی و حقوق پایه ای آن فصل مشترک همه افراد، حزب ها و گروه هایی است که در این مقاله نظرشان را منعکس کردیم. اما نباید فراموش کرد که فاصله ها میان گفته ها و واقعیت ها اغلب بسیار دور هستند. در این رابطه دو امر مهم را باید در نظر گرفت: یک آمادگی اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و اخلاقی جامعه مورد نظر برای تبدیل شدن به بستر دموکراسی، دیگر داشتن اخلاق دموکراتیک در میان کنشگران سیاسی آن جامعه. ما به عنوان مردمی که از دل یک استبداد چند هزارساله ی سیاسی، خانوادگی مردسالارانه و مدرسه و مکتب ناظم گردانه بیرون آمده ایم باید از خود بپرسیم تا چه اندازه توانسته ایم خود را از زیر رفتار و اخلاق تلقین و تزریق شده عمیق این نظامات رها کنیم و شایسته و آماده عملکرد به عنوان یک عضو دموکرات منش یک ملت دموکرات اخلاق و دموکرات رفتار بشویم.

یعنی عناوینی که به خودمان و به مردمان مورد نظرمان می‌دهیم با واقعیت انطباق داشته باشد.

حال با این مقدمه می‌توانیم سنجش نظرها و طرح‌ها را بی‌آغازیم. آن را با حکومتیان اصول‌گرا شروع می‌کنم. از آنها انتظار حل مسئله بیهوده است. آنها در تمام چهل و چند سال حکومت‌شان عدم تمایل خود به مرکززدایی را آشکار ساخته‌اند. مقاومت آنها در مقابل اجرای فصل هفتم قانون اساسی، کوشش آنها برای هرچه خفیف‌تر کردن اختیارات شوراهای محلی در قانون، دستبرد آنها در انتخابات شوراهای و نظارت امنیتی آنها بر اعضای، از نظر آنها غیر خودی شوراها، همه شاهد‌های بارز مقاومت آنها در مقابل تمرکززدایی بوده است. از تمایل شخص آنها به تمرکز و تراکم قدرت در دست‌های خود که بگذریم علت دیگر مقاومت آنها برخاسته از ایدئولوژی حاکم بر نظام سیاسی است، این ایدئولوژی بر مردمانی که صغیر و حقیر و عاری از توان شناخت مصلحت خود، کشور و ملت خود می‌پندارد، ولایت را ضروری می‌داند. من این موضوع را در مقاله‌ی «نفی ملت و قدر امت در جمهوری اسلامی» بررسی کرده‌ام.^{۷۲} اصلاح‌طلبان را هم دیدیم که در عمل کاری بیشتر از آنچه در «قانون تشکیلات، وظایف و انتخابات شوراهای اسلامی کشور» و اجرای آن توانستند از دست‌شان برنیامد. علت محدودیت آنها در این زمینه بی‌ارتباط با موانع معرفتی آنها و تمایل آنها به اسلام سیاسی نبوده است.^{۷۳} اما آنچه در بهمن ماه ۱۴۰۱ در بیانیه‌ی «برای نجات ایران» میرحسین موسوی آمده است نشان از حرکتی دارد که در جهت رفع این موانع در ذهن او و هم‌فکران او به وجود آمده است. کسی که در این بیانیه از «ساختار تناقض‌آلود و غیر قابل دوام نظام اساسی کشور»، و نیاز ایرانیان به آن‌چنان «تحولی بنیادین» صحبت می‌کند

^{۷۲} منتشر شده در «سپهر اندیشه»، ش. ۴/۳ (۱۳۴۲) در برلین.

^{۷۳} برای بررسی این موانع رشد به مقاله «موانع اصلاحات در بینش دینی و سیاسی محمد خاتمی». در چشم‌انداز، ش ۲۲ (۱۳۸۲).

که «خطوط اصلی اش را بینش پاک "زن، زندگی، آزادی" ترسیم می‌کند»، کسی که خواهان «تدوین یک قانون اساسی» جدید در یک مجلس مؤسسان آتی می‌شود و تصویب آن را به رأی مردم در یک همه‌پرسی واگذار می‌کند دیگر آن شخصی نیست که هشت سال پیش از آن خواهان «اجرای بدون تنازل قانون اساسی جمهوری اسلامی» شده بود. پشتیبانی بزرگی که بسیاری از «ملی- مذهبی‌ها» و روشنفکران دینی از این بیانیه کردند نشان دیگری برای وسعت این تحول در این طیف است.

تا آن‌جا که بر اساس مشاهدات و حدسیات می‌توان گفت جمع و فرد تجزیه‌طلبان معترف چندان بزرگ نیست. اقلیتی کوچکی هستند که به علل مختلف خواستار جدایی «ملت» خودپنداشته و سرزمین ادعایی متعلق به آن از ایران هستند. این علل ممکن است شامل هم بر نارضایتی‌های برخاسته از تبعیض‌هایی باشند که حکومت‌های مرکزی طی حدود صد سال اخیر بر «ملت»‌های آنها تحمیل کرده است، و هم بر وابستگی و تمایلات شخصی آنها. بر این‌ها باید جاذبه‌هایی را هم افزود که ممکن است از جانب پیشرفت‌های واقعی یا خیالی هم‌قومان آنها در بیرون از مرزهای ایران برای آنها ایجاد کرده باشند. این واقعیت که اگر عرب‌های ایران به دنیای عرب در جنوب خلیج فارس بپیوندند نه تنها از صورت اقلیت بودگی در ایران خارج می‌شوند، بلکه می‌توانند تحت شرایطی در پیشرفت‌های فرضی یا واقعی هم‌قومان خود در دنیای عرب سهم بگردند آنها را به جدایی از ایران متمایل می‌کند. بدون تردید تحریکات ناسیونالیست‌های عرب آن سوی مرز در جهت تشویق جدایی‌طلبی، بی‌ثمر نمی‌مانند. عامل دیگر برآمدن گرایش تجزیه‌طلبانه کاهش جاذبه‌ی ناسیونالیسم ایرانی است که در اثر تقبیح آن به وجود آمده است. ناکارآمدی حکومت، سقوط اسباب معیشت، گسترش فقر و فرونشست نفوذ اسلام‌گرایی شیعی نیز از جمله عواملی هستند که تجزیه‌طلبان را به سوی رهایی خود از

قید این حکومت می‌کشانند. بنابراین نه تنها باید در سنجش گرایش تجزیه‌طلبان به این عامل‌ها توجه کرد، بلکه با اجرای سیاست‌های ضد تبعیضی و تدبیرهای تحبیبی آنها را به سوی ایران دوستی برگرداند. مخصوصاً با در نظر گرفتن این واقعیت که تجزیه‌طلبی محدود به عرب‌های ایران نمی‌شود، بلکه با شدت کم‌وبیش در میان ترک‌زبانان آذربایجان، کردها و بلوچ‌ها و ترکمن‌ها نیز به چشم می‌خورد.

تجزیه‌طلب‌ها در توجیه گرایش خود دلیل‌هایی نیز ارائه می‌کنند که به سبب سستی به موضع آنها بیشتر ضرر می‌رسانند تا فایده. از جمله این دلیل که چون دولت ایران سرزمین‌های متعلق به قوم‌های غیر فارس را اشغال کرده است باید طبق معاهده‌ی ۱۵۱۴ سال ۱۹۶۰ سازمان ملل بدون قید و شرط دست از اشغال بردارد. این در حالی است که اولاً مفاد آن معاهده مربوط به کشورهای هنوز استعمارزده در آن زمان است، ثانیاً حضور قوم‌های ایران در این سرزمین سابقه‌ی تاریخی بس طولانی دارد، تاریخی که در طی آن سران برخی از این اقوام در ایران یا مستقیم حکومت کرده‌اند یا در حکومت صاحب‌سهم بوده‌اند. تجزیه‌طلبان آذربایجانی با افزودن صفت «جنوبی» به آذربایجان ایران این توهم را ایجاد می‌کنند که گویا آذربایجان جنوبی و شمالی آنها روزگاری کشوری مستقل و متحد را تشکیل می‌دادند و تقسیم آنها کار «فارس‌های هار و فاسد» بوده است. این در حالی است که نهادن نام آذربایجان بر آنچه امروز در جنوب شرقی قفقاز قرار دارد بر ساختی برآمده از تمایل الحاق‌گرایانه پان آدریست‌های آن دیار است.^{۷۴} بنی‌طرف با استناد به آنچه او استقلال مشعشعیان و بنی‌کعب در خوزستان می‌نامد خواهان احیای استقلال آنها می‌شود. این در حالی است که نه استقلال آنها دائمی و نامحدود بود و نه

^{۷۴} برای آشنایی با دلایل این برداشت نک به جلد دوم کتاب «ایرانیت، ملیت، قومیت» و منابع آن نوشته‌ی من. مقاله‌ای که علیرضا اردبیلی در رد این‌گونه برداشت‌ها نوشته است پایه در سستی دارد. من، اگر فرصتی دست بدهد علل سستی آن را نشان خواهم داد. برای مقاله‌ی اردبیلی نک به سایت «تریبون».

ارتباطی با رأی مردمی داشت که ناچار به تحمل فرمان آنها بودند. تجزیه‌طلبی هرچه باشد و با هر انگیزه‌ای، در حال حاضر جز با راه‌اندازی یک جنگ داخلی و دخالت نیروی نظامی خارجی موفق نخواهد شد. در طرف دیگر این مخالفان تجزیه‌طلبی، به‌ویژه در میان مرکزگرایان ایران هستند که باید با کوشش در راستای رفع عوامل نارضایتی تمایل به تجزیه را، هر جا که هست بکاهند و به عکس آن تبدیل کنند.

از تجزیه‌طلبان که بگذریم می‌بینیم که مهم‌ترین اختلاف میان گروه‌های دیگر تقسیم مردم ایران به چند ملت در یک طرف و آنهایی است که در ایران تنها یک ملت و قوم‌های مختلف آن می‌بینند، یا حتی، گرچه به‌ندرت، منکر وجود قوم‌ها در ایران می‌شوند. به‌یاد بیاوریم که مثلاً مرام‌نامه‌ی حدکا مردم ایران را به شش ملت تقسیم می‌کند، ملتی به نام ملت ایران نمی‌شناسد و از آنها تنها به‌عنوان «مردم» یاد می‌کند. اهمیت این اختلاف در اختلاف‌های دیگری است که از هریک از این دو یا سه شق حاصل می‌شود. آنها که مردم ایران را به چند ملت تقسیم می‌کنند خواهان همه‌ی حقوق و اختیارات اعلام شده یا نشده‌ای هستند که طبق عرف و حقوق بینامللی به یک ملت تعلق دارد، با حکومت خود و مرزهای مشخص آن. در مقابل معتقدان به یگانگی ملت ایران هستند که این حقوق را در انحصار ملت ایران می‌بینند و برای اقوام تشکیل‌دهنده‌ی آن، اگر وجودشان را بپذیرند قائل به اختیاراتی کم‌وبیش در زیر اختیارات ملت ایران هستند.

در حالی که دسته‌ی اول (گروه دوم و تا حدی گروه سوم) بر روی حق تعیین سرنوشت اصرار دارد و ضمیمه‌ی «حتا تا جدایی» آن را یا مسکوت می‌گذارد و یا از آن آشکارا دفاع می‌کند، دسته‌ی دوم (بخشی از گروه سوم و گروه‌های چهارم تا یازدهم) این حق را اختصاص به ملت واحد ایران می‌دهد. این اختلاف حتا تا آن حد پیش می‌رود که برخی از اجزای دسته‌ی دوم گمان بر تجزیه‌طلبی

معتقدان به گروه دوم می‌برند. گمان‌ها پایه بر سه واقعیت دارند: اول بر همان اصرار دسته‌ی اول بر ملت‌بودگی قوم‌های ایران و مرزهای جغرافیایی خود کشیده‌ی آنها. دوم بر سابقه‌ی تاریخی «جمهوری مهاباد» و تمایلات تجزیه‌طلبانه در فرقه‌ی دموکرات آذربایجان. سوم چشم‌انداز آرزومندانه‌ی فرا-ایرانی حزب‌های قوم‌محور، مانند کردستان مستقل بزرگ در چشم‌انداز حزب‌های کردی. این همان تعریف کردن کردهای ایران در دو جغرافیای سیاسی مختلف است که فرخ نعمت‌پور آن را «دوآلیسم ناسیونالیستی حزب دموکرات کردستان» می‌نامد و آن را مغایر با ادعای ایرانی بودن آن می‌داند.^{۷۵} اختلاف دیگر در تعیین مرزها میان «ملت‌های موجود است. در حالی که دسته‌ی اول مرزها را، هرچه گسترده‌تر به دور «ملت‌های خود می‌کشد دسته‌ی دیگر یا در این مورد سکوت می‌کند، یا کشور را به منطقه‌ها، استان‌ها یا ایالات، برحسب مرزهای موجود یا ملاحظات آمایش سرزمین تقسیم می‌کنند. دسته‌ی اول در مرزکشی بر دور «اقليم» خود آن‌چنان ره افراط می‌رود که حاضر به دادن کم‌ترین اختیارات اداری، نظامی، قضایی و انتظامی به حکومت مرکزی از یک سو و «ملت‌های دیگر ایران از سوی دیگر است. بنابراین این سؤال را بی‌جواب می‌گذارد که آیا «هم-ملت‌های او اجازه‌ی قبول این‌گونه سمت‌ها، یا شغل‌ها در خارج از مرزهای «ملی» او را دارند یا نه. اگر ندارند پس تکلیف انبوه «هم-ملت‌های او که ساکن و شاغل در بیرون از مرزهای «ملت» او هستند چه می‌شود؟ سؤال دیگری که در ارتباط با ملت‌سازی احزاب قومی می‌شود میزان موافقت مردم موردنظر آنها با کشیدن مرزهای مطلوب این احزاب به دور آن مردم است. پاسخ این سؤال تنها زمانی

^{۷۵} نعمت‌پور خطاب به دوتن از رهبران آن حزب، عبدالله حسن‌زاده و مصطفی هجری می‌پرسد اگر آن حزب «خود را ایرانی می‌داند چگونه است که خود را در یک جغرافیایی دیگر هم تعریف می‌کند و آن را بخشی از هویت خود می‌داند.» جغرافیای دیگر همان کردستان بزرگ است. نک به ایران گلوبال

ممکن می‌شود که فرصت یک همه‌پرسی بی‌غل‌وغش به همین منظور فراهم بشود. یکی دیگر از تفاوت‌های برآمده از قبول یا رد ملت واحد نوع برخورد به مسئله‌ی زبان است. در حالی که دسته‌ی اول خواستار تدریس به زبان مادری از دبستان تا دانشگاه است و به تدریس زبان فارسی به‌اکراه جایی در دبستان می‌دهد - به یاد آوریم که فرقه‌ی دموکرات تدریس فارسی از ابتدا و بخش فارسی روزنامه‌ی «آذربایجان» آن را مدتی کوتاه بعد از تشکیل حکومت خود در آذربایجان کنار گذاشت. برخی از گروه‌های دسته‌ی دوم تنها آموزش زبان مادری یا ادبیات آن را در کنار زبان فارسی قبول می‌کنند. انکار پسینی تجزیه‌طلبی در «حکومت آذربایجان» و «جمهوری مهاباد» سال‌های ۱۳۲۴/۲۵ مشکل را حل نمی‌کند.

اجرای برنامه‌ی دسته‌ی اول نیز، اگر قرار باشد با توافق اکثریت بزرگ مردم ایران و پرهیز از خشونت انجام بگیرد به زمانی بلند نیاز دارد. اولاً اکثریت مردم ایران بپذیرد که ایران از ملت‌هایی جداگانه تشکیل شده است، ملت‌هایی که هرکدام دارای حکومتی مجهز به تقریباً همه‌ی قوای حکومت هستند و هر کدام می‌توانند به رأی خود حق تعیین سرنوشت را تا حد جدایی از ایران مطالبه کنند. تبدیل واژه‌ی «ملت»ها به «ملیت»ها، آن طور که «کنگره‌ی ملیت‌های ایران فدرال» به‌منظور تخفیف احساسات مخالفان تصویب کرده است مشکلی را حل نمی‌کند. زیرا، صرف‌نظر از اشکال دستوری این واژه، همه به‌صوری بودن آن آگاه هستند. درست است که اعضای این گروه برخی از حقوق مالی، عمرانی، نظامی و سیاست خارجی را در دست حکومت مرکزی باقی می‌گذارند و تدریس زبان فارسی در اقلیم خود را برای چند سال پذیرا می‌شوند، ولی آنها در ازای این همه، به‌قول خودشان تحمل حکومت مرکزی، به‌او اجازه‌ی تقریباً هیچ دخالت دیگری در امور داخلی خود نمی‌دهند. استثنا انتظاراتی است که از حکومت مرکزی در ارتباط با رفع عقب‌ماندگی‌ها و جبران تبعیض‌ها دارند؛

به‌علاوه حق دخالت‌های خود در حکومت مرکزی. بنابراین آنها باید برای اجرای برنامه‌ی خود صبر زیاد داشته باشند، گام‌به‌گام پیش بروند، یا همزمان امید به آن‌چنان شرایطی در ایران و منطقه‌ی اطراف آن ببندند که به کردهای عراق اجازه‌ی تشکیل اقلیم کردستان در آن کشور را داد. هرج‌ومرج داخلی یا دخالت نظامی خارجی مصداق آن شرایط هستند.

در ماه‌های آخر سال ۱۴۰۱ و اوایل سال ۱۴۰۲ برخی نشانه‌ها خبر از کوشش حزب کومله در جهت قبول حرکت گام‌به‌گام، ولی محدود به دوره‌ی گذار از جمهوری اسلامی با حفظ مواضع برنامه‌ای خود می‌داد. به‌طور عمده در شکل شرکت دبیر اول آن حزب، عبدالله مهتدی در همایش هشت نفری دانشگاه جرج تاون واشنگتن و امضای «منشور همبستگی و سازماندهی برای ایران آزاد» آن جمعیت، منشوری که در اسفند ۱۴۰۱ منتشر شد. انتخاب آزاد نمایندگان مجلس مؤسسان، تدوین یک قانون اساسی جدید، استقرار یک نظام دموکراتیک سکولار، تعیین تمامی مقامات سیاسی و رسمی از راه انتخابات آزاد و دموکراتیک، برابری همه‌ی شهروندان از هر باور و قوم و جنسیت و گرایش جنسی در پیشگاه قانون، حفظ یکپارچگی سرزمینی ایران، پذیرش گوناگونی زبانی، قومی (اتنیکی)، مذهبی و فرهنگی اهالی ایران. تمرکززدایی از قدرت با سپردن اختیارات مالی، اداری و سیاست‌گذاری به نهادهای منتخب استانی، شهری و ناحیه‌ای، پذیرش تکثر و تنوع در جامعه‌ی ایران، تلاش برای رفع تبعیض‌های تاریخی و کنونی، پذیرش جایگاه زبان‌های مادری بر اساس قوانین و کنوانسیون‌های بین‌المللی، تمرکز بر سیاست‌های جبرانی و امتیازات اقتصادی ویژه برای توانمندسازی مناطق و استان‌های محروم نگه‌داشته شده موارد توافق امضاکنندگان منشور بودند. عمر ایلخانزاده، معاون مهتدی در کومله در توضیح علت امضای این منشور توسط رهبر آن حزب گفت: حزب ما این موارد «را مثبت ارزیابی می‌کند و این موازین را جزو خطوط اصلی فدرالیسم می‌داند». او با گفتن این که تمرکززدایی

موردنظر این منشور از نظر حزب او همان فدرالیسم است و حزب او اگر تمرکززدایی را به جای فدرالیسم پذیرفته است به علت نداشتن حساسیت نسبت به عنوان فدرالیسم می‌باشد محدودیت یک بخش از موافقت کومله با منشور را آشکار ساخت. او، علاوه بر این افزودن این نکته را هم لازم دید که «همه‌ی منویات ما، به عنوان کومله کردستان ایران در منشور مهسا گنجانده نشده» است، ولی او امید به تغییر و اصلاح آن دارد. او اشاره به این نکته، از نظر او مثبت در منشور را نیز لازم دید که «در منشور مهسا به جای "ملت ایران" [...] بر ترکیب واژگانی "مردم ایران" تأکید شده است». او با این گفته مخالفت خود با کاربرد مفهوم «ملت ایران» را نشان داد. اما آنچه وزن آمادگی کومله برای حرکت به طرف یک توافق طولانی‌تر از دوره‌ی گذار را می‌کاست این گفته‌ی ایلخانی‌زاده نیز بود که منشور مهسا قبل از هر چیز، همبستگی برای دوران گذار از جمهوری اسلامی است و نه بیشتر. چون از سرنگونی جمهوری اسلامی احزاب و سازمان‌های سیاسی در راستای استراتژی‌های سیاسی مطلوب خود در یک نظام دموکراتیک پارلمانی، وارد ائتلاف‌های گوناگون و همچنین رقابت سیاسی خواهند شد، نه پیش از آن. سؤالی که در این جا مطرح می‌شود این است که نظام دموکراتیک بعد از دوره‌ی گذار – که بی‌شک هنوز جاافتاده نخواهد بود – قدرت تحمل اجرای برنامه‌هایی همچون برنامه‌ی کومله را خواهد داشت؟ آیا کومله بازهم حاضر خواهد بود به خاطر ائتلاف با گروه‌های دیگر از آن برنامه کوتاه بیاید؟ آیا او فکر می‌کند که ائتلاف با سازمان‌ها و حزب‌های متشکل در کنگره‌ی ملیت‌های ایران فدرال برای اجرای آن برنامه کافی خواهد بود؟

همبستگی افراد گردآمده در منشور مهسا دوام چندانی نیافت. آنچه می‌بایست محل ائتلاف گرایش‌های گوناگون باشد خیلی زودتر از آن که ائتلاف لازم در میان گروه‌ها، سازمان‌ها و حزب‌های مشروطه‌طلب در یک طرف و

جمهوری خواه، در طرف دیگر حاصل شده باشد تشکیل شد. با این همه دیدیم که تذکر ایلخانزاده مانع مخالفت حزب‌های دیگر کرد با آن منشور نشد. علیزاده از کومله (شاخه‌ی حزب کمونیست ایران در کردستان) در مصاحبه با «ایران وایر» در نهم فروردین ۱۴۰۲ گفت: «خلاصه‌کردن اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر و قوانین و کنوانسیون‌های بین‌المللی در فرمول‌های کلی، گریز از حق تعیین سرنوشت ملیت‌های گوناگون در ایران است». محمد نظیف قادری، عضو رهبری مرکزی حزب دمکرات کردستان ایران، علت مخالفت حزب خود را این‌طور بیان کرد: «حزب ما پس از بررسی خطوط اصلی منشور مهسا به دلیل ابتدای آن بر خرد مرکزگرا و تمامیت‌خواه، با آن مخالفت کرد. چون از نظر ما مرکزگرایی و تمامیت‌خواهی علاوه بر این که ریشه در تاریخ سیاسی و نظام حکمرانی ایران دارد، نتیجه‌ی ناگزیر آن نیز دیکتاتوری، نقض آزادی‌های دمکراتیک و انکار هویت ملیت‌های گوناگون ایران خواهد بود». او اعلام کرد که «برنامه‌ی حزب دمکرات در حال حاضر گفت‌وگو با هم‌پیمانان خود در "کنگره‌ی ملیت‌های ایران فدرال"، "همبستگی برای آزادی و برابری" و "شورای دموکراسی‌خواهان" برای دستیابی به یک ائتلاف وسیع و گفتمان مشترک است». سیامند معینی از حزب پژاک گفت: «استفاده از اصطلاح یکپارچگی سرزمینی و حفظ آن توسط ارتش در منشور مهسا، تقدیس جغرافیای ایران و ناشی از ذهنیت مرکزگرایی است که حاضر نیست ملت‌های تشکیل‌دهنده‌ی ایران و حقوق‌شان را به رسمیت بشناسد». او همچنین باور دارد که منشور مهسا نه پروژه‌ای دموکراتیک برای ایران آینده، بلکه ادامه‌ی سیاست مرکزگرایی و تمامیت‌خواهی پیش و پس از انقلاب ۱۳۵۷ است». ۷۶

اشاره‌ی قادری به «ائتلاف وسیع» با گروه‌های مذکور هم تا زمانی که محدود به دوره‌ی گذار و در عین حال پافشاری بر مواضع اصولی آنها باشد مشکل را تنها

به دوره‌ی بعد از گذار منتقل می‌کند. باید در نظر بگیریم که ائتلاف‌های نامبرده توسط قادری با سازمان‌هایی هستند که مواضع مشابه دارند. مذاکرات حزب او با «سازمان مجاهدین خلق ایران» نشان می‌دهد که جستجوی حزب او برای ائتلاف در چه جهتی حرکت می‌کند.

در توصیف نظریه‌های گروه دوم دیدیم که برخی از ناسیونالیست‌های قومی مرکزگرای اصرار دیگران بر حفظ تمامیت ارضی ایران را نادرست و مانعی برای تفاهم می‌بینند. نمونه‌ای که در آن جا نقل کردیم مقاله‌ی کامران متین بود. متین اصرار بر حفظ تمامیت ارضی را حتا آن عاملی می‌داند که موجب تحریک قوم‌گرایی بیشتر می‌شود.

همه‌ی نظریه‌هایی که من زیر عنوان گروه سوم جمع کرده‌ام طرفدار فدرالیسم قومی یا ملی هستند، ولی در عین حال مخالف گرایش‌های پانی. ایالات موردنظر قانون اساسی گروه تبریز تقریباً دارای همان اختیاراتی هستند که اقلیم‌های حدکا، با این تفاوت که در این جا تقسیم ایران به ایالات نه بر حسب «ملت»‌ها، بلکه قوم‌ها و زبان‌ها صورت گرفته است. اهمیت این تفاوت در این است که قائم بر هستارهای مشخص، یعنی زبان / قوم‌ها است؛ نه بر ملت‌هایی که بودن یا انسجام آنها دست‌کم مشروط به یک پرسش از ملت‌های مفروض و مناسبات دموکراتیک در میان آنها است. هم این طرح و هم طرح شریعتمداری این پرسش را بی‌جواب می‌گذارند که اگر آنها تقسیم ایالت‌ها را بر حسب قوم یا زبان می‌طلبند، چرا مناطق فارسی‌زبان را در یک ایالت جمع نمی‌کنند. هر دو طرح فاقد راه‌حل برای این واقعیت هستند که مثلاً اغلب آذربایجانی‌های ایران در بیرون از استان آذربایجان زندگی می‌کنند. شریعتمداری میزان پراکندگی قومی در ایران را میان ۳۰ تا ۵۰ درصد حدس می‌زند، ولی، مانند طرح تبریز معلوم نمی‌کند که چه اثراتی از این واقعیت در زمینه‌ی حقوق قومی و زبانی مترتب خواهد بود و چه تدبیرهایی می‌توان در

ارتباط با این اثرات پیشنهاد کرد. این که در پیش‌نویس گروه مطالعاتی تبریز پیشنهاد دو زبان رسمی سرتاسری شده است اقناع‌کننده نیست. زیرا اولاً اگر دیگران به فارسی، در این نقش بسنده می‌کنند به علت پیشینه‌ی طولانی آن در این نقش، گسترش فراقومی آن و نقش واسطگی آن است. ترکی در ایران تاکنون چنین نقشی نداشته است. ثانیاً نوشتن اسناد به زبان ترکی نه تنها مشکل کردها، بلوچ‌ها و عرب‌ها را حل نمی‌کند، بلکه حسادت آنها را نیز برمی‌انگیزد. آنچه جای این پیشنهاد را می‌تواند بگیرد آزاد گذاشتن آموزش زبان ترکی، کردی و غیره در مدارس همه‌ی ایالت‌ها و موظف ساختن دولت مرکزی و ایالات به فراهم ساختن وسایل این کار است. به نظر من رسمیت حق همه‌ی زبان‌های مهم‌تر مردم ایران است، ولی در زمینه‌ی آموزشی، اداری و مالی تبعاتی در اجرا دارد که حل آنها تنها به تدریج امکان‌پذیر است. یک امتیاز طرح تبریز دادن حق تغییر مرزهای ایالت‌ها توسط حکومت مرکزی و اعتراض آن به قانون‌های مصوب پارلمان ایالات است. این که پیش‌نویس گروه مطالعاتی تبریز انتخاب محل سکونت در سرتاسر ایران را آزاد گذاشته است اگر حتا به معنی باز بودن ایالات برای سکونت افراد ناهم‌زبان باشد بازهم کفاف رعایت لیبرالیسم در رفت‌وآمد در میان ایالت‌ها را نمی‌کند. آنچه لازم است گسترش این آزادی به حوزه‌ی کار، سرمایه و فرهنگ است.

من قطعنامه‌ی کنگره‌ی ۱۴ سازمان فدائیان خلق را به‌رغم قبول ترکیب جمعیت ایران از چند «ملت» در گروه سوم آوردم، زیرا مخالف تجزیه‌طلبی است. باید دید که این ملاحظه در ارتباط با سایر سازمان‌های چپ هم کاربرد دارد؟ در هر صورت شامل مقاله ماشاءالله رزمی هم می‌شود. این که خودمختاری هدف انجمن‌های ایالتی و ولایتی بوده ادعایی است که بیشتر به توقعات و عملکرد برخی از انجمن‌ها مربوط می‌تواند شد، نه به اختیارات محدودی که در قانون به آن‌ها داده شده بود. همین‌طور به تقسیم کشور به چهار ایالت (آذربایجان، کرمان و بلوچستان، فارس و بندر و خراسان و

سیستان) و ۱۲ ولایت زیر فرمان دارالخلافه در آن قانون، جایی که کردستان، زنجان، خوزستان و غیره جزو ولایت‌ها هستند، نه ایالت‌ها. در قانون انتخابات مجلس شورای ملی، مصوب ۲۹ مرداد ۱۲۹۰ هم تعداد ایالت‌ها ثابت ماند، گرچه تعداد ولایت‌ها به رقم ۲۲ رسید.

ظاهراً یکی از دو شرطی که سعید رهنما برای موافقت با تقسیم‌بندی برحسب تفاوت «ملیت»‌ها در نظر دارد واگذار کردن امور شهروندی و سکولاریسم در اختیار دولت مرکزی است. شاید حل اختلافات مرزی میان استان‌های «ملیتی» شرط دیگر او باشد. کاربرد واژه‌ی ملیت در مقاله‌ی او شاید به علت تعلق او به گرایش چپ و اشتباه این گرایش در این مورد باشد.

پیشنهاد فتح راضی را می‌توان این‌طور فهمید که تقسیم برحسب قومیت موکول به حل اختلاف مرزی میان آنها است. اگر جز این باشد تقسیمات باید بر حسب استان‌ها (ی موجود؟)، بدون ملاحظه‌ی قومیت انجام شوند. چشم‌انداز تشکیل اتحادیه‌های منطقه‌ای فرامرزی، اگرچه ایده‌ی خوبی است، زیرا این یکی از حالاتی می‌تواند باشد که در آن شاید بتوان مسأله‌ی هم‌قوم‌های ساکن در دو طرف مرزها را حل کرد، ولی اگر قرار باشد با مرکزیت ایران صورت بگیرد باید علت این در- مرکز بودگی معلوم شود. همین‌طور گستره‌ی آن، که احتمالاً شامل کشور ترکیه با جمعیتی برابر با جمعیت ایران هم باید باشد. هدایتی گرچه تقسیم‌بندی استانی را ترجیح می‌دهد، تقسیم بر حسب قومیت، در صورت موافقت اکثریت مردم با آن را نیز می‌پذیرد. او به این ترتیب دچار همان مشکلی می‌شود که پیش‌تر توضیح داده شد. توجه او به معیار آمایش سرزمین برای تقسیم‌بندی استان‌ها موضوعی است که بعداً به آن رجوع خواهیم کرد.

آنچه خوب‌روی پاک درباره‌ی پیشینه‌ی تاریخی همبستگی ملی و همزیستی قومی در طول تاریخ ایران می‌نویسد شائبه‌ی ازلی‌گرایی در ذهن خواننده

ایجاد می‌کند، ازلی‌گرایی به معنی اعتقاد به وجود ملت‌ها در دوران‌های تاریخی کم‌وبیش طولانی پیشامدرن. در این معنا باید روش شود که منظور از پیشینه چیست؟ پیشینه‌ی یک ملت مدرن، یا پیشینه‌ی ملتی که در دوران پیشامدرن هم وجود داشته است. حالت دوم دایر بر ازلی‌گرایی است که با مخالفت قاطبه‌ی متخصصان مسئله‌ی ملی روبه‌رو شده است. طرح شجریان اعتبار رأی مردم را، به‌درستی تا آن حد می‌گستراند که حق نصب و عزل مقامات منتخب در هر سطح از تقسیم‌بندی را از طرف سطح‌های بالاتر نفی می‌کند. طرح او بر فرض تقسیم مردم ایران به اقوام مختلف بنا شده است. طرح تصمیم به تدریس به زبان مادری را به قوم‌ها واگذار کرده است.

بادامچی کاربرد مفهوم ملت به‌جای قوم را مسئله‌ای می‌داند که نه در چارچوب ایران، بلکه در سطح منطقه قابل حل است، امری که اما احتیاج به زمانی نامعلوم و احتمالاً طولانی دارد. به این ترتیب ما موقعی می‌توانیم مثلاً از ملت کرد سخن بگوییم که کردهای پراکنده در کشورهای منطقه امکان تشکیل کشور مستقل خود را پیدا کنند. او به‌درستی توجه به دغدغه‌ی امنیت برای حل هر نظریه‌ی مطلوب ناظر به حقوق قوم‌های ایران را لازم می‌شمرد. او نیز در احیای قانون انجمن‌های ایالتی و ولایتی صدر مشروطیت راه‌حلی می‌بیند که اگر در یک ساختار حکومتی دموکرات و سکولار اجرا شود به نتیجه‌ی مطلوب می‌رسد. پرسشی که در این جا پیش می‌آید این است که کدام بخش از قانون باید احیا شود. تقسیم کشور به چهار ایالت و دوازده ولایت که نمی‌تواند باشد؛ همین طور اختیارات محدود انجمن‌ها در آن.

از جنبه‌های سنت/عرف‌گرایانه و ضدلیبرالیستی و ضدسکولاریستی غربی^{۷۷} جامی که بگذریم و از واژه‌سازی‌های غریبی که او ابداع کرده است طرح او این حسن را دارد که امر توسعه را در تقسیم‌بندی ایالات مورد ملاحظه

^{۷۷} جامی که به نظر می‌رسد که در اصل موافق لیبرالیسم و سکولاریسم است معلوم نمی‌کند که غیرغربی آن، اگر برگرفته از غرب نباشد از کجا آمده است.

قرار می‌دهد. اما ترتیب پلکانی انتخاب اعضای انجمن‌ها از سطح شهر به بالا این سؤال را بر می‌انگیزد که چرا انتخابات نباید مستقیم باشد؟ یعنی اهل روستا هم بتواند به‌طور مستقیم در انتخاب نمایندگان انجمن‌های شهر و استان و غیره شرکت کند؟ در مخالفت او با ایده‌ی قومیت و ملیت‌گرایی که هر قطعه از سرزمین ایران را متعلق و منحصر به یک قوم یا ملیت می‌کند طرفداری غیرمستقیم او از مفهوم مشاعیت سرزمین پیدا می‌شود. مشاعیت در ملک، اگر به این معنا باشد که همه‌ی اتباع دولت ایران در سرزمین شریک هستند به‌طوری که سهم هریک آن‌چنان مشخص نیست که بتواند آن را از بقیه‌ی سرزمین جدا کند قابل‌استفاده برای مخالفت با تجزیه است. ولی مشاعیت در قانون مدنی این معنا را نمی‌دهد. در آنجا ملک مشاع قابل‌افراز است. علاوه بر این منشاء مشاعیت در مالکیت سرزمین ایران معلوم نیست. ما دلیلی برای این ادعا نداریم که مشاعیت سرزمین ایران در اثر عقد و قرارداد به‌وجود آمده باشد. از تابعیت دولت هم اگر باشد باید دید از کجا پیدا شده است، نتیجه‌ی قهر و غلبه است یا به صرف زندگی در این سرزمین، یا عرف به‌وجود آمده است. پاسخ به این پرسش‌ها مسأله را حل نمی‌کند، بلکه پیچیده‌تر از آنچه هست می‌شود. ایزدی هم به مشاعیت سرزمین استناد می‌کند. دلیل او ظاهراً همبستگی تاریخی قوم‌ها در ایران است. ولی همبستگی تاریخی اقوام از کجا به وجود آمده و چگونه منشأ مشاعیت سرزمین شده است؟ چرا همبستگی باید مانع تقسیم‌بندی اداری کشور برحسب قوم‌ها باشد؟ درباره‌ی وجود همبستگی کافی است به اقدامات تبعیض‌آلودی که از زمان حکومت رضاشاه تا به حال در خصوص قوم‌های غیر فارس اعمال شده است توجه داشته باشیم. به نظر من اگر دلیلی برای حقانیت مشاعیت وجود داشته باشد باید آن را در عرف جست، یا به‌طور غیر مستقیم در حق سهم اتباع ایران در سرزمین ایران، منابع طبیعی کشور، ذخایر مالی حکومت و آزادی انتخاب محل سکونت و کار در

سرتاسر کشور.

قندچی به این دلیل رو به مخالفت با فدرالیسم قومی کرده است که در آن خطر تجزیه می‌بیند. او موافق فدرالیسم استانی است. ولی چگونه می‌توان مرز میان استان‌ها و حدود اختیارات آنها را تعیین کرد که خطر تجزیه را مانع بشود؟

ایزدی بیش از همه‌ی صاحب‌نظران بر امر توسعه و آمایش سرزمین به‌عنوان معیار تقسیم‌بندی تأکید کرده است. از جمله دلیل‌هایی که او برای دفاع از این طرح اقامه می‌کند عدم موافقت واحدهای از نظر توسعه پیشرفته در نظام فدراتیو برای کمک به واحدهای کم‌تر توسعه یافته است. این در حالی است که این مشکل را می‌توان به صورت ایجاد یک نهاد مرکزی توسعه، ولی با شرکت نمایندگان همه‌ی واحدها در نظام تصمیم‌گیری آن نیز حل کرد. علاوه بر این تقریباً همه‌ی طرح و نظرها معرفی شده در این نوشته اذعان به نابرابری توسعه در سطح ایران و لزوم جبران تبعیض‌ها در این مورد را دارند. در یک‌جا برای شرح این تبعیض و لزوم جبران آن اصطلاح «تبعیض مثبت» به کار رفته است. در طرح ایزدی مرز میان مناطق برحسب ملاحظات آمایشی تعیین شده است، ولی مرز استان‌ها ظاهراً همانی است که امروز هست، بدون ملاحظات قومی یا زبانی.

مخالفت قطعی غلام آزاد با «اتنوکراسی» و موافقت او با تقسیم قدرت حکومتی از پایین‌ترین سطح موضعی است شایسته‌ی ملاحظه‌ی بیشتر. ولی مخالفت به‌جای او با قومی کردن مرزها نباید موجب انکار وجود و حقوق هستارهای زبانی - قومی در ایران بشود. «تفاهم‌نامه»ی جبهه‌ی ملی خارج از کشور و مؤتلفانش می‌خواهد از یک طرف تقسیمات را از سطح روستا شروع کند، ولی از طرف دیگر قومیت‌های ایران را از سطح وزارت تا مدیریت (؟) در قدرت سیاسی شرکت دهد. آیا این بدان معنی نیست که قوم‌گرایان سابقه‌دار امضاکننده‌ی این تفاهم‌نامه موافقت خود با آن را به این علت اعلام کرده‌اند که

فکر می‌کنند حرکت از زیرین‌ترین سطح به بالا به برآمد استان‌هایی با خصلت قومی منجر خواهد شد؟ اگر اعضای جبهه‌ی ملی امضاکننده‌ی «تفاهم‌نامه» نیز همین نظر را داشته‌اند چرا به‌طور واضح قومیت را معیار تقسیم‌بندی کشور قرار نداده‌اند.

پیش‌نویس قانون اساسی اردشیر دولت از این جهت که اختیارات چندانی به شوراهای ده تا استان نمی‌دهد شباهت زیادی با قانون شوراهای محلی موجود در جمهوری اسلامی دارد. پیش‌نویس «اندیشگاه ملی ایرانیان» در یک طرف ناظر بر تقسیم قدرت مرکزی میان شوراهای روستایی تا استانی است، ولی در طرف دیگر به علت اولویتی که به «مصالح ملی» نسبت به «مصالح محلی» می‌دهد اختیارات شوراها را محدود می‌کند. در این زمینه، این سؤال مطرح می‌شود که این اولویت از کجا می‌آید و حدود آن چیست؟ اگر محدود به حق حکومتی باشد که به‌نحو دموکراتیک انتخاب شده است، آن‌هم برای جلوگیری از انحراف ارگان‌های محلی از قانون اساسی پذیرفته شده از طرف همه‌ی مردم، قابل قبول است. پیش‌نویس کاوه شیرزاد که برای یک جمهوری یا پادشاهی انتخابی نوشته شده است اختیارات شوراها را محدود به مشاوره با دولت در امور منطقه‌ای و شهری با هدف تسهیل و تسریع امور مدیریتی می‌کند. به این صورت از تمرکز قدرت در دست حکومت مرکزی چندان‌آزوده نمی‌شود.

بهر روز کلانتری با این فرض با فدرالیسم قومی مخالف است که فدرالیسم دموکراسی را ملحوظ نمی‌کند. این نظر را می‌توان به این شرط پذیرفت که فدرالیست‌های قوم‌گرا میان قوم‌گرایی و دموکراسی فاصله بیندازند و اولی را مقدم بر دومی بدانند. اما قوم/ملت‌گرایان ما در اعلام دموکراسی‌طلبی از دیگران عقب‌نمانده‌اند. اگر ارتباط‌رهایی از ستم مرکز - مثلاً در ارتباط با زبان مادری - را در برداشت خود از مفهوم دموکراسی در نظر بگیریم دیگر

نمی‌توانیم قوم‌گرایی را فاقد توجه به دموکراسی بینیم.

این استدلال نوری‌علا که فدرالیست‌های قومی فدرالیسم را به معنی لنینی آن می‌فهمند، یعنی به معنی حق تعیین سرنوشت تا جدایی پس کنفدراسیونالیست، یعنی به قوه تجزیه طلب هستند این پرسش را بر می‌انگیزد که اگر آنها درس از لنین نگرفته باشند دیگر تجزیه طلب نخواهند بود؟ این سؤال را از این جهت روا می‌دانم که بخش بزرگی از لنینیست‌های سابق حالا دیگر لنینیست نیستند، ولی فدرالیست باقی مانده‌اند. علاوه بر این تجزیه طلب‌ها الزامی برای کنفدراسیونالیست بودن ندارند. آنها می‌توانند از ایران جدا شوند و به هم‌قوم خود در کشورهای همسایه بپیوندند، بدون این که علاقه‌ای یا ضرورتی به تشکیل یک کنفدراسیون با ایران یا هر کشور دیگر داشته باشند. اشاره‌ی به حق نوری‌علا به پراکندگی قوم‌ها در ایران مشکل قوم‌گرایی است، نه فدرالیسم قومی. مشکل در هر حال به این صورت باقی می‌ماند که چگونه می‌توان با وجود پراکندگی قوم‌ها در سرتاسر ایران کشور را میان ایالت‌ها، استان‌ها، منطقه‌ها یا اقلیم قومی تقسیم کرد؟ تکلیف مثلا شمار بزرگ آذربایجانی‌های مقیم تهران در این صورت چه می‌شود؟ علی‌کشتگر نیز از جمله کسانی است که کاربرد واژه‌ها و عبارتهایی مانند «مناطق قومی»، «ستم ملی»، «حقوق ملت‌های ایران» و «جنبش‌های بخش» توسط حدکا و کومله را دلیل تجزیه‌طلبی آنها می‌داند؛ همین‌طور گرایش آنها به اتحاد همه‌ی کردها را. او نمی‌گوید پس با آنها چه باید کرد. آیا این راه ورود مذاکره با آنهاست؟

شاکری نسبت به واژگان «قوم»، «خلق»، «اقلیت»، «اکثریت» و «ملیت» حساس است، آنها را شوم یا مسموم می‌خواند. او با اعتقاد به ازلیت وجود و همبستگی و همسازی ملت ایران در طول تاریخ منکر همه‌ی جنگ‌ها و شورش‌هایی می‌شود که در درون و در سرتاسر تاریخ ایران شایع بوده‌اند. او، علاوه بر این همه‌ی آن اختلاف‌ها و بحران‌های ملی‌ای را از نظر دور می‌دارد که

در اثر سیاست «وحدت ملی» از زمان رضاشاه به بعد به وجود آمده‌اند. او، از این نظر که مدعی ایرانی بودن همه‌ی تیره‌های محلی و تبارهای زبانی ایران است خواننده را به یاد محمود افشار و تمایل او به یکسان‌سازی قومی مردم ایران می‌اندازد. او با حرکت از این موضع درها را به روی گفتگو درباره‌ی چگونگی حل بحران می‌بندد. او با گفتن این که ملت ایران از انقلاب مشروطیت به بعد مدنی شده است (یعنی به زعم من شرط اساسی ملت شدن)، معلوم نمی‌کند که چرا معتقد به وجود ملت ایران پیش از این دوران است. او ظاهراً میان ایران‌گرایی بخش‌هایی از مردم در دوران پیش از مشروطیت و ورود آنها به فرایند ملت‌شدگی در این تاریخ فرقی نمی‌گذارد.

سهیمی برخلاف شاکری کثرت قومی مردم ایران را قبول دارد، ولی فدرالیسم قومی را با اسب تروآ مقایسه می‌کند. او نیز توسل حزب‌های قومی به مقامات آمریکایی و اسرائیلی را دلیل دیگری برای تجزیه‌طلبی آنها می‌داند. بابک امیرخسروی با تذکر این واقعیت که فدرالیسم در اصل به معنی اتحاد حکومت‌های جداگانه است کاربرد آن در ایران را نادرست می‌داند، زیرا دولت واحد از قدیم در ایران وجود داشته و رضاشاه هم آن را با از میان برداشتن نظام ملوک‌الطوایفی احیا کرده است. او نتیجه می‌گیرد که فدرالیسم در ایران «قیاس مع الفارق» و خطرناک است. این ایراد در صورتی می‌تواند درست باشد که ما معتقد به یک تعریف واحد و ثابت از فدرالیسم باشیم. از این که مقاله‌ی او فاقد پیشنهاد برای حل مسئله‌ی تمرکزگرایی است می‌توانیم به این نتیجه برسیم که او شاید راه حل را در استان‌ها می‌داند، ولی با چه مرزهایی و با چه اختیاراتی؟

مشکل نظریه‌ی نیکفر این است که شکل حکومت مردم را تعیین نمی‌کند. مسئله را هر طور که بگیریم برای حل آن نیاز به ظرفی سیاسی داریم. اگر قبول کنیم که حکومت مستقیم مردم (حکومت شورایی یا شهروندی) امری

تحقق‌ناپذیر در آینده‌ی نامعلوم باشد باید راه‌حل را در تقسیم قدرت حکومت مرکزی میان تعداد هرچه بیشتری از کمون‌ها، از روستا گرفته تا شهر و استان و غیره ببینیم. مشروطه‌طلب‌ها حفظ تمامیت ارضی را آن‌چنان تبدیل به اصل و انصراف‌ناپذیر می‌کنند که حاضرند برای حفظ آن حتا با مخالفان دموکراسی ائتلاف کنند. در این دیدگاه تمرکززدایی اهمیت ثانوی پیدا می‌کند. علاوه بر این مشروطه‌طلبی دو اشکال اساسی دارد. یکی موروثی‌کردن ریاست بر حکومت است، امری که خلاف برابری شهروندان در امر حکومت است و دیگر خطری که در نهاد پادشاهی نهفته است، خطر استفاده‌ی شاه از مزایای این نهاد برای تمرکز قدرت در دست شاه، همان‌طور که در دست پدر و پدربزرگ رضا پهلوی شاهد بودیم. شاید برای دفع این خطر بوده است که شیرزاد و «کنگره‌ی ملی ایرانیان» در پیش‌نویس‌های خود پادشاهی انتخابی را پیشنهاد کرده‌اند. پیش‌نویس کنگره‌ی نامبرده کشور را به ۳۳ استان تقسیم می‌کند، عمدتاً در انطباق با استان‌های موجود. حکومت مرکزی در این پیش‌نویس از یک کنگره (مجلس نمایندگان و مجلس سنا)، یک دولت و یک دادگستری تشکیل شده است. ریاست همه‌ی آنها با رأی مردم انتخاب می‌شود. استان‌ها نیز دارای هر سه قوه هستند. پادشاه هر بار برای مدت ۱۲ سال انتخاب می‌شود.^{۷۸}

جمع‌بست

بررسی نظر‌ها، طرح‌ها و پیش‌نویس‌ها نشان می‌دهد که سوای اتفاق‌نظرهایی که میان همه‌ی گروه‌ها، به‌جز حکومتی‌ها و تجزیه‌طلب‌ها هست، آنها اختلاف‌هایی هم دارند که دور چند محور می‌گردند. همه در این که می‌خواهند در ایران نظامی دموکراتیک، سکولار و غیرمتمرکز و متعهد به

^{۷۸} برگرفته از

اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر و ملحقات آن استقرار بیابد اتفاق نظر دارند. نزدیک به همه‌ی گروه‌ها با این که جمعیت ایران از گویندگان به زبان‌ها و قوم‌های مختلف ترکیب شده است موافق‌اند. همه از زدایش تمرکز قدرت در دست حکومت مرکزی دفاع می‌کنند. همه بر لزوم رفع و جبران تبعیض در امر توسعه تأکید می‌کنند. همه موافق تدریس زبان فارسی در سرتاسر کشور و، دست کم، تدریس زبان‌های مادری قوم‌های غیر فارس و ادبیات آن‌ها هستند. از محورهای اختلاف یکی اختلاف بر سر تعیین هویت اهالی ایران است: «مردم»، «ملت»، «ملت‌ها»، «ملیت‌ها»، «قوم‌ها» و «اتنیک‌ها» واژگانی هستند که برای نامیدن آنها به کار می‌روند. اگر از فرض گذار مسالمت‌آمیز حرکت کنیم می‌توانیم با اطمینان بگوییم که حل این اختلاف‌ها با تقسیم اهالی به ملت‌های چندگانه، نه در دوره‌ی گذار ممکن است نه در آینده‌های کوتاه و میان‌مدت در چارچوب ایران. گفتیم که کاربرد واژه‌ی ملیت به جای ملت هم اختلاف را حل نمی‌کند. حال اگر نتوان با کاربرد واژه‌ی ملت به معنی لیبرال و شهروندانه‌ی آن برای نامیدن همه‌ی مردم ایران در مجموع نائل به مصالحه‌ای مطلوب میان اکثریت گروه‌ها، شد شاید بتوان مشکل را مانند نیکفر با کاربرد واقعی‌ترین و بی‌طرف‌ترین مفهوم‌ها، یعنی «مردم» حل کرد، مردمی همبسته براساس تعهد اخلاقی و عملی به یک قانون اساسی دموکراتیک و سکولار. مردمی که از ترکیب اقوام (اتنیک‌ها) مختلف تشکیل شده و می‌رود تا خود را برای ایجاد یک نظام سیاسی دموکراتیک پاسدار برابری و آزادی همه‌ی افراد آن آماده بسازد.

گفتیم که تقریباً همه‌ی گروه‌ها با چندقومی بودن مردم ایران توافق دارند، اما قبول تعدد قوم‌های ایران هنوز خودبه‌خود به این معنا نمی‌تواند باشد که باید قوم را بدون مراجعه به رأی مردم معیار کشیدن مرز میان استان‌ها یا ایالت‌ها قرار داد. اولاً انسجام و وحدت قوم‌ها، به معنی تعریفی که حزب‌های

قومی از آن می‌کنند هنوز در یک همه‌پرسی دموکراتیک معلوم نشده است. ثانیاً هنوز معلوم نیست که همه‌ی اهالی یک قوم مایل به قرارگرفتن در یک استان واحد باشند. نام‌های سنتی استان‌های فعلی هم در همه‌ی موارد با قومیت ارتباط ندارند. آذربایجان پیش از آن که ترک‌زبان بشود همین نام را داشت. امروزه اکثریت ترک‌زبان‌های ایران در بیرون از آذربایجان زندگی می‌کنند. همین‌طور بخش بزرگی از قوم‌های دیگر. کردستان در گذشته تقریباً محدود به همان منطقه‌ای بود که امروز هم استان کردستان نامیده می‌شود، یعنی بدون مکریان، کرمانشاه و ایلام. جمعیت فارسی‌زبان ایران ساکنان استان‌های مختلفی هستند که نام‌شان ارتباطی با زبان فارسی ندارد. بنابراین بهتر آن است که برای تعیین مرزها از معیار دیگری استفاده کنیم. به نظر من بهترین معیار رأی مردم است. اجرایش می‌تواند به این صورت باشد که اهالی ده‌ها، دهستان‌ها، شهرها و شهرستانها با رأی خود تعیین می‌کنند که می‌خواهند وابسته به کدام استان یا ایالت باشند، چه مقدار دخالت در امور خود را به شهرستان و استان و کشور واگذار می‌کنند و چه مقدار حمایت را از دهستان، شهرستان، استان و کشور خواستار می‌شوند. نتیجه را هر طور که باشد باید پذیرفت؛ چه در انطباق با مرزهای قومی موردنظر حزب‌های قومی باشد و چه بدون انطباق. برای جلوگیری از تعدد بیش از حد استان‌ها و به علت ملاحظات مالی و اداری می‌توان مقرر داشت که هر استانی باید دارای دست‌کم چند شهرستان باشد. در عمل این انتخاب با پیشنهاد‌های افراد و گروه‌های سیاسی انجام خواهد گرفت. آنها پیشنهاد‌های خود را به مردم عرضه می‌دارند و مردم انتخاب می‌کنند. راه دیگرش می‌تواند حرکت از استان‌های موجود باشد با این شرط که بتوان آنها را بر اساس رأی مردم، از نظر تعداد و حدود تغییر داد.

استان‌هایی که به این ترتیب تعیین می‌شوند واحدهای خودگردان و یا خودمختار در حوزه‌ی اختیاراتی هستند که در یک قانون اساسی تدوین یافته

در مجلس مؤسسان به آنها داده می‌شود. استان‌ها باید سوای اختیاراتی که اختصاص به حکومت مرکزی دارند صاحب حق رأی در همه‌ی اموری باشند که انحصاراً به آنها مربوط می‌شود؛ همین‌طور در همه‌ی تصمیم‌های حکومت مرکزی تا آن‌جا که ربط به امور استان‌ها دارد. امور اداری استان به واسطه‌ی تصمیم‌های شورای استان که شامل بر ارگان‌های اجرایی، قانون‌گذاری و قضایی است سامان می‌یابند. اعضای شورای استان با رأی اهالی استان انتخاب می‌شوند. رئیس ارگان اجرایی استان توسط شورای استان انتخاب می‌شود. استان‌ها هر یک دارای قانون اساسی خود هستند، ولی به شرط عدم اختلاف با قانون اساسی مرکزی. آرای مجلس قانون‌گذاری استان‌ها حق اختلاف و مغایرت با قوانین مصوب مجلس قانون‌گذاری مرکزی ندارند. ارگان قضایی استان مسئول دادگستری در محدوده‌ی استان است. هر یک از استان‌ها دارای نیروی انتظامی خویش است.

ده‌ها، دهستان‌ها، شهرها و شهرستان‌ها نیز هر یک به‌وسیله‌ی شوراهای منتخب آنها اداره می‌شوند. آنها رئیس قوه‌ی اجرایی خود را (کدخدا، دهیار، شهردار و فرماندار) انتخاب می‌کنند. هیچ‌یک از ارگان‌های بالادستی حق دخالت در عزل و نصب رؤسای واحدهای پایین‌دستی را ندارد. عضویت در هر یک از آنها با رأی آزاد اهالی آنها تعیین می‌شود. همین‌طور عضویت در شوراهای استان‌ها، در مجلس قانون‌گذاری مرکزی. شورای عالی استان‌ها با شرکت اعضای شوراهای استانی تشکیل می‌شود و صاحب حق رأی در همه‌ی تصمیم‌های حکومت مرکزی است، ولی تا آن‌جایی که به استان‌ها مربوط می‌شود.

حکومت مرکزی تشکیل می‌شود از: ۱- دولت، ۲- مجلس شورای قانون‌گذاری، ۳- دادگستری، ۴- دیوان عالی کشور، ۵- سازمان توسعه، محیط زیست و جبران تبعیض. قانون‌های مصوب مجلس قانون‌گذاری مرکزی

صاحب‌اعتبار در سرتاسر کشور هستند. مهم‌ترین اختیارات دولت مرکزی عبارتند از سیاست خارجی، فرماندهی ارتش، فرماندهی پلیس مرکزی، امور مالی (مالیات، پول، بانک مرکزی)، برنامه‌های اقتصادی و عمرانی عمومی، امور ترابری سراسری، امور مربوط به محیط زیست، حفاظت مرزها. مالکیت منابع طبیعی در سرتاسر کشور عمومی و در اختیار دولت مرکزی است. دولت مرکزی حق اعتراض به تصمیم‌های ارگان‌های غیر مرکزی در صورتی دارد که آنها را مغایر با قانون اساسی مرکزی بداند. حل اختلافات در این‌گونه موارد از راه مراجعه به دیوان عالی کشور صورت می‌گیرد. تصمیم دیوان عالی کشور قطعی است. حق اعتراض محدود به دولت مرکزی نیست. هر فرد و هر ارگان غیر مرکزی حق دارد در صورت تشخیص مغایرت میان تصمیم‌های حکومت مرکزی با قانون اساسی به دیوان عالی کشور شکایت برده و خواهان نقض آن تصمیم‌ها بشود. دیوان عالی کشور متشکل از عالی‌ترین قاضیان استان‌ها است. حکومت مرکزی حق دارد در صورت درخواست ساکنان هر استان مرزهای آن استان را تغییر بدهد.

سازمان جبران تبعیض متشکل از کارشناسانی است که هر یک از استان‌ها به تناسب جمعیت خود معرفی می‌کند. کار این سازمان تشخیص عقب‌افتادگی‌های ناشی از تبعیض و تعیین امکانات و اقداماتی است که باید برای جبران تبعیض اتخاذ شوند. تعیین اقدامات باید در توافق با طرح‌های آمایش سرزمین صورت بگیرد. بودجه‌ی اقدامات این سازمان از طریق درآمدهای دولت مرکزی و استان‌های نسبتاً توسعه‌یافته تعیین می‌شود.

آموزش در دوره‌های ابتدایی و متوسطه به زبان خانواده^{۷۹} انجام می‌شود و در دوره‌های بعدی متناسب با امکان‌های زبان، بودجه، ضرورت‌های شغل‌یابی و ملاحظات توسعه‌محور در هر استان ادامه می‌یابد. آموزش زبان فارسی در

^{۷۹} زبان خانواده، زیرا اختلاط وسیع قوم‌ها در بسیاری از مناطق کشور این امکان را به وجود آورده است که در آنجا به زبان جز زبان مادری پدر یا مادر صحبت می‌شود.

همه‌ی استان‌ها از کلاس سوم به بعد شروع می‌شود و تا انتهای دوره‌ی دبیرستان ادامه می‌یابد. در استان‌های چندزبانه آموزش به زبان خانواده‌ی همه‌ی زبان‌های استان به ترتیبی که ذکر شد انجام می‌شود. آموزش به زبان ترکی یا کردی در استان‌های دیگر توصیه می‌شود. تأمین بودجه‌ی آن به‌عهده‌ی دولت مرکزی است. هزینه‌ی آموزش به زبان خانواده از درآمدهای استان تأمین می‌شود.

انتخاب محل سکونت، کار و سرمایه‌گذاری در همه‌ی استان‌ها برای همه‌ی شهروندان ایران آزاد است.

می‌ماند پیدا کردن نامی مناسب برای نظامی که با این مشخصات ایجاد می‌شود. این نظام را می‌توان فدرالیستی نامید، عنوان دیگری به آن داد (مانند مردمی، شهروندانه) یا از عنوان مضاف بر جمهوری صرف‌نظر کرد. درست است که فدرالیسم در شکل کلاسیک خود از اتحاد حکومت‌های پیش‌تر مستقل به‌وجود آمده است، ولی امروزه در عمل محدود به این شرط نیست. فدرالیسم نه در معنا تعریفی واحد دارد و نه در عمل کشورهای فدرالیستی موجود. در عمل با ترکیب‌های گوناگونی از رابطه میان مرکز و پیرامون مواجه می‌شویم. همان طور که خوبروی پاک تأکید می‌کند «فدرالیسم ممکن است نتیجه‌ی مشارکت گروه‌های جدا و مستقل از یکدیگر باشد، بدون این که این مشارکت از طریق تمرکزگرایی یا همسانی صورت پذیرد، همچنین ممکن است نتیجه‌ی عدم تمرکز یک کشور باشد، بدون این که باعث متلاشی شدن آن و یا ایجاد هرج و مرج ناشی از تمایزها گردد».^{۸۰} همو از رمون آرون نقل می‌کند که «در پاره‌ای از کشورها فدرالیسم پاسخی است برای شکل همزیستی ملیت‌های مختلف در داخل یک کشور».

همان طور که خواننده متوجه شده است این طرح در توافق با برخی از

^{۸۰} محمد رضا خوبروی پاک: نقدی بر فدرالیسم. نشر شیرازه، تهران ۱۳۷۷، ص ۲۴.

طرح‌ها و نظرهای گروه‌های نامبرده و اختلاف با برخی دیگر از آنها تهیه شده است. شرط اجرای آن مشروط به گذار مسالمت‌آمیز و موافقت یک اکثریت بزرگ، پیش از گذار، با آن است. ولی من، وقتی به عدم وقوع این توافق در چهل و اندی سال گذشته و علل بعضاً شناخته شده آن نظر می‌کنم نمی‌توانم هیچ اظهار نظر خوش‌بینانه‌ای درباره‌ی احتمال وقوع آن در آینده نزدیک بکنم. آنچه می‌توانم جز ابراز امیدی آمیخته به تردید به تحقق آنها نیست، تردید به علت وسعت اختلاف‌ها و نفوذ عمیق فرهنگ سیاسی استبدادی سنتی در رفتارهای سیاسی اغلب کنشگران سیاسی و مردم ما. حال اگر کسی بپرسد که چرا من با این همه تردید دست به ارائه چنین طرحی زده‌ام پاسخش این خواهد بود: زدایش تمرکز قدرت حکومتی به صورت یک اقدام بزرگ و عاجل باید در هر حال صورت بگیرد. اگر با گذار مسالمت‌آمیز نشود باز به صورت مسئله‌ای که باید حل بشود باقی می‌ماند. حکومت‌های آینده ناچار به حل آن خواهند بود. حل بحرانی که در سیر بر ساخت ملت در ایران به وجود آمده است بدون حل مسئله تمرکز قدرت ممکن نیست.

